



**Migraciones, desplazamientos,  
conflictos en el mundo antiguo**

Julieta Cardigni, Diana L. Frenkel,  
Adriana M. Manfredini, Analía V. Sapere,  
Mariana S. Ventura  
(Comps.)



**Migraciones, desplazamientos, conflictos  
en el mundo antiguo**

---





## **Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo**

Julieta Cardigni, Diana L. Frenkel, Adriana M.  
Manfredini, Analía V. Sapere, Mariana S. Ventura  
(Comps.)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

Decano Américo Cristófalo	Secretaría Hacienda Marcela Lamelza
Vicedecano Ricardo Manetti	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio
Secretaría Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo
Secretaría de Extensión Ivanna Petz	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari
Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Dirección de Imprenta Rosa Gómez
Secretario de Investigación Marcelo Campagno	
Secretario General Jorge Gugliotta	

---

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 213 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Imagen de cubierta: Roma, Vía Appia Antica, Paul Hermans.

Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo / Julieta Cardigni ... [et al.] ;  
compilación de Julieta Cardigni ... [et al.]. - 1a ed. - Buenos Aires: Editorial de la Facultad de  
Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

668 p.; 14 x 21 cm (Saberes)

ISBN 978-987-8363-68-4

1. Migración. 2. Antigüedad Clásica. 3. Literatura Antigua. I. Cardigni, Julieta, comp.  
CDD 304.809

# Índice

Prólogo	11
---------	----

## Parte I Viajes, exilios y migraciones

<b>Viajes, recorridos y atajos. El efecto político de la metáfora del viaje</b>	19
<i>María Cecilia Colombani</i>	

<b>Viaje, persuasión y conocimiento. Las connotaciones filosófico-políticas de los términos con raíz <i>peith-</i> / <i>pist-</i> en la Carta Séptima de Platón</b>	31
<i>Ramón Enrique Cornavaca</i>	

<b>El νόστος de Ío. Expulsión, “viaje” y geografía simbólica en <i>Prometeo encadenado</i></b>	43
<i>María Inés Crespo</i>	

<b>El camino hacia la fundación de una “colonia utópica” en el <i>Hipólito</i> de Eurípides</b>	75
<i>Hernán Carlos Martignone</i>	

<b>¿Odiseo, primer antropólogo? La curiosidad del migrante frente a la otredad del Cíclope según su caracterización en Homero y en Eurípides</b>	89
<i>Mónica Villagra</i>	
<b>Exilio, cuerpo y descenso social en <i>Andrómaca</i> de Eurípides</b>	107
<i>José Sánchez Toranzo</i>	
<b><i>Victus ab ita longaeque ignotis exsulat oris</i> (Virg. G. III, 225): el exilio del toro vencido en las <i>Geórgicas</i> de Virgilio</b>	115
<i>Mariana Vanesa Breijo</i>	
<b>Trojanos y latinos: migración e identidad</b>	131
<i>María Delia Buisel</i>	
<b>Los exilios de Medea: un estudio en <i>Medea</i> de Séneca</b>	149
<i>Marcela Coria</i>	
<b><i>Hic tibi ostendam inferos: el furor y la espacialidad en <i>Hercules Furens</i> de Séneca</i></b>	165
<i>Josefina Morley</i>	
<b>Aquila y Priscila: <i>oikos</i>, viajes, artesanado y liderazgo entre los creyentes en Jesús</b>	181
<i>Mariano Agustín Splendido</i>	
<b>Los prosélitos como inmigrantes a una nueva comunidad política en la <i>Exposición de la Ley de Filón</i></b>	199
<i>Laura Pérez</i>	
<b>En busca de un mundo feliz: viaje, utopía y alteridad en <i>Historias verdaderas</i> de Luciano de Samosata</b>	211
<i>Ezequiel Gustavo Rivas</i>	



- Desplazamientos de hombres, voces y géneros en *In Rufinum* II de C. Claudiano** 227  
*Liliana Mercedes Victoria Pégolo*
- El episodio de la huida a Egipto en el *Cento Probae*: la transversalidad del tema del exilio (Jesús, Eneas y Virgilio)** 241  
*María Luisa La Fico Guzzo*
- Geografía libresca en *Historia Apollonii Regis Tyri*** 255  
*Malena Pilar Trejo*

## **Parte II**

### **Espacialidad, fronteras y marginalidad**

- Puertas clausuradas. El peso inexpugnable de lo divino en *Siete contra Tebas*** 271  
*Patricia Liria D'Andrea*
- Fronteras marginalidad y rupturas en *Los Persas de Esquilo y Edipo en Colono* de Sófocles** 283  
*María Inés Saravia*
- La diosa Hestia y la nueva localización del centro en el *Himno a Delos* de Calímaco** 301  
*María Alejandra Rodoni*
- Medea en *Argonáuticas*: el nuevo lugar de la mujer durante el helenismo** 313  
*Luciana Gallegos*
- La inversión del espacio elegíaco en *Tristia* 1.3, el exiliado como *inclusus amator*** 323  
*Gustavo Alfredo Daujotas*

**Límites, espacios, individuos: la centralidad de Roma en**  
*Astronomica de Manilio* 335  
*Martín Pozzi*

**A falta de templo, bueno es un sitio martirial. Resignifi-**  
**cación de la espacialidad sacra en**  
*IV Macabeos* 349  
*Roberto Jesús Sayar*

**Tensiones de un (des)encuentro territorial. Lo otro**  
**como superficie reflejante en *Germania* de Tácito** 363  
*Daniel Gustavo Gutiérrez*

**El campo semántico de la frontera en *Germania* de Tácito** 377  
*Nicolás Russo*

**Roma Vrbs: diferentes experiencias de la ciudad en**  
**Juvenal 1.1, 1.3, 4.11** 391  
*Gisela Andrea Carrera Fernández*

**Los mundos del *De mundo* de Apuleyo** 407  
*Roxana Teresa Nenadic*

**Cartografías de la otredad en *In Rufinum I* de Claudiano:**  
**construyendo a un Enemigo** 421  
*Alexis Emanuel Robledo*

### **Parte III**

#### **Ciudadanía, identidad y alteridad**

**Construyendo al otro: La representación del pueblo**  
**persa en la cerámica griega** 437  
*Yanina Borghiani*

<b>Ciudadanía, pertenencia y alteridad en las cerámicas del simposio griego</b>	447
<i>Cora Dukelsky</i>	
<b>Volverse extranjero en la propia patria: el miedo subyacente en <i>Siete contra Tebas</i>, de Esquilo</b>	459
<i>Susana Aguirre</i>	
<b>Ciudadanía y continuidad del linaje autóctono: la función del himno a Atenea Nike en el <i>Ión</i> de Eurípides</b>	469
<i>Marcela Alejandra Ristorto</i>	
<b>Consideraciones sobre el rol de los intelectuales en la fundación de Turios (siglo V a.C.)</b>	481
<i>Sergio Javier Barrionuevo</i>	
<b>Ningún hombre es oligárquico o democrático por naturaleza (Lys. 25.8): gobierno, pertenencia y exclusión en <i>Apología de Lisias</i></b>	497
<i>Mariana Franco San Román</i>	
<b><i>Gens fallax</i>. Algunas notas sobre conceptualización de la mentira en el mundo romano clásico</b>	511
<i>Lorelei Cisneros</i>	
<b>Nombres étnicos de troyanos en <i>Eneida</i> 4</b>	525
<i>Valentín Rago</i>	
<b>La imagen del bárbaro en la <i>Vida de Alejandro</i> de Plutarco</b>	535
<i>Daniel Mendelzon</i>	
<b>La figura del hostigado en las obras de Lactancio y Jerónimo</b>	547
<i>María Alejandra Rossi</i>	

**La transformación de las relaciones esclavistas hacia fines de la Antigüedad. El testimonio de Sidonio Apolinar** 561  
*Pablo Sarachu*

## **Parte IV**

### **Traducciones y desplazamientos lingüísticos**

**La traducción al griego del texto bíblico** 575  
*Diana Lea Frenkel*

**De India a China. El problema de los criterios de traducción de los textos budistas** 587  
*María Elena Díaz*

**Desde Europa hacia India y desde India hacia Europa. La asimilación latín-sánscrito en la *Grammatica Grandonica* de Johann Ernst Hanxleden** 601  
*Gabriela Müller, Verónica Orqueda*

**Decir la realidad americana en latín: latinización de voces indígenas en *Rusticatio Mexicana*** 617  
*Virginia Katzen*

**El *Annus Patiens* del P. Peramás: un caso de autotraducción (re)creadora** 631  
*Marcela A. Suárez*

**Los autores** 655

## Prólogo

“Pero, como ya los gritos imperativos de los jinetes los conminaban a salir, como ya se oía el estruendo de los edificios que se derrumbaban al extremo de la ciudad y la polvareda originada en puntos apartados extendiéndose como una nube lo envolvía todo, precipitadamente tomó cada uno lo que pudo y salieron abandonando el hogar, los penates y el techo bajo el que habían nacido y se habían criado; una hilera ininterrumpida de emigrantes llenaba ya las calles, y la vista de los demás renovaba sus llantos en un sentimiento de compasión mutua...”

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 1.29.4-5 (trad. J.A. Villar Vidal, Madrid, Gredos, 2000).

“Terrible es que una ciudad como Micenas, rica y muy alabada por el valor de su lanza, guarde rencor contra mi país. Pero cobarde es, oh ciudad, que entreguemos unos extranjeros suplicantes por mandato de Argos. Zeus es mi aliado: no temo. Zeus está agradecido conmigo con razón.”

Eurípides, *Los heraclidas*, 759-768 (trad. A. Medina González y J.A. López Férrez, Madrid, Gredos, 1991).

Algunas de las imágenes más dramáticas de nuestros tiempos se asocian con el fenómeno de las migraciones, que implican desplazamientos voluntarios o forzados de personas en busca de mejores condiciones de vida y el encuentro a menudo conflictivo de grupos humanos diversos.

Hoy como ayer, tanto para los migrantes como para las comunidades que los acogen, las migraciones constituyen un desafío en el que pueden aflorar lo mejor y lo peor de la condición humana; pero encierran también una oportunidad de cambio y enriquecimiento con el otro.

Desde la llegada de los indoeuropeos hasta los procesos de resignificación del período tardoantiguo y la progresiva disolución del Imperio Romano, las migraciones contribuyeron a demarcar los límites de los territorios y las propias acciones humanas en la cuenca del Mediterráneo antiguo. Los textos clásicos brindan numerosos testimonios y representaciones de migraciones de comunidades e individuos, que, en su dimensión social y política, aún nos interpelan.

Entre el 31 de julio y el 3 de agosto de 2018, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina), se celebró la vigesimoquinta edición del Simposio Nacional de Estudios Clásicos, encuentro académico bienal promovido por la Asociación Argentina de Estudios Clásicos en diversos puntos del país. Bajo el lema “Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo”, el Simposio se propuso debatir el fenómeno de las migraciones desde las variadas perspectivas que ofrecen los estudios clásicos: la literatura, la lingüística, la gramática, la retórica, los estudios de traducción, la filosofía, la historia, la economía, la arqueología, el derecho, la antropología, la geografía, los estudios de género, las artes plásticas, la medicina, la historia de la ciencia, la educación; en síntesis, la interdisciplina.

Este libro reúne una selección y reelaboración de las ponencias presentadas durante el Simposio más estrechamente vinculadas con el tema convocante del encuentro. A los fines de su publicación, los artículos se organizaron en cuatro secciones temáticas, que dan cuenta de la variedad de representaciones y abordajes que nutrieron la convocatoria.

La primera sección, “Viajes, exilios y migraciones”, compila un grupo de trabajos que exploran estas experiencias en diversas dimensiones: históricas, simbólicas, religiosas, metafóricas. Las geografías refieren relaciones de poder por las que los pueblos son borrados de la memoria de la humanidad para renacer con nuevos nombres y mitos fundacionales; los destierros se convierten en destinos utópicos de colonización; los exilios son viajes a un fragmento del yo olvidado o recursos metaliterarios para unir textos e hipotextos; el desborde de espacios se vuelve metáfora de la locura.

La segunda sección, “Espacialidad, fronteras y marginalidad”, agrupa colaboraciones que contraponen el espacio conocido al lugar no practicado y problematizan las nociones de ‘frontera’ desde distintos puntos de referencia: entre otros, el del yo elegíaco que añora la *domus*, cuyos límites quiere traspasar desde el exilio, o el del historiador etnógrafo, que refleja la dinámica y movilidad de los lindes imperiales en permanente transgresión de sus propios términos. Centro y periferia plasman, en estas contribuciones, nuevas cosmovisiones políticas y diferentes posicionamientos de hombres y, sobre todo, mujeres, y también geografías astrológicas que construyen itinerarios viables y ciertos. Se revisan también el cosmopolitismo, la identidad de diversos pueblos y la actitud frente al ‘otro’ foráneo.

La tercera sección, “Ciudadanía, identidad y alteridad”, analiza principalmente la construcción de la alteridad, ya sea la del extranjero (enemigo), la del efebo o la de la cortesana, a través de la representación simbólica codificada en las manifestaciones artísticas griegas, donde sexo y dominación son correlativos. Otros trabajos destacan la condición de la ciudadanía como elemento constitutivo de la identidad y de la conservación del linaje autóctono, la caracterización de la idiosincrasia de un pueblo a partir

de los términos que definen la ética de los vínculos (tanto entre conciudadanos como entre ciudadanos y extranjeros), la pertenencia o exclusión respecto de un cuerpo civil y la inestabilidad del estatuto jurídico del individuo como resultado del debilitamiento de los vínculos de dominación.

Finalmente, la cuarta sección, “Traducciones y desplazamientos lingüísticos”, recoge colaboraciones centradas en la siempre compleja migración de la palabra, en la medida en que, cuando culturas diversas entran en contacto, también la lengua se transforma en una zona de conflicto en busca de resolución. Así, la traducción de textos sagrados enciende las alarmas de los sabios que custodian una lengua que suponen inexactamente interpretada en el idioma de otra comunidad o impregnada de visiones filosóficas ajenas al sentido religioso originario. Por otro lado, se destaca la labor de varios perseverantes jesuitas: uno elabora una gramática del sánscrito en latín para asociar la disciplina con el prestigio de esta lengua; otro latiniza nombres americanos para constituirse en mediador entre el Nuevo y el Viejo Mundo; otro realiza una autotraducción del relato de su viaje de exilio para narrarlo dos veces y, acaso, purgar así el dolor del destierro.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento a las instituciones y personas que hicieron posible la publicación de este libro: al Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por confiarnos la compilación del volumen; a la Facultad, por acogerlo en la Colección “Saberes” y brindar el soporte técnico y económico que permitió su edición en formato papel y digital; al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), por brindar un subsidio que contribuyó a solventar la edición; a todas las personas que desde diversos puntos del país y del extranjero confluieron en el Simposio: su presencia propició la discusión de



una problemática tan vigente ayer como hoy, en el marco de un evento académico que reivindicamos como un espacio de diálogo y renovado encuentro entre los amantes del mundo clásico.

El largo tiempo que demandó la preparación de este libro impidió que tres queridas colegas, que contribuyeron activamente a su publicación, llegaran a verlo terminado.

La Dra. María Delia Buisel y la Mag. Patricia Liria D'Andrea nos siguen hablando y nos brindan un luminoso recuerdo de sus inquietudes y pasión por el saber a través de los artículos de su autoría.

Muy especialmente, deseamos dejar testimonio de nuestro reconocimiento y gratitud hacia la Dra. Alicia Schniebs, quien fuera Directora del Instituto de Filología Clásica, que hoy lleva su nombre, Coordinadora General del XXV Simposio Nacional de Estudios Clásicos e impulsora de este volumen, que dedicamos a su memoria.

Las compiladoras



## **Parte I**

Viajes, exilios y migraciones

---



# Viajes, recorridos y atajos. El efecto político de la metáfora del viaje

*María Cecilia Colombani*

## Introducción

“Lo mejor que me pudo pasar en el viaje  
es mirar el paisaje y seguir”<sup>1</sup>

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar las características que toman ciertos viajes que hemos recortado de *Teogonía* a fin de relevar algunas dimensiones que nos interesan desde la perspectiva política y antropológica. Partimos de la definición de antropología de L. Gernet que, más allá de los vaivenes que ha tenido la palabra, se puede decir que se refiere a la representación del ser humano en el plano religioso del mundo (Gernet, 1984: 15-25). Una experiencia como el viaje, tan profundamente humana, representa en el universo mítico un despliegue que debemos ubicar en el marco del antropomorfismo. Los dioses tienen la capacidad de moverse, de trasladarse y así lo hacen también los hombres, duplicando la estructura del dispositivo mítico.

---

1 Los Piojos, Álbum: Verde paisaje del infierno, Tema: “Vine hasta aquí”, 2000.

En el corazón de la experiencia y en el escenario de lo que hemos llamado la “metáfora del viaje”, trataremos de abrir una lectura política en la medida en que cada uno de los derroteros que hemos seleccionado genera un tipo de corriente y efecto de raíz política porque modifica lo real en su conjunto, a partir de los juegos de poder que pone en circulación.

## 1. El viaje amoroso. Del Olimpo a Eléutera. Los encantos de una dama

El primer viaje que queremos analizar es el de Zeus a las colinas de Eléutera. El Padre de todos los hombres y todos los dioses tiene la capacidad de abandonar el Olimpo y buscar el amor deseado en los brazos y en el lecho de la bella Mnemosyne, protectora de las colinas de Eléutera, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα. Eleutera es una región montañosa y hasta allí se dirige Zeus en plan amoroso (Miralles, 1993: 17-44).

“Lejos de los inmortales”, νόσφιν ἀπ’ ἀθανάτων, constituye la marca que ha llevado al prudente Zeus, μητίετα Ζεὺς, a otra geografía, a otro territorio alejado de los inmortales, quienes constituyen su enclave habitual. Todo viaje supone una temporalidad que, a nivel del mito como sistema de pensamiento, resulta, cuanto menos, problemática a partir de la a-temporalidad del relato, inscrito en el tiempo fuerte de los orígenes, del prestigioso “había una vez”. Es en esta línea que Mircea Eliade advierte que “en vez de tratar el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto “fábula”, “invención”, “ficción”, le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una historia verdadera y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar

y significativa.[...] En efecto, esta palabra se utiliza hoy, tanto en el sentido de “ficción” o de “ilusión” como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar” (Eliade, 1991: 7). Pues bien, desafiando la lógica, nueve noches viaja Zeus, subiendo al sagrado lecho, ἐννέα γάρ οἱ νυκτὸς ἐμίσητο. La huella lexical del verbo μίγνυμι, “unirse, mezclarse”, y la presencia del sagrado lecho, ἱερὸν λέχος, marcan el deseo sexual y abren la referencia erótico-amorosa.

El viaje no solo parece estar destinado a consumir el deseo que mueve a Zeus a trasladarse y unirse a la bella Mnemosyne (Hes. *Theog.*, vv. 53-62), sino también a una perspectiva de matriz antropológica que va más allá del escenario erótico. Para rescatar el tópico, nos referimos a la expresión “Como olvido de males y reposo de inquietudes”, λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων. El viaje parece tener un efecto narcótico y terapéutico, que anticipa las marcas identitarias que tendrán las hijas, las nueve Musas, fruto de ese amor; constituye un *pharmakon* que hace olvidar los males, κακῶν, y es un reposo de inquietudes, ἄμπαυμά τε μερμηράων.

Las marcas temporales son abundantes ya que el eje del relato se centra en la gestación y el acto de dar a luz “nueve hijas concordes”, ἐννέα κούρας ὁμόφρονας (Brandao, 2005: 5-15). Se despliegan —a partir del adjetivo ὁμόφρων, “unidas, que concuerdan”—, las primeras marcas que definen a las Bienhabladas hijas de Zeus, territorializadas en un linaje diurno, de valencia positiva y dimensión luminosa, que las hace dignas hijas de sus brillantes padres (Colombani, 2016).

El viaje ha determinado un efecto político, en tanto transformador de lo real. El Olimpo se ha visto engalanado con el nacimiento de estas potencias femeninas, “a quienes el canto interesa en sus corazones” ἦσιν ἀοιδῆ μέμβλεται, ἐν

στίθεσσιν, mostrando de este modo una primera huella de lo que será el canto y la bellísima voz, en el universo de las Musas y en el marco de una acción terapéutica y festiva que las marcará a lo largo del poema. La presencia de verbo μέλω, “ser objeto de interés”, habla de la importancia del canto en ese universo femenino.

Esta dimensión marcará el ánimo del Padre y de este modo aquel viaje inaugural a las colinas de Eléutera se perfila como revelador de ciertos efectos sobre lo real. Han nacido las Musas y con ellas la posibilidad de la palabra cantada; con ese nacimiento se instituyen las condiciones de posibilidad de la función poética (Colombani, 2005) que reconoce como matriz de su funcionamiento la díada Musa-Mnemosyne, convirtiendo al poeta inspirado en un funcionario de la soberanía (Detiene, 1986: 29); es precisamente esa ecuación la que el viaje inaugural del Egidífero ha puesto sobre la escena del relato.

Son ellas las que “teniendo un ánimo despreocupado”, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις, aliviarán las preocupaciones de hombres y dioses, en clara función de cuidado. El viaje ha dado frutos literales y simbólicos en la consideración identitaria de las Musas y sus efectos políticos sobre la realidad, ya que son ellas quienes miran a los reyes al nacer, ratificando definitivamente su vínculo con la soberanía (Hes. *Theog.* Vv. 81-93).





Figura 1. Museum Collection Staatliche Antikensammlungen, Munich. Catalogue No. Munich 580. Beazley Archive No. 213977. Attic Red Figure (White Ground). Lekythos. Classical Period. Una musa, probablemente Calíope, estás sentada sobre las rocas del Monte Helicón tañendo una lira. El nombre de la montaña está inscripto en el vaso. Una pequeña urraca está a sus pies y a su izquierda se encuentra una segunda musa (ver imagen siguiente).



Figura 2. Museum Collection Staatliche Antikensammlungen, Munich. Catalogue No. Munich S80. Beazley Archive No. 213977. Attic Red Figure (White Ground). Lekythos. Classical Period. Una musa vestida con un manto rojo enfrenta a una de sus hermanas que está sentada tocando una lira (ver la otra imagen). Hay una pequeña urraca posada en la roca entre ellas. La escena es etiquetada como "Helicón" —el sagrado monte de las Musas—.

τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγείσα  
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,  
Ληημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.  
ἐννέα γάρ οἱ νυκτὸς ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς  
νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίωνω:  
ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περι δ' ἔτραπον ὦραι  
μηγῶν φθινόντων, περι δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη,  
ἦ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ἧσιν ἀοιδῆ  
μέμβλεται ἐν στήθεσσι, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,  
τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόντος Ὀλύμπου.

A éstas en Pieria, unida al Crónida como padre, las dio a luz  
Mnemósine, protectora de las colinas de Eléutera,  
Como olvido de males y reposo de inquietudes.  
Pues nueve noches a ella se unía el prudente Zeus  
lejos de los inmortales, subido a su sagrado lecho;  
pero cuando llegaba el año, y volvieron las estaciones  
habiendo pasado los meses, y muchos días pasaron,  
ella dio a luz nueve hijas concordes, a quienes el canto  
interesa en sus corazones, teniendo un ánimo despreocupado,  
apenas lejos de la más elevada cumbre del nevado  
Olimpo (Hes. *Theog.*, vv. 53-62)

## 2. El viaje festivo a la casa del Padre

El segundo viaje que hemos recortado se refiere a la visita de las Musas a la casa de su Padre. Es allí donde se despliega con fuerza la identidad de las jóvenes a partir del canto. Abordemos la metáfora del viaje introducida por la expresión “Entonces ellas iban al Olimpo”, αἱ τότε ἴσαν πρὸς Ὀλυμπον, y recuperemos la dimensión del verbo εἶμι, con valor de movimiento, tal como el relato refiere, un traslado, un desplazamiento, hacia el Olimpo.

Las hijas visitan la morada de Zeus presentando sus atributos íntegramente asociados a una dimensión festiva. Lo hacen alegremente, enorgulleciéndose de su voz hermosa, ἀγαλλόμεναι ὅπι καλῆ, bellísima, que marcará su rango en la larga genealogía de los dioses y en el largo linaje diurno de potencias positivas, asociadas a la luminosidad.

La presencia del verbo ἀγάλλω, “glorificar, exaltar”, ratifica el orgullo de las jóvenes por ese atributo-don que están llevando a la casa del Padre. Se ufanan también del inmortal canto, ἀμβροσίη μολπή, que vigoriza su estatuto regio a partir de la presencia del adjetivo ἀμβρόσιος, “inmortal, divino”.

Las hijas deliciosas han llegado a la mansión del Padre para presentar sus credenciales. Y entonces, un amable ruido se oye “de las que iban hacia su padre, que en el cielo reina”, νισσομένων πατέρ’ εἰς ὄν: ὃ δ’ οὐρανῶ ἐμβασιλεύει, con la presencia nuevamente del verbo que denota movimiento. El campo lexical de verbo νίσσομαι alude a la noción de ir y venir en clara alusión de recorrido.

El efecto del viaje se mide en la presencia positiva de las Musas visitando el lugar donde reina el Padre. Son el elemento lumínico que garantiza, en la primera organización cósmico-genealógica, la potencia de valencia positiva, de matriz diurna, la que inaugura y organiza la serie de lo Mismo a nivel cósmico. Ya vendrán los elementos de signo contrario y valencia negativa, asociados a lo nocturno y tenebroso; a la Noche y a la oscuridad, que diagramarán la serie de lo Otro y que tensarán las relaciones entre lo Mismo y lo Otro en el plano cultural. Allí está la cultura con su entramado de valores, creencias, mitos, instituciones, cosmovisiones, daciones de sentido, formas de legitimar comportamientos, actitudes, costumbres. Esa es la trama cultural, que el hombre como hacedor de cultura teje en el marco de una metáfora del tejido (Garreta y Belleli, 1999: 11).

A nivel del Proemio, la presencia de las Musas garantiza una visión optimista de la genealogía que marca el despliegue cósmico, al tiempo que refleja el primer contacto de las diosas con el poeta, a quien le otorgan la verdad como don<sup>2</sup>. El viaje a las mansiones de su Padre ha hecho posible su presentación “en sociedad”.

Los vasos nos remiten al universo femenino que ellas representan, así como al universo funcional que las caracteriza. La música y los instrumentos que portan están asociados precisamente a esas “credenciales” que presentaron en su viaje a las mansiones donde reina su Padre.



Figura 3: Museum Collection Museum of Fine Arts, Boston. Catalogue No. Boston 98.887. Pyxis. Classical Period. Attic Red Figure.

Siete musas ejecutando una variedad de instrumentos musicales incluidos un barbitón, una cítara, caramillos y flautas, reunidas en torno a un pastor con una vaca. El hombre es quizá Thamyris, un bardo rústico que desafió a las musas a una competición musical. Aunque la figura es a veces identificada como el poeta Hesíodo o Arquíloco. La séptima musa, de una porción muy dañada del vaso, no está incluida en la imagen superior.

2 A partir de la asociación entre las *Mousai* y el poeta, es él el encargado de decir las cosas verdaderas, *tà alethéa*, en contraposición a *tà pseudéa*, las cosas falsas. Resulta interesante el aporte de Arrighetti (1996: 60) cuando ve la dificultad de Hesíodo para transmitir esa verdad: “*Parvenu à ce point, après le don de la vérité, Hésiode affronte un autre problème: comme garantir que l’instrument dont il se sert pour transmettre les “choses vraies” aux destinataires de sa poésie et remplir ainsi sa mission de propagateur du message de la vérité, à savoir le langage, est fidèle, fiable et bien adapté à un tel but.*”



**Figura 4:** Museum Collection Museum of Fine Arts, Boston. Catalogue No. Boston 98.887. Pyxis. Classical Period Attic Red Figure (White Ground) Detalle de una Musa sentada ejecutando una flauta proveniente de una escena que representa a las siete Musas y a un pastor. Probablemente sea Euterpe, la Musa de la poesía lírica.



**Figura 5:** Museum Collection. Museum of Fine Arts, Boston Catalogue No. Boston 98.887 Pyxis. Classical Period. Attic Red Figure. Detalle de una Musa de pie tañendo la lira, proveniente de una escena que representa a las siete Musa y a un pastor. Probablemente sea Calíope, la Musa de la poesía épica.

αἱ τότε ἴσαν πρὸς Ὀλυμπον ἀγαλλόμεναι ὅπι καλῆ,  
ἀμβροσίη μολπῆ: περὶ δ' ἴαχε γαῖα μέλαινα  
ὑμνεύσαις, ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὑπο δοῦπος ὀρώρει  
νισσομένων πατέρ' εἰς ὄν: ὃ δ' οὐρανῶ ἐμβασιλεύει,

Entonces ellas iban al Olimpo, enorgulleciéndose de su voz hermosa,  
del inmortal canto; y gritaba la tierra negra alrededor de las que entonaban himnos; un amable ruido se levantaba por los pies  
de las que iban hacia su padre, que en el cielo reina  
(Hes. *Theog*, vv. 68-71)

## Conclusiones

Nuestro trabajo intentó pensar las marcas de ciertas experiencias de viaje que pueden transitarse de *Teogonía* a fin de efectuar algunas consideraciones desde la dimensión política y antropológica, entendiendo la palabra como la representación del ser mortal en el *tópos* religioso del mundo. Hablar del viaje significa en el campo mítico acercarnos al antropomorfismo como impronta de ese universo mental.

Los dioses viajan y en esa experiencia tratamos de proponer una lectura política convencidos de que cada uno de los recorridos analizados genera un efecto político porque modifica la realidad, a partir de las tensiones de poder que ponen en circulación.

## Bibliografía

Hesiod. (2006) *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.

Liñares, L. (2005) Hesiodo. *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.

Arrighetti, G. (1996) "Hésiode et les Muses". En: Blaise, F., Judet de La Combe, P. et Rousseau, P. (dirs). *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*, Vol. 16. Paris: Presse Universitaires du Septentrion, pp. 53-70.

Brandao, J. L. (2005) *Antiga Musa (Arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: FALE.

Colombani, M. C. (2005) *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos

Colombani, M. C. (2016) *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM.

Detienne, M. (1986) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.

Eliade, M. (1991) *Mito y realidad*. Colombia: Labor.

Garreta, M, Belleli, C. (1999) *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf.

Gernet, L. (1984). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.

Miralles, C. (1993) "Le spouse de Zeus e l'ordine del mondo nella *Teogonia* di Esiodo". En: Bettini, M (ed.), *Maschile/ Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*. Roma-Bari: Laterza, pp. 17-44.

Imágenes tomadas de: [www.theoi.com](http://www.theoi.com)



# Viaje, persuasión y conocimiento. Las connotaciones filosófico-políticas de los términos con raíz *peith-* / *pist-* en la *Carta Séptima* de Platón

Ramón Enrique Cornavaca

La *Carta Séptima* no es, ciertamente, el relato preciso y detallado de un viaje, sino más bien un intento de persuadir a los receptores acerca de, entre otras cosas, la motivación de los tres viajes –un tanto sorprendentes– emprendidos por Platón desde la Atenas democrática hacia Siracusa, y de su comportamiento en esta ciudad, particularmente en la corte de Dionisio el Joven. El tema del viaje, por tanto, está inserto en un marco más amplio, que podríamos denominar ‘comunicacional-político’: se trata, en primera instancia, de explicar a los destinatarios el sentido de esos viajes, sobre todo del último, por la referencia a la intención que movió al autor a emprenderlo, y a la coherencia que guardan todas las acciones que él llevó a cabo en esas circunstancias respecto de sus convicciones éticas o filosóficas.<sup>1</sup>

La hipótesis que orienta esta ponencia es muy simple: en

---

<sup>1</sup> No ignoro la tan discutida cuestión acerca de la autenticidad de la carta. Al respecto remito a la aguda y convincente crítica de Th. A. Szlezák (2017) a uno de los últimos intentos de ‘demostrar’ la no-autenticidad de la obra. Las siguientes observaciones sobre el tema de la persuasión parten de la suposición de que Platón es el autor de ella y apoyan, en alguna mínima medida, la hipótesis de la autenticidad.

el marco del relato autobiográfico de la experiencia vivida en Siracusa, Platón asocia en la famosa epístola una serie de temas dentro del motivo abarcador de la ‘persuasión’.<sup>2</sup> Los consejos generales sobre el buen ejercicio del poder por parte del gobernante, la presentación de un modo de ‘probar’ la supuesta naturaleza filosófica de un tirano, la imprescindible necesidad de constituir auténticas comunidades de ‘amigos fieles’ para posibilitar la concreción de un gobierno justo, las complejas consideraciones gnoseológicas que presenta el famoso ‘excursus filosófico’, todo, en fin, lo que se relaciona con los viajes a Siracusa, alcanza una cierta unidad discursiva en el marco de esa intención exhortativa o ‘psicagógica’ fundamental de persuadir al receptor. Esto permite ubicar a la *Carta Séptima* en la línea general de los diálogos escritos por el filósofo ateniense.<sup>3</sup>

Conviene tener presente un esquema del contenido de la carta.<sup>4</sup> Después de una breve introducción(323 d9- 324 b7) en la que se expone el objetivo del escrito, comienza la primera parte ‘narrativa’ (324 b8 – 330 b7) en la que se refiere el decurso o la evolución política de Platón en su juventud (-326 b4), su primer viaje a Sicilia, oportunidad en la que trabó amistad con Dión (-327 b6), lo que precedió a su segundo viaje (-329 b7) y su segunda estadía en Sicilia (-330 b7); sigue la llamada *symbolé* (330 b8 – 337 e2), es decir, el ‘consejo’ de Platón, que incluye una consideración general

---

2 La frecuencia de aparición de los términos pertenecientes al campo semántico ‘persuasión-confianza’, es decir, formados con la raíz  $\pi\epsilon\iota\theta\text{-}/\mu\iota\sigma\tau\text{-}$ , es muy alta: 42 ocurrencias en las 28 páginas de la edición estándar.

3 Ya Gaiser (1959:14-18) puso de manifiesto la relevancia paidéutico-política del motivo de la persuasión en la *Carta Séptima*. La intención protréptica que subyace en los escritos de Platón fue señalada reiteradamente por la crítica. En este sentido el libro de Gaiser señaló rumbos decisivos en esta línea.

4 Véase Knab (2006:44). Es destacable la breve y muy atinada síntesis del sentido fundamental de la carta que este autor propone en el apartado ‘Die Struktur des Briefes und die Frage der Echtheit’ (pp. 45-50).

sobre el hecho mismo de dar consejos (-331 d5), luego los consejos de Platón y Dion a Dionisio (-333 b1), la mención del final desgraciado de Dion (-336 c1) y el consejo, propiamente dicho, a los destinatarios de la carta (-337 e2); la segunda parte ‘narrativa’ (337 e3 – 351 a) relata el tercer viaje a Sicilia, e incluye la mención de algunos eventos previos a la decisión de emprender un nuevo viaje (-340 b1), la presentación de la llamada *peñra* o ‘prueba’ de Dionisio (-345 c3), en donde se inserta la famosa ‘crítica a la escritura’ y el ‘excurso gnoseológico’, y el relato del último tiempo de la estadia de Platón en Siracusa y su paso por Olimpia (-351 a1); en fin, la conclusión de la carta (351 a1 – 352 a7) contiene un elogio de Dion y expresa nuevamente el objetivo del escrito.

Si bien la finalidad primaria de la carta es ofrecer un consejo a los destinatarios, obviamente con la intención de persuadirlos –y en este sentido la llamada *symbolé* constituye el ‘centro’ del escrito– los términos pertenecientes al campo semántico ‘persuasión-obediencia-fidelidad’ (formados con la raíz  $\pi\epsilon\iota\theta-$  / $\pi\iota\theta-$ / $\pi\iota\sigma\tau-$ ) aparecen a lo largo de toda la carta. Revisemos ahora algunas de esas ocurrencias.

Al comienzo de la primera parte narrativa se relata que Sócrates ‘no obedeció’ ( $\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\tau\omicron$ , 325 a2) una orden injusta de los gobernantes de Atenas –los llamados Treinta tiranos– porque no quiso ser cómplice de una acción impía. Esto podría considerarse un caso de ‘no-persuasión’ o ‘desobediencia’ que Platón propone a los receptores, pero de desobediencia justa, porque se rechaza un intento de persuasión que pretende convencer a otro para que éste obre injustamente. Ahora bien, este ejemplo se contrapone directamente a la situación referida al terminar la segunda parte narrativa, es decir, casi al final de la carta; allí Platón relata su conversación con Dion en el Peloponeso, ocasión en la que éste lo invita a sumarse en la lucha contra Dionisio, a lo que el filósofo se niega aclarando que él accedería solo si se

requiriera su colaboración para hacer algo bueno y con miras a restablecer una relación amistosa. Ese ofrecimiento, que implicaba un consejo, no fue escuchado, de modo que ellos, –se dice– ‘al desobedecer y no hacer caso (ἀπειθοῦντες δὲ καὶ οὐ πειθόμενοι) a mis intentos de reconciliación se hicieron responsables, ellos mismos, de todas las desgracias que sucedieron’ (350 d5-7). Aunque pueda parecer algo forzado relacionar estos dos pasajes (uno del comienzo y otro del final de la epístola, y pertenecientes a contextos muy diversos), ellos invitan a pensar en ese marco amplio –el de la persuasión– en el que se ubica todo el escrito.

Pasemos ahora a la llamada *symbolé* (330 c9 – 337 e2), donde encontramos la más alta frecuencia de aparición de nuestros vocablos.<sup>5</sup>Al comienzo el autor reflexiona sobre el hecho mismo de dar consejos: si se trata de aconsejar a un enfermo, que no lleva un régimen de vida sano, la primera condición es que esa persona cambie su modo de vivir; ‘si quiere obedecer (ἐθέλοντι πειθεσθαι) entonces lo exhortará (παραρνεῖν) respecto de las demás cosas’ (330 d2-3). La actitud de ‘obediencia’ por parte del receptor –es decir, de aceptación de la palabra que trata de persuadirlo– es indispensable para que pueda llevarse adelante el ‘consejo’. Así como en el caso de la salud física el buen médico evitará continuar con el tratamiento ante la renuencia del enfermo, también en el ámbito de la política el verdadero consejero no tolerará seguir las órdenes del que ejerce el poder injustamente sin oponerse y sin aconsejar los cambios necesarios, previos al consejo propiamente dicho. Ésa es, justamente, la convicción del mismo Platón, quien está dispuesto a dar sus consejos sobre las cosas más importantes de la vida solo si percibe que el receptor vive de un modo

---

5 21 de las 42 ocurrencias, es decir un 50% del total, se encuentran en estas 7 páginas; la frecuencia de aparición es, por tanto, de 3:1.

determinado o tiene la voluntad de obedecer (πειθεσθαι, 331 b3 y πεισόμενος, b6); en caso contrario, no lo hará.

Una vez fijado este criterio básico, y antes de exponer el consejo concreto que quiere dar a los destinatarios con su escrito, Platón recuerda que él y Dion aconsejaban a Dionisio precisamente que viviera procurando ser dueño de sí mismo y así ‘adquiriera amigos y compañeros fieles’ (πιστοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους, 331), para no tener que sufrir lo mismo que su padre quien, habiendo conquistado muchas y grandes ciudades ‘no fue capaz de establecer en ellas regímenes de gobierno leales (πιστάς) de amigos’ (331 e4-5). Él no logró realizar esto ‘con su persuasión y su enseñanza’ (πειθοὶ καὶ διδαχῇ, 332 a4), y en este sentido fue muy inferior a Darío, quien pudo gobernar un reino inmenso valiéndose de ‘colaboradores fieles’ (πιστοῖς...κοινωνοῖς, 332 b2). El tirano de Siracusa, en cambio, ‘por su pretensión de sabiduría, no confiaba en nadie (πιστεύων οὐδενί, 332 c3)’ y por eso, se dice, ‘era pobre de amigos fieles’ (φίλων καὶ πιστῶν, 333 c4-5); y éste es precisamente el mayor indicio de virtud o de vicio: el carecer o no de tales hombres.

Esta orientación tenían también los consejos que otrora Dion y el mismo Platón daban al joven Dionisio, pero éste hizo caso más bien a los calumniadores que lo enemistaron con Dion. Platón se encontró entonces en una situación difícil ya que el propio tirano intentaba persuadirlo (πειθοντος, 333 d4) con honores y riquezas para disponerlo favorablemente hacia él. Pero la preocupación del ateniense era otra. Tal como lo vuelve a expresar unos renglones más abajo, su consejo fundamental se refería a la conveniencia de no someter a Sicilia, ni a cualquier otra ciudad, a hombres poderosos (δεσπόταις) sino a las leyes. ‘Acerca de esto’ –dice– ‘intenté persuadir (πειθειν) primero a Dion, en segundo lugar a Dionisio, y ahora, en tercer lugar, a vosotros. Y hacédme caso (πειθεσθε), por Zeus, tercer salvador, mirando



Al terminar la *symbolé* se reitera la consideración del comienzo: quien no esté dispuesto a hacer caso (μη πειθόμενον, 337 d4) a estos consejos sobre el modo de vivir y ejercer el gobierno, no quiera llamarlo a Platón como colaborador. La notable recurrencia de los términos compuestos con la raíz πειθ-/πιστ- pone de manifiesto la relevancia del motivo de la persuasión/obediencia en esta parte central de la epístola.

En la ‘segunda parte narrativa’ (337 e3 – 351 a1) se retoma el hilo del relato interrumpido en 330 c. La segunda estadía de Platón en Siracusa terminó en un total distanciamiento con Dionisio, pero después de un tiempo, y una vez que se dieron nuevamente circunstancias favorables en Sicilia, Dionisio el joven envió una carta a Platón tratando de persuadirlo para que volviera a Siracusa, algo a lo que Dion y sus partidarios, entre otros, también lo incitaban<sup>9</sup>, pero que el filósofo no deseaba. ‘Si vinieras a Sicilia, persuadido (*peistheís*) por nosotros...’ (339 c2) le escribía el tirano. A pesar de los reparos que tenía, Platón decide finalmente emprender su tercer viaje a Sicilia y visitar –por segunda vez– a Dionisio el joven, pero en esta oportunidad para comprobar la realidad del nuevo entusiasmo filosófico del tirano. En ese contexto se inserta la descripción del ‘test’ de las condiciones para la filosofía, una prueba (πειρα) que es apta para aplicar a tiranos, aquellos ‘que están llenos de malentendidos (παρακουσμάτων)’ (340 b6).<sup>10</sup> Es llamativo que en la extensa digresión que sigue (340 b1 – 344 d2), la que incluye la descripción de la prueba, la reprochable reacción de Dionisio –particularmente su pretensión de escribir sobre temas acerca de los que ni el mismo Platón considera conveniente escribir– la llamada crítica a la escritura –que

---

9 Dion insistía porque pensaba que en Dionisio se había renovado su interés por la filosofía (338 b).

10 Una expresión similar se aplica a otras personas que habían recibido alguna enseñanza filosófica (338 d3).

se inserta como una digresión dentro de la digresión– y el *excursus* sobre los cinco elementos a tener en cuenta respecto del conocimiento de la realidad, en todo este largo pasaje aparece solo una forma de nuestra raíz.<sup>11</sup>

Después de la digresión el autor retoma el curso de la narración y refiere la situación incómoda en que se encontraba en la corte de Dionisio: éste buscaba retenerlo para que el ateniense no difundiera las noticias relativas al comportamiento injusto del tirano para con Dion y sus bienes, y Platón quería marcharse inmediatamente, resistiendo a la persuasión del tirano (οὐ πείθων, 345 e6). Este llega a ofrecerle con palabras persuasivas (πιθανὸν λόγον, 346 a7) una especie de acuerdo con Dion: el tirano permitiría que Dion se hiciera cargo de sus bienes y recibiera las ganancias correspondientes, pero sin regresar a Sicilia y sin poder disponer del capital sin el consentimiento de Platón, en quien Dionisio ha depositado su confianza (πεπίστευκα, 346 c6).<sup>12</sup> La propuesta deja un tanto confundido a Platón, quien delibera durante un día acerca de qué sería lo más conveniente y al fin acepta, a pesar de sus muchas reservas. Al poco tiempo, sin embargo, constata la falsedad y arbitrariedad del comportamiento del tirano, quien no respetó lo acordado.

En otras dos ocasiones aparecen términos con la raíz πείθ- / πιστ- en la última parte del relato sobre la tercera estadía de Platón en Sicilia. Con motivo de una rebelión de los mercenarios contratados por Dionisio, se dice que Teodotes –un amigo de Heraclides, que había caído en desgracia a los ojos del tirano al ser acusado de alentar la sublevación de los soldados– intentaba persuadir (πείθω, 348 c6) a Dionisio

---

11 En 341 a1, con referencia a algunos que no son realmente filósofos y que, después de la presentación de la *neípa*, no están dispuestos a afrontar los esfuerzos requeridos por la vida filosófica y ‘se convencen a sí mismos’ (νείθουσιν αὐτούς) de que ya han escuchado suficientemente todo y de que no necesitan más.

12 Y no en Dion, de quien dice: ‘yo no confío (πιστεύω, 346 c4) en aquel...’.



para que aceptara conversar con el acusado y le permitiera ir al Peloponeso con su familia. Y poco después, cuando las relaciones de Platón y el tirano se habían deteriorado aún más por lo sucedido con Teodotes y por la dilapidación de los bienes de Dion por parte de Dionisio, Platón aclara que entonces el tirano tenía un ‘argumento persuasivo’ (λόγον πειθάνον, 349 c7), refiriéndose a la enemistad con Platón, para no devolver, definitivamente, los bienes a Dion.

A manera de breve conclusión podemos afirmar que toda la carta está ‘cruzada’ por el motivo de la persuasión. Las numerosas apariciones de los términos con raíz πειθ-/πιστ- se ubican en distintos momentos y hacen referencia a diversos intentos persuasivos por parte de los actores: el autor a Dion, Dionisio y los receptores de la carta, Dion y Dionisio a Platón, Dion, Platón y Teodotes a Dionisio, hasta podríamos pensar en la orden de los Treinta y la ‘no-persuasión’ de Sócrates...

De las simples observaciones realizadas en torno de esta ‘red’ de persuasiones, me parece que quedan en claro cuatro puntos importantes:

1) La intención primera de la epístola es persuadir. Persuasiva es la palabra de Platón, tal como bien lo sabían quienes lo impulsaban a viajar a Sicilia. Es más, según el imaginario reproche que Dion podría hacerle si él se negaba a acceder al pedido de colaboración y se diera la circunstancia de que el mismo Dion tuviera que refugiarse como exiliado en Atenas en lo de Platón, él era quien mejor podría haber orientado, con sus palabras persuasivas (λόγων και πειθοῶς, 328 d6), a los jóvenes hacia las cosas buenas y justas exhortándolos en orden a establecer entre ellos ‘amistad y compañerismo’<sup>13</sup>.

---

13 El mismo Platón, hablando en primera persona cuando dudaba acerca de la conveniencia de acceder al requerimiento que le hacían de viajar a Sicilia por segunda vez, dice: ‘En efecto, si lograba

2) En esta línea el mismo Platón, gracias a su capacidad persuasiva, resulta una especie de ‘mediador’ entre una sabiduría transmitida por *lógoi* ‘antiguos y sagrados’ –a los que ‘es necesario obedecer’ (πειθεσθαι, 335 a2)– y sus interlocutores, de cualquier rango que sean. En el campo de su actividad política, en sentido amplio, él cumple una función ‘mediadora’, propia de un *daímon*, análoga a la del Eros del *Simposio*.

3) La finalidad política de esta persuasión ‘platónica’, que se funda sobre un conocimiento filosófico y supone el abrazar un modo de vida en consonancia con él, es establecer comunidades de hombres ‘fieles’ o ‘leales’ (πιστοί), unidos por una firme relación de amistad, lo que, a su vez, constituye una condición indispensable para que pueda realizarse un buen gobierno. En este sentido, la observación de las ocurrencias del adjetivo πιστός y términos afines en la carta, permite también asociar la propuesta de la persuasión platónica, a la que se refiere la *Carta Séptima*, y el ideal del πιστὸς ἀνὴρ –el hombre leal– del primer libro de las *Leyes*.<sup>14</sup>

4) En fin, convendría no olvidar, en el momento de ponderar la densidad filosófica del célebre *excursus* gnoseológico y la llamada ‘crítica a la escritura’ de 341 a – 344 d, la importancia del motivo de la persuasión en la carta, motivo que constituye el marco general en el que se insertan cada uno de los otros elementos particulares. Todas las consideraciones que se hacen están teñidas por esta intención ‘psicagógica’, desde la que habría que leer todo lo demás. En este sentido en la *Carta Séptima* se advierte la fuerte presencia de una ‘protréptica’ muy similar a la de los diálogos.<sup>15</sup>

---

persuadir (νεῖσας 328 c2) suficientemente a uno solo, podría conseguir la realización de todos los bienes’. La importancia de la amistad en el ámbito de la política se expresa también en la *Carta Sexta* (323 a-c).

14 V. Cornavaca (2009).

15 Me permito remitir una vez más al libro de Gaiser (1959). Por otra parte, Szlezák (1985:389) afirma

## Bibliografía

- Cornavaca, R. (2009). 'La fidelidad como virtud eminente en la legislación platónica'. En Ames, C. y Sagristani, M. (Comp.), *Estudios Interdisc. de Hist. Antigua I y II*, Córdoba.
- Gaiser, K. (1959). *Protreptik und Paränese bei Platon*. Stuttgart.
- Knab, R. (2006)., *Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Hildesheim.
- Szlezák, Th. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin – New York.
- Szlezák, Th. (2017). Recensión de M.Burnyeat – M. Frede: The Pseudo-Platonic Seventh Letter (Oxford UP – 2015). En *Gnomon* 89, Band 4.

---

que 'la carta muestra la misma concepción de escritura y oralidad de la filosofía que el *Fedro* y todos los diálogos'.



## El νόστος de Ío. Expulsión, “viaje” y geografía simbólica en *Prometeo encadenado*

María Inés Crespo

Uno de los modos posibles de estudiar *Prometeo encadenado* es centrándonos en los conceptos de movilidad y fijeza. Atado a su roca en el desierto de Escitia, el titán es espectador y profeta del movimiento del resto de los personajes, movimiento que puede, a su vez, ser real o simbólico. El espacio –construido por la referencia discursiva– es en la obra el plano donde se dibujan distintos trayectos: del Olimpo al Hades, pasando por la tierra; de la tierra al aire, del agua a la tierra. Estos trayectos verticales y horizontales pueden, a su vez, dibujar el mapa simbólico de un viaje central: el que se desarrolla entre la expulsión y la integración.

*Prometeo encadenado* es, casi toda ella, viaje y geografía. El héroe en persona es un desterrado al lugar del ‘otro salvaje’. Y sufre un doble destierro: el autoexilio del antiguo orden titánico y la expulsión del nuevo orden olímpico. Pero nuestro objetivo, en esta ocasión, es estudiar el carácter de los trayectos de Ío, el personaje que funciona en la pieza como su opuesto complementario.<sup>1</sup> Para ello, trabajaremos

---

1 Prometeo es varón, inmortal y permanece inmóvil; Ío es mujer, mortal y va errante.

la construcción que hace el poeta de sus movimientos en lo que llamaremos, paradigmáticamente, el espacio de la alteridad.

La sutileza de las posibles interpretaciones del trayecto de la muchacha nos lleva a plantear la hipótesis de que el viaje de Ío no tiene sentido si solo se lo estudia desde el punto de vista del realismo de las actancias. Proponemos, en cambio, que podría tratarse de una procesión nupcial y un νόστος desnaturalizados, de una huida y un regreso simbólicos al mundo del yo identitario, griego y masculino, del que ha sido expulsada por ser responsable de una culpa difusa pero que –como hemos ya determinado en un trabajo anterior (Crespo, 2012: 208-209)– se relaciona con su identidad genérica. El vagabundeo de Ío por el mundo del otro excluido puede describirse como un peregrinaje pervertido: no hay derrotero sino deriva hasta que el varón (Prometeo, Esquilo) traza el recorrido del camino de regreso.<sup>2</sup> La geografía simbólica así construida señala los hitos de una iniciación que conduce al punto de partida: el destino biológico que la une, como hembra (animal y humana) a la cultura del padre.

La geografía descrita en la obra ha sido objeto de diversos abordajes: estilísticos, estructurales, narratológicos y, por supuesto, (los más abundantes), aquellos que intentan trazar sobre un mapa el derrotero de la doncella argiva. La cuestión, como es de esperarse, ha dado lugar a no pocas controversias: 1) la relación del viaje señalado en el texto con los conocimientos científicos de la época (y sus implicancias para la datación de la pieza); 2) la oposición entre geografía física y geografía simbólica; 3) la importancia de la información etnográfica y 4) sus connotaciones político-ideológicas (Cfr. Myres 1946; Griffith 1983; Bernard 1985;

---

2 Sobre Prometeo como diseñador del mapa del viaje de Ío y constructor de su trayecto, cfr. Suksi (2010).

Davidson 1991; Des Bouvrie 1993; Swanson 1994-1995; Finkelberg 1998; White 2001; Podlecki 2005 y Katz Anhalt 2015).<sup>3</sup> Ahora bien, el desplazamiento concreto de Ío ha sido interpretado en términos simbólicos como un rito de iniciación que configura un paso de lo profano a lo sagrado (García Pérez 2005:50) y, más acertadamente a nuestro juicio, como un rito de pasaje a la edad adulta (Sissa, 1990:41-52; Zeitlin 1996:154-155 y sobre todo Katz, 1999). Por nuestra parte, queremos proponer que el trayecto sin rumbo de la muchacha por una geografía hostil hasta su detención final puede leerse en otros términos simbólicos (o metafóricos) si se hace del texto una lectura antropológica y una lectura de género, que no se oponen sino que complementan la lectura de Katz. En efecto, sostenemos que el andar errante de Ío constituye una perversión de la procesión que, el día de su boda, conducía a la novia griega desde la casa de su padre hasta la de su marido, que, de allí en más, sería su morada obligatoria y permanente. Al mismo tiempo, el intertexto homérico de la *Odisea* es la referencia de la carrera desesperada de Ío, construida como un νόστος invertido.<sup>4</sup>

Para comenzar, debemos recordar que una jovencita virgen, una παρθένος, es para el imaginario patriarcal de la Grecia antigua un ser que con dificultad puede calificarse de plenamente humano. Las mujeres en general y las doncellas en particular son consideradas sujetos aún sumergidos en el 'estado de naturaleza', asimiladas por lo común a animales jóvenes no acabados de domar, sometidas a pulsiones emotivo-irracionales, incapaces de pensar por sí mismas

---

3 Resulta especialmente llamativa la postura de Katz Anhalt, quien juzga que el trágico retrato de Ío socava la admiración tradicional y aristocrática de la identidad definida por el parentesco y propone una apreciación igualitaria y democrática del valor de la experiencia y la conducta individuales. Nada más lejos de lo que el texto propone.

4 Por razones de espacio, en esta ocasión haremos solo algunas menciones de este abordaje posible del texto.

y, en consecuencia, de tomar decisiones. Por consiguiente, una doncella debe ser ‘domada’ y sometida al suave yugo del matrimonio, ámbito en el cual será convenientemente entrenada para la vida adulta y el cumplimiento de su papel en el οἶκος y en la πόλις: el de esposa y madre de ciudadanos.<sup>5</sup> Si nos centramos en la sexualidad de las jovencitas, comprobaremos que el imaginario las concibe como una amenaza para ellas mismas, su familia de origen y la de sus futuros maridos: las pulsiones sexuales de las muchachas son representadas como un elemento líquido en permanente peligro de desbordarse y sus órganos reproductores son considerados entidades ‘con vida propia’, materias errantes dentro de sus propios cuerpos (como bien señala la teoría hipocrática del ‘útero móvil’), que solo encuentran sosiego cuando las relaciones sexuales dan fruto y la joven se embaraza: el útero se fija, la ‘histeria’ se calma y la futura madre encontrará un nuevo objeto de deseo: su hijo.

Ahora bien, el tránsito de la condición de virgen a la de mujer casada no es sencillo, no es voluntario y arroja a la novia a un mundo desconocido. El novio es elegido por el padre; debe renunciar a los símbolos de su niñez (su muñeca es ofrecida a Ártemis) y a las prácticas de su hogar familiar, a los afectos y devociones que hasta el momento han constituido su vida: a sus parientes, sus ancestros y sus cultos religiosos privados, para asumir los de su nuevo οἶκος. El novio al que ha sido prometida por medio del acto de la ἐγγύη (‘esponsales, promesa de matrimonio’) le suele ser presentado el día mismo de la boda y no conoce la meta de la procesión nupcial o ἐξαγωγή:<sup>6</sup> el hogar del varón.

---

5 La bibliografía que ha estudiado la condición genérica de las mujeres en Grecia (con sus matices diferenciales según las distintas épocas y contextos político-culturales) es amplísima. Mencionemos solo por su carácter canónico la recopilación de artículos de Froma Zeitlin (1996).

6 Esta procesión es el episodio central de la ἐκδοσις (‘entrega’), que incluye, entre otras acciones, los sacrificios preliminares (προτέλεια) y el acicalamiento de la novia, el banquete nupcial, la



El trayecto hacia ese conocimiento se hace –podríamos decir– ‘a oscuras, en supina ignorancia’. La novia es guiada, conducida, por el varón, que la toma ritualmente de la mano (χειῖρα ἐπὶ καρπῶ), y avanza por un sendero para ella ignoto, con los ojos a medias cubiertos por su velo: no sabemos en qué medida puede vislumbrar los hitos del camino.<sup>7</sup> Lo que la espera en el θάλαμος, la cámara nupcial, es un futuro sancionado por la sociedad patriarcal como venturoso. Pero de la realidad de ese futuro y de los sentimientos de la joven esposa, poco sabemos.

Con estos conceptos en mente, leamos el relato que Ío hace de su despertar sexual, que la enunciación confunde, en forma a medias consciente, con la del acoso erótico y psicológico por parte de Zeus. Esta primera parte del viaje, aunque todavía fija, propone varios trayectos y podría ser denominada ‘etapa de seducción’.<sup>8</sup>

### Primera etapa: seducción (642-662)<sup>9</sup>

(...) καίτοι καὶ λέγουσ' αἰσχύνομαι  
θεόσσυτον χειμῶνα καὶ διαφθορὰν  
μορφῆς, ὅθεν μοι σχετλίᾳ προσέπτατο.  
αἰεὶ γὰρ ὄψεις ἔννουχοι πωλεύμεναι

---

portación de ambos novios de una corona (στέφανος), el recibimiento de bendiciones formales (μακαρισμοί) y el canto de ὑμέναιοι, lo que se prolongaba tras el arribo al nuevo hogar.

7 El desvelamiento completo de la novia, los ἀνακαλυπτήρια, tenía lugar en el οἶκος del novio. Para una descripción detallada de los elementos constituyentes del matrimonio en Grecia, cfr. Rehm (1994:11-21).

8 El orden cronológico de las etapas está alterado en el texto de la obra con el objeto de variar la estructura narrativa. Lo hemos ‘ordenado’ en razón de nuestra propia argumentación.

9 Hemos tenido a la vista y elegido las variantes más adecuadas de las ediciones de Griffith (1983), West (1990), Podlecki (2005) y Sommerstein (2008).

ἔς παρθενῶνας τοὺς ἔμοῦς παρηγόρου  
 λείοισι μύθοις· ὦ μέγ' εὐδαιμον κόρη,  
 τί παρθενεύῃ δαρὸν, ἐξὸν σοι γάμου  
 τυχεῖν μεγίστου; Ζεὺς γὰρ ἰμέρου βέλει  
 πρὸς σοῦ τέθαλπται καὶ συναίρεσθαι Κύπριν  
 θέλει· σὺ δ', ὦ παῖ, μὴ πολακτίσης λέχος  
 τὸ Ζηνός, ἀλλ' ἔξελθε πρὸς Λέρνης βαθὺν  
 λειμῶνα, ποιίνας βουστάσεις τε πρὸς πατρός,  
 ὡς ἂν τὸ Δίον ὄμμα λωφήσῃ πόθου.  
 τοιοῖσδε πάσας εὐφρόνας ὄνειρασι  
 ζυνειχόμεν δύστιγος, ἔστε δὴ πατρὶ  
 ἔτλην γεγωνεῖν νυκτίφοιτ' ὄνειράτα.  
 ὁ δ' ἔς τε Πυθῶ κάπῃ Δωδώνης πυκνοῦς  
 θεοπρόπους ἴαλλεν, ὡς μάθοι τί χρῆ  
 δρῶντ' ἢ λέγοντα δαίμοσιν πράσσειν φίλα.  
 ἦκον δ' ἀναγγέλλοντες αἰολοστόμους  
 χρησμοὺς ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους.

Sin embargo, me avergüenza hablar de esta tempestad  
 enviada por los dioses y esta transformación de mi aspecto  
 y de dónde a mí, desafortunada, me sobrevino.  
 Pues unas visiones nocturnas, acudiendo sin cesar  
 a mis habitaciones de doncella, me exhortaban  
 con suaves palabras: “¡Oh joven muy dichosa!  
 ¿por qué aún te conservas virgen, cuando puedes obtener  
 la mejor de las bodas? Pues Zeus está inflamado por el dardo  
 de tu deseo, y quiere tomar contigo su parte de Cipris.  
 Y tú, niña, no desprecies el lecho de Zeus,  
 sino vete al prado profundo de Lerna,  
 a los rebaños y establos de tu padre,  
 para que la mirada de Zeus se alivie del deseo”.  
 Todas las noches, mísera de mí, era presa  
 de tales sueños, hasta que por fin me atreví  
 a contar a mi padre mis acuciantes visiones nocturnas.

Y él envió numerosos mensajeros a consultar los oráculos,  
hacia Pitón y hacia Dodona, para saber qué debía  
decir y realizar para que fuera grato a las deidades.  
Y regresaban trayendo profecías ambiguas,  
vacías de sentido y de indiscernible expresión.

En efecto, si nos detenemos en el estudio del vocabulario del pasaje, podremos comprobar que a las menciones al carácter núbil de Ío (αἰσχύνομαι, 642; παρθενῶνας, 646; κόρη, 647; παρθελεύη, 648; παῖ, 651) se le yuxtapone el campo semántico del erotismo, en este caso encarnado en la voz y la visión oníricas (παρηγόρουν λείοισι μύθοις, 646-647; ὄνειρασι, 654) que prometen un matrimonio que no es tal (γάμου μεγίστου, 648-649). En cuanto a la inclusión de λειμῶνα (652), aclaremos que, en la literatura griega, los prados de hierba espesa (βαθύν, 652) y cubiertos de flores son habituales metáforas de la concreción de aventuras sexuales: en esto consiste el verdadero deseo de Zeus (ἡμέρου βέλει, 649), cuya ‘boda’ con una mortal no es más que un artificio discursivo que el relato mítico proporciona para legitimar las relaciones eróticas (συναίρεσθαι Κύπριν, 650) del padre de los dioses, el destino de las mujeres por él elegidas y el de los hijos nacidos en consecuencia.

Pero debe tenerse en cuenta la aparición de otros dos campos léxicos: el de la posición pasiva del personaje, que no elige el curso de sus acciones (μοι σχετλία προσέπτατο, 644; ζυνειχόμεν δύστηνος, 655) y la anticipación de su metamorfosis (διαφθοράν μορφῆς, 643, lo que significa literalmente ‘destrucción, corrupción de la forma’) en un ser a medias animal: un animal bovino, al que se alude indirectamente por la mención del ganado paterno (ποιίνας βουστάσεις τε, 653). Como veremos más adelante, el hecho conlleva significaciones más profundas. El padre (657) de Ío, por su parte, que en otras circunstancias habría sido el agente de las bodas de su hija, es aquí un simple mortal atribulado (μάθοι τί χρή δρῶντ’

ἢ λέγοντα 659-660), que no puede comprender los designios de la divinidad (χρησιμους ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους, 662), quien recibe a sus mensajeros, y no a él en persona (θεοπρόπους ἴαλλεν, 659). El lugar del padre que toma decisiones es dejado al oráculo, en principio ambiguo (αἰολοστόμους, 661) y, por tanto, productor de angustia psicológica. Pero lo que a continuación espera a la muchacha será aún peor.

## Segunda etapa: expulsión (663-682)

τέλος δ' ἐναργῆς βάζεις ἦλθεν Ἰνάχω  
σαφῶς ἐπισκίπτουσα καὶ μυθουμένη  
ἔξω δόμων τε καὶ πάτρας ὠθεῖν ἐμέ,  
ἄφετον ἀλᾶσθαι γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὄροις,

εἰ μὴ θέλοι πυρωπὸν ἐκ Διὸς μολεῖν  
κεραυνόν, ὃς πᾶν ἐξαῖστώσοι γένος.  
τοιοῖσδε πεισθεὶς Λοζίου μαντεύμασιν  
ἐξήλασέν με κάπέκλισε δωμάτων  
ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ' ἐπηνάγκαζέ νιν  
Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πράσσειν τάδε.  
εὐθὺς δὲ μορφῆ καὶ φρένες διάστροφοὶ  
ἦσαν, κεραστὶς δ', ὡς ὄρατ', ὄξυστόμῳ  
μύωπι χρισθεῖσ' ἐμμανεῖ σκιρτήματι  
ἦσσαν πρὸς εὐποτόν τε Κερχνείας ῥέος  
Λέρνης τε κρήνην· βουκόλος δὲ γηγενῆς  
ἄκρατος ὄργην Ἄργος ὠμάρτει, πυκνοῖς  
ὄσσοις δεδορκῶς τοὺς ἐμοὺς κατὰ στίβους.  
ἀπροσδόκητος δ' αἰφνίδιος αὐτὸν μῦθος  
τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν. οἰστροπλήξ δ' ἐγὼ  
μάστιγι θεία γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι.

Pero al fin le llegó a Ínaco una respuesta clara  
 recomendando y expresando manifiestamente  
 que me arrojara del hogar y de la patria  
 para que, en libertad, anduviera errante hasta los últimos  
 [confines de la tierra  
 si no quería que el rayo de Zeus, semejante al fuego,  
 viniera a aniquilar a nuestra a estirpe toda.  
 Obedeciendo tales vaticinios de Loxias,  
 me arrojó y me cerró las puertas de mi casa,  
 contra su voluntad, contra la mía. Pero el freno de Zeus  
 lo obligaba a cumplir todo esto por la fuerza.  
 Y al instante, mi aspecto y mi mente se distorsionaron,  
 y llevando cuernos, como veis, y picada  
 por el tábano de agudo agujijón, con furiosos saltos  
 me fui precipitando a la bebible corriente de Cernea,  
 y a la fuente de Lerna. Pero me seguía el boyero  
 nacido de la Tierra, Argo, inmoderado en su furia,  
 mirando mis huellas con ojos innumerables.  
 Pero una muerte inesperada lo despojó, súbito,  
 de la vida. Y yo, golpeada por el agujijón,  
 soy arreada, de tierra en tierra, por un látigo divino.

La expulsión (ὠθεῖν, 665) del hogar paterno (ἔξω δόμων  
 τε καὶ πάτρας, 665) es intempestiva e inapelable. El padre  
 (Ἰνάχῳ, 663), ahora señalado por su nombre propio porque  
 ha sido despojado de autoridad, se ha sometido (πεισθεῖς,  
 669) a los designios del πατήρ por excelencia (Διός, 667; 672),  
 convertido en pretendiente imposible de rechazar debido  
 a sus terribles amenazas (673-674). El hecho de que Ío será  
 sometida como lo son los animales ‘domesticados’ –por  
 la fuerza– es anticipado por el sometimiento de su padre,  
 descrito metafóricamente como un caballo dominado por

medio del freno (χαλινὸς πρὸς βίαν, 672).<sup>10</sup> Y la expulsión consiste en un doble castigo inmotivado: la metamorfosis<sup>11</sup> (μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι, 673; κεραστὶς, 674; ἐμμανεῖ σκιρτήματι, 675) y la condena a una huida errante y sin límites (ἄφετον ἀλᾶσθαι γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὄροις, 666).

En primer lugar, la expulsión debe entenderse como expiación de una falta difusa y no explicitada –como sucede con frecuencia en los oráculos de Apolo– que remite a su género y a su sexualidad, imaginados como amenaza para el varón, dominado por la excitación erótica (τέθαλπται, 650). Aunque el final del trayecto sea, supuestamente, venturoso, el solo hecho de ser mujer, joven y bella es un peligro, como señalamos. El matrimonio será el único remedio para una enfermedad tan deletérea.<sup>12</sup>

En segundo lugar, la expulsión embarca a la niña en un movimiento incontrolable (ἐμμανεῖ σκιρτήματι, 675), sin derrotero y sin meta (ἀλᾶσθαι, 666). Esta es la característica central del primer tramo del desplazamiento de Ío. No se puede calificar ni de viaje, ni de camino, ni de ruta ni (aún) de derrotero. No hay un trayecto establecido, sino pura deriva, puro vagar, pura errancia. Los verbos (y sus derivados) que aludirán a este desplazamiento nunca

---

10 El propio Prometeo lo ha señalado en el discurso en que enumera los dones que ha entregado a la humanidad (442-506), entre los que se destaca la domesticación de los animales (462-466).

11 Según señala acertadamente Bonnafé (1996:223-225), la metamorfosis de Ío es por completo atípica: en lugar de funcionar –lo habitual en el mito– como medio para escapar del peligro o la desgracia, la transformación misma es la desgracia, y el retorno a la forma humana marca el fin de su padecimiento.

12 En lo que toca al deseo sexual de la jovencita, cfr. especialmente Harris Willams (2013:243-247). Señalemos, por nuestra parte, que nada se dice explícitamente de ese deseo, aunque el léxico que utiliza para describir su νόσος pueda llevarnos a suponer que la seducción del varón divino ha logrado su cometido. No obstante, la expresión de la propia pasión amorosa por parte de las mujeres en general (y de las παρθέναι en particular) era motivo de escándalo para la Atenas del siglo V a. C. En todo caso, lo no dicho sobre el deseo femenino se muestra en sus nefastas consecuencias: locura, animalización, exilio, sufrimiento físico extremo.

denotarán una voluntad ni un destino, sino la indeterminación y la simple huida hacia adelante. Es por eso que, en otro lugar (Crespo, 2012: 205), hemos denominado al mundo hostil por el que la joven anda errante como ‘cárcel sin límites’.

En tercer lugar, la metamorfosis. No es casual que Ío sea transformada –parcialmente– en novilla (κεραστίς, 674). El bovino es un animal domesticado y destinado al pastoreo, lo que es propio de los pueblos agrícolas del Mediterráneo pero, con anterioridad a ellos, de los pueblos nómades antes de su sedentarización (con los que la doncella se encontrará en la primera parte de su carrera y en quienes se verá parcialmente reflejada). Según Davidson (1991:60), la oposición entre civilización y barbarie es frecuentemente simbolizada por la oposición ‘asentamiento permanente’ versus ‘nomadismo’, lo que implica también una consecuencia mítica y política: la oposición entre ‘inmigración’ y ‘autoctonía’. Por otra parte, la vaca es un animal doméstico por naturaleza: es fácilmente guiada por el cayado del pastor y sometida al yugo en beneficio de los humanos. Por eso la novilla y sus cuernos muestran en la escena esta situación ‘entre dos’, a medias ser de la naturaleza, a medias ser de la cultura, que habíamos mencionado como fantasía característica del imaginario patriarcal.

La doncella errante es, además, incitada, ‘espoлеada’ (χρισθεῖς, 675) por partida doble: el boyero Argo la conmina a seguir adelante (hasta su muerte inexplicada) y es picada por el aguijón de un tábano (ὄξυστόμῳ μύωπι, 674-675) que la enloquece (ἐμμανεῖ, 675).<sup>13</sup> Como ya hemos estudiado, la pica del pastor y el tábano, ambos de características

---

13 Pra Bonnafé (1996:228) la metamorfosis, la picadura del tábano y la huida están indisolublemente unidas a la demencia de Ío, de la cual su forma animal y su andar errante son metáforas. Esta lectura no invalida la nuestra, sino que la complementa.

fusiformes, son símbolos ostensiblemente fálicos que remiten al deseo ardiente del ‘novio’ divino (Crespo, 2012: 207).

Podemos observar en esta etapa una clara inversión del paradigma de la procesión nupcial. En efecto, en el momento de la salida, la ‘novia’ está sola: ni madre, ni amigas, ni padre: ni siquiera novio. La partida es violenta; nadie la lleva de la mano; el camino es desconocido y no está prefijado. La única presencia –amenazante y violenta– que aparece es la de Argo con sus cien ojos. La νόμφη no está semivelada, pero el resultado es el mismo: nada sabe del trayecto, y le es imposible suponer que su destino es la morada (provisoria) de un dios. Y tampoco sabe lo que la espera más adelante.

La tercera etapa, que hemos denominado ‘deriva’, suma detalles significativos para nuestro análisis.

### Tercera etapa: deriva (827-841)

ὄχλον μὲν οὖν τὸν πλείστον ἐκλείψω λόγων,  
πρὸς αὐτὸ δ’ εἶμι τέρμα σῶν πλανημάτων.  
ἐπεὶ γὰρ ἦλθες πρὸς Μολοσσά γάπεδα,  
τὴν αἰπύνωτόν τ’ ἀμφὶ Δωδώνην, ἵνα  
μαντεῖα θᾶκός τ’ ἐστὶ Θεσπρωτοῦ Διός,  
τέρας τ’ ἄπιστον, αἱ προσήγοροι δρῦες,  
ὕφ’ ὧν σὺ λαμπρῶς κοῦδὲν αἰνικτηρίως  
προσηγορευῆθης ἢ Διὸς κλεινὴ δάμαρ  
μέλλουσ’ ἔσεσθαι· τῶνδε προσσαίνει σέ τι;  
ἐντεῦθεν οἰστρήσασα τὴν παρακτίαν  
κέλευθον ἦζας πρὸς μέγαν κόλπον Ῥέας,  
ἀφ’ οὗ παλιμπλάγκτοισι χειμάζη δρόμοις·  
χρόνον δὲ τὸν μέλλοντα πόντιος μυχός,  
σαφῶς ἐπίστασ’, Ἴόνιος κεκλήσεται,  
τῆς σῆς πορείας μνήμα τοῖς πᾶσιν βροτοῖς.



Dejaré de lado la mayor parte de la relación,  
e iré a la meta misma de sus vagabundeos.  
En efecto, después de llegar a la heredad de los Molosos,  
y junto a la empinada Dodona, donde existe  
una sede y un oráculo de Zeus Tesproto  
y, prodigio increíble, las encinas dotadas de voz,  
ellas te dijeron con claridad y sin ningún enigma  
que ibas a ser la ilustre esposa de Zeus:  
¿no te halaga algo de esto?  
Desde allí mismo, agujoneada, llegaste al camino  
de la ribera del mar, hasta el gran golfo de Rea,  
desde donde vienes rendida por carreras otra vez errantes.  
Y en el tiempo futuro, esta marina hondonada  
–sábelo claramente– se llamará jonia,  
como recuerdo de tu viaje para todos los mortales.

Como podemos colegir y bien estudia la geosemántica, los espacios geográficos no son mera materialidad, sino que están sujetos a procesos de transformación simbólica (Cerda Seguel, 2008). Este el paso que Ío no puede cumplir. Para ella, la tierra que recorre en su vagar no tiene sentido: no puede significarla de una manera determinada a no ser como un mero espacio físico, hostil hasta la desesperación. La ‘tierra’ (siempre *χθών*) es mera superficie; no es Gea, la Madre Tierra, el Hogar viviente de los humanos. Tampoco es ‘territorio’, esto es, una tierra atravesada por el acto de haberle otorgado un significado. El único espacio que para ella tiene sentido es aquel del que ha sido expulsada, el territorio propio al que, sumada la *φιλία*, ha resignificado desde la niñez como ‘patria’, la tierra de la historia y las costumbres compartidas, la del padre y de los ancestros.

Por todo ello hemos denominado ‘deriva’ esta tercera etapa. Aunque menos terrorífica que las siguientes, es, en sentido estricto, la que provoca más angustia en la doncella

(y en cualquier ser mortal en la misma circunstancia). En efecto, la carrera de Ío hacia el noroeste de Grecia hasta llegar a Escitia está sujeta al azar más absoluto: no hay ninguna guía, no hay punto de llegada y la doncella desconoce por completo los lugares que atraviesa. En el texto, sin embargo, la ignorancia de Ío contrasta con los nombres propios que Prometeo va otorgando a los distintos lugares que atraviesa (Μολοσσά γάπεδα, 829; τὴν αἰπύνωτόν τ' ἀμφὶ Δωδώνην, 830; μέγαν κόλπον Ῥέας, 837). Es el varón quien nombra los espacios delimitados por la civilización, proporcionando detalles que no pueden ya ser de interés para Ío, sino para el coro y, sin duda, para el gusto del espectador del siglo V a. C.

La deriva es el alejamiento o desvío de una nave con respecto a un rumbo establecido, es decir, a un derrotero. Ío corre a la deriva, sin dirección ni propósito, a merced de las circunstancias, atravesando la superficie de una cárcel sin límites. De hecho, solo la casualidad la ha conducido hasta la roca donde el Titán padece, encadenado, y desconoce por completo dónde está, como ella misma explica en su primer parlamento de la pieza:

τίς γῆ; τί γένος; τίνα φῶ λεύσσειν  
 τόνδε χαλινοῖς ἐν πετρίνοισιν  
 χειμαζόμενον;  
 τίνος ἀμπλακίας ποινὰς ὀλέκη;  
 σήμηνον ὅποι  
 γῆς ἢ μογερὰ πεπλάνημαι.  
 ¿Qué tierra? ¿Qué gente? ¿A quién diré que estoy viendo,  
 a aquel, sacudido por las tormentas  
 entre frenos de piedra?  
 ¿En expiación de qué falta estás pereciendo?  
 Señálame a qué lugar de la tierra  
 la desdichada ha llegado errante. (...) 560-565

(...) πλανῆ  
τε νῆστιν ἀνά τὰν παραλίαν φάμμον.  
(...) hambrienta,  
me hace andar errante por la arena de la playa(...) 572-573

(...) ποῖ μ' ἄγουσι τηλέπλαγκτοι πλάναι;  
τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ, τί ποτε ταῖσδ'  
ἐνέζευζας εὐρών ἀμαρτοῦσαν ἐν πημοναῖσιν,  
¿Adónde me llevan estos vagares que se alejan errantes?  
¿Por qué un día, hijo de Cronos, por qué un día  
me unciste a estas desdichas? ¿De qué soy culpable? 576-578

ἄδην με πολύπλανοι πλάναι  
γεγυμνάκασιν, οὐδ' ἔχω μαθεῖν ὅπη  
πημονὰς ἀλύξω.  
κλύεις φθέγμα τᾶς βοούκρω παρθένου;  
Demasiado me ha ejercitado  
este errar sin rumbo, y no puedo saber  
cómo podré sustraerme de mis aflicciones.  
¿Escuchas la voz de la doncella de cuernos de buey? 585-588

En el instante de la llegada a la roca de Prometeo, la ignorancia de la muchacha en cuanto al espacio es completa (τίς γῆ, 560; ὅποι γῆς, 564-565; ποῖ μ' ἄγουσι, 576), así como el carácter de su avance en la deriva (πεπλάνημαι, 565; πλανῆ, 572; πολύπλανοι πλάναι, 585), acentuado por la utilización de la figura etimológica.

El sufrimiento de la doncella, tal como se presenta en su monodia inicial (561-608), de enunciación interrogativa, traduce su desarraigo e impotencia: Ío es símbolo de la angustia más absoluta (Boittin 1976: 41-47).

¿Cómo se plasma tan compleja y sufriente realidad en la escena del teatro de Dioniso? Se lo hace presentando uno de los ejemplos más acabados de la mujer joven como víctima

sufriente y pasiva.<sup>14</sup> Según Zelenak (1998:39,75) el exceso de sufrimiento, castigo y victimización de una mujer sometida a extrema violencia proveía una poderosa excitación emocional y máximo efecto ‘estético’ en la audiencia masculina. Pero además de su sufrimiento y victimización, toda protagonista femenina, incluso las doncellas aparentemente ajenas a las pulsiones eróticas, estaban poderosamente sexualizadas por el discurso y la puesta en escena, para maximizar el efecto estético de la emoción trágica. En el caso de Ío –añadimos–, a la contemplación estética se le suma la reflexión ética del espectador, quien también se pregunta de qué falta es ella culpable (τίνος ἀμπλακίας ποιναὶς ὀλέκη, 563 y 577-578).

Tanto la narración de la deriva como el parlamento en el punto de llegada constituyen el paroxismo del πάθος de Ío. Con todo, esta tercera etapa incluye, por primera vez, la mención de que el sufrimiento finalizará y la deriva se volverá camino: tendrá una meta (τέρμα σῶν πλανημάτων, 828) que consistirá, espacial y culturalmente, en una ‘hierogamia’ (Διὸς κλεινὴ δάμαρ, 834). La pregunta retórica del Titán (τῶνδε προσσαίνει σέ τι; 835) tiene una valencia semántica ambigua: hay sarcasmo en el contexto inmediato de la tragedia, en la que Prometeo y Zeus juegan, respectivamente, los papeles de héroe sufriente y de villano cruel. Con todo, en la escena más amplia de la trilogía, la voz autoral apunta a subrayar el beneficio que para toda la humanidad –Ío incluida– significará la reconciliación de los enemigos.

---

14 Según Gagarin (2015), la versión esquilea del mito de Ío es un cambio ‘positivo’ con respecto a la visión que Hesíodo ofrece de la mujer en el contexto del mito de Prometeo: Pandora. En efecto, en lugar de ser una amenaza para el varón, es ahora una víctima del deseo masculino. Según el autor, de alguna manera, esta variación es del mismo orden que el que se verifica entre la visión regresiva de la civilización humana y el énfasis en el progreso humano que está en el centro del mensaje de la obra.

## Cuarta etapa: derrotero (705-740)

σύ τ', Ἰνάχειον σπέρμα, τοὺς ἔμοὺς λόγους  
θυμῷ βάλ', ὡς ἂν τέρματ' ἐκμάθῃς ὁδοῦ.  
πρῶτον μὲν ἐνθένδ' ἡλίου πρὸς ἀντολάς  
στρέψασα σαυτὴν στείχ' ἀνηρότους γύας·  
Σκύθας δ' ἀφίξῃ νομάδας, οἱ πλεκτὰς στέγας  
πεδάρσοι ναίουσ' ἐπ' εὐκύκλοις ὄχοις,  
ἐκηβόλοις τόξοισιν ἐξηρτυμένοι  
οἷς μὴ πελάζειν, ἀλλ' ἀλιστόνοις πόδας  
χρίμπτουσα ῥαχίαισιν ἐκπερᾶν χθόνα.  
λαιᾶς δὲ χειρὸς οἱ σιδηροτέκτονες  
οἰκοῦσι Χάλυβες, οὓς φυλάζασθαί σε χρή,  
ἀνήμεροι γὰρ οὐδὲ πρόσπλατοι ζένοις.  
ἦξεις δ' ὕβριστὴν ποταμὸν οὐ φευδώνυμον,  
ὄν μὴ περάσῃς, οὐ γὰρ εὐβατος περᾶν,  
πρὶν ἂν πρὸς αὐτὸν Καύκασον μόλῃς, ὄρων  
ὑψιστον, ἔνθα ποταμὸς ἐκφυσᾷ μένος  
κροτάφων ἀπ' αὐτῶν. ἀστρογείτονας δὲ χρή  
κορυφὰς ὑπερβάλλουσαν ἐς μεσημβρινὴν  
βῆναι κέλευθον, ἔνθ' Ἀμαζόνων στρατὸν  
ἦξεις στυγάνορ', αἱ Θεμισκυράν ποτε  
κατοικιοῦσιν ἀμφὶ Θερμῶδονθ', ἵνα  
τραχεῖα πόντου Σαλμυδησσία γνάθος,  
ἐχθρόζενος ναύτησι, μητρυιὰ νεῶν·  
αὐταῖ σ' ὀδηγήσουσι καὶ μάλ' ἀσμένως.  
ἰσθμὸν δ' ἐπ' αὐταῖς στενοπόροις λίμνης πύλαις  
Κιμμερικὸν ἦξεις, ὃν θρασυσπλάγχυνος σε χρή  
λιποῦσαν αὐλῶν' ἐκπερᾶν Μαιωτικόν·  
ἔσται δὲ θνητοῖς εἴσαι λόγος μέγας  
τῆς σῆς πορείας, Βόσπορος δ' ἐπώνυμος  
κεκλήσεται. λιποῦσα δ' Εὐρώπης πέδον  
ἤπειρον ἦξεις Ἀσιάδα. ἄρ' ὑμῖν δοκεῖ

ὁ τῶν θεῶν τύραννος ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς  
βίαιος εἶναι; τῆδε γὰρ θνητῆ θεὸς  
χρηζῶν μιγῆναι τάσδ' ἐπέρριψεν πλάνας.  
πικροῦ δ' ἔκυρσας, ὦ κόρη, τῶν σῶν γάμων  
μνηστήρος.

Y tú, semilla de Ínaco, pon en tu ánimo mis palabras,  
para conocer así la meta de tu camino.  
En primer lugar, después de volverte desde aquí  
hacia la salida del sol, atraviesa campos no labrados.  
Y arribarás a los nómades escitas, que habitan casas  
tejidas de junco, elevados sobre carros de bellas ruedas,  
munidos de arcos que hieren de lejos.  
No te acerques a ellos, sino que, manteniendo tus pasos  
sobre los peñascos que resuenan con el golpe del mar,  
[franquea esta tierra.

Pero a la izquierda moran los Cálibes,  
que trabajan el hierro, de los cuales debes guardarte,  
pues son salvajes e inabordables por los extranjeros.  
Y llegarás al río Hibristes, que no contradice su nombre;  
no lo atraveses –pues no es fácil de vadear–  
hasta que llegues al Cáucaso mismo, el más alto  
de los montes; allí el río exhala su vigor  
desde las sienas mismas. Y es preciso que,  
una vez que hayas traspasado las cumbres vecinas a las estrellas,  
emprendas la ruta situada al mediodía; allí llegarás  
al ejército de las Amazonas, que odia a los varones, las que un día  
se asentarán en Temiscira, próxima al Termodonte,  
donde está la áspera mandíbula del mar, Salmideso,  
hostil a los navegantes, madrastra de sus naves.  
Ellas te guiarán en tu camino, y con mucho agrado.  
Y llegarás al istmo de Cimeria junto a las mismas puertas  
de angosto pasaje del lago; debes atravesar el estrecho de  
[Meotis,

después de abandonar el istmo con corazón intrépido.  
Y una gran fama de tu viaje existirá por siempre  
entre los mortales, y, por ti, habrá de llamarse Bósforo.  
Y cuando hayas abandonado el suelo de Europa,  
llegarás al continente asiático. ¿No os parece  
que el tirano de los dioses es para todo  
igualmente violento? Pues este dios, por desear  
unirse a esta mortal, la precipitó en este andar errante.  
Encontraste, muchacha, un amargo pretendiente de tus bodas.

Hemos denominado a esta etapa ‘derrotero’ porque, a diferencia de la deriva anterior, ya no se trata de un desvío azaroso, sino de un rumbo, una ruta, un itinerario. La doncella vaga ahora por un universo hostil, enfrentada a la soledad y al peligro, pero lo hace con una meta (τέρματ’ ὄδοῦ, 706) y una guía (τοὺς ἐμὸς λόγους, 705): la de un varón sapiente, que sabe ser maestro (322, 382, 607-608, 634, 698) e indicar el camino correcto (Prometeo, pero también Esquilo) y exhortar al cumplimiento de lo que, recién ahora, se va asemejando a un viaje: campos no labrados (708), región de los escitas (709), país de los cálibes (715), río Hibristes (717), la cordillera del Cáucaso (719), Temiscira (724), Salmideso (726), Cimeria (730), el lago Meotis (731) y el estrecho del Bósforo (733), donde la novia errante se atreverá a cruzar el continente (734-735). Los pasos vacilantes de Ío avanzarán por una ruta (κέλευθον, 723) señalada con precisión (ὁδηγήσουσι, 728).<sup>15</sup>

¿Cómo se constituye el personaje monstruoso de Ío en relación con los personajes con los que debe enfrentarse en su trayecto desenfrenado? Sostenemos que su encuentro con

---

15 Aunque no podemos detenernos en ellos en esta ocasión, hay en este pasaje gran cantidad de señalamientos léxicos que apuntan a precisar las indicaciones geográficas y el tipo de desplazamiento espacial que la doncella deberá realizar.

los seres primigenios, salvajes y también monstruosos con los que se topa en su derrotero, representantes de la alteridad absoluta con respecto al universo de la cultura patriarcal, operan como espejo deformante de su propia condición (y, por tanto, como incitadores del deseo de ser ‘salvada’ por el varón) y también, por vía negativa, como modelo del comportamiento y posición subjetiva que la víctima monstruosa deberá adoptar para reinsertarse, ya convertida en ‘mujer’, en γυνή, en el mundo de la cultura.

En efecto, en numerosos mitos griegos las figuras errantes atraviesan espacios salvajes habitados por seres ‘diferentes’ que parece ‘no ser como nosotros’, como modo de clarificar, por comparación y contraste, qué somos nosotros. En el texto, el extremo representado por el norte de Europa incluye pueblos de los que hay que cuidarse, porque son bárbaros, como los escitas, los cálibes y las amazonas. Se oponen al mundo griego por su conformación sociocultural y por constituir tipos humanos extremos. Los escitas (709-711) desconocen la agricultura y son nómades. Los cálibes (714-716) conocen el trabajo del hierro, pero son bárbaros porque no respetan las reglas de la hospitalidad: la habilidad tecnológica no alcanza para compensar la carencia de una de las normas básicas de la cultura griega. El cercano río Hibristes (717) –el ‘Violento’ o ‘Desmesurado’– parece indicar que estos pueblos no pueden refrenar los impulsos de su naturaleza, así como su nomadismo les impide ‘frenar’ y establecerse en un lugar. El siguiente paso lo constituyen las Amazonas (723-728). Su odio a los varones (στυγάνορ’, 724) implica el rechazo del matrimonio, que es la institución central de la πόλις griega, a la que Ío deberá integrarse según las normas del orden patriarcal. Por otra parte, habitan en Salmideso (726), donde nuevamente encontramos el rechazo de la hospitalidad.



Del encuentro con estos paradigmas deformados y expulsivos la novilla no adquirirá sabiduría, pero sí la prevención de aquello a lo que, por ser una joven mujer animalizada, puede peligrosamente asemejarse hasta no poder ya reconocer en sí ninguna esencia plenamente humana.

### Quinta etapa: νόστος (784-807)

Χο. καὶ τῆδε μὲν γέγωνε τὴν λοιπὴν πλάνην,  
ἐμοὶ δὲ τὸν λύσοντα· τοῦτο γὰρ ποθῶ.  
Πρ. ἐπεὶ προθυμείσθ', οὐκ ἐναντιώσομαι  
τὸ μὴ οὐ γεγωνεῖν πᾶν ὅσον προσχρήζετε.  
σοὶ πρῶτον, Ἰοί, πολύδονον πλάνην φράσω,  
ἣν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν.  
ὅταν περάσης ρεῖθρον ἠπειροῖν ὄρον,  
πρὸς ἀντολὰς φλογώπας ἡλιοστιβεῖς  
πόντου περῶσα φλοῖσβον, ἔστ' ἂν ἐξίκη  
πρὸς Γοργόνεια πεδία Κισθίνης, ἵνα  
αἱ Φορκίδες ναίουσι, δηναῖαι κόραι  
τρεῖς κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτιμῆναι,  
μονόδοτες, ἃς οὔθ' ἥλιος προσδέκεται  
ἀκτίσιν οὔθ' ἡ νύκτερος μῆνη ποτέ.  
πέλας δ' ἀδελφαὶ τῶνδε τρεῖς κατάπτεροι,  
δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς,  
ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδῶν ἔξει πνοάς·  
τοιοῦτο μὲν σοὶ τοῦτο φρούριον λέγω.  
ἄλλην δ' ἄκουσον δυσχερῆ θεωρίαν·  
ὄζυστόμους γὰρ Ζηνὸς ἀκραγεῖς κύνας  
γρῦπας φύλαζαι, τόν τε μουνῶπα στρατὸν  
Ἄριμασπὸν ἵπποβάμον', οἱ χρυσόρρυτον  
οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου·  
τούτοις σὺ μὴ πέλαζε.

Co. Y proclámale a ella el resto de sus vagabundeos,  
y a mí, el que te liberará. Pues eso es lo que anhelo.  
Pr. Ya que tanto lo deseáis, no me negaré  
a proclamar todo cuanto preguntáis.  
En primer lugar, a ti, Ío, te referiré tu muy agitado errar;  
tú grábalo en las memoriosas tablillas de tu pensamiento.  
Cuando hayas atravesado la corriente límite de ambos con-  
tinentes,  
dirígete hacia el llameante este, alumbrado por el sol,  
cruzando el ruido del mar, hasta que arribes  
a las llanuras de las Gorgonas, en Cistene,  
donde habitan las Fórcides, tres muy viejas doncellas,  
en forma de cisnes, que poseen un ojo en común,  
y un solo diente, a las que ni el sol mira con sus rayos,  
ni jamás la nocturna luna.  
Y cerca se encuentran sus tres hermanas aladas,  
las Gorgonas de cabellera de serpientes, odiadas por los  
mortales;  
ninguno de ellos, después de mirarlas, conservará el aliento.  
Te digo esto para que sepas defenderte.  
Y entérate de otro molesto espectáculo:  
cuídate de los perros mudos de Zeus,  
de afilados dientes, los grifos, y del ejército de un solo ojo,  
el de los jinetes Arimaspos, que habitan  
junto al curso de corriente dorada del Plutón.  
Tú no te aproximes a ellos.

El pasaje de Europa a Asia es el comienzo del regreso, del νόστος. Aunque el carácter del νόστος es todavía aludido como vagabundeo, como andar errante (τὴν λοιπὴν πλάνην, 784; πολύδονον πλάνην, 788), Prometeo sigue dibujando las etapas de un viaje, los hitos de un trayecto. El mapa así configurado constituye un segundo espacio de alteridad y, al alcanzarlo, la novilla penetrará en un ámbito otro, el del mito:

criaturas biformes y teriomórficas (como ella misma): las Gorgonas (793, 798-800), cuyo odio al género humano (que, a su vez, las odia) es más pronunciado que el de las Amazonas, ya que alcanza también al género femenino; las tres Grayas, hijas de Forcis, que comparten un solo ojo y un solo diente, y que, como doncellas viejas desde su nacimiento, no conocen el matrimonio (793-797); los Grifos –compuestos de águila y león– (803-804) y los Arimaspos (804-806), también provistos de un solo ojo, jinetes y nómades como los escitas, y asimilables a los cíclopes por su falta de organización social.

El conjunto de estos seres temibles se destaca por compartir con Ío la alteridad del cuerpo: todos son biformes, y los rasgos teriomórficos que presentan son indicadores del carácter amenazante de la naturaleza animal, que se esconde en todos los humanos, pero sobre todo en las mujeres. Resulta evidente, según nuestro análisis, que este νόστος recién iniciado dialoga intertextualmente con la última parte de las aventuras de Odiseo en el mar (*Odisea* XII, 40-58, 85-126, 154-200, 222-259), que incluye figuras teriomórficas (Sirenas, Escila) o directamente monstruosas (Caribdis).

Hay varios paralelos entre ambos protagonistas, arrastrados contra su voluntad a errar por el espacio de la alteridad, que han sido diseñados por Esquilo invirtiendo sus valencias. La diferencia central consiste en que Odiseo (cuya culpa, como la de Ío nunca es explicitada con claridad),<sup>16</sup> aunque no sigue un derrotero marcado y está a la deriva, no siente pánico, no está aterrado, no huye: evita a los monstruos poniendo en juego la μῆτις, la virtud del intelecto práctico. No se ha convertido en un otro, es, siempre, él mismo. No ha sufrido

---

16 Ya hemos señalado que la 'culpa' de Ío, inmotivada en tanto no incluye ninguna acción concreta individual, tiene que ver, en alguna medida, con la amenaza que, para el imaginario patriarcal, una mujer joven y bella supone para el varón: esto es, su falta está puesta en la sexualidad y el cuerpo. En el caso de Odiseo, por el contrario, su falta es haber cometido ὕβρις contra la divinidad, es decir que, como corresponde al varón, está puesta en el espíritu.

metamorfosis alguna y sus rasgos humanos son permanentemente resaltados por la enunciación poética: la fortaleza de espíritu y la inteligencia para enfrentar lo desconocido lo ponen, de algún modo, en una situación mejor que la de Ío que, tanto en la escena como en las narraciones de Prometeo, se presenta en un estado de indefensión y tortura en el plano físico, y de victimización e irracionalidad en el plano psíquico. Odiseo, por su parte, el ‘muy sufridor’ (πολύτλας), está en realidad más allá del sufrimiento, dado que se ha mantenido siempre centrado en su objetivo de ‘no olvidar el regreso’.

Este mundo monstruoso y fantástico escapa por completo a la realidad del presente ateniense, el de la democracia, pero está ahí latente, a un lado, dividido por fronteras sutiles, en Asia y África (García López 2005: 56). Con todo, es con este cruce del límite continental –que podemos interpretar como el umbral de la casa del marido y las fantasías inconscientes que esto despierta en la novia virgen– que Ío emprende el νόστος, el camino de regreso: gira hacia el sur y por tanto, ya está más próxima a casa. Pero el retorno completo se probará, muy pronto, imposible.

## Sexta etapa: integración (807-852)

(...) τηλουρὸν δὲ γῆν  
ἤξει, κελαινὸν φέλον, οἱ πρὸς ἡλίου  
ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.  
τούτου παρ’ ὄχθας ἔρψ, ἕως ἂν ἐζίκη  
καταβασμόν, ἔνθα Βυβλίνων ὄρων ἄπο  
ἴησι σεπτὸν Νεῖλος εὐποτον ῥέος.  
οὗτός σ’ ὀδώσει τὴν τρίγωνον ἐς χθόνα  
Νειλώτιν, οὗ δὴ τὴν μακρὰν ἀποικίαν,  
Ἴοι, πέπρωται σοί τε καὶ τέκνοις κτίσαι.

(...) Y llegarás a una tierra  
de lejanos límites, a una raza negra que mora  
junto a las fuentes del sol; allí está el río Etiope.  
Arrástrate por sus riberas, hasta que llegues  
a la catarata; allí, desde las montañas Biblias  
el Nilo lanza su sagrada y pura corriente.  
Él te encaminará hacia la tierra triangular,  
llamada Nilotis, en donde por fin, Ío, está determinado  
que fundes una lejana colonia, para ti y para tus hijos.(...) 807-815

Χο. εἰ μὲν τι τῆδε λοιπὸν ἢ παρεμμένον  
ἔχεις γεγωνεῖν τῆς πολυφθόρου πλάνης,  
λέγῃ·

Co. Si puedes referirle a ella algo de lo que resta  
que hayas diferido sobre su funesto vagar,  
dilo; (...)

819-821

ἔστιν πόλις Κάνωβος, ἐσχάτη χθονός,  
Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι·  
ἐνταῦθα δὴ σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα  
ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγῶν μόνον.  
ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων  
τέξεις κελαινὸν Ἐπαφον, ὃς καρπώσεται  
ὄσιν πλατύρρους Νεῖλος ἀρδεύει χθόνα·  
Existe una ciudad, Canopo, en el confín de esa tierra,  
Cercana a las mismas bocas y delta del Nilo:  
allí Zeus te devolverá la razón,  
tocándote con manos que no causan temblor, y con solo  
rozarte.

Y darás a luz al negro Épafo, nombre que deviene  
del modo en que fue engendrado por Zeus;  
él cosechará los frutos con que el Nilo de amplia  
[corriente riega toda esa tierra. 846-852

La novilla está cerca del establo. Pasará de Asia a África (ποταμὸς Αἰθίοψ, 809; Βυβλίνων ὄρων, 811; Νεῖλος εὐποτον ῥέος, 812) y cuando por fin arribe a Egipto (τρίγωνον ἐς χθόνα Νειλῶτιν, 813-814; πόλις Κάνωβος, 846; Νεῖλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι, 847; πλατύρρους Νεῖλος, 852) hallará un pueblo y una comunidad que, aunque hablantes de una lengua incomprensible, señalan el regreso de Ío al que para los griegos era el origen de su propia civilización. El arribo se concreta en el preciso momento en que el toque de Zeus (ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ, 849) la convierte en γυνή, esto es, en un humano femenino que ha accedido a la categoría de esposa y, por tanto, ha sido ‘domesticado’ para integrarse en el mundo de la cultura patriarcal. De allí el título de esta última etapa. Este paso simbólico de la naturaleza a la cultura que la domesticación de Ío implica incluye otros dos componentes centrales: la concepción de un hijo (τέξεις κελαινὸν Ἐπαφον, 851) y la recuperación de la potencia racional (σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα, 848).

El resto es casi previsible: Ío será modelo del lugar que debe ocupar una mujer en la vida mortal. Proclamada como ‘hija’ de Ínaco (590), ‘esposa’ de Zeus (834) y ‘madre’ de una progenie ilustre (851), cumplirá con los tres papeles principales asignados a la mujer como género en la cultura griega. De los tres (padre, marido, hijo varón) dependerá, y los tres controlarán su conducta y proveerán su bienestar. El pasaje por los tres estadios, el salto físico, psíquico y existencial que conlleva cada uno de ellos, es sin duda –y esto no es oculto desde la posición de enunciación– altamente traumático. Pero logrará su cumplimiento, su τέλος, al reincorporarla de pleno derecho al ámbito de la cultura, en su regreso simbólico al mundo del yo identitario, griego y masculino.

A diferencia de su descendiente, Heracles, el matador de monstruos, benefactor y civilizador que luchará contra el

salvajismo de bestias y bárbaros como héroe y como varón, desde una posición activa y orientada a un τέλος, Ío, en su carácter de híbrido de bestia y mujer, no puede actuar como heroína civilizadora, ya que su lugar en la estructura es el de objeto pasivo, que se activa solo en su huida hacia adelante. El vagabundeo duplicará la errancia de su útero móvil: cuando Ío se detiene en su deambular, su útero es fijado por la concepción del hijo de Zeus.<sup>17</sup>

Ahora bien, ¿a qué 'patria' regresa Ío luego de su recorrido por el espacio de la alteridad? ¿En qué consiste su νόστος? ¿Qué ha sucedido con su ἐξαγωγή, la procesión nupcial a la que fue arrojada y de la que luego fue desviada, en ambas ocasiones contra su deseo?

En primer lugar, dado que no hay retorno al punto de partida, su νόστος resulta fallido, no solo el de ella, el de Ío, sino el de todas las παρθέναι: una vez que ha salido, ninguna doncella puede volver a casa: solo a la de su marido. Su mundo de pertenencia, su patria, su terruño, su hogar, están para siempre perdidos, tal como prescribe el imaginario de la sociedad patriarcal.

Al salir del espacio conocido, Ío no emprende un verdadero viaje iniciático, porque en él no se adquiere sabiduría, sino consignas para no perecer; y no se triunfa sobre los monstruos: se los evita. Al revés de lo que acontece con Odiseo, no conocerá muchos pueblos ni los pensamientos de muchos hombres (Hom.*Od.*1.3): los temerá y huirá. Son salvajes: nada pueden aportar a su espíritu, salvo la noción de alteridad y la velada amenaza de la asimilación al estado de naturaleza: nada se puede aprender de ellos. Y a

---

17 La concepción de Épafo, que muchas generaciones después dará origen, por un lado, a las Danaides y por otro, a Heracles, el liberador de Prometeo, expande la perspectiva del viaje espacial a su particular relación con el devenir temporal. Cfr. al respecto Rhem (2002:157-159). En cuanto a las implicancias míticas de la experiencia femenina de la práctica sexual y el alumbramiento, cfr. Bachvarova (2013).

diferencia de lo que sucede con los héroes, una muchacha no emprende tal camino voluntariamente, sino obligada. No hay deseo de aventura, sino angustia y terror. Una vez más, su νόστος invierte el de Odiseo. El héroe homérico regresa al espacio que legítimamente le pertenece, a su espacio deseado, amado y añorado: su lugar en el mundo. En él ocupará la posición central de hijo, esposo, padre y rey.

Ío en cambio, heroína fallida, no puede completar su viaje de regreso; no construye un círculo perfecto, no concluye como comenzó. La estructura anular se corta, y la muchacha nunca volverá realmente a casa, no recuperará su estatus de princesa, no se casará con un marido acorde con su condición. Tampoco, en su carácter de mujer, completará la ἐξαγωγή: no se integrará al οἶκος de su marido para engendrar una estirpe humana gloriosa. Permanecerá por siempre en lo que podríamos denominar un 'exilio dorado', pero no un verdadero 'οἶκος del esposo', porque Zeus no es nunca 'esposo' para las jóvenes humanas que periódicamente toma como amantes más que en el efímero instante de la desfloración y el consiguiente engendramiento.

En cierto sentido, la suerte de Ío, como paradigma mítico, es la suerte que es dable esperar: originar un linaje que las familias aristocráticas de la Grecia antigua hacían remontar a Zeus como legitimación de sus derechos sobre un determinado territorio. Es el aspecto 'positivo' que debe consolar a Ío de la pérdida de todas sus referencias identitarias y de su desaparición para siempre del relato del mito.

Con todo, en su valor como mensaje del imaginario ateniense, que se celebra a sí mismo en el teatro de Dioniso, la novilla, madre solitaria de un hijo semidivino, sufre y se sacrifica en el altar del sistema en el que toda joven debe integrarse. La παρθενία, como gime la novia en el poema



de Safo (114 Voigt), abandona a la mujer para siempre, pero este abandono tiene un resultado social auspicioso: el reaseguro de la exogamia, la perpetuación del γένος, la contribución al crecimiento de la πόλις.

## Bibliografía

- Bachvarova, M. (2013). "Io and the Gorgon: Ancient Greek Medical and Mythical Constructions of the Interaction between Women's Experiences of Sex and Birth", *Arethusa* 46.3, 415-446.
- Bernard, A. (1985). *La carte du tragique. La géographie dans la tragédie grecque*. Paris: Éditions du CNRS.
- Boittin, J.-F. (1976). "Figures du mythe et de la tragédie : Io dans le *Prométhée Enchaîné*". En : AAVV, *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 40-56.
- Bonnafé, A. (1996). "Métamorphose et folie : le mythe d'Io chez Eschyle". En: Maritan, C. (ed.), *Pulsions de mort et tragiques grecs*. Paris : L'Harmattan, 223-237.
- Cerda Seguel, D. (2008). *Tierra, Sentido y Territorio. La Ecuación Geosemántica*. En: <http://revista.escaner.cl/node/693>; obtenido el 12/06/2018.
- Crespo, M. I. (2012). "Δύσπλανος παρθένος. La víctima femenina como híbrido monstruoso en el *Prometeo encadenado*". En Atienza, A.; Battistón, D.; Buis, E.; Crespo, M. I.; León, N.; Rodríguez Cidre, E. y Vila, J. D. (eds.), *Nostoi. Estudios a la memoria de Elena Huber*. Buenos Aires: Eudeba, 195-214.
- Davidson, J. (1991). "Myth and the Periphery". En Pozzi, D.; Wickersham, J. (eds.), *Myth and the Polis*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 49-63.
- Des Bouvrie, S. (1993). "Aiskhulos, *Prometheus*. An Anthropological Approach", *Métis* 8.1-2, 187-216.
- Finkelberg, M. (1998). "The geography of the *Prometheus Vincustus*", *RhM* 141, 119-141.
- García Pérez, D. (2005). "La tematización del mito de Ío en *Prometeo encadenado*", *Nova Tellus* 23.2, 33-68.

- Gagarin, M. (2015). "Aeschylus' *Prometheus*: Regress, Progress, and the Nature of Woman". En: *Charakter aretas. Donum natalicium Bernardo Seidensticker ab amicis oblatum* (Hyperboreus, 20). München: Beck, 91-100.
- Griffith, M. (ed.) (1983). Aeschylus, *Prometheus Bound*, Cambridge-London-New York: Cambridge University Press (Cambridge Greek & Latin Classics).
- Harris Williams, M. (2013). "Playing with Fire: Prometheus and Mythological Consciousness". En: Zaiko, V.; O'Gorman, E. (ed.), *Classical Myth and Psychoanalysis: Ancient and Modern Stories of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 233-250.
- Katz, Ph. (1999). "Io in the *Prometheus Bound*: A Coming of Age Paradigm for the Athenian Community". En Padilla, M. (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. Lewisburg: Bucknell University Press, 129-147.
- Katz Anhalt, E. (2015). "The Tragic Io: Defining Identity in a Democratic Age", *NECJ* 42.4, 246-260.
- Myres, J. (1946). "The wanderings of Io: Aeschylus, *Prometheus*, 707-869", *CR* 60, 2-4.
- Podlecki, A. (ed.) (2005). Aeschylus, *Prometheus Bound*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by ---. Warminster: Aris & Phillips.
- Rhem, R. (1994). *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rhem, R. (2002). "*Prometheus Bound*: The Ends of the Earth". En: *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 156-167.
- Sissa, G. (1990). *Greek Virginity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sommerstein, A. (ed.) (2009). Aeschylus, *Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Suksi, A. (2017). "Scandalous Maps in Aeschylean Tragedy". En Hawes, G. (ed.), *Myths on the map. The storied landscapes of ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 204-220.
- Swanson, J. (1994-1995). "The Political Philosophy of Aeschylus's *Prometheus Bound*: Justice as seen by Prometheus, Zeus, and Io", *Interpretation* 22.2: 215-245.
- West, M. (1990). *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, Stutgardiae, in aedibus B.G. Teubneri.

White, S. (ed.) (2001). "Io's world: Intimations of Theodicy in *Prometheus Bound*", *JHS* 121, 107-140.

Zeitlin, F. (1996). "The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus". En: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 123-171.

Zelenak, M. (1998). *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang.



# El camino hacia la fundación de una “colonia utópica” en el *Hipólito* de Eurípides

Hernán Carlos Martignone

να εὐχεσθαι νάναι μακρὺς ο δρόμος  
Κονσταντίνος Καβάφης

El viaje constituye, en principio y de manera concreta, la forma esencial de llegar a una tierra de utopía, caracterizada por su lejanía y por su aislamiento del mundo conocido (Zimmermann, 1991:57-59).<sup>1</sup> Estas dos características geográficas se hallan vinculadas en la tradición griega con ciertas zonas extremas y apartadas del orbe: por una parte, los confines de la *oikouménē* según son mencionados por Afrodita en su monólogo inicial del *Hipólito* de Eurípides (Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν [el Ponto y los límites de Atlante], *Hipp.* 3) y luego por Teseo al decretar el destierro de Hipólito (πέραν γε Πόντου καὶ τόπων Ἀτλαντικῶν [más allá del Ponto y de los espacios de Atlante], *Hipp.* 1053); por otra, los límites del mundo demarcados por el río circular Océano (cf. *Hipp.* 121; Janni, 1998:24-39).

El viaje implica, sin embargo, mucho más que un ‘medio’ para alcanzar un ‘destino’. Tal como lo expone Fortunati (2001:8), se destaca el hecho de que el viaje altera las

---

<sup>1</sup> Trousson (1995[1979]), de hecho, titula su libro sobre la historia literaria del pensamiento utópico *Voyages aux pays de nulle part*.

identidades personales y culturales de los viajeros y les permite pensar el mundo desde una nueva perspectiva (“proyectarse utópicamente”) y, al mismo tiempo, modificar la percepción de los otros al transmitir su experiencia. Si la expresión de anhelos utópicos es uno de los rasgos definitorios de la ‘ilustración griega’ del siglo v a. C. (Solmsen, 1975:76),<sup>2</sup> esta época “humanista” por excelencia se vio enriquecida por el contacto que los griegos establecieron con otros pueblos, por ejemplo a través de los viajes (y de las guerras y de la colonización), como ha destacado Guthrie (1971:16).

El motivo del viaje vincula la utopía, además, con la fundación de colonias en diferentes momentos de la historia de Grecia.<sup>3</sup> Incluso algunos aspectos de la ‘navegación odiseica’ pueden ser interpretados en estos términos: Janni (1998:28), refiriéndose a la fructífera isla de los cíclopes (ideal para el asentamiento humano, pero desaprovechada en sus recursos por los monstruos), ha llamado la atención sobre el hecho de que “este paisaje insular está visto con los ojos de un colonizador griego”. Dawson (1992:21-22) destaca la relación entre el origen de la utopía griega y los procesos de colonización, al tiempo que señala el carácter pragmático de los primeros proyectos utópicos: “The tradition of Utopian planning (...) was associated with the practical planning activities that always accompanied the foundation of new colonies. Utopianism was a by-product of colonization, which made it uniquely Greek” (cf. Quarta, 2005). Tsetskhladze (2006:xlii), por su parte, considera que el establecimiento

---

2 Cf. también Miralles (1987:60) y Knox (1990:352).

3 Lens Tuero y Campos Daroca (2000:29) señalan la relación entre fundación de colonias y establecimiento de nuevas leyes y sostienen que “fundaciones y legislaciones tienen el común denominador de construirse en torno a una solución de continuidad al contar el paso de una situación degenerada por los elementos que amenazan la vida (las condiciones adversas del medio físico o la agresión humana) a una vida mejor por el intermedio destacado de la acción humana, con una intervención más o menos importante de la divinidad”.

de colonias allende el mar es el medio para alcanzar esa “visión idealizada” de la polis que circula en la Grecia arcaica y clásica.

Hartog (1999:29), al analizar la figura de Odiseo, alude a este tipo de periplo preguntándose si los viajes de colonización que realizaron los griegos desde el siglo viii a. C. por el perímetro del Mediterráneo “no se concebían como viajes sin retorno para quienes, voluntarios o sorteados, debían embarcarse bajo la dirección de un *oikistés* (fundador) para no volver más” (cf. Dougherty, 1993:18).<sup>4</sup> El autor sugiere así la idea de la fundación como una situación extrema y radical (cf. Detienne, 2005:58), aunque la colonia se piensa en general como una extensión de la metrópoli, como el espacio posible adonde llevar la propia cultura (entre otras razones políticas y económicas) desde esa ‘ciudad madre’. Ello no quita que la nueva ciudad fundada pueda tener ciertas características propias que la separan y la distinguen de aquella.<sup>5</sup> Muchos proyectos utópicos surgen o se desarrollan, entonces, como legislaciones o propuestas de organización para territorios por colonizar, sean históricas (como el caso de Turios, con la posible participación de Hipódamo de Mileto y del sofista Protágoras) o ficcionales (como el caso de Magnesia, en las *Leyes* de Platón).<sup>6</sup> Al mismo tiempo, los procesos de

---

4 Cf. también de Wever; van Compernelle (1967:468-469) y Tsetsckhladze (2006:xlvii-xlviii), quien comenta al respecto que “Some colonies were established by a mother city as an act of state, others as a private venture organised by an individual or group, in each case choosing an *oikist*, who came from no particular group or class but was in many cases a nobleman”. Dougherty (1993:16) se refiere también a casos de viajes involuntarios: “the Greeks themselves tell us many times and in many ways that they were forced to leave home to search for a new place to live; they are *unwilling* colonists, driven from home by a myriad of catastrophic disasters” (el subrayado es nuestro).

5 Véanse Dougherty (1993:19-20 y 25) y Tsetsckhladze (2006:xliv, n. 79), para la tensión entre identidad y diferencia en la relación de la “ciudad madre” con la colonia. Dawson (1992:36) afirma que “the Utopian constitutions written between ca. 425 and ca. 370 usually took the form of plans for new colonies, but could also serve as models for reform in established cities”.

6 Sobre Turios (Θούριοι) véanse Ehrenberg (1948) y Dawson (1992:23-24); sobre Magnesia, Laks

colonización remiten simbólicamente a las fundaciones míticas de las ciudades griegas, recreadas en numerosas obras de diversos géneros literarios (Dougherty, 1993:26).

En el desarrollo de la trama del *Hipólito*, el hijo de Teseo se verá obligado a dejar sus espacios utópicos, espacios en los que reina la *eudaimonía* (cf. *Hipp.* 1096). Siendo habitante de un ‘lugar ideal’, es lógico que no pretenda abandonarlo, por lo que esta travesía que está por emprender parece paradójica. No obstante, se evidencian numerosas marcas que permiten identificarlo como un viaje utópico, como si Hipólito se lanzara a un simbólico camino con el fin de fundar una colonia, una nueva ciudad.

Una de las causas de que se marche, más allá de su decretado exilio (que es importante en este aspecto), puede explicarse por el hecho de que sus lugares predilectos (el prado, el bosque, el gimnasio) son en verdad ‘heterotopías’ (en términos de Foucault (2010[1966])). Es decir, tienen todas las características de las utopías, salvo la de situarse en ámbitos lejanos e inaccesibles: son espacios que se recortan en medio de los lugares ‘habituales’ que el espíritu de Hipólito desprecia (porque en estos rigen principios y normas que rechaza por naturaleza).<sup>7</sup> El periplo que está por comenzar, aunque le resulta doloroso (como se aprecia en su sentida despedida de Atenas y de Trecén, *Hipp.* 1094-1095),<sup>8</sup> se presenta como la posibilidad de ir hacia un *tópos* lejano y con características utópicas, siguiendo la indicación geográfica –pero también imperativa y volitiva– de Teseo (*Hipp.* 1053-1054). Veremos que la escena parece plantearse como el proyecto de fundación de una ciudad nueva y no necesariamente como la

---

(1991:417-418) y Dawson (1992:73-76 y 87-94). Cf. también Vanschoonwinkel (2006:83).

7 Este problema “geográfico” ha sido destacado por Luschnig (1988:20), ya que “however perfect his creation, there are other people who can break into the closed, private world of his (limited) imagination”.

8 Cf. también *Hipp.* 1177-1178 y 1181.



búsqueda de un lugar utópico ya constituido. Cuando Teseo le ordenaba a Hipólito que abandonara Trecén lo antes posible (*Hipp.* 1065), él se preguntaba quién lo recibiría en su casa: la respuesta de su padre describía un lugar imposible, donde los maridos daban la bienvenida a los amantes de sus mujeres. Nada más alejado de la fantasía de Hipólito puede imaginarse, y eso nos hace intuir que el joven deberá comenzar una nueva sociedad, desde sus bases y regida por los principios que determinan su comportamiento. El momento de la partida, además de estar cargado de emotividad (como antes el tercer estásimo), es significativo para pensar la fusión de los imaginarios del viaje y de la colonización:<sup>9</sup>

Ἄγ. ἡμεῖς μὲν ἀκτῆς κυμοδέγμονος πέλας  
 φήκτραισιν ἵππων ἐκτενίζομεν τρίχας  
 κλαίοντες· ἦλθε γάρ τις ἄγγελος λέγων  
 ὡς οὐκέτ' ἐν γῆ τῆδ' ἀναστρέφει πόδα  
 Ἴππόλυτος, ἐκ σοῦ τλήμονας φυγὰς ἔχων.  
 ὁ δ' ἦλθε ταῦτ' ὀδυρόμενος ἔχων μέλος  
 ἡμῖν ἐπ' ἀκτάς, μυρία δ' ὀπισθόπους  
 φίλων ἄμ' ἔστειχ' ἠλίκων θ' ὀμίγυρις. (*Hipp.* 1173-1180)

Mensajero. Nosotros, cerca de la costa que recibe las olas, peinábamos con cardas las crines de los caballos, llorando. Pues llegó un mensajero diciendo que ya no volvería a mover su pie en esta tierra Hipólito, por sufrir desgraciados destierros [decretados] por ti. Y él llegó hasta la costa, con el mismo canto de lágrimas que nosotros, y miles de amigos seguidores avanzaban con él y una asamblea de coetáneos.

9 Dougherty (1993:16) destaca que "Greek colonial discourse in general tends to emphasize those aspects of colonization that concern *leaving Greece*; the accounts are much *more vague about the colonists' ultimate destination and what happens after they arrive on foreign soil*" (el subrayado es nuestro).

Aunque el esclavo señala la presencia de las yeguas (cf. *Hipp.* 1186-1187 y 1240) con las que Hipólito emprenderá su viaje (ὁδόν [camino], *Hipp.* 1197), la mención en dos ocasiones de la costa (*Hipp.* 1173 y 1179) anticipa la transfiguración de la tierra en mar (Segal, 1965:143) que se producirá con la aparición del toro. Ello remite a un tipo específico de viaje utópico por geografías monstruosas (el de Odiseo, por ejemplo), pero también a las empresas colonizadoras, que implicaban en general la navegación (cf. Dougherty, 1993:115). Esta cuestión se ve intensificada por la presencia de los grupos de amigos seguidores y de coetáneos (*Hipp.* 1179-1180; cf. Barrett, 1966:379), quienes parecen componer el contingente del futuro “fundador”.<sup>10</sup> Si bien Hipólito monta su cuadriga en solitario (*Hipp.* 1189), es seguro que comienza su viaje acompañado por criados (πρόσπολοι... / εἰπόμεσθα δεσπότη [los sirvientes seguíamos al amo], *Hipp.* 1195-1196). Y, explícitamente, al menos esa compañía se mantiene incluso cuando se encuentran “más allá de esa tierra” (τοὔπέκεινα τῆσδε γῆς, *Hipp.* 1199), Trecén, y al recorrer “el camino que lleva directamente a Argos y a Epidauró” (τὴν εὐθὺς Ἄργουσι καπιδαυρίας ὁδόν, *Hipp.* 1197).<sup>11</sup> Allí se halla la “región desértica” (ἔρημον χώρον, *Hipp.* 1198), que puede vincularse también con la fundación de ciudades, como señala Detienne (2005:58 y 64).

Este ‘desfile’ del amo con un séquito camino al exilio recupera, invirtiéndola, otra imagen: la del regreso triunfal de

10 Dougherty (1993:123). Sobre la composición de estos contingentes, Tsetskhladze (2006:xlvi) sostiene que “it was a widely held opinion, based mainly on the information of Classical authors, that only males set off to colonise; and that Greek men took local women”. Véase además el pasaje homérico del catálogo de las naves en el que se rememora la colonización de Rodas (Hom. *Il.* 2.661-670): antes de hacerse “a la mar” (ἐνὶ πόντον, *Il.* 665) y tras el asesinato de su tío Licimnio, Tlepólemo reúne a un grupo numeroso de hombres, a una “gran hueste” (πολὺν λαόν, *Il.* 664). Cf. también de Wever; van Compernelle (1967:467).

11 Cf. Pascucci (1950:238) y Ferguson (1984:95).

un vencedor en los juegos (comparable además con la de un general victorioso), que solía pasearse por su ciudad en una cuadriga (cf. τέθριππος ὄχος [carro de cuatro caballos], *Hipp.* 1212), ante la alegría y el orgullo de sus compatriotas (García Romero, 2010:17-19).<sup>12</sup> Es de notar, en relación con esto, el énfasis puesto en la descripción de la preparación de los caballos (*Hipp.* 1174, 1183, 1185-1189), que anticipa además el detallismo de la narración de los movimientos de Hipólito al conducir el carro (*Hipp.* 1119-1229) y remite, por contraste, a la escena en la que volvía de la cacería y pedía dar buen trato a los caballos para ir luego a entrenar (*Hipp.* 108-112). Además, como apoyo a esta identificación del hijo de Teseo con la figura de un fundador, y en relación con el género poético del epinicio, se ha señalado que (sobre todo en Píndaro) puede verse un parangón entre el atleta que triunfa en los juegos de corona y quien acomete una misión colonizadora (cf. Dougherty, 1993:103).

A continuación, el Mensajero reproduce la voz de Hipólito<sup>13</sup> por medio del discurso directo, una vez que el joven cesa de lamentarse por su situación al cabo de un tiempo (cf. *Hipp.* 1181):

“Τί ταῦτ’ ἀλύω; πειστέον πατρός λόγοις,  
ἐντύναθ’ ἵππους ἄρμασι ζυγηφόρους,  
δμῶες, πόλις γὰρ οὐκέτ’ ἔστιν ἦδε μοι.” (*Hipp.* 1182-1184)

“¿Por qué me desespero por estas cosas? Hay que obedecer las palabras del padre. Preparen, criados, en el carro los caballos portadores de yugo, pues esta ciudad ya no existe para mí”.

12 Además, el término δεσπότης (*Hipp.* 1196) puede aplicarse a la figura del ganador de una competencia atlética en los juegos (cf. *DGE s. v. 1*).

13 Rehm (2002:175) sugiere que el actor que representa al Mensajero tiene a su cargo el papel de Hipólito.

En primer lugar, tanto en la resignada pregunta retórica que abre la intervención como en la obediencia al mandato paterno puede leerse una alusión a la gesta de los Argonautas. Según comenta Macías Otero (2008:39), este viaje “puede tener un cierto carácter de iniciación de guerreros adolescentes propio de sociedades arcaicas”, además de que “en los catálogos de Argonautas que nos presentan tanto Píndaro como Apolonio, se ofrece el nombre del participante y a continuación el de su padre”. De hecho, estos poetas (A.R. 1.97-100 y Pi. P. 4.184-187) sostienen que algunos de los Argonautas participaron en la expedición “instados por sus padres”, lo cual puede ligarse a las ‘palabras paternas’ que se decide a obedecer el joven. Es, en definitiva, como si el destierro ordenado por Teseo fuera un modo de obligarlo no solo a adquirir experiencia, dado que como efebo se encuentra en proceso de volverse un ἀνὴρ, sino también de intentar forzarlo a salir de esa etapa en la que se encuentra ‘anormalmente’ fijado.<sup>14</sup> De nuevo se hace presente aquí para Hipólito la imagen de Teseo (gran aventurero y destructor de monstruos) como un espejo en el que no podrá reflejarse.

En segundo lugar, las palabras del padre<sup>15</sup> (en tanto rey y *kýrios*) apuntan al decreto del exilio y aluden a la orden impartida por la autoridad de la ciudad (y por la voz del oráculo, según veremos) para emprender una misión colonizadora. El hecho de que Hipólito afirme que “esta ciudad ya no existe para mí” (πόλις γὰρ οὐκέτ’ ἔστιν ἦδε μοι, *Hipp.* 1184; cf. *Hipp.* 1029, verso atetizado ya por Valckenaer y también por Barrett) da lugar a la idea o a la posibilidad de fundar una nueva polis que conserve aspectos de la metrópoli, pero que a la vez incorpore todas

---

14 Cf. Macías Otero (2008:40) y Vanschoonwinkel (2006:90-91).

15 Miralles (1987:187) traduce, en este contexto, el término λόγους (*Hipp.* 1182) por “órdenes”.

aquellas normas o códigos de conducta que él quiera imponer (cf. Sacks, 2005:88). Y esa dura afirmación del joven es enunciada en medio de una tierra desierta (*Hipp.* 1198), ámbito que en las *Leyes* de Platón se sugiere para el establecimiento de una ciudad colonial radicalmente nueva (Magnesia, cf. Pl. *Lg.* 704c5-7). Pero ese espacio desértico, en el caso de Hipólito, se volverá un verdadero ‘no lugar’: la puerta de entrada a esa particular “ciudad utópica” es el ya anunciado Hades (*Hipp.* 57).<sup>16</sup> Además, el adverbio οὐκέτι [ya no] (*Hipp.* 1184) retoma, por un lado, las dos menciones previas de ese término por parte del Mensajero, cuando señalaba que “por decirlo así, Hipólito ya no existe” (Ἰππόλυτος οὐκέτ’ ἔστιν, ὡς εἰπεῖν ἔπος, *Hipp.* 1162) y cuando repetía a Teseo las palabras de un mensajero que había llegado (ἦλθε γάρ τις ἄγγελος, *Hipp.* 1175) a anunciar a los compañeros del joven que este ya no podría volver a pisar esa tierra por orden del rey (*Hipp.* 1175-1177); por otro, remite a la reiterativa insistencia del Coro en su lamento evocador de los espacios (perdidos) que “ya no” frecuentará Hipólito (*Hipp.* 1120 y 1131).

Lo que nos interesa destacar, sobre todo, es que en numerosos relatos de fundación y colonización el *oikistés* parte de su patria condenado al exilio. Así lo explica Dougherty (1993:26):

Within colonial discourse, *murder is emblematic of civic crisis* (in all its many versions) as the impetus for colonization. *Murder is a crime committed by an individual, but one whose punishment (exile) is the responsibility of the entire civic community; colonization as well unites the actions of an individual and his community.* But more important, murder (and the purification it requires)

---

16 Cf. Knox (1964:99).

describes *colonization as the movement from a state of disordered chaos to an ordered new city*. (El subrayado es nuestro).<sup>17</sup>

Si bien Hipólito no es el asesino de Fedra (incluso no lo es dentro de la falsa acusación que enfrenta), a los ojos de Teseo la ha violentado y ha provocado la reacción suicida de la reina. Sin embargo, el exilio es mencionado desde la legislación draconiana como el castigo para el homicidio no intencional (Dougherty, 1993:33), que es como puede ser entendido desde el punto de vista del rey el crimen de su hijo.<sup>18</sup> Más allá de haber pronunciado la maldición para matarlo, la condena al destierro por parte de Teseo permite pensar, basándonos en este planteo, en una suerte de ‘fin formativo’ o ‘educativo’ y una instancia de purificación o de expiación que resulte de provecho para la ciudad.

En tercer lugar, esos *lógoi* paternos que Hipólito “debe acatar” (πειστέον) pueden ser interpretados como el discurso oracular que se encuentra, de manera típica, en el momento de gestación de un viaje colonizador. Como señala Tsetschladze (2006:xlvi-xlviii), el *oikistés* tenía, entre sus variadas funciones, la de consultar el oráculo de Apolo en Delfos para recibir distintas informaciones concernientes al emprendimiento.<sup>19</sup> En su contenido, el mensaje del dios solía incluir “directions to the new world” (Dougherty, 1993:19), y encontramos esas indicaciones (por vagas que sean) en las palabras pronunciadas por Teseo cuando le

---

17 Dougherty (1993:35) señala que, en los relatos de fundaciones, el exilio (a causa de un crimen) como impulso para fundar una colonia presenta una variante en la que se describe a los fundadores como disidentes políticos “forced to leave home in search of new territory as the losing party in a city’s internal conflict or as victims of a new oppressive regime”.

18 El propio Teseo está cumpliendo un exilio voluntario a causa del asesinato de sus primos los Palántidas (cf. *Hipp.* 35-37 y Nápoli, 2007:170, n. 15).

19 Cf. de Wever; van Compernelle (1967:489) y Dougherty (1993:19-26).

señala a su hijo a qué lugar desearía que se dirigiera en su destierro: *πέραν γε Πόντου καὶ τόπων Ἀτλαντικῶν* [más allá del Ponto y de los espacios de Atlante] (*Hipp.* 1053).<sup>20</sup> Es notable también que en su regreso a la escena, ya en plena agonia, Hipólito se refiera a la causa de su fatal destino en estos términos:

Ἴπ. δύστηνος ἐγώ, πατὴρ ἐξ ἀδίκου  
χρησμοῖς ἀδίκους διελυμάνθην. (*Hipp.* 1348-1349)

Hipólito. ¡Desgraciado de mí, fui destruido por los designios injustos de un padre injusto!

El empleo del término *χρησμός* [oráculo], que Barrett (1966:402) identifica con la *ἀρά* [maldición] de Teseo cumplida por Poseidón, resulta no obstante llamativo.<sup>21</sup> Pero además ese oráculo (que aquí se pone en relación con la figura paterna) remite a la llegada de Teseo desde su consulta en Delfos (*θεωρός*, *Hipp.* 792 y 807).<sup>22</sup> El hecho mismo de que tanto los “designios” cuanto el padre sean calificados de “injustos” (*χρησμοῖς ἀδίκους*, *Hipp.* 1349; *πατὴρ ἐξ ἀδίκου*, *Hipp.* 1348) nos induce a pensar de nuevo en la pena o condena (cf. *DGE s. v. δίκη* C.II.2) al destierro, en la inocencia del joven y en la ausencia de justicia como clara marca antiutópica. La asociación del oráculo con lo injusto y con la imprecación contamina, entonces, ese utópico impulso fundacional de Hipólito en la desértica región litoral y confirma su fracaso final.

20 La condena al exilio de Grecia ponía el acento en la exclusión de un lugar y no en la dirección hacia donde se debía marchar; cf. Barrett (1966:156).

21 Cf. Pascucci (1950:259), para quien “la maledizione paterna, garantita da un dio, aveva l’infalibilità di un oracolo”, y Ferguson (1984:101).

22 Sobre la posible significación en la obra del viaje de Teseo al oráculo véanse Barrett (1966:313-314), Mills (2002:33-34, 74 y 112) y Martignone (2008).

## Bibliografía

- Adrados, F. R. et al. (1980- ). *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [7 vols.].
- Barrett, W. (1966). Euripides' *Hippolytos* [edited with Introduction and Commentary by ---]. Oxford: Clarendon Press.
- Dawson, D. (1992). *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- De Weber, J.; Van Compernelle, R. (1967). "La valeur des termes de 'colonisation' chez Thucydide", *AC* 36.2, 461-523.
- Detienne, M. (2005). *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dougherty, C. (1993). *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Ehrenberg, V. (1948). "The Foundation of Thurii", *AJPh* 69.2, 149-170.
- Ferguson, J. (1984). Euripides. *Hippolytus* [edited with introduction, commentary and vocabulary by ---]. Bristol: Bristol Classical Press.
- Fortunati, V. (2001). "Introduzione a *Il viaggio e l'utopia*". En: Fortunati, V.; Steimberg, O. (comps.), *El viaje y la utopía*. Buenos Aires: Atuel, 7-10.
- Foucault, M. (2010[1966]). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión, 19-32.
- García Romero, F. (2010). "El atleta griego antiguo, ¿transmisor de valores?". En: Sampedro, J.; González Aja, T.; Sánchez-Arjona, N. (eds.), *El atleta olímpico, ¿transmisor de valores? Una aproximación histórico-científica*. Madrid: Atos Origin, 13-48.
- Guthrie, W. (1971). *The Sophists*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hartog, F. (1999). *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laks, A. (1991). "L'utopie législative de Platon", *RPhilos* 9, 417-428.



- Janni, P. (1998). "Los límites del mundo entre el mito y la realidad. Evolución de una imagen". En: Pérez Jiménez, A.; Cruz Andreotti, G. (eds.), *Los límites de la tierra: el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 23-40.
- Knox, B. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley: University of California Press.
- Knox, B. (1990). "Eurípides". En: Easterling, P.; Knox, B. (eds.), *Historia de la literatura clásica. I. Literatura griega*. Madrid: Gredos, 349-373.
- Lens Tuero, J.; Campos Daroca, J. (2000). *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Luschnig, C. (1988). *Time Holds the Mirror. A Study of Knowledge in Euripides' Hippolytos*. Leiden: Brill.
- Macías Otero, S. (2008). *Orfeo y el orfismo en Eurípides* (tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid).
- Martignone, H. (2008). "La tablilla de Fedra como oráculo en el *Hipólito* de Eurípides". En: *Actas del XX Simposio Nacional de Estudios Clásicos "Discurso, imagen y símbolo. El mundo clásico y su proyección"*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 861-872.
- Mills, S. (2002). *Euripides: Hippolytus*. London: Duckworth.
- Miralles, C. (1987). *Eurípides. Hipólito* [Texto, introducción, nueva traducción y notas de ---]. Barcelona: Bosch.
- Nápoli, J. (2007). *Eurípides. Tragedias I. Alceste. Medea. Hipólito. Andrómaca* [traducción, notas e introducción de ---]. Buenos Aires: Colihue.
- Pascucci, G. (1950). Euripide. *Ippolito* [con introduzione e commento di ---]. Firenze: Vallecchi Editore.
- Quarta, C. (2005). "L'utopia come progetto e come processo storico: dall'età antica all'alto Medioevo", *Morus* 2, 185-207.
- Rehm, R. (2002). *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Sacks, D. (2005). *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. New York: Facts on File.

- Segal, Ch. (1965). "The Tragedy of the *Hippolytus*: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow", *HSPH* 70, 117-169.
- Solmsen, F. (1975). *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Trousseau, R. (1995[1979]). *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.
- Tsetsckhladze, G. (2006). "Revisiting Ancient Greek Colonisation". En: Tsetsckhladze, G. (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. Leiden: Brill [2 vols.], xxiii-lxxxiii.
- Vanschoonwinkel, J. (2006). "Mycenaean Expansion". En: Tsetsckhladze, G. (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. Leiden: Brill [2 vols.], 41-113.
- Zimmermann, B. (1991). "*Nephelekokkygia*. Riflessioni sull'utopia comica". En: Rösler, W.; Zimmermann, B., *Carnevale e utopia nella Grecia Antica*. Bari: Levante Editori, 53-101.

## ¿Odiseo, primer antropólogo? La curiosidad del migrante frente a la otredad del Cíclope según su caracterización en Homero y en Eurípides

Mónica Villagra

La técnica narrativa de los ‘apólogos’ permite rellenar, por boca de Odiseo, las ‘lagunas’ existentes a consecuencia del típico inicio homérico *in medias res*, cuando relata ante los Feacios –en 2140 versos, cronológicamente y con estructura similar– toda la década omitida en la que el héroe protagonizó once aventuras con seres o culturas extrañas, a saber: en IX: 1) Ciconios, 2) Lotófagos y 3) Cíclope; en X: 4) Eolo, 5) Lestrigones, 6) Circe; en XI: 7) Inframundo; en XII, luego de un retorno a Circe, 8) Sirenas, 9) Scylla y Caribdis, 10) Thrinacia y la tormenta (y de nuevo Scylla y Caribdis); 11) Calipso –*cfr.* De Jong (2004: 221)–.

Partiendo de dicha sistematización y de su consideración como un ‘todo unitario’ –*cfr.* De Jong (2004:222)– sobre el esquema: ‘*presentación de nuevo pueblo-confrontación-escape*’, nuestro propósito es restringir el análisis solo al tercer episodio del Canto IX, esto es, al mítico enfrentamiento Odiseo-Polifemo, y, cotejándolo con el posterior drama satírico euripídeo, *Cyclops*, proponer un abordaje desde la perspectiva de la antropología socio-cultural reconociendo que aquel mitema se torna recurrente como modelo de

dualidad: *civilización/barbarie; cultura/salvajismo; cultura/naturaleza*, términos polisémicos y tan variables –según cuál sea el enfoque científico o cuál, el período histórico desde el que se posiciona el observador– que nos movilizan hacia múltiples interrogantes: ¿el viaje de Odiseo es uno de autodescubrimiento del hombre ‘que es y su circunstancia’, frente al espejo de la ‘otredad’, es decir, lo que ‘no es’? ¿Cómo va construyendo esa conciencia de identidad y percibiendo esa distancia? ¿Qué marcas textuales son indiciarias de un proceso de paulatina aculturación? En definitiva, ¿podemos considerar a Odiseo un hombre ‘civilizado’ que, como tal, pueda oponerse a un ‘salvaje’ Polifemo o aún persiste, en ambos, un estadio de barbarie?

Frente a ello, postulamos como hipótesis inicial que, moviéndose el *vóστος* de Odiseo en dos esferas: la exterior, de viaje marítimo y sus peripecias; y, la interior, de búsqueda y resguardo de su propia identidad –aferrado conscientemente a los patrones de su cultura de pertenencia: nombre, genealogía, fama, tradición y patria–, el héroe protagonista –aún en estado de barbarie– se emplazó como primer antropólogo consciente de la humanidad y, fortalecido su ego en la satisfacción de su curiosidad antropológica, descubrió su superioridad frente al espejo invertido de la ‘otredad’, en el caso, representada por el Ciclope quien no siendo un individuo primario sino también un ‘bárbaro’, mantiene ciertos rasgos del salvajismo del hombre más primitivo, aunque con un refinamiento y crueldad exacerbados en el personaje euripídeo.

Al efecto, Seaford (1988: 45, 48-59) observa primariamente tres aspectos diferenciales entre ambos poemas: 1) el género; 2) el medio; 3) el ambiente intelectual y social. Coloca énfasis en que, mientras Odisea, poema épico, está compuesto en hexámetro dactílico y lenguaje homérico, *Cyclops*, como drama satírico –por norma de género, compuesto

para ser representado después de la trilogía trágica y en trímetro yámbico-, contaba necesariamente con un coro de sátiros, introduciendo Eurípides, entonces, un personaje intermediario entre Odiseo y el Cíclope: Sileno, que revestirá trascendental importancia para el retrato de Polifemo.

Utilizando un método comparativo y previo referir sucintamente algunos postulados de la antropología social y cultural<sup>1</sup> relevantes a nuestro propósito, abordaremos dialécticamente ambas figuras cotejándolas en sus similitudes y diferencias con el fin de probar nuestra hipótesis partiendo de las siete categorías de hechos esbozados por Morgan (1986:78)<sup>2</sup> como vectores estructurantes de la cultura –esquema más apropiado para apreciar el grado de aculturación de cada protagonista– y observar si, entre las figuras homéricas y euripídeas, las innovaciones del drama satírico alteraron aquella fisonomía originaria.

En Odisea, el modelo narrativo de los ἀπόλογοι nos permite visualizar la labor descriptiva minuciosa del héroe griego como si fuera un etnógrafo en pleno trabajo de campo que nos describe sus observaciones de cada cultura o individuo con el que se ha encontrado o enfrentado. A

- 
- 1 La antropología cultural, "se ocupa de la descripción y análisis de las culturas" del pasado y del presente, considerándose 'cultura' al "conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)." *cfr.* Harris (2001:13-20) Se distinguen en su ámbito dos disciplinas: la *etnografía*, que refiere a un trabajo de campo que busca solo describir las sociedades humanas; y la *etnología*, como "ciencia que estudia las costumbres de los pueblos humanos".
  - 2 Según este gran antropólogo, "los hechos indican la formación gradual y el desarrollo subsiguiente de ciertas ideas, pasiones y aspiraciones. Aquellos que ocupan las posiciones más prominentes, caben generalizarse como crecimientos de ideas particulares, con las que se unen íntimamente. Apartes de las invenciones y descubrimientos, los hechos son: 1º-Subsistencia; 2º-Gobierno; 3º-Lenguaje; 4º-Familia; 5º-Religión; 6º-Vida de hogar y arquitectura; 7º-Propiedad. Morgan, padre de la antropología sociocultural –*cfr.* Llinares Chover (1996:102)- trazó el camino ascendente "del salvajismo a la civilización", aceptando que, aquél, "fue el período formativo del género humano" y reconociendo como hito del comienzo de la civilización "el empleo de la escritura o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra". *cfr.* Morgan (1986: 77)

partir de su investigación *in situ*, nosotros podemos esbozar un cotejo etnológico entre Polifemo y Odiseo, y sus respectivos entornos, buscando verificar si, a uno u otro, podría aplicársele el mote de ‘salvaje’ o ‘civilizado’ y qué distancia separaría a ambos.

Los poemas homéricos evocan “*una era desaparecida y su contenido es inequívocamente antiguo*” refiere Finley (1995: 6). Las civilizaciones greco-latinas avanzaron “*primero del salvaje primitivo al bárbaro del tipo más inferior, luego de éste, al griego del tiempo de Homero...*” –cfr. Morgan (1986: 99-100), considerando que “*las tribus griegas de la Edad de Homero...*” habrían formado parte del estadio de barbarie superior.<sup>3</sup> Ergo, así posicionado el ‘tiempo homérico’ en época de barbarie, Odiseo nunca fue ‘un hombre civilizado’, sino solo un ‘bárbaro’<sup>4</sup>. Cabe señalar que, en aquél contexto, la ética de los ἄριστοι prohibía el ejercicio del comercio y solo admitía el trueque, un *do ut des* como cadena de intercambio de ‘regalos recíprocos’ con el extranjero. De este modo, “*ningún detalle simple en la vida de los héroes recibe tanta atención en la Ilíada y en la Odisea como el intercambio de regalos*”, dice Finley (1995: 31-33), pues “*los dos usos del tesoro eran poseerlo y regalarlo*”. Las reglas de la ζεῖα se convierten, aquí, en una clave hermenéutica de Odisea.

Precisamente, desde que –en tierra de Cíclopes– Odiseo deja escondidas las naves bajo custodia de sus compañeros, se prepara para dar y recibir tales dones: carga el odre de vino dulce, provisiones o viandas, llevando su espada o cuchilla en su muslo –todo ello revelador de su nivel cultural.

---

3 Son característicos ya la domesticación de animales, el descubrimiento de los cereales, el empleo de la piedra en la arquitectura y la invención del proceso de la fundición de mineral de hierro”. cfr. Morgan (1986: 109)

4 La oposición barbarie/civilización moderna, no es griega; en los comienzos “barbarie” sirvió para “designar una lengua extranjera, pasó a señalar a los pueblos no griegos y, después de las guerras de los medos, adquirió el sentido de “cruel”. cfr. Bartra (1998: 15-22)

Cuando, llegados a la cueva, sus compañeros quieren saquearla e irse, aquél –invadido por extrema curiosidad– no se dejó persuadir: quería verlo por sí mismo y probar si le ofrecería los dones de la hospitalidad. Queda así sellada la fatalidad y, tarde, reconocerá ante Alcínoo que “*mucho mejor hubiera sido seguir su consejo*” (Od. IX, 228-229).<sup>5</sup>

Odisea “*is made up of a network of interdependencias*” –cfr. Webber (1989: 2)– con fórmulas de intercambio, preguntas y respuestas congruentes, a cambio de información para identificación como huéspedes recíprocos: entre quien recibe, y quien es recibido y debe regresar a su tierra colmado de regalos, resultando trascendental la identificación de ‘*quién es*’ y su origen gentilicio para verificar aquellos lazos. Éste es el nudo gordiano del episodio y donde quedará sellada la suerte nefasta del Cíclope: todo lo que padece es castigo divino por violentar las más elementales convenciones morales: “*ya que no temiste devorar a tus huéspedes en tu misma morada; por eso Zeus y los demás dioses te han castigado*”, le dice Odiseo, al revelarle, finalmente, su nombre verdadero. La  $\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$  –sus normas– es el eje donde gira la categorización entre: justos y no justos, píos o impíos, como el más fuerte lazo de solidaridad intersubjetiva del período de barbarie conservada, aún, en albores de la civilización. El castigo proviene de Zeus; Odiseo es un mero ejecutor del designio divino.

La llegada a la isla de las cabras en nada preludiaba un ambiente tan hostil. Su descripción de armonioso *locus amoenus* evoca la imagen idílica de la era dorada. He aquí

---

5 Odiseo se acerca como suplicante de hospitalidad ante Polifemo, quien paga con su cruel antropofagia, lo que desencadenará la venganza de Zeus hospitalario. Al darle el vino que traía, como regalo de “*perdón de la vida*” y ante la burla del gigante que le pide el nombre para “*ofrecerle un regalo de hospitalidad que lo gratifique*” (Od. IX, 357)), contesta: “*Mi nombre es Nadie; y Nadie me llaman mi madre, mi padre y mis compañeros todos.*”, ofreciendo, el monstruo, como regalo: “*comerlo en último lugar*” (Od. IX, 360).

el mayor efecto de contraste, de luz y sombra, ambigüedad entre reminiscencia áurea y salvajismo. La gran innovación euripídea será, precisamente, colocar como intermediario a Sileno y el coro de sátiros de naturaleza cabría, enlace entre los dos mundos, el idílico y la cruda realidad, con lo que dota, así, de “*una mayor crueldad y lascivia al encuentro*” –cfr. Bartra (1998: 25)–, pues una naturaleza salvaje, bella y benévola “*se asocia a lo bestial, lo desperdiciado y lo asocial*” ante el primer hallazgo antropológico en Odisea: Polifemo, “*imagen del salvaje innoble, feroz, brutal, primitivo e incivilizado*” –cfr. Llinares Chover (1996: 104)–.

En dicho poema, el único héroe es *Odiseo* πολὺτροπο, cuya consciencia etnológica y etnocentrismo son las claves de su propia identidad palpándose en él un ‘proceso primitivo de endoculturación’, con ‘adaptación individual’ e ‘integración social’, pues el “*mecanismo primario que funciona en la valoración de la cultura es el etnocentrismo*” –cfr. Herskovits (1974: 10)–, resultando preferible el propio sistema de vida al de los demás; así, en cada encuentro con nuevos pueblos o individuos durante su νόστος, toma a su cultura como parámetro, y, en las antípodas, como el ‘absolutamente otro diferente’, coloca al monstruoso Polifemo.

Al comienzo del canto, *Odiseo* se presenta ante el rey feacio, Alcínoo, dando cuenta de su pertenencia a la raza de héroes: nombre, estirpe, genealogía y fama de héroe troiano, pues, como ha llegado en absoluta soledad y estado de abandono, desprovisto de cualquier signo de “cultura”, necesita reafirmarse en su individualidad recuperando, para sí, los valores de su época heroica, su οἶκος, su patria, su genealogía, su nombre, a fin de no quedar mimetizado con el salvajismo de aquel cíclope. Su viaje de regreso es de reafirmación de su identidad frente a la otredad, manifestación positiva de su cultura. En un polo, la dorada Hiperea, antigua patria feacia; en las antípodas, el cruel cíclope



absolutamente marginal; en su término medio, Odiseo, como un *tertius genus* de genuina humanidad.

Descuella en él su curiosidad etnográfica jugando un doble papel de *insider* y *outsider*, con ‘observación participante’ en los tres momentos del trabajo de campo: “*el acopio de la información sobre un medio humano específico, la elaboración de un informe etnográfico, la lectura y recepción de éste por tal o cual audiencia*” –*cfr.* Ghasarian (2008:13-14)–, cumplidos acabadamente. Lo consideramos, por tanto, el primer antropólogo del que tiene constancia la humanidad, pues él mismo reconoce a su flota que, junto a algunos compañeros, irá a “*averiguar qué hombres son aquéllos*” para catalogarlos –cual etnólogo– “*si son violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de las deidades*” (Od. IX, 175).

Por oposición a las dos notas definitorias del grupo de los humanos ‘justos’: 1- la amistad o el amor hacia los forasteros o huéspedes (φιλόξεινοι); 2- la piedad o el temor hacia los dioses; hay tres rasgos que definen a los “*injustos*”: 1) insolencia o soberbia; 2) ausencia de leyes y de justicia; 3) salvajismo o crueldad –*cfr.* Llinares Chover (1996: 105)–, condensado en la referencia final del canto como ἄγριον ἄνδρα<sup>6</sup> (Od. IX, 494), ya conocida la crueldad de Polifemo, evocador de aquéllas carencias y anormales características físicas. Por ello, Aristóteles, al conceptualizar su ζῶον πολιτικόν, se referirá a Od. IX, 104-115, aludiendo al “*marginal*” que “*vive fuera de la sociedad*”, que es “*o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana*”, al que pueden aplicarse aquellas palabras de Homero “*sin familia, sin leyes, sin hogar*”.

Más allá de que –según la clasificación de Morgan– tanto *Odiseo* como *Polifemo* estarían inmersos en la barbarie: aquél, en el período superior; el Cíclope, en el inferior,

---

6 ἄγριοι –seres no domesticados- como antítesis de ἤμερος -domesticado-, ya que no existe, en griego, vocablo equivalente a civilización. *cfr.* Bartra (1998: 15-22)

superador del “*salvaje*”– por la domesticación de animales y uso de sus productos–; sí, lo consideramos como el primer prototipo del “*salvaje*” en la historia de la humanidad, por dos razones: a) su constitución física monstruosa descomunal, fuerza bruta, voz terrible atemorizadora y figura espantosa (Od. IX, 257) de rostro unioocular; b) su personalidad cruel y perversa, impiedad por desconocimiento de las leyes y de la justicia, irreverencia ante los dioses, incumplimiento de las mínimas reglas de ζενία, ser totalmente antisocial, ermitaño, perverso, feroz, un ave de rapiña. *cfr.* Llinares Chover (1996: 112)

A continuación, siguiendo aquellas categorías morguianas a que hicieramos referencia en párrafos iniciales, observemos las marcas textuales del episodio homérico (Od. IX, *cfr.* Homero, 2006) cotejándolo con el eurípideo (*Cyc.*, *cfr.* Eurípides, 1999):

- » 1ºsubsistencia: En Odisea, la tierra y la lluvia de Zeus ofrecen todo en forma espontánea (Od. IX, 107-109<sup>7</sup>); Polifemo solo cuida y ordeña su ganado de ovejas y cabras aprovechando su leche (Od. IX, 244, 246-247<sup>8</sup>); únicamente él comete la acción sacrílega y salvaje de la antropofagia y come carne humana cruda (Od. IX,

7

“...οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν  
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ’ ἀρόωσιν,  
ἀλλὰ τὰ γ’ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα  
πάντα φύονται,”

(*Confianza en los dioses eternos, nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo viene allí a germinar sin labor ni simienza, ...*)

8

“ ἔζορέμος δ’ ἤμελγεν οἷς καὶ μηκάδας αἶγας,  
(...) αὐτίκα δ’ ἤμισυ μὲν θρέψας  
λευκοῖο γάλακτος  
πλεκτοῖσ’ ἐν ταλάροισιν  
ἀμησάμενος κατέθηκεν,”

(*Sentado ordeñaba, después, sus ovejas y cabras balantes ... cuajó la mitad de la cándida leche y dejola guardada en trenzados castillos...*)

288-293<sup>9</sup>). Por el contrario, en el drama satírico, todos los Cíclopes son antropófagos y no conocen los cereales; Polifemo ignora a Baco y al vino (*Cyc.*, 120-124<sup>10</sup>), solo los *Sátiros* y *Sileno* lo conocen; el Cíclope no hace nada y los usa como esclavos (*cf.* Pról.); come sus rebaños (*Cyc.*, 121-122<sup>11</sup>), leones y ciervos, además de humanos (*Cyc.*, 248-249<sup>12</sup>) y se dedica a la caza con

9

“ ἄλλ’ ὄ γ’ ἀναίξας ἐτάροισ’ ἐπὶ χεῖρας ἴαλλε,  
 σὺν δὲ δύω μάρψας ὡς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ  
 κόπτῃ· ἐκ δ’ ἐγκέφαλος χαμάδις  
 ῥέε, δεύε δὲ γαίαν.  
 τοὺς δὲ διὰ μελεῖστί ταμῶν  
 ὀπλίσατο δόρπον·  
 ἦσθιε δ’ ὡς τε λέων ὀρεσίτροφος,  
 οὐδ’ ἀπέλειπεν,  
 ἐγκατὰ τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόντα.”

(Dando un salto, sus manos echó sobre dos de mis hombres, los cogió cual si fueran cachorros, les dio contra el suelo: y corrieron vertidos los sesos mojando la tierra. En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena: devoraba, al igual del león que ha crecido en los montes, sin dejarse ni entrañas ni carnes ni huesos meolludos.)

10

“ Ὀδυσσεύς  
 Βρομίου δὲ πῶμ’ ἔχουσιν, ἀμπέλου ῥοάς;  
 Σιληνός  
 ἦκιστα: τοιγὰρ ἄχορον οἰκοῦσι χθόνα.”

(ODISEO. — ¿Beben la bebida de Bromio, hecha con los jugos de la vid?  
 SILENO. — En absoluto. Por ello habitan un país sin danzas.)

11

“ Ὀδυσσεύς  
 σπεύρουσι δ’ — ἦ τῷ ζῶσι;  
 — Δήμητρος στάχυν;  
 Σιληνός  
 γάλακτι καὶ τυροῖσι καὶ μήλων βορᾷ.”

(ODISEO. — ¿Siembran —¿o de qué viven?— la espiga de Deméter?  
 SILENO. — De la leche, del queso y de la carne de los rebaños.)

12

(Κύκλωψ)... “... ἄλις λεόντων ἐστί  
 μοι θοινωμένω ἐλάφων τε, χρόνιος  
 δ’ εἰμ’ ἀπ’ ἀνθρώπων βορᾶς.”

(CÍCLOPE)... bastantes banquetes me he dado ya de leones y de ciervos, y hace mucho tiempo que no pruebo carne humana.)

perros (*Cyc.*, 130<sup>13</sup>); su antropofagia parece ritual, como “*un sacrificio*” –*cfr.* Lopez Férez (1987: 51)-; es más refinado, pero más cruel: no come crudo; tiene gustos de gourmet, “*culturalmente ... está en un estadio mucho más avanzado*” –*cfr.* Lopez Férez (1987: 52).

- » 2° gobierno: la caracterización general odiseica de los cíclopes es que son soberbios y no se atienen a ninguna norma; son injustos y sin leyes; no tienen ágora ni deliberan; carecen absolutamente de solidaridad recíproca (*Od.* IX, 106, 112, 114-115<sup>14</sup>). En Eurípides, también se habla de su hostilidad a las leyes (*Cyc.*, 338-340<sup>15</sup>).
- » 3° lenguaje: El Polifemo homérico posee lenguaje y es el primero en dirigir la palabra al grupo de Odiseo (*Od.* IX, 252-255<sup>16</sup>); pero su ‘amabilidad’ será solo di-

13

“ Σιληνός  
φρουδός, πρὸς Αἴτνη θήρας ἰκνεύων κυσίν. ”

(SILENO.  
*Está fuera, junto al Etna, rastreado  
las fieras con sus perros.*)

14

\*Κυκλώπων (...) ἀθεμίστων  
(...) τοῖσιν δ’ οὐτ’ ἀγοραὶ  
βουληφόροι οὐτε θέμιστες,  
..., θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
παίδων ἢ δ’ ἀλόκων, οὐδ’ ἀλλήλων ἀλέγουσι.”

(...de los cíclopes..., unos seres sin ley... Los  
cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas  
de justicia ...; cada cual da la ley a su esposa  
y sus hijos sin más y no piensa en los otros.)

15

Κύκλωψ  
οἱ δὲ τοὺς νόμους  
ἔθεντο ποικίλλοντες ἀνθρώπων βίον,  
κλαίειν ἄνωγα:

((CÍCLOPE)...  
*En cuanto a los que establecieron  
las leyes, abigarrando la vida de los  
hombres, los invito a pudrirse.*

16

“ ὦ ξεῖνοι, τίνας ἐστέ· πόθεν  
μειῖθ’ ὕγρὰ κέλευθα·  
ἦ τι κατὰ πρήξιν ἢ μασιδίως ἀλάλησθε  
οἶά τε λῆϊστήρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ’ ἀλόωνται  
ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν  
ἀλλοδαποῖσι φέροντες; ”

(¿Quiénes sois, forasteros? ¿De dónde venís  
por la ruta de las aguas? ¿Viajáis por negocio  
o quizá a la ventura, como van los piratas  
del mar que navegan errantes exponiendo  
su vida y llevando desgracia a los pueblos?)

reccionada hacia el carnero después de quedar ciego (Od. IX, 447-448, 452-455<sup>17</sup>). En contraposición, “*una de las más acertadas innovaciones de Eurípides en presentarlo como intelectual, refinado y culto*” con una verbosidad de “*sofista ilustrado*” (Cyc., 316-319, 345-346<sup>18</sup>) –cfr. Lopez Férez (1987:50,47); saluda a los griegos preguntando qué ciudad los ha educado (Cyc., 280-281<sup>19</sup>); conoce y critica la guerra de Troya quejándose y burlándose de la perfidia de Helena; y también conoce los mitos

17

“ κριὲ πέπον, τί μοι ὧδε διὰ  
σπέος ἔσσο μῆλων...  
ἕστατος;  
... νῦν αὐτὲ πανίστατος, ἢ σὺ γ' ἄνακτος  
ὀφθαλμὸν ποθέεις; τὸν ἀνὴρ κακὸς ἐξαλάωσε  
σὺν λυγροῖσ' ἐτάροισι,  
δαμασάμενος φρένας οἴω,  
Οὔτις, ”

(¿Cómo vas, mi carnero leal, de zaguero en la cueva?... ¡Tú el último ahora! Quizá echas en falta la mirada del amo cegado por hombre perverso y su hueste maldita; con vino venció mis entrañas. ¡Ah, Ninguno!...)

18

“ Κύκλωψ  
ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός,  
τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφία.  
ἄκρας δ' ἐναλίας αἶς καθίδρυται πατήρ  
χαίρειν κελεύω: τί τάδε προυστήσω λόγῳ;  
(...)  
ἀλλ' ἔρπετ' εἴσω, τοῦ κατ' αὔλιον θεοῦ  
ἴν' ἀμφὶ βωμῶν στάντες εὐωχῆτέ με. ”

(CÍCLOPE.  
La riqueza, hombrecito, es dios para los sabios. Lo demás es rumor y bellas palabras. Lo mando a paseo a los promontorios marinos que habita mi padre. ¿A qué vienes tú con estos argumentos? (...) Entrad dentro, por lo tanto, para que, en honor del dios de mi cueva, de pie alrededor del altar, me procuréis un magnífico banquete.)

19

“ Κύκλωψ  
ἢ τῆς κακίστης οἱ μετῆλθεθ' ἀρπαγὰς 280  
Ἐλένης Σκαμάνδρου γείτον' Ἰλίου πόλιν; ”

CÍCLOPE. — ¿Sois vosotros los que os encaminasteis a la ciudad de Ilión, cercana al Escamandro, para castigarla por el rapto de la malvadisima Helena?

- » (Cyc., 280-284<sup>20</sup>). Quizás, el lenguaje es más importante para Sileno, quien le aconseja “*si te comes la lengua, Cíclope, orador te harás y elocuentísimo*”, y no para el monstruo que “*rechaza la vanidad de la palabra: él solo rinde culto a su vientre y no cree en magia, religión ni ley alguna*”. *cfr.* Bartra (1998: 33).-
- » 4° Familia: El de Homero, es hijo de Poseidón y de la ninfa Toosa (Od. IX, I, 71-73<sup>21</sup>); no tiene ni esposa ni hijos (Od. IX, 187-189<sup>22</sup>), como por el contrario otros cíclopes; pero, incluso entre éstos, cada cual impera sobre sus hijos y mujeres sin entrometerse los unos con los otros (Od. IX, 112-115<sup>23</sup>). Con un carácter más arcaico, el de Eurípides es hijo de la unión de aquel

20

“ Κύκλωψ  
αἰσχρὸν στράτευμά γ', οἵτινες μιάς χάριν  
γυναικὸς ἐξεπλεύσατ' ἐς γαίαν Φρυγῶν. ”

(CÍCLOPE. — ¡Expedición vergonzosa! ¡Mira que haber zarpado vosotros por causa de una sola mujer hasta la tierra de los frigios!)

21

“ Θόωσα δέ μιν τέκε νύμφη,  
Φόρκυνος θυγάτηρ, ἀλὸς  
ἀτρυγέτιο μέδοντος  
ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι Ποσειδάωνι μίγεισα. ”

(Pariólo la ninfa Toosa, la nacida de Forcis, ministro del mar infecundo, que amorosa se dio a Posidón en las cóncavas grutas.)

22

“ ἔνθα δ' ἄνῆρ ἐνίαυε  
πελώριος, ὅς ῥα τὰ μῆλα  
οἶος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν·  
οὐδὲ μετ' ἄλλου  
πωλεῖτ'... ”

(Era dueño del antro un varón monstruoso; pacía sus ganados aparte, sin trato con otros cíclopes...)

23 *Cfr.* nota 10.

dios con la Tierra (Cyc., 646-648<sup>24</sup>), pero, paradójicamente, convive o con sus esclavos: los sátiros, y Sileno (Cyc., 23-25<sup>25</sup>).

- » 5<sup>o</sup> Religión: En Odisea, los Cíclopes confían en la provisión espontánea de los dioses y la lluvia de Zeus pero, contrariamente, se rebelan contra Ζεύς Ξένιος, burlándose del don de hospitalidad y no le tienen miedo al castigo u odio divino (Od. IX, 275-276<sup>26</sup>); no obstante, al ser emborrachado y cegado por Odiseo, Polifemo clama por ayuda a su padre, Poseidón, (Od. IX, 528-533<sup>27</sup>). El euripídeo, más soberbio aún, se con-

24

Σιληνός:…  
ἀλλ' οἶδ' ἐπιβδὴν Ὀρφείως ἀγαθὴν πᾶνυ,  
ὥστ' αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον  
στεῖκονθ' ὑφάπτει τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

((SILENO)...  
*Sin embargo, yo conozco un encanto mágico de Orfeo verdaderamente estupendo para que el tizón, penetrando en el cráneo sin que nadie lo impulse, pueda quemar al hijo de la Tierra, el de un solo ojo.)*

25

Σιληνός:…  
τούτων ἐνὸς ληφθέντες ἐσμέν ἐν δόμοις  
δοῦλοι: καλοῦσι δ' αὐτὸν ὧ λατρεύομεν  
Πολύφημον:

((SILENO)...  
*Apresados por uno de ellos, vivimos como esclavos en su casa. que servimos le llaman Polifemo*

26

“οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν  
οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἧ  
πολὺ φέρτεροί εἰμεν· “

(... *En nada se cuidan los ciclopes de Zeus que abraza la égida, en nada de los dioses felices, pues somos con mucho más fuertes)*

27

“ κλύθι, Ποσειδάων γαίηοξε κυανοχαῖτα·  
εἰ ἐτέον γε σός εἰμι, πατήρ δ' ἐμὸς εὐχεται εἶναι,  
δοῦς μὴ Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον οἴκαδ' ἰκέσθαι,  
[ἴδον Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἐνὶ οἴκῳ ἔχοντα.]  
ἀλλ' εἴ ἴ μοῖρ' ἐστί φιλοῦς  
τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι  
οἶκον ἐυκτίμενον...’ “

(*El, clamando al señor Poseidón, elevaba sus dos manos al cielo cuajado de estrellas: 'Escucha, Poseidón de cabellos azules que abraza; la tierra: si soy tuyo en verdad y en llamarte mi padre te gozas, haz, te ruego, que Ulises, aquel destructor de ciudades que nació de Laertes y en Itaca tiene sus casas, no retorne a su hogar...')*

sidera un dios e hijo de dioses (Cyc., 231<sup>28</sup>); es totalmente irreverente, menosprecia al máximo dios y demás divinidades y, burlándose de Ζεύς Ξένιος (Cyc., 320-346<sup>29</sup>), solo ofrece sacrificio a su propio vientre como “la más grande de las divinidades” (Cyc., 335); ni sabe quién es Dionisos (Cyc., 519) y se considera cocinero del Hades; su sacrificio es impío y anómalo al degollar con un hacha (Cyc., 248, 395 ss), revelando una mayor señal de impiedad y salvajismo.

- » 6° Vida de hogar y arquitectura: El homérico, vive en una cueva que se cierra con una piedra pesada y enorme (Od. IX, 216, 240-243<sup>30</sup>) de la cual desconocemos su ubicación. Es característico su sedentarismo: los Cíclopes carecen de naves ni tienen quienes las construyan y, por tanto, no pueden trasladarse; ergo, ni aprovechan la isla de las cabras pues no comercian

28

“Σιληνός  
μονάδες· ἀκούει δ’ οὐδὲν οὐδεὶς οὐδενός.”

(SILENO. — Son nómadas. Nadie obedece a nadie en nada.)

29

“Κύκλωψ...  
Ζητὸς δ’ ἐγὼ κεραυνὸν οὐ φρίσσω, ξένε,  
οὐδ’ οἶδ’ ὅ τι Ζεὺς ἐστ’ ἐμοῦ κρείσσων θεός.”

((CÍCLOPE)...Yo no tiemblo ante el rayo de Zeus, extranjero, yo no sé en qué Zeus es un dios superior a mí.)

30

“ καρπαλίμως δ’ εἰς ἄντρον ἀφικόμεθ’  
(...)  
αὐτὰρ ἔπειτ’ ἐπέθηκε θυρεὸν  
μέγαν ὑπόσ’ αἴερας  
ὄβριμον· οὐκ ἂν τὸν γε δῶ καὶ εἴκοσ’ ἄμαξαι  
ἔσθλαι τετράκυκλοι ἀπ’ οὐδοῦς ὀχλίσειαν·  
τόσσην ἠλίβατον πέτρην ἐπέθηκε θύρῃσιν. ”

(A buen paso alcanzamos la gruta (...) después, en sus brazos levantando un enorme peñón, ajustó a la entrada. Veintidós buenos carros de cuádruple rueda no habrían del umbral removido aquel cierre: tal era el abrupto pedrejón con que aquél afirmaba su puerta.)



con otros hombres (Od. IX, 125-129<sup>31</sup>). En su drama satírico, Eurípides innova: el Cíclope vive en una cueva (Cyc., 118<sup>32</sup>), bien localizada en el Etna en Sicilia (Cyc., 94-95<sup>33</sup>) que tiene muchos huecos y salidas, y no se cierra con ninguna piedra (Cyc., 197<sup>34</sup>).-

- » 7<sup>o</sup> propiedad: En Odisea, Polifemo no tiene esclavos, solo posee su rebaño de ovejas y todos los enseres de

---

31

“ οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες  
πάρα μιλοπάρηροι,  
οὐδ’ ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτονες, οἳ κε κάμοιεν  
νηῆας εὐσσεῆλους, αἱ κεν τελείοιεν ἕκαστα  
ἄστε’ ἐπ’ ἀνθρώπων ἰκνεύμεναι, οἷά τε πολλὰ  
ἄνδρες ἐπ’ ἀλλήλους νηυσὶν  
περώωσι θάλασσαν.”

*(Y es que faltan a aquellos ciclopes las naves purpúreas y no tienen varones que hagan los sólidos buques en que puedan pasar a las muchas ciudades pobladas por humanos, cual suelen los otros hacer que en bajeles atraviesan el mar de país en país.)*

32

“ Σιληνός  
Κύκλωπες, ἄντρ’ οἰκούντες,  
οὐ στέγας δόμων.”

*(SILENO. — Los Cíclopes, que habitan cuevas en lugar de casas.)*

33

“ Ὀδυσσεύς  
τίς δ’ ἦδε χώρα καὶ τίνες ναίουσιν;  
Σιληνός  
Αἰτναῖος ὄχθος Σικελίας ὑπέρτατος.”

*(ODISEO. — ¿Qué lugar es éste y quiénes lo habitan?  
SILENO. — El Etna, la altura más elevada de Sicilia.)*

34

“ Σιληνός  
εἰσὶ καταφυγαὶ πολλαὶ πέτρας,”

*(SILENO. ...En la cueva hay muchos escondites.)*

la cueva (Od. IX, 219-223<sup>35</sup>). En “*Cyclops*”, “*el hedonismo es evidente*” –*cf.* Lopez Férez (1987: 56); tiene un mayor poder económico: ganado menor y mayor: cabras, ovejas y vacas (*Cyc.*, 216-218<sup>36</sup>), además de sátiros esclavos (*Cyc.*, 23-25<sup>37</sup>, 213-230<sup>38</sup>), perros de caza (*Cyc.*, 130<sup>39</sup>) y ensalza a la *riqueza* como un dios. (*Cyc.*, 316-317<sup>40</sup>).

35

“ ταρσοὶ μὲν τυρῶν βρίθων  
στείνοντο δὲ σηκοὶ  
ἀρνῶν ἢ δ’ ἐρίφων· διακεκριμένα δὲ ἕκασται  
ἔρχατο, χωρὶς μὲν πρόγονοι,  
χωρὶς δὲ μέτασσαί,  
χωρὶς δ’ αὐθ’ ἔρσαι· ναῖον  
δ’ ὄρω ἄγγεα πάντα,  
γαυλοὶ τε σκαφίδες τε, τετυγμένα,  
τοῖσ’ ἐνάμελγεν. ”

(*Vimos zarzos cargados de quesos y prietos rediles que guardaban por orden de edad los corderos y chotos, los de dos estaciones aquí, más allá los medianos, a (otro lado los más pequeñuelos; rebosaban de leche las vasijas labradas, colodras y jarras, en donde reservaba su ordeño.*)

36

“Κύκλωψ  
ἦ καὶ γάλακτός εἰσι κρατῆρες πλέω;  
Χορός  
ᾧστ’ ἐκπιεῖν γέ ρ’, ἦν θέλης, ὄλον πίθον.  
Κύκλωψ  
μήλειον ἢ βόειον ἢ μεμιγμένον;”

(*CÍCLOPE. — ¿También están repletas de leche las cráteras? CORIFEYO. — Hasta el punto de que puedes desapurar, si quieres, una jarra entera CÍCLOPE. —; De cordero, de vaca, o una mezcla de ambos?*)

37 *cf.* nota 25

38

“ Κύκλωψ  
ἄριστόν ἐστιν εὖ παρεσκευασμένον; ”

(*CÍCLOPE. — ¿Está perfectamente preparado el desayuno?*)

39

“Σιληνός...  
φρούδος, πρὸς Αἴτνη θήρας ἰχνεύων κυσίν. ”

(*(SILENO) — ...Está fuera, junto al Etna, rastreado las fieras con sus perros.*)

40

“ Κύκλωψ  
ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκει, τοῖς σοφοῖς θεός,  
τὰ δ’ ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφία. ”

(*CÍCLOPE – La riqueza, hombrecito, es dios para los sabios. Lo demás es rumor y bellas palabras.*)

## Conclusión

A mérito de lo que hemos expuesto, creemos que resulta posible convalidar nuestra hipótesis inicial en las dos esferas en que se mueve el νόστος odiseico: exterior e interior. La búsqueda etnográfica y su valoración etnológica –productos de su infatigable curiosidad antropológica– llevan a *Odiseo* a padecer los fatales infortunios, incluso con la triste pérdida de todos sus compañeros, arribando, finalmente, a tierra feacia –y, desde allí, a su patria como único sobreviviente–: es un camino de interiorización y consolidación de su propia identidad. El enfrentamiento con el Cíclope, a modo de espejo invertido, lo torna consciente de su propia cultura, eje etnocéntrico desde el cual medir al monstruo soberbio, sin ley y sin dios. Y si bien reiteramos que no lo podríamos interpretar como una férrea oposición entre *civilización/salvajismo*– pues: a) *Odiseo* no puede ser considerado ‘civilizado’, en razón de que su entorno cultural –época heroica– es una de barbarie, aunque superior; y b) la cultura ciclópea, no es completamente salvaje, sino que ya habría cruzado la primera línea de la barbarie–, Polifemo, en sí mismo, es un salvaje, no por su raza ‘ciclópea’, sino por su propia psicología: cruel, perversa, sociópata y psicópata, rasgos mucho más fuertemente caracterizados en la reelaboración del mito en Eurípides, reflejando una conducta de ave de rapiña –ser más vil y carroñero de la naturaleza– en la descripción del verborrágico y sofista *gourmet* apasionado por la carne cocida con refinamiento que adora sacrificar al hombre: todo un signo de avance cultural, pero con paradójico retroceso al salvajismo más ‘perverso’.

## Bibliografía

- Bartra, R. (1998). *El salvaje en el espejo*. México: Era, UNAM.
- De Jong, I. (2004). *A narratological commentary on the odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eurípides (1999). *Tragedias I - El Cíclope*. Madrid: Gredos S.A.
- Finley, M. I. (1995). *El mundo de Odiseo*, México: Fondo de Cultura Económica..
- Ghasarian, C. (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Buenos Aires: Del Sol.
- Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Salamanca: Editorial Alianza.
- Herskovits, M., (1974). *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Homero (2006). *Odisea*. Madrid: Gredos S.A.
- Llinares Chover, J. B. (1996). "La construcción del tipo del "salvaje" en Homero", *Ludus Vitalis*, IV, 6, pp. 101-126
- Lopez Ferez, J.A. (1987). *El Cíclope de Eurípides: Tradición e innovación literarias*, Madrid: UNED. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/119068.pdf>, obtenido el 21/03/19
- Morgan, L. H. (1986). *La Sociedad Primitiva*. México: Quinto Sol.
- Seaford, R. (1988). *Cyclops, With introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Webber, A. (1974). "The hero tells his name: formula and variation in the phaeacian episode of the Odyssey", *TAPhS*, pp. 119, 1-13

# Exilio, cuerpo y descenso social en *Andrómaca* de Eurípides

*José Sánchez Toranzo*

En el mundo griego antiguo, la construcción colectiva del paradigma de lo femenino consideraba a la mujer un sujeto despersonalizado, que solo se completaba cuando podía ser incluido en algunas de las categorías sociales que le estaban designadas: hija, esposa, madre, hermana o pupila de alguno de los miembros de la comunidad al cual se hallaba firmemente ligada y del cual no podía ser separada sin que perdiera una frágil identidad, en tanto apéndice de un varón con quien pudiera relacionársela.

Este entramado de significaciones en las relaciones entre hombres y mujeres se concretaba en la desigualdad de los sexos en el imaginario colectivo, conformando categorías históricas determinadas por los valores predominantes, en este caso, la Atenas del siglo V a. C., arraigadas en distinciones conceptuales y subjetivas que avalaban la diferencia y la desproporción. Vale decir que las mujeres participaban exclusivamente en prácticas privadas, sin participación en la política, sin independencia económica y con una inclusión social limitada, manifestada en el control a través de formas de tutelaje y clausura en el mundo doméstico. Su

función era esencialmente reproductora, asegurar la continuidad de la familia, del patrimonio y del culto doméstico de su marido. De allí que las imágenes tradicionales, creadas por el discurso hegemónico, equiparasen a las mujeres con actividades agrícolas y las representasen a través de metáforas como surco, campo, vasija, etc.<sup>1</sup>

Esta posición dentro del entramado social la convertía, naturalmente, en un bien intercambiable para establecer pactos concertados por medio del matrimonio, en parte del botín de guerra o en presas del pillaje.

En el caso de Andrómaca se da un doble cambio en su estatus social y jurídico: primeramente sufre el exilio de su patria, devastada por Aquiles, para pasar a habitar suelo troyano; luego, cuando cae Troya, se convierte en esclava de los vencedores.

En el primer caso, no se produce un cambio en sus circunstancias vitales, en su tierra no solo era una mujer libre, sino también una princesa y su desarraigo, que tiene lugar cuando se establece en Troya, desposada por Héctor, príncipe troyano, solo involucra un desplazamiento espacial, no por eso menos significativo, ya que suponía el abandono de su territorio natal, hecho no inusual en las mujeres, cuando los matrimonios se efectuaban como un símbolo de alianza con un país extranjero.

Andrómaca era hija de Etión, rey de la Tebas asiática, también conocida como Tebas Hipoplacia, situada en el noroeste de la península de Anatolia. De acuerdo con la tradición, la ciudad fue saqueada por Aquiles en el octavo año de la guerra, quien mató al rey y a sus siete hijos varones. Las mujeres, como era habitual, escapaban de la muerte, pero para correr con un destino incierto: así, la esposa del rey

---

1 Cfr. Page Du Bois, *Sowing the Body*, en donde hay abundantes ejemplos de cada uno de estos aspectos de la imagen de lo femenino.

recuperó su libertad por el pago de un cuantioso rescate, aunque, no llegó a gozar de ella por morir inmediatamente, probablemente por suicidio<sup>2</sup>; mientras Andrómaca fue tomada como esposa por Héctor, quien pagó una dote para poder concretar el matrimonio. En palabras de Homero:

εὖτε πύλας ἴκανε διερχόμενος μέγα ἄστυ  
Σκαιάς, τῆ ἄρ' ἔμελλε διεζήμεναι πεδίον δέ  
ἐνθ' ἄλοχος πολύδωρος ἐναντίη ἦλθε θεοῦσα  
Ἀνδρομάχη θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἐτίωνος  
Ἡετίων, ὃς ἔναιεν ὑπὸ Πλάκῳ ὀλήωσση,  
Θήβη Ἰποπλακίη Κιλίκεσσ' ἀνδρεσσιν ἀνάσσειν·  
ποῦ περ δὴ θυγάτηρ ἔχεσθ' Ἐκτορι χαλκοκορυστῆι. (vv. 392-398)

[Héctor] Cruzó así la anchurosa ciudad y cuando hubo llegado a las puertas Esceas, por donde se iba al combate, corrió Andrómaca a él, la mujer por quien hubo pagado tan preciados presentes, la hija de Etión el magnánimo, que vivía en la falda arbolada del Placo, en la Tebas de Hipoplamia, y reinaba entre todos los hombres cilicios; y el gran Héctor del casco brillante casó con su hija.

[...] οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλη  
ἔσται θαλπωρή, ἐπεὶ ἂν σύ γε πότμον ἐπίσπῃς,  
ἀλλ' ἄχε' οὐδὲ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ,  
.....  
οἱ δέ μοι ἐπτά κασίγνητοι ἔσαν ἐν μεγάροισιν,  
οἱ μὲν πάντες ἰὼ κίον ἦματι Ἄιδος εἴσω·  
πάντας γὰρ κατέπεφνε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς  
.....  
μητέρα δ', ἧ βασίλευεν ὑπὸ Πλάκῳ ὀλήεσση,

2 Vid. Falcon Martínez, Constantino; Fernández Galeano, Emilio y López Melero, Raquel. *Diccionario de la mitología clásica*, s.v. Eetión

τὴν ἔπαι ἄρ' δεῦρ' ἤγαγ' ἄμ' ἄλλοισι κτεάτεσσιν,  
ἄφ' ὃ γε τὴν ἀπέλυσε λαβῶν ἀπερείσι' ἄποινα,  
πατρὸς δ' ἐν μεγάροισι βάλ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα,  
Ἔκτορ, ἀτὰρ σὺ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἤδη κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης·

[...] pues si te murieras  
no tendría consuelo jamás, sino solo pesares  
puesto que se murieron mi padre y mi madre augustísima.

.....  
Siete hermanos yo tuve en palacio también y los siete  
a la casa del Hades bajaron en el mismo día;  
les dio Aquiles, el de pies ligeros, a todos la muerte

.....  
A mi madre que al pie del selvático Placo reinaba,  
trajo aquí juntamente con cuantos tesoros teníamos  
y le dio libertad cuando obtuvo un inmenso rescate,  
pero Ártemis flechera la hirió en mi palacio paterno.  
Héctor, tú eres ahora mi padre y mi madre augustísima  
y mi hermano también; eres tú mi marido florido. (vv. 411-  
430)<sup>3</sup>

El texto homérico continúa con la reflexión de Héctor en la que, luego de expresar su obligación para con la ciudad a la que defiende del asedio aqueo, vaticina la suerte de Andrómaca después de su muerte: la pérdida de su libertad para convertirse en esclava de los vencedores ([...] τις Ἀχαιῶν [...] / δακρυόεσσαν ἄγεται ἐλεύθερον ἡμᾶρ ἀπούρας, vv. 454-455, “alguno de los aqueos, llorosa te lleve, quitando tu libertad”<sup>4</sup>).

---

3 Cito por la traducción en verso de Fernando Gutiérrez. Cátedra, 1991

4 La traducción es mía.



El segundo extrañamiento de Andrómaca es, con mucho, más traumático. Constituye el argumento de la tragedia *Andrómaca* de Eurípides, puesta en escena, según la opinión más aceptada, en 428 a.C.<sup>5</sup> apenas comenzada la guerra del Peloponeso.

Este segundo exilio ocurre cuando, con posterioridad a la toma de Troya, las mujeres son distribuidas por sorteo entre los aqueos victoriosos, lo cual implica, además, una inversión en la escala social, de esposas a cautivas, sometidas al deseo de sus amos, quienes, por otro lado, ya tienen mujeres legítimas, con las que, inevitablemente, entrarán en conflicto y las que se convertirán en el referente de su condición.

Este esquema triangular entre esposo, esposa y esclava es explorado por Eurípides en esta tragedia en la que a la protagonista le toca en suerte ir a servir al hijo de Aquiles, el asesino de su esposo, con lo cual a su condición de esclava se suma la persecución de Hermíone, la esposa de Neoptólemo, porque le ha dado un hijo, mientras que Hermíone es estéril.

La degradación de la mujer, se objetiva en su corporeidad, en su involuntaria capacidad de incitar el deseo y el goce en su nuevo señor. Su individualidad se diluye en el ser cuerpo y no persona, en su aptitud de procrear. Queda reducida a un objeto despersonalizado, cuya subjetivación se alcanza cuando engendra un hijo que perpetúa la estirpe de su poseedor. Hermíone tiene conciencia de que ese cambio se configura en una amenaza para su posición dentro de la estructura familiar:

σὺ δ' οὐσα δοῦλη καὶ δορίκτητος γυνή  
δόμους κατασχεῖν ἐκβαλοῦσ' ἡμᾶς θέλεις

---

5 Eurípides. *Tragedias*. Estudio preliminar de A. Medina, J. A. López Férrez y J. L. Calvo, p. 285

τούσδε, στυγοῦμαι δ' ἀνδρὶ φαρμάκοισι σοῖς,  
νηδὺς δ' ἀκύμων διὰ σέ μοι διόλλυται· (vv. 155-158)

HERMÍONE.- Tú que eres una esclava y una mujer capturada por la lanza quieres apoderarte de esta casa tras expulsarme a mí. Me hago odiosa a mi marido a causa de tus drogas, y mi vientre no preñado se pierde por culpa tuya<sup>6</sup>.

Andrómaca ha dado a Neoptólemo un hijo varón, pero Hermíone, la esposa legítima no ha podido hacerlo. Esta oposición en cuanto a las funciones de la mujer, pone de manifiesto la necesidad de otorgar al marido una descendencia y, en el texto, da lugar a una inversión: la esclava es *paidopoiós*, “engendradora de hijos”, es decir, una mujer apta para el matrimonio; en cambio, Hermíones es *ápais*, “sin hijos”, vale decir, estéril, con el vientre seco para ser fecundada por su marido, que es lo que socialmente se espera de ella. *Andrómaca* contrasta dos tipos femeninos: la mujer fecunda y la infértil, complejizando la lectura por la diferencia en los estatus de ambas mujeres.

Hermíone resuelve esta falla que repercute negativamente en su matrimonio, realizando una *translatio criminis*, acusando a Andrómaca de ser la causante de su infecundidad:

ἐπεὶ δὲ τὴν Λάκαιναν Ἑρμιόνη γαμῆι  
τοῦμόν παρώσας δεσπότης δοῦλον λέχος,  
κακοῖς τρὸς αὐτῆς σχετλίους ἔλαυνομαι.  
τίθην μ' ἄπαιδα καὶ πόσει μισουμένην,  
αὐτὴ δὲ αἰεὶν οἶκον ἀντ' αὐτῆς θέλω  
τόνδ', ἐκβαλοῦσα λέκτρα τάκεινης βίᾱ· (vv. 30-35)

---

6 Cito por A. Medina, J. A. López Férrez y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1982

ANDRÓMACA.- Pero una vez que mi amo tomó por esposa a la laconia Hermíone, después de haber rechazado mi lecho de esclava, soy perseguida terriblemente por parte de ella. Dice, en efecto, que con fármacos ocultos la hago estéril y odiosa a su marido, y que personalmente pretendo habitar esta casa en lugar de ella derribando su matrimonio por la fuerza.

El detrimento en su condición humana, que la equipara a una simple posesión implica una despersonalización, se constituye en una propiedad cuyas acciones, su vida misma, responden a la voluntad de otro. El personaje sufre el cambio en su destino, tal como lo expresa en el prólogo:

Ἀσιάτιδος γῆς σζήμα, Θηβαία πόλι,  
ὄθεν ποθ' ἔδνων σὺν πολυχρύσῳ χλιδῆι  
Πριάμου τύραννον ἐστίαν ἀφικόμην  
δάμαρ δοθεῖσα παιδοποιὸς Ἕκτορι,  
ζηλωτὸκ ἔν γε τῷ πρὶν Ἄνδρομάχη χρόνῳ,  
νὼν δ', εἴ τις ἄλλη, δυστυχεστάτη γυνή· (vv. 1-6)

ANDRÓMACA.- ¡Adorno de la tierra asiática, ciudad de Tebas, de donde en otro tiempo con el lujo, abundante en oro, de mi dote llegué a la mansión real de Príamo, ofrecida a Héctor como esposa criadora de hijos, envidiable Andrómaca en el tiempo anterior, pero ahora, más que nunca otra, mujer desgraciadísima!

Todas las adversidades que debe atravesar Andrómaca están signadas, como dijimos, por el exilio. Sin embargo el destierro tiene una connotación negativa en el caso de su estancia en Ftía, la patria de Neoptólemo.

Si el hombre encontraba su razón de ser y las posibilidades de desarrollarse en plenitud por su pertenencia a una

comunidad políticamente organizada, la polis, estableciendo un contacto tan estrecho con ella que cuando era obligado a apartarse de ella, equivalía a la muerte civil, en un sentido que para nuestro mundo contemporáneo, resulta difícil de aprehender, ya que sus alcances implicaban al ciudadano en su totalidad.

## Bibliografía

- Blundell, S. (1995). *Women in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard UP.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. 1998. Barcelona: Anagrama.
- Cantarella, E. (1991). Según natura. *La bisexualidad en el mundo antiguo*. 1988. Madrid: Akal.
- Duby, G. y Perrot, M. (eds.) (1993). *Historia de las mujeres en Occidente: La Antigüedad. Modelos femeninos*. 1990-1991-1992. Madrid: Santillana.
- Fanthan, E. et al. (1994). *Women in Classical World: Image and Text*. New York; Oxford: Oxford UP.
- Just, R. (2006). *Women in Athenian Law and Life*. 1989. London; New York: Routledge.
- Lardinois, A. y McClure, L. (eds.) (2001). *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*. New Jersey: Princeton UP, .
- Lardinois, A. y McClure, L. (eds.) (2003). *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. 1989. Trad. Vera Waksam. Buenos Aires: Biblos.
- Lardinois, A. y McClure, L. (eds) (2004). *Madres en duelo*. Madrid: ABADA.
- MacLachlan, B. (2014). *Women in Ancient Greece. A Source Book*. London: Bloomsbury.

## ***Victus abit longeque ignotis exsulat oris* (Virg. G. III, 225): el exilio del toro vencido en las *Geórgicas* de Virgilio**

*Mariana Vanesa Breijo*

El exilio es posiblemente uno de los tópicos más antiguos y recurrentes entre los mitos fundacionales de la Antigüedad, en los que las narraciones orales destacaban el sufrimiento del héroe por la separación del hogar y el conflicto con el nuevo entorno. Con el desarrollo de la historiografía, la retórica, la filosofía y las ciencias griegas en el siglo V a.C., el exilio se convierte progresivamente en un concepto abstracto, aplicable a distintas instancias disociativas como metáfora política, social e incluso metafísica. Ya en el siglo IV a.C., la mayor parte de los motivos del discurso sobre el exilio habían sido introducidos y en adelante asistimos a un proceso de recombinación y adaptación de esos motivos y conceptos en diferentes escuelas de pensamiento y géneros literarios. Este proceso continúa en Roma, cuyos autores introducen como principal aporte la adaptación de la antigua tradición al contexto cultural, político y literario de su tiempo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Cfr.* Gaertner (2007:7-10). Es importante añadir aquí las palabras de Claasen (1999:12) en las que señala que "exilic literature clothes psychologically similar content in a wide spectrum of tradi-

Desde el punto de vista jurídico, el exilio en Roma<sup>2</sup> cumplió un papel político determinante. Como señala Claassen (1999: 9):

In a society that had non extensive prison system, criminal justice knew of only two punishments for major crimes: exile or death. Enforced exile was an acknowledge tool in the exertion of criminal justice as well as in politics. Exile in ancient world was, as today, a major political tool and as such it was often employed by the powerful to reduce the power of their most feared opponents.

En el siglo I a.C., en el que Roma se ve envuelta en sucesivas guerras civiles y enfrentamientos internos, el exilio se convierte tanto en un medio para expulsar a los enemigos políticos como para conservar la vida de aquellos caídos en desgracia a la espera de una situación políticamente

---

tionally separate generic forms: in poetry, a variety of metres, and in prose, epistolography with its subgenre the *consolatio* 'or consolation to an exile', rhetorical works of various kinds, philosophical dialogue, Menippean *satura* (a mixture of verse and prose, non necessarily satirical) an historiography". En consecuencia, añade luego la autora: "exilic literature is perhaps not a genre of the same order as, for instance, drama or epic (convenient categories acknowledged by most modern Classicists in their understanding of the nature of genre), yet it does form a topical unit".

2 Crifó (1985:9) señala que "noi troviamo che, ad esemplo nelle fonti romane, si parla dell'esilio, come di un'usanza, rispetto alla quale il comportamento dell'esule può forse ritenersi esercizio d'un diritto; o come d'une mezzo, da usarsi per sfuggire a una pena; o come d'una pena, inserita ad un certo momento nel sistema punitivo romano". En el último siglo de la república, más precisamente a partir de la *lex Tullia de ambitu* (63 a.C.) se introduce el exilio decenal como pena, sin embargo añade Crifó (1985:24-25) que "per effetto di numerose disposizioni legislative o meno, ed in rapporto alla reintroduzione della pena di morte ed all' aggravamento delle pene che si opera con il Principato, l'esilio tende a diventare un istituto strettamente penalistico nel quale sovente si confondono pene diverse: *interdictio*, *deportatio*, *relegatio in insulam*, *perpetua* o *ad tempus*, ecc. Esso indica nella terminologia non tecnica una lunga teoria di crimini e pene; in senso generale denota qualsiasi abbandono coatto o perpetuo del territorio". Para el detalle de las distintas formas del exilio en Roma, *cfr.* Martín (2004).

favorable para su condición.<sup>3</sup> En este contexto, el tópico retórico y literario cobra nueva preponderancia.

En las *Geórgicas*, compuestas entre los años finales de la guerra civil entre Octaviano y M. Antonio y los primeros del triunfo definitivo del nuevo *Princeps*, Virgilio recurre al tópico del exilio en varias oportunidades, entre las que se destaca el pasaje del combate de los toros en el libro tercero, en el cual dos sementales bovinos urgidos por el impulso del *amor*, miden sus fuerzas entre sí por la primacía del establo. El combate singular entre ambos animales adquiere alcances épicos, gracias a un cuidado proceso de selección léxica, mientras que las consecuencias para el vencido se miden en términos de alejamiento involuntario, pero también inexorable. En este sentido la riqueza del pasaje radica en la presentación del punto de vista del vencido según el tópico del exilio, pero también en la exploración de sus sentimientos y de su fuerza de recuperación, que convertida en venganza atenta contra el vencedor que le ha perdonado la vida.

A partir de la hipótesis de que en *Las Geórgicas* se lleva a cabo una construcción de sentido que tiende a la legitimación del poder unitario alcanzado a través de la violencia, en el presente trabajo nos proponemos mostrar cómo el episodio del combate de los toros funciona argumentativamente como ejemplo de la amenaza que supone la supervivencia del enemigo vencido. Para ello, abordaremos el pasaje comprendido por los vv. 209-241 del libro tercero de las *Geórgicas* virgilianas desde el análisis léxico con el objetivo de mostrar en primer lugar la utilización retórica del discurso del exilio en la caracterización del punto de vista del

---

3 Claasen (1999: 9-10) añade que "Roman political life in the last century of the Republic and in the early empire was by definition centred in the capital and mere removal from hub of political activity would reduce an exiled politician's power to virtually nothing. Their physical presence was required if politicians wished to stand for office. [...] A person under political threat lost virtually all power of salvation if he was forced to leave Rome".

vencido; y en segundo lugar, proponer una lectura de este pasaje como contrapunto ejemplar en el que el conflicto y la amenaza siguen latentes frente a otros en los que la muerte del vencido conduce al restablecimiento duradero de la paz.

El pasaje en cuestión constituye para algunos el *climax* en la digresión sobre el *amor* (cfr. Otis, 1964: 174) y sus efectos en los animales –pero también en los seres humanos– que abarca gran parte de la primera mitad del libro tercero. La crítica especializada se ha detenido en el léxico humanizador que se destaca en el pasaje<sup>4</sup> y esta observación ha alimentado en cada caso la interpretación puntual del mismo y de la obra en su conjunto. Así, algunos han visto en el antropomorfismo una concepción simpatética de la relación entre animales y hombres basada en la similitud de las experiencias la vida (cfr. v. 244 *amor omnibus idem* [el amor es el mismo para todos]);<sup>5</sup> otros, prefieren ver en la humanización de la vida animal una forma metafórica de la condición humana.<sup>6</sup> Otros han destacado el fuerte contenido bélico del pasaje, sea desde una mirada pesimista (cfr. Ross, 1987: 163-5), sea como una metáfora militar (cfr. Miles, 1980: 186-8; Gale, 2000: 263), sea como una alegoría de las

---

4 Es interesante destacar el análisis del pasaje que lleva a cabo González Vázquez (1980: 178-185), quien a partir del estudio estilístico de Hernández Vista (1968), analiza una serie de metáforas personificantes entre las que se destacan una sucesión de imágenes tales como la del amor y el fuego, el amor y la fuerza, la fuerza y la violencia, entre otras.

5 En esta línea se ubican, entre otros, Otis (1964: 175): "The emotions of men, beast, fish, cattle, birds is one and the same: *amor*"; Wilkinson (1950: 138) "He [Virgil] did not distinguish animals from men when he spoke of the destiny of all *miseri mortales*- disease, age, suffering and death, investing with poignant feeling what had been a cliché in Homer and Lucretius"; y Liebeschuetz (1968: 64) "Virgil's sympathy for the animal world is, of course, evident throughout the for books of the *Georgics*. He seems to have been the habit of imagining himself in the place of even the smallest animals".

6 Son de esta opinión, Thomas (1988: 49) "[...] both animals are treated in human terms, so that the sufferings and hardships, and ultimately the failure of the animal world, are applicable to man"; y también Miles (1975: 177) "this passage in *Georgics* 3 helps to define a perspective from which it is possible to understand and to accept mankind's imperfect efforts to become civilized".



guerras civiles (*cf.* Nappa, 2008: 136), e incluso como una respuesta al declive de las costumbres morales durante el último siglo de la República.<sup>7</sup>

Desde nuestro punto de vista, si bien retomamos varias de las líneas expuestas, la lectura del pasaje cobra sentido en el contraste con otras situaciones de conflicto bélico en el mundo animal plasmadas en la obra, que le permiten al poeta explorar distintas formas de resolución. La ejemplaridad de esos contrastes funciona entonces como estrategia didáctica y, en consecuencia, como parte de la construcción de sentido que se sustenta en la estructura léxica secuencial<sup>8</sup> *bellare* - - *vincere* - - *regnare*, que veremos en este pasaje, pero que atraviesa toda la obra y sostiene el esquema de legitimación del poder unitario obtenido como resultado de un conflicto bélico.

A continuación pasaremos al análisis del pasaje.

Sed non ulla magis uiris industria firmat  
quam Venerem et caeci stimulos auertere amoris,  
siue boum siue est cui gratior usus equorum.  
atque ideo tauros procul atque sola relegant  
pascua post montem oppositum et trans flumina lata,  
aut intus clausos satura ad praesepia seruant. (vv. 209-214)

---

7 Al respecto, Lee (1996: 83-84) señala que "the relevance of all of this to the larger themes of the poem seems plain enough: Roman sexual morality had declined alarmingly during the century of civil war".

8 García-Hernández (1980) en el marco de la semántica estructural o lexemática, y más específicamente en el de la lexemática verbal latina define dos tipos de relaciones clasemáticas: por un lado 'la relación intersubjetiva o de complementariedad' entre acciones de un proceso realizado por distintos sujetos; y por otro 'la relación intrasubjetiva' aplicable a acciones con un mismo sujeto. Esta última tiene tres modalidades: 'alterna' cuando se trata de o bien un término o bien otro (aceptar/rechazar); 'secuencial', -a la que aquí nos referimos- en la que existe cierto orden de sucesión entre los términos (deliberar - - decidir); y 'extensional' cuando existe una oposición por su duración (buscar/encontrar). Para el análisis de la relación secuencial en las *Geórgicas* de Virgilio, *cf.* Breijo (2012).

Pero ninguna actividad fortalece más sus fuerzas que apartarlos de Venus y de los estímulos del ciego amor, ya para quien es más grata la crianza de bueyes como de caballos. Y por eso relegan los toros lejos y a los campos solitarios detrás de un monte interpuesto y más allá de los anchos ríos, o bien los mantienen adentro encerrados en pesebres repletos.

El tópico del exilio se presenta de manera progresiva. El *ego* didáctico viene de advertir a propósito de la doma de caballos, que solo cuando el caballo esté domado, puede permitirse engordar con el grueso farrago, pues cobrarán enormes fuerzas y, si aun no fueron domados, no soportarán los látigos ni el castigo.<sup>9</sup> En este sentido, es decir, en el fortalecimiento de las fuerzas (*uiris...firmat*) del animal domado, se inserta este pasaje, donde se asegura que el principal medio para lograr ese objetivo es alejar a los machos en los períodos de celo. Nótese el uso de términos propios del mundo humano como *Venerem* y de *caeci amoris* para referirse al deseo sexual y a la pasión irracional. Aparece también el lexema *relego*, que si bien como afirma Mynors (1990: *ad loc.*) su uso no es privativo del léxico del exilio, el valor político-jurídico del término adquiere relevancia en lo que sigue a continuación. En sentido estricto, *relego* tiene el valor de “alejar, apartar” y solo se aplica en el ámbito humano y con cierto grado de especificidad en el ámbito jurídico-político. En este sentido es un buen ejemplo del proceso humanizador del pasaje en particular –pero también de la obra en su conjunto– que se sustenta en la neutralización de la oposición /±humano/ en los actantes de la acción

---

9 Cfr. Verg. G. 3.205-208: Tum demum crassa magnum farragine corpus/ crescere iam domitis sinito; namque ante domandum/ ingentis tollent animos, prensique negabunt/ verbera lenta pati et duris parere lupatis. [Solo entonces, ya domados, permite que su gran cuerpo engorde con el grueso farrago; pues antes de ser domados cobrarán enorme valor y, sujetados, se negarán a soportar los flexibles látigos y a obedecer a los duros frenos.]

verbal y en la aplicación de lexemas de rasgo /+humano/ a distintos seres de la naturaleza. En sus aplicaciones concretas, lexema *relego* es el término utilizado por el padre para indicar el alejamiento de un hijo de la ciudad (*cf.* Cic. *Amer.* 42 *filium in praedia rustica*; Cic. *Off.* 3.112 *filium ab hominibus*; etc.), por lo que en la acción recomendada al criador resuena la actitud del padre que aparta al hijo en su beneficio. En términos políticos, y más específicamente en el campo léxico del exilio, *relego* se aplica a la condena al destierro *-relegatio-* de la ciudad de Roma, sin que ello conlleve pérdida patrimonial o política (*cf.* Martin, 2004: 254, y allí *Fest.* 278.39 y *Dig.* 37.1.13).

A partir de aquí el poeta retira la figura del criador y centra su descripción en las relaciones entre los animales presos de la pasión.

carpit enim uiris paulatim uritque uidendo  
 femina, nec nemorum patitur meminisse nec herbae  
 dulcibus illa quidem inlecebris, et saepe superbos  
 cornibus inter se subigit decernere amantis. (vv. 215-218)

La hembra pues poco a poco le consume las fuerzas y los abrasa con la mirada, y aquella con sus dulces encantos no les permite recordar ni los bosques ni las hierbas, y a menudo somete a los soberbios amantes a combatir entre sí con sus cuernos.

La hembra toma el lugar dominante del pasaje en una clara inversión del orden jerárquico (*carpit, urit, nec...patitur, subigit*). En este sentido, la atribución del gerundio *uidendo* resulta problemático, como lo demuestra el debate de comentaristas y traductores acerca de si es la hembra la que mira o son los toros los que se abrasan al verla. Si bien como observa Mynors (1990: *ad loc.*) “no young man ever lost weight because the girls admired him”, y la mirada

constituye un modo de distribución de roles sexuales, en este pasaje a nuestro modo de ver el uso del gerundio es deliberadamente ambiguo ya que en este contexto de subversión del orden, en el que la hembra somete (*subigit*) a los amantes, permite la lectura contraria. También el léxico político se hace presente: la caracterización de los amantes como *superbos*, evoca por un lado una de las características sobresalientes de la *nobilitas*, lo que ubica a estos toros en un estatus predominante dentro de la manada, sin embargo no debemos soslayar que la atribución de *superbia* tenía claras connotaciones negativas ya desde tiempos monárquicos (*cf.* Hellegouarc'h, 1972: 439-41). Esta observación resulta relevante porque permite ver, como ya mostramos en otra oportunidad (*cf.* Breijo, 2012) que la coexistencia de dos jefes en competencia siempre conlleva la calificación negativa de los mismos.

El conflicto bélico se inicia y la estructura quiásmica permite confrontar el estado ahora pasivo y pacífico de la ternera, como una *virgo*, frente al combate violento de los viriles contrincantes:

pascitur in magna Sila formosa iuuenca:  
illi alternantes multa ui proelia miscent  
uulneribus crebris; lauit ater corpora sanguis,  
uersaque in obnixos urgentur cornua uasto  
cum gemitu; reboant siluaeque et longus Olympus.  
(vv.219-223)

Pace la hermosa ternera en la gran Sila; aquellos combatientes se mezclan en el combate con numerosas heridas por la gran violencia, la negra sangre baña sus cuerpos y los enfrentados cuernos se empujan embistiéndose con un gran bramido; resuenan los bosques y también el ancho Olimpo.

La descripción del combate entre ambos toros no escatima en términos violentos y sangrientos, sin embargo la selección léxica es propia de una batalla épica. La mención del Olimpo finalmente eleva a condición heroica el final de conflicto.

Resuelta la batalla, vencedor y vencido toman cada uno su lugar:

nec mos bellantis una stabulare, sed alter  
uictus abit longequē ignotis exsulat oris,  
multa gemens ignominiam plagasque superbi  
uictoris, tum quos amisit inultus amores,  
et stabula aspectans regnis excessit auitis. (vv. 224-228)

Y no es costumbre que los combatientes vivan juntos en el mismo establo, sino que el otro, vencido, se marcha y se exilia lejos en orillas desconocidas, lamentando muchas veces la vergüenza y las heridas del soberbio vencedor, entonces sin venganza abandona aquellos amores, y observando los establos sale de los reinos de sus antepasados.

El vencedor permanece en el establo que ha ganado en combate; el vencido, por su parte se marcha al exilio. La estructura léxica secuencial queda confirmada para el vencedor: *bellare* (v. 224 *bellantes*) - - *vincere* (v. 227 *victoris*) - - *regnare* (v. 228 *regnis*); pero también para el vencido: *bellare* (v. 224 *bellantes*) - - *vinci* (v. 225 *victus*) - - *exsulare* (v. 225 *exsulat*). El punto de vista de la narración se centra ahora en el toro vencido y es a través de sus ojos como se ve la partida. Esto es relevante porque, a los ojos del vencido, el vencedor se ve como *superbus* y es su mirada (*aspectans*) la que añora las tierras perdidas. Si en versos anteriores el *ego* didáctico recomendaba apartar a los toros y utilizaba el lexema *relego* para puntualizar la acción, ahora el verbo es *exsulo*,

un término específico del léxico del exilio, que a diferencia del anterior implica, además del destierro, una condena. El campo léxico del exilio aparece reforzado también por el término *amitto* “abandonar”, que si bien en el contexto de lexemas como *gemens* y *amores* evoca el lenguaje de la poesía amorosa, también tiene usos en contextos políticos referidos al abandono de la patria y se sitúa exactamente en el verso en el que el objeto de amor pasa de la ternera a las tierras paternas. También aparece *excedo*, otro lexema propio del exilio que marca el inicio de la nueva condición “salir exiliado” en el contexto de los *regnis avitis*. En este sentido, la estructura secuencial del vencido se completa *exsulare* - - *amittere* - - *excedere*, que implican la condición jurídico-política, el abandono o despedida y la salida efectiva del lugar. El establo se ha convertido en un reino, donde el combatiente vencedor se erige como legítimo y válido rey. El vencido es expulsado y su vivencia y situación se moldean según el tópico del exilio político. Otro elemento que no puede pasarse por alto es la presencia del lexema *ignominia*, término técnico de la lengua jurídica que se aplica o bien al deshonor que resulta para un civil de la condena inflingida por el censor a través de una *nota censoria*, o bien al que resulta de la degradación o expulsión de un soldado impuesta por un general.

La voz narrativa se desprende del punto de vista del toro vencido y vuelve a ser descriptiva:

ergo omni cura uiris exercet et inter  
dura iacet pernox instrato saxa cubili  
frondibus hirsutis et carice pastus acuta,  
et temptat sese atque irasci in cornua discit  
arboris obnixus trunco, uentosque lacessit  
ictibus, et sparsa ad pugnam proludit harena. (vv. 229-234)

Luego ejercita sus fuerzas con todo cuidado y entre las duras piedras yace, pernoctante en un lecho cubierto de hojas de follaje espinoso y alimentado por carrizo pinchado, y se prueba a sí mismo y aprende a concentrar su ira en los cuernos enfrentando el tronco del árbol y provoca a los vientos con sus golpes y se ejercita para la lucha en la esparcida arena.

El toro exiliado entonces se ejercita (*exercet*), pernocta sobre la roca (*iacet pernox*), se prueba y aprende (*temptat... atque... discit*) y la presentación de su actitud responde a los estrictos valores de la formación del soldado romano, pero también a las indicaciones de cría de ganado mayor que el propio *ego didáctico* viene desplegando.

Una vez recuperado y entrenado el vencido vuelve:

post ubi collectum robur uiresque refectae,  
signa mouet praecepsque oblitum fertur in hostem:  
fluctus uti medio coepit cum albescere ponto,  
longius ex altoque sinum trahit, utque uolutus  
ad terras immane sonat per saxa neque ipso  
monte minor procumbit, at ima exaestuat unda  
uerticibus nigramque alte subiectat harenam. (vv. 235-241)

Después una vez que hubo reunido fortaleza y restablecido sus fuerzas, mueve los estandartes y precipitado se dirige contra el olvidado enemigo: como el oleaje, cuando comienza a blanquear en el medio del mar, más ancho y desde lo profundo arrastra su curva, y como, revuelto, resuena desmesuradamente contra la tierra a través de las rocas, y se precipita, y no se postra, siendo menor, ante el monte, sino que la ola se agita desde su seno contra las cumbres y arroja negra arena hacia lo alto.

La lucha no aparece esta vez, tampoco el resultado, que queda abierto. En su lugar el símil de la potencia del mar completa la imagen del toro que regresa a vengarse y recuperar sus reinos.

El exilio del toro vencido aparece entonces tipificado en el pasaje como uno de los modos en que la guerra entre dos jefes de una misma comunidad se resuelve. En el final del libro segundo donde aparece el tema de la guerra civil, el poeta afirma en vv. 510-512: ...gaudent perfusi sanguine fratrum,/ exsilioque domos et dulcia limina mutant/ atque alio patriam quaerunt sub sole iacentem (Disfrutaban manchados por la sangre de los hermanos, y con el exilio cambian sus casas y los dulces umbrales y buscan la patria que yace bajo otro sol). Es en este sentido que el pasaje supera las lecturas que registran solo la humanización de los animales, pero también las que destacan la lectura bélica del mismo. Desde nuestro punto de vista el pasaje reviste un alto contenido político en el marco de las guerras civiles y los conflictos internos, donde el tópico del exilio constituye el elemento diferenciador. Al principio del presente trabajo señalábamos que este episodio debía ser leído como contrapunto ejemplificador de otros modos de resolución del conflicto. Nos referíamos puntualmente al pasaje del libro cuarto, vv. 82-90, en el que dos abejas reales (v. 67-68 *duobus regibus*) pelean por la primacía en la colmena. Allí, a diferencia de lo que ocurre en el pasaje de los toros la indicación del *ego* didáctico es que el apicultor intervenga para sofocar la pelea y elija a uno de los dos para que reine solo y mate al otro. Solo así se reestablecerá el orden en la colmena.

El origen de uno y otro conflicto es distinto, pues a diferencia de los toros, las abejas desconocen el amor. En uno y otro caso se requiere la presencia del criador que, por sobre las comunidades en conflicto interviene para reestablecer la paz. En el caso de los toros la recomendación (alejarlos



de las hembras) es preventiva, mientras que en el caso de las abejas la solución es posterior al inicio del conflicto. En el pasaje de los toros, como señalábamos antes, el enfrentamiento ocurre en el contexto de ausencia del criador y la supervivencia de uno de los contrincantes tiene como consecuencia la renovación del conflicto, mientras que en el episodio de las abejas tanto la intervención del apicultor como la eliminación de uno de los combatientes son necesarios para el restablecimiento de la paz duradera. En un contexto social y político en el que las guerras civiles solo culminaron con la eliminación de los adversarios políticos, y en el que el vencedor se erige como *Princeps* y asume – como el apicultor de las abejas– el papel de garante de la paz, las *Geórgicas* parecen participar, al menos, en la construcción y legitimación del poder triunfante.

En conclusión, coincidimos con la crítica que ve en las *Geórgicas* una coincidencia entre todos los seres de la naturaleza, que funciona argumentativamente como fuente de legitimación para las relaciones de poder entre los hombres. En este sentido la humanización en general, pero la humanización política en particular, de la naturaleza puede ser leída no tanto como una metáfora explicativa de la conducta de los seres vivos, sino más bien como la justificación de las relaciones legítimas de distribución y consolidación del poder político.

## Bibliografía

Breijo, M. (2012). "Ducere, dux y ductor en las *Geórgicas* de Virgilio: Análisis léxico y semántico". En VI Jornadas sobre el Mundo Clásico. Morón: Universidad de Morón.

Claasen, J. (1999). *Displaced Persons*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

- Crifó, G. (1985). *L'esclusione dalla Città*. Perugia: Università di Perugia.
- Gaertner, J. (ed.) (2007). *Writing exile: The discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston: Brill.
- Gale, M. (2000). *Virgil in the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- García-Hernández, B. (1980). *Semántica Estructural y Lexemática del Verbo*. Barcelona: Reus.
- González Vázquez, J. (1980). *La imagen en la poesía de Virgilio*. Granada: Universidad de Granada.
- Hellegouarc'h, J. (1972) *Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hernández Vista, E. (1968). "Los toros bajo el imperio de Venus. Estudio estilístico de *Geórgicas* III, 209-241". *Estudios Clásicos* 12, 497-514.
- Lee, M. (1996). *Virgil as Orpheus. A Study of the Georgics*. New York: SUNY Press.
- Liebeschuetz, W. (1968). "Beast and Man in the Third Book of Virgil's *Georgics*", *G&R* 12, 64-77.
- Martín, F. (2004). "El Exilio en Roma: los grados del castigo". En AAVV (edd.) *Vivir en tierra extraña: emigración y integración cultural en el Mundo Antiguo*. Zaragoza: [Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona](#).
- Miles, G. (1975). "Georgics 3.209-294: Amor and civilization", *CSCA* 8, 177-197.
- Miles, G. (1980). *Virgil's Georgics: A new interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mynors, R. (1990). *Virgil: Georgics*, Oxford: Oxford University Press.
- Nappa, Ch. (2008). *Reading after Actium. Vergil's Georgics, Octavian, and Rome*. Michigan: University of Michigan Press.
- Otis, B. (1964). *Virgil: A Study in Civilized Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, D. (1987). *Virgil's Elements: Physics and Poetry in the Georgics*. Princeton: University Press.

Thomas, R. (1988). *Virgil: Georgics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilkinson, L. (1969). *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*. Cambridge: Cambridge University Press.



# Troyanos y latinos: migración e identidad

María Delia Buisel

## Introducción

De las dos sagas fundacionales de Roma, omitiremos la autóctona, porque Rómulo y Remo no presentan el problema de la emigración como la eneádica, aunque sí el de la expansión territorial y demográfica y su mutuo enlace posterior.<sup>1</sup> La identidad se refiere siempre a un proceso dinámico de conformación permanente, pero nos circunscribiremos a la de origen helénico protagonizada por Eneas y los suyos. En *Ilíada* XX, 293-308, Eneas enfrentado con el Pélida y a punto de descender al Hades, es resguardado por Poseidón ya que lo considera exento de errores ajenos y piadoso con los dioses. Su decisión es sustraerlo de un destino trágico para evitar que perezca el linaje de Dárdano y sobrevivan por él los troyanos<sup>2</sup> y su descendencia (vv. 302-304):

---

1 Iglesias Montiel, R.M. (1993: 23-24). "Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía". *Estudios Clásicos*, t. XXXV, n° 104.

2 En el V Himno Homérico a Afrodita, v.196, se menciona también la descendencia de Eneas.

... μόριμον δ' οἷ ἔστ' ἀλεάθαι,  
ᾠφρα μὴ ἄσπερμος γένεν καὶ ἄφαντος ὄληται / Δαρδάνου...

... Está destinado a esquivar la muerte, /  
para que no perezca estéril y olvidado el linaje / de Dárdano,...

Como se ve, este final abierto para el héroe, le permitirá a Virgilio apropiarse del personaje y construirle una historia y un itinerario, eso sí, con otros elementos aportados por la tradición, relativamente modificables o pasibles de exclusión, pero que van configurando gradualmente su identidad con inclusiones propias.

Eneas no podrá reconstruir Troya y honrar las dulces reliquias de los suyos (Aen. IV, 342-4) y deberá exiliarse.<sup>3</sup> El curso mediterráneo presenta informaciones bastante antiguas, previas en verso y prosa que el mantuano tomará, eliminará, acotará o variará. No entraremos en la discusión sobre la autenticidad de las fuentes.<sup>4</sup> Nos importa señalar las que se refieren a su paso por distintos sitios del 'Mare Nostrum', ya sean literarias, históricas, religiosas, artísticas y las provistas por la arqueología.

---

3 *Urbem Troianam primum dulcisque meorum/reliquias colerem, Priami tecta alta manerent,/ et recidiva manu posuissem Pergama victis.* Cf. v. 361: *Italiam non sponte sequor.*

4 Un referente controvertido lo provee Perret, J. (1942). Les origines de la légende troyenne de Rome, Paris, refutado por Boyancé, P. (1943: 275-290). "Les origines de la légende troyenne de Rome". RÉA 45; con mayor análisis de información artística y arqueológica, cfr. Galinsky, K. (1969). *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton: Princeton University Press, reeditado en 2015 y 2016. También Momigliano, A.D. (1982). *How to reconcile Greeks and Trojans*, Amsterdam/Oxford/New-York, North-Holland Publishing Company; Horsfall, N.M. (1987). "The Aeneas-legend from Homer to Virgil". En Bremmer, J.; Horsfall, N.M. (1987: 12-24). *Roman Myth and Mythographie*. London: Institute of Classical Studies. Actualiza sus publicaciones anteriores. En español: Iglesias Montiel, R.M. (1993: 17-35). "Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía". *Estudios Clásicos*, t. XXXV, n° 104. Excelente, completa y muy documentada síntesis., sobre todo en las versiones griegas de la migración eneáica.

- a) Así la salida de Troya se evoca en dos fragmentos de la Parva Ilias de Lesques de Mitilene, fines del s. VIII a.C. recogidos en los escolios a Licofrón<sup>5</sup>; en el 19 A, el hijo de Aquiles lo embarca junto con Andrómaca llevándolos a su patria; en el 21 se señala que fue liberado por los mismos griegos o que, a la muerte de Neoptólemo, Orestes lo rescató en Delfos y habitó en ciudades macedonias.
- b) Según el Iliupersis o Saqueo de Troya de Arctino de Mileto, s. VIII a.C., recogido por Dionisio de Halicarnaso, Eneas huyó con objetos sagrados y con el 'Palladium'.
- c) Terracotas halladas en Veyes, Etruria y datadas entre los s. VI y V a.C. de Eneas llevando sobre sus hombros a su padre demuestran un conocimiento muy antiguo de la inmigración troyana.
- d) Estesícoro, poeta griego de origen siciliano datado hacia el siglo VII-VI a. C. compuso una obra poética llamada también Iliupersis, perdida por cierto, donde narra la partida de Eneas navegando hacia occidente junto a Odiseo.
- e) Helánico de Lesbos (s. V a.C.) incluye la primera mención de la legendaria fundación de 'Rome' por los troyanos; específicamente por Eneas como acompañante de Odiseo en sus viajes por el Lacio; en el frag. 127 de Troica narra la fuga de Eneas con su padre incluidos los Penates), esposa e hijo, dato recogido por Dionisio de Halicarnaso.
- f) Álcimo (s. V a.C.) y Calias de Siracusa (s. IV y III a.C.) introducen a Rómulo y Remo, los helenizan y por diferentes uniones matrimoniales los entroncan con la flia. de Eneas, anticipando a Nevio y a Ennio.

---

5 Pajares, A.B. (1979). Fragmentos de épica griega arcaica. Madrid: Gredos. Para Lesques, 176-178 y para Arctino, 188-189.

- g) Licofrón de Calcis (s.III), bibliotecario en la Alejandría de Ptolomeo Filadelfo, en su afamada, pero oscura Alejandra, despliega una larga premonición de las desgracias reservadas a Troya en boca de Casandra, la hija de Príamo, con referencias a la salida de Eneas.
- h) Timeo de Tauromene o Taormina (s. IV-III a. C.), siciliano de larga vida, exilado en Atenas, redacta una historia de su isla natal, en la que narra los orígenes míticos de la 'Urbs', según la versión griega, queriendo demostrar el origen helénico de los romanos, para lo que debe establecer la simiente troyana de su linaje. Para él Eneas funda Lavinium, Ascanio Alba Longa y los gemelos Roma, dando pie a la versión enniana que vincula ambas sagas.
- i) Un testimonio escultórico nos lo brinda la Tabula Iliaca Capitolina, bajo relieve de mármol tallado en el s. I a.C., circa 15, bajo Augusto, con didascalía en griego, hallado en el s. XVII en Bovilla, que muestra en tres escenas más virgilianas que griegas, el incendio de Troya, la huida de Eneas<sup>6</sup> y a este con Anquises y Ascanio.

Se pueden espigar una respetable cantidad de testimonios históricos muy fragmentarios, recogidos por K. Müller<sup>7</sup> o F. Jacoby<sup>8</sup>, como literarios; el más valioso para llegar a Virgilio es

---

6 Son 22 bajorrelieves tallados como losas de desigual tamaño, cuya mayoría representa episodios homéricos o cíclicos muy abigarrados en cada una de ellas con función cultural, ornamental o votiva.

7 Müller, K.O. (1841-1870). *Fragmenta Historicorum Graecorum*, texto griego y trad. latina de K.O. y Th. Müller. Paris: Firmin Didot, 5 vol. accesible en versión digital.

8 Jacoby, F. (2007) *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Part I-V, Brill: Leiden, online publication. Actualmente el Prof. de la Univ. de Tor Vergata Eugenio Lanzillotta dirige un equipo dedicado al estudio de La storiografia greca frammentaria. Prospettive ed esperienze di ricerca (Roma, 2003) que actualiza la edición de F. Jacoby, con monografías individuales para cada historiador I frammenti degli storici greci, de la colección "Themata" de la editorial TORED, pero todavía no se han editado los fragmentos correspondientes a los sicilianos.



j) Dionisio de Halicarnaso, retórico griego (60/55-7? A.C.) instalado en Roma, contemporáneo del mantuano que con sus *Antigüedades romanas*<sup>9</sup> en 20 libros, abarca la historia de Roma desde el período mítico<sup>10</sup> hasta el comienzo de la primera guerra púnica siendo su objetivo reconciliar a los griegos con el gobierno imperial, resaltando los méritos de sus conquistadores y de su expansión en la línea de Polibio. Su obra nos provee el itinerario mediterráneo del troyano.

Dionisio registra varias versiones (algunas apuntadas *ut supra* y registradas solo por él) y nos brinda un itinerario con etapas más nutrido que el del mantuano con 14 escalas desde Tracia a Drepano en Sicilia; en el libro III contamos 11 con cambios, exclusiones y nuevas inclusiones entre ambos *loci* en común. El sentido de estas modificaciones tiene diversas motivaciones bien analizadas por R.D. Williams.<sup>11</sup> La más prolongada se da en Cartago y no figura en los griegos mencionados, salvo en Timeo que nombra a la ciudad fundada por la reina “Deidó”; de la relación con Eneas, ni una palabra. El antecedente latino está representado por

k) Nevio (261-201 a.C.), primer épico que en verso saturnio en su *Bellum Poenicum*, muestra con una solemne *gravitas* la guerra en la que había intervenido. El poeta necesita justificar históricamente, como luego Virgilio la enemistad entre ambos pueblos, por lo que se remonta a un pasado mítico de originaria desavenencia. En los *frag.*<sup>12</sup> existentes no hay restos de la relación amorosa

---

9 Dionisio de Halicarnaso (1984-88). *Historia antigua de Roma*, vol. I a IV. Madrid: Gredos.

10 Junto con Tito Livio son los únicos en cubrir el período mítico de los orígenes.

11 Williams, R.D. (1962). *P.Vergili Maronis. Aeneidos liber tertius*. Oxford: Clarendon Press.

12 Barchiesi, M. (1962). *Nevio épico. Storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino*. Padova: CEDAM; Segura Moreno, M. (1984). *Ennio. Fragmentos*. Madrid: C.S.I.C.

que los unió, pero sí de la tempestad y la acogida hospitalaria de Dido a los náufragos, la simpatía con que escucha las desdichas troyanas, porque sabe por experiencia propia de exilios y dificultades, la presencia de Ana, la asamblea de los dioses que ordenan el abandono y la continuidad del 'labor improbus', porque Cartago no es la meta final. En prosa griega contemporánea testimonia Q. Fabio Pictor y luego Ennio en sus *Annales* realizando la unión de las dos sagas al vincular a Rhea Silvia como Ilia del linaje troyano.

Virgilio hará después lo suyo.

## **Emigrantes in Latium**

En síntesis, hasta la llegada al Lacio tenemos en Virgilio, siete años de exilio con estos rasgos: misión político-religiosa dada a Eneas en Troya para una tierra nominada para afincar sus Penates, escalas frustradas, añoranzas del terruño perdido, renunciadas exigidas para el cumplimiento del 'fatum'. Del libro VII al XII consta llegada al Lacio, búsqueda de aliados, conciencia de lucha, enfrentamientos, ataques devastadores, injerencias divinas; todo esto cuesta el asentarse en la tierra prometida, pero ¿cómo se logra la aceptación, la acogida, la integración? ¿Qué ceden los migrantes y qué aportan e imponen? ¿Cuáles los rasgos de la identidad lograda? ¿Destroyanización y latinización o qué? Lo veremos en el libro XII<sup>13</sup> en el gran diálogo conyugal de Júpiter y Juno (vv. 791-842), que interrumpe el combate final de Eneas y Turno cuando ya ambos, blandiendo sus armas, van a enfrentarse.

---

13 Tarrant, R. (2012). *Virgil, Aeneid Book XII*. Cambridge: Cambridge University Press.

El cumplimiento del 'fatum' anunciado en el canto I (vv. 257-297) y desplegado 'paulatim' en los siguientes, se acerca a su desenlace; Juno, el κατέχων u obstáculo, también parte ineludible del 'fatum', por ella representado, ha empezado apartando en un largo y borrascoso derrotero mediterráneo a los sobrevivientes con pérdidas no vaticinadas de los más amados, encendiendo luchas terribles y arruinando una casa real. Sabe que su oposición tiene un fin muy próximo y por eso se angustia y se irrita, lo que impacienta al real esposo (XII, 803-5).

El primer elemento, sabido por Juno, es la ineludible divinización de Eneas como 'indigetes' (vv. 794-5), vocablo aplicado solo a los héroes nativos, signo de cierta destroya-nización, ya que Eneas por sus hazañas itálicas y por su casamiento con Lavinia se legitimará como héroe local y con él los de su prole y compañeros de viaje.

Indigetem Aeneam scis ipsa et scire fateris  
Deberi caelo fatisque ad sidera tolli.

Tú misma sabes y confiesas saberlo que Eneas como dios  
de aquí  
se debe al cielo y por los hados será elevado a las estrellas.

Deificación ineludible (deberi) prometida a Venus en I, 259-260.<sup>14</sup> La maquinación de la real cónyuge ha llegado a su término y Júpiter desechando su lenguaje cortés para con ella, le ordena que se doblegue a sus ruegos y le prohíbe intentar acciones posteriores en pro de los rútuos (v. 806): *Ulterius temptare veto*.

Este diálogo conyugal debe leerse en relación con el ya referido en el canto I entre padre e hija y con los discursos

---

14 Es la misma Venus, su madre, la que lo elevará *sublimem... ad sidera caeli*.

de la asamblea de los dioses en el X; las elocuciones proféticas en *Eneida* comienzan siempre con carácter global omitiendo elementos muy importantes, porque al destinatario no se le puede decir todo; de a poco sabrá algo más, nunca todo, o se dará cuenta por experiencia propia.

En este caso, y tiene su lógica, Júpiter omitirá ante Venus, la pérdida de la identidad troyana y otros elementos que se dilucidarán en el canto postrero en el diálogo conyugal. Juno se sabe vencida porque conoce el *fatum*, o sea, la voluntad de Júpiter, de allí que en una nube se ha resignado solitaria y no llameante azuzando a los rútuos.

Ista quidem quia nota mihi tua, magne, voluntas,  
Iuppiter, et Turnum et terras invita reliqui;  
nec tu me aëria solam nunc sede videres  
digna indigna pati, sed flammis cincta sub ipsa  
starem acie trahentemque inimica in proelia Teucros.  
(vv. 808-812)

Porque esa tu voluntad me es por cierto conocida, oh gran Júpiter, a Turno y a sus tierras, contra mi deseo los he abandonado;  
y no me verías tú solitaria en esta sede aérea  
sufrir lo decible y lo indecible, sino ceñida en llamas en el mismo  
frente de pie y arrastrando a encarnizados combates a los Teucros.

Juno ya no puede torcer la historia y los irreales de presente ‘videres’, ‘starem’, ‘traherem’ (vertidos como potenciales) marcan su rendición y la finalización de su accionar troyano, cartaginés e itálico.

## Condiciones de Juno

Pero su rendición no es incondicional; más latina que griega, es una leguleya nata y sin rebajar su *dignitas* se reserva el rescuicio de lo que el ‘*fatum*’ y Júpiter no le prohíben. En efecto, cuando paz y nupcias se acuerden y realicen

ne vetus indigenas nomen mutare Latinos  
neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari  
aut vocem mutare viros aut vertere vestem.  
Sit Latium, sint Albani per saecula reges,  
sit Romana potens Itala virtute propago;  
occidit occideritque sinas cum nomine Troia. (vv. 823-828)

... no fuerces a los latinos originarios a mudar su nombre inicial  
ni les ordenes devenir troyanos y llamarse teucros  
o cambiar su lengua y a los hombres su vestimenta.  
Exista el Lacio, existan por los siglos los reyes albanos  
exista un linaje romano poderoso por el coraje itálico;  
muera y habrá de morir –permítelo- con su nombre Troya.

La diosa cede en lo referente a las bodas y a los acuerdos de paz y unión. Pero taxativamente exige la pérdida de la identidad troyana; los latinos mantendrán su nombre, lengua e indumentaria, todo lo cual adoptarán los teucros; estos desecharán los atuendos azafranados y purpúreos<sup>15</sup> por la toga o la ropa militar. Además Troya como nombre identitario muere definitivamente.

---

15 En IX, 610-620, Numanus Rémulos se burla de los atuendos poco viriles de los frigios.

Según D. West<sup>16</sup> (1998: 309) el condicionamiento juniano explica por qué no restan vestigios frígios en la cultura latina, pese al linaje eneádico de Augusto; no olvidemos su política antiorientalizante, ya que el enfrentamiento con Antonio va más allá de lo político. En suma, hasta ahora el pueblo que emigra para integrarse al nuevo que lo acoge, debe adoptar nombre, lengua y costumbres, asimilación consolidada al menos después de la 3ª generación como se ha visto en nuestro país a partir de los oleajes inmigratorios de fines del s. XIX. En el libro XII esta integración se da desde la 1ª generación, porque se canaliza en el jefe que une jefatura política y religiosa.

## Condiciones de Júpiter

Ni la Juno virgiliana ni la horaciana<sup>17</sup> hablan de la religión como rasgo peculiar ni tampoco de las formas políticas, jurídicas, militares o económicas. La historia demuestra hasta el día de hoy que el elemento religioso, más que la lengua o los hábitos de vida, es un rasgo identitario decisivo si acaso no el mayor, como se ve en los, cristianos (católicos, ortodoxos, protestantes), judíos, musulmanes u otras etnias, aunque los trasvasamientos poblacionales presenten características distintas a lo largo de los siglos.

Ambos poetas no lo aluden, tal vez porque la ‘regina deorum’ se ha opuesto de entrada con obstinación pertinaz a la instalación de los ‘Penates’ en el Lacio.

Esta omisión de Juno resulta una carencia de su elocución, pero no así del discurso de Júpiter (vv. 830-840), veamos:

---

16 West, D. (1998). "The end and the meaning: *Aeneid* 12, 791-842". En: Stahl, H.P. (ed.) *Vergil's Aeneid: Augustan epic and political context*. London: Duckworth.

17 Horacio, *Odas* 3, 3, 18-68.

Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
 utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
 subsident Teucri. Morem ritusque sacrorum  
 adiciant faciamque omnis uno ore Latinos.  
 Hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
 supra homines, supra ire deos pietate videbis,  
 nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores. (vv. 834-840)

Mantendrán los ausonios su lengua y las costumbres de sus  
 [padres, y  
 como existe, será su nombre; mezclados solo de sangre,  
 subsistirán los teucros. Costumbres y ritos sagrados  
 les añadiré y a todos haré latinos con una sola lengua.  
 La stirpe de aquí surgida, mezclada con sangre ausonia,  
 verás que supera en piedad a hombres y dioses,  
 y ningún pueblo te rendirá culto como ellos.

Júpiter en una seudo ‘capitulatio’<sup>18</sup> le concede ‘sermonem’, ‘mores’, ‘nomen’ y subsistencia por el cruce racial. Incluso agrega algo no requerido por su cónyuge: ‘morem et ritus sacrorum’. ¿Por qué ‘morem’ en singular y en el v. 834 en plural ‘mores’?

Volvamos al proemio (I, 1-7): tal vez singularizando los ‘Penates’ de Ilión, que perdieron su ciudad y exigen una nueva. Júpiter no es explícito, pero retoma el noble discurso de Eneas al pactar con el rey Latino (vv. 189-192):

---

18 Esta condescendencia marital pretende desarmar el rencoroso y apasionado discurso de VII, 308-319; Juno no podrá impedir que Eneas reine sobre los latinos y que despose a Lavinia, pero puede retardar y agravar o arruinar los acontecimientos removiendo el Aqueronte, de allí que con feroz ironía sea Bellona la *pronuba* de tales bodas y no ella misma a la que le está reservado dicho atributo como epíteto. Buena observación debida a la edición Durand, R.; Bellessort, A. (1960: 21-22). Virgile. Énéide, livres VII-XII. Paris: Les Belles Lettres.

Non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
invictae gentes aeterna in foedera mittant.  
Sacra deosque dabo.

No ordenaré yo que los itálos obedezcan a los teucros  
ni pido para mí el reino: ambos pueblos, invictos,  
pónganse bajo leyes parejas en eternos pactos.  
Ritos y dioses les daré.

Aunque Virgilio no lo diga, el contexto implica una superioridad de los teucros sobre los itálos reconocida tanto por el discurso donativo de Júpiter, cuanto por Eneas y por el rey Latino, pero fundamentalmente por Juno, defensora aspérrima de los latinos, de allí los condicionamientos de la real esposa, la generosidad del discurso de Eneas y el alivio de Latino. Importa menos la posesión del reino que el asentamiento de los Penates. Entonces, asiente la esposa regia (841-842):

Adnuit his Juno et mentem laetata retorsit;  
interea excedit caelo nubemque relinquit.

Asintió a esto Juno y, gozosa, cambió su designio;  
entre tanto sale del cielo y deja la nube.

De *invita* (contra mi voluntad, v. 809) Juno ha devenido ‘laetata’ (gozosa), ese giro o *μετάνοια*<sup>19</sup> no es súbito, se ha dado ‘paulatim’, tanto que Williams (1999: 499) habla de

---

19 Williams, R.D. (1999). Virgil, Aeneid VII-XII. London: Bristol Classical Press.



metamorfosis. Putnam<sup>20</sup> y Feeney (1995: 149)<sup>21</sup> sostienen que la sumisión de la *regina deorum* es insincera o, a lo sumo, transitoria, pues la maldición de Dido los volverá a enfrentar en las guerras púnicas, pero aquí puntualmente se trata de la enemistad y concordia con los rútuos.

Como aconseja Putnam en su último libro (2011: 16) examinemos con atención las palabras; dos verbos empleados cuidadosamente iniciando y terminando el hexámetro: ‘adnuit’, como señala Benko (1980: 688-690), tiene la misma raíz de ‘nuo’ y ‘numen’, indica el gesto divino de un designio realmente aceptado, el del ‘fatum’, por lo que el asentimiento de Juno no tiene nada de fingido y superficial<sup>22</sup>; ‘retorsit’, no se usa para un simple cambio, del que se puede volver a atrás, se trata de algo radical que la amilana y la lleva a un giro total.

Virgilio responde afirmativamente a la pregunta sobre si la religión es un componente necesario de la identidad de un pueblo, pero además sostiene que no basta solo la creencia en las divinidades sino también se requiere una práctica cultural amparada por la ‘pietas’ constante de la población. Las exigencias de Juno quedan insumidas en el componente religioso adelantado por Eneas y ratificado por Júpiter.

---

20 Putnam, M.C.J. (1995). *Virgil's Aeneid: Interpretation and Influence*, University of North Carolina Press. Del mismo autor (2011). *The Humanness of Heroes: Studies in the Conclusion of Virgil's Aeneid*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

21 Feeney, D.C. (1991: 149). *The gods in epic*. Oxford: University Press; también un artículo anterior con la misma idea (1984: 179-194) "The reconciliations of Juno", CQ 34.

22 Ver el uso esclarecedor de *numen* y *fatum* en Benko, S. (1980: 646-705). "Virgil's fourth eclogue in Christian Interpretation", ANRW II, 31,1. Berlin: W. de Gruyter.

## La Juno memoriosa de Horacio<sup>23</sup>: Oda 3, 3, 18-68

Como protagonista de la oda (redactada post Actium) enuncia ante una asamblea de los dioses su discurso, motivado por la inserción de Rómulo en las *arcēs* celestiales, acto que ha renovado su iracundia. Comienza apostrofando a Ilión por Paris y Helena (nombrados por un circunloquio), a Laomedonte, rey fraudulento, pero como la guerra ha terminado, decide condonar a su hijo, Marte, por el nieto aborrecido, engendrado de Ilia, 'sacerdos Troica' (simbiosis que proviene de Ennio). Tema ausente en Virgilio, pero necesario en Horacio para ensamblar Rómulo con Augusto.

Para conceder esta apoteosis de su nieto, Juno impone condiciones a los romanos<sup>24</sup> (vv. 37-56) a) con prohibiciones: Que no haya contactos entre Ilión y Roma, que los desterrados de Troya no vuelvan jamás a ella, que las fieras profanen las odiadas tumbas de Príamo y Paris; b) con exhortaciones: Que se mantenga austera sin codiciar el oro profanador de lo sacro para otorgar sus leyes a los bárbaros y extenderse más allá del Mediterráneo; c) con un veto terminante: Que Troya no sea jamás reconstruida por los quirites, 'nimium pii' (v. 58), en exceso piadosos, única referencia religiosa de carácter más bien negativo.

## Conclusión

Virgilio retoma la Juno horaciana diversificando las exigencias de la diosa, puntualizando muy concretamente otras excluidas en la oda, pero coinciden ambos en la

23 Villeneuve, F. (2002). Horace. Odes. Paris: Les Belles Lettres.

Cfr. Buisel, M.D. (2017: 31-82). "Troya y la fundación de Roma en la poesía de Horacio". *Auster* 21.

24 Syndikus, H.P. (1990: 47-49). Die Lyrik des Horaz, Band II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. El autor compara ambos discursos.

prohibición de reconstruir Troya; el nombre, la lengua, algunas costumbres, pero sobre todo la religión y su ritual, tema capital en el mantuario para caracterizar la identidad de un pueblo, están ausentes en el de Venus.

Los sobrevivientes desterrados de Ilion lograron cumplir en el texto épico, con el objetivo requerido por el 'fatum' de establecerse en tierra itálica, pero para ser aceptados e integrarse en el nuevo espacio debieron renunciar a su nombre, lengua y algunas costumbres propias como la vestimenta. Sin embargo realizando el cruce racial, ejemplificado con el casamiento de Eneas y Lavinia, el mestizaje y la asimilación de las nuevas peculiaridades, les aseguraron la recepción y la integración, además de la posibilidad de conceder e imponer dioses y ritos.

La actual situación de Europa y de algunos países de América muestra vigente esta problemática, las diversas dificultades de cada identidad migrante y las diferentes políticas gubernamentales con que dichas traslaciones son encaradas.

Bueno sería que reflexionaran sin omitir las enseñanzas virgilianas.

## **Bibliografía**

### **a) Texto y comentarios**

Pajares, A.B. (1979). Fragmentos de épica griega arcaica. Madrid: Gredos.

Müller, K. (1841-1870). *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. griega y trad. latina de K. y Th. Müller. Paris: Firmin Didot, 5 vol.

Jacoby, F. (2007). *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Part I-V. Leiden: Brill.

- Dionisio de Halicarnaso (1984-88). *Historia antigua de Roma*, vol. I –IV. Madrid: Gredos.
- Barchiesi, M. (1962). *Nevo epico. Storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino*. Padova: CEDAM.
- Segura Moreno, M. (1984). *Ennio. Fragmentos*. Madrid: C.S.I.C.
- Durand, R; Bellessort, A. (1960). *Virgile, Énéide, livres VII-XII*. Paris: Les Belles Lettres.
- Williams, R.D. (1962). *P.Vergili Maronis. Aeneidos liber tertius*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, R.D. (1999) *Virgil, Aeneid VII-XII*. London: Bristol Classical Press.
- Tarrant, R. *Virgil (2012) Aeneid Book XII*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Syndikus, H.P. (1990). *Die Lyrik des Horaz, Band II*. Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft.
- Nisbet, R.G.M.; Rudd, N. (2004). *A Commentary on Horace: Odes. Book III*. Oxford: Oxford University Press.
- Villeneuve, F. (2002). *Horace. Odes*. Paris: Les Belles Lettres.
- West, D. (2002). *Horace odes III. Dulce periculum*. Oxford: Oxford University Press.

## b) Crítica

- Benko, S. (1980). "Virgil's fourth eclogue in Christian Interpretation". En: *ANRW II*, 31, 1. Berlin: W. de Gruyter, 646-705.
- Boyancé, P. (1943). "Les origines de la légende troyenne de Rome". *RÉA* 45, 275-290.
- Buisel, M.D. (2017). "Troya y la fundación de Roma en la poesía de Horacio". *Auster* 21, 31-82.
- Feeney, D.C. (1991). *The gods in epic*. Oxford: University Press.
- Feeney, D.C. (1984). "The reconciliations of Juno". *CQ* 34, 179-194.
- Galinsky, K. (1969). *Aeneas, Sicily and Rome*. Princeton: Princeton University Press,

reed. en 2015 y 2016.

- Horsfall, N.M. (1987). "The Aeneas-legend from Homer to Virgil". En Bremmer, J.N.; Horsfall, N.M. (1987). *Roman Myth and Mythographie*. London: Institute of Classical Studies, 12-24.
- Iglesias Montiel, R.M. (1993.). "Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía". *Estudios Clásicos*, t. XXXV, n° 104, 17-35.
- Perret, J. (1942). *Les origines de la légende troyenne de Rome*. Paris: Les Belles Lettres.
- Putnam, M.C.J. (1995). *Virgil's Aeneid: Interpretation and Influence*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Putnam, M.C.J. (2011). *The Humanness of Heroes: Studies in the Conclusion of Virgil's Aeneid*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Syndikus, H.P. (2010) "The Roman Odes". En: Davis, G. (ed.), *A Companion to Horace*. Singapore: Wiley Blackwell, 193-209.
- West, D. (1998). "The end and the meaning: *Aeneid* 12, 791-842". En: Stahl, H.P. (ed.) *Virgil's Aeneid: Augustan epic and political context*. London: Duckworth.



# Los exilios de Medea: un estudio en *Medea* de Séneca

Marcela Coria

Sabemos que, en el mundo romano, otros autores, antes de Séneca, escribieron tragedias relacionadas con el mito de Medea: Q. Enio (*Medea* o *Medea exul*) y L. Acio (*Medea* o *Medea siue Argonautae*);<sup>1</sup> también sabemos de la existencia de otras *Medeas* en el teatro de la época imperial.<sup>2</sup> Sin embargo, la única *Medea* escrita en latín que conservamos completa, y la más célebre, es la de Séneca.<sup>3</sup>

Tres sustantivos se relacionan directamente con el exilio en *Medea* de Séneca:<sup>4</sup> *exul*, que se reitera siete veces, tres

---

1 Para estudios sobre los fragmentos supérstites de estas obras, *cfr.* Arcellaschi (2002) y Pociña (2002). Como señala este último (2002:390), también M. Pacuvio abordó el tema en su tragedia *Medus*, pero con el foco puesto en el hijo de Medea y Egeo, Medo. Para un estudio de conjunto del mito y el personaje de Medea en el teatro latino de Enio a Séneca, *cfr.* Arcellaschi (1990).

2 La de Ovidio, por ejemplo, de la que solo se conservan dos versos, y la de Lucano, que aparentemente no llegó a ser terminada. También habrían escrito *Medeas* Baso y Curiacio Materno (Pociña, 2002:391-392).

3 La edición utilizada en este trabajo es la de Zwielerin (1986). Las traducciones nos pertenecen.

4 Dejamos de lado aquí, por razones de espacio, las formas verbales relacionadas con la raíz \**fug*-, que también se reiteran en la pieza (vv. 170, 172, 272-273, 288, 447-450, 489, 493, 522, 524, 782, 859, 893, 943 y 1022). De todas estas apariciones, la única no relacionada con los exilios de Medea es la del v. 782, que se refiere a una Harpía que huye del argonauta Zetes, quien la perseguía para

de ellas en relación con la protagonista (vv. 459, 486 y 857);<sup>5</sup> *exilium*, cinco veces, una de ellas referida a su huida de la Cólquide (v. 220) y las otras cuatro, a su exilio de Corinto (vv. 295, 459, 491 y 948); y *fuga*, en nueve ocasiones: tres vinculadas con la huida de Medea de su tierra natal (vv. 170, 277 y 1002) y seis con el destierro de Corinto (vv. 192, 420, 492, 539, 541 y 948). En efecto, el que le impone el rey Creonte, como sabemos por el mito, no es el primer exilio de Medea: también ha salido exiliada de la Cólquide, de donde huyó después de ayudar a Jasón a hacerse con el vellocino de oro, y luego ha sido expulsada, con Jasón, de Yolco, tierra natal de éste, por haber asesinado al rey Pelias mediante una cruel estratagema en la que desempeñaron un papel protagónico, engañadas, las propias hijas del rey.<sup>6</sup> En su primer exilio, Medea no solo traicionó a su padre, el rey Eetes, custodio del vellocino, sino que también, para retrasar la carrera de los colcos que la perseguían, asesinó y desmembró a su hermano Absirto. Ya en Corinto, y después de tener dos hijos con Medea, Jasón, temeroso del poder de dos reyes: su primo Acasto, hijo de Pelias, que busca venganza por la muerte de su padre, y Creonte, pretende contraer un nuevo matrimonio, con Creusa, hija de este último, y así lograr la seguridad que un matrimonio con una extranjera no le proveía. Por temor a Medea, cuyas artes mágicas y sus efectos conoce, Creonte decide desterrarla.

---

expulsarla lejos de Fineo. También, y por la misma razón, omitimos otros verbos (como *eripio*, v. 220), que se relacionan con el exilio de la protagonista.

5 Las otras son: dos en relación con Jasón (vv. 21 y 255) y una con los hijos (v. 509); la restante se refiere a Peleo (v. 657), en el tercer coro de la tragedia.

6 El tema de *Las hijas de Pelias*, representada por Eurípides en 455 a.C. como parte de una tetralogía con la cual el poeta griego realizó su primera participación en los certámenes dramáticos, era, aparentemente, la muerte de Pelias, tío de Jasón, a manos de sus propias hijas, engañadas por Medea, y la huida de ésta y Jasón de Yolco. Para un análisis de los fragmentos y de las citas indirectas de esta tragedia perdida, *cfr.* Pralon (1996).



Medea es, en esta pieza, la encarnación de la alteridad más absoluta: mujer, bárbara, hechicera poderosa, pariente cercana de divinidades con quienes tiene una familiaridad inusitada, transgresora de los límites y figura monstruosa (vv. 191 y 675) análoga a bestias como Escila y Caribdis (vv. 407-409). Su alteridad es reconocida no solamente por los demás personajes, como la Nodriza, Creonte y el siempre hostil y temeroso Coro de corintios, sino también por ella misma, en tanto conoce sus excepcionales poderes para trastocar y subvertir las leyes naturales (vv. 752-770) y cómo llevar a cabo crímenes que provocan terror por su crueldad. Nos proponemos aquí analizar las imágenes vinculadas particularmente con los exilios de Medea a los fines de evaluar cuál es, fuera de la lectura más evidente, el sentido profundo del exilio de la protagonista. Medea mata a traición al rey Creonte y a su hija, pero su propia lectura de su situación demuestra que a quien verdaderamente ha traicionado es a sí misma. Nuestra hipótesis es que el sentido profundo de su exilio se vincula con el carácter fragmentario de su personalidad, que provoca que, en realidad, y más allá de su exilio físico, su verdadero exilio, *durante* (y no *después de*) su estadía en Corinto, sea con respecto a sí misma, a la identidad que ella misma había traicionado y perdido en su primer exilio y que recobra, después de una intensa resignificación de su pasado, *a posteriori* de perpetrada la venganza contra Jasón.

Analicemos en primer lugar las tres apariciones del término *exul* vinculadas con Medea (vv. 459-460, 483-486, 856-857):

*quo me remittis? exuli exilium imperas  
nec das. eatur. regius iussit gener*

“[Medea] ¿Hacia dónde me haces volver? Impones el exilio a una exiliada y no le das [un lugar]. Hay que marcharse. Lo ordenó el yerno del rey.”

*ex opibus illis, quas procul raptas Scythae  
usque a perustis Indiae populis agunt,  
quas quia referta uix domus gazas capit,  
ornamus auro nemora, nil exul tuli*

“[Medea] De aquellas riquezas, que, arrebatadas lejos, los escitas continuamente desde los pueblos abrasados de la India traen, que el palacio colmado de tesoros apenas puede contener, porque adornamos con oro los bosques, nada me llevé como exiliada.”

*Regi minatur ultro.*

*Quis credat exulem?*

“[Coro] Amenaza además al rey.  
¿Quién la creería una exiliada?”

En el v. 459, nótese el énfasis de Medea: *exuli exilium*; como se ha dicho, no es éste su primer exilio, y de allí el dativo *exuli* cuya referencia es ella misma y que indica que ella *ya* era una exiliada en Corinto. Poco más adelante, en el v. 486, el predicativo subjetivo *exul* remite de manera evidente a su primer exilio, el de la Cólquide. En el v. 857, en el último coro de la tragedia, en cambio, los corintios se refieren a este nuevo destierro, el decretado por Creonte. En estos tres pasajes, entonces, puede verse en qué medida un exilio se suma a otro: sin tierra patria adonde retornar, sin riquezas traídas de allí de donde ha huido por primera vez, la protagonista debe ahora abandonar Corinto.

En otros cinco pasajes de la pieza se menciona explícitamente el término *exilium*, en uno de ellos relacionado con la

huida de Medea de la Cólquide (vv. 219-220) y en los otros cuatro, con su exilio de la ciudad de Creonte (vv. 294-295, el ya citado v. 459, 490-491 y 947-948):

*rapida fortuna ac leuis  
praecepsque regno eripuit, exilio dedit.*

“[Medea] La fortuna rápida, inconstante y precipitada me arrebató de mi reino y me entregó al exilio.”<sup>7</sup>

*{CR.} Etsi repugnat precibus infixus timor,  
unus parando dabitur exilio dies.*

“[Creonte] Aunque el temor que tengo incrustado se oponga a tus súplicas, se te dará un solo día para preparar tu exilio.”

*{IA.} Perimere cum te uellet infestus Creo,  
lacrimis meis euictus exilium dedit.*

“[Jasón] Aunque el hostil Creonte quería matarte, vencido por mis lágrimas te otorgó el exilio.”

*habeat incolumes pater,  
dum et mater habeat – urguet exilium ac fuga:*

“[Medea] Que vuestro padre os tenga sanos y salvos, mientras también vuestra madre os tenga. Me urgen el exilio y la huida.”

---

7 Nótese la mención, *more stoico*, de la rápida mutabilidad y volubilidad de la fortuna.

Nuevamente, un exilio se suma al anterior. Nuevamente, Medea se ve en la obligación de huir para salvar su vida, esta vez, de la ciudad a la cual había llegado como exiliada, aunque era de estirpe real.

Y finalmente, el sustantivo más reiterado es *fuga*, que aparece, como señalamos, en nueve ocasiones: tres vinculadas con la huida de Medea de la Cólquide junto a los argonautas (vv. 170, 277-279 y 1002-1004):

{ME.} *Paenituit fugae.*

“[Medea] Me arrepentí de una huida.”

*fugam, rapinas adice, desertum patrem  
lacerumque fratrem, quidquid etiamnunc nouas  
docet maritus coniuges*

“[Medea] Añade a esto la huida, las rapiñas, un padre abandonado  
y un hermano destrozado, todo lo que ahora también a nuevas  
esposas enseña este marido.”

{IA.} *Per numen omne perque communes fugas  
torosque, quos non nostra uiolauit fides,  
iam parce nato.*

“[Jasón] Por todos los dioses, por la huida común  
y por el lecho que mi fidelidad no violó,  
ten consideración ahora de este hijo.”

y seis con el destierro de Corinto (vv. 192, 420-421, 492, 538-539, 541-542 y el ya citado v. 948).

*{ME.} Quod crimen aut quae culpa multatur fuga?*

“[Medea] ¿Qué crimen o qué culpa se castiga con el destierro?”

*laxare certe tempus immitis fugae  
genero licebat*

“[Medea] Ciertamente, diferir el momento de mi inexorable destierro te sería posible, en tanto yerno [del rey].”

*{ME.} Poenam putabam: munus, ut uideo, est fuga.*

“[Medea] Lo consideraba un castigo: un favor es, según veo, el destierro.”

*si quod ex soceri domo  
potest fugam leuare solamen, pete.*

“[Jasón] Si algo del palacio de mi suegro puede dar un consuelo a tu destierro, pídelo.”

*liberos tantum fugae  
habere comites liceat,*

“[Medea] Que solamente a mis hijos se me permita tener como compañeros de destierro.”

Otra vez, vemos en estos pasajes cómo en Medea se conjugan las imágenes de su primer exilio, el de la Cólquide, con el nuevo exilio, ahora de Corinto.

La frecuencia de reiteración del motivo subraya, naturalmente, su centralidad en la pieza: una *fuga* concebida como *exilium* se suma a otra *fuga* anterior, realizada *motu proprio* y no por orden de un rey, sino por traición a uno, su propio padre. Evidentemente el exilio de Corinto reabre una herida en la protagonista, una *exul* que, a causa de la determinación de Creonte, resignifica de manera completa su huida anterior. Esta resignificación está estrechamente vinculada con otros pasajes de la pieza, que debemos analizar para indagar cuál es el significado más profundo del exilio de Medea.

Un aspecto central en el proceso de configuración (y auto-configuración) del personaje central es, como ha señalado la crítica, la construcción gradual de su identidad. En el v. 171, la Nodriza llama por su nombre a Medea, otorgándole una entidad que, paradójicamente, para ella misma todavía no existe: así lo expresa el verbo *fiam*, “seré [Medea]”. La construcción de la identidad de la heroína es gradual,<sup>8</sup> y está marcada por la fragmentación, el desdoblamiento, el quiebre y la fractura. La Medea de Séneca constantemente ve la necesidad de autoafirmarse, de autodefinirse, e incluso de autoconvencerse y convencer a los demás de su propia existencia.<sup>9</sup>

En efecto, la mezcla y la confusión caracterizan desde el principio a esta Medea que en dos versos consecutivos (vv. 7-8) se denomina primero con una forma del pronombre de

---

8 Para el tema de la construcción de la identidad de Medea como un proceso que se desarrolla a lo largo de toda la pieza, desde el v. 166: *Medea superest* y el v. 171: [*Medea*] *fiam*, hasta el v. 910: *Medea nunc sum*, cf. Galimberti Biffino (2002:525-526 y 545), Mazzoli (2002:623), Tarrant (1995:222-223), Henry; Walker (1967) y López (2002:197, n. 61).

9 Esto se demuestra incluso lingüísticamente: en la *Medea* de Séneca la mención del antropónimo de la heroína es mucho más frecuente que en la de Eurípides. Al respecto, cf. Bartsch (2006:255-281), donde la autora analiza específicamente la cuestión de la identidad (*selfhood*) en Séneca, Traina (1981:126-127) y, más recientemente, Bexley (2016).

primera persona (*mihi*) e inmediatamente en tercera persona, con su nombre propio. Más adelante, dice la protagonista (vv. 118-120):

*hoc facere Iason potuit, erepto patre  
patria atque regno sedibus solam exteris  
deserere durus?...*

“[Medea] ¿Esto ha podido hacer Jasón: una vez arrebatado mi padre,  
mi patria y mi reino, sola, fuera de mi casa,  
abandonarme, el cruel?”.

Podemos comenzar a entrever aquí, casi desde los versos iniciales de la pieza, cuál es el verdadero exilio de Medea: no éste que Creonte le ordena ahora, sino el de la Cólquide, la pérdida de su patria, su casa, su padre, su dignidad de princesa, hija de un rey.

Poco más adelante, en el mismo pasaje, en su diálogo con la Nodriza nuevamente se hace evidente qué es lo que ha perdido Medea antes de llegar a Corinto: su patria y sus recursos. El intento de la protagonista por autodefinirse es desesperado; nótese que incluso utiliza un verbo en tercera persona para afirmar su identidad, y su nombre propio, en el cual resume la totalidad del universo (vv. 164-167):

*{Nvt.} Abiere Colchi, coniugis nulla est fides  
nihilque superest opibus e tantis tibi.  
{Me.} Medea superest: hic mare et terras uides  
ferrumque et ignes et deos et fulmina.*

“[Nodriza] Se marcharon los colcos, no existe la fidelidad de tu marido,  
y nada te queda de tus grandes riquezas.

[Medea] Medea queda: aquí ves el mar y las tierras  
y el hierro y el fuego y los dioses y los rayos”.

Otra vez la alusión es aquí al primer exilio de Medea, que, como un telón de fondo, está siempre presente. De allí que la heroína recurra, en su diálogo con Creonte, a la evocación del pasado, a la época anterior a ese primer exilio (vv. 209-210, 217-219):

... *nobili fulsi patre*  
*auoque clarum Sole deduxi genus.*

“[Medea] Resplandecí con un noble padre,  
y desciendo del brillante linaje de mi abuelo el Sol.”

*generosa, felix, decore regali potens*  
*fulsi: petebant tunc meos thalamos proci,*  
*qui nunc petuntur.*

“[Medea] De ilustre prosapia, feliz, poderosa, con real esplendor  
resplandecí: entonces, reclamaban mi tálamo nupcial los pretendientes,  
que ahora son reclamados”.

Parte de la pérdida de identidad de Medea está ligada a la desaparición de ese mundo de inocencia, de virginidad, de *pudor*, exento de crímenes (*scelera*), en el que ella era feliz (*felix*) y en el que cree poder encontrar los cimientos de su identidad (Henry; Walker, 1967:178). Jasón, la traición, el crimen y el exilio de la Cólquide marcan el final de ese mundo, perdido para siempre; le está ya vedado, después de ese primer exilio y los crímenes cometidos, y de allí los conflictos vinculados precisamente con su identidad. Para



Medea, el culpable de ése, su verdadero exilio, es Jasón (vv. 135-136), lo cual señala a su marido como el destructor de ese pasado.

Hacia el desenlace de la tragedia parecería llegar a su fin el proceso comenzado en los primeros versos con el mencionado *fiam* del v. 171. Si el verbo *fiam* pone de manifiesto el germen de un proceso dinámico, a saber, el del intento de Medea por llegar a ser plenamente ella misma, ahora el verbo *sum* parece señalar el final de ese proceso. Solo después de haber sido desterrada de Corinto, y de haber completado parte de su venganza con el crimen de los soberanos, con la resignificación de su pasado que esto trae aparejado, la heroína cree poder afirmar enteramente su identidad: *Medea nunc sum* (v. 910), “Ahora soy Medea”.

Pero la venganza contra Jasón, inevitable para ella,<sup>10</sup> en ese único día que le ha sido concedido antes del exilio de Corinto (v. 295), no está completa. Para Medea, el filicidio, junto con el regicidio, supone la reconquista de su pasado, de su casa paterna, de su inocencia y su virginidad. Después de matar a su primer hijo, dice (vv. 982-984):

*{Me.} Iam iam recepi sceptrā germanum patrem,  
spoliumque Colchi pecudis auratae tenent;  
rediere regna, raptā uirginitas redit.*

[Medea] Ahora, ahora recobré mi cetro, a mi hermano, a  
[mi padre,  
y los colcos poseen el despojo del carnero dorado;  
regresó mi reino, regresó mi virginidad arrebatada.”

---

10 Para el tema de la inevitabilidad de la venganza, de la imposibilidad psicológica de Medea de tomar un curso de acción diferente ante las injusticias que cree que se cometen contra ella, cf. Braicovich (2017). El autor analiza allí los conceptos de venganza y justicia en *Medea* y en *De ira* de Séneca, desde el punto de vista de la psicología estoica.

Como si el primer exilio hubiera sido suprimido, Medea, apremiada por este nuevo exilio (v. 948), el tercero, siente que ha recobrado, con el asesinato de su hijo, su pasado en la Cólquide. No importa ya el exilio de Yolco ni el de Corinto, por el cual Jasón ha implorado a su suegro (v. 491): todo el tiempo transcurrido en esta última ciudad ha sido eliminado –por lo menos de acuerdo con la evaluación que la heroína hace de su propia situación– por su espada filicida que asesina a sus propios hijos. Despojada ya de su maternidad, lo único que Medea puede ya parir es su venganza (v. 25), dado que, si tuviera en su vientre otro vástago de Jasón, también lo mataría (vv. 1012-1013).

Tanto en *Medea* como en *Edipo*, Séneca, él mismo víctima de exilio,<sup>11</sup> reflexiona sobre el poder, sobre quienes lo ejercen y sobre los efectos que tienen las decisiones de los poderosos,<sup>12</sup> pero evita los potenciales peligros de estas reflexiones al situarlas en un tiempo lejano y en una cultura diferente, mediante los recursos que el mito y la tradición literaria le proveían. La omnipresencia del tópico del exilio en su *Medea* se evidencia a partir de la recurrencia de tres términos como los que hemos analizado aquí en los pasajes citados: *exul*, *exilium* y *fuga*.

En los vv. 459-460, parece claro que adonde Medea debe marcharse no es, en realidad, a un lugar: es a un tiempo. Debe marcharse al pasado, a ese pasado donde tenía dignidad real (vv. 219-220) y todavía no había conocido al traidor, que, en su visión, la despojaría de su reino y de su padre. En

---

11 Como sabemos, Séneca fue exiliado a Córcega por Claudio en 41 d.C., acusado de adulterio con Julia Livilla, sobrina de éste y hermana de Calígula. Volvió a Roma por influencia de Agripina, ocho años después, en el 49, para desempeñarse como tutor del hijo de ésta, Nerón. Para un estudio reciente de la vida y la obra de Séneca, *cfr.* Braund (2015), quien comienza con la muerte del cordobés y finaliza con sus años de formación y un análisis de su figura multifacética.

12 Para este tema, es de provecho Ahl (1986:18-19).

ese pasado, antes de Corinto y el exilio que ahora la apremia (vv. 192, 294-295, 420-421, 492, 538-539, 541-542, 490-491, 947-948), están las innumerables riquezas que dejó al huir de la Cólquide (vv. 483-486); en ese pasado no existían la maternidad, ni las amenazas a los reyes que ahora le imponen un nuevo exilio (vv. 856-857), ni las traiciones de Jasón ni los crímenes que ella misma cometió, o bien por irse con él (vv. 277-279), o bien por vengarse de él. De allí su arrepentimiento por su primera huida (v. 170), y el hecho de que Jasón, ni siquiera apelando a esa huida común (vv. 1002-1004), podrá detener sus planes filicidas. La verdadera traición de Medea, de acuerdo con sus propias palabras, ha sido a sí misma: a lo que podría haber sido su vida si no hubiera salvado al griego traicionando a su padre. El carácter fragmentario de su identidad otorga un nuevo sentido a esta cadena de traiciones y exilios. Por esto sostenemos que su verdadero exilio –un exilio más emocional e interno que físico– se produce *durante* (y no *después de*) su estadía en Corinto: el exilio de sí misma es haber perdido ese pasado virginal, anterior a la maternidad y a la traición de Jasón que ahora la impulsa a la venganza –venganza que le permite, en definitiva, recobrar su identidad traicionada por ella misma y retornar, por lo menos simbólicamente, de su verdadero exilio.

# Bibliografía

## Fuente

Zwierlein, O. (1986). *L. Annaei Senecae Tragoediae*. Oxford: Clarendon Press.

## Estudios

Ahl, F. (1986). *Seneca: Medea*. Cornell University Press: Ithaca.

Arcellaschi, A. (1990). *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*. Rome: École Française.

Arcellaschi, A. (2002). "La Médée d'Ennius". En: López; Pociña (eds.), 367-387.

Bartsch, S. (2006). *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Bexley, E. (2016). "Recognition and the Character of Seneca's *Medea*", *The Cambridge Classical Journal* 62, 31-51.

Braicovich, R. S. (2017). "Seneca's *Medea* and *De ira*: Justice and Revenge", *Journal of Ancient Philosophy* (Engl. Ed.), 11 (2), 106-119.

Braund, S. (2015). "Seneca *Multiplex*: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Works". En: Bartsch, S.; Schiesaro, A. (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*. New York: Cambridge University Press, 15-28.

Galimberti Biffino, G. (2002). "La Médée de Sénèque, une tragédie 'annoncée'". En López; Pociña (eds.), 523-534.

Henry, D.; Walker, B. (1967). "Loss of Identity: *Medea* Superest? A Study of Seneca's *Medea*", *CPh* 62, 169-181.

López, A. (2002). "Coro de mujeres y Coro de hombres en las tragedias *Medea* de Eurípides y de Séneca". En López; Pociña (eds.), 171-210.

López, A.; Pociña, A. (Eds.) (2002). *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, 2 vols. Granada: Universidad de Granada.

- Mazzoli, G. (2002). "Medea in Seneca: il *logos del furor*". En: López; Pociña (eds.), 615-626.
- Pociña, A. (2002). "La tragedia *Medea* de Lucio Acio". En: López; Pociña (eds.), 389-410.
- Pralon, D. (1996). "Les *Péliades* d'Euripide". *Pallas* 45, 69-83.
- Tarrant, R. J. (1995). "Greek and Roman in Seneca's Tragedies". *Harvard Studies in Classical Philology* 97, 215-230.
- Traina, A. (1981). *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, II Serie. Bologna: Pàtron.



## *Hic tibi ostendam inferos: el furor y la espacialidad en Hercules Furens de Séneca*

Josefina Morley

*Hercules Furens* es una tragedia signada por desplazamientos. La acción dramática se dispara en el momento en que los personajes cruzan límites espaciales y simbólicos. En primer lugar, podemos pensar la trama de la obra en su conjunto como el derrotero de los dos personajes principales, Juno y Hércules, en su paso por el estado del *furor*: por voluntad propia y como vehículo de venganza, en el caso de la diosa, y como víctima de Juno en el caso de Hércules.

Este paso por el *affectus* del *furor* en tanto estado en el que se ingresa y del que se sale –es decir, comprendido como *locus* metafórico– tiene su contraparte en determinados desplazamientos espaciales altamente simbólicos entre lugares de órdenes diferentes. Una mirada somera a la estructura de la obra nos da la pauta para estudiar la relación entre el *furor* y la espacialidad, puesto que la acción dramática de *Hercules furens* está enmarcada por el abandono de los dos protagonistas de sus respectivos lugares de pertenencia. La obra comienza con el prólogo monológico de Juno, donde ella anuncia su partida de la morada de los

dioses para descender a la tierra, y termina con la decisión de Hércules de abandonar Tebas como alternativa al suicidio por los delitos cometidos.

¿Cuál es la naturaleza del vínculo entre el *furor* como estado en el que se ingresa y del que se sale, es decir, en tanto *locus* metafórico, y estos desplazamientos propiamente espaciales en la obra? Un análisis de estos pasajes en donde se expresan estos movimientos echará luz sobre el tratamiento de esta pasión en la obra.

La traducción de *furor* es dificultosa dado que tiene aplicaciones en diferentes niveles y campos de la cultura. En su introducción a *Medea*, Eleonora Tola (2000, 32 y ss.) recoge distintas acepciones, de las cuales dos resultan de particular relevancia para considerar el caso de *Hercules furens*: la de la esfera del Derecho, en donde el término era aplicado a quienes, por su insensatez, no podían actuar por su propia cuenta; y la de la esfera de la filosofía, donde designa pasiones violentas, como la de la ira desmedida. Las traducciones más extendidas al español lo equiparan al término “locura” –de ahí que el título sea *La locura de Hércules* en varias traducciones al español– o, de forma más general, a “desmesura”. Como afirma Tola en ocasión de *Medea*, en tanto concepto que alude a una emoción desmesurada, el *furor* “implica la pérdida temporaria del juicio (*mens*) y da lugar a acciones que, al transgredir las reglas morales de la sociedad, ubican al ser furioso (*furiosus*) en el límite de lo humano” (2014: 32). Ese carácter transgresor del orden social es precisamente el que considero relevante para pensar a los personajes no solo en el límite de lo humano sino en relación a límites simbólicos que se juegan en la espacialidad.

El exilio, de implicancias diferentes para Juno y Hércules, es un desplazamiento altamente significativo para la sociedad romana en tanto condena. Cabe destacar que es justamente en el siglo I d.C que pasó de ser meramente una



alternativa a la ejecución a ser un castigo en sí mismo de uso extendido en la Era Imperial.<sup>1</sup> El propio Séneca nos legó textos donde se tematiza el exilio a raíz de su destierro en Córcega (41-49), pena que había reemplazado su condena original, la pena de muerte, en tiempos del emperador Claudio.<sup>2</sup>

Pasemos entonces al exilio con el que abre *Hercules furens*. Juno se decide a abandonar la morada de los dioses de forma temporaria y desciende a la tierra, desde donde trama la destrucción de Hércules.

*Soror Tonantis (hoc enim solum mihi  
nomen relictum est) semper alienum Iovem  
ac templa summi vidua deserui aetheris  
locumque caelo pulsa paelicibus dedi;  
tellus colenda est: paelices caelum tenent*  
(Seneca 1921: 3 vv.1 -5)

Hermana del Tonante (pues este es el único nombre que me han dejado), privada de mi esposo, he abandonado a Júpiter, siempre de otras, y los espacios sagrados del elevado éter y expulsada del cielo di mi lugar a sus amantes; la tierra ha de ser habitada: las amantes tienen el cielo (...).<sup>3</sup>

---

1 Para una perspectiva sobre el desarrollo del *exilium* en Roma, ver Anna L. Motto y John R. Clark (1975), "The Development of The Classical Tradition of Exile to Seneca" en *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* Vol. 8, No. 3, THE LITERATURE OF EXILE (Spring 1975), pp. 109-115.

2 Hay mucha bibliografía sobre el tema del exilio en las Consolaciones de Séneca (*Ad Helviam Matrem*, *Ad Polybium* y *Ad Marciam*) y sobre una posible estrategia textual de Séneca para lograr su indulto. Ver, por ejemplo, Arther Ferril, "Seneca's Exile and the *Ad Helviam*: A Reinterpretation" en *Classical Philology* Vol. 61, No. 4 (Oct., 1966), pp. 253-257.

3 La traducción de este pasaje me pertenece (así como todas las que se incluyen en adelante). En todos los casos, trabajé a partir del texto de PEIPER y RICHTER, 1921.

Ya en este prólogo inicial podemos ver cómo se instaura la trama de ambivalencias y de disrupción cósmica que atravesará la obra en su conjunto, siempre en estrecha vinculación con la espacialidad y el movimiento entre *loci* de órdenes diversos. En los primeros cinco versos, la diosa anuncia su abandono de los espacios sagrados del elevado éter<sup>4</sup> por la deshonra que supone que el cielo esté plagado de las evidencias de las relaciones extramatrimoniales de Júpiter. Inmediatamente después, Juno enumerará las constelaciones que han quedado como marca de las infidelidades de su esposo e incluirá casos como el de Baco, hijo de Júpiter y Sémele, en donde uno de sus hijastros accede a los *superi* convertido en divinidad. En el pasaje citado, la diosa anuncia su corrimiento del rol de esposa del rey de los dioses al llamarse su hermana. La infidelidad recurrente de Júpiter y la consecuente presencia de los hijos extramatrimoniales en el cielo ya suponen de por sí una amenaza al orden divino, pero la diosa los calificará como “viejas preocupaciones” (*sed vetera sero querimur*, v.18) unos versos más adelante.

Sin embargo, hay un peligro más acuciante que es el que ha dado lugar a la acción trágica. Para el comienzo de la obra, Hércules se encuentra regresando exitosamente de su duodécimo trabajo, que supuso precisamente la penetración en un espacio ajeno a los hombres (esto es, ajeno en vida): el inframundo. El héroe abre un camino de retorno desde los profundos Manes y regresa llevando consigo a Cerbero, el perro guardián del reino de Plutón. Es Juno quien revela el acontecimiento y agrega:

---

4 Según Leonor Pérez Gómez en su traducción y edición de las *Tragedias completas* de Séneca, *templum summi aetheris* se trataría de una *variatio* de la fórmula lucreciana de los *caeli templum*. A su vez, Pérez Gómez destaca que las perífrasis más frecuentes para designar la morada de los dioses en el cielo en el caso de Séneca son *aetheris alti* (*Her.* 1055; *Phae.* 965) o *alta mundi spatia* (*Her.* 958; *Med.* 1025).

*caelo timendum est, regna ne summa occupet  
qui vicit ima: sceptrā praeripiet patri.*  
(Seneca 1921: 5 vv. 64-65)

El cielo debe temer que se apodere del reino más alto quien ha vencido al más profundo: arrebatará el cetro a su padre.

Este paso de Hércules por el inframundo, si bien impuesto por Juno, descubre a los ojos de los hombres los “misterios de la siniestra muerte” o *sacra dirae mortis* (Seneca 1921: 5, v.56) y demuestra que, así como el héroe ha vencido a Plutón y al orden de los *inferi*, podría eventualmente vencer a Júpiter y conquistar los *superi*. El sacrilegio que implica revelar los secretos del inframundo se volverá a marcar en la obra por medio del Coro y en el momento en que Teseo, compañero de Hércules en la proeza, hace una invocación apotropaica al *Fas*, es decir, al orden divino, revelando lo que ha visto (Ídem, 5, vv. 64-65). Juno justifica su ira y su intervención, no por la amenaza en el orden personal y privado –es decir, por la deshonor de la infidelidad– sino por la amenaza al orden imperante en el plano divino que representa Hércules tras su regreso. Esa disrupción del orden cósmico es la que hace que ella abandone su morada, transgrediendo la jerarquía divina para apaciguar la ambición de Hércules en tanto hermana –y no esposa– del rey de los dioses.

A la hora de pensar en el desorden cósmico inherente a la última proeza hercúlea, resulta fructífero considerar el pasaje en el que Juno describe el origen del héroe:

*in cuius ortus mundus impendit diem  
tardusque Eoo Phoebus effulsit mari  
retinere mersum iussus Oceano iuba*  
(Seneca 1921: 4 vv. 23-24)

En cuyo origen el mundo gastó un día y Febo brilló tarde en  
el mar de la mañana forzado a retener su luz sumergida en  
el Océano (...)

La diosa alude a la concepción de Hércules, en la que, por orden de Júpiter, el sol se demoró un día en salir, alargando la noche. Este trastocamiento viene a señalar a un héroe que supone desde su origen una amenaza al orden natural. Cabe mencionar que, para la doctrina estoica, el movimiento armonioso de los astros es la prueba de la existencia de la providencia.<sup>5</sup> El nacimiento de Hércules prefigura entonces su potencial amenaza al poder de los dioses y se cristaliza en el mito por medio de la alteración del espacio del cielo.

Tras los doce trabajos, el héroe es estimado en todo el mundo como un dios. Juno comprende que ningún enemigo estará a la altura de Hércules y es entonces que decide hacerlo presa del *furor* para que “luche contra sí mismo” (“*bella iam secum gerat*”, v. 85). Entre las acepciones del verbo *furo*, que es el del participio del título de la obra, que se textualiza en la posibilidad de que el hombre luche contra sí mismo, convertido en su propio enemigo, encontramos el significado de “estar fuera de sí”.<sup>6</sup>

El descenso a la tierra de Juno va a dar lugar a su venganza, expresada a su vez por medio de una imagen de transgresión espacial que invierte la penetración de Hércules del inframundo:

*iam Styga et manes ferox*  
*fugisse credis? hic tibi ostendam inferos.*  
(Seneca 1921: 6 vv. 90-91)

5 Leonor Pérez Gómez encuentra este tema en Séneca en *Nat. quaest.* 2, 45, 2; *Dial.* 1, 1, 2 y en Cicerón en *Nat. deor.* 2, 43. Ver nota al pie sobre el tema en su edición de las Tragedias, p. 255.

6 Ver *cf.* OLD s.v. *furo*, 1. *To be out of one's mind, be mad or crazed.*; *cf.* Ernout y Meillet s.v. *furo*, *être hors de soi*.

¿Crees, arrogante, que ya has escapado de la Éstige y de los manes? Aquí te mostraré los infiernos.

En este pasaje vemos cómo la venganza de Juno sobre Hércules se expresa como la penetración de un espacio en otro. Esta vez son los *infern*, en tanto espacio divino donde habitan dioses que auspiciarán su venganza, los que avanzan sobre el espacio terrenal para reinstalar el orden y las jerarquías. Luego de esos versos, Juno invocará a las figuras infernales relevantes para su plan: la Discordia, la Impietas, el Error y el Furor. Reviste un interés particular la inclusión de la personificación del *error*, puesto que entre las acepciones para esta palabra encontraremos “vagar” o “desviarse del camino, perderse” pero también “incertidumbre de la mente” y directamente “desequilibrio mental” y “locura”. En ese sentido, se vincula íntimamente con el concepto del *furor*, en las acepciones recogidas convergen conceptos que lo manifiestan metafóricamente como un desplazamiento espacial.

Ahora bien, luego de anunciar su estrategia y de invocar una larga lista de divinidades para que auspicien su venganza, Juno enlaza su desplazamiento de forma directa con el *furor*:

*concutite pectus, acrior mentem excoquat  
quam qui caminis ignis Aetnaeis furit:  
ut possit animo captus Alcides agi,  
magno furore percitus, vobis prius  
insaniendum est. Iuno, cur nondum furis?*  
(Seneca 1921: 7 vv. 105-109)

Sacudid vuestro pecho, que un fuego más violento que el que arde en las fraguas del Etna consume vuestra mente:

---

7 Ver cfr. OLD s.v.error, 3. a deviation from one's path, going astray y 4. a derangement of the mind.

para que Hércules pueda ser manejado privado de su razón, movido por una gran locura, primero debemos perder la razón nosotras. ¿Juno, por qué no enloqueces aún?

A la luz de este pasaje, podemos afirmar que el abandono del cielo ocurre a la vez que Juno se presta voluntariamente al *furor*, a perder la razón ella misma, para lograr ese efecto en Hércules. La obra comienza entonces con un exilio de los *superi* que se acompaña de un ingreso al estado de este *affectus*. Hay una salida de los *superi* a la tierra que a su vez implica “un afuera de la razón” para Juno y, por consiguiente, para Hércules.

En cuanto al ingreso de Hércules al orden del *furor*, como hemos adelantado, podemos afirmar que el héroe es un personaje que se inserta de forma cabal en la trama de ambivalencias y transgresiones de la obra: hijo de Júpiter y Alcmena, es mitad humano y mitad divino. Pero esa dualidad no se agota allí, pues por momentos se lo nombra como digno hijo de Júpiter y por otros como potencial amenaza para el orden establecido. Por ejemplo, en los versos 35 y 36, Juno concluye: “*dum nimis saeva impero, //patrem probavi*” (al darle órdenes demasiado furiosa, probé quién es su padre), en donde se configura un Hércules que es digno hijo de Júpiter pues ha vencido los obstáculos sobrehumanos impuestos por ella misma. En el sentido contrario, en los ya citados versos 64-68 la diosa manifiesta el temor de que se apodere del reino más alto quien ya había vencido el reino más profundo, es decir: lo posiciona como una amenaza para su padre.

El personaje de Hércules aparece en la obra recién en el tercer acto, donde, tras un breve monólogo que refiere su *katábasis*, es reconocido por Anfitrión, su padre humano. Es el padre el encargado de anunciarle la desgracia en la que ha caído su familia durante su ausencia: Lico ha usurpado su trono, ha asesinado a su suegro y amenaza con asesinar

a Mégara, esposa de Hércules y a sus hijos. En este punto, el texto senequiano suma una novedad con respecto a la versión de Eurípides en cuya obra Lico descendía de un anterior Lico que gobernaba Tebas como esposo de Dirce. En el texto senequiano, por el contrario, se lo presenta como un desterrado de su patria de origen (que no se especifica), proveniente de un linaje humilde y oscuro. Es por eso que el tirano busca casarse con Mégara para legitimar su gobierno. El mismo Lico dirá:

*non vetera patriae iura possideo domus  
ignavus heres; nobiles non sunt mihi  
avi nec altis inclitum titulis genus*  
(Seneca 1921: 15 vv. 337-339)

Herederero sin méritos, no poseo los viejos derechos de una casa ancestral; no tengo abuelos nobles ni un linaje ilustre con grandes títulos (...)

No podemos más que preguntarnos qué habilita esta innovación en la trama frente al modelo de Eurípides. En este punto, cabe recordar que cualquier análisis del peso de la conquista de un gobierno, y de ahí del peso simbólico de los espacios, de su transgresión, conquista o protección, debe leerse con la debida consideración por el contexto de producción de *Hercules Furens* en la Roma Imperial. A pesar de la dificultad que reviste fechar con precisión la escritura de las tragedias senequianas, basta con señalar que en vida del autor el Imperio Romano había llegado a unificar la región mediterránea y estaba próximo a alcanzar su máxima extensión. En este sentido, había una preocupación generalizada por conservar y proteger las fronteras, que eran un tema recurrente de la agenda política. En calidad de asesor de Nerón, Séneca mismo participó en

las deliberaciones concernientes a las políticas a seguir en torno a este tema. En consonancia con las necesidades del Imperio, se da en aquel período un desarrollo intenso de los conocimientos en torno a la geografía, que cobra un lugar central en el imaginario romano y se puede percibir en la creciente aparición de nombres de emplazamientos e hitos geográficos en la literatura latina. Como afirman William Fitzgerald y Effrosini Spentzou (2018: 15), “desde la perspectiva imperial, el control espacial mantenía el sistema coherente del Imperio”<sup>8</sup>. Si bien el estudio en profundidad de esta innovación escapa los objetivos del presente trabajo, podemos esbozar la hipótesis de que el agón entre Lico y Mégara instala la temática de la legitimidad del poder sobre un territorio en un contexto histórico en que dichas reflexiones estaban a la orden del día, y en una obra donde justamente se trabaja desde el inicio con el temor de Juno por la posible conquista de los *superi* por parte de su hijastro. Al fin y al cabo, lo que Lico sí afirma tener es valor, característica por la que Hércules se destacaba, trayendo así a la escena el problema de la legitimidad del gobierno sobre diferentes *loci*.

La tensión entre rasgos opuestos en Hércules también puede verse entre su rol pacificador y su ira desmedida. El Hércules de Séneca es la figura donde converge el modelo heroico de la Roma Imperial, pues reúne a la vez el carácter de pacificador y civilizador, habiendo logrado la paz en Tebas (interrumpida de momento por el ascenso de Lico). A la vez, Hércules traerá a la obra la desmesura propia de los crímenes de conquista una vez que Juno lo haga sufrir de demencia. De ahí que a la crítica le resulte interesante *Hercules furens* para leer en relación con la perspectiva estoica sobre la guerra de conquista.

---

8 La traducción de este pasaje me pertenece.



Tras oír de lo sucedido en su ausencia en boca de su padre, Hércules anuncia que ha asesinado a Lico en venganza por sus actos. Al igual que en el modelo de Eurípides, dicho asesinato ocurre fuera de escena. El héroe ofrece un sacrificio a los dioses para que pongan fin a sus trabajos y favorezcan el orden y la paz, pero sus plegarias son interrumpidas por una repentina alteración de sus sentidos:

*(...) –sed quid hoc? medium diem  
cinxere tenebrae. Phoebus obscuro meat  
sine nube vultu, quis diem retro fugat  
agitque in ortus? unde nox atram caput  
ignota profert? unde tot stellae polum  
implent diurnae?(...)*  
(Seneca 1921: 34 vv. 939-945)

Pero, ¿qué es esto? Las tinieblas han envuelto el mediodía. Febo avanza con el rostro oscuro aunque no haya nubes. ¿Quién hace huir el día y lo lleva hacia la aurora? ¿Por qué muestra su cabeza negra la noche incierta? ¿Por qué tantas estrellas llenan el cielo de día?

Una vez más, el texto presenta un pasaje donde leemos sobre la alteración cósmica en relación con la alteración en de otro orden que no es el físico: en este caso, en relación con el momento en que Hércules cae presa del *furor*. El héroe describe alteraciones que en verdad no se producen: unos versos más adelante Anfitrión quien anuncie que aquello que su hijo ve no está ocurriendo. Este síntoma propio de la locura por el que se produce una especie de alucinación visual no se encuentra solo en esta tragedia en el corpus senequiano, se da también el en personaje de Casandra en *Agamemnon*, por dar un ejemplo. En esta tragedia, el héroe ve las constelaciones que se vinculan con sus trabajos y en

ese momento su *hybris* se desata: anuncia su voluntad de alcanzar los altos espacios del cielo como un trabajo digno del Alcida (“*dignus Alcide labor*”). Esta ambición desmedida pertenece al *affectus* del *furor* entendido como desmesura. A partir de ese momento, ciego por la locura que le ha deparado Juno, Hércules decide asesinar a los hijos de Lico para profundizar su venganza y asegurar su reinado, pero mata a sus propios hijos confundiéndolos con los de su enemigo. A su vez, Mégara muere a manos del héroe, que cree ver en su esposa a Juno. Una vez que Hércules ha completado los deseos de Juno, perpetrando su propia destrucción, cae en un sueño profundo por medio del que se produce la salida del estado del *furor*.

La experiencia de desorientación de esta pasión plasmada en la dimensión espacial se comprueba en las primeras palabras que profiere el héroe:

*Quis hic locus, quae regio, quae mundi plaga?  
ubi sum? sub ortu solis, an sub cardine  
glacialis ursae?*  
(Seneca 1921, 41 vv. 1138-1141)

¿Qué es este lugar? ¿Qué país? ¿Qué región del mundo? ¿Dónde estoy? ¿Donde nace el sol o bajo el eje de la osa glacial?

La única certeza entre tantas preguntas es la de haber regresado, cuando Hércules afirma “*certe redimus*”, es decir, “lo cierto es que he regresado” (v.1142). La recuperación de su sano juicio se expresa entonces mediante un verbo de movimiento como es *redo*.

Una vez que ha recuperado la razón, no soporta el peso de sus crímenes. El diálogo final entre el héroe y Anfitrión presenta el carácter dual del *furor*. Desde la perspectiva de su padre, al estar fuera de sí, Hércules no es responsable por

las muertes que ocasionó. Sin embargo, por la culpa que siente al sentirse autor de su propia desgracia, Hércules en principio contempla la opción del suicidio. Tras la insistencia del padre, finalmente opta por la opción del exilio, que cierra la obra.

El agón final entre el héroe y su padre presenta la disquisición en torno a la culpabilidad o la inocencia de Hércules. La ira de la que ha caído preso el héroe tiene un componente racional: él tramó la venganza sobre Lico, razonó sobre la importancia de eliminar su descendencia. Sin embargo, en cierta medida el *furor* lo exime, pues, como recordábamos al inicio de este trabajo, implica falta de responsabilidad por la insensatez. Hércules marcará su culpabilidad, su padre defenderá su inocencia. Los crímenes del héroe, como los de Medea, se inscriben dentro del *nefas*, es decir, de lo “sacrílego”, y es así que ningún castigo puede anularlos. Tola afirma que “el *nefas* refiere a una violación de límites de lo lícito que excluye de la colectividad humana a quien lo comete”, desde donde se comprende la opción del exilio autoimpuesto que elige el héroe. El desplazamiento al *locus* metafórico del *nefas* desembocará en el desplazamiento por fuera de la comunidad de pertenencia.

El *furor*, como *affectus* que en su origen es irracional, desata en *Hercules furens* la pasión de la ira que conduce a un segundo momento en el que la violencia suscitada actúa bajo las órdenes de la racionalidad y del cálculo. En este segundo momento, es la razón la que le dicta a Hércules el asesinato de la descendencia de su enemigo como medio de asegurarse el trono. En este cálculo radica la ambivalencia del estado del *furor* en sí mismo como un “estar fuera de sí” o “fuera de la razón” que a su vez desata pasiones como la ira (sobre la que Séneca escribió el famoso tratado *De ira*) que demandan de planificación consciente. Vimos que el estado del *furor* también conduce a un accionar que transgrede las

jerarquías imperantes y los roles que estas suponen. Juno deja a un lado su rol de esposa al ingresar al *furor*, Hércules se atreve a soñar con dominar sobre los *superi*. En ambos casos, el ingreso y la salida de este affectus se textualizan en desplazamientos espaciales. El desafío de Juno sobre el poder de Júpiter la hace abandonar el cielo; Hércules demostrará su potencial poder sobre el orden divino regresando del inframundo; y , por último, elige el destierro al volver en sí y considerarse dentro del *nefas*.

Podemos concluir que la textualización del *affectus* del *furor* se expresa mediante el movimiento entre límites espaciales que simbolizan la disrupción en otros órdenes. Este recurso de expresión literaria presenta el *furor* como un estado transgresor y ambivalente en sí mismo: por tener tanto un componente irracional e involuntario como pasiones que conllevan una reflexión y una planificación consciente. A su vez, esta textualización espacial se imbrica con en el trabajo de la dualidad de los personajes y la transgresión del orden establecido, suscitando preguntas sobre la relación entre el poder –su legitimidad y los medios con los que se ejerce– y el espacio en un momento de expansión territorial sin precedentes para Roma.

## Bibliografía

### Fuentes

L. Annaeus Seneca. *Tragoediae*. (1921) Rudolf Peiper y Gustav Richter eds. Leipzig, Teubner.

Séneca. Tragedias completas. (2012) Edición de Leonor Pérez Gómez. Madrid, Cátedra.

## Estudios críticos

Braginton, Mary V. (1944) "Exile under the Roman Emperors" en *The Classical Journal*, Vol. 39, No. 7 (Apr., 1944), pp. 391-407.

Clark, John R. y Motto, Anna L. (1975) "The Development of The Classical Tradition of Exile to Seneca" en *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* Vol. 8, No. 3, THE LITERATURE OF EXILE (Spring 1975), pp. 109-115.

Dupont, F. (2000) *Médée de Sénèque ou Comment sortir de l'humanité*, París, Belin.

Fitzgerald, William y Spentzou, Efrossini (ed.) (2018) *The Production of Space in Latin Literature*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Tola, E. (2014) "Estudio preliminar" en *Medea*. Edición bilingüe, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta.



# Aquila y Priscila: *oikos*, viajes, artesanado y liderazgo entre los creyentes en Jesús

Mariano Agustín Splendido

## Introducción

Si algo ha caracterizado al grupo de colaboradores de Pablo de Tarso en su difusión del evangelio fue su constante movilidad. En este grupo de socios del apóstol destacaba un matrimonio de judíos, Aquila y Priscila, cuya memoria ha traspasado las primeras generaciones cristianas. En las cartas de Pablo, este los ubica primeramente en Asia y más tarde en Roma. En ambos casos el apóstol reconoce que una *ekklēsia* se reúne en su casa, es decir que son patrones comunitarios relevantes. Estos datos no son negados por el autor de *Hch*, quien presenta a este matrimonio en Corinto. Aquila y Priscila alojan a Pablo y trabajan con él en la misma artesanía, la fabricación de tiendas. Por motivos no explícitos, el apóstol deja la casa de los esposos pero no pierde contacto con ellos, ya que viajarán juntos a Éfeso. Allí el matrimonio encabezará la misión en la sinagoga mientras que Pablo sigue su camino. El episodio de Apolos muestra a Aquila y Priscila actuando como misioneros independientes.

La trayectoria de este matrimonio y sus desplazamientos entre Roma, Corinto y Éfeso han llevado a pensar que eran libertos acaudalados, poseedores de una fortuna significativa y contactos. Con este trabajo proponemos ahondar acerca de la procedencia de los esposos, su itinerario por el Mediterráneo y su modelo misionero. Para esto analizaremos el vocabulario con el que se describen sus acciones y los intereses del autor de *Hch* al vincularlos tanto con Pablo como con Apolo, dos misioneros rivales. En cierto sentido Aquila y Priscila podrían ser considerados como un intermedio entre el liderazgo itinerante-carismático y aquel de tipo doméstico.

## Los judíos errantes

Evidentemente los primeros creyentes en Jesús viajaban mucho. Esto podría deberse principalmente a que el grueso de los primeros adherentes pertenecía a una clase de comerciantes urbanos y artesanos con contactos, motivo por el cual la proclamación del mensaje evangélico se esparció rápidamente por las urbes del Mediterráneo oriental (Stark 2007: 73-77; Lampe 2003: 7-10). En el caso de Pablo, *Hch* nos recuerda que salió de su Tarso natal en Cilicia y fue a Jerusalén por motivos de formación (*Hch* 22.3; 26.4-5), y, de allí, movido por motivos administrativos y políticos, se dirigió a Damasco, dándose su conversión en el medio de un viaje.<sup>1</sup> La salida de Jerusalén pone al apóstol en contacto con Cristo, quien lo conducirá finalmente a Antioquía (*Hch* 11.25-26). De forma similar, Aquila y Priscila aparecen en el relato como una pareja expulsada de Roma por motivos

---

1 Pablo mismo narra su conversión en *Gal* 1.13-14; en este relato hay elementos que difieren de la tradición que recoge *Hch* 8.3; 9.1-9; 22. 4-11; 26.9-18.



políticos bajo el reinado de Claudio (*Hch* 18.1-3). Fruto de ese exilio encuentran a Pablo en Corinto y comienzan a colaborar con él. Sin embargo, este cuadro nos coloca ante ciertas preguntas: ¿por qué fueron expulsados los esposos?, ¿por qué motivo eligen Corinto como destino?, ¿eran creyentes en Cristo antes de su encuentro con Pablo? Aquí entramos en un terreno complejo y con pocas fuentes. Si seguimos a Suetonio, hallamos una mención acerca de esta expulsión de judíos rebeldes (aproximadamente hacia el 49-50 d.C.) que tendría como origen a un tal Chrestus, una posible forma irónica de referirse a Cristo.<sup>2</sup> Aquila, judío del Ponto, habría quedado marcado en estos disturbios y, en consecuencia, habría sido obligado a partir. De Priscila, que *Hch* nos aclara que es su esposa, no conocemos su procedencia ni tampoco sabemos si era judía de nacimiento.<sup>3</sup> Murphy O'Connor (1992: 40-51) ha propuesto que tanto ella como su marido eran libertos, lo cual llevaría a pensar que Aquila llegó del Ponto como esclavo y logró la manumisión en casa de su amo,<sup>4</sup> lugar donde, posiblemente, y guiándonos por el hecho de que ambos comparten la misma *techne*,

- 
- 2 Suetonio *Vida de Claudio* 25.4. Sobre este testimonio ver: Lüdemann 1984: 162-171 y Lampe 2003: 11-16. Penna (1983: 213-246) sugiere un conflicto entre las diversas comunidades judías de la capital, cuyo resultado es la expulsión de sus cabecillas. Es imposible que esta medida hubiera afectado a la totalidad de la población judía de Roma, pues esta estaba en buena relación con los emperadores (Josefo *Ant* 17. 299-303; 18.81-84; Guerra 2.80; Suetonio *Vida de Tiberio* 36; Tacito *Anales* 2.85) y, además, Josefo, principal historiador judío del momento, no sabe nada de este incidente. Solo Dion Casio (*Hist* 60.66) y Orosio (*Adv Paganos* 7.6, 15-16) mencionan el hecho pero con orígenes y datación diferentes. Respecto a la población judía de Roma, algunos analistas como Brändle; Stegemann (1998: 120) y Barclay (1996: 295) la han estimado entre veinte mil y treinta mil personas; otros como Keller (2010: 9) entre cuarenta y cincuenta mil personas.
  - 3 El nombre Priscila es el diminutivo de Prisca, nombre con el que Pablo menciona a esta mujer en sus cartas. Según Walker (2008: 489) el autor de *Hch* utiliza el diminutivo para relegar su papel misionero. Cfr. Witherington 1984: 82-84; D'Angelo 1990: 441-461.
  - 4 Lampe (2003: 157-159) opina lo contrario, que eran ciudadanos libres. Keller (2010: 3-4) asume todo esto como especulaciones; Van Thanh (2013: 201) señala que no serían ciudadanos libres, sino de derecho latino o *peregrini*.

habría conocido a Priscila. Este estatus de libertos podría sostenerse por sus nombres latinos y por la posible ironía que habría empleado Suetonio refiriéndose a Chrestus para hablar de estas disputas de la comunidad judía de Roma; Chrestus quiere decir útil, adjetivo vinculado con los esclavos (*Flm* 11; *2Tim* 2.21). Que Priscila y Aquila hayan decidido ir a Corinto no sería ilógico si fuesen libertos, ya que esa ciudad de Acaya era colonia romana.<sup>5</sup> Algunos autores han sugerido que el matrimonio buscaba la solidaridad de la comunidad judía local (Noy 2000: 149-152; Meeks 2003: 109-110; Richter Reimer 1995: 209), pero no sería extraño pensar en que mantenían ciertos vínculos comerciales con gentiles conocidos que les auguraban buen futuro. De hecho Rius-Camps (1984: 113-114, 117) sugiere que es el contacto con los esposos lo que hace que Pablo se vuelva a animar a predicar a los no judíos, actitud que mantiene hasta la llegada de Timoteo y Silas, más alineados con la sinagoga. Por otro lado no hay que olvidar que en *Rom* 16.4 Pablo ensalza a Priscila y Aquila como benefactores de *hai ekklēsiai tōn ethnōn*.

Hasta aquí tenemos en claro que los esposos sufrieron una pena de exilio por haber quedado involucrados en disturbios inherentes a la comunidad judía de Roma y buscaron refugio en Corinto, donde demostraron su apertura hacia la gentilidad. Ahora bien, queda por resolver la cuestión de su fortuna y su adhesión a la fe mesiánica en Cristo.

Varios han sido los autores que hipotetizaron acerca del buen pasar de los esposos (Harnack 1908: 242; Haenchen 1971: 538; Theissen 1982: 90; Pesch 1986: 147; Meeks 2003: 59; Jeffers 2007: 20); los motivos principales para esta aseveración radican en sus continuos viajes (del Ponto a Roma, de Roma a Corinto, de Corinto a Éfeso y de allí, posiblemente,

---

5 Esto desde Julio Cesar en 46 d.C. Pickett 2005: 117-120.

de nuevo a Roma) así como la posesión de un *oikos-taberna* en cada ciudad con la capacidad de recibir a la comunidad. Ollrog (1979: 24-27) considera que habrían sido acaudalados comerciantes que, al dejar Roma, confiaron su negocio allí a esclavos personales. Lo cierto es que Aquila y Priscila son de los pocos individuos mencionados en las cartas paulinas que aparecen en el relato de *Hch*,<sup>6</sup> cuyo autor solo está interesado en mostrar un cristianismo urbano pacífico, respetuoso de las pautas civilizatorias grecorromanas y socialmente inocuo. Si consideramos esto, podría pensarse que este matrimonio de artesanos viajeros aporta a la respetabilidad del movimiento, centrado en pequeños propietarios con cierta fortuna. Sin embargo fue Juan Crisóstomo (*Salutate Priscillam et Aquilam* 1.2, 5) quien dio por sentado que tanto Pablo como Priscila y Aquila eran pobres y que su artesanía apenas les proveía para comer, algo que el mismo Pablo reconoce en sus cartas.<sup>7</sup> En sí el trabajo manual no era bien visto en el mundo clásico, y mucho menos aquel que desarrollaba esta pareja: la confección de tiendas. El término *skēnopoios* no aparece en los LXX y apenas se lo encuentra fuera del NT. Fue su traducción al latín como *scenofactoriae artis* con la aclaración *tabernaculorum opifices* lo que llevó a concluir que el trabajo que realizaban era en cuero,

---

6 Hay debate sobre si el autor de *Hch* conocía las epístolas paulinas. Lüdemann; Hall (2005: 18, 235-248, 392) y Walker (2008: 479-495) proponen una mezcla de tradiciones orales con ciertos elementos epistolares; Pervo (2006: 51-147) afirma que evidentemente conocía varias de las cartas.

7 Juan Crisóstomo *Epistulam II ad Timotheus* 2.4-5, *Ad Romanos* 2.5. Orígenes (*Ad Romanos* 10.18) y Teodoro (*Graecaru Affectionem Curatio* 5; *De Providentia* 10) opinan lo mismo. En sus cartas, Pablo menciona periodos de carestía y hambre (*1Tes* 2.9; *1Cor* 4.11-22; *2Cor* 11.9). Walker (2008: 486) considera que el autor de *Hch* habría conocido el trabajo conjunto del apóstol con la pareja porque los llama *synergoi* en *Rom* 16.3; sin embargo este es un título que tiene connotaciones espirituales para Pablo. Evidentemente el conocimiento del artesanado del apóstol y los esposos le llegó por otra vía que desconocemos.

profesión despreciada en el mundo clásico.<sup>8</sup> Considerando esto, no sería inverosímil pensar a estos sujetos como pequeños artesanos esforzados y no exitosos comerciantes. Queda la duda acerca de si el ser hacedor de tiendas no tiene un sentido alegórico en relación a Pablo. Este aparece en *Hch* como el portador del evangelio entre los gentiles así como la tienda del encuentro resguardó el arca de la alianza durante la travesía de Israel por el desierto y su lucha con las naciones vecinas. Por otro lado, podría aducirse que este oficio de Pablo contrasta con el de pescador atribuido a Pedro,<sup>9</sup> su coprotagonista y paralelo constante en la obra.

Sobre la fe de Aquila y Priscila existen serias dudas. Si se considera que ya eran creyentes en Roma, entonces los adherentes a Jesús allí debieron manifestar ciertas actitudes cuestionadoras en el seno de la sinagoga, lo que les habría dado cierta visibilidad social que terminó por perjudicarlos.<sup>10</sup> Si le creemos a Pablo y a *Hch* 18, los esposos no tienen problema en tratar con gentiles, aunque buscan mantener buenos lazos con la sinagoga local. No se explicita que Pablo les haya predicado ni que exista ningún tipo de mecanismo de control sobre la misión de los esposos. Por otro lado, varios analistas han considerado que no eran creyentes completos ya que en Éfeso no forman ningún grupo y es Pablo quien corrige la fe de los efesios más tarde (Haenchen 1971: 475; Rius-Camps 1984: 113). Si se toma esta postura, es difícil comprender el episodio de Apolo, en el cual Priscila y

---

8 Richter Reimer 1995: 199-200, 203; Haenchen 1971: 534; Pesch 1986: 147; Hock 1980: 11-19. Knopf (1906: 78) y Hoennicke (1913: 95) presumen que Pablo y compañía eran tejedores; Lampe (1989: 157) propuso que trabajaban con lino; Walker (2008: 488) sugiere que podría entenderse como fabricantes de escenografía y enseres para el teatro.

9 *Lc* 5.3, 8-10. Pedro aparece como pescador también en *Mc* 1.16, *Mt* 4.18 y *Jn* 21.3.

10 Richter Reimer 1995: 213; Montserrat Torrents 2005: 132-137. Van Thanh (2013: 201) sugiere que Aquila podría haber estado en Jerusalén durante Pentecostés, ya que en *Hch* 2.9 se especifica que había entre el público judíos provenientes del Ponto.

Aquila actúan como maestros. Este judío creyente proveniente de Alejandría solo conoce el bautismo de Juan, igual que los doce hombres que Pablo halla en *Hch* 19.1. Si Aquila y su esposa corrigen su prédica (aunque no lo bautizan), evidentemente ya han sido convertidos; otra opción es que este episodio se haya dado durante la estada de Pablo en Éfeso y el redactor, a fin de evitar el contacto del apóstol con Apolo, lo haya anticipado. Preferimos inclinarnos por la corriente que considera a Aquila y Priscila como creyentes ya desde Roma, unos libertos con oficio que habrían usado algunos contactos en Corinto para insertarse en la comunidad judía de la ciudad. En este derrotero es necesario analizar, por un lado, su perfil de creyentes y su relación con la misión de Pablo y, por otro, su vínculo con Apolo.

## Los *skenoioi* en Corinto

El autor de *Hch* señala que el apóstol, Priscila y Aquila tenían la misma profesión, *skenoioi*, y que Pablo fue quien los encontró (*heurōn*) y se acercó a ellos (*prosēlthen autois*). Este acercamiento no parecería tener más intereses que los meramente económicos para el apóstol, que viene de fracasar en Atenas (Rius-Camps 1984: 108-113). Probablemente la pareja habría tenido su taller en el lugar donde habitaba, espacio que no muy amplio. No se dice que Pablo viviese con ellos, sino solo que compartían el trabajo,<sup>11</sup> situación que continuó hasta la llegada de Silas y Timoteo, portadores de ayuda económica de los fieles de Filipos y Tesalónica (*2Cor* 11.9; Rius-Camps 1984: 113-114). Esto habría aliviado

---

11 Lampe 2003: 191-192. Para Walker (2008: 485-486) la utilización de *émenen* en *Hch* 18.3 y el hecho de que los esposos dirigieran iglesias domésticas según *1Cor* y *Rom* autoriza a pensar que el apóstol vivió con ellos y utilizó su casa como lugar de reunión de la gente.

la situación económica de Pablo, quien, dejando el taller de Aquila y Priscila, y por ende la compañía y el contacto con gentiles, se concentró en la prédica sinagoga. La tirantez generada entre el apóstol y los corintios por su ética apostólica está reflejada en las dos epístolas a esta comunidad. Pablo reivindica que ha renunciado explícitamente a los derechos apostólicos de manutención para no ser una carga, situación que ha generado rispideces con ciertos grupos que desearían ejercer cierto patronazgo sobre el predicador. La consecuencia de esto habría sido que, ante la llegada de apóstoles de orientación judaizante, parte de la comunidad habría renegado de Pablo y sus principios comunitarios (2Cor 10.2-3, 12; 11.4-6; 12.11). Esta tensión de bandos entre los creyentes mesianistas de Corinto el apóstol la viene observando desde su primera epístola (1Cor 1.11-13), en la que nombra a sus principales adherentes, la familia de Cloe, la de Estéfanos y unos tales Crispo y Gayo (1Cor 1.14-16). Por *Hch* 18.8 sabemos que Crispo era un *archisynagōgos* (Rajak; Noy 1993: 75-93), pero del resto no tenemos mayores precisiones. Es curioso que Pablo nunca nombre a Aquila y Priscila, que ahora estaban en Éfeso, en esta disputa, ni siquiera para alegar que su tan defendida labor artesanal (1Cor 9.3-14) la desarrolló junto a ellos. Evidentemente los esposos eran conocidos para los corintios, pero no habían dejado ni esclavos ni encargados allí al partir, lo cual aporta a la teoría de su pobre estatus económico; Aquila y Priscila no dejaban de ser extranjeros para esta comunidad.

Según *Hch*, Pablo residió en casa de un *sebomenos* llamado Tito Justo, desde donde dirigió la misión y recibió una visión nocturna que confirmaba su accionar (*Hch* 18.7).<sup>12</sup> Aquila y Priscila no tienen ningún rol activo en esta comunidad, y

---

12 Según Bruce (1980: 370) y Metzger (1971: 462), Pablo seguiría viviendo con los esposos pero usaría la casa de Tito Justo como centro de prédica.

esto podría explicarse de varias maneras. O bien no eran aún creyentes en Jesús, lo cual resultaría en que mantienen un vínculo estrictamente laboral con Pablo; o bien, si seguimos la propuesta de Rius-Camps (1984: 113), su concepción comunitaria no era la del apóstol, quien se mostraría oscilante entre una misión en la sinagoga y otra abierta a los gentiles. Si los esposos venían del grupo mesiánico de Roma, tendrían ideas encontradas respecto a la dependencia sinagoga que manifiestan Pablo, Silas y Timoteo. Claramente, y en esto coinciden *1Cor* y *Hch*, el matrimonio nunca tuvo un *oikos* anfitrión en Corinto ni ejercieron patronazgo de ningún tipo con los adherentes a la fe mesiánica allí.<sup>13</sup> Pese a esto, eran personas conocidas para los hermanos y cuyo recuerdo se mantuvo vivo aún después de su partida.

## La disputa por Éfeso

Según *Hch*, las cosas terminaron mal para Pablo en Corinto, ya que un grupo de judíos lo llevó al tribunal (*Hch* 18.12-17). Pese a esto, la autoridad romana no mostró interés y los denunciantes tomaron venganza atacando a partidarios de Pablo, como Sóstenes, un *archisynagōgos*. Luego de esto, el apóstol partió rumbo a Antioquía con Aquila y Priscila. El viaje incluyó una parada en Cencreas, que Pablo aprovechó para hacer un voto (*Hch* 18.18), y otra en Éfeso, donde se quedó el matrimonio.

El origen de la comunidad de creyentes en Éfeso es confuso, ya que este arribo de Pablo con la pareja de *skēnopoioi* supone un primer contacto con los concurrentes a la sinagoga

---

13 Walker (2008: 485-486) considera que dado que los esposos dirigieron una *ekklēsia* en Éfeso y Roma, sería natural asumir que lo mismo pasó en Corinto.

(*Hch* 18.19-21). Pese a que estos le ruegan que se quede, el apóstol considera que aún no es tiempo y la voluntad divina le marca otra cosa. La partida de Pablo deja a Aquila y Priscila como únicos referentes de la comunidad.

Este episodio comienza de forma extraña, ya que el autor aclara que ni bien llegaron a Éfeso, Pablo *kakeínous katélipen autou*. Al señalar que el apóstol abandonó al matrimonio nos pone ante una duda: ¿los abandonó porque debía seguir su viaje, o lo hizo por disidencias? Hemos visto que Aquila y Priscila actuaron en contextos de interacción entre judíos y gentiles, mientras que el apóstol ha virado hacia la sinagoga. Evidentemente no habría habido una mala relación, pues Pablo está cercano a ellos en Éfeso al escribir *1Cor*, en donde señala que su casa es sede de una *ekklēsia* (16.19). Este detalle no consta en *Hch*, donde Pablo inaugura la misión y los esposos simplemente se limitan a adoctrinar a Apolo. Quitar del medio el *oikos* de Priscila y Aquila, posibles artífices del primer grupo mesianista allí, puede ser una estrategia destinada a enfatizar el rol de Pablo en Éfeso.<sup>14</sup> La comunidad surge, según *Hch*, de la prédica del apóstol en la sinagoga y, luego de abandonarla, del grupo nucleado alrededor de Pablo en la escuela de Tirano (*Hch* 19.1-10). El apóstol afirma haber trabajado con sus manos entre los efesios, solo que ahora no menciona a los esposos como colaboradores ni anfitriones (*Hch* 20.33-35). La pareja desaparece del relato excepto por un pasaje enigmático que los tiene como protagonistas: el episodio de Apolo (*Hch* 18.24-28).

La aparición de Apolo en *Hch* es llamativa, ya que Pablo apenas lo menciona en *1Cor* como un misionero independiente pero cercano a su grupo (*1Cor* 16.12). Más allá de que exista un grupo adicto a Apolo entre los creyentes corintios

---

14 Maloney (2003: 8) sostiene que Priscila y Aquila fundaron la comunidad de Éfeso; Keller (2010: 23) insiste en que Pablo fue el verdadero iniciador.



(1Cor 1.12), el apóstol manifiesta contacto con este predicador, a quien reconoce su trabajo en la ciudad (1Cor 3.5-9; Wolter 1987: 49-73). En *Hch*, el interés del autor se centra en Pedro y Pablo, por lo cual Apolo, como Aquila y Priscila, aparece solo de manera marginal. Ahora bien, ¿por qué son Priscila y su marido y no Pablo quienes lo adoctrinan? Llama la atención que, como los efesios que hablan con Pablo (*Hch* 19.3), Apolo sabe de Jesús pero no del bautismo en su nombre, portador del Espíritu (*Hch* 18.25). Su encuentro con Aquila y su esposa se da en la sinagoga, donde ellos lo escuchan predicar (*Hch* 18.26). Es notorio que esta sea la primera vez que vemos a los esposos en medio de la comunidad judía local y participando de un servicio. Al explicar su acercamiento al alejandrino Apolo, el autor de *Hch* utiliza una expresión particular: *proselábanto autòn*. El verbo *proslambánō* puede traducirse como tomar aparte, pero también recibir en el sentido de alojar. El autor coloca a Priscila y Aquila como maestros versados, ya que le explican el *hodós tou Theou* de una manera más cuidadosa (adverbio comparativo *akribésteron*; Richter Reimer 1995: 210-211). Podría pensarse que Apolo era un judío mesianista exaltado por las expresiones con las que se lo presenta: *dynatòs en tais grafais* (poderoso en las Escrituras) y *zeòn tō pneúmati* (con fervor de espíritu). ¿Aquila y su mujer actúan por temor a que se generen disturbios o lo hacen simplemente porque es un extranjero como ellos? Probablemente sea por ambos motivos, pero lo llamativo es que el autor vincule a la pareja con Apolo, sin mediación de Pablo. Esto ha hecho que varios analistas consideren que los esposos eran maestros independientes de la órbita de Pablo, aunque con buenos tratos con este (Meeks 2003: 133-134; Osiek; MacDonald; Tulloch 2007: 59). Ellos no bautizan al alejandrino, sino que simplemente le exponen la doctrina con mayor precisión, probablemente hablando de Cristo y no de Jesús, mostrando así

su distancia respecto a la sinagoga y, nuevamente, su apertura a la gentilidad. La partida de Apolo a Corinto se debe a los hermanos de Éfeso, quienes lo recomiendan a los fieles de Acaya (*Hch* 18.27). Esto daría a entender que ya había comunidad en Éfeso, pero su origen es dudoso. Si estos *adelfoi* fuesen esos fieles que solo conocían el bautismo de Juan, es extraño que ni Priscila ni su esposo ni Apolo se hayan preocupado por adoctrinarlos. Probablemente aquí está la mano del redactor de *Hch*, que antepuso este episodio por ciertas tradiciones que atribuían el origen de la comunidad efesina a Apolo (Rius-Camps 1986: 123-125; Meeks 2003: 41, 61), considerado por las nuevas generaciones como competidor de Pablo. Por otro lado, los esposos jugarían el papel de representantes paulinos, y su enseñanza sobre Apolo haría de este un deudor de la misión del apóstol (Wolter 1987: 71; Walker 2008: 487).

## Una nueva forma de discipulado doméstico.

Hasta donde sabemos, Aquila y Priscila estaban hacia fines de la década del 50 nuevamente en Roma, encabezando una *ekklēsia* y gozando del respeto de las comunidades (*Rom* 16.3-4).<sup>15</sup> Sin embargo, ni *Hch*, ni *2Tim* (4.19) ni tampoco *HchPablo* (P. Bodmer 1, 9) saben de este último viaje y siguen ubicando a los esposos en Éfeso. No obstante, y considerando que los saludos de *Rom* 16 corresponden a la comunidad de Roma, no sería inverosímil un regreso de la pareja a su comunidad original, donde muchos creyentes mesianistas también buscarían refugio. El autor de *Hch* señala que en

---

15 Esto si consideramos el capítulo 16 de *Rom* como dirigido a la comunidad de Roma y no a los efesios. Jewett 2001: 8-9. Por otro lado hay quienes, como Murphy O'Connor (1995: 120-130), ubican a *Rom* como la primera carta del apóstol cronológicamente. De ser así, se dirigiría a la pareja durante su estancia en Roma, antes de su partida a Corinto.

Pozzuoli y Roma ya había creyentes al llegar Pablo (*Hch* 28.13-15), pero mantiene su anonimato.

Más allá de su itinerario, Aquila y Priscila, cuya memoria se conservó fuertemente entre las primeras generaciones cristianas, representaron una nueva forma de liderazgo local administrativo que terminó por suplantarse a los viajeros carismáticos. El primer punto para proponer esta hipótesis es la clara diferencia entre la descripción que da Pablo de los esposos y la de *Hch*; para el primero son anfitriones de la asamblea en su *oikos* y colaboradores no dependientes suyos; para *Hch*, Aquila y Priscila son simplemente unos circunstanciales compañeros de Pablo que mantienen casi nulo contacto con los hermanos en Corinto y Éfeso. La pareja pierde funcionalidad al interior de la comunidad en la segunda obra lucana y solo se la jerarquiza momentáneamente a la hora de explicar la aparición de Apolo. Evidentemente el autor de *Hch* muestra una cierta ambigüedad a la hora de referirse al espacio del *oikos* y los vínculos familiares. Por un lado vemos a figuras individuales como Dorkas, Cornelio, Lidia o el carcelero de Filipos que abren su hogar a los apóstoles y arrastran a sus familias en la conversión y el bautismo; por otro encontramos una pareja, Ananías y Safira, que busca resguardar parte de su patrimonio para seguridad propia y termina en una tirantez fatal con el apóstol Pedro. Aquila y Priscila bien podrían ser la contracara de estos esposos, ya que comparten el trabajo y las ganancias de su oficio con Pablo y operan como instructores asistentes. Al no ubicar ninguna *ekklesia* bajo la administración de Priscila y su esposo, el autor claramente estaría cuestionando una realidad contemporánea: comunidades que comienzan a organizarse alrededor de figuras patronales que administran a los creyentes desde su *oikos*, devenido en lugar de reunión y progresivamente sometido a una ética doméstica cristiana. ¿Por qué esta desconfianza

en relación a los matrimonios al frente de las comunidades? En primer lugar es cierto que el conflicto de Ananías y Safira se da porque superponen su vínculo por encima de la comunidad, lo que lleva a que tácitamente desafíen la autoridad apostólica; Aquila y su esposa no llegan a hacer ningún donativo, probablemente porque su escueto margen de ganancia no se los permitiría, y su compromiso con los corintios y los efesios nunca llega a ser pleno, pues son extranjeros de paso. Por otro lado es interesante que al referirse a la llegada de Pablo a Éfeso, el autor muestre su separación de Priscila y su marido con el verbo *kataleipō*, que significa abandonar, desertar; curiosamente es un verbo muy propio del autor, que aparece en referencia al pastor de la parábola que deja a sus noventa y nueve ovejas para ir en pos de la perdida (*Lc 15.4*), en boca de Marta, al quejarse esta de que su hermana María la ha dejado sola con la atención de los invitados (*Lc 10.40*), y en el reclamo de los apóstoles de que no es correcto dejar la prédica para dedicarse a la atención material (*Hch 6.2*). El sentido de *kataleipō* podría darnos una pista sobre la intención del autor de *Hch*: hacer huir a Pablo del marco del *oikos* del matrimonio y dirigirse sin demora a la palabra, tal como han hecho la hermana de Marta y los apóstoles. El matrimonio queda relegado en cuanto a benefactores del apóstol, ya que en Corinto se aloja con Tito Justo y en Éfeso parece que va deambulando por varias residencias (*kat' oíkous*, *Hch 20.20*), aunque, probablemente, continúe trabajando con ellos (*Hch 20.34-35*). La realidad parecería haber sido muy diferente, ya que Pablo, en el saludo de *Rom 16*, agradece a los esposos por haber expuesto sus cuellos por él (*trachēlon hypethēkan*, *Rom 16.4*). ¿Quiere decir que corrieron peligro por el evangelio o tiene esto un sentido metafórico? Probablemente podría pensarse que corrieron riesgos económicos en beneficio de los creyentes.

Aquila y Priscila no aparecen como misioneros, porque

sus desplazamientos no tienen que ver con la propagación de la fe, sino con la búsqueda de oportunidades laborales. Si bien no integran la compañía estable de Pablo, como Tito, Timoteo o Silas, cumplen un rol local muy notorio en la recepción de los hermanos. El autor de *Hch* sabe esto y, aunque no lo puede eludir, lo minimiza al mostrar a la pareja adoctrinando a un misionero reconocido como rival. ¿Podría inferirse de esto que las relaciones de Pablo con el matrimonio se rompieron? No parecería ser el caso, ya que en *Rom 16* el apóstol los saluda con enorme afecto, y además, como ya dijimos, no existiría enemistad entre Pablo y Apolo,<sup>16</sup> sino entre fieles corintios que reivindicaban a uno u otro.

## Conclusión

El matrimonio de Aquila y Priscila no se vinculó con el apóstol Pablo por la prédica de la fe, sino por cuestiones laborales en un contexto de exilio. Más allá de que fuesen ya creyentes, *Hch* los presenta en una posición marginal dentro del círculo paulino. Aparentemente coinciden con Pablo en su ética laboral y misionera, ya que comparten el taller en la fabricación de tiendas. Posiblemente de este contacto accidental surgió una relación más estrecha aunque completamente independiente entre el apóstol y los esposos. Claramente eran figuras conocidas para los corintios, aunque a la hora de las discrepancias internas no jugaron ningún papel. Su traslado a Éfeso habría coincidido con el viaje de Pablo a Cesarea, motivo por el cual hicieron parte de la ruta juntos. En Éfeso surge la confusión, ¿ya había

---

16 En *Tít 3.13* Apolo aparece integrado entre los misioneros del equipo. Se ve que su recuerdo quedó vinculado a las comunidades paulinas.

creyentes?, ¿Aquila y Priscila formaron la primera comunidad alrededor de un *oikos* que *Hch* no menciona?, ¿Pablo organizó la comunidad? Todas estas respuestas son posibles, y lo más verosímil sería pensar que los esposos cumplieron un rol destacado allí en beneficio de Pablo, ya que él los elogia diciendo que “arriesgaron sus cuellos por mi vida”. El autor de *Hch*, hacia fines del siglo I, desconfía de los *oikoi* patrocinadores y de las lealtades familiares superpuestas a la comunidad, realidades cada vez más palpables a nivel local. No le es posible negar la presencia y el valor de Priscila y Aquila en el desarrollo de las primeras misiones, pero reduce su actuación, subordinándola absolutamente a Pablo, y evita cualquier mención de una *ekklēsia* reunida en su *oikos*.

## Bibliografía

- Barclay, J. M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE- 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.
- Brändle, R, and Stegemann, E. W. (1998). The Formation of the 'First 'Christian Congregations in Rome in the Context of the Jewish Congregations. In: Donfried, K. P. and Richardson, P. (eds.) *Judaism and Christianity in First-Century Rome*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 117-127.
- Bruce, F. F. (1980). *Commentary on the Book of the Acts*. Grand Rapids: Eerdmans.
- D'Angelo, M. R. (1990). "Women in Luke. Acts: A Redactional View", *JBL*, 109, 441-461.
- Haenchen, E. (1971). *The Acts of the Apostles. A Commentary*. Philadelphia: John Knox Press.
- Harnack, A. von (1908). *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Vol 2. New York and London: Williams and Norgate.
- Hoennicke, G. (1913). *Die Apostelgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Jeffers, J. S. (2007) [1991]. *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.

- Keller, M. N. (2010). *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Knopf, R. (1906). "Die Apostelgeschichte". En Weiss, J. (ed.), *Die Schriften des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lampe, P. (1989). *Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten*. Tübingen: Mohr
- Lampe, P. (2003). *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lüdemann, G. (1984). *Paul, Apostle to the Gentiles*. Philadelphia: Fortress.
- Lüdemann, G. and Hall, T. (2005). *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*. Amherst, New York: Prometheus.
- Maloney, R. P. (2003). "Priscilla and Aquila Set Out Again: A Profile of the Lay Catholic in the 21st Century", *America Magazine*, 188, 87-89.
- Meeks, W. A. (2003) [1983]. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.
- Metzger, B. M. (1971). *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London-New York: Hendrickson.
- Monserrat Torrents, J. (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Murphy O'Connor, J. (1992). "Prisca and Aquila: travelling tentmakers and church builders", *Bible Review*, 6, 40-51.
- Noy, D. (2000). *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London; Duckworth.
- Ollrog, W. H. (1979). *Paulus und seine Mitarbeiter*. Neukirchen: Neukirchener.
- Osiek, C, MacDonald, M. Y., y Tulloch, J. H. (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*. Salamanca: Sígueme.
- Penna, R. (1983). "Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo", *Lateranum*, 49, 213-246.
- Pervo, R. I. (2006). *Redating Acts: Between the Evangelist and the Apologists*. Santa Rosa, California: Polebridge.

- Pesch, R. (1986). *Die Apostelgeschichte*. Vol 2. Neukirchen: Patmos.
- Pickett, R. (2005). Conflicts at Corinth. In: Horsley, R. (ed.) *A People's History of Christianity Vol1. Christian Origins*. Minneapolis: Fortress, 113-137.
- Rajak, T. and Noy, D. (1993). "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue", *JRS*, 83, 75-93.
- Richter Reimer, I. (1995). *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rius-Camps, J. (1984). *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*. Madrid: Cristiandad.
- Stark, R. (2007). *Cities of God*. New York: HarperCollins.
- Theissen, G. (1982). *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press.
- Van Thanh, N. (2013). "Migrants as Missionaries: The Case of Priscilla and Aquila", *Mission Studies*, 30, 194-207.
- Walker, W. O. (2008). "The Portrayal of Aquila and Priscilla in Acts: The Question of Sources", *NTS*, 54, 479-495.
- Witherington, B. (1984). "The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Text in Acts", *JBL*, 103, 82-84.
- Wolter, M. (1987). "Apolos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 16.24-19.7)", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78, 49-73.



# Los prosélitos como inmigrantes a una nueva comunidad política en la *Exposición de la Ley de Filón*

Laura Pérez

En la primera mitad del siglo I d.C. no existía una postura unánime y claramente establecida hacia los prosélitos, que fuera compartida por todas las comunidades judías. Por el contrario, si bien no caben dudas de que la figura del prosélito era reconocida como una categoría existente dentro de tales comunidades, hay evidencia de actitudes diversas acerca de su aceptación o rechazo y de su situación con respecto a los judíos de nacimiento.<sup>1</sup> Filón de Alejandría, uno de los exponentes más importantes del judaísmo helenizado en este período, expresa una visión decididamente positiva y abierta hacia los prosélitos, cuya relevancia resulta realizada si consideramos que la casi totalidad de sus afirmaciones en tal sentido se insertan en la serie de tratados denominada *Exposición de la Ley de Moisés*, es decir, la serie exegética menos alegórica y más vinculada con la realidad social y política de su contexto contemporáneo.

Por supuesto, el primer elemento que Filón destaca en el movimiento que debe realizar el prosélito es la conversión

---

1 Cf. Goodman (1996:63; 74), Feldman (1993:288-290), McKnight (1991:30-48; 77); Cohen (1989:26-30).

religiosa que supone el abandono de los cultos y creencias politeístas y su reemplazo por la adoración del único Dios del monoteísmo judío (*Spec.* 1.51; 1.309; 4.178; *Virt.* 102). Sin embargo, hay otra dimensión de la conversión que resulta tanto o más importante: el cambio social que implica el ingreso a una nueva comunidad cívico-política, a una nueva πολιτεία. En efecto, el prosélito es caracterizado como un inmigrante que abandona un grupo social y una organización política para ingresar a otra, en la que deberá establecer nuevos lazos sociales –de amistad e incluso de parentesco–, adoptar nuevas costumbres y tradiciones y adecuarse al cumplimiento de nuevas leyes, organizadas en una constitución política específica. El objeto de nuestro trabajo es examinar en los textos de la *Exposición de la Ley* de Filón la terminología de la migración aplicada a los prosélitos y las leyes específicas que Filón atribuye a este grupo, a fin de determinar cuál es su condición cívica con respecto a los judíos nativos y cuáles son los derechos y obligaciones que les corresponden en la comunidad política a la que ingresan. Intentaremos demostrar mediante este análisis que para Filón la dimensión social o política de la conversión es inescindible de su dimensión religiosa y que su importancia se expresa fundamentalmente a través del vocabulario relacionado con la migración.

## Los prosélitos y el vocabulario de la migración

En los textos de Filón podemos hallar diversos vocablos que designan a los prosélitos, aunque todos ellos se relacionan por una etimología similar. El término más importante es el proveniente de la Biblia griega, que tradujo el hebreo *ger* mediante la palabra griega de la que derivan los vocablos modernos: προσήλυτος. La dificultad aparejada por la

interpretación de este término en la *Septuaginta* es que, al igual que su antecesor *ger*, es ambiguo, pues puede referir tanto a un extranjero residente pero no asimilado religiosa ni culturalmente,<sup>2</sup> cuanto a un extranjero ‘convertido’, es decir, incorporado a la vida social y religiosa de la comunidad y dotado de derechos y obligaciones en la Ley judía.<sup>3</sup> Probablemente por esta razón el término προσήλυτος no era el más utilizado en época de Filón para referirse a los conversos al judaísmo; no obstante, el alejandrino emplea dicho vocablo en los casos en que este ya estaba presente en el versículo bíblico que analizaba.<sup>4</sup> En *Leyes particulares* 1.51-53 Filón explica cuál es el origen etimológico del concepto: los que han cambiado sus creencias politeístas por la fe judía son llamados prosélitos porque “han ingresado (προσεληλυθέναι) a una ciudadanía nueva y amante de Dios”.<sup>5</sup> Deriva así el término del verbo προσέρχομαι en sus formas de aoristo (aor. -ήλυθον, -ήλθον), cuyo significado es ‘venir’, ‘acercarse’, ‘entrar’; de allí la interpretación de Filón: prosélitos son los que ingresan. En la misma dirección apunta el uso de los otros términos derivados del mismo lexema, ἔπιλυς, ἐπίλυτις y ἐπίλυτος, que mediante la adición del prefijo ἐπ- designan al que viene de fuera, extranjero, forastero, advenedizo y, por extensión o en sentido figurado, inmigrante (cf. *LSJ*, s.v. ἐπιλυς; Chantraine (1980), s.v. ἐλεύσομαι). En *Cuestiones sobre el Éxodo* 2.2, si bien ya

2 Este es el sentido del término cuando se refiere a los judíos instalados en Egipto (Ex 22, 20; 23, 9; Dt 10, 19; 23, 8); *cf.* de Vaux (1976:117).

3 Ex 12, 48-49; 20, 10; 23, 12; Lv 16, 29; 17, 8-15; 18, 26; 19, 9-10; 22, 18; 23, 22; 25, 6; Dt 1, 16; 14, 28-29; 16, 11; 16, 14; 19, 22; 25, 47; 26, 12-13; Nm 9, 14; 15, 14-16; 15, 29; 19, 10. *Cfr.* de Vaux (1976:118) y Lieber (2007:241-242).

4 *Cfr.* Goodman (1996:72) y Birnbaum (1997:197).

5 Las traducciones de textos griegos son mías y directas del griego; sigo la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962) y cito los tratados de Filón según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas en *The Studia Philonica Annual*. Para las referencias bíblicas utilizo la edición de la *Septuaginta* de Rahlfs (1971).

fuera de la serie de la *Exposición*, Filón ofrece una definición del término ἔπιλυτος coincidente con los sentidos que hemos identificado para προσήλυτος: a los “extranjeros” (ξένους) se los llama a veces ἐπίλυδες, explica, porque son “recién llegados”, pero estos pueden ser de dos tipos: el primero, como los judíos durante su residencia en Egipto, “recién llegados a la tierra” (ἐπίλυδες χώρας), pero otra clase de ἐπίλυδες son los que se tornan hacia la verdad, que son recién llegados no a la tierra, sino “a las leyes y a las costumbres” (νομίμων καὶ ἔθων). Este último sentido coincide con el tipo de extranjero que en el mismo pasaje denomina dos veces προσήλυτος.

Tal definición del prosélito como aquel que ingresa a una nueva comunidad ya da cuenta del movimiento social y político, a la vez que religioso, que debía realizar el converso. De hecho, los términos vinculados con la conversión propiamente dicha también contienen nociones relacionadas con el doble movimiento implicado en el paso de una comunidad religiosa a otra: “darse vuelta” o “volverse” en otra dirección (μεταβάλλεσθαι: convertirse) o “desplazarse físicamente” (μεθορμίσασθαι: trasladarse) (*Spec.* 1.51). Sin embargo, la etimología de προσήλυτος cobra mayor relevancia si notamos que el ‘ingreso’ al que se refiere es a una πολιτεία. El sentido de esta palabra no es siempre fácil de definir, pero puede aludir a las nociones de ‘ciudadanía’, ‘comunidad política’, ‘constitución’ o ‘gobierno’. En cualquiera de estos casos, resulta patente que Filón considera el cambio que realiza el prosélito como un movimiento de orden político a la vez que religioso: los proséritos han ingresado “a una ciudadanía nueva y amante de Dios” (καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ, *Spec.* 1.51). La asociación entre el cambio religioso y el socio-político patente en esta afirmación se ratifica cuando leemos en el párrafo siguiente acerca de la exhortación que Moisés dirige a los “autóctonos” (αὐτόχθοσι) para que traten con amistad y benevolencia a estos “extranjeros”

(ἐπιλύταις) que “han abandonado (ἀπολελοιπότες) su patria, sus amigos y parientes” (*Spec.* 1.52), desde el momento en que “desertan” (ἀτομολοῦσι) hacia la piedad. Para que “no se vean privados de otras ciudades, familiares y amigos”, Moisés anima a brindarles “lugares de refugio” (καταφυγαί, *Spec.* 1.52) y “les concede igualdad de derechos y obligaciones” (ἰσονομίαν καὶ ἰσοτέλειαν παρέχει, *Spec.* 1.53). De acuerdo con estas expresiones, los extranjeros pasan a homologarse con los judíos nativos mediante la inclusión en un mismo conjunto social, unificado por lazos cívicos, pero también de amistad e incluso de parentesco,<sup>6</sup> y regulado por unas normas y leyes de las que igualmente participarán, al adquirir los derechos junto con las obligaciones.

En otros lugares, la referencia al concepto de “migración” se realiza de manera aún más explícita. En *Leyes particulares* 4.178 Filón explica la protección especial que Dios ofrece al “extranjero” (ἐπίλυτος) –mencionado junto a viudas y huérfanos en Dt 10, 18– en razón de que este hizo de sus parientes sus “enemigos irreconciliables” cuando “emigró” (μεταναστὰς) hacia la piedad judía y, alejándose de la “poliarquía” que aquellos adoraban, emprendió una “hermosa migración” (τὴν καλὴν ἀποικίαν). Idéntica frase hallamos en *Sobre las virtudes* 102, donde, luego de analizar las normas relativas a la virtud de la “filantropía” en su aplicación a los “connacionales” (ὁμοεθνῶν), Filón considera que también los “extranjeros” (ἐπιλύταις) deben recibir el privilegio de las leyes de humanidad, por las mismas razones antes aludidas: han abandonado su familia de sangre, su patria, tradiciones, templos e imágenes de dioses, privilegios y honores, para emprender “una hermosa migración” (καλὴν

---

6 El “verdadero parentesco” (συγγένεια) se define, no por las relaciones de sangre, sino por la semejanza de conducta, la persecución de los mismos fines –i. e., honrar a Dios– y el afecto surgido del común amor a Dios (*Spec.* 1.52; *Virt.* 195). *Cfr.* Birnbaum (2007:203; 214).

δ' ἀποικίαν). En el mismo tratado, además, en la sección específica que dedica al tema de la μετάνοια –arrepentimiento o conversión–,<sup>7</sup> Filón afirma que Moisés exhorta a todos, sean de donde sean, a cultivar la piedad y la justicia y ofrece como premio a los que se arrepienten –o se convierten– (μετανοοῦσι) “la participación en la más excelente ciudadanía” (πολιτείας κοινωνίαν τῆς ἀρίστης) (*Virt.* 175). El paradigma del inmigrante que ha realizado la conversión es el patriarca Abraham, el fundador de la nación, que cuando fue llamado por un oráculo divino a “dejar atrás y emigrar” (καταλιπεῖν καὶ μεταναστῆναι, *Abr.* 62) de la tierra de Caldea en la que había nacido y crecido, se apresuró a obedecer (*Abr.* 67) y por tal acción llegó a ser “patrón de nobleza para todos los prosélitos” (ἅπασιν ἐπηλύταις εὐγενείας ἐστί κανών) que, como él, se han apartado de “inauditas leyes” (ἀλλοκότων νόμων) e “ilícitas costumbres” (ἐκθέσμων ἔθων) para realizar una “excelente migración” (καλὴν ἀποικίαν) hacia una comunidad política (πολιτείαν) que se califica como “animada” (ἔμφυχον), “viviente” (ζῶσαν) y resguardada por la verdad (ἀλήθεια) (*Virt.* 219).<sup>8</sup>

## La πολιτεία judía y las leyes específicas sobre los prosélitos

Como ya hemos señalado, en *Leyes particulares* 1 Filón afirma que los prosélitos adquieren, al ingresar a la comunidad regida por la Ley de Moisés, iguales derechos y obligaciones que los demás judíos: ἰσονομίαν καὶ ἰσοτέλειαν (*Spec.* 1.53). No obstante, dado el contexto retórico y apologético

---

7 Sobre este concepto en Filón, *cfr.* Alexandre (1998:19-34).

8 En los tratados alegóricos, la migración de Abraham es interpretada de manera similar y mediante la utilización del mismo vocabulario, *cfr.* *Gig.* 62-64 y *Migr.* 184-195.

del pasaje en que se formula tal declaración de igualdad, es conveniente indagar otras expresiones de Filón acerca de la condición cívica y social de los prosélitos a fin de determinar si su estatus puede realmente parangonarse con el de los judíos nativos. Para ello resulta fructífero examinar los tratados sobre las *Leyes particulares*, puesto que allí Filón incluye disposiciones que se aplican a los prosélitos y que delimitan para ellos ciertos espacios y condiciones distintivas.

En efecto, el alejandrino recupera en sus tratados legislativos la mayoría de las normas dirigidas a la protección de los prosélitos, que son comprendidos por la Ley bíblica junto a los grupos más marginales y desposeídos: los huérfanos y las viudas (Dt 10, 18; 16, 11; 16, 14; 24, 17; 24, 19; 24, 21). En tal sentido, Filón asume que a ellos afectan también los dos elementos con que se asocian estas categorías sociales: la pobreza que requiere la manutención por medio de la caridad y la necesidad de protección en la aplicación de las leyes, a fin de que no se favorezca a los poderosos en desmedro de los derechos de quienes no cuentan con los medios para defenderse. La providencia divina cuida, según el filósofo, del tratamiento imparcial de los prosélitos en los asuntos de justicia (*Spec.* 1.308-109; 4.62-77; 4.176-179; cf. Dt 14, 19; Lv 19, 15; Ex 23, 8a; Dt 16, 19; Dt 1, 17), así como de que estos reciban –al igual que los demás grupos socialmente desfavorecidos– la beneficencia del prójimo y sean asistidos por la caridad. A este objetivo tienden todas las leyes que prevén dejar sin recoger algunos de los frutos, sembrados, viñedos y olivares, para que puedan ser aprovechados por los indigentes como si fueran sus posesiones (Dt 24, 19-22). Filón sintetiza estos cuidados en la disposición general de la Ley que ordena amar a los prosélitos (Dt 10, 18) y que implica, en su opinión, que los nativos deben dar muestra de su “buena voluntad” (εὐνοία) hacia aquellos

mediante el suministro de “los alimentos, las bebidas, los vestidos y cuantas otras cosas conciernen al modo de vida y a las necesidades básicas” (*Virt.* 104).

Como señala Feldman (1993:336), tales normas podían resultar propicias para los gentiles pobres que se convirtieran al judaísmo, pues estos podrían así beneficiarse “from the extraordinarily effective charities of the Jews”. Sin embargo, la directa homologación de los prosélitos a los grupos más pobres de la sociedad indica que la situación socio-económica de los recién llegados a la comunidad judía no sería la más favorable. Filón en este aspecto sigue sin cuestionamiento alguno al texto bíblico, en el que tal concepción acerca de la posición social de los prosélitos no era inmotivada, sino que estaba vinculada con las condiciones específicas en que estos se incorporaban a la comunidad judía, las que, en términos económicos, los posicionaban en desventaja respecto de los judíos nativos. La restricción más importante en este sentido era su incapacidad para tener posesión de tierras, lo que los obligaba sin duda a trabajar como simples jornaleros, como siervos o, en el mejor de los casos, como artesanos. Debido a que los loteos de tierra habían sido repartidos entre los israelitas de las diferentes tribus al momento de su instalación en Palestina y a que eran considerados heredad de las familias hebreas, la Ley establecía previsiones para que ninguna de ellas fuera privada de dicha heredad, tales como las leyes sobre el rescate de propiedades establecidas para el año del jubileo, que facilitaban los medios para que el propietario original recuperara las tierras que se había visto obligado a vender dentro de la pentecontecia, y ordenaban su devolución sin cargo al cumplimiento de este período.<sup>9</sup>

---

9 Cfr. *Spec.* 2.110-115. El jubileo se celebra al año 50 después de siete períodos de siete años, conjunto que se denomina pentecontecia; cfr. *Lv* 25, 8-55 y la explicación de Filón en *Spec.* 2.110-123.



Si bien estas leyes no serían aplicables en el contexto de la diáspora alejandrina en que escribe Filón, el exegeta judío no solo las incluye en su exposición de las normativas bíblicas, sino que además se preocupa por señalar en este punto de su argumentación la previsión que la Ley toma para que los prosélitos no se vean por completo “ajenos a todo” en la comunidad judía (*Spec.* 2.119). A diferencia de las propiedades rurales, las casas ubicadas dentro de las murallas de las ciudades podrán ser rescatadas únicamente durante el primer año desde la venta; transcurrido ese período, su posesión quedaba firme para los compradores y sus descendientes (*Spec.* 2.117-119; *Lv* 25, 29-30). Filón muestra en esta lectura su interés por la situación social de los prosélitos, pues explica la motivación de tales leyes en la necesidad de “que los prosélitos (ἐπιλήτταις) tuvieran una base para su sólido asentamiento” y que “no se conviertan en desterrados los suplicantes y asilados bajo nuestras leyes” (*Spec.* 2.118). A pesar del valor meramente teórico de las interpretaciones filónicas sobre estas normas, ellas permiten deducir las actitudes y preocupaciones que el autor judío expresa hacia los prosélitos, a los que intenta integrar a la comunidad en las mejores condiciones posibles.

En tal sentido, aunque la asunción de su pobreza indica que muchos de ellos podrían hallarse en condiciones socio-económicas desfavorables, no todas las leyes serían desventajosas. Por ejemplo, las normas sobre la condonación de las deudas en los séptimos años y la prohibición de cobrar intereses sobre los préstamos se aplicaban a los connacionales. Mientras al “extranjero” (ἀλλότριον) se le podía exigir el pago de la deuda incluso en el séptimo año, al “hermano” (ἀδελφοῦ) se le debía perdonar el saldo impago (*Dt* 13, 3). El término aquí utilizado en referencia a los extranjeros no

---

Con las casas rurales sucede igual que con los campos (*Spec.* 2.116; *Lv* 25, 31).

alude a los prosélitos, pero Filón explica que “la extranjería” (ἀλλοτριότης) excluye de la participación en los bienes, “excepto si alguien, por la perfección de sus virtudes, la transforma en el más íntimo parentesco (συγγενικὴν οἰκειότητα)” (*Spec.* 2.73). Esta referencia a la transformación de los extraños en los parientes más cercanos no puede dejar de conectarse con las afirmaciones acerca de los nuevos parentescos que establecen los prosélitos a través de su conversión. La misma conexión se acentúa en la frase con que cierra el párrafo, en la que se recupera la noción de que la “ciudadanía” reside “en las virtudes y en las leyes” (ἐν ἀρεταῖς ἢ πολιτεία καὶ νόμοις, *ibid.*). Si por el parentesco que asumen los prosélitos pueden obtener la condonación de sus deudas y la eliminación de los intereses sobre los préstamos que reciban (*Spec.* 2.74-78), no estarían irremediablemente condenados a la indigencia.<sup>10</sup>

## Conclusiones

El uso recurrente y sistemático del campo léxico de la migración en relación con los prosélitos en general y con el prototipo particular de Abraham no puede ser meramente retórico en los textos de Filón, sino que indica, según nuestra interpretación, la importancia que cobra a sus ojos el aspecto social y político implicado en la conversión religiosa. Ambos aspectos son indisociables en el cambio que deben realizar los prosélitos, puesto que la virtud que debe conectarse con el culto del único Dios solo puede ser promovida por el respeto de unas leyes, las de Moisés, que definen las formas de ese mismo culto y las costumbres rituales y éticas asociadas con él, pero también regulan todos

---

10 De hecho, Lv 25, 47 postula el caso de un extranjero que se vuelve rico.

los ámbitos de la vida humana en sociedad y organizan en términos cívico-políticos el funcionamiento de la comunidad judía. Los prosélitos obtienen en tal organización un espacio delimitado por unas normas específicas que los protegen en su calidad de recién llegados pero, al mismo tiempo, los categorizan como una clase 'especial' de judíos. Si bien no todas las normas que regulaban su situación civil, económica y política serían desfavorables, la especificidad de estas leyes indica que los prosélitos no lograban convertirse plenamente en judíos al mismo nivel que los nativos y es probable que incluso sus descendientes fueran afectados por la distancia, más o menos grande, entre los judíos "de nacimiento", herederos de las primeras tribus y los patriarcas, y los llamados "nuevos ingresantes" a la comunidad judía. No obstante, aún si su reciente incorporación los distingue, Filón se esfuerza por mostrar que la comunidad judía ofrecerá protección y acogerá con agrado a los prosélitos, en una actitud de apertura que parece orientada a invitar a todos quienes quieran seguir a Dios a participar de la comunidad política que está regida por la Ley universal, destinada a la humanidad entera.

## Bibliografía

- Alexandre, M. (1998). "Le lexique des vertus: vertus philosophiques et religieuses chez Philon: μετάνοια et εὐγένεια". En Lévy, C. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 17-46.
- Birnbaum, E. (2007). *The place of judaism in Philo's thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta, Georgia: Scholars Press (1996).
- Chantraine, P. (1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck (1968).
- Cohen, S. J. D. (1989). "Crossing the boundary and becoming a Jew", *HTR* 82/1, 13-33.

- Cohn, L., P. Wendland y S. Reiter (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter ('1896-1915).
- de Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Feldman, L. H. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodman, M. (1996). *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, H., R. Scott, H. S. Jones y R. McKenzie (1996). *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press ('1940). = *LSJ*
- Lieber, D. L. (2007). "Strangers and gentiles". En Skolnik, F. y M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 19. New York: Thomson Gale, 241-242.
- McKnight, S. (1991). *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rahlf's, A. (ed.) (1971). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt ('1935).

## En busca de un mundo feliz: viaje, utopía y alteridad en *Historias verdaderas* de Luciano de Samosata

Ezequiel Gustavo Rivas

La crisis de la *pólis* en el período helenístico (siglos IV-III a. C.) respecto de la confianza en los ideales platónicos y aristotélicos de una ciudad ideal gobernada por la razón hace que se recuperen paulatinamente las imágenes mitológicas y poéticas en torno a las fundaciones de ciudades (como, por ejemplo, la Atlántida), imágenes que constituirán posteriormente los elementos fundamentales del discurso utópico de la Modernidad: universo imaginativo, ubicación temporal en el pasado mítico, desplazamiento del espacio hacia lugares fuera de la relación centro-periferia y la felicidad expresada en la abundancia y en una vida prolongada (cf. Comparato 2006: 22). A su vez, con la expansión del imperio alejandrino y posteriormente del romano, se incorporan nuevos territorios, promoviendo así el encuentro y contacto entre culturas alejadas. En este sentido, el viaje, como medio de contacto cultural y como *tópos* literario comienza a echar raíces sentando las bases de la posterior literatura periegética de Estrabón y de Pausanias. La ‘novedad’ de los relatos de los viajeros y de los descubrimientos de zonas alejadas hasta entonces del mundo conocido

propicia así textos como las *Historias verdaderas* de Luciano (125- ca.190 d. C) en los que los elementos anteriores se conjugan con una doble finalidad: revelar el dudoso estatuto de verdad/verosimilitud del contenido de dichos relatos y al mismo tiempo, ofrecer una suerte de ‘relax’ intelectual:

Ὡσπερ τοῖς ἀθλητικοῖς καὶ περὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐπιμέλειαν ἀσχολουμένοις οὐ τῆς εὐεξίας μόνον οὐδὲ τῶν γυμνασίων φροντίς ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ καιρὸν γινομένης ἀνέσεως—μέρος γοῶν τῆς ἀσκήσεως τὸ μέγιστον αὐτὴν ὑπολαμβάνουσιν—οὕτω δὴ καὶ τοῖς περὶ τοὺς λόγους ἐσπουδακόσιν ἡγοῦμαι προσήκειν μετὰ τὴν πολλὴν τῶν σπουδαιοτέρων ἀνάγνωσιν ἀνιέναι τε τὴν διάνοιαν καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα κάματον ἀκμαιοτέραν παρασκευάζειν (HV 1,1)

Como para los atletas y para los que se ocupan del cuidado de los cuerpos existe una preocupación, no sólo de la buena constitución física y de los ejercicios, sino también del reposo según la oportunidad —interpretan ésta, al menos, como la parte más grande de la ejercitación— así también, para los que se han dedicado a las letras, me parece que les conviene luego de la profusa lectura de los más importantes, relajar la mente y hacerla más vigorosa para el esfuerzo venidero.<sup>1</sup>

Sin embargo, este *delectare* esconde otras intenciones, propias del período intelectual en el que se inscribe su autor, a saber, la segunda sofística: servirse de los artificios del discurso y de la *phantasia* para realizar una mirada crítica y mordaz de la realidad social y política de su tiempo. Es necesario precisar aquí que, ya para Aristóteles, la fantasía-imaginación

---

1 Las traducciones son nuestras. Abreviamos el título *Historiae verae* como HV.

consistía en una facultad intermedia entre lo inteligible y la capacidad de enjuiciar; es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se forma en nosotros una imagen (φάσμα, en latín *figura*), aun cuando no se hallen presentes en la inmediatez los objetos o fuentes de las sensaciones (cf. *De anima* III, cap. 3). El ser humano desde los primeros testimonios literarios en Occidente ha explotado esta facultad de la imaginación-fantasía como motor de sus producciones artísticas, tanto literarias como plásticas. En el caso particular de la literatura de viajes este concepto será definitorio y generará motivos literarios conexos al del viaje que recorren toda la historia literaria occidental, y que culminarán en la conformación y sistematización de la literatura utópica tal como la conocemos, a partir del texto de Thomas More, *Utopía*, publicado en 1516. De modo particular, y centrándonos en el *corpus* de la literatura griega, los elementos fantásticos que se hilvanan en el motivo del viaje ya están presentes en *Odisea* de Homero —que podemos considerar como el primer relato de viaje ‘fantástico’ en el *racconto* de Ulises de todas sus aventuras desde su salida de la isla Ogigia hasta la llegada a la corte de los feacios— y en las *Historias* de Heródoto, que introduce en el relato historiográfico descripciones y costumbres de tierras alejadas, ajenas y extrañas a la cosmovisión helénica, propias del discurso etnográfico, es decir “qu’elles offrent avant tout des descriptions de lieux et de peuples étrangers, entre lesquels la sélection se fait selon le critère de l’étrangeté et non en fonction d’un idéal, puisque la littérature ethnographique décrit des réalités *kainà kai parádoxa*, ‘étranges et inouïes” (Gassino 2010: 47-48). Un ejemplo interesante en el libro II de las *Historias* de Heródoto es la descripción de las pirámides de Egipto así como de animales exóticos (cocodrilos e hipopótamos) y otros pueblos que se ubican en la periferia, en el lugar del βάρβαρος. Homero pone en boca de Ulises el uso de la imaginación como herramienta literaria y a la vez como

productora de *exempla*, de historias ejemplares que tienen dentro de la economía del poema una intención pedagógica marcada, si tenemos en cuenta el contexto de la *performance* oral en la que circularon los poemas épicos hasta mediados del siglo VI a. C., momento de su definitiva puesta por escrito; en este sentido el relato de los viajes de Odiseo en el contexto de una *performance* oral en la corte de los feacios deviene en una reflexión metapoética de todo el poema en clave fantástica. En cambio Heródoto inserta en su relato histórico — que pretende en todo momento ser verdadero— noticias en cuanto a la geografía de los lugares que ha visitado o acerca de los que ha reunido información viajando, además de narraciones y descripciones que parecen increíbles, los denominados ἄπιστα, como es el caso del río Océano:

ὁ δὲ περὶ τοῦ Ὀκεανοῦ λέξας ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνενείκας οὐκ ἔχει ἔλεγχον· οὐ γάρ τινα ἔγωγε οἶδα ποταμὸν Ὀκεανὸν ἐόντα, Ὅμηρον δὲ ἢ τινα τῶν πρότερον γενομένων ποιητῶν δοκέω τοῦνομα εὐρόντα ἐς ποίησιν ἐσενείκασθαι. (II, 23)

Quien ha hablado del Océano, visto que ha llevado el discurso al campo de lo desconocido, escapa de cada refutación: por lo que a mí respecta no me parece que exista este río Océano, pero creo que Homero o alguno de los poetas precedentes haya inventado este nombre y lo haya introducido en poesía.<sup>2</sup>

En este pasaje se puede apreciar el trabajo del historiador-etnógrafo y su inmediata diferenciación de la poesía, es decir, de la creación literaria donde precisamente interviene la imaginación.

---

2 Sobre Heródoto y su discurso historiográfico cf. Cantarella (2014: 70-71).



Nuestra hipótesis de lectura, en este sentido, sostiene que tanto los viajes del personaje que detenta la voz autobiográfica así como los diversos sucesos asombrosos y encuentros entre culturas y personas que se hilvanan a lo largo de la narración construyen un relato utópico *avant la lettre*, que tiene precisamente a la *pólis* como objeto de indagación y de ficción, mediante una mirada multiperspectivista constante. Esto se sostiene en una lectura del texto y sus fuentes en clave paródica e intertextual con el objetivo de evidenciar así el artificio y las estrategias narrativas de Luciano, que hacen de las *Historias verdaderas* una obra verdaderamente proteica, difícil de definir genéricamente<sup>3</sup>, ya sea como novela, como parodia o incluso como proto-relato de ciencia-ficción. Teniendo en cuenta la brevedad de esta comunicación y al mismo tiempo la extensión del texto lucianesco, focalizaremos la atención en diversos lugares que concentran la construcción del relato utópico y fantástico teniendo como referencia sea explícita o implícita a la *pólis* y al mismo tiempo donde se discute el problema de la alteridad.

Para situarnos en el contexto, el yo autobiográfico que atraviesa el relato y lo sostiene emprende un viaje más allá de las columnas de Hércules (HV I, 5), límite último del mundo conocido en la Antigüedad. Precisamente el pasar este límite sumerge toda la narración en la esfera de la alteridad, de lo otro desconocido que, sin embargo, afloraba en los relatos de viajeros como los de Ctesias o Yámbulo que menciona el narrador, o incluso los relatos del Odiseo homérico (HV I, 3). El viaje sirve como estructura macro de toda la obra, de principio a fin, tanto por mar entrando en

---

3 Sobre la discusión en torno al género de las *Historias verdaderas*, cf. Cataudella (1990 [2016]: 19-20); Gassino (2010: 44); (2011: 62-63). Para la discusión sobre si es o no una parodia filosófica, cf. Georgiadou (1988: 310-325).

contacto con diversas islas y seres monstruosos, como por el aire —el viaje hacia la Luna y el Sol—. Según Comparato,

[...] el viaje lleva al relato; es un instrumento narrativo que señala el desplazamiento desde un lugar conocido a otro desconocido, y al mismo tiempo de una situación inferior a otra superior, a través de un trayecto. El trayecto es importante cuando la meta a menudo encierra en sí misma el principal significado, cuando es entendido como un trayecto hacia el conocimiento como una experiencia purificadora y catártica. (2006: 50-51).

La meta para el narrador, en términos de Comparato, es también la causa y el objetivo principal del viaje y por lo tanto de la narración:

αἰτία δέ μοι τῆς ἀποδημίας καὶ ὑπόθεσις ἡ τῆς διανοίας περιεργία καὶ πραγμάτων καινῶν ἐπιθυμία καὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν τί τὸ τέλος ἐστὶν τοῦ ὠκεανοῦ καὶ τίνες οἱ πέραν κατοικοῦντες ἄνθρωποι. (HV I, 5)

Para mí, la finalidad de la ausencia del país y el propósito era la curiosidad del intelecto, el deseo de nuevos hechos y el desear saber al punto cuál es el final del océano y cuáles los hombres que vivían en la otra orilla.

Interesante es la inquietud que mueve al narrador: preguntarse si hay otros hombres más allá del mundo conocido. Esto nos confronta con dos encuentros singulares durante el viaje, a saber, el encuentro con los selenitas (HV I, 21-27) y el que se realiza en el vientre de la gran ballena (HV I, 30-42). En el primer caso, el yo narrador se enfrentará con la otredad que se le presenta de modo directo, funcionando como un mero observador y comparando las

costumbres humanas —en el caso del narrador, su punto de partida será la pólis— con aquellas de los selenitas. Lo primero que sorprende al narrador es la ausencia completa de mujeres entre ellos (I, 21), cuestión que desencadenará el relato de las costumbres reproductivas:

Ἄ δὲ ἐν τῷ μεταξύ διατρίβων ἐν τῇ σελήνῃ κατενόησα καινὰ καὶ παράδοξα, ταῦτα βούλομαι εἰπεῖν. πρῶτα μὲν τὸ μὴ ἐκ γυναικῶν γεννάσθαι αὐτούς, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀρρένων· γάμοις γάρ τοῖς ἄρρεσι χρώνται καὶ οὐδὲ ὄνομα γυναικὸς ὄλως ἴσασι. μέχρι μὲν οὖν πέντε καὶ εἴκοσι ἐτῶν γαμεῖται ἕκαστος, ἀπὸ δὲ τούτων γαμεῖ αὐτός· κούουσι δὲ οὐκ ἐν τῇ νηδύϊ, ἀλλ' ἐν ταῖς γαστροκνημῖαις· ἐπειδὴν γὰρ συλλάβῃ τὸ ἔμβρυον, παχύνεται ἡ κνήμη, καὶ χρόνῳ ὕστερον ἀνατεμόντες ἐξάγουσι νεκρά, ἐκθέντες δὲ αὐτὰ πρὸς τὸν ἄνεμον κεχηνότα ζωοποιούσιν. δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐς τοὺς Ἑλληνας ἐκείθεν ἦκειν τῆς γαστροκνημῖας τοῦνομα, ὃτι παρ' ἐκείνοις ἀντὶ γαστρὸς κνοφορεῖ. (HV I, 22)

En el intervalo, viviendo en la luna, llegué al conocimiento de cosas nuevas e increíbles; estas cosas quiero contarlas ya. Primero, el que ellos no nacen de mujeres sino de varones. En efecto, se sirven de matrimonio entre varones y no conocen para nada el nombre de 'mujer'. Hasta los veinticinco años cada uno es desposado por otro, luego de éstos, desposa. Y no conciben en el vientre, sino en las pantorrillas, pues luego de concebir el embrión, la pantorrilla engorda y al tiempo posterior, tras cortarla, extraen fetos muertos, pero exponiéndolos al viento con la boca abierta les dan vida. Me parece que además entre los griegos de allí sacan el nombre de pantorrilla-vientre, porque entre aquéllos se gesta allí en vez del vientre.

Obsérvese cómo la mirada del narrador se haya constantemente anclada en lo conocido y compara con su propia realidad: los selenitas son ‘los griegos de allí’ (τοὺς Ἑλληνας ἐκεῖθεν). Este pasaje revela también una alusión a los diferentes mitos de origen atravesados por la tradición misógina y por los mitos de *autochtonía*, es decir, los hombres que surgen directamente de la tierra, porque han sido plantados, como los gigantes que dieron origen a Tebas, quienes surgen de los dientes del dragón muerto por Cadmo y plantados en tierra:

μῆζον δὲ τούτου ἄλλο διηγῆσομαι. γένος ἐστὶ παρ’ αὐτοῖς ἀνθρώπων οἱ καλούμενοι Δενδρίται, γίνεται δὲ τὸν τρόπον τούτου. ὄρχιν ἀνθρώπου τὸν δεξιὸν ἀποτεμόντες ἐν γῆ φυτεύουσιν, ἐκ δὲ αὐτοῦ δένδρον ἀναφύεται μέγιστον, σάρκινον, οἷον φαλλός· ἔχει δὲ καὶ κλάδους καὶ φύλλα· ὁ δὲ καρπός ἐστι βάλανοι πηχυαῖοι τὸ μέγεθος. ἐπειδὴν οὖν πεπανθῶσιν, τρυγῆσαντες αὐτὰς ἐκκολάπτουσι τοὺς ἀνθρώπους. αἰδοῖα μέντοι πρόσθετα ἔχουσιν, οἱ μὲν ἐλεφάντινα, οἱ δὲ πένητες αὐτῶν ζύλινα, καὶ διὰ τούτων ὀχεύουσι καὶ πλησιάζουσι τοῖς γαμέταις τοῖς ἑαυτῶν. (HV I, 22)

Me referiré a otra cosa más sorprendente. Existe entre ellos una estirpe de hombres llamados ‘hombres-árboles’ que nacen de esta forma: luego de cortar el testículo derecho del hombre, lo plantan en tierra, y de él crece un enorme árbol de carne, semejante a un falo, que también tiene ramas y hojas. El fruto consiste en bellotas de un codo de largo. Cada vez que maduran, tras recogerlas, sacan a los hombres rompiendo la cáscara. Tienen los genitales artificiales/añadidos, unos de marfil, los pobres entre ellos lo tienen de madera, y mediante éstos se unen y tienen relaciones sexuales los que se desposan entre ellos.

Es importante subrayar el comentario final acerca de las diferentes clases sociales que el narrador observa entre los selenitas: existen los ricos y los pobres, y se distinguen por el poder adquisitivo para obtener estos adminículos artificiales que les permiten engendrar. Una de las características del discurso utópico es precisamente la descripción minuciosa de las diferentes clases de habitantes, ya sea por características ligadas a la etnia o el origen, ya sea de acuerdo al nivel de riqueza o pobreza —en este caso, ejemplificado en el material — marfil y madera— de los falos artificiales.

El largo relato de la estadía dentro de la ballena (HV I, 30-42) divide la obra en dos partes simétricas, estableciendo un pliegue en la narración. Si bien se trata de un animal monstruoso para la época —aunque cierta parte de la crítica lucianesca, entre ellos Cataudella (1990 [2016]: 87, nota) ve en la mención y desarrollo de la escena de la ballena una posible relación intertextual o de contacto con la literatura bíblica, particularmente con el episodio del profeta Jonás—, es importante su presencia en este texto, puesto que condensa diversos puntos constitutivos del discurso utópico como son el motivo de la *laudatio urbis* y una primera mención del mitologema de la edad de oro.<sup>4</sup> En cuanto al primer motivo, el narrador llega a una isla dentro de la ballena —recordemos que la isla también es un elemento recurrente en los relatos de viaje y en los de temática utópica— y allí se encuentra primero con un templo dedicado a Poseidón seguido de una columnata, luego un perro ladrando y un lugar donde se veía que salía humo (HV I, 32). Posteriormente se da el encuentro con dos seres humanos, un viejo y un joven (HV I, 33). Luego de las preguntas de rigor sobre la procedencia, el narrador recibe los dones de la hospitalidad de parte del

---

4 Sobre estos dos motivos centrales del discurso utópico, cf. Comparato 2006: 47-49 (*laudatio urbis*) y Farioli 2001: 16-18 (edad de oro).

anciano —primer elemento que da cuenta de la presencia de seres ‘civilizados’ para la visión del mundo de los griegos— y hace una observación sobre el lugar en el que habitan:

ὁ δὲ οὐ πρότερον ἔφη ἐρεῖν οὐδὲ πεύσεσθαι παρ’ ἡμῶν, πρὶν ξενίων τῶν παρόντων μεταδοῦναι, καὶ λαβῶν ἡμᾶς ἦγεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν— ἐπεποίητο δὲ αὐτάρκη καὶ στιβάδας ἐνφοκοδόμητο καὶ τὰ ἄλλα ἐξήριστο— παραθεῖς δὲ ἡμῖν λάχανά τε καὶ ἀκρόδρυρα καὶ ἰχθῦς, ἔτι δὲ καὶ οἶνον ἐγγέας, ἐπειδὴ ἱκανῶς ἐκορέσθημεν, ἐπυνθάνετο ἃ πεπόνθειμεν· (HV I, 33)

Pero él dijo primero que no quería hablar ni informarse acerca de nosotros antes de habernos dado los dones de la hospitalidad de los que disponía, y luego de tomarnos con él, nos condujo a su hogar —la había hecho autosuficiente y había construido camas y dotado de todas las otras cosas necesarias— y una vez que nos puso delante hortalizas, fruta y pescados, nos sirvió vino, y nos hubimos saciado lo suficiente, nos preguntaba qué cosas nos habían sucedido.

Aparecen en la descripción del narrador algunos elementos que corresponden al motivo de la *laudatio urbis*, además de la presencia del edificio religioso y la columnata como elementos estéticos ligados a la vida urbana, también —y el principal— la ‘autosuficiencia’ que tenía la casa (αὐτάρκη), que se expresa en el texto en la abundancia de alimentos producidos por el trabajo agrícola, ya anticipado I, 31: ὄλη γοῦν ἐπ’αὐτῆς καὶ δένδρα παντοῖα ἐπεφύκει καὶ λάχανα ἐβεβλαστήκει, καὶ ἐῴκει πάντα ἐξειργασμένοις. [Es cierto que en ella <la isla> había una selva y que allí habían nacido árboles de toda especie y crecían hortalizas, y todo parecía producido por los trabajos agrícolas.]. La autarquía es una de las características principales de las ciudades ideales imaginarias o reales que son

objeto de la alabanza urbana (cf. Comparato 2006: 47). Así, la casa del anciano y su hijo se constituye en el texto lucianesco en una metonimia del buen funcionamiento que debe poseer y que se espera de una ciudad.

En cuanto al segundo motivo, las *Historias verdaderas* lo desarrollan a lo largo de todo el relato. Desde la llegada a la primera isla donde se encuentran con el río de vino y agua (HV I, 7) hasta la isla de queso en el mar de leche (HV II, 3) el mitologema de la edad de oro llega a su punto culmen en la isla de los bienaventurados (HV II, 11-16), en la que el narrador describe en detalle el modo de vida de sus habitantes. Señalaremos un elemento esencial de dicho mitologema que aparece como constitutivo de todo el relato: el llamado *αὐτόματος βίος*, en el que los alimentos y todo lo necesario para el desarrollo apacible de la vida surge espontáneamente y por sí mismo: Τοῦντεῦθεν αὐτομάτων ἡμῖν τῶν στεφάνων περιρρυνέντων ἐλελύμεθα καὶ εἰς τὴν πόλιν ἡγόμεθα καὶ εἰς τὸ τῶν Μακάρων συμπόσιον. [Entonces las coronas nos cayeron por sí mismas y fuimos liberados y conducidos a la ciudad y al banquete de los Bienaventurados] (II, 11). La tierra también produce vida por sí misma y provee de los alimentos necesarios sin intervención del trabajo humano:

ἡ δὲ χώρα πᾶσι μὲν ἄνθεσιν, πᾶσι δὲ φυτοῖς ἡμέροις τε καὶ σκιεροῖς τέθηλεν· αἱ μὲν γὰρ ἄμπελοι δωδεκάφοροί εἰσιν καὶ κατὰ μῆνα ἕκαστον καρποφοροῦσιν· τὰς δὲ ῥοιάς καὶ τὰς μηλέας καὶ τὴν ἄλλην ὀπώραν ἔλεγον εἶναι τρισκαιδεκάφορον· ἐνὸς γὰρ μηνὸς τοῦ παρ' αὐτοῖς Μίνωυ δις καρποφορεῖν· ἀντὶ δὲ πυροῦ οἱ στάχυες ἄρτον ἔτοιμον ἐπ' ἄκρων φύουσιν ὥσπερ μύκητας. πηγαὶ δὲ περὶ τὴν πόλιν ὕδατος μὲν πέντε καὶ ἐξήκοντα καὶ τριακόσiai, μέλιτος δὲ ἄλλαι τοσαῦται, μύρου δὲ πεντακόσiai, μικρότεραι μέντοι αὐταί, καὶ ποταμοὶ γάλακτος ἑπτὰ καὶ οἴνου ὀκτώ. (HV II, 13)

El país está cubierto de toda suerte de flores, de árboles cultivados y de árboles que solamente dan sombra; las viñas producen doce veces al año y se hace la vendimia cada mes; decían que los árboles de granadas y los manzanos y los árboles de fruto dan trece cosechas y allí hay un mes llamado 'mes de Minos' que produce fruto dos veces; sin embargo las espigas de trigo producen en su extremo superior pan bello y listo, como si fuesen hongos. En lo relativo a las fuentes de agua, hay trescientas sesenta y cinco en torno a la ciudad, otras tantas de miel, quinientas de aceite perfumado, éstas sin embargo más pequeñas, y siete ríos de leche y ocho de vino.

Luciano, a través de la voz del narrador, introduce este motivo tan arraigado en la tradición literaria griega, que se constituye como un verdadero modelo literario ya codificado, y que es reinterpretado en clave cómica, si bien sus orígenes se encuentran en la épica didáctica de Hesíodo (*Trabajos y días*). Sin embargo creemos que el samosatense tiene en mente textos que circulaban en su época y que hoy nos han llegado fragmentariamente, como son los testimonios de los comediógrafos áticos sobre la edad de oro, por ejemplo Ferécrates, Cratino o Metágenes, recogidos posteriormente en el *Banquete de los sofistas* de Ateneo de Náucratis en el siglo III. La abundancia excesiva de comida que ingresa en las ciudades y las casas, y la no intervención de la mano humana en su obtención y elaboración se desarrollan con detalle en estos fragmentos de comedia antigua, como es el caso de Ferécrates KA 113 (Los mineros):

πλούτῳ δ' ἐκεῖν' ἦν πάντα συμπεφυρμένα,  
ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς πάντα τρόπον εἰργασμένα·  
ποταμοὶ μὲν ἀθάρησ καὶ μέλανος ζωμοῦ πλέω  
διὰ τῶν στενωπῶν πομφολυγοῦντες ἔρρεον  
αὐταῖσι μυστίλαισι, καὶ ναστῶν τρόφη, (5)



ὥστ' εὐμαρῆ γε καὶ τομάτην τὴν ἔνθεσιν  
χωρεῖν λιπαρὰν κατὰ τοῦ λάρυγγος τοῖς νεκροῖς.  
φύσκει δὲ καὶ ζέοντες ἀλλάντων τόμοι  
παρὰ τοῖς ποταμοῖς σίζοντ' ἐκέχυτ' ἀντ' ὄστράκων.  
καὶ μὴν παρῆν τεμάχη μὲν ἐζωπτημένα (10)  
καταχυσματίοισι παντοδαποῖσιν εὐτρεπῆ,  
τεύτλοισί τ' ἐγγέλεια συγκεκαλυμμένα.  
σχελίδες δ' ὀλόκνημοι πλησίον τακερώταται  
ἐπὶ πινακίσκοις, καὶ δῖεφθ' ἀκροκώλια  
ἦδιστον ἀτμίζοντα, καὶ χόλικες βοός, (15)  
καὶ πλευρὰ δελφάκει' ἐπεξανθισμένα  
χναυρότατα παρέκειτ' ἐπ' ἀμύλοις καθήμενα.  
παρῆν δὲ χόνδρος γάλατι κατανεμιμένος  
ἐν καταχύτλοις λεκάναισι καὶ πυοῦ τόμοι. [...]

(A.) Con riqueza todas aquellas cosas estaban amasadas, elaboradas todas de cierto modo entre todos los bienes: por un lado ríos llenos de crema de sémola y de caldo negro fluían borboteando por las callecitas angostas con sus propios pedacitos de pan, y trocitos de tortas de queso, de modo que el bocado tentador entraba fácil y por sí mismo en el paladar de los muertos. Por otro, salchichas y rodajas de morcillas que hierven y chispean se habían esparcido junto a los ríos como caracoles. Y también había tajadas horneadas de pescado salado con salsitas de todo tipo, con buena pinta, y anguilas envueltas en remolacha. Y cerca, patas enteras de jamón tiernísimas estaban servidas en platitos, y menuditos bien hervidos que exhalaban el aroma más agradable, y tripas de buey, y riquísimas costillas de cerdo doradas colocadas sobre pasteles de flor de harina. Y había granos de sémola remojados con leche en fuentes para servir y rodajas de ricota de primera leche [...]<sup>5</sup>

5 Esta traducción de Ferécates fue realizada conjuntamente con la Dra. María José Coscolla, UBA,

Como señala Farioli, posteriormente a la comedia antigua,

[...] il mito viene ripreso da altri autori antichi, greci e latini, che ne propongono, a seconda del genere letterario e degli intenti, sostanzialmente due versioni: una primigenia felicità coincidente col soddisfacimento di bisogni semplici e primari, o un'illimitata abbondanza e disponibilità di piaceri. [...] l'età dell'oro non appare come uno stato di natura selvaggio [...] ma si configura come uno stato di natura dai tratti civilizzati, che offre cibo civilizzato sotto forma di prodotto spontaneo della natura, che l'uomo trova coltivato, raccolto, riposto nel granaio, cucinato. (2001: 18).

Así, Luciano, al introducir el mitologema de la edad de oro en la isla de los Bienaventurados, está dialogando no sólo con la tradición literaria, sino también parodiándola a fin de evidenciar, a partir de la exageración (*auxésis*), la realidad social y política del contexto de producción del texto. Las *Historias verdaderas* se posicionan en la historia literaria occidental como proto-testimonio del discurso utópico, ampliando su capacidad de extrañamiento e inversión, a la vez se establece como un texto de sutil crítica literaria, especialmente en lo que concierne al género periegético, ironizando sobre la fantasías de los supuestos descubridores de tierras maravillosas o lejanas, por ejemplo, con la visión de la Tierra desde la Luna o desde el cielo (HV I), o la reproducción de un mundo civilizado y casi cercano a la edad de oro dentro del vientre de la ballena o en las diversas islas. En el texto lucianesco hay, finalmente, una puesta en foco de la pólis como espacio simbólico donde debería desarrollarse

---

en el marco de un proyecto UBACYT sobre el motivo de la Edad de oro en los fragmentos de comedia antigua.

la vida política y social bajo un modelo de virtud, de paz y de armonía, y donde la guerra —representada en el texto en el enfrentamiento entre los selenitas y los heliotas del libro I—, los miedos atávicos —los monstruos marinos concentrados en la figura de la ballena— y la carencia material no deberían tener lugar; en resumidas cuentas, la obra plantea mediante la imaginación fantástica y utópica, tanto a los receptores inmediatos del texto en el siglo II, como a nosotros lectores del siglo XXI, la continua búsqueda de una vida feliz.

## Bibliografía

### Ediciones

Luciano. *Storia vera* / introduzione, traduzione e note di Quintino Cataudella; testo greco a fronte, Milano: BUR Rizzoli, 2016.

Luciano. *Storia vera e altri racconti fantastici* / introd. di Fulvio Barberis, trad. e note di Maurizia Matteuzzi, Milano: Garzanti, 2010.

### Estudios

Cantarella, Eva (2014). *Ippopotami e sirene. I viaggi di Omero e di Erodoto*, Novara: De Agostini-UTET.

Comparato, Vittor (2006). *Utopía: Léxico de política*, Buenos Aires: Nueva visión.

Farioli, Marcella (2001). *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano: Vita e Pensiero.

Gassino, Isabelle (2010). "Fiction, parodie et utopie: les *Histoires vraies* de Lucien", en: *Morus- Utopia e Rinascimento*, n. 7, pp. 43-57.

Gassino, Isabelle (2011). "Éléments de construction du récit dans les *Histoires vraies* de Lucien", en: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, pp. 62-78.

Georgiadou, A. - D. H. J. Larmour (1998). "Lucian's *Verae Historiae* as Philosophical Parody", en: *Hermes* 126. Bd., H. 3, pp. 310-325.

# Desplazamientos de hombres, voces y géneros en *In Rufinum* II de C. Claudiano

*Liliana Mercedes Victoria Pégolo*

## 1. La Antigüedad tardía y la migración germánica

El período historiográfico conocido como Antigüedad tardía, Tardoantiguo o Bajo Imperio es de enorme conflictividad, en lo que concierne a la construcción de una identidad propia,<sup>1</sup> no solo por los cambios operados en la realidad político-cultural, sino porque continúan disputándose entre los historiadores los límites para su propia definición.<sup>2</sup> Al respecto, Rebenich<sup>3</sup> señala que las dificultades de la periodización del Tardoantiguo residen más en la posición política e ideológica de los autores de hoy, que en los patrones históricos que revela la época; no obstante, la crítica en general coincide que, entre los aspectos más prominentes visibilizados como agentes de transformación, se encuentran el ascenso del cristianismo, la división entre ricos y pobres y la expansión de los germanos.<sup>4</sup>

---

1 Cfr. Miles (2002:1-3).

2 Zecchini (2015:29-41).

3 Rebenich (2009:78).

4 Athanassiadi (2015:66) entiende que hay visiones pesimistas y optimistas en relación con estos

En cuanto a esto último, las hipótesis vertidas resultan múltiples: el avance de las poblaciones que hacia la mitad del siglo IV d.C. se encontraban ubicadas en la margen oriental de los ríos Rin y Danubio, limitadas septentrionalmente por los mares del Norte y Báltico, y al este, más allá del mar Negro,<sup>5</sup> tuvo como posibles causantes el agotamiento de las fuentes de subsistencia,<sup>6</sup> las mixturas entre las tribus, la inestabilidad de las relaciones diplomáticas con Roma y, como afirma Azzara, la irrupción de los hunos a partir del año 370, “que aglutinó en torno a sus jefes las realidades de la región.”<sup>7</sup>

De lo señalado anteriormente destacaremos dos aspectos en lo que concierne a la presencia de los germanos en el territorio del *Imperium*, durante los primeros siglos de la era cristiana:

- a. Las crisis militares y las luchas intestinas del siglo III d.C. contribuyeron a incrementar el número de soldados que eran trasladados al interior de las provincias, con la consecuente desprotección de las fronteras; a esto se sumaron las necesidades económicas del Estado imperial para sostener el aumento de la soldadesca. Por lo tanto, se acudía cada vez más a la incorporación de mercenarios ‘bárbaros’,<sup>8</sup> al mismo tiempo que se

---

hechos: entre las primeras, la concepción del Bajo Imperio ligada a la barbarie y al fanatismo religioso; en cuanto a las segundas, a los conceptos de culto, continuidad y etnogénesis, es decir, el nacimiento de nuevas entidades étnicas a partir de la agregación progresiva de grupos menores.

5 Cf. Delaplace (2015: 68).

6 Rebenich (2009:78) afirma que el deterioro del clima, la erosión del suelo, su posible envenenamiento por plomo y la hipotermia son razones a considerar ante el agotamiento de las fuentes de alimentación.

7 Azzara (2004:45).

8 Cabe recordar que la voz *barbarus*, de origen griego, designa genéricamente al extranjero que se expresa en una lengua incomprensible; más tarde el término adquirió una connotación negativa al ser utilizado por los romanos para referirse a las poblaciones hostiles en el transcurso de la expansión imperial. *Cfr.* Azzara (2004:28).

retiraba el ejército de algunas zonas, tal como sucedió en la Galia, donde fue reemplazado por grupos de bárbaros aliados.<sup>9</sup> Otras medidas consistieron en el asentamiento en tierras expropiadas a latifundistas y propietarios medianos, o bien les fue concedida la recaudación fiscal de esos territorios.<sup>10</sup>

- b. En cuanto a las relaciones internacionales, Roma mantuvo las mismas categorías con que denominaba los pactos llevados a cabo con otros pueblos, de lo cual se desprende que cualquiera fuera la época y la situación política, los romanos invariablemente construyeron la ‘otredad’ de manera semejante.<sup>11</sup> En lo que respecta a las *gentes* que se hallaban a lo largo de la frontera del Rin y del Danubio, muchas de éstas se hallaban unidas a Roma por acuerdos comerciales y económicos, como la *deditio*. Asimismo cabe destacar que, entre los años 322 y 394, se firmaron cuarenta y tres tratados: más de la mitad fueron con pueblos próximos al *limes* renano-danubiano;<sup>12</sup> esto da cuenta de una importante actividad diplomática y de la necesidad de vigilar la ‘delicada’ línea fronteriza.<sup>13</sup>

Estos dos aspectos, que permiten advertir la complejidad de las relaciones entre las fuerzas en conflicto, están ligados al escaso conocimiento de la denominada “galaxia bárbara”, un conjunto muy heterogéneo de pueblos de culturas diferentes, que carecía de escritura y del que se tenía noticias

---

9 Azzara (2004:21-22).

10 Cfr. Sanz Serrano (2001:95-97).

11 Delaplace (2015:69). La historiadora afirma que desde el s. V a.C. hasta V d.C., los términos *foedus*, *pax*, *pactio*, *sponsio*, *deditio*, *amicitia* permanecieron inalterables en las relaciones entre Roma y otras *gentes*.

12 Delaplace (2015:81-82).

13 Wood (1994:6).

a través de testimonios escritos ajenos; estos procedían de observadores griegos y latinos que no reflejaban los nombres que las etnias bárbaras se daban a sí mismas.<sup>14</sup> En el orbe romano, Julio César, a mediados del siglo I a.C.,<sup>15</sup> fue el primero en introducir el término *Germani* para designar a aquellos pueblos que se ubicaban tras el Rin, próximos a los belgas:<sup>16</sup>*proximique sunt Germanis, qui trans Rhenum incolunt, quibuscum continenter bellum gerunt* (*Gal.* 1.1.4) [Y están próximos a los germanos, quienes habitan tras el Rin, con los cuales guerrear continuamente].

Finalizado el siglo I a.C., Roma detuvo su avance hacia el territorio germánico, hasta que en el año 166, durante el imperio de Marco Aurelio, se quebró significativamente la línea fronteriza con las incursiones de las tribus del este. Hechos como estos se agravarían en la centuria siguiente, cuando godos, francos y alamanes llegaron al norte de Italia e, incluso a Hispania. Ante la hostilidad persa-sasánida en medio Oriente, los romanos debieron hacer frente, una y otra vez, a las escapadas germánicas que demostraban la vulnerabilidad del *limes*. Como consecuencia de la permeabilidad de las fronteras, la presencia de la ‘otredad’ germana no cedió al iniciarse el siglo IV, cosa que continuaría hasta los últimos treinta años, cuando tuvo lugar la primera gran oleada migratoria de tribus góticas (ostrogodos, visigodos)<sup>17</sup> que cruzaron el Danubio, —ante la presión de

---

14 Azzara (2004:32).

15 En el siglo II a.C., hay antecedentes de encuentros bélicos entre romanos y germanos, durante la denominada ‘guerra cimbría’ (113-101 a.C.), que favoreció la carrera política de C. Mario, quien se enfrentó a cimbrios y teutones, procedentes de la región báltica.

16 Los romanos, a partir de las campañas de Julio César, advirtieron que los celtas identificaban a otros pueblos más primitivos que se encontraban más allá del Rin, quedando de un lado la Galla celta, controlada por Roma, y del otro, la *Germania*, que constituía un vasto territorio poblado por tribus desconocidas.

17 Con respecto a la identidad de estas tribus góticas, Azzara (2004:36) afirma: “los latinos excluían del conjunto de los germanos a los godos, es decir, a las poblaciones situadas en el mar Negro y a



los hunos—, con la autorización del emperador Valente.<sup>18</sup> Como no pudieron detenerlos, las tropas romanas salieron en su búsqueda, sufriendo una derrota avasallante en la llanura tracia de Adrianópolis, en el año 378.<sup>19</sup> Los pactos posteriores demostraron la debilidad del Imperio, ya que obligó a Teodosio, sucesor de Valente, a permitir el establecimiento de los godos como *foederati* en esa misma región, en 382, además de una progresiva incorporación a las fuerzas militares romanas. Este acontecimiento es el punto de partida de un período de tensas relaciones entre el poder romano y las ambiciones godas.

## 2. Claudiano y la construcción literaria de Alarico

En ese contexto, precisamente, hizo su aparición Alarico. Este jefe guerrero,<sup>20</sup> de oscura genealogía entre la realeza gótica, integraba la oficialidad de Teodosio cuando en 394 marchó hacia Italia contra el usurpador Eugenio, que fue vencido en la batalla de Frígido. Sin embargo, descontento por su posición en la jerarquía militar romana, en 395 —año de la muerte de Teodosio— Alarico fomentó una revuelta, tal vez impulsado por Rufino, el prefecto del pretorio oriental, devastando Macedonia, Tesalia y Tracia, para amenazar finalmente Constantinopla. Fue entonces que Estilicón, el general vándalo nombrado *parens* y *magister utriusque*

---

lo largo del curso del Danubio, ya que los asimilaban más bien a los escitas, pueblos de las estepas de matriz oriental.” Esto choca con el conocimiento de los godos según la historiografía moderna que los considera plenamente germanos, e incluso una especie de pueblo ‘patrón’ germánico.

18 Cfr. Delaplace (2015:88-89).

19 En el transcurso de esta batalla se produce la muerte de Valente, entonces a cargo de la *pars Orientis*.

20 Delaplace (2015:102-110) advierte que existen controversias en torno a la importancia de Alarico, al punto que se debate si gozaba o no de poder real, o solo se trataba de un jefe guerrero.

*militiae* por el emperador fallecido, asumió la lucha contra los godos para salvaguardar la integridad de la *Romanitas* y la corona del joven Honorio, monarca de Occidente.

A partir de este apretado conjunto de acontecimientos, el poeta Claudio Claudiano compuso, entre los años 395 y 397, un poema en hexámetros dividido en dos partes, que habría sido concluido tiempo después de la derrota de los godos en el Peloponeso a manos de Estilicón, y de la muerte por descuartizamiento de Rufino, ante la mirada atónita de Arcadio, el emperador de Oriente.<sup>21</sup> En consecuencia, *In Rufinum*, —tal como se titula esta obra—, presenta dos antagonistas que, ubicados a la manera de un díptico,<sup>22</sup> transforman este *carmen heroum* en un panegírico y una invectiva a la vez, demostrando la *poikilía* o la *varietas* genérica, característica de la literatura tardía.<sup>23</sup> Entre otras particularidades que presenta el poema, se advierte el hecho de que Claudiano no efectúa distinción entre géneros; por el contrario, aunque continúa valiéndose de las convenciones de la épica tradicional, se desvía de la norma, ya que compone una obra ‘gobernada’ por la temática y el estilo del encomio que satisface las necesidades de glorificación del ceremonial tardío,<sup>24</sup> continuando con la estructura del denominado *basilikós lógos*, es decir, la oración imperial, en la cual se visibilizan episodios estrechamente ‘entretejidos’ por breves enlaces retóricos.<sup>25</sup>

---

21 Cfr. Pégolo (2014:106-117). Platnauer (1922) sostiene que Claudiano, en *Ruf. II. Praef.* 9-10, habría evocado la victoria de las tropas de Estilicón contra las de Alarico en la batalla de Elis, durante sus incursiones por los Balcanes. Sobre la fecha de composición de la *Praefatio*, cfr. Prenner (2009:117-137).

22 Christ (2015:180) señala que puede hablarse de un “clasicismo teodosiano” que favoreció el desarrollo de los dípticos como categoría genérica, en medio de un contexto cortesano.

23 Cfr. Greatrex (2015:1).

24 Ware (2012:18-19) afirma que esta “épica-panegírica” reemplaza la más usual oración en prosa de los *Panegirici Latini*.

25 Ware (2012:36).

El aspecto encomiástico está centralizado en la figura de Estilicón, a quien el poeta exalta en *Ruf.* I.344-346, preparándose para la guerra junto a los dioses Mavorcio y Belona, y a quien vuelve a invocar en *Ruf.* II, desde la segunda parte de la denominada *Praefatio Altera* (verso 13);<sup>26</sup> a esto se opone la denostación del prefecto Rufino, quien, desde el inicio, es construido con características monstruosas.<sup>27</sup> La obra establece, en consecuencia, una deliberada antinomia que representa la división sufrida por el Imperio tras la muerte de Teodosio, cuando el poder queda escindido entre sus hijos Honorio y Arcadio, es decir, entre el oeste y el este. Según Ware, Claudiano encontró, como poeta cortesano, el camino para satisfacer las necesidades de propaganda de sus ‘patronos’ en Occidente y, como poeta épico, la respuesta en el tema de los hermanos en disputa.<sup>28</sup>

Esta escisión territorial y política habría de agravarse con la acometida gótica, impulsada ‘desde las sombras’ por Rufino, quien habría utilizado a Alarico para aliarse a los hunos y así proteger Constantinopla, a la vez que dejaba en extrema debilidad las apetencias de poder de Estilicón sobre la *pars Orientis*.<sup>29</sup> Claudiano asume, entonces, la significación histórica de este conflicto y lo transforma en poesía, ejemplificándolo en la antítesis de *furor* y *concordia*, *scelus* y *virtus*, en definitiva, la lucha entre lo demoníaco y el bien.<sup>30</sup> Desatadas las fuerzas por el propio Rufino, en forma semejante al poder con que Eolo da rienda suelta a los vientos

---

26 *Cfr.* Hall (1985:29).

27 Claudiano dedica doscientos cincuenta y ocho hexámetros de *In Ruf.* I para referirse a Rufino como hijo de las Furias, quien se comporta según su naturaleza infernal. Al respecto, *cfr.* Pégolo (2004:41-52).

28 Ware (2012:70).

29 Davis Randers-Pehrson (1983:87-92).

30 Ware (2012:124-127).

(*Ruf.* II.22-23),<sup>31</sup> los godos se abaten sobre el orbe de manera ‘nefasta’,<sup>32</sup> no dejando región alguna libre de ruinas (*Ruf.* II.24-26): *et, ne qua maneret / inmunes regio, cladem divisit in orbem / disposuitque nefas* [y, para que no permaneciera / inmune región alguna, dividió la ruina en el orbe / y dispuso el sacrilegio].

A partir de este punto Claudiano construye, por medio de su característico ‘estilo enjoyado’,<sup>33</sup> el derrotero geográfico del avance de los bárbaros en el que da cuenta, como un guión cartográfico, de los ríos, las montañas, las regiones por donde transcurre la acometida germánica, organizada en dos instancias: la primera en territorio asiático, la segunda, en Europa, sin mencionar a los hombres que las llevan a cabo. A estos los distribuye en el territorio por medio de sucesivos *alii* (versos 26 y 28), destacando acciones devastadoras sobre diferentes espacios, unos indefensos, y otros dotados del carácter desenfrenado de sus habitantes:

- a. versos 26-27: *alii per terga ferocis / Danubii solidata ruunt* [unos corren a través de las superficies heladas/ del ferroz Danubio];
- b. versos 28-30: *alii per Caspia claustra / Armeniasque nives [...] / invadunt opes Orientis* [otros, a través de las barreras del Caspio / y las nieves armenias [...] invaden las riquezas de Oriente];

---

31 Claud. *Ruf.* II.22-23: *Haec fatus, ventis veluti si frena resolvat / Aeolus abrupto gentes sic obice fudit* [Dijo él estas cosas, como si Eolo soltara los frenos a los vientos / así dispersó a los pueblos, una vez rota la barrera]. Como puede advertirse, existe una destacable relación intertextual con *Eneida*, cfr. I.82-83: *ac venti uelut agmine facto, / qua data porta, ruunt et terras turbine perfiant*. [y los vientos, como cuando se constituyó una tropa, / corren por donde les fue concedida la salida, y soplan en torbellino a través de las tierras].

32 Este adjetivo debe entenderse en el sentido de ruptura criminal contra el orden instituido y la *fides*.

33 Cfr. Ware (2012:34-35). La autora insiste en la importancia dada por Claudiano a la ornamentación y a la miniatura como formas de privilegiar el *continuum* narrativo, a la manera de un mosaico.

- c. versos 30-31: *iam pascua fumant / Cappadocum volucrum-que parens Argaeus equorum* [ya humean los campos de pastoreo de Capadocia y el Argeo, padre de veloces caballos];<sup>34</sup>
- d. versos 32-33: *iam rubet altus Halys nec se defendit [...]* / *Cilix* [ya se enrojece el profundo Halys y no se defiende [...] Cilicia];<sup>35</sup>
- e. versos 33-34: *Syriae tractus vastantur amoeni / [...]* / *proterit inbellem sonipes hostilis Orontem* [son devastados los amenos trazados de Siria / y [...] el caballo hostil aplasta al no belicoso Orontes].<sup>36</sup>

En el verso 36 se detiene el recorrido: *hinc planctus Asiae* [por esto, el lamento del Asia]; esta afirmación es utilizada por el poeta para cerrar el primer cuadro descriptivo, detener el ritmo y organizar el segundo momento espacial. A continuación, dispuesta simétricamente, es mencionada ‘Europa’, que ‘es entregada a las hordas góticas<sup>37</sup> para el escarnio y la rapiña’ (versos 36-37: *Geticis Europa catervis / ludibrio praedae datur*). Los espacios que comprenden este segundo *tableaux* son los siguientes:

---

34 El Argeo es el monte Erciyes, ubicado en el interior de Capadocia que es nombrado por los belicosos hititas como Harkasos. Podría reconocerse en esta montaña al monte Argaisos, donde Rea, tras huir de Creta, ocultó a Zeus de Cronos.

35 Halys es el río Kizilirmak, que en turco significa Rojo; es el río más largo de Turquía que atraviesa la meseta de Anatolia y desemboca en el mar Negro. En épocas del rey Ciro, era la frontera que separaba Lidia de Media. Por su parte, Cilicia era la zona costera meridional de la región anatólica.

36 El Orontes o Asi, en árabe, es un río transnacional que nace en Libia, atraviesa Siria y desemboca en el mar Mediterráneo. En torno a este río hay leyendas mitológicas distintas, *cf.* Grimal (1984:394). Asimismo la imagen de la caballería goda conlleva reminiscencias épicas, ya que el vocablo *sonipes* aparece utilizado por los poetas arcaicos latinos, al igual que por Virgilio y los poetas épicos post-virgilianos.

37 Esta es la primera vez que Claudiano hace mención de los pueblos invasores por su nombre.

- a. versos 37-38: *frondentis ad usque Dalmatiae fines*: [sin cesar hasta los límites de la frondosa Dalmacia:];
- b. versos 38-39: *omnis quae mobile Ponti / aequor et Hadriacas tellus interiacet undas* [toda la tierra que yace entre el activo Ponto y las olas adriáticas];<sup>38</sup>
- c. versos 43-44: *Thessalus ardet ager; reticet pastore fugato / Pelion* [arde el campo tesalio; tras la huída del pastor, se silencia / el Pelión];<sup>39</sup>
- d. verso 44: *Emathias ignis populatur aristas* [el fuego devasta las espigas macedonias];<sup>40</sup>
- e. versos 45-46: *nam plaga Pannoniae miserandaque moenia Thracum / arvaque Moesorum nulli flebile damnum* [pues la tierra de Panonia y las murallas de los tracios, dignas de conmiseración, / y los sembradíos de los mesios no (representan) para nadie un daño lamentable].<sup>41</sup>

La descripción del espacio concluye en este punto con la mención de la región de *Moesia* estableciéndose, entonces, un orden circular, ya que la primera referencia en el verso 27 y esta última están focalizadas en el río Danubio, límite identitario, frontera entre la *humanitas* representada por Roma<sup>42</sup> frente a la indefinición de la otredad puesta en sal-

---

38 Entre los versos 40-42, el poeta describe de manera sucinta las consecuencias destructivas de los godos: la tierra está 'desprovista de ganados' (*inops pecudum*), 'no habitada por ningún colono' (*nullis habitata colonis*), semejante a 'la sofocante Libia' (*anhelantis Lybiae*), que por su calor 'no sabe domesticar a los suelos con el cultivo humano' (*solibus humano nescit mansuescere cultu*).

39 El Pelión es el monte de Tesalia que se eleva entre el mar Egeo y el golfo de Volos, formando una península. Es un sitio de importantes connotaciones mitológicas por ser morada de los centauros y por haberse extraído la madera para la construcción de la nave Argos.

40 El gentilicio *Emathias* no solo puede referirse a la región macedónica, sino también a Tesalia; incluso su connotación es estrictamente literaria, ya que evoca la *Farsalia* lucaniana.

41 La región de *Moesia*, entendida como el país de los *Moesi*, es el nombre de una provincia romana ubicada en el sur del Danubio.

42 Junto a Roma, como símbolo de civilidad, debe mencionarse a Constantinopla, a la que Claudiano considera su émula; *cf. Ruf. II.54*.

vaje movimiento: esta es parte de la *vis* bestial que desintegra todo signo de civilización y cultura.

### 3. Conclusiones

Claudiano se detiene a lo largo de estos veinticinco hexámetros en la configuración del espacio, no de aquellos seres que lo devastan, apelando para ello a la intertextualidad, la mitología y a notaciones geográficas e historiográficas. La mirada puesta en los efectos del *furor* equivale a defender la posición de Occidente que simboliza la ley, el orden constituido y la *civilitas*. La barbarie, que en este pasaje es ‘innominada’, representa la pasión en esencia y, por lo tanto, no existe en términos ontológicos, solo se insiste en sus efectos, generados a partir de la extrema maldad de Rufino, que sí es visibilizado por oponerse a la luminosa *virtus* de Estilicón, el vándalo convertido en una nueva encarnación de Eneas.

Así como señala Heather,<sup>43</sup> para muchos romanos ‘el bárbaro bueno es el bárbaro muerto’, Claudiano glorificó al defensor de la *Urbs aeterna* demostrando la negación de todo aquello que resultaba subversivo y advirtiendo cómo se borraban las fronteras y los límites del mapa de la civilización, allí donde se yerguen los *loci amoeni* y la perpetuidad de los *exempla* clásicos. No obstante, poco faltaría para que Alarico asolará Roma y las huestes imparables de las otreddades germánicas tomaran Occidente; construirían una nueva Europa y, paradójicamente, tras dos milenios de civilidad, volvería a debatirse acerca de la necesidad de acoger o deportar a nuevas otreddades, inquiriendo si resultan mejor que yazgan muertas en el abismo marino, o sin nombre entre las multitudes de las ciudades.

---

43 Heather (2002:235).

## Bibliografía

- Athanassiadi, P. (2015). "Antiquité tardive rouge et noir". En: Ratti, S. (dir.), *Una Antiquité tardive noire ou heureuse?* Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 63-78.
- Azzara, C. (2004). *Las invasiones bárbaras*. Granada: Universidad de Granada-Universidad de Valencia.
- Christ, A. (2015). "The Importance of Being Stilicho": Diptychs as a Genre". En: Greatrex, G.; Elton, H. (ed.), *Shifting Genres in Late Antiquity*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 173-188.
- Conte, G. B. (ed.) (2009 [2005]). *P. Vergilius Maro. Aeneis*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Davis Randers-Pehrson, J. (1983). *Barbarians and Romans. The Birth Struggle of Europe, A. D. 400-700*. London & Canberra: Croom Helm.
- Delaplace, C. (2015). *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 551*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Greatrex, G. (2015). "Introduction". En: Greatrex, G.; Elton, H. (ed.), *Shifting Genres in Late Antiquity*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 1-7.
- Grimal, P. (1984). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hall, J. (ed.) (1985). *Claudii Claudiani Carmina*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Leipsig: De Gruyter.
- Heather, P. (2002). "The Barbarian in Late Antiquity. Image, Reality and Transformation". En: Miles, R. (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*. London-New York: Rutledge, 234-258.
- Miles, R. (2002). "Introduction". En: Miles, R. (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*. London-New York: Rutledge, 1-15.
- Pégolo, L. (2014). "La construcción de la imagen del bárbaro en *In Rufinum* II.1-99 de C. Claudiano". En: Di Bennardis, C.; Koldorf, A. E.; Rovira, L.; Luciani, F. (comp.), *V Jornadas Experiencias de la Diversidad. IV Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 106-117.
- Pégolo, L. (2004). "Relaciones entre literatura y poder político en la épica de Claudio



Claudio", *Argos* 28, 41-52.

Platnauer, M. (ed.) (1922). *Claudian*. London: Heinemann.

Prenner, A. (2009). "La *Praefatio Altera* dell' *In Rufinum* di Claudiano", *Voces*, 20, 117-137.

Rebenich, S. (2009). "Late Antiquity in Modern Eyes". En: Rousseau, Ph.; Raithe, J. (ed.), *A Companion to Late Antiquity*. Singapore: Blackwell, 77-92.

Rice Holmes, T. (ed.) (1914). *C. Iulii Caesaris De Bello Gallico, commentarius septimus*. Oxford: Clarendon Press.

Sanz Serrano, R. (2001). "Las penetraciones bárbaras". En: Bravo Castañeda, G. (coord.), *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa*. Madrid: Editorial Complutense.

Ware, C. (2012). *Claudian and the Roman Epic Tradition*. New York: Cambridge University press.

Wood, I. (1994). *The Merovingian Kingdoms. 450-751*. London-New York: Longman.

Zecchini, G. (2015). "Late Antiquity: Periodizations of a Dark and Happy Age". En: Ratti, S. (dir.), *Una Antiquité tardive noire ou heureuse?* Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 29-41.



# El episodio de la huida a Egipto en el *Cento Probae*: la transversalidad del tema del exilio (Jesús, Eneas y Virgilio)

María Luisa La Fico Guzzo

## 1. Introducción

### 1.1. Objetivo e Hipótesis

El objetivo del presente trabajo es el análisis de un episodio del *Cento Probae*: la huida de Jesús a Egipto (vv. 357-379), específicamente orientado hacia el reconocimiento de un aspecto de su trama intertextual: el tema del exilio. Nuestra hipótesis plantea la transversalidad de este tema, que, a nuestro entender, atraviesa el ámbito del relato evangélico (la huida de Jesús y su madre María hacia Egipto para salvar su vida de la matanza de Herodes), el ámbito del relato del hipotexto virgiliano (la huida de Eneas de su ciudad natal destruida en busca de un nuevo lugar de establecimiento) y también el ámbito metaliterario, al evidenciarse el desplazamiento de las palabras de Virgilio desde su contexto pagano hacia su nueva resignificación cristiana, proceso que Proba plantea con claridad en el proemio de su centón.

## 1.2. El exilio en el viaje del héroe

El paradigma mítico-religioso del viaje heroico, presente en la literatura desde sus orígenes, proyecta en un relato la percepción humana de un universo en continuo cambio y de un ser humano que, inmerso en él, se va construyendo en un proceso dinámico. Las etapas de partida, camino de aventuras, revelación (que implica transformación) y regreso, descritas por J. Campbell,<sup>1</sup> configuran un modelo que se replica en los diversos ámbitos de la actividad humana y vuelve a aparecer en las diversas disciplinas de exploración e investigación del mundo que nos rodea. Dentro de este arquetipo ocupa un lugar importante la etapa de la partida, que implica la salida del ámbito conocido y familiar, sin la cual, no sería posible el inicio del camino. Esta partida suele ser violenta, dolorosa o, por lo menos, suele implicar el esfuerzo propio del abandono del estatismo y de la puesta en movimiento (el momento del nacimiento de cada ser humano así lo muestra). Los agentes movilizados de la partida pueden ser externos o internos y expulsan o destierran al héroe de su contexto de origen. El dolor de ese desarraigo, que implica la desestabilización de la propia identidad, es el punto de inicio de un camino de transformación y aprendizaje en el que se producirá una metamorfosis y la construcción de una identidad renovada, proceso equivalente a una muerte y 'renacimiento' del héroe.<sup>2</sup> Así lo afirma A. Vasquez, al confrontar los arquetipos míticos del exilio con los exilios históricos latinoamericanos (1990:23):

Pero en la medida en que pasa el tiempo, el exilio también debiera interpretarse como una re-encarnación. Como dice

---

1 Cfr. Campbell (1959:35-44)

2 Cfr. Steffen (1993:110-115)

Fernando Aínsa (1987:85), el exiliado re-nace en otro espacio, pero no pierde la memoria de su propio pasado. Entonces se transforma en “otro” sin dejar de ser “él mismo”. Maravillosa posibilidad. El exilio se inicia en el drama, pero también abre puertas y ofrece perspectivas insospechadas. En su errancia, Ulises no vivió impermeable a las nuevas realidades que iba descubriendo, aceptó los desafíos, conoció y aprendió, se enriqueció en la aventura.

## 2. Análisis textual

### 2.1. La singularidad de los centones y el tema del exilio: el proemio del *Cento Probae* y el exilio de Virgilio

Los centones son poemas conformados a partir de la selección y recombinación de versos o hemistiquios de un autor canónico, a los cuales se les otorga un nuevo sentido. El *Cento Probae* es el centón virgiliano de tema cristiano más difundido. Su autora, Faltonia Betitia Proba, fue una aristócrata romana del s. IV. En su centón Proba resume la historia de salvación bíblica, seleccionando los principales episodios del Antiguo y del Nuevo Testamento y empleando para ello exclusivamente palabras virgilianas. La singularidad del género centonario, que en este caso se manifiesta en un entrelazado de citas virgilianas que deviene en poema cristiano, permite plasmar literariamente la peculiar cosmovisión de la tardía Antigüedad. En ella convivían dos ideologías, la pagana y la cristiana, y se desarrollaba un proceso de metamorfosis por el cual la tradición grecolatina era reinterpretada a través de la mirada del cristianismo (*interpretatio christiana*). Los lectores tardoantiguos y medievales de Proba conocían muy bien

tanto las obras de Virgilio como la historia de salvación bíblica, es decir, los dos extremos de la cadena intertextual. Por ello estaban capacitados para leer y comprender el centón en toda su complejidad semántica, es decir, en la interrelación de dos cosmovisiones que se enriquecen mutuamente a través de un diálogo intertextual.<sup>3</sup> Así mismo, pueden advertir y aceptar el proceso, desarrollado en el *Cento Probae*, por el cual las palabras virgilianas de base, en esta nueva recombinación, mutan su sentido en función de una nueva significación cristiana, que, tal como sostiene Proba en el proemio de su centón (vv. 1-55), ya estaba latente en ellas desde su origen: *Uergilium cecinisse loquar pia munera Christi*,<sup>4</sup> CP 23 [...proclamaré que Virgilio profetizó las tareas sagradas de Cristo].<sup>5</sup> Según el planteo de la poetisa la verdadera identidad de las palabras virgilianas se va manifestando a lo largo de un proceso dinámico de cambio y de progresiva revelación. Proba se considera a sí misma como una profetisa que, iluminada por el Dios cristiano, colabora en el despliegue y en la revelación de esta identidad virgiliana, que ya estaba presente en potencia en la obra del escritor mantuano (CP 9-12). Ella toma las palabras virgilianas, las extrae de su contexto de origen y las traslada a un nuevo espacio que les otorga un nuevo y más pleno sentido. Este proceso intertextual y meta-literario puede homologarse, en el ámbito mítico-religioso, al paradigma del viaje heroico, que se inicia con una partida (exilio) y se desarrolla a lo largo de un traslado espacial, que constituye, a la vez, un camino de transformación interna y externa, que implica el progresivo descubrimiento y la construcción dinámica de la propia identidad.

---

3 Acerca de la complejidad cultural de la Antigüedad tardía y de su vinculación con la producción centonaria, cfr. La Fico Guzzo; Carmignani (2012:19-26).

4 Los fragmentos del *Cento Probae* que reproducimos están extraídos de Schenkl (1888:511-609). También se ha consultado la edición de Fassina; Lucarini (2015).

5 Las traducciones del *Cento Probae* nos pertenecen.

## 2.2. El episodio de la huida de Jesús en el *Cento Probae*

### 2.2.1 Conciencia del peligro y plan de supervivencia

Luego del episodio en el que se relata el nacimiento de Jesús, acompañado del signo divino de la estrella y de la consecuente adoración por parte de aquellos que reconocían en ese niño al Hijo de Dios, Proba inicia el episodio objeto de nuestro análisis con una referencia a la fama, que difunde con rapidez la noticia, llegando, en primer lugar, hasta los oídos del rey Herodes y, luego, hasta los de la madre de Jesús. En el rey, la noticia provoca un odio creciente, que se convierte, inmediatamente, en el agente movilizador del proceso de exilio, debido a que la madre, caracterizada por una notable capacidad intuitiva y por su prudencia, sospecha esa reacción violenta del rey y, antes de que se transforme en acciones concretas de persecución, decide, en principio, ocultar al niño.<sup>6</sup> La presencia de una figura de poder autoritaria y violenta, el surgimiento y revelación de un germen temprano de renovación del orden establecido en la figura de un joven héroe, que reúne las naturalezas divina y humana, y el inicio de un enfrentamiento entre la resistencia del orden viejo y la incipiente pujanza del orden nuevo, son elementos reconocibles de los relatos míticos de cosmogonía, de la lucha primigenia entre las fuerzas del Cosmos y las fuerzas del Caos, que anteceden a la fundación de un nuevo ordenamiento del universo.<sup>7</sup>

---

6 Cfr. el análisis de este episodio en Clark; Hatch (1981:151-159).

7 La existencia de estas dos potencias cósmicas que, en su constante y eterna interacción, configuran el funcionamiento del universo y mantienen su equilibrio a través de un proceso generativo circular, oscilante entre la vida y la muerte, es postulada por diversas doctrinas filosófico-religiosas de la Antigüedad. Desde el presocrático Empédocles, quien las presenta como las fuerzas que congregan y disgregan los cuatro elementos o principios del cosmos (agua, fuego, aire y tierra), Platón (*Phd.* 72b), el epicureísmo, al enunciar la 'ley de isonomía o de equilibrio universal', referida

Proba nos ubica en este episodio evangélico, empleando citas virgilianas, relacionadas semánticamente con el mismo, que lo enriquecen y complejizan, al intersectar y entrelazar los contextos pagano y cristiano.

Cuando las noticias de la piadosa acogida que recibe el Niño, por parte de aquellos que reconocen en él al Hijo de Dios, llegan a oídos de la madre: *matrisque adlabitur auris*, CP 359 [y se desliza hasta oídos de la madre], ella es capaz de presentir que el odio del rey lo conducirá a realizar actos execrables (la matanza de los niños judíos, que Herodes ordena para asesinar a Jesús). La cita virgiliana elegida por Proba vincula a María intertextualmente con la madre de Euríalo (Verg. *A.* 9.474), ejemplo virgiliano de la fidelidad del amor maternal aun en las circunstancias más adversas. La anciana había acompañado a su hijo a la guerra y recibe la trágica noticia de su muerte. Su lamento antibelicista llega a conmover a toda la tropa troyana, al punto de que deben alejarla para que no logre disuadir a los soldados de continuar con la batalla. Este personaje virgiliano representa la fuerza de la voz femenina, que se eleva en favor de la vida y cuestiona con valentía los dolorosos costos de la guerra y, por ende, los objetivos del avance imperial. El incondicional amor maternal, la fortaleza al enfrentar el poder político en defensa de la vida e, incluso, el profundo dolor por la pérdida del hijo son rasgos que aproximan asombrosamente entre sí a estos dos personajes femeninos vinculados intertextualmente por Proba.

La cita *illa dolos dirumque nefas* [ella... insidias y un terrible sacrilegio],<sup>8</sup> tomada de Verg. *A.* 4.563,<sup>9</sup> pertenece a

---

por Lucrecio (Lucr. 2.569-580) y Cicerón (*N.D.* 1.50). Acerca del mito cosmogónico fundacional cfr. Eliade (1967.34-46).

8 Las traducciones de las citas virgilianas nos pertenecen.

9 Las citas virgilianas están extraídas de la edición de Mynors (1969). También se han consultado las ediciones de Geymonat (2008) y de Conte (2009).



Mercurio, quien describe a Dido planeando maldades contra Eneas. Proba la utiliza en el v. 238 para referirse a Eva que engañó a Adán, provocando la ruina de ambos, y en el v. 360, paradójicamente, para referirse a María, que presiente la maldad de Herodes y se dispone a poner a salvo a Jesús. La elección, por parte de Proba, de un mismo sintagma para caracterizar de manera opuesta a estos dos personajes femeninos, manifiesta su intención de confrontarlos y de sugerir la redención del género femenino en la figura de María.<sup>10</sup>

El sintagma *haut nescia rerum*, CP 360 [...sin ignorar lo que acontece] está tomado de Verg. *A.* 12.227 y se refiere a la habilidad de Juturna para arengar a los soldados en defensa de su amado hermano Turno. Proba lo utiliza para señalar el certero discernimiento de María, que guía sus actos en pos de la salvación de su hijo.

El verso *praesensit motusque excepit prima futuros*, Verg. *A.* 4.297 [...presintió e intuyó, la primera, lo que iba a suceder], en el que Virgilio describe la intuición de Dido que, como mujer enamorada, presiente la partida de Eneas, es empleado por Proba (CP 361) para describir la capacidad de María para prever los futuros movimientos de Herodes. Pero esta confrontación intertextual permite también advertir la notable oposición entre las conductas de ambos personajes femeninos: mientras Dido perderá la razón y el equilibrio a causa de su pasión desbordada, por el contrario, la intuición de María la orientará para organizar y ejecutar con valentía un plan destinado a salvar la vida de su Hijo.

La expresión *prescia uenturi*, CP 362 [...conocedora de lo que se avecinaba] vincula intertextualmente a María con la Sibila de Cumas (Verg. *A.* 6.66) atribuyéndole de este modo

---

10 Para el análisis del personaje de María y su confrontación con el personaje de Eva en el *Centio Probae*, cfr. La Fico Guzzo (2016).

una capacidad profética, es decir, un conocimiento del futuro a partir de la inspiración divina. Nuevamente la raíz del verbo *scio* se ubica en un primer plano en la caracterización del personaje: María no sólo no es ignorante (*haut nescia*, CP 360), sino que, además, tiene una sabiduría que se anticipa a los acontecimientos, un contacto previo de su espíritu con los planes divinos, cercano a la condición profética y adivinatoria.

### 2.2.2 Persecución y matanza

Para el relato de la ejecución del plan de Herodes, la matanza de los niños hebreos recientemente nacidos con la finalidad de destruir a Jesús, Proba se vale de citas virgilianas extraídas de diversos episodios relacionados con la violencia y el sufrimiento de los inocentes, como por ejemplo, la noche de la caída de Troya: *praecipitare iubet subiectisque urere flammis*, CP 365 [...ordena exterminarlos y quemarlos con llamas atizadas], extraído de Verg. *A.* 2.37 y *corpora natorum sternuntur limine primo*, CP 371 [...derriban los cuerpos sin vida de los recién nacidos en el umbral principal de la casa], extraído de Verg. *A.* 2.214 (*corpora natorum*), Verg. *A.* 2.364 (*sternuntur*) y Verg. *A.* 2.485 (*limine primo*), citas que se ubican en este fatal episodio de violencia y muerte representado en la *Eneida* y presente en la memoria ancestral de la cultura occidental. Así como la caída de Troya desencadena la partida de Eneas, análogamente, en este contexto cristiano, la matanza de Herodes desencadena el exilio de Jesús. También el ataque de Eneas a la ciudad de Latino: *magnis urbem terroribus implent*, Verg. *A.* 11.448 [...siembran el terror en la ciudad] y los llantos dolorosos de las almas de los niños en el umbral del Hades: *continuo auditae uoces uagitus et ingens / infantumque animae flentes*, Verg. *A.* 6.426-427 [...se escuchan voces, un creciente gemido y los sollozos de los infantes] se trasladan de contexto por obra de la

técnica centonaria de Proba (CP 368 y 369-370) para pasar a describir el violento episodio de muerte y destrucción, que llevará a María a escapar con el Hijo de Dios para lograr su supervivencia en un espacio más propicio.

### 2.2.3 Huida y establecimiento en un nuevo espacio de vida

El tercer y último tramo de este episodio describe la valiente huida de María con Jesús en su regazo y la búsqueda de un nuevo espacio de establecimiento en el que el Hijo de Dios pueda crecer y cumplir su destino en la tierra.

Los sintagmas *at mater*, CP 372 [Pero la madre...] y *gemitu non frustra exterrita tanto*, CP 372 [...no en vano atemorizada por tan intensos lamentos] remiten a dos versos de un mismo episodio de *Geórgicas* (Verg. G. 4.333 y 4.353), referidos a la ninfa Cirene, que, a partir de su unión con el dios Apolo, engendró al pastor Aristeo. Ella, como madre amorosa, escucha el lamento de su hijo y lo ayuda y acompaña para lograr la solución de su problema. La concepción de un niño de sangre divina, así como el amor y el cuidado maternales vinculan a estos dos personajes. También en este nexo intertextual se observan la sensibilidad, la lucidez y la perspicacia, puestas en función de la salvación del hijo, como rasgos de carácter que aproximan a ambas madres.

María huye con su hijo: el sintagma *turbante tumultu*, CP 373 [...por entre la multitud convulsionada] está extraído de Verg. A. 6.857, verso que forma parte del discurso de Anquises en el Hades, quien alaba la figura heroica de Marcelo, que traerá triunfos a Roma, venciendo a diversos enemigos 'en medio de una agitación general', y también de Verg. A. 9.397, incluido en el episodio que narra la desesperada situación de Niso al ver a su entrañable amigo Euríalo, apresado por el escuadrón de sus perseguidores, y ser él también, 'en medio de un súbito alboroto', rodeado y aprehendido. Es notablemente significativa esta relación

intertextual, a través de la que Proba vincula a María con dos personajes de noble heroicidad, que deben hacer frente a una violencia surgida de una multitud perturbada, alterada, confundida, desequilibrada (el verbo *turbo* y el sustantivo *tumultus* comparten este campo semántico), y que se erigen frente a esta horda salvaje como modelos de equilibrio y fortaleza hasta las últimas consecuencias.<sup>11</sup>

Los sintagmas *ipsa sinu prae se portans*, CP 373 [...ella llevándolo en su regazo] *infantem fugiens*, CP 374 [...huyendo (llevaba) al niño] derivan respectivamente (con leves variantes morfológicas) de Verg. *A.* 11.544 y Verg. *A.* 11.541, y pertenecen al episodio en el que Metabo huye de la ciudad de Priverno con su hija recién nacida, Camila, atravesando los bosques solitarios. Para lograr la salvación de la niña en el cruce de un río, la amarra a una lanza y, encomendándola y consagrándola a Diana, la arroja hacia la otra orilla. Del mismo episodio deriva el v. 376: *nutribat teneris immulgens ubera labris* [... alimentaba ofreciendo el seno a los tiernos labios del niño], extraído de Verg. *A.* 11.572, y quizás también el comienzo del v. 375: *hic natum* [aquí, niño...], derivado de Verg. *A.* 11.570 (*hic natam*), referido a Camila.<sup>12</sup> El amor de los padres hacia sus hijos, el sacrificio extremo para lograr su salvación y la estrecha vinculación del hijo con la divinidad aproximan entre sí estos episodios y contribuyen a la caracterización del personaje de María. Además, la ingeniosa estrategia de Metabo, que finalmente logra salvar la vida de su hija Camila, se enlaza semánticamente con la lucidez intelectual de María, que desarrolla un plan de escape para evitar la matanza de Herodes y salvar a Jesús.

El sintagma *angusti subter fastigia tecti*, CP 375 [...bajo la techumbre del reducido refugio] describe la extrema

---

11 Cfr. Schottenius Cullhed (2012:156 y 159).

12 Cfr. Sineri (2011, 220).

sencillez del lugar en donde María oculta y alimenta a su Hijo. Proba lo ha extraído de Verg. *A.* 8.366, verso incluido en el episodio en el que Evandro conduce a Eneas hacia una humilde y agreste morada, lo insta a rechazar los bienes materiales, a aceptar esa austeridad, que también ha albergado al héroe Hércules, y a hacerse, de ese modo, digno de un dios: *...contemnere opes et te quoque dignum / finge deo,...* Verg. *A.* 8.364-365 [...desprecia los bienes materiales y hazte digno del dios]. El vínculo con este episodio virgiliano permite a Proba enfatizar el valor de la pobreza, resaltado por el cristianismo, y mostrarla como un atributo divino. Asimismo, la ubicación del lector en el relato de la visita de Eneas a la corte del rey Evandro, lo remite a un ámbito de austeridad y religiosidad, opuesto al de la corte de Dido, caracterizada por el lujo material y los excesos de la pasión. Así como Eneas ha encontrado en el Lacio el espacio adecuado y destinado por los dioses para establecerse y realizar su tarea fundacional, análogamente en este contexto cristiano, Jesús llega a un humilde pesebre en el que encuentra la paz y la supervivencia necesarias para cumplir su misión divina. Por su parte, María asume en el centón rasgos de heroicidad al enfrentar en forma autónoma el odio del poder político, encarnado en Herodes, y la violencia de la multitud enfurecida, en aras de la salvación del Hijo de Dios.<sup>13</sup>

La parte final de este episodio, que describe la imagen del niño Jesús en medio de una naturaleza pródiga que lo cobija está extraído de la égloga IV y responde a la lectura tar-doantigua de este poema virgiliano como una profecía de la llegada de Cristo: *CP 377-379*; extraído de Verg. *Ecl.* 4.18; 4.23; 4.20; 4.19; 4.28; 4.20.<sup>14</sup>

---

13 Cfr. Badini; Rizzi (2011.184-185).

14 Cfr. La Fico Guzzo; Carmignani (2012:24).

## Conclusiones

El relato mítico fundacional, que describe el establecimiento de un orden nuevo en el universo, a partir de una batalla entre las fuerzas de los dioses fundadores del Cosmos y la resistencia de las fuerzas previas del Caos, se actualiza, según la mentalidad mítica, en cada nueva fundación de cada nuevo orden. Este mito cosmogónico incluye episodios de violencia y persecución por parte del orden antiguo que se resiste a caducar y, como contrapartida, episodios en los que el germen del nuevo orden, encarnado generalmente, en un joven héroe, debe huir y exiliarse para evitar ser sofocado y debe buscar una nueva tierra, en la que pueda desarrollarse libre de peligros y obtener la victoria de la nueva fundación. En este camino, las fuerzas del destino y de los dioses fundadores acompañan y favorecen la supervivencia del nuevo retoño. Este paradigma mítico está presente en la mente de Proba y se evidencia en su tarea de entramado intertextual, tanto en el ámbito de su relato como, también, en el ámbito metaliterario de su propia tarea centonaria:

- » La persecución, la huida y el exilio de Jesús se homologan en la trama centonaria con el camino fundacional de Eneas. Ambos escapan de una amenaza de destrucción y se trasladan en busca de un nuevo espacio en el que realizar su destino fundacional.
- » En el plano metaliterario, la labor centonaria de Proba es también descrita desde el inicio de su centón (*CP* 1-55),<sup>15</sup> como un camino que, partiendo de un pasado relacionado con la épica guerrera, la llevará a conducir las palabras virgilianas hacia un espacio textual en donde se revele un nuevo y superior sentido de las

---

15 Cfr. Bažil (2009:115-131) y La Fico Guzzo; Carmignani (2012.30-34).

mismas, que antes estaba oculto. Su tarea responde, entonces, también al modelo mítico del camino cosmogónico o fundacional: ella hará que las palabras de Virgilio se exilien del contexto pagano de la épica marcial, en el que estaban insertas, y migren hacia el nuevo espacio de su poema, en el que se manifestarán como un nuevo orden cristiano: el *maior rerum mihi nascitur ordo* [...un orden mayor de los sucesos del universo surge ante mí,...], que Virgilio proclama en Verg. *A.* 7.44, migra y se transforma en la proclamación de la Buena Nueva cristiana de Proba en *CP* 45.

## Bibliografía

### Ediciones críticas

- Conte, G. B. (ed.) (2009). *P. Vergilius Maro: Aeneis. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 2005*. Berlin - New York.
- Fassina, A.; Lucarini, C. (eds.) (2015). *Faltonia Betitia Proba. Cento Vergilianus*. Berlin / Boston.
- Geymonat, M. (ed.) (2008). *P. Vergili Maronis Opera edita anno MCMLXXIII iterum recensuit Marius Geymonat*. Roma.
- Mynors, R.A.B. (ed.) (1969). *Virgilii Maronis Opera*. Oxford.
- Schenkl, C. (ed.) (1888). *Poetae Christiani Minores* (CSEL 16). Pragae – Vindobonae - Lipsiae, pp. 511-609.

### Estudios

- Aínsa, F. (1987). *D'ici et de là-bas. Jeux de distance*. Dijon.

- Badini, A.; Rizzi, A. (2011). *Proba. Il centone*. Introduzione, testo, traduzione e commento. Bologna.
- Bažil, M. (2009). *Centones Christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*. Paris.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México-Buenos Aires.
- Clark, E.; Hatch, D. (1981). *The golden bough, the oaken cross. The virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. California.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid.
- La Fico Guzzo, M.L.; Carmignani, M. (2012). *Cento Vergilianus de laudibus Christi (Proba) – Cento Nuptialis (Ausonio)*. Bahía Blanca.
- La Fico Guzzo, M.L. (2016). "Amor y Mens en los personajes de Eva y María del *Cento Probae*", *RFIC* 144/1, 80-106.
- Schottenius Cullhed, S. (2012). *Proba the prophet. Studies in the Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Gothenburg.
- Sineri, V. (2011). *Il centone di Proba*. Acireale – Roma.
- Steffen, U. (1993). *Giona e la balena. Il mito della morte e della rinascita*. Como.
- Vasquez, A. (1990). "La leyenda de Ulises, mito del exilio", *América: Cahiers du CRICCAL*, n°7, *L'exil et le roman hispanoaméricain actuel*, 17-25. En: <https://doi.org/10.3406/ameri.1990.1011>.



## Geografía libresca en *Historia Apollonii Regis Tyri*

Malena Pilar Trejo

Apolonio, su esposa (la princesa de Pentápolis)<sup>1</sup> y su hija Tarsia se desplazan, siempre por mar, entre Tarso, Tiro, Éfeso, Mitilene, Pentápolis y Egipto, tomado como una ciudad más, sin distinguir el topónimo que remite al territorio de las ciudades que allí se encuentran. Se observa que el recorrido de los personajes por las diferentes ciudades y regiones donde se desarrolla la acción no es realizable en el mundo de la experiencia del lector. Los espacios se acomodan a las necesidades del argumento, en el que se da prioridad a la relación causal entre las actuaciones de los personajes y sus consecuentes separaciones y reencuentros. Los topónimos utilizados forman parte de un saber libresco al que se recurre para ostensivamente vincular la novela *Hist. Apoll.* con las novelas griegas de aventuras, sin ser ella misma una. Esta observación es relevante en tanto se ha considerado la mención a espacios del Oriente

---

1 Coincidimos con Schmeling (1994: 389-390) en que la princesa es anónima en los arquetipos de las dos redacciones, A y B. Por ese motivo, preferimos referirnos a ella como "la princesa de Pentápolis".

Próximo como evidencia de la existencia de un autor familiarizado con esa geografía<sup>2</sup> y, por lo tanto, como prueba de una primera redacción griega realizada en Siria durante el siglo III.

Los recorridos de los personajes en *Hist. Apoll.* pueden ser ordenados en tres grupos: los llevados a cabo por Apolonio, el que realiza Tarsia tras ser secuestrada por los piratas, y el que realiza involuntariamente la princesa de Pentápolis luego de ser dada por muerta y arrojada al mar. A su vez, estos espacios pueden ser pensados como residencias permanentes o transitorias: durante quince años<sup>3</sup> Apolonio permanece en Egipto, Tarsia en Tarso y la princesa de Pentápolis en Éfeso. Tiro y Pentápolis son respectivamente la partida y la meta final. En el medio se desarrolla un periplo que se repite de modo idéntico antes y después del intervalo: Antioquía, Tiro, Tarso y Pentápolis.

PRIMERA PARTE: Pérdida del orden Apolonio	(Tiro) > Antioquía > Tiro > Tarso > Pentápolis
INTERMEDIO Princesa y Tarsia (Apolonio ausente)	Apolonio: La partida- Pentápolis > Tarso > Egipto El regreso- Tarso > Mitilene > Éfeso Princesa: Pentápolis > Éfeso Tarsia: Mar > Tarso > Mitilene
SEGUNDA PARTE: Recu- peración del orden Apolonio y su familia	Antioquía > Tiro > Tarso > Pentápolis (Antioquía > Éfeso: explícito en 50, RB 1-2. Se implica en 50, RA 1)

2 Cfr. Chiarini (2002), Garbugino (2004: 189); las citas de Kortekaas (2004) serán comentadas particularmente a lo largo del estudio.

3 Licorides muere cuando Tarsia tiene catorce años, y realiza un año de duelo antes de que Dionisias intente asesinarla. Cfr. 29 RA/RB 1 y 30, RA 5, mientras que en RB, la niña realiza el duelo en sólo unos pocos días. Sin embargo, en 31, RA 9 Dionisias afirma que Apolonio se ha ausentado por catorce años, ignorando el año de duelo que describe en 30, y paradójicamente RB corrige catorce por quince, tiempo que se ajusta a la cronología de RA.

Las indicaciones geográficas han sido consideradas elementos probatorios de una primera redacción griega o al menos realizada en el Mediterráneo oriental, puesto que, a juicio de los autores citados,<sup>4</sup> estas menciones y descripciones reflejan la realidad política de estas ciudades y describen, aunque escuetamente, sus paisajes. Chiarini (2003: 92) afirma que la novela da cuenta de un conocimiento exacto de la geografía mediterránea. La acción, a su juicio, se focaliza en lo que sucede en el triángulo formado por Tiro, Tarso y Antioquía, siendo patria de origen la primera, de residencia temporaria la segunda y de residencia definitiva la tercera, mientras que los puntos extremos del mapa son aquellos en los que los personajes son excluidos: Mitilene y Pentápolis, a donde Apolonio es arrastrado por tormentas, y Egipto, referencia vaga en donde se exilia voluntariamente para realizar el duelo por la muerte (aparente) de su esposa. A nuestro entender, el argumento de Chiarini no se desprende del texto. Por un lado, Apolonio en efecto llega a Mitilene arrastrado por una tormenta (volveremos sobre este punto más adelante), pero si bien arriba a Pentápolis tras haber naufragado, ésta era inicialmente su meta.<sup>5</sup> La tormenta, se deduce, lo sorprende en las costas de la ciudad, elemento que a su vez está motivado intertextualmente, como también explicaremos más adelante. En segundo lugar, al margen de que la acción desarrollada en Mitilene y Pentápolis es tanto o más relevante que la que tiene lugar en Tarso y en Tiro, Antioquía no es la patria definitiva de Apolonio.

---

4 *Vid* nota 2.

5 "Interpositis mensibus sive diebus paucis hortante Stranguillione et Dionysiade, coniuge eius, et premente fortuna ad Pentapolitanas Cyrenaeorum terras adfirmabatur navigare, ut ibi latere posset." [Pasados ya unos meses o ya unos pocos días, animándolo Estranguillio y Dionisias, su esposa, y apremiando la fortuna, se le corroboraba que debía navegar hacia las tierras de la Pentápolis Cirenaica para allí poder esconderse.] (11, RA 1-3).

En la lectura se entiende que Apolonio acepta el trono de Antioquía, pero se instala en Pentápolis:

Postea vero valedicens civibus navigat ad Pentapolim Cyreneam (...). His rebus expletis genuit de coniuge sua filium, quem rex in loco avi sui Archistratis constituit. Ipse autem cum sua coniuge vixit annis LXXIII. Regnavit et tenuit regnum Antiochiae et Tyri et Cyrenensium; et quietam atque felicem vitam vixit cum coniuge sua. (51, RA 4, 29-34)

A continuación, despidiéndose de los ciudadanos, navega hacia la Pentápolis Cirenaica (...). Habiendo finalizado estos asuntos, tuvo de su esposa un hijo, al que colocó como rey en lugar de su abuelo Arquístrates. Apolonio con su esposa vivió setenta y cuatro años. Reinó y retuvo los reinos de Antioquía, junto a los de Tiro y de Cirene; y vivió una vida tranquila y feliz con su esposa.<sup>6</sup>

El retrato preciso de la geografía del Mediterráneo que Kortekaas y Garbugino (2004: 189) observan en la novela, puede ser cuestionado desde el estudio de la factibilidad del viaje narrado. Si se ignora el mapa del Mediterráneo y el lector sólo se guía por la narración, las ciudades mencionadas son relativamente equidistantes. Los personajes se desplazan de una ciudad a otra voluntaria o involuntariamente, y Egipto se menciona de modo vago e impreciso, como señala Chiarini (2003: 91), casualmente para identificar el único lugar que no es escenario de la peripecia, pues allí se dirige Apolonio para hacer su duelo. En el mapa narrativo, ficcional, no verificable en un contraste con la realidad fáctica, Egipto es el lugar más apartado de todos, por lo que equivale a un abandono de la escena. En las novelas

---

6 Las traducciones del latín en todos los casos son nuestras.

griegas, en cambio, Egipto es escenario de la peripecia. En consecuencia, el narrador explicita el nombre de ciudades que visitan los personajes y describe una geografía que puede ser verificada en el mundo real.<sup>7</sup>

βασιλεῖ γὰρ ἦκον ἀπαγγέλλοντες Αἴγυπτον ἀφεστάναι μετὰ μεγάλης παρασκευῆς. Τὸν μὲν γὰρ σατράπην τὸν βασιλικὸν τοὺς Αἴγυπτίους ἀνηρηκέναι, κεχειροτονηκέναι δὲ βασιλέα τῶν ἐπιχωρίων, ἐκείνον δὲ ἐκ Μέρμφεως ὀρμώμενον διαβεβηκέναι μὲν Πηλούσιον, ἤδη δὲ Συρίαν καὶ Φοινίκην κατατρέχειν, ὡς μηκέτι τὰς πόλεις ἀντέχειν, ὥσπερ χειμάρρου τινὸς ἢ πυρὸς αἰφνίδιον ἐπιρρύντος αὐταῖς (Charit. 6.8.2)

Llegaron ante el Rey unos mensajeros anunciando que Egipto se había sublevado con grandes preparativos de guerra, que los egipcios habían matado al sátrapa del Rey y habían elegido por votación un rey de entre ellos, y que éste, saliendo de Menfis, había atravesado Pelusio, y ya bajaban a toda velocidad por Siria y Fenicia, de modo que las ciudades no podían resistirle, como si se precipitase sobre ellas de repente un torrente desbordado o un incendio.

La secuencia más llamativa quizás sea la del viaje frustrado de Apolonio y su esposa, la princesa de Pentápolis, a Antioquía. Cuando parten de Pentápolis para reclamar el trono vacante de Antioquía, si bien lo hacen con buen tiempo, el viento Austro los inmoviliza en el mar durante tres meses, intervalo de tiempo que se deduce del hecho de que la joven parte de viaje en su sexto mes de embarazo:<sup>8</sup>

7 Traducción de Mendoza (1979).

8 "Interpositis autem diebus atque mensibus, cum haberet puella mense iam sexto, eius ventriculum deformatum est." (24, RA 1-2) [Pasados ya unos días y unos meses, como estuviera la joven ya en el sexto mes, se deformó su vientre.]

Apollonius vero ascendit navem cum multa familia multoque apparatu atque copia, et flante vento certum iter navigant. Qui dum per aliquantos dies totidemque noctes Austriventorum flatibus impio pelago detinerentur, nono mense cogente Lucina, enixa est puella puellam. ( 25, RA 6-10)<sup>9</sup>

Apolonio subió a la nave con muchos sirvientes y mucha pompa<sup>10</sup> y riquezas, y con viento a favor navegan un camino seguro.<sup>11</sup> Puesto que durante considerable cantidad de días y sus correspondientes noches<sup>12</sup> fueron detenidos por ráfagas de vientos del Auster, al noveno mes, obligándolo Lucina, nació una niña de la joven<sup>13</sup>.

Es decir, la nave de Apolonio no puede avanzar en dirección a Antioquía porque el viento sopla en dirección contraria, desde la proa, y por ende desde la meta, o al menos desde la dirección en la que se encuentra Antioquía. Sin embargo, al confrontar la cartografía de la novela con la fáctica, se observa que el viento Austro debería haberles sido favorable, pues sopla desde el sur, y la dirección que deben tomar es noreste, al norte de la cuenca oriental

---

9 "Apolonio sube a la nave con gran cantidad de sirvientes y muchas y grandes provisiones, y soplando el viento navega con rumbo certero. Mientras todos son detenidos durante muchos días y muchas noches en el perverso mar por los soplos de los vientos del Auster, ordenándolo Lucina al noveno mes, la joven dio a luz a una niña."

10 Traducimos *apparatus* como pompa tomando el sentido que recibe en Cic. *Off.* 1.8.25: Delectant etiam magnifici apparatus vitaeque cultus cum elegantia et copia, quibus rebus effectum est, ut infinita pecuniae cupiditas esset. *Cfr.* Kortekaas (2007: 340).

11 *Cfr.* Vaninni (2018: 223) para la traducción de *certum iter* como "camino seguro".

12 Respetamos con este giro el juego de cantidades correlativas que propone la adjetivación de *aliquantos.... totidem*.

13 *Puella puellam* constituye una polípote motivada por el estilo paralelístico que caracteriza al estilo de la obra. Por ese motivo, preferimos traducir por "niña" y "joven" respectivamente: de este modo, se conserva el sentido de la juventud que se predica de ambas mujeres pero se salva la inteligibilidad.

del Mediterráneo. Como luego de dar a luz la princesa es dada por muerta, Apolonio cambia sus planes y tuerce su curso hacia Tarso. Se deduce entonces que Tarso se ubica en dirección exactamente opuesta a Antioquía, lo cual en la economía de la obra tiene sentido porque hacia allí huye Apolonio cuando descubre que ha sido engañado por Antíoco. El contraste con la cartografía real da cuenta de que en verdad Tarso y Antioquía están muy próximas una a la otra, en la costa norte del Mediterráneo oriental, motivo por el cual, a menos que se asuma que en la narración el viento favorable súbitamente comienza a soplar sin que el texto lo explicita, debe interpretarse que Apolonio decide cambiar de dirección y dejarse llevar por el viento en dirección opuesta a Antioquía.<sup>14</sup>

Comentario aparte merece el trayecto de la princesa de Pentápolis luego de ser arrojada al mar. El trayecto que realiza el cajón que la contiene es arrastrado por la corriente hasta Éfeso, donde un médico y sus estudiantes logran reanimarla. En el escenario que presenta la novela, tanto el cajón como el barco deben desplazarse en la dirección en la que el viento les resulta favorable. La misma limitación que afecta al barco tendría que haber afectado necesariamente al cajón, dado que tanto Éfeso como Antioquía se ubican al norte de Pentápolis, y que el soplo permanente de un viento en una dirección determinada

---

14 Un escenario fáctico, de hecho, en el que una nave navegando desde Pentápolis no podría haberse acercado a Antioquía sólo es posible en un escenario similar al que describe Estrabón, con fuertes vientos soplando desde el Este: ἴδιον δέ τί φησι Ποσειδώνιος τηρήσαι κατὰ τὸν ἀνάπλουον τὸν ἐκ τῆς Ἰβηρίας, ὅτι οἱ εὐροὶ κατ' ἐκείνο τὸ πέρασος ἕως τοῦ Σαρδῶου κόλπου πνέοιεν ἔτησιαι: διὸ καὶ τρισὶ μῆσιν εἰς Ἰταλίαν κατάραι μόλις παραδιενεχθεὶς περὶ τε τὰς Γυμνησίας νήσους καὶ περὶ Σαρδόναι καὶ τὰ ἄλλα ἀπάντικρῶ τούτων μέρη τῆς Λιβύης (3.2.5) [Posidonio no obstante dice que advirtió algo singular en su regreso desde Iberia, y es que por aquella parte del mar hasta el Golfo Sardo los euros soplaban como etesios, y que por ello no desembarcó en Italia sino a duras penas a los tres meses, después de haber sido desviado de su ruta a las islas Gimnesias, a Sardon y a otras zonas de Libia frente a éstas.] Traducción de Meana (1992).

condiciona el curso de las corrientes superficiales del mar. Si el barco no podía navegar hacia el norte a causa del viento, tampoco habría podido trazar un curso norte un objeto arrastrado por el mar. En segundo lugar, es necesario considerar la geografía particular del Mediterráneo en las inmediaciones de Éfeso. Por un lado, las corrientes marinas mantienen un flujo descendente desde el Norte del Mar Egeo. Por otro lado, el haber arribado a Éfeso implica haber navegado a través del archipiélago del Dodecaneso. En consecuencia, puede afirmarse que todo el pasaje describe desplazamientos solo posibles si media un divorcio entre el diseño del espacio en la novela y la naturaleza del espacio en el mundo fáctico del lector.

Más adelante en la novela, Apolonio da por terminado su exilio en Egipto y vuelve a Tarso para recuperar a su hija. Allí, Estranguillio y Dionisias, mintiéndole, le informan que la niña ha muerto. Apolonio, en consecuencia, decide partir hacia Tiro para dejarse morir. Nuevamente es sorprendido por una tormenta en el mar y arriba a Mitilene, de lo que se deduce que la tormenta lo llevó de un extremo a otro del Mediterráneo y lo hizo atravesar el archipiélago del Dodecaneso hasta depositarlo en el noreste del Mar Egeo. Nuevamente, tal recorrido en estas condiciones no resulta posible en el plano de la experiencia del lector.

Respecto de la descripción de las ciudades que son visitadas, se ha observado que la novela es parca en descripciones, y en especial de escenarios, sobre todo si se considera el rol que tiene la écfrasis en la novela griega. A pesar de esto, Kortekaas (2004: 84-86) encuentra en la novela esbozos de una descripción fiel de la ciudad de Tarso que habría sido mutilada por el supuesto epitomizador. En primer lugar, entiende que en la expresión “*deambulans iuxta litus*” [caminaba junto a la orilla] (8, RA 4) y “*dum deambulet in eodem loco supra litore*” [mientras caminaba en aquel



mismo lugar por la orilla]<sup>15</sup> (9, RA 1) se implica la presencia del puerto descrito por Estrabón (Geog. 14.5.10) en la desembocadura del río Cydnos. La forma de hacer referencia a la costa, sin embargo, no es exclusiva de este pasaje, pues vuelve a repetirse en 26, RA 3, cuando el médico de Éfeso encuentra el cajón que contiene el cuerpo de la princesa (“Qui in illa die cum discipulis suis deambulans iuxta litus vidit loculum” [Éste mientras deambulaba aquel día con sus discípulos junto a la orilla, vio el ataúd]), y en 51, RA 11 en la costa de Pentápolis (“In illo tempore peractis omnibus iuxta mare deambulat Apollonius” [En aquel tiempo, habiendo concluido todas estas cosas, caminaba Apolonio junto al mar]). Incluso puede afirmarse que el sintagma *deambulans iuxta / ad / supra mare / litus* es un rasgo de estilo, pues es la forma de introducir secuencias que se desarrollan en las costas, prescindiendo de mayores descripciones del espacio. Sobre la preposición *iuxta*, es pertinente destacar que este uso se registra en la versión de la adivinanza de Sinfosio sobre la caña que realiza la novela en 42, RA 15:<sup>16</sup> donde en la colección de adivinanzas consta “ripae vicina profundae”, en la novela se reformula por “ripae semper vicina, quia iuxta aquas sedes collocatas habet.”

La referencia a las costas es de hecho un rasgo general de estilo en la novela, ya que todas las ciudades parecen quedar junto al mar, incluso cuando en realidad se ubican varios kilómetros tierra adentro, como es el caso de Antioquía. Kortekaas (2007: 44) señala que este detalle es un error del epitomizador, pero a la luz del análisis global de las referencias geográficas, cabe poner en duda tal afirmación y suponer, en cambio, que en el universo de la novela Antioquía

15 Seguimos en nuestra traducción el criterio de Puche López (1997: 97) y de Kortekaas (2007: 108) de traducir *supra litore* por “por la orilla”, aunque debe entenderse que el personaje se pasea por la orilla, habiendo subido por el curso del río.

16 Cfr. *Aen.* 2.

se ubica sobre el mar. En el mismo sentido, las menciones a Pentápolis son confusas y oscilan entre referir a una ciudad o a una región: “Pentapolitanas Cyrenaeorum terras” (11, RA 1-3) y “Pentapolim Cyreneam” (51, RA 4-5) coexiste con “Cyrene solum” (29, RB 11), “Pentapoli” (43, RA 5-6) e incluso con “ad Pentapolim, civitatem Cyrenem” (51, RB 2-3). Como señala Panayotakis (2012: 174), estas referencias no dan cuenta de una destinación específica, pero en la novela, sin embargo, resulta más relevante interpretar el topónimo como nombre de una ciudad en particular y no de una región.

Al naufragar en sus costas, Apolonio se encuentra con el pescador, quien le indica el camino para llegar a la ciudad, no muy alejada de la costa: “Et haec dicens per demonstratam sibi viam iter carpens ingreditur portam civitatis” [Y diciendo esto, marcha por la puerta de la ciudad tomando el camino que le habían señalado] (13, RA 1-2), y a esta ciudad se referirá como Pentápolis cuando evoque los sucesos en ella ocurridos: “Hanc<sup>17</sup> ego Pentapoli naufragus habui ducem, ut regi amicus efficerer” [La tuve como guía en Pentápolis siendo yo náufrago] (43, RA 5-6).<sup>18</sup> Kortekaas<sup>19</sup>, por su parte, entiende que las diversas formas de nombrar a la región en *Hist. Apoll.* son circunloquios análogos a *Cyrenaica* o *Pentapolitania regio* encontrados en otras fuentes más tempranas,<sup>20</sup> pero en estos casos, sin embargo, se refiere siempre a una región.

Tres provincias Aegyptus fertur habuisse temporibus priscis, Aegyptum ipsam et Thebaidem et Libyam, quibus duas adiecit posteritas, ab Aegypto Augustannicam et Pentapolim a Libya sicciore disparatam. (Amm. 22.16.1)

17 Con el pronombre *hanc* se hace catafóricamente referencia a la respuesta: la pelota.

18 “Un de estas tuve como líder en Pentápolis, siendo náufrago, cuando me hice amigo del rey”. Traducimos *hanc* como “una de estas” para recuperar el contexto, en el que se refiere a “la pelota”.

19 Kortekaas (2007: 138).

20 Ver por ejemplo: Plin. *Nat.* 5,31 *Pentapolitana regio*; entre las referencias tardías, Serv. *Aen.* 4.42.

Se dice que Egipto tuvo en tiempos antiguos tres provincias: Egipto propiamente dicha, Tebas y Libia, a las cuales agregó posteriormente otras dos: Augustamnica, tomada de Egipto, y Pentápolis, separada de la parte más seca de Libia.

Si bien los topónimos de *Hist. Apoll.* no se ajustan, entonces, a una descripción cartográfica del mundo del lector, son funcionales a las intenciones comunicativas de la narración. En todos los casos, las referencias geográficas pertenecen a obras con las que la novela mantiene cruces intertextuales. Tiro, Tarso, Antioquía y Éfeso figuran prácticamente en las cinco novelas griegas de aventuras conservadas (especialmente Éfeso por albergar el templo de Ártemis).<sup>21</sup> Mitilene es el escenario de Dafnis y Cloe, en donde se la considera como *μεγάλη καὶ καλή* (I.1.1). Tanto en Longo como en Estrabón 13.2.2, se destacan sus puertos, imagen de la que en cierta forma se hace eco *Hist. Apoll.* al describir cómo Apolonio llega a la ciudad un día de fiesta, y cómo Atenágoras pasea por el puerto supervisando a las naves allí ancladas:

(...) contingit, ut Athenagoras, princeps civitatis, qui Tharsiam filiam eius diligebat, deambulans in litore consideraret celebritatem navium. Quique dum singulas notat naves, vidit hanc navem e ceteris navibus meliorem et ornatiorem esse. (39, RA 11-15)

Sucedió que Atenágoras, gobernador de la ciudad, que amaba a su hija,<sup>22</sup> andando por la costa inspeccionaba la multitud de naves. Mientras las inscribía una a una, vio que esta nave era de todas las demás mejor y la más ornada.

---

21 Ver Alvarez (1996).

22 Con el pronombre *eius* se hace referencia a Apolonio.

De todas las ciudades de la narración, Pentápolis es la única que no aparece en las demás novelas,<sup>23</sup> pero sí es el escenario del *Rudens* de Plauto, obra con la que, como señalan Archibald (2001: 62-63) y especialmente Konstan (2011: 452), *Hist. Apol.* mantiene notorias correspondencias. La historia de Tarsia en Mitilene es llamativamente similar a la de Palestra en Cirene, ciudad principal de las “cinco ciudades”:<sup>24</sup> ambas pierden a sus padres siendo pequeñas y son compradas como esclavas en un burdel, donde conocen a un hombre rico que se enamora de ellas y con el que, reconocidas por sus padres, finalmente se casan.

Tras lo expuesto, consideramos que la geografía en *Hist. Apoll.* es de naturaleza libresca. El diseño del espacio obedece más a la progresión narrativa que a la construcción de un entorno verosímil y verificable en el mundo real. Los topónimos seleccionados para la construcción de este espacio operan como activadores inferenciales, estableciendo vínculos intertextuales con tradiciones previas en las que la novela busca insertarse. La peregrinación de una a otra ciudad responde al arco narrativo de la pérdida del orden y su posterior recuperación. Por ese motivo, el periplo de Apolonio en la segunda mitad de la novela, luego de recuperar a su familia, es una repetición del primer periplo, cuyo gran tema es la pérdida: si en el primer ciclo logra recomponer su estado en la ciudad de Pentápolis casándose con la hija del Rey, el periplo de la segunda mitad también

---

23 Se acepta que el canon novelístico está compuesto por dos novelas latinas, *Metamorfosis* de Apuleyo y *Satiricón* de Petronio, y cinco novelas griegas: *Daphnis y Cloe* de Longo, *Quéreas y Calírroe* de Caritón de Afrodísias, *Etiópicas* de Heliodoro, *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio y *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso. Cfr. Holzberg (1996).

24 Cirene se encontraba retirada tierra adentro. Estaba rodeada por cuatro ciudades portuarias: Apolonia, Berénice, Arsínoe y Ptolemaida.

finaliza en Pentápolis, adonde vuelve con su familia reunida y en donde permanece hasta el fin de sus días<sup>25</sup>.

El objetivo del presente trabajo no es ahondar aún más en las inconsistencias de la trama, sino simplemente demostrar que no se desprende del texto, con la transparencia que asumen los comentaristas discutidos, que la novela haya sido compuesta por un griego oriental. Los argumentos expuestos por los defensores de esta tesis no sólo no son suficientes sino que, como hemos querido mostrar en este trabajo, son en rigor muy discutibles. Las referencias, en suma, operan como cita cultura: su función es explicitar una pertenencia genérica buscada, denotando una realidad que se desprende no del mundo de la experiencia sino de un conjunto de contextos literarios, lo cual constituiría una diferencia de peso con las novelas griegas de aventuras que sí refieren al espacio fáctico al hacer uso de los topónimos para aumentar la verosimilitud de lo narrado.

## Bibliografía

### Ediciones, traducciones y comentarios

Hercher, R. (1858). *Erotici scriptores Graeci: Recognovit Rudolphus Hercher*. Lipsiae: Teubner.

Kortekaas, G. A. A. (2004). *The story of Apollonius King of Tyre. A study of its greek origin and an edition of the two oldest latin recensions*. Leiden, Boston: Brill.

---

25 Desde esta perspectiva, la supuesta incoherencia en el desenlace identificada por Kortekaas (2007: 856), según la cual navegar desde Éfeso hasta Antioquía y de allí volver hacia atrás, hasta Tarso, es un error surgido en el proceso de epitomización, no debe ser considerada como tal, dado que los viajes en la novela no se ajustan a un mapa real sino a una cartografía funcional a y dependiente de las necesidades de la diégesis.

- Kortekaas, G. A. A. (2007). *Comentary on Historia Apollonii Regis Tyri*. Leiden, Boston: Brill.
- Leary, T. J. (2014). *Symphosius, the Aenigmata: An introduction, text and commentary*. London: Bloomsbury Academic.
- Meana, M. J., y Piñero, F. (eds.) (1992). *Estrabón. Geografía*. 2. Madrid: Gredos.
- Meineke, A. (ed.) (1877). *Strabo. Geographica*. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Mendoza, J. (ed.) (1979). *Caritón de Afrodísias. Quéreas y Calíroo. Jenofonte de Efeso Efesiacas. Fragmentos novelescos*. Madrid: Gredos.
- Panayotakis, S. (2009). *The story of Apollonius, King of Tyre*. Berlin: De Gruyter.
- Puche López, M. C. (1997). *Historia de Apolonio rey de Tiro*. Madrid: Akal.
- Rolfe, J. C. (ed.) (2000). *Ammianus Marcellinus*. 2 vols. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

## Estudios

- Alvarez, J. (1996). "Maps". En: Schmeling, G. (ed.), *The novel in the ancient world*. Leiden: Brill. 801- 814.
- Archibald, E. (2001). *Incest and the Medieval Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Chiari, G. (2003). "Breve nota sulla geografia della *Historia Apollonii regis Tyri*", *Itineraria* 2, 89-94.
- Garbugino, G. (2004). *Enigmi della Historia Apollonii regis Tyri*. Bologna: Pàtron.
- Holzberg, N. (1996). "The Genre: Novels Proper and the Fringe". En: Schmeling, G. (ed.), *The Novel in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Konstan, D. (2011). "Apollonius King of Tyre: Between Novel and New Comedy". En: Papanghelis, T.; Harrison, S.; y Frangoulidis, S. (eds.), *Generic Interfaces in Latin Literature: Encounters, Interactions and Transformations*. Berlin: Walter de Gruyter, 449-454.
- Schmeling, G. (1994). "Notes to the text of the *Historia Apollonii Regis Tyri*, part 2", *Latomus* 53, 386-403.

## **Parte II**

Espacialidad, fronteras y marginalidad

---





# Puertas clausuradas. El peso inexpugnable de lo divino en *Siete contra Tebas*

Patricia Liria D'Andrea

## Introducción

La ciudad de Tebas es asediada por tropas comandadas por un hijo de su propia simiente, Polinices. Desde el corazón de la *pólis*, el rey en la encrucijada, Etéocles, despliega sus tácticas para detener a los agresores.

Así como los muros de Troya han sido erigidos por dos divinidades, Poseidón y Apolo, las murallas de Tebas, por su parte, fueron construidas por dos héroes legendarios, Anfión y Zeto. Como señala David (2009:260), la implicación de dioses o héroes en la edificación de las murallas de una ciudad podría explicar el calificativo de *hierós*, aplicado tanto a Troya como a Tebas (por ejemplo, en *Iliada* 4.378 y en Eurípides, *Hipólito* 555 y *Heracles furioso* 764), reactualizando asimismo el sentido religioso de la fundación de la ciudad a partir de un *témenos*. En efecto, en *Odisea* 11.263-265 los gemelos hijos de Antíope y Zeus se nos presentan como fundadores (ἔκτισαν) y fortificadores (ἐπύργωσαν). David (2009:267) afirma que el aparato defensivo de la ciudad, obra de dioses o de héroes, parece inquebrantable,

desafiando al enemigo con su fiera corona de almenas. Sin embargo, la ciudad de Troya está destinada a perecer, incendiada, mientras que la de Tebas sobrevive, a pesar de las graves amenazas de los atacantes.

Las murallas así construidas se ven fortalecidas por las manos que las erigieron. Las puertas de la ciudad podrían, por el contrario, presentarse como accesos franqueables para el enemigo.

En el presente trabajo nos proponemos mostrar que los cuerpos de los capitanes, elegidos estratégicamente por el rey Etéocles y establecidos en las siete puertas, se constituirán, sin embargo, en muros que tornarán completamente inexpugnable la ciudad, portando a la vez la fuerza física y la moderación que llevarán la salvación a Tebas y la perdición a la raza maldita de Edipo.

Thalman (1978:38 ss.) asocia a la imaginería naval la representación en la pieza de las murallas y puertas de la ciudad. Independientemente de que para este autor las murallas y las puertas no son vistas por el auditorio, su importancia es ineludible en la estructuración misma de la obra, en tanto establecen el adentro y el afuera de la ciudad. Las murallas separan a los habitantes de Tebas de los agresores, Polinices y los guerreros argivos, mencionados ya en el v. 34 como ἐπίλυδες, un término que implica alteridad y también invasión. En efecto, como señala Blok (2009:252), este vocablo, que apunta a los inmigrantes que han llegado desde algún otro lado a asentarse, tiene el sentido opuesto al de αὐτόχθονες. Para precisar el sentido de este término, Rosivach (1987:298) lo separa en sus dos componentes αὐτός (mismo) y χθών (tierra) y lo explica como “los que habitan siempre la misma tierra.” Así, este origen y destino comunes alimentan el sentido de igualdad.<sup>1</sup> De la tierra nacen

---

1 Cf. Blok (2009:252).

también esa igualdad, como afirma Euben (1986:364), “the Athenians’ courage blooms from soil of common ties and inherited pieties, and so their mortal efforts are seconded, even trasfigured, by divine energy.”

Aquí, por tanto, es notable la incorporación del “hermano perdido” en ese colectivo enemigo de invasores, ἐπήλυδες: con ese término Polinices va perdiendo su carácter tebano, sus lazos comunes, sus piedades heredadas. En ese sentido también es necesario destacar que la oposición adentro / afuera, muy reiterada en el texto, apunta también a separar en forma tajante los αὐτόχθονες de los ἐπήλυδες, en tanto entre estos Polinices es uno “de los otros”.

El énfasis en las referencias marciales en *Siete* ha sido señalado desde la Antigüedad, por ejemplo, con Gorgias y con Aristófanes, quienes la califican como “llena de Ares”.<sup>2</sup> En efecto, desde el primer verso Etéocles convoca a los ciudadanos tebanos a resistir, dado que afuera están los invasores, los argivos asociados a Polinices. En esta arenga se trasluce la necesidad de reforzar la defensa en las aberturas de la ciudad en tanto resquicios que pueden permitir el ingreso de los enemigos. Aunque Etéocles parece controlar la situación externa, las circunstancias son más difíciles: a más del alboroto del Coro, que irrita notablemente al soberano, los límites entre el *éxo* y el *éndon* se difuminan, en tanto el enemigo es también parte de la casa real, y el conflicto se origina en una maldición intrafamiliar.<sup>3</sup> El Mensajero/espía que relata las acciones de los enemigos ante las siete puertas también oficia de nexo entre ambos ámbitos.

---

2 Gorgias, Fr. 82 B 24 D-K, Aristófanes, *Ranas* 1021.

3 Thalmann (1978:39). En este sentido, el autor da cuenta de la ambigüedad en las palabras de Etéocles del v. 194, en los que el rey acusa al Coro contribuir a la ruina de la ciudad: αὐτοὶ δ’ ἕν’ αὐτῶν ἔνδοθεν πορθούμεθα [nosotros mismos somos destruidos por nosotros mismos desde adentro].

La famosa escena de los escudos, central en la obra desde todo punto de vista, pone de manifiesto la amenaza que implican las aberturas que perforan las sagradas murallas tebanas:

ἀλλ' ἔς τ' ἐπάλλξεις καὶ πύλας πυργωμάτων  
ὀρμάσθε πάντες, σοῦσθε σὺν παντευχία.

“Pero lanzaos todos a las *puertas* de las murallas y precipitaos con todo el armamento.” (vv. 30-1)

Consciente del peligro, Etéocles invoca a los dioses tutelares de la ciudad cadmea y da una respuesta adecuada en cada caso a los relatos del mensajero referidos al capitán argivo apostado en cada una de las siete puertas, apelando a la *kledonancia*, definida por Zeitlin (1982:46-7) como “un sistema de adivinación que opera en la convicción de que el lenguaje posee una enigmática capacidad oracular para llevar un significado inesperado, no destinado, ni siquiera comprendido por el hablante.” Esas palabras, continúa Zeitlin, pueden ser reinterpretadas y aceptadas con un nuevo sentido inclusive para funcionar como un presagio irrevocable, que predice pero también influye en los hechos futuros. Etéocles, por lo tanto, se apropia de las amenazas, los lemas e imágenes de los capitanes enemigos en cada caso y los pone a su favor, cuidando no decir nada que luego se vuelva en su contra. Estas operaciones rituales intentan suplantar los vacíos que las murallas sagradas dejan librados al inminente peligro de la invasión.

Ante las puertas acecha la monstruosidad, en tanto a partir del relato del Mensajero, se tiene noticia de los acontecimientos que se desarrollan en las siete puertas: los invasores realizan ritos sacrificiales en honor de divinidades guerreras en extremo sanguinarias, a más de la invocación a Ares, se menciona a Enio y a Fobos, y se enuncian terribles

amenazas de muerte. El Mensajero asimismo declara la feroz ira que los argivos presentan a través de adjetivos como σιδηρόφρων [de férreo ánimo] (v. 52), y de la comparación explícita con leones, que da cuenta de la impiedad de los guerreros. Sumado a esto, las imágenes descriptas señalan el alboroto guerrero causado por el galope de los caballos desbocados y babeantes, que bañan la llanura cadmea con su espumosa saliva.<sup>4</sup> Toda la escena responde a un proceso de animalización del enemigo, que, en términos de Civiletti (2010:21), “consiste en la asimilación de la figura del enemigo atacante con la de una bestia salvaje y ansiosa por un evidente proceso de deshumanización y reducción a una condición de ferocidad salvaje.”

Esquilo, entonces, realiza un proceso de deshumanización de los soldados invasores al identificarlos con sus caballos:

διὰ δέ τοι γενύων ἰππίων  
κινύρονται φόνον χαλινοί.

A través de las quijadas de los caballos los frenos hacen resonar la muerte. (vv. 122-123)

Así como γένυες y χαλινοί remiten a los caballos, quienes llevarán φόνον son los guerreros, de modo que aquí Esquilo, en un gesto inversamente proporcional, confiere humanidad a los caballos a través de esta hipálage. Civiletti (2010:23) afirma que el sintagma μαινομένα φρενί (v. 484) testimonia que “el asedio es un espacio dominado por la insurgencia y el despliegue de los instintos más bárbaros y violentos, que oscurecen el alma del hombre y lo doblagan a la siniestra lógica de la fuerza y la aniquilación psicológica incluso antes que la física.”

---

4 La referencia a *Ilíada* 2.465-6 no es casual, dado que allí también se describe el desenfreno de los caballos aqueos en la llanura del Escamandro.

Por tanto, Esquilo a la vez otorga sensibilidad humana a animales y deshumaniza, llevándolos a una condición bestial, a los capitanes argivos. Del mismo modo que los argivos aparecen asimilados a sus caballos, aparecen comparaciones con la fuerza imponente del mar, en paralelo con las fauces espumantes de los corceles. Es el caso de Tideo, asimilado a una serpiente, que brama como el mar, disminuyendo su sentido de humanidad; o Partenopeo, con ojos de Gorgona y la Esfinge en el escudo, dando muestras de su monstruosidad. Términos como ὤμος, ὠμοφάγος, ὠμόσιτος aluden a seres no humanos, comedores de carne cruda, bestiales, feroces.

Moreau (1985:62) da cuenta de este descenso en el “orden de los seres”: la regresión de la humanidad de estos personajes esquileos al estado animal, sin el freno de la razón, deja que la violencia se desencadene. El λόγος, por tanto, da paso al θυμός: feroces como leones, amenazantes y traicioneros como serpientes, indomables como caballos. La fiera es el *alter ego* del guerrero invasor.

## Cuerpos-murallas

Frente a los monstruos invasores, Etéocles dispone a sus capitanes. Su primera palabra es κόσμον, que en el contexto de su parlamento se refiere al ornato guerrero de los invasores, pero claramente resuena también el orden que “ha de imponer.” Sus guerreros serán entonces la corporización de la ley que se imponga ante el caos que traen quienes, hasta ahora mencionamos como “invasores”, pero que también, por la presencia de Polinices, hermano-enemigo, da visos de στάσις a la tragedia.

En el caso de Melanipo, antagonista de Tideo en las puertas Preteas, el poeta insiste en su linaje, mencionándolo

primero como hijo de Astaco, luego como defensor de las puertas (προστάτην πυλωμάτων, v. 409), autóctono (ἐγχώριος, v. 413) y πρόμαχος (v. 419), asistido por Δίκη Ὀμαίων, la Justicia de la misma sangre. Es de notar la combinación entre lo divino y lo cívico en la defensa de la ciudad.

Frente a Capaneo en las Puertas Electras, es dispuesto Polifonte, cuyas principales características son ser una garantía de defensa y poseer los presentes de Ártemis tutelar y de otros dioses:

φερέγγυον φρούρημα, προστατηρίας  
Ἄρτεμιδος εὐνοίαισι σύν τ' ἄλλοις θεοῖς.

“... defensa garantizadora, junto con los presentes de Ártemis protectora y de otros dioses (vv. 449-450)

De nuevo la referencia a la προστατεία insiste en el carácter cívico-religioso de la defensa.

Frente a las Puertas Neístas, Eteoclo se enfrentará a Megareo, nacido del linaje de Creonte, es decir, también *autókthton*. Esta vez es el Coro el que menciona el carácter defensor del capitán escogido: τὰ πρόμαχα (vv. 481-482).

Hipomedonte, en las Puertas de Atenea Onca, será enfrentado por Hiperbio. Su linaje también es subrayado, y el apoyo divino, en este caso de Hermes (v. 508) y del mismo Zeus presente en su escudo (v. 512).

En las puertas Boreales, Partenopeo recibirá a Áctor, ἀνήρ ἄκομπος [varón sin soberbia] (v. 554), principio de la mesura frente al carácter de κόμπος desplegado por el jovencito argivo.

En la sexta puerta, Homolea, está apostado el hombre más sensato de todos los argivos, Anfiarao, quien “no quiere parecer el mejor sino serlo” (v. 592). El sabio adivino, señalado por el mismo Etéocles como justo (δίκαιον ἄνδρα, v. 598) y piadoso (εὐσεβής, v. 602), aparece mezclado con seres

“más sacrílegos” (δυσσεβεστέροις, v. 598). Etéocles designa para enfrentarlo a un capitán de su mismo tenor: Lástenes, como “guardián hostil al enemigo” (ἐχθρόζενον πυλωρόν, v. 621). Aquí encontramos un equilibrio entre ambos antagonistas, lo que constituye un paso previo a lo que acontecerá en la última puerta.

En efecto, es en la séptima puerta donde los términos se revierten. La dimensión animalizada y deshumanizada a la que hicimos referencia en el apartado anterior, de la que participan casi todos los capitanes que ostentan su ira fuera de los muros, reaparece con fuerza en la figura del comandante tebano: Etéocles, hasta ese momento racional y equilibrado, se desmorona ante la presencia de su hermano en la última entrada a la ciudad. La toma de conciencia del cumplimiento del destino se hace patente en el parlamento del gobernante, en tanto ve el próximo combate con su hermano como la consecución inevitable de la maldición de su padre.

ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στόγος,  
ὦ πανδάκρυτον ἄμὸν Οἰδίπου γένος:  
ὦμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἄραι τελεσφόροι.

“¡Oh, gran motivo de odio y locura enviada por los dioses, oh, stirpe mía de Edipo, totalmente deplorable, ay de mí, se cumplen ahora las imprecaciones del padre!” (vv. 653-655).

Finalmente, su deseo de tomar parte del último duelo y de combatir cuerpo a cuerpo contra el propio hermano es definido por el Coro como ὠμοδακίς ἵμερος [un deseo de morder en crudo] (v. 692), feroz como una fiera dispuesta a todo. Por lo tanto, la ira y la furia se apoderan de Etéocles, transformándolo en un animal.

El coro, por su parte, está consternado ante la perspectiva del derramamiento de sangre fraterna (ἀνδροῖν ὁμαίμοιν



θάνατος, v. 682): ese tipo de contaminación provoca una muerte prematura, como señala Maitland (1992:30-1). Este μίσημα no debe presentarse y es así que el resultado de este duelo debe resolverse con la muerte mutua de los hermanos: ni el invasor puede ingresar y hacerse del poder tras atacar su propia ciudad, ni el jefe de Tebas puede volver al poder manchado con la sangre de su hermano. La puerta en este último caso es el flagrante reflejo de la imposibilidad de dar término al conflicto sin liquidar la estirpe malograda de los Labdácidas.<sup>5</sup>

## Conclusión

En nuestro recorrido comenzamos señalando el carácter sagrado de las murallas tebanas, que rememoran el espacio ciudadano como un *témenos*. Nos dedicamos a la indagación de las siete puertas de la ciudad en tanto grietas por las que podrían penetrar los enemigos. Estos, por su parte, fueron descritos como cuerpos violentos, emparentados con lo bestial e inhumano. Los capitanes tebanos, apostados a conciencia por parte del Etéocles en cada puerta, se constituyen, según observamos en el apartado anterior, en la continuidad de los sacros muros, parapetándose no solo como cuerpos guerreros sino también como agentes de la *pólis*, con la suma del poder cívico-religioso que les otorga la medida, la *autokhthonía* y la venia de las divinidades tutelares. El choque entre los hermanos también, paradójicamente, será salvación para la ciudad, en tanto su mutua muerte aniquila los resabios de antiguas maldiciones.

---

5 Por esto la tragedia no consigna la variante mítica según la cual los hermanos tienen sendos hijos, los Epígonos, que retornarán a Tebas a por el reino.

## Bibliografía

- Antón, G. & Damiano, F. (2010). "El malestar de los cuerpos". En Forte, Gustavo & Pérez, Verónica (Comps.), *El cuerpo, territorio del poder*. Colección Avances N° 1. Buenos Aires: Colectivo Ediciones-Ediciones P.I.Ca.So. (Programa de Investigaciones sobre Cambio Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires), 19-38.
- Blok, J. H. (2009). "Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth". En Dill, U. & Walde, C. (eds.) (2009). *Antike mythen: medien, transformationen und konstruktionen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 251-275.
- Burian, P. (2009). "City Farewell!: Genos, Polis, and Gender in Aeschylus' *Seven against Thebes* and Euripides' *Phoenician Women*". En McCoskey, D. E. & Zakin, E. (eds.) (2009). *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*, Nueva York: Suny Press, 15-46.
- Civiletti, M. (2010). "I Sette contro Tebe di Eschilo e l'assedio come dimensione della bestialità". En *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, a cura di Valeria Andò e Nicola Cusumano. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 19-44.
- David, S. (2009). "Troie et Thèbes: l'image littéraire et dramatique de la cité assiégée". En Fartzoff, M.; Faudot, M.; Geny, E.; Guelfucci, M.-R. (2009). *Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique*. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 257-279.
- DeVito, A. (1999). "Etéocles, Amphiarus, and Necessity in Aeschylus' *Seven against Thebes*", *Hermes*, 127(2), 165-171.
- Euben, J. P. (1986). "The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory", *Political Theory*, Vol. 14, No. 3 (Agosto, 1986), 359-390.
- Maitland, J. (1992). "Dynasty and Family in the Athenian City State: A View from Attic Tragedy", *CQ*, Vol. 42, No. 1 (1992), 26-40.
- Moreau, A. (1985). *Eschyle: la violence et le chaos. (Études mythologiques)*, Paris: Les Belles Lettres.
- Poehigian, A. (2007). "Arguments from Silence: Text and Stage in Aischylos' *Seven against Thebes*", *CJ* 103, No. 1, 1-11.
- Prost, F.; Wilgaux, J. (2004). *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, Rennes: PUR.

- Rader, R. (2009). "And Whatever It Is, It Is You": The Autochthonous Self in Aeschylus's *Seven Against Thebes*", *Arethusa*, 42(1), 1-44.
- Roisman, H. (1990). "The Messenger and Étéocles in the '*Seven Against Thebes*'", *AC* 59, 17-36.
- Rosivach, V. J. (1987). "Autochthony and the Athenians", *CQ* 37, No. 2, 294-306.
- Sebillote Cuchet, V. (2009). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*, Paris: Belin.
- Sommerstein, A. (1989). "Notes on Aeschylus' '*Seven against Thebes*'", *Hermes*, 117(4), 432-445.
- Stehle, E. (2005). "Prayer and Curse in Aeschylus' *Seven Against Thebes*", *CP* 100(2), 101-122.
- Thalman, W. G. (1978). *Dramatic art in Aeschylus' Seven against Thebes*. (Yale classical monographs, 1.) New Haven and London: Yale University Press.
- Trieschnigg, C. (2016). "Turning Sound into Sight in the Chorus' Entrance Song of Aeschylus' *Seven against Thebes*". En Peponi A.; Cazzato V. & Lardinois A. (eds.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song*, vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 217-237.
- Vellacott, P. (1980). "Aeschylus' '*Seven against Thebes*'", *CW* 73, No. 4, 211-219.
- Zeitlin, F. (1982). *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes*. Roma: Lexington Books.



# Fronteras marginalidad y rupturas en *Los Persas* de Esquilo y *Edipo en Colono* de Sófocles

María Inés Saravia

En esta oportunidad, presento un estudio comparativo entre *Los Persas* de Esquilo (472 a.C.)<sup>1</sup> y *Edipo en Colono* de Sófocles (401 a.C. *EC* en adelante), comienzo y final del siglo del teatro (junto con *Las Bacantes* de Eurípides, representada en 405 a.C.).

*Los Persas* de Esquilo es la primera tragedia griega conservada, y una particularidad la distingue del resto de las tragedias del S. V a.C.: sus personajes, documentados en la historia, parecen de carne y hueso no míticos. La obra trata sobre la derrota que padecieron los persas en Grecia, cuando se enfrentaron contra los griegos en la batalla de Salamina, que cambió el rumbo de los acontecimientos y fijó los límites actuales de los dos continentes en disputa: Asia y Europa.<sup>2</sup> Esquilo expone los límites que fueron transgredidos bajo el

---

1 Esquilo escribió la obra en 472 a.C. como huésped de Hierón de Siracusa, en la misma época en que Píndaro escribe también en honor a Hierón su *Pítica I* (470 a.C.), donde el poeta escribe sobre el equilibrio inestable que requiere el ejercicio de la autoridad, ejemplificado en el águila y el titán Tifón, cf. Saravia (2019).

2 Desde entonces las costas orientales del Egeo pertenecen a Asia y, por más próximas que se hallen del continente, las islas marcan el límite con Europa.

mando de un joven rey: Jerjes, hijo del gran Darío. El autor describe, con un diseño sucinto, el poder y la riqueza de los persas que los griegos supieron desmoronar.

*Edipo en Colono* de Sófocles es considerada la última tragedia que se ha representado. Transmite en tono de advertencia la despedida del autor de su Atenas amada y el conflicto gira alrededor de la llegada del protagonista junto con su hija a las afueras de la ciudad, en el altar de las Euménides. En el centro de la pieza, los debates argumentan en torno a los posibles regresos de Edipo a Tebas y, por último, el viaje definitivo del héroe benefactor hacia un futuro incierto. En ambas tragedias pueden encontrarse equivalencias de las que damos algunas pautas.

*Los Persas* expone la imponente del imperio Persa y, en el otro extremo, deja una constancia silenciosa de las ruinas que permanecieron, ante la vista de los ancianos que subsistieron en sus hogares, por el desastre que ha producido la inoperancia en las estrategias militares y especialmente navales. La primera parte de la obra de Esquilo está compuesta casi exclusivamente por catálogos que componen los movimientos masivos o multitudinarios que refieren los espacios extraescénicos.<sup>3</sup>

En el Prólogo se auto presenta el personaje colectivo que compone el coro. Los ancianos en escena se definen como πιστά (2) [leales]; mencionan el oro oriental (3 y 4) que se exhibe como signo teatral del poderío del imperio; no obstante, en esta situación, trasunta un estado de molición que no augura nada halagüeño, podríamos decir que funciona como una ironía trágica para su gente, en términos más bien sofocleos. Una distracción –o bien una corazonada no percibida– que hace equivocarse al momento de tener en claro los propios límites, dado que ellos acentúan

---

3 En alguna medida recuerda el catálogo de las naves o la Teichoscopia en *Iliada*.

lo lujurioso y afeminado de las vestimentas; mientras luego el mensajero acentuará la disciplina, el autocontrol y la unidad de los griegos.<sup>4</sup> El primer catálogo (una lista de nombres todos persas) daba la impresión de una poderosa armada y un ejército que se dirigían al exterior, orgullosos y confiados en ganar la guerra. No obstante, la voz anciana declara la angustia que siente en su fuero íntimo, ellos se reconocen abandonados y despojados; más que una conquista incierta perciben una fuga:

ἀμφὶ δὲ νόστῳ τῷ βασιλείῳ  
καὶ πολυχρόσου στρατιάς ἤδη  
κακόμαντις ἄγαν ὀρσολοπεῖται  
θυμὸς ἔσωθεν. (8-11).

Y a propósito del regreso del rey  
y del ejército muy rico, ya  
mi corazón como un adivino de pesares,  
se irrita demasiado dentro de mí.

Luego el coro agrega: *πάσα γὰρ ἰσχὺς Ἀσιατογενῆς / ὄχῳκε*, (12). [Realmente toda la fuerza de la estirpe asiática ha marchado]. y en 16-20:

οἴτε τὸ Σούσων ἠδ' Ἀγβατάνων  
καὶ τὸ παλαιὸν Κίσιον ἔρκος  
προλιπόντες ἔβαν, τοὶ μὲν ἐφ' ἵππων.  
τοὶ δ' ἐπὶ ναῶν, πεζοὶ τε βάδιην  
πολέμου στίφος παρέχοντες· (16-20).

Los que tras abandonar el cerco de la ciudad de Susa y Ecbatana  
y también el antiguo vallado de Cisia se marcharon,

---

4 Cf. Scodel (2010: 75).

algunos a caballo, otros en las naves y a pie los infantes,  
presentando un compacto cuerpo de guerra.

La Párodos, detalla el poderío persa con la evocación de la armada y el ejército que desde distintas ciudades y geografías han partido para Europa (1-64), es decir, el éxodo hacia la conquista, antes de la batalla. Los sumarios descriptivos perfilan, a su vez, los espacios vacíos y las familias que permanecieron en sus hogares: *τοκέες τ' ἄλοχοί θ' ἡμερολεγδὸν / τείνοντα χρόνον τρομέονται* [y los padres y esposas, contando los días, tiemblan de miedo por el tiempo que se extiende] (60-64).<sup>5</sup>

En el segundo catálogo (302-330), la historia ya ha dado su veredicto, se enumera a los capitanes muertos y cada nombre propio compromete la vida de alrededor de un contingente de diez mil jóvenes soldados desconocidos que han abandonado sus tierras.<sup>6</sup> Esta vez, el listado marca el revés de las tropas, de toda su esperanza y expectativas. Este registro refiere algo más personal de los jefes, por ejemplo, la forma en que murieron –desde la óptica del mensajero– su conducta en la batalla y, principalmente, el carácter de cada uno.<sup>7</sup> Sabemos por este relato que eran nobles, inteligentes y corajudos. La enumeración concatenada adquiere reminiscencias de un priamel pindárico. Paradójicamente, para el auditorio ateniense, los guerreros mencionados despiertan simpatía y el público siente que hubieran merecido mejor suerte. Se pone énfasis en la derrota persa, no en la victoria griega. En adelante ya no hay nombres individuales salvo Jerjes.<sup>8</sup>

5 Para *Persas*, seguimos la edición de Garvie (2009) y para *Edipo en Colono* Pearson (1928). Las traducciones nos pertenecen.

6 Leitão Vieira (2010: 305-331) afirma que el protagonismo destacado en las guerras ha quedado como una característica de la antigüedad. Hoy son los soldados desconocidos los héroes que se enfrentan a la tecnología.

7 Cf. Garvie (2009: 161).

8 Cf. Quijada Sagredo (2017: 77-101), quien advierte que en *Persas* los discursos son llamativamente extensos y que el segundo personaje interviene lo mínimo indispensable. Ese sería un rasgo de



En *Persas*, una metáfora y dos símiles dan la dimensión de las expectativas y de la derrota posterior. La metáfora menciona el yugo de la esclavitud (50) con el que pretenden conquistar a Atenas después de encadenar el Ponto, una afrenta para Poseidón, como la imagen sugiere luego (70) y aun más tarde, en el sueño de Atosa, en un sentido más literal de uncir el yugo al carro (191). El mar es equiparado a un caballo del dios.<sup>9</sup> De la alusión colectiva, el reverso en singular de la imagen aparece en el verso 139, μονόζυξ en referencia al yugo solitario al que han sido uncidas las jóvenes esposas persas. Cuando Atosa haya oído la segunda instancia del relato, después del desastre de Salamina, la reina recordará el sueño que vislumbró y el intento de poner su carro bajo el yugo (176-200) y reconoce el cumplimiento del sueño como πρόγνωσις.<sup>10</sup>

En segundo lugar, el Coro menciona el símil del enjambre de abejas (128-129) perfila una perspectiva visual-auditiva del ejército y la marina voluminosos que dejan extenuado el continente asiático. La antítesis πλήθος (*la mayoría*, refiere a los muertos)-κενανδρία (los hombres que se fueron, *el vacío de hombres*) extralimita aún más la oposición entre un continente poblado de varones vigorosos y el presente exangüe.

En los versos 345-47 el mensajero anuncia, en escena, la derrota, y la razón de la masacre se menciona como δαίμων τίς (345), el ἀλάστωρ (354) o bien Zeus o θεός (533-535).<sup>11</sup> El hombre expone “ante la vista” un tema que había sido mencionado anteriormente (280): la injerencia de los dioses en

---

teatro arcaico, en los albores de la dramaturgia griega.

9 Garvie (2009: 108-114) comenta que había tres posibilidades de cruzar el mar: por el mar abierto con las naves persas, por el Helesponto y las naves formarían el puente, y por último comienzan por mar abierto para finalizar en el Helesponto.

10 Como en *Coéforas* (928-29) y *Electra* de Sófocles 417-42.

11 Collard (2008: xxiv): los ancianos comentan que Jerjes no tuvo conciencia de los límites, desde este punto de vista, la obra podría explicarse como un ejemplo de la *hamartía* sofoclea.

el fracaso; asimismo más allá, en el brevísimo Episodio II, Atosa expresa consideraciones sobre lo contingente atribuido justamente a un δαίμων (601).

Cuando el mensajero refiere la derrota de Salamina, a partir del verso 409 comienza el relato de la derrota estruendosa y, a continuación, aparece el último símil que describe cómo los mataban: ὥστε θῦννους ἢ τιν' ἰχθύων βόλον... (424) [como atunes o alguna redada de peces...] ejemplifica la indefensión de los persas frente a los griegos.<sup>12</sup> Tan cuantiosa la armada y el ejército habían partido, descomunal resultaba la pérdida. Entre tamaña mutilación, el relato se vuelve confuso y, en el abigarrado conjunto de cuerpos, no se sabe quién es el que ataca (460-464 y ss.).<sup>13</sup>

---

12 La imagen del cardumen recuerda las de *Ilíada* 21: 22-24, cuando el narrador describe la persecución de Aquiles contra los troyanos, cf. Saravia (2018: 281-303).

13 El Mensajero (339-40) establece que la diferencia es de mil naves persas contra trescientas helenas –este dato es tomado por Heródoto (VIII: 94); la armadura pesada impedía los movimientos ágiles a los orientales, mientras los griegos lanzaban flechas certeras. El relato no omite el ardid del “traidor” que engaña a Jerjes (355) anunciando que los griegos se retirarán. Pasada la vigilia nocturna, desde los barcos oyen el clamor griego de ataque cuando los marinos más cansados aún, advierten la trampa. Φόβος (391) se esparció entre todos los bárbaros. Heródoto relata la treta planeada por Temístocles (VIII.75 y ss.) con aquel persa cautivo, preceptor de sus hijos, de este modo consigue que los orientales mantengan quedos una posición envolvente en el golfo de Salamina. A la mañana siguiente, los marinos no habían dejado de sujetar los aparejos de las naves y esta operación trabajosa resultó crucial para marcar la diferencia entre unos y otros. La agilidad griega con las flechas produjo un estropicio en la flota incómoda y torpe de los insomnes bárbaros. Esa noche agobiante describe la corrosión de ánimo que fomenta la espera trágica. Javier Cercas en *Los Soldados de Salamina* capta el efecto de la incertidumbre, describe magistralmente la inseguridad y la angustia durante el compás de espera de varios días en el escondrijo del bosque, inspirado en esta secuencia de la estrategia de Salamina. Además, el relato de este mensajero de Esquilo resulta nítido y abarcador, en suma, concluyente en pocos versos. Heródoto no solo se basa también en esta obra del dramaturgo, sino que no alcanza el relieve que adquiere el texto trágico con los precisos recursos de estilo. Por otra parte, esta contaminación de lo histórico en el teatro y lo novelado en los relatos históricos, nos ayuda a comprender, por ejemplo, por qué García Márquez era especialmente invitado a los foros internacionales de política y derechos humanos.

Hall (1996: 5) afirma que la obra ofrece un repositorio de información acerca de la Persia Aqueménida, y que puede considerarse un documento de la imaginación colectiva ateniense, dado que

El primer Estásimo (532-597) ejemplifica las consecuencias de la guerra en la rutina cotidiana. Para Collard (2008: xxvii), esta oda y la siguiente (623-80) exponen la pena y el dolor que anticiparon las escenas precedentes, como una intensificación lírica de lo anterior.

El Estásimo II (852-907) o Estásimo III –según se considere la invocación a Darío como el Estásimo II–<sup>14</sup> tiene tres funciones: la comparación entre el padre y el hijo (Darío–Jerjes), incrementar la precaución o cuidado por la profecía del fantasma de Platea y presentar una explicación moral de la aniquilación. La oda se concentra específicamente en las conquistas militares del rey muerto. En la Párodos, el coro cantaba que el destino de Persia procuraba ganar guerras por mar y tierra. En este momento, el coro evoca el Helesponto y la ribera del Estrimón, sobre la margen europea del Estrecho. Jerjes será castigado por haberla cruzado.

El Estásimo III parece una oda en honor al regreso del vencedor, aunque aquí se trataría del vencido. Clausura y ratifica “las hazañas”-derrotas y como una aretalogía de los logros del vencedor, las pérdidas definitivas (ciudades que hubieran conquistado y hoy han sido malogradas definitivamente. Se representa la derrota histórica contra el continente europeo.<sup>15</sup>

El Éxodo expone el regreso de Jerjes despojado hasta de su arco como la alegoría de la ruina del imperio. Así como los nombres propios exasperantes aludían a miles de hombres anónimos, ahora él representa la totalidad de aquellos que cayeron por su responsabilidad. En el tercer catálogo,

---

plasma cómo los griegos recordaron a sus enemigos asiáticos.

14 Cf. Garvie (2009: 257 y 325).

15 Podríamos interpretar la obra como un epinicio pindárico en sentido inverso: Las derrotas por triunfos, y ninguna nunca antes de la de Salamina, el *kairós*: justamente Salamina, la mayor responsable del exterminio persa, la familia del vencedor: Atosa y Darío. El lugar de origen y procedencia: Susa, y luego *gnomai* que balizan el texto.

Jerjes (909 hasta el final) menciona una vez más otros capitanes inertes. Las tres referencias permanecen enlazadas por anillos de muertos, como en el descenso a los infiernos en la *Odisea* homérica (canto 11).<sup>16</sup> En verdad, las expediciones tienen algo de *Nekuia* horizontal.<sup>17</sup>

En el Éxodo de *Persas*, Jerjes ingresa sin ser anunciado por ningún personaje. El patetismo exasperante se refleja en la ausencia del trímetro yámbico en toda su actuación. El momento para un discurso racional ha pasado. El rey derrotado ingresa en escena en metros anapestos de marcha, y el coro responde en los mismos. El coro no se postra a su ingreso sin anuncios.<sup>18</sup> Con su presencia se corrobora la destrucción del reino, informada anteriormente (588-90). Ingresa solo, a pie, para confrontar al coro que requiere explicaciones históricas. Sus prendas simbolizan el estado de Persia (1014-15), el joven vencido se estremece como un signo de conmoción, como la personificación del continente exánime.<sup>19</sup> El objeto de orgullo que la patria supo ser para las huestes se ha vuelto un objeto de pena y de dolor. Jerjes no lleva su arco, ha ingresado totalmente arrasado.<sup>20</sup> El carácter *comático* del Éxodo marca y concreta el clima y las pérdidas

---

16 Cf. García Novo (2005: 49-62).

17 Algo parecido ocurre en *Iliada* 24 con el trayecto de Príamo, aunque el resultado consigue lo opuesto.

18 Cf. Rehm (2002: 388, n. 68).

19 La obra ha dado un rodeo que ha aludido a Jerjes permanentemente, aunque sin nombrarlo. Ahora en el momento final, aparece como único responsable y único sobreviviente, cf. Broadhead (1960: xxxii-xxxiv).

20 Garvie (2009: 339) comenta que Wilamowitz lo representó con su arco, también Sidwick en Italia. Algunos dramaturgos conciben su entrada junto con Atosa y cambiado, lo cual implicaría una rehabilitación para el personaje, como un renacimiento para Persia. Así como hay ropa nueva, también habría armada y ejércitos renovados. Garvie (2009: xxxv) interpreta que el personaje que obra de Atosa hace también de Jerjes, por lo cual podría aparecer incluso como una caricatura de sí mismo. Para Taplin no hay ni acompañantes ni carros. El despojo absoluto resalta el lujo inicial cuando la reina ingresa con el carruaje, cf. Hall (1989: 95).

adquiridas como un trofeo con signo inverso, evocadas a lo largo de toda la obra. Al principio, el coro exclamó su orgullo por la grandeza de Jerjes y de Persia. Finaliza en el extremo opuesto: con el fracaso y la humillación de todos. El catálogo de nombres en la Párodos representó la dimensión del valor de la armada y del ejército de Jerjes. Ahora, en un supremo ejemplo esquileo de *Ring-composition*, tenemos en el final, un completísimo catálogo de veintisiete valientes que no volverán, en una lista sucinta, resumida. En el Éxodo de la obra, los personajes del coro y la reina, junto con el público, constatan, fehacientemente, las ruinas en la que ha sido sumido el gran imperio Persa de Asia.<sup>21</sup>

En *EC* la perspectiva no enfoca hacia el exterior sino hacia el interior de Grecia. Las instancias de movimientos masivos ocurren en el Estásimo II y el Episodio IV; los desplazamientos individuales corresponden a Edipo y Antígona en el Prólogo y, en el Éxodo, el final apoteótico y sobrenatural de Edipo. Como en *Filoctetes* y, en alguna medida, en *Electra*, podríamos afirmar que se trata de una llegada y una partida; en el centro, la obra adquiere un carácter decididamente argumentativo con las presencias de Creón y Polinices, uno acude desde Tebas; el otro, desde Argos. Tanto Edipo como Creón y Polinices representan un colectivo: la ciudad de Atenas, de Tebas, y el invasor de Tebas con sus huestes, de modo que los tres se vuelven alegóricos.

El ejército de Teseo recupera a las hijas de Edipo como una campaña contra el enemigo (Estásimo II: 1044-95). Las huestes se internan en el territorio y se menciona por ejemplo el templo de Apolo Pítico que se erige a nueve kilómetros de Colono y cerca de la bahía de Eleusis.<sup>22</sup> La obra plasma

---

21 Garvie (2009: 337).

22 Cf. Alamillo (2008: 441). Markantonatos (2007: 13) señala que el Estásimo plasma la decepción de Sófocles por la política ateniense.

la derrota definitiva de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Los ancianos se han quedado solos en el escenario y anhelan volar como palomas para acompañar a los jóvenes en la refriega (1081-84).<sup>23</sup> La acción resulta prospectiva en cuanto se aguarda el regreso con vida de las jóvenes.<sup>24</sup>

En el Episodio IV (1254-1555), Polinices, como una advertencia o amenaza, en un catálogo sucinto, teniendo en cuenta el interlocutor ciego, repasa el nombre de sus siete capitanes –y sus tropas anónimas, los guerreros que lucharán contra Tebas al día siguiente.<sup>25</sup> Ellos permanecen en el espacio extra-escénico próximo, donde bufan alborotados los caballos mientras los jinetes representan el riesgo o, por mejor decir, la certeza de la muerte de aquellos hombres. El joven hijo pendenciero de Edipo nunca avanza ni con su ejército, ni con su persuasión. El odio entre padre e hijo podría interpretarse como la representación de una *στάσις*, que implica básicamente la guerra entre familias de una misma ciudad.<sup>26</sup>

Para acercar las comparaciones en las facturas dramáticas, resumimos que, en ambas obras, no hay *opsis* para estos fenómenos masivos. Tampoco funciona el *encicléma*, dado que este recurso implicaría un afuera y un adentro. En esta manera de mimesis diegética, todos quedan como a la intemperie, a pesar de las alusiones a la lujuria oriental en el caso de *Los Persas* (3-4).

Edipo en *EC* comienza como un estigma pero finaliza como la salvación para Atenas. El regreso de Edipo junto con Antígona en el altar de las Euménides reivindica un mensaje de pacificación, que resulta precario a pesar de

---

23 Una imagen que representa la debilidad de los pichones temblorosos la vemos en *Áyax* (139-40).

24 Véase Saravia (2004: 119-129). Desde este punto de vista el coro recuerda por ejemplo a las mujeres coreutas de *Los Siete contra Tebas*, dado que ellas sufren impactantes corazonadas por las muertes de sus hombres.

25 Ver Saravia (2002: 62 y ss.).

26 Cf. Markantonatos (2007: 151).

todo. En *Persas*, Jerjes comienza en el pináculo del orgullo para todo el continente asiático; sin embargo, finaliza con la misma dimensión de vergüenza de Edipo al comienzo.

Teseo en *EC* está en la plenitud de su vida y su reinado; Darío también ha vivido esas experiencias en el ejercicio del reino; sus palabras evocan aquella época. Jerjes, en cambio, ha recorrido lo mejor y lo peor: conoció el poder heredado más absoluto y, con el mismo vigor, la derrota más estruendosa por su ineficacia.

Veamos la relación padres e hijos. Darío atribuye la derrota de su pueblo a la excesiva juventud de Jerjes; Edipo nunca perdona la traición de Polinices. Darío aparece sobre su tumba y Edipo encuentra la propia en el final, en un lugar intacto e inhallable, al que solo a Teseo se permite presenciar. La sombra de Darío toca argumentos con las bases—sabemos que falsas— de Teseo y Edipo (Episodio I) y de Creón (Episodio II). En ambas obras predominan los caracteres ancianos y padecen desolados las consecuencias del vaciamiento de sus ciudades. El Estásimo III de *EC* canta a la vejez y sus limitaciones; en *Persas* subrayan el despojo, las muertes, la diferencia entre el reinado de Darío y Jerjes.

En los dos autores, Esquilo y Sófocles, las imágenes rectoras se resumen en el desangrarse de una comunidad que había sabido ser próspera antes de afrontar las guerras. Podríamos agregar aún más: en *Los Persas* se atribuye una explicación moral de la ruina definitiva. El catálogo no hace más que señalar en silencio los espacios vacíos que quedan, asimismo el final, cuando Jerjes regresa solo, ese vacío adquiere un carácter performativo del lenguaje, se percibe una atmósfera teatral como aquella que Esquilo logra en *Agamenón*, no solo aprehendida por los sentidos, sino también más allá de ellos y psicológicamente. El silencio elocuente del final supo ser parte de los movimientos masivos atronadores del principio.

Así como Odiseo en la épica homérica traza los contornos de una identidad griega, *Los Persas* de Esquilo interpela la identidad del pueblo griego por el procedimiento de la inversión. Este recurso permite observar con más libertad el mundo que se instaura y facilita la mejor comprensión de la situación.<sup>27</sup> Esta técnica establece una perspectiva enérgica para dar sentido a una alteridad que, de otro modo, quedaría totalmente opaca. Tanto en una como en otra obra se exponen los estragos como un espectáculo que se instalará en las realidades de todos. Los personajes especialmente en cada encrucijada no hacen más que referir la memoria y la identidad de cada uno, como en un prisma de alteridad. Se oye un grito de advertencia de Esquilo y de despedida y atención de Sófocles, en un clima social de inseguridad.

En ambas obras los personajes ingresan a un lugar marcado por un altar. En los *Persas*, los ancianos asiáticos que se denominan a sí mismos como καὶ τῶν ἀφνεῶν καὶ πολυχρῶσων / ἐδράνων φύλακες (3-4) [Guardianes no solo de las riquezas sino también de los tronos ricos en oro] llegan a la tumba de Darío. Todo el Estásimo II (623-680) prepara el rito de invocación a los dioses inferiores y a Darío, quien aparece en el Episodio siguiente (681-851). En *EC* (3) el anciano Edipo y Antígona comienzan en el altar de las Euménides con signos de deterioro físico al menos.

Mientras los espacios extra-escénicos albergan movimiento y tropas, los espacios escénicos están poblados de ancianos estáticos: en *Persas* vemos al coro y a Atosa, incluso Darío desde su tumba; en *EC* Antígona es el único personaje joven que habla como un anciano, precisamente como Néstor en *Ilíada*.<sup>28</sup> Atosa habla como una nena, acaso para exagerar la vejez del personaje. Formula preguntas y

---

27 Hartog (2002: 209 y ss.).

28 Cf. Saravia (2008: 138).



sentimientos demasiado simples. No admite que la conquista de Atenas implicaría la conquista de Europa, no logra abstraer el sentido de la estrategia.

Ambos protagonistas masculinos están sucios, harapientos, despojados de todo, trasuntan, por efecto de contigüidad, el estado de las *poleis*, sumidas en sendas guerras, contra los persas y contra los espartanos (πόλεμος y también στάσις, además de φθόνος, ἔρις, μάχαι, φόνοι 1234-35). *Persas* y *EC* pertenecen a ese tipo de tragedias simples que menciona Aristóteles en *Poética*, es decir, sin peripecias ni reconocimientos, donde se exponen situaciones y, más aún, no solo se debaten coyunturas individuales sino especialmente las sociales.<sup>29</sup> En tanto obras de *nostos*, tienen afinidad, también, con *Odisea*.

En cuanto a los mensajeros, en *Persas* primero aquel da la noticia general (282-83) y luego los pormenores (290-514): muestra paulatinamente la profundidad de la catástrofe, a medida que responde preguntas. En *EC* el mensajero exhibe lo inconmensurable de lo maravilloso en relación a la muerte de Edipo (1579-1666). Un modo de catábasis particular.<sup>30</sup> Los cuatro coros de *EC* evocan los espacios de Atenas; los de *Persas* evocan los espacios lejanos de Atenas por contigüidad con Salamina y la Hélade.

El mar en *Persas* divide dos mundos imposibles de flanquear. Jerjes desconoció esas *πέρας* (632) “fronteras” y ha logrado ser el paradigma de la transgresión, responsable de la *hybris* oriental cometida contra Poseidón, ejemplificada con la imagen de los grilletes que mencionamos antes. En *EC*, el mar expresado como μακρὸν τὸ δεῦρο πᾶλαγος οὐδὲ πλώσιμον [un ancho mar aquí y no navegable] (663)

---

29 Como en *Áyax*, obra que Aristóteles define como simple frente a compleja. Cf. *Poética* XVIII 1456a1-2.

30 Cf. Saravia (2010: 110).

en medio del territorio –en sentido figurado se menciona como la protección ante una amenaza interna, contra el enemigo espartano. El espacio reflexivo se vuelve meta-histórico, los límites devienen movedizos e inestables. La frontera se ha desplazado hacia el interior. A Teseo corresponde la defensa del territorio y la integridad de Edipo anciano.

## Conclusiones

En los *Persas*, los espacios extra-escénicos refieren las muertes de los hombres; en *EC* los riesgos de la juventud y las muertes próximas, en el futuro inmediato, por eso la obra representa el grado de inseguridad que padecen los ciudadanos. Hay desconcierto, zozobra y no ocurre la reconciliación entre el padre y el hijo, cuestión que la crítica no acierta en justificar.<sup>31</sup>

Los espacios cívicos (dramáticos y de *on-stage* o cercanos) muestran a los ancianos desprotegidos. Los viejos quedan como testigos de la ciudad y sus ocasos definitivos. *Persas* interpela sobre el sentido de pertenencia del pueblo griego y al mismo tiempo a Hierón de Siracusa; *EC* reflexiona sobre la identidad de los griegos, especialmente en el prólogo donde todos se tratan como extranjeros (33, 75), a pesar de

---

31 Cf. Jebb (2010 [1885]: 202; versión digitalizada), quien observa que la maldición de Edipo contra los hijos, expresada en 421 viene después de la irrupción de la guerra entre ellos, no antes, como en Esquilo y Eurípides. En este punto el estudioso encuentra una innovación del dramaturgo. Kamerbeek (1984: 176) señala que Polinices ingresa como un guerrero decidido, no como un hijo. Edmunds (1996: 74-75) afirma que Polinices presenta el caso de un meta-personaje. A la súplica del hijo Edipo responde con maldiciones, a las que el crítico considera una innovación de Sófocles. Hesk (2012: 184-185) señala la polaridad que se observa en la obra entre las hermanas y los hermanos. Incluso la oposición entre Edipo y sus hijos. Siguiendo a Easterling (1967: 1-13), Hesk expone que si bien el padre hubo violado las leyes de la naturaleza más elementales, era considerado inocente; no obstante, los hijos son calificados como virtuales asesinos a pesar de que realizaron actos graves en menor escala.

que la guerra, que se halla en el enérgico trasfondo, se afronta contra Esparta. El decurso dramático, en su *rallentando*, reflexiona sobre el futuro después de la guerra perdida. En *Persas*, el joven rey, acaso inexperto todavía, ha dispuesto una campaña precipitada, con decisiones atolondradas. El prólogo describe ante todo una diáspora, entendida como la dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen.<sup>32</sup> En *EC* también ronda la idea de algo inminente, que es urgente hacer algo, como si Sófocles quisiera plasmar que todas las iniciativas han comenzado tarde, o que ese presente resulta irrevocable, como una obra de procrastinación. Ante los requerimientos de Creón y Polinices, la respuesta atañe al estatismo. Cuando el anciano avanza, lo hace en un lugar desconocido dentro de los límites de Atenas. Edipo no vuelve a ningún espacio del pasado, y el futuro se ubica en un horizonte no visualizado aun socialmente, salvo por Teseo.

En resumen, quise ejemplificar cómo las tragedias exponen, especialmente, las consecuencias de la violencia, como las fracturas individuales y sociales, los aislamientos y la desolación de los indefensos, los nombres diversos de las fronteras, ya sea físicas o metafísicas, políticas, culturales, morales. En todo caso todas corresponden a creaciones humanas.

## Bibliografía

Alamillo, A.; Caverro, J. B.; García Gual, C. (2008). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Bowie, E. L. (2007). "Early Expatriates: Displacement and Exile in Archaic Poetry". En Gaertner, J. F. (ed.) *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greek and Roman Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston: Brill, 21-49.

---

32 Bowie (2007: 21-22).

- Broadhead, H. D. (1960). *The Persae of Aeschylus*. Cambridge: University Press.
- Butcher, S. H. (1951<sup>4</sup>). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover Publications.
- Collard, Ch. (2008). *Aeschylus. Persians and Other Plays*. Oxford: University Press.
- García Novo, E. (2005). "Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo". *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 15, 49-62.
- Garvie, A. F. (ed.) (2009). *Aeschylus. Persae*. Oxford: University Press.
- Easterling, P. (1967). "Oedipus and Polinices". *PCPS* 13, 1-13.
- Edmunds, L. (1996). *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*. New York-London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian*. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, E. (ed.) (1996). *Aeschylus. Persians*. Warminster: Ares & Phillips.
- Hartog, F. (2003). *El espejo de Herodoto*. Buenos Aires: FCE.
- Heródoto (2006). *Historia*. Tomo V. Libro VIII. Traducción y notas de C. Schrader. Madrid: Gredos.
- Hesk, J. (2012). "Oedipus at Colonus". En Markantonatos, A. *Brill's Companion to Sophocles*. Leiden-Boston: Brill, 167-189.
- Jebb, R. (ed.) (2010 [1885] versión digitalizada). *Sophocles, Oedipus Coloneus*. Cambridge: University Press.
- Kamerbeek, J. C. (1984). *The Plays of Sophocles, Part VII. The Oedipus Coloneus*. Leiden: Brill.
- Leitão Vieira, L. G. (2010). "O anonimato do herói: Aquiles e o Soldado Desconhecido na narrativa de guerra". En Cornelsen, E.; Burns, T. (org.) *Literatura e guerra*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 305-331.
- Markantonatos, A. (2007). *Oedipus at Colonus*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Pearson, A. C. (1928). *Sophoclis. Fabulae*. Oxford: University Press.
- Quijada Sagredo, M. (2017). "Approaching Tragic Structure to Judicial Procedure:

- Aeshylus's *Persians*". En Quijada Sagredo, M.; Encinas Reguero, M. C. (ed.) *Connecting Rhetoric and Attic Drama*. Bari: Levante Editori, 77-101.
- Rehm, R. (2002). *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Saravia de Grossi, M. I. (2002). "El discurso de Polinices (vv. 1284-1345) en *Edipo en Colono* de Sófocles". *Synthesis* Nº 9: 53-69.
- Saravia de Grossi, M. I. (2004/5). "Los espacios en *Edipo en Colono*: el segundo estásimo". *Classica* v. 17/18, 119-129.
- Saravia de Grossi, M. I. (2007). *Sófocles. Una interpretación de sus tragedias*. La Plata: Edulp.
- Saravia, M. I. (2008). "El personaje de Antígona en *Edipo en Colono* de Sófocles". *LETRAS CLÁSICAS*, n. 12, 135-150.
- Saravia, M. I. (2010). "La voz de los dioses en *Edipo en Colono* de Sófocles". *Argos* vol. 33 no. 2, 95-109.
- Saravia de Grossi, M. I. (2018). "Las expresiones de violencia en el Canto XXI de *La Iliada*". En Fernández, C.; Nápoli, J. T.; Zecchin de Fasano, G. (eds.) *Séptimo Coloquio Internacional "[Una] nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*". La Plata: Edulp, 281-303.
- Saravia, M. I. (2018). "La presencia de la naturaleza en la *Pítica* I de Píndaro". *Iter* XXV, 63-78.
- Scodel, R. (2010). *An Introduction to Greek Tragedy*. Ann Arbor: University of Michigan.



## La diosa Hestia y la nueva localización del centro en el *Himno a Delos* de Calímaco

María Alejandra Rodoni

En el *Himno a Delos* de Calímaco el motivo del círculo juega un papel preponderante: en particular en relación al tema del coro: el de las islas Cícladas que rodean a Delos, y también los coros de los adorantes en ritos y festivales sobre la isla misma. Delos constituye el centro alrededor del cual giran islas y celebrantes del culto. En ese coro, ella es el centro (como lo es su altar en el centro de los coros y celebraciones), y por eso es llamada *ἰστίη...νήσων* [hogar de las islas, v. 325]. También Hestia está ubicada en el centro del hogar doméstico donde es constantemente honrada.<sup>1</sup>

La consideración de Delos como *ἰστίη ὦ νήσων* [hogar de las islas, v. 325] es una metáfora que resume

---

1 También el canto del poeta imita la forma de círculo en cuyo centro se sitúa la isla; por ello el poema tiene una estructura de *ring-composition*, que da una forma anular al *Himno* y por lo tanto la impresión de un canto que nunca termina. El *Himno* comienza y termina con la crianza de Apolo por Delos: *Δῆλον Ἀπόλλωνος κουροτρόφον* [Delos, nodriza de Apolo, v. 2], *τιθήνης* [nodriza, v. 10] y *ἃ Δηλιάς εὐρετο νόμῃ /παίγνια κουρίζοντι καὶ Ἀπόλλωνι γελαστών* [estas cosas las inventó la ninfa de Delos como entretenimiento divertido para Apolo niño, vv. 323-324]. "L'encerclement de l'île institue un réseau de significations désormais aisées à répertoire: position centrale et privilégiée, célébration, sacralisation, intégration et socialisation" Vamvouri Ruffy (2004:115).

excepcionalmente los diversos significados que el hogar [ἔστιά] y su equivalente teológico, la diosa Hestia, encarnan en el pensamiento griego (Giuseppetti, 2013:222).<sup>2</sup> Según el *Himno Homérico a Afrodita 5*, pertenece al grupo de las diosas al que no alcanza el poder de Cipris, junto con Ártemis y Atenea:

οὐδὲ μὲν αἰδοίη κούρη ἄδεν ἔργ' Ἀφροδίτης  
 Ἰστίη, ἦν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,  
 αὐτίς δ' ὀπλοτάτην, βουλῆ Διὸς αἰγιόχοιο,  
 πότνιαν, ἦν ἐμνώντο Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων·  
 ἢ δὲ μάλ' οὐκ ἔθελεν ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν,      25  
 ὤμοσε δὲ μέγαν ὄρκον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστίν,  
 ἀφαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο  
 παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἤματα, δῖα θεάων.  
 τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,  
 καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζητο πῖαρ ἐλοῦσα.      30  
 πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμᾶόχος ἐστί  
 καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.

Y las obras de Afrodita tampoco agradan a otra respetable doncella: Hestia, a la que primero engendró Cronos de mente tortuosa, y a la vez la más joven por voluntad de Zeus que lleva la égida, venerada, a la que pretendían Poseidón y Apolo. Pero ella no quería en absoluto, sino que con firmeza los rechazó, y prestó un gran juramento, que se ha cumplido, tocando la cabeza del padre Zeus que lleva la égida: ser virgen todos los días, divina entre las diosas. A ella el padre Zeus le dio hermosa recompensa en lugar del matrimonio, y la puso en medio del hogar para que tomara la grasa. En

2 La palabra ἰστίη [hogar, v. 325] es usada primero metafóricamente como [foco de culto], luego literalmente como [altar], [[lugar de sacrificio] Furlley & Bremer (2001:1.145-146). La analogía entre Delos y Hestia en el *Himno a Delos* de Calímaco ha sido planteada también por Faulkner (2010:53-63).



todos los templos de los dioses tiene honores y para todos los mortales es la más venerable entre los dioses (*Himno Homérico a Afrodita 5*, vv. 21-32)

Hestia constituye el centro, pero no solamente del espacio doméstico. Es el ombligo que enraíza la morada en la tierra, símbolo de estabilidad, de inmutabilidad y permanencia. Es el punto fijo y el centro a partir del cual el espacio humano se orienta y se organiza, y a veces es identificada con la tierra, inmóvil en el centro del cosmos (Vernant, 1983:137). Es elemento fundante de la comunidad humana, entendida como familia o como conjunto más vasto, desde el ámbito doméstico hasta el hogar común, custodiado en el *bouleuterion* o en el pritaneo, esencial para la existencia de la ciudad. El hogar, símbolo de inmovilidad, pureza y centralidad, sintetiza las características de la protagonista del *Himno a Delos*, también pura y casta por su decisión de rechazar a Zeus, e inmóvil y centro de un círculo de islas desde el nacimiento de Apolo. La isla se instala en el centro cultural del universo calimaqueo, y su fijación determina una estabilidad más general porque pone término al vagar [πλάζεσθαι] mencionado en la composición: πλαζομένη πελάγεσσι [que vaga por el piélago, v. 192], y ἔσσομαι οὐκέτι πλαγκτή [ya no más seré errante, v. 273].<sup>3</sup> La peregrinación de Leto, como la de Asteria, tiene también fin, y cesa también la fuga caótica de los lugares por la amenaza de Hera. Todas las ciudades envían coros y primicias al “hogar” delio, que parece representar una contraparte helenística de la más tradicional ἑστία délfica (Giuseppetti, 2013:222-223). El movimiento representado en el *Himno* pasa así de ser “centrífugo” a

3 Según Giuseppetti (2013:222, n. 77) el verbo es frecuentemente asociado a Odiseo (*Odisea* 1.2, 8.573-574, 15.382, etc.) y expresa un indicio de desfavor divino. En el caso de Asteria eso es evidente por la invisibilidad, la insignificancia y hasta el desprecio que la acompañan antes del nacimiento de Apolo, cuando vaga por el ponto.

ser “centrípeto”. Por otra parte, al ser llamada ἰστίη...εὐέστιε [hogar...próspero, v. 325], se reconduce la prosperidad del santuario a su centralidad simbólica en las Cícladas y en el horizonte cultural. La asociación entre centralidad espacial y prosperidad es el aspecto primario que caracteriza, en el *Himno Homérico a Afrodita*, el γέρας ἀντι γάμοιο [recompensa en lugar de matrimonio, v. 29] de Hestia, que “se sienta en el centro de la casa, recibiendo pingües ofrendas” [καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ’ ἄρ’ ἔζητο πῖαρ ἐλοῦσα, v. 30]. Tales asociaciones están de acuerdo con la compleja y sugestiva imaginería circular trazada en el poema sobre todo a partir de la fijación de Asteria en las aguas y del nacimiento de Apolo (Giuseppetti, 2013:108).

## Un nuevo centro

Hestia, la representación divina del centro, es tradicionalmente asociada con Delfos.<sup>4</sup> Su lugar en ese santuario como diosa del hogar se explica por la visión de Delfos como hogar central del mundo (Furley & Bremer, 2001:117). En el *Himno Homérico a Hestia* 24 ella aparece como guardiana de Delfos:

Ἔστίη, ἧ τε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο  
 Πυθοῖ ἐν ἠγαθέη ἱερὸν δόμον ἀμφοτελεύεις,  
 αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον·  
 ἔρχοο τόνδ’ ἀνά οἶκον, ἐπέρχοο θυμὸν ἔχουσα  
 σὺν Διὶ μητιόντι· χάριν δ’ ἄμ’ ὅπασσον ἀοιδῆι. 5

4 Así se ve en Esquilo, *Agamenón* v. 1056 ἐστία μεσόμφαλος [hogar central]; *Euménides* v. 166 γὰς ὀμφαλὸν [omblión de la tierra]; Sófocles, *Edipo Rey* v. 965 Πυθόμαντις ἐστία [el hogar profético en Pito]; *Edipo en Colono* v. 413 δελφικῆς ἀφ’ ἐστίας [desde el hogar delfico]; Eurípides, *Andrómaca* v. 1066 πυθικὴν πρὸς ἐστίαν [hacia el hogar pítico].

Hestia, que del soberano Apolo que hiere de lejos en Pito muy sagrada cuidas la sacra morada, siempre de tus bucles se destila húmedo aceite; ven a esta casa, ven teniendo un mismo ánimo con Zeus prudente; y otorga gracia junto al canto.

El aceite que destila el cabello de la diosa estaría vinculado con el ómphalos de Delfos que, según Pausanias 10.24.5, era ungido con aceite fresco cada día, y decorado con tiras de lana en cada festival de los dioses. Según Hesíodo, *Teogonía*, vv. 498-500, la piedra del ómphalos era la que Cronos tragó en lugar de Zeus y luego regurgitó, y fue consagrada luego por este.<sup>5</sup> Hestia entonces estaba unida con dos rasgos prominentes de la topografía sagrada de Delfos: el ómphalos mismo, y la “roca de Cronos”. Las piedras erigidas podrían ser una forma primitiva de hogar o altar en donde podía encenderse fuego y quemarse ofrendas a los dioses. Hestia era la diosa, no del fuego, sino del complejo espacial necesario para encender fuego y cocinar comida o quemar ofrendas (Furley & Bremer, 2001: 1.117-118). En Delfos tenía una vinculación estrecha con la tríada Apolo – Ártemis – Leto, ya que el juramento anfitriónico la mencionaba junto a estos tres dioses como testigos y sancionadores del mismo (Furley & Bremer, 2001: 1.118, n. 84).

La asociación de Hestia con el santuario délfico también figura en un himno cultural epigráfico, el *Himno a Hestia* de Aristónoo, datado en el tercer cuarto del siglo IV a. C.:

Ἱερὰν ἱερῶν ἄνασσαν  
Ἑστίαν ὑμνήσομεν, ἧ καὶ Ὀλυμπον

5 *Teogonía*, vv. 498-500: τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρουοδείης / Πυθοὶ ἐν ἡγαθέῃ, γυάλοισ ὑπο Παρνησσείῳ, / σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσι. [Zeus la estableció en la tierra de anchos caminos, en Pito sagrada, en los valles bajo el Parnaso, para ser señal en lo sucesivo, maravilla para los hombres mortales].

καὶ μυχὸν γαίας μεσόμφαλον αἶε  
Πυθίαν τε δάφναν κατέχουσα  
ναὸν ἄν' ὑφίπυλον Φοίβου χορεύεις 5  
τερπομένα τριπόδων θεσπίσμασι,  
καὶ χρυσεάν φόρμιγγ' Ἀπόλλων  
ὀπηνίκο' ἄν' ἐπτάτονον  
κρέκων μετὰ σοῦ θαλιάζον-  
τας θεοὺς ὕμνοισιν αὔξει. 10  
Χαίρε Κρόνου θύγατερ  
καὶ Ἑρέας, μόνα πυρὸς ἀμφιέπουσα  
βωμοὺς ἀθανάτων ἐριτίμους,  
Ἑστία, δίδου δ' ἀμοιβὰς  
ἐξ ὀσίων πολὺν ἡμᾶς 15  
ὄλβον ἔχοντας αἶε λιπαρόθρονον  
ἀμφὶ σὰν θυμέλαν χορεύειν.

A la sagrada señora de los sacrificios, a Hestia, cantaremos, que habitando siempre el Olimpo y el hueco central de la tierra y el laurel pitio, en torno del altísimo templo de Apolo danzas en coro, regocijándote con oráculos del trípode y cuando Apolo tocando la forminge áurea de siete tonos glorifica junto contigo con himnos a los dioses festivos. Salve, hija de Cronos y de Rea, que sola con fuego proteges los preciados altares de los inmortales, Hestia, danos retribución de lo sagrado, con gran bienestar siempre para danzar en coro en torno de tu altar, de brillante trono.

En esta composición aparecen una serie de ideas significativas que la acercan al *Himno a Delos*. El *Himno a Hestia* comienza con la calificación ἱερὰν [sagrada, v. 1] aplicada a la diosa, en forma bastante similar al inicio del *Himno a Delos*, que principia con τὴν ἱερίην dedicada a la deidad, cuyo nombre aparece en primer lugar en el verso 2 (Δῆλον), como sucede también en el himno cultual con Ἑστίαν.

En este himno Hestia “ocupa”, “tiene por derecho” [κατέχουσα, v. 4] el “Olimpo, el hueco central de la tierra y el laurel pitio” [“Ὀλυμπον /καὶ μυχὸν γαίης μεσόμφαλον... /Πυθίαν τε δάφναν, vv. 2-4] lo que constituiría un *axis mundi* que va del Olimpo al santuario pítico que está en el centro de la tierra, lugares ambos entre los cuales se mueve Hestia en la celebración. En los vv. 12-13 del *Himno a Hestia* se describe a la diosa del altar atendiendo los altares de los otros dioses: μόνα πυρὸς ἀμφιέπουσα /βωμοὺς ἀθανάτων ἐριτίμους [sola con fuego proteges los preciados altares de los inmortales]. Es sabido que un fuego permanente se mantenía encendido en Delfos, del cual se llevaba fuego puro a los altares de los otros dioses.<sup>6</sup>

La idea más destacada es la de la danza: la de la diosa en torno al templo ναὸν ἀν’ ὑψίπυλον Φοῖβου χορεύεις, [en torno del altísimo templo de Apolo danzas en coro, v. 5] y la de los que le rinden culto en torno a su altar ἀμφὶ σὰν θυμέλαν χορεύειν, [para danzar en coro en torno de tu altar, v. 17]. Con la repetición del verbo χορεύειν en ambos versos se logra la identificación entre la adoración humana de la deidad y la actividad favorita o típica de esa divinidad. El placer que la diosa obtiene en esta forma de veneración es además destacado por su regocijo con los oráculos, y cuando se une a Apolo al cantar himnos a los dioses con la forminge: el culto humano imita el precedente divino (Furley & Bremer, 2001:41). La escena de Hestia y Apolo cantando himnos a los “dioses festivos” [θαλιάζοντας θεοὺς, vv. 9-10] evoca los vv. 186-206 del *Himno Homérico a Apolo 3*, en que el dios deja Delfos y se dirige al Olimpo, donde junto con las Musas con el canto y la cítara celebran los dones inmortales de los dioses y los padecimientos de los mortales, mientras las

6 Plutarco, *Vida de Aristides* 20.4, describe la transferencia de fuego puro desde Delfos a los hogares del resto de Grecia contaminados por la presencia persa. Cf. Furley & Bremer (2001:2.44 y n. 4).

diosas danzan y los dioses juegan. La “forminge áurea de siete tonos” [χρυσέαν φόρμιγγ’...ἐπτάτονον, vv. 7-8] nos recuerda las siete cuerdas que Apolo puso en la lira en memoria de las siete vueltas de los cisnes al momento de su nacimiento (*Himno a Delos*, vv. 253-254). La danza en coro [χορεύειν, v. 17] alude a Eurípides, *Ión* vv. 461-464, donde el coro convoca a Atenea a venir a Delfos: “allí el hogar de Febo en el centro umbilical de la tierra, junto al trípode rodeado de coros, pronuncia sus oráculos” [Φοιβήιος ἔνθα γὰς / μεσόμφαλος ἔστία/ παρὰ χορευομένωι τρίποδι / μαντεύματα κραίνει]; este texto seguramente ha influido el *Himno* de Aristónoo (Furley & Bremer, 2001:1.117).

Es llamativo que Hestia, que generalmente no aparece como personificación divina, y con su carácter fijo e inmutable, se muestre en esta composición danzando. Es posible que la danza de Hestia en torno del santuario de Apolo y sobre todo la de los celebrantes humanos en torno del altar, con la que termina el *Himno a Hestia*, se vinculen con el *Himno a Delos*, especialmente en el cierre, en que los coros rodean su altar πότνια, σὸν περὶ βωμὸν ἐγειρομένου κιθαρισμοῦ / κύκλιον ὠρχήσαντο, χοροῦ δ’ ἠγήσατο Θησεύς [soberana, en torno de tu altar, al levantarse la cítara bailaron en círculo, y Teseo lideraba el coro, vv. 312-313]; Ἄστεριή πολὺβωμε πολὺλίτε...πρὶν μέγαν ἢ σέο βωμὸν...ἐλίξαι [Asteria de muchos altares, muy invocada... antes de haber dado la vuelta en torno a tu gran altar, vv. 316 y 321] y en el saludo final ἰστίη ὦ νήσων εὐδέστιε [oh próspero hogar de las islas, v. 325] que remite al coro de islas en torno a Delos de los vv. 300-301: Ἄστεριή θυόεσσα, σὲ μὲν περὶ τ’ ἀμφὶ τε νῆσοι / κύκλον ἐποιήσαντο καὶ ὡς χορὸν ἀμφεβάλλοντο [Asteria, perfumada de incienso en torno a ti y a tu lado las islas hacen un círculo y te rodean como un coro]. El adjetivo θυόεσσα [perfumada de incienso] es usado frecuentemente para los altares (Píndaro, Fr. 75.3 y *Peán* 3.8; Eurípides, *Trojanas* v. 1061); y Delos misma es

llamada ἱστίη [hogar, v. 325], pero también [altar] (*LSJ*, 1996: s.v.). Hay una vinculación estrecha entre canto, danza, celebración y culto en el *Himno a Hestia* que se reproduce en el *Himno a Delos* con más énfasis y complejidad, atribuyendo a Delos centralidad cultural, musical y poética.

La identificación de Delos con Hestia (asociada tradicionalmente con Delfos) que efectúa Calímaco hace que el centro del mundo se traslade del santuario pítico a Delos. Hay en el *Himno* una intencionalidad evidente de relegar Delfos a un segundo plano; la constante exaltación de Delos es en detrimento del santuario al que está dedicada la extensa segunda parte del *Himno Homérico a Apolo* 3. El nombre de Delfos no es pronunciado en ningún momento; en la primera profecía de Apolo el dios se refiere a él como Πυθῶνι... τριποδῆϊος ἔδρη [asiento trípode de Pitón, v. 90], y dado que ese santuario aún no existe (aún está dominado por fuerzas ctónicas, vv. 89-93) hay una primacía de Delos respecto de los demás santuarios apolíneos, especialmente Delfos. Tampoco es mencionado por su nombre en la segunda profecía del dios, sino solo aludido como τριπόδεσσιν ἑμεῖο [mis trípodes, v. 182].

La relevancia cósmica y política desarrollada en la metáfora del hogar en la época tardo arcaica es recuperada en la composición alejandrina para llegar a ser parte de una nueva concepción del cosmos, donde los Lágidas son impuestos como figuras divinas que, como la isla natal de Apolo, extienden su influencia al mundo entero (*Himno a Delos*, vv. 165-170).<sup>7</sup> La unidad de ese cosmos se percibe justo en el evento teogónico, cuando la crecida del Inopo en el momento del nacimiento evoca la simbólica coincidencia

---

7 La unidad de ese cosmos se percibe justo en el evento teogónico, cuando la crecida del Inopo en el momento del nacimiento de Apolo evoca la simbólica coincidencia con la crecida del Nilo en Egipto (Giuseppetti, 2013:223 y n. 79). Delos y Egipto están unidas por sus ríos y por sus dioses: Apolo y Ptolomeo.

con la crecida del Nilo en Egipto (Giuseppetti, 2013:223 y n. 79). Delos y Egipto están unidas por sus ríos y por sus dioses: Apolo y Ptolomeo.

Delos se convierte ahora en centro del mundo, un nuevo ὀμφαλός, adonde confluyen las ofrendas y los coros desde todas las ciudades del mundo conocido (vv. 278-282). Los confines del mundo se amplían; ya no se limitan a la cuenca del Egeo, y el horizonte universal se extiende simbólicamente en todas direcciones. La forma en que es descrita la topografía sagrada que gira en torno de Delos, con una extensión que parece infinita, es quizá análoga al reino de Filadelfo (vv. 166-170) (Giuseppetti, 2013:231-232). El centro del mundo ha migrado desde Grecia continental al sur, hacia el centro de las Cícladas, ubicándose en un punto estratégico políticamente para los Ptolomeos,<sup>8</sup> aproximándose también a otro punto central: Alejandría, centro del imperio mediterráneo ptolemaico.<sup>9</sup>

Este imperio en el siglo III a.C. era esencialmente un poder marítimo hegemónico activo en todo el este del Mediterráneo y el Egeo. En él, los Ptolomeos lograron su cometido de diseñar a su capital como un microcosmos simbólico, ya que en ella se atesoraban objetos y conocimiento de todo el mundo en jardines zoológicos y botánicos, el Museo y la Biblioteca; y la ciudad estaba literalmente en el centro del imperio Ptolemaico mediterráneo, ya que en circunstancias climáticas favorables era igualmente fácil y rápido llegar tanto a Levante como al Mediterráneo. Incluso luego de la desaparición de los Ptolomeos podía aún decirse que Alejandría estaba situada “en el centro unificador de toda la tierra, incluso de sus naciones más lejanas,

---

8 Delos era el centro de la Liga Nesiótica (es decir, de los Insulares), que cayó bajo influencia ptolemaica desde 286 a.C.

9 Para este traslado del ὀμφαλός del universo griego al sur, cf. Acosta-Hughes & Stephens (2012: 152).



como si toda la ciudad fuera un ágora, que trae a todos los hombres a un solo lugar y los muestra recíprocamente haciendo de ellos una sola raza.”<sup>10</sup>

La conceptualización del mundo civilizado como un solo imperio, que se remontaba al tercer milenio en las monarquías del Cercano Oriente, apelaba a una creencia común, una cierta clase de fe en un gran rey legítimo cuya presencia tuviera alguna conexión con el orden divinamente dispuesto del universo. La presencia de un gobernante del mundo en el centro de la civilización era una condición esencial para la paz, el orden y la prosperidad. Después de Alejandro, la doctrina de que la *oikouménē* debería ser una unidad bajo el gobierno de un solo rey que asegurara la paz y la prosperidad, continuaba siendo un elemento núcleo en las ideologías imperiales de los Ptolomeos, así como en la de los Seléucidas (Strootman, 2014:336). Esto se condice en el *Himno* con el encomio a Ptolomeo Filadelfo en la segunda profecía de Apolo (vv. 162-190) donde este atribuye categoría divina (θεὸς ἄλλος, v. 165) al rey que comparte con el dios la misión de luchar contra el caos e instaurar el cosmos, cuyo centro es Delos.

## Bibliografía

### Ediciones y fuentes

Allen, T. W. (ed.) (1912). *Homeri Opera. Tomus V Hymnos Cyclum. Fragmenta Margites. Batracomymachiam. Vitas continens*, Oxford: Oxford University Press.

Pfeiffer, R. (ed.) (1953). *Callimachus*, Vol. II, Oxford: Oxford University Press.

---

10 Díon Crisóstomo, *Orationes*, 32.3: κείται γὰρ ἐν συνδέσμῳ τινὶ τῆς ὅλης γῆς καὶ τῶν πλείστον ἀπικισμένων ἔθνῶν, ὡσπερ ἀγορὰ μιᾶς πόλεως εἰς ταύτῃ ξυνάγουσα πάντας καὶ δεικνύουσα τε ἀλλήλοισι καὶ καθ' ὅσον οἶόν τε ὁμοφύλους ποιούσα. Cf. Strootman, 2014:329.

## Estudios

- Acosta-Hughes, B. & Stephens, S. A. (2012). *Callimachus in context. From Plato to the Augustean Poets*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Faulkner, A. (2010). "Callimachus and his allusive virgins: Delos, Hestia and *The Homeric Hymn to Aphrodite*", *HSPH* 105, 53-63.
- Furley, W. D. & Bremer, J. M. (2001). *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*, vols. I y II, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giuseppetti, M. (2013). *L'isola esile. Studi sull'Inno a Delo di Calimaco*, Quaderni 16, Roma: Quasar.
- Strootman, R. (2014). "The dawning of a golden age: images of peace and abundance in Alexandrian court poetry in relation to Ptolemaic imperial ideology" en M. A. Harder, M. A.; Regtuit, R. F. & Wakker, G. C. (eds.), *Hellenistic Poetry in Context*. Hellenistica Groningana 20, Leuven: Peeters, 323-339.
- Vamvouri Ruffy, M. (2004). *Le fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*, Liège: Kernos, Suppl. 14.
- Vernant, J. P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel.

# Medea en *Argonáuticas*: el nuevo lugar de la mujer durante el helenismo<sup>1</sup>

Luciana Gallegos

Durante el período helenístico el rol de la mujer cambia, pasa a ser una figura que detenta una cuota mayor de poder y que, en consecuencia, comienza a circular por espacios antes vedados. Su lugar deja de ser exclusivamente el *éndon* y, por tanto, se convierte en un cuerpo más susceptible de ser representado en el exterior.

El poema alejandrino *Argonáuticas* da cuenta de este fenómeno; recién iniciado el viaje, los Argonautas llegan a Lemnos, espacio habitado solo por mujeres que, tras haber sido engañadas, se encargaron de matar a casi todos los hombres de la isla. Sin embargo, contrario a lo que se podría esperar, no son representadas de manera negativa ni encarnan la alteridad. En efecto, las lemnias constituyen un pueblo organizado que toma decisiones de manera conjunta en asambleas, hace uso de la retórica y se destaca en la lucha, la agricultura y la ganadería.

---

1 El presente trabajo se enmarca en el proyecto UBACYT "Cuerpos poéticos. Discursos y representaciones de la corporalidad en el Mundo Griego Antiguo" dirigido por Elsa Rodríguez Cidre y codirigido por Emiliano J. Buis.

La representación de Medea en la epopeya se enmarca, asimismo, en este contexto. Ella posibilita que Jasón logre conseguir el vellocino de oro, escape de manera exitosa de la Cólquide, bajo la promesa de unirse en matrimonio, y regrese a Yolco. De este modo, se presenta una figura femenina que elige migrar y se distancia de lo que en otro momento era el modo de actuar esperable y adecuado para una mujer. El objetivo de la ponencia consiste en establecer si la conducta de Medea supone una transgresión al lugar femenino real del contexto helenístico alejandrino o si ella está en consonancia, como ocurriera con las mujeres de Lemnos, con las nuevas condiciones de género del momento.

Trümper (2012:302) define espacio como una categoría social, constantemente producida, cambiada y negociada a través de la interacción humana y la comunicación, reflejando, pero también modelando, la estructura social y las relaciones de poder. De esta forma, en la capacidad o no de transitar espacios se cristalizan configuraciones sociales y jerárquicas vigentes. Para las mujeres del período clásico existían dos viajes disponibles: del hogar paterno al conyugal y del último a la tumba. En estos casos, el matrimonio y la dote se acordaban entre el padre y el futuro esposo, la mujer no participaba ni era requerido su consentimiento (Harris, 2015:298).

A diferencia de lo que ocurre en el período clásico, el helenístico es uno de gran migración para hombres y mujeres griegas (Fantham *et alii*, 1994:140); en efecto, a causa del continuo tránsito, las dotes móviles resultan más deseables (Pomeroy, 1984:91). A su vez, las potestades de las mujeres varían; en Alejandría, por ejemplo, quienes pertenecieran a la realeza no necesitaban de intermediarios masculinos para transacciones legales y económicas (Fantham *et alii*, 1994:140), de hecho, se reconoce a las reinas ptolemaicas como cogobernadoras oficiales junto a sus hijos y maridos (Duvall Penrose, 2016:186).

Al inicio del libro cuarto Medea negocia con Jasón el costo de su asistencia para conseguir el vellocino, en este pasaje de la epopeya se pueden reconocer numerosos fenómenos del contexto helenístico:

δώσω δὲ χρύσειον ἐγὼ δέρος, εὐνήσασα  
φρουρὸν ὄφιν· τὴν δὲ θεοὺς ἐνὶ σοῖσιν ἑταίροις  
ζεῖνε τεῶν μύθων ἐπίστορας οὓς μοι ὑπέστης  
ποιήσαι, μηδ' ἔνθεν ἕκαστέρω ὀρμηθεῖσαν  
χήτεϊ κηδεμόνων ὄνοτιν καὶ ἀεικέα θείης.<sup>2</sup>  
A.R. IV.87-91.

Yo conseguiré la piel dorada, tras poner a dormir al dragón guardián, pero tú, extranjero, ante tus compañeros haz a los dioses testigos de las palabras que me prometiste y no (me) conviertas desde ese momento, tras partir más lejos sin protectores, en despreciada e indecorosa.<sup>3</sup>

En el primer verso la hija de Eetes se compromete a conseguir el vellocino en calidad de dote, esto es, su porción de la propiedad paterna (Pomeroy, 1984:92). Por tanto, la piel dorada es el patrimonio móvil de Medea, tal como las demandas del momento exigían, y ella se encarga, asimismo, de establecer las condiciones de la transacción, la unión matrimonial. Todos los contratos conyugales estipulaban obligaciones del marido en la manutención de la esposa (Pomeroy, 1984:93); lo que negocia la hechicera, entonces, no es excepcional: Jasón debe cumplir con su palabra, casarse con Medea y comprometerse a no abandonarla y mantenerla. En este sentido, Silver (2018:35) reconoce evidencias de mujeres que se entregaron a sí mismas por fuera

---

2 El texto de *Argonáuticas* corresponde a la edición de Fränkel (1961).

3 La traducción de los textos griegos me pertenece.

de la Grecia clásica en términos temporales y geográficos. En consecuencia, el matrimonio de la hechicera por conveniencia con el hijo de Esón (Dyck, 1989:457) debe ser entendido bajo estos términos.

La obtención fehaciente del vellocino, que constituye la dote matrimonial y finalidad del viaje de los Minias por igual, es realizada de manera conjunta por Medea y Jasón:

τὼ δὲ δι' ἀτραπιτοῖο μεθ' ἱερὸν ἄλσος ἴκοντο,  
φηγὸν ἀπειρεσίην διζημένω ἢ ἔπι κῶας  
βέβλητο, νεφέλην ἐναλίγκιον ἢ τ' ἀνιόντος  
ἡελίου φλογερῆσιν ἐρεύθεται ἀκτίνεσσιν·  
A.R. IV.123-6.

Y los dos llegaban a través del sendero al bosque sagrado buscando la inmensa encina sobre la que había sido echado el vellocino, como una nube que se enrojece por los rayos centelleantes del sol naciente.

La naturaleza colaborativa de la adquisición de la piel queda morfológicamente marcada por el uso del número dual en el pronombre con el que se inicia el pasaje, τὼ, y en el participio διζημένω (v. 124), 'buscando'. De esta forma, la recolección del vellocino es consecuencia de una tarea compartida entre la princesa y el jefe de los héroes, cooperación que también se pone de manifiesto en el siguiente pasaje:

ἔνθα δ' ὁ μὲν χρύσειον ἀπὸ δρυὸς αἴνυτο κῶας,  
κούρης κεκλομένης, ἣ δ' ἔμπεδον ἐστηυῖα  
φαρμάκῳ ἔφηγεν θηρὸς κάρη, εἰσόκε δὴ μιν  
αὐτὸς ἐπὶ νῆα παλιντροπίασθαι Ἰήσων  
ἦνωγεν· λείπον δὲ πολύσκιον ἄλσος Ἄρηος.  
A.R. IV.162-6.

Y allí él, por un lado, tomaba el vellocino dorado del árbol,

mientras la muchacha (lo) animaba, y ella, por su parte, manteniéndose de pie firmemente, masajeaba con una droga la cabeza del monstruo, hasta que Jasón mismo entonces la instó a que volvieran a su nave, y abandonaron el muy umbroso bosque de Ares.

De esta forma, en la obtención de la dote, negociada de antemano por la princesa, intervienen activamente Jasón y Medea por igual; el primero se encarga de tomar la piel mientras que la segunda posibilita, a través de sus drogas, que el dragón guardián permanezca dormido. Una vez conseguido el vellocino, los roles se alternan puesto que Jasón no depende más de Medea, posee la piel y, por tanto, puede regresar a su patria; sin embargo, la hija de Eetes queda atada al cumplimiento de la promesa matrimonial del Esónida. Cuando ella estableció las condiciones de su ayuda y eventual matrimonio anticipó que se quedaba sin protectores (χήτει κηδεμόνων, v. 91); por tanto, aunque la maga cumplió con su parte, durmió al dragón, resta que el jefe de los Minias haga lo propio.

En el camino hacia Yolco se presentan numerosas dificultades, como el hecho, por ejemplo, de que la nave Argo se deba detener en las islas Brigeides. Los colcos bajo el mando de Apsirto, hermano de Medea y fiel seguidor de su padre Eetes, persiguieron hasta allí a los extranjeros y a la hechicera. Ante esta problemática, nuevamente, la resolución se consensúa, tal como ocurriera con la obtención del vellocino, entre la princesa y el Esónida:

Φράζω νῦν (χρειῶ γὰρ ἀεικελίοισιν ἐπ' ἔργοις  
καὶ τόδε μητίσασθαι, ἐπεὶ τὸ πρῶτον ἀάσθην  
ἀμπλακίη, θεόθεν δὲ κακὰς ἦνυσσα μενοινάς)·  
τόνη μὲν κατὰ μῶλον ἀλέξω δούρατα Κόλκων,  
αὐτὰρ ἐγὼ κείνόν γε τεὰς ἐς χεῖρας ἰκέσθαι

μελίζω· σὺ δέ μιν φαιδροῖς ἀγαπάζω δώροισ,  
 εἴ κέν πως ἱκίηυκας ἀπερχομένους πεπιθοιμῆ  
 οἴοθεν οἶον ἐμοῖσι συναρθμήσαι ἐπέεσσιν.  
 ἔνθ' εἴ τοι τόδε ἔργον ἐφاندάνει, οὔτι μεγαίρω,  
 κτεῖνέ τε καὶ Κόλχοισιν ἀείρεο διηιοτῆτα.”  
 Ἔως τώγε ζυμβάντε μέγαν δόλον ἠρτύναντο  
 Ἀψύρτω, A.R. IV.411-22.

‘Ahora considera, pues (es) necesario planear esto también después de mis actos vergonzosos, cuando en primer lugar fui lastimada por mi falta y de los dioses realicé malvados deseos. Por un lado, tú repele las lanzas de los colcos en el combate, yo, por mi parte, propiciaré por cierto que aquel venga a tus manos, y tú, por otro lado, dale la bienvenida con radiantes regalos, si de alguna forma pudiera persuadir a los heraldos de que se marchasen y por sí mismo con palabras conmigo se uniese. Entonces, si este hecho te gustase, no me opongo, mátao y entabla batalla con los colcos.’ Así los dos acordando prepararon el gran engaño para Apsirto.

De esta forma, Medea delinea el plan para matar a su propio hermano y posibilita el regreso de los Argonautas; sin ella el desplazamiento propio y de la nave Argo por el espacio se vería detenido. La hija de Eetes le indica a Jasón qué debe hacer. En efecto, son numerosos los verbos en modo imperativo que dan cuenta de las instrucciones de la hechicera: Φράζω (v. 411), ἀλέζω (v. 414), ἀγαπάζω (v. 416), κτεῖνέ (v. 420), y ἀείρω (v. 420). Así el Esónida queda a cargo de las labores materiales, como es el caso de la lucha contra los colcos o la matanza de Apsirto, y Medea, por su parte, ejecuta las acciones intelectuales, como formular el plan en primer lugar o convencer a los heraldos y a su hermano. Cabe destacar, nuevamente, que la responsabilidad por los actos que se han de llevar a cabo es compartida, como queda



de manifiesto en el uso del pronombre dual y del participio: τῶγε ζυμβάντε (v. 421), ‘los dos acordando’. De esta forma, se consolida el cogobierno entre la princesa y el héroe.

La intervención femenina en actividades retóricas, como es el caso de la persuasión que Medea realizará de manera satisfactoria ante los heraldos y el hermano, es un fenómeno característico del período helenístico puesto que esta capacidad resultaba vital (Erskine, 2007:274). En efecto, la hechicera se hace presente en la deliberación de los Minias sobre el plan de navegación:

Ἔνθα δὲ ναυτιλῆς πυκινὴν πέρι μητιάσκειν  
ἐζόμενοι βουλὴν, ἐπὶ δὲ σφισιν ἤλυθε κούρη  
φραζόμενοις. A.R. IV.492-4.

Y entonces sentados en derredor deliberaban un sólido plan de navegación, y entre ellos mientras opinaban vino la muchacha.

La praxis retórica resulta, a su vez, de gran importancia cuando Medea convence a Arete para que le transmita la determinación de Alcínoo y en el momento en el que la reina persuade a su esposo para que le anticipe la decisión sobre el destino de la hechicera. En este episodio se hace evidente que la capacidad persuasiva no constituye una cualidad singular de Medea sino que es un dispositivo presente en diversas figuras femeninas reales de la epopeya. La reina interviene en favor de la hija de Eetes y los Argonautas diciéndole a su marido: “Ναὶ φίλος, εἰ δ’ ἄγε μοι πολυκηδέα ῥύεο Κόλχων/ παρθενικὴν, Μινύησι φέρων χάριν.” A.R. IV.1073-4 (*Sí, querido, vamos ahora, protege para mí a la muy afligida doncella de los colcos, ofreciéndole benevolencia a los Minias*). En el pasaje aparece de nuevo el uso del modo imperativo, en este caso, Arete busca influir en la decisión de su esposo al

dirigirle ῥόεο (v. 1073), ‘protege’. De esta forma, se consolida un modo de intervenir por parte de las mujeres de la realeza en el curso de la historia; ellas hacen uso de diversas capacidades vedadas hasta el momento para lograr sus objetivos y posibilitar las migraciones. En efecto, la decisión favorable de Alcínoo motiva el casamiento entre Jasón y Medea y anula todo posible reclamo de los colcos sobre el cuerpo autónomo de la princesa.

## Conclusiones

La circulación geográfica de Medea recrea la estructura social y las relaciones de poder del helenismo en Alejandría. Ella, por su adscripción a la realeza, se encuentra en condiciones de disponer de sí y de su dote para entregarla y negociarla con quien desee. A su vez, tras un análisis textual, queda comprobado que actos tales como la obtención del vellocino o el asesinato de Apsirto son producto de acciones conjuntas y consensuadas entre Medea y Jasón. Ellos dos consolidan un cogobierno: mientras que el Esónida se encarga de las labores bélicas y físicas, la hechicera lleva a término las acciones de planeamiento y persuasión. Esta última capacidad también se encuentra en consonancia con las condiciones vigentes, ya que son numerosas las figuras femeninas reales de la epopeya que detentan habilidades retóricas, como es el caso de Medea o Arete. De esta forma, se puede afirmar que la representación de la hija de Eetes está actualizada con las potestades de las mujeres de la realeza en Alejandría. Lo que otrora se podría pensar como transgresión, por tanto, no es más que adecuación a las coordenadas de género del momento.

## Bibliografía

### *Instrumenta Studiorum*

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. et al. (1996 [1843]). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

### Ediciones

Fränkel, H. (1961) *Apollonii Rhodii Argonautica*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

Paduano, G.; Fusillo, M. (2016 [1986]) *Apollonio Rodio Le Argonautiche*, Milano: BUR Rizzoli.

Vian, F. (2011 [1981]) *Apollonios de Rhodes Argonautiques Chant IV*, París: Les Belles Lettres.

### Estudios

Duvall Penrose, W. (2016) *Postcolonial Amazons. Female Masculinity and Courage in Ancient Greek and Sanskrit Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Dyck, A. R. (1989) "On the Way from Colchis to Corinth: Medea in Book 4 of the 'Argonautica'", en *Hermes* 117, 455-470.

Erskine, E. (2007) "Rhetoric and Persuasion in the Hellenistic World: Speaking up for the *Polis*". En Worthington, I. (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford: Blackwell Publishing, 272-285.

Fantham, E.; Foley, H. P.; Kampen, N. B.; Pomeroy, S. B.; Shapiro, H. A. (1994) *Women in the Classical World. Image and Text*, Oxford: Oxford University Press.

Harris, E. M. (2015) "'Yes' and 'no' in women's desire". En Masterson, M.; Rabinowitz, N. S. & Robson, J. (eds.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, London /New York: Routledge, 298-314.

- Hunter, R. (1996) "The Divine and Human Map of the Argonautica", *Syllecta Classica* 6, 13-27.
- Pomeroy, S. B. (1984) *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, New York: Schocken Books.
- Silver, M. (2018) *Slave-Wives, Single Women and "Bastards" in the Ancient Greek World. Law and Economics Perspectives*, Oxford/ Philadelphia: Oxbow Books.
- Trümper, M. (2012) "Gender and Space, 'Public' and 'Private'". En James, S. L.; Dillon, S. (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden/ Oxford: Blackwell Publishing, 288-303.

## La inversión del espacio elegíaco en *Tristia* 1.3, el exiliado como *inclusus amator*

Gustavo Alfredo Daujotas

Mucho ha discurrido acerca del exilio de Ovidio y la conocida discusión acerca de las condiciones en que este habría transcurrido. A los efectos de este trabajo, no nos adentraremos en cuestiones tales como si Ovidio fue o no objeto de *relegatio*, pues, cualesquiera hayan sido los hechos, el valor de verdad que puedan contener las epístolas no hacen en absoluto al real devenir de Nasón. Es claro que la ficcionalización literaria de su jornada sin retorno hacia el Ponto Euxino es, justamente, un artificio literario cuyo valor de verdad hace que no nos sirva su obra a modo de documento que testimonie lo empíricamente acontecido.<sup>1</sup> Claro que eso, precisamente, es lo que nos anima a considerar nuevas interpretaciones de esta vasta obra y, para ello, podemos considerar como predecesora la producción crítica de J. M. Claassen, quien acuñó el concepto de “wavering identity”.<sup>2</sup>

---

1 Cf. Kenney (1965), Fitton Brown (1985), Fairweather (1987) y Claassen (1990a).

2 Claassen, (1999:31): “I have consistently chosen to differentiate three *personae*: *poeta*, a jocular poet who fell foul of the emperor; *exsul*, a suffering exile, who happened to be a poet; *vates*, a speaker of ‘divine truth’ (what we today would call ‘psychological realism’) about the emotional life of the second personage of the series, while as narrator often fudging the realities of both

En la obra del exilio encontramos la construcción del poeta relegado a modo de un Odiseo que, caído en una desgracia que lo lleva a transitar lejanas y desconocidas tierras, no resigna la esperanza de retornar a su hogar. Muchas son las variaciones que se producen en *Tristia* sobre este asunto y, fundamentalmente, sobre toda la tradición literaria grecorromana que lo contiene.

En el tercer poema del primer libro de *Tristia* se presenta la noche en que el ego debe abandonar su hogar para partir hacia tierras desconocidas, ocasión en la que el enunciador relata lo sucedido en el pasado “cum repeto noctem” [cuando repasó esa noche] (v. 3).<sup>3</sup> La plasticidad de la descripción de la escena se presenta explícitamente como un funeral:

quocumque aspiceres, luctus gemitusque sonabant,  
formaque non taciti funeris intus erat.  
femina uirque meo, pueri quoque funere maerent,  
inque domo lacrimas angulus omnis habet. (21-4)

Adondequiera que se observara, resonaban lamentos y gemidos, y en el interior estaba la apariencia de un funeral ruidoso. Mujer, hombre y hasta esclavos lamentan mi funeral, y en la casa cada rincón tiene lágrimas.

Más allá de las reminiscencias de la noche de la caída de Troya en Eneida,<sup>4</sup> nos interesa aquí la utilización de la segunda persona (impersonal) del pretérito imperfecto del

---

the first and second. Perhaps above these we should postulate a fourth *persona*, the creative artist who draws his readers into the world of the first three personages, and leaves them to discover and enjoy the intricacies of his art”. Para ahondar en el tema, véase Claassen (1988 y 1990b) y Holzberg (1997).

3 Sobre el uso de los tiempos verbales en las relaciones intertextuales, cf. Claassen (1996), Barchiesi-Conte (1993) y Miller (1993).

4 Cf. *Tr.* 1.3.2 y A. 2.10-13.

subjuntivo (“aspiceres”). Es decir, por todas partes resonaban gemidos y llantos, y el interior (“intus”) tenía la imagen de un funeral.<sup>5</sup> En este pasaje se hace énfasis en el interior que resuena en cada rincón del interior de la casa, y en ese pasado, “quocumque aspiceres” coloca al receptor previsto en un lugar de testigo presencial según el cual, (de haber estado allí, por supuesto), habría contemplado esa escena. A esta “forma funeris” solamente le restaba contar con el cuerpo del difunto, pues todos los restantes elementos del rito aparecen descriptos:

*hac prece adoraui superos ego, pluribus uxor,  
    singultu medios impediēte sonos.  
illa etiam ante Lares passis adstrata capillis  
    contigit extinctos ore tremēte focos,  
multaque in auersos effudit uerba Penates  
    pro deplorato non ualitura uiro.* (1.3.41-46)

Con esta súplica adoré yo a los dioses; con muchas más, a mi mujer, con sollozos que entorpecían las palabras. Incluso ella, echada ante los Lares con el pelo desordenado, tocó con la boca que temblaba el fuego del hogar ya apagado. Y muchas palabras derramó delante de los Penates, las que no servirían para su llorado esposo.

De este interior desde el que parte el sujeto se egresa atravesando un umbral físico y simbólico. En este caso, se trata de un limen físico, pues es el que el poeta atravesó para poder dejar su hogar al trasladarse, a la vez que es simbólico en cuanto representa la muerte, cuando menos, civil. Si de partida a la muerte se trata, el poema no deja de

---

5 Para la equiparación del exilio con la muerte, cf. *Tr.* 1.1.27; 1.1.118; 1.3.22; 1.4.27-ss.; 1.7.38; 3.3.53-ss.; *Pont.* 1.5.86; 1.7.10; 1.8.27; 1.9.17; 2.3.3; 2.3.42 y 44; 3.4.75; 4.9.74 y 4.16.1-ss.

advertirnos acerca de que, en cierto modo, se cumplió con el ritual de la *conclamatio*, pues:

ter limen tetigi, ter sum reuocatus, et ipse  
indulgens animo pes mihi tardus erat. (1.3.55-6)

[...]

diuidor haud aliter, quam si mea membra relinquam,  
(1.3.73-4)

et pars abrumpi corpore uisa suo est.

[...]

tum uero exoritur clamor gemitusque meorum, (1.3.77-8)  
et feriunt maestae pectora nuda manus.

Tres veces toqué el umbral y otras tres veces fui llamado, y mi propio pie era lento, en consonancia con mi ánimo. [...] Me parto no de otro modo que si abandonara mis miembros, y una parte pareció arrancada de mi cuerpo. [...] Entonces surgen el grito y gemido de los míos y sus tristes manos hieren los pechos desnudos

Esta tensión entre querer permanecer y no poder hacerlo hace que el cuerpo del relegado parezca desgarrarse entre un “aquí” que lo retiene y un “allá” al que necesariamente debe trasladarse. Se trata del intento, sobrevolando todo obstáculo, de poder establecer un puente que permita que al partir a la distancia no todo se haya ido o, en ese puente, que el sujeto pueda permanecer, al menos en parte, un poco por aquí y un poco por allá.

Además, esta escena nos remite recurrentemente a elementos propios de la elegía de asunto erótico. Baste mencionar el carácter *flebilis* de la escena, el umbral que aísla al exiliado de un espacio interior al que no se puede ingresar otra vez, la temporalidad que hace hincapié en un escenario nocturno y el ser retenido por “amor”. Recordamos que es



la noche la que permite a los amantes sus encuentros furtivos, mientras que la llegada del alba indica el tiempo de partida y separación. Así leemos en el texto: “quid facerem? blando patriae retinebar amore, / ultima sed iussae nox erat illa fugae” (1.3.49-50) [¿Qué podría hacer? Me retenía un blando amor a la patria, pero esa era la última noche de mi partida, que me había sido impuesta].

En este mismo poema, las menciones al espacio al que el sujeto partió son generales y, como contrapartida, se trata de un “lugar”, en términos de aquello que De Certeau considera como una espacialidad no practicada. La frontera impide que el relegado pueda regresar a habitar el espacio de su *domus*; sin embargo, esta frontera no impide visitar la *domus* de manera, por así decir, espiritual y textual, tal como, en efecto, se está llevando a cabo en la narración que representa un pasado al que el sujeto recuerda y revive. Es ese espacio que representa el pasado en que vivió, frente al presente en que se encuentra en un espacio catabático,<sup>6</sup> en ese descenso en que el poeta se siente casi muerto y en el que es caracterizado como un héroe.

Al repasar el poema proemial de la colección, encontramos al enunciador instruyendo a su libro acerca de cómo debe presentarse y qué debe hacer y qué no mientras se encuentre en Roma. La materialidad del soporte de escritura representa la corporalidad del exiliado, mientras que su contenido parece también desdoblarse entre la literatura y la voz del ego poético.<sup>7</sup> Es este desdoblamiento el que permite que, incluso en su reclusión en Tomis, el relegado

---

6 Cf. Huskey (2002), *passim*.

7 Cf. Huskey (2002:12): “When Ovid says to his personified book “you will go without me to the city” (*Tr.* 1.1.1), he locates himself on the shores of the Black Sea and establishes some distance between himself and his book. When the book arrives in Rome and says “I have come, sent to this city as the book of a wretched exile” (*Tr.* 3.1.1), it acknowledges that Ovid is in exile, but it also speaks his words, making Ovid present, textually speaking (as it were), in Rome.

pueda presentarse en Roma. Pero, a diferencia de su poesía anterior, esta carece de lima<sup>8</sup> por lo cual es de esperarse una nueva forma de escritura y, por tanto, otra forma de entenderla. El poeta instruye al libro acerca de qué debe hacer en ese espacio que aquel conoce y, de ese modo, recorrerlo, tanto en su materialidad cuanto en su textualidad. Nuestra hipótesis es que en esta ocasión se da una inversión de aquello que el amante elegíaco de Amores 1.11 y 12 experimentaba al enviar un mensaje a su amada, mensaje contenido en unas tablillas de cera con las cuales podía burlar ese límite que le impedía ingresar físicamente a la casa de su *domina*. En efecto, en aquella ocasión el *amator* no podía atravesar el umbral para así ingresar al interior de la casa en la que se encontraba la *puella*. Para poder comunicarse con ella e instarla a salir, confecciona unas tablillas que le confía a una criada para que las porte hacia la casa y las devuelva al *amator* con la respuesta de su amada. Esta escritura, como sabemos por el segundo poema de este díptico, no ha resultado eficaz, pues ella se rehúsa a encontrarse con él. En esas elegías la configuración del exterior deviene un espacio, mientras que el interior de la casa es un lugar cuya configuración solo es conjeturada por el enunciador y carece de descripción.<sup>9</sup> Al aplicar el mismo análisis a la espacialidad de *Tr.* 1.1, 1.3 y 3.1, notamos una serie de desvíos respecto de lo que acontecía al *amator*. En efecto, en el poema proemial, el enunciador instruye a su *liber* para que vaya a la Vrbs.<sup>10</sup>

---

8 "nec fragili geminae poliantur pumice frontes, / hirsutus sparsis ut uideare comis", *Tr.* 1.1.11-12. Sin profundizar en ello, consideramos que el verbo "uideare" indica que, por conveniencia, el libro debe parecer desprolijo sin necesariamente serlo. Sobre esta autoconciencia literaria, cf. Rosati (1979).

9 Sobre el uso del futuro, cf. Barchiesi (1993:333-365).

10 Cf. Davisson (1981 y 1986), Hinds (1985), Van Sickle (1980), Geysen (1999), Newlands (1997) y Williams (1992). Acerca de la importancia y función programática de estos proemios, cf. Depew-Obbink (2000).

vade, liber, verbisque meis loca grata saluta:  
contingam certe quo licet illa pede.  
siquis, ut in populo, nostri non inmemor illi,  
siquis, qui, quid agam, forte requirat, erit,  
vivere me dices, salvum tamen esse negabis; (1.1.15)

Anda, libro, y saluda con mis palabras los gratos lugares; los tocaré al menos con el pie con que está permitido. Si allí alguien no se olvidó de mí, como (sucede) entre el pueblo, si alguien hubiera que quizás pregunte cómo estoy, dirás que estoy vivo, pero no le dirás que estoy bien.

Aquí encontramos que lo que no se le permite al exiliado tocar físicamente, sí puede hacerlo con el pie del metro (“certe pede”), con las implicancias metapoéticas que este enunciado posee. Asimismo, se brindan instrucciones acerca de qué decir a qué destinatario. En esta ocasión, el de la ciudad es un espacio que ha sido practicado por el enunciadador, pero que es por completo desconocido por este libro personificado. Esta nueva clase de libro que llega a Roma quizás no sea recibido con la misma gloria que gozaron los escritos anteriores de su autor:

ut peragas mandata, liber, culpabere forsan  
ingeniique minor laude ferere mei. (1.1.35-6)  
[...]

haec quoque quod facio, iudex mirabitur aequus,  
scriptaque cum venia qualiacumque leget. (1.1.45-6)

Aunque completes, libro, lo que se te ha ordenado, quizás seas culpado y considerado menor que la fama de mi talento. Un juez justo admirará esto que hago y leerá complacido mis escritos, cualesquiera que sean.

Este volumen llega así a una ciudad que desconoce, llega como exiliado y se arriesga a no ser bien considerado, excepto por aquellos que sean *aequi iudices*. Encontramos también a un libro que se presenta en Roma en el primer poema del tercer libro de *Tristia*; esta vez, el enunciador es el propio libro, quien desconoce la ciudad y que encuentra un guía anónimo que le describe todos los lugares de la Urbs. Este mismo libro se excusa de cierto estilo de sus versos, pues pueden ser algo alejados del estilo adecuado a raíz de que han sido producidos en una “barbara terra”.

littera suffusas quod habet maculosa lituras,  
laesit opus lacrimis ipse poeta suum.  
siqua videbuntur casu non dicta Latine,  
in qua scribebat, barbara terra fuit.  
dicite, lectores, si non grave, qua sit eundum,  
quasque petam sedes hospes in Vrbe liber.’ (3.1.15)

Si la letra manchada tiene borrones, el mismo poeta dañó su obra con sus lágrimas. Si algunas cosas parecieran por caso no dichas en correcto latín, fue una tierra bárbara en la que escribía. Decidme, lectores, si no es problema, a dónde debo ir, qué moradas busque yo, un libro extraño en la ciudad.

Si tenemos en cuenta estos distintos momentos, en las elegías de *Amores* notamos que el espacio del interior de la casa de la joven era desconocido por el *amator* y la permeabilidad del límite solo está dada por las tablillas que porta la criada Nape. En el caso de *Tristia* 1.3, hemos notado que el interior de la casa de la que parte el poeta deviene un espacio, conocido en detalle por el enunciador. De este espacio debe partir hacia un lugar desconocido. Respecto de los dos poemas que abren el primero y tercer libro del corpus, podemos decir que en ambos aparece la personificación de un

libro. En el primero de ellos, este es el destinatario explícito de las instrucciones del poeta quien le refiere qué debe hacer y le muestra que el lugar al que irá es conocido por aquel. En la segunda ocasión, el poema se abre con el discurso directo del propio libro y en el verso 19 encontramos a los “lectores”<sup>11</sup> como destinatarios explícitos a quienes pregunta acerca de adonde debe dirigirse. También encontramos ya a la ciudad descrita por el anónimo guía en términos de un *tour*,<sup>12</sup> pues se describe todo un recorrido.

Para concluir, consideramos que en la elegía el *amator* ignora cómo es y qué sucede en el interior de la casa en la que yace la *puella*. Esa casa, que es un lugar en esos textos, deviene en *Tristia* un espacio practicado del que parte el exiliado hacia un lugar ignoto. Como contrapartida, si en la elegía se intentaba franquear el límite para hacer salir a la joven mediante tablillas escritas, en estas epístolas recorridas encontramos que los escritos atraviesan el límite para poder regresar a ese espacio, volver a recorrerlo en la textura, si bien el cuerpo del poeta permanece en el hostil, ignoto y agresivo lugar de Tomis. En la primera epístola del tercer libro de *Tristia* ya no es el poeta quien describe Roma, sino que el libro precisa de un guía local para poder establecer un mapa y recorrido. Creemos que en este poema se manifiesta un desplazamiento en el que el lugar del exilio, esa “terra barbara”, ha afectado la composición literaria, y esto, porque lo que era un lugar desconocido, progresivamente deviene un espacio a partir de la interacción de sus elementos con el exiliado. Si recordamos que nuestro poeta dice en otros poemas del exilio haber aprendido la lengua gética y hasta haber escrito una obra

---

11 Sobre los destinatarios, cf. especialmente Citroni (1986).

12 Entendido en términos de De Certeau (2000). Para la representación de los espacios en la literatura romana, cf. Edwards (1996).

en dicha lengua,<sup>13</sup> podemos pensar que, progresivamente, ha ido conquistando ese lugar en que se ve obligado a residir para tornarlo un espacio literario. Esto no significa que Roma, su anterior residencia, se torne un lugar y deje de ser espacio a partir de ser olvidada. Creemos que en términos de los límites que se condensan en el concepto del *paraclausithyron*, la *domus* de la joven resulta un lugar al que nunca se accede. De manera inversa, en el exilio se parte del espacio conocido de la *domus* del poeta hacia un lugar desconocido cuyos límites serán transgredidos mediante la práctica escrituraria que intenta regresar a su punto de partida. En el ejercicio de estos intentos, a medida que se avanza en el corpus, el lugar del exilio deviene de a poco un espacio conocido y, como tal, se borran los límites que lo separaban de lo desconocido (un lugar). Si el amante elegíaco no podía lograr ingresar en la casa de la joven, nuestro poeta exiliado, mediante su decurso poético, transforma el lugar de Tomis en un espacio conquistado por su poesía.

## Bibliografía

André, J. (1968) (Ed.) *Ovide: Tristes*, Budé, Paris.

Augé, M. (2005) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona.

Barchiesi, A. – Conte, G. B. (1993) "Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità", en *Lo Spazio Letterario*, vol. I, Roma, pp. 81-114.

Barchiesi, A. (1993) "'Future reflexive': two modes of allusion in Ovid's *Heroides*", *HSCPh* 95, pp. 333-365.

Citroni, Mario. 1986. "Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col

---

13 Cf. *Tr.* 3.14.47-8; 5.12.58; *Pont.* 3.2.40; 4.13.19 y 36. Véanse también Favez (1951), Labrino (1958) y Lozovan (1958).

- destinatario." *Maia* 38, pp. 111–46.
- Claassen, J. M. (1988) "Ovid's poems from exile: the creation of a myth and the triumph of poetry", *A&A* 34, pp. 158-69.
- Claassen, J. M. (1990a) "Ovid's poetic Pontus", *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6, pp. 29-45.
- Claassen, J. M. (1990) "Ovid's wavering identity: personification and depersonalisation in the exilic poems", *Latomus* 49.1, pp. 102-116.
- Claassen, J. M. (1996) "Exile, death and immortality: voices from the grave", *Latomus* 55.3, pp. 571-590.
- Claassen, J. M. (1999) *Displaced persons. The literature of exile from Cicero to Boethius*, University of Wisconsin Press.
- Davisson, M. H. T. (1981) "The function of openings in Ovid's exile epistles" (*sic*), *CB* 58, pp.17-22.
- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Artes de hacer*, México.
- Depew, M. – Obbink, D. (2000) "Introduction", en *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge-London, pp. 1-14.
- Edwards, C. (1996) *Writing Rome. Textual Approaches to the City*, Cambridge.
- Fairweather, J. (1987) "Ovid's autobiographical poem *Tristia* 4.10", *CQ* 37, pp. 181-96.
- Favez, C. (1951) «Les Gètes et leur pays vus par Ovide», *Latomus* 10, pp. 425-32.
- Fitton Brown, A. D. (1985) "The unreality of Ovid's Tomitan exile", *LCM* 10.2, pp. 19-22.
- Geysen, J. (1999) "Sending a Book to the Palatine: Martial 1.70 and Ovid", *Mn* 52.6, pp. 718-738.
- Hinds, S. (1985) "Booking the return trip: Ovid and *Tristia* 1", *PCPhS* 31, pp. 21-32.
- Holzberg, N. (1997) "Playing with his life: Ovid's 'autobiographical' references" *Lampas* 30 (1), pp. 4-19.
- Huskey, E. J. (2002) *Ovid's Tristia I and III: An Intertextual Katabasis*, Iowa.

- Kenney, E. J. (1965) "The poetry of Ovid's exile", *PCPhS* 191, pp. 37-49.
- Lambrino, S. (1958) «Tomis, cité gréco-gète, chez Ovide», en Herescu, N. I. (ed.) *Ovidiana: Recherches sur Ovide publiées a l'occasion du bimillénaire de la naissance du poète*, Paris, pp. 379-90.
- Lozovan, E. (1958) «Ovide et le bilinguisme», en Herescu, N. I. (ed.) *Ovidiana: Recherches sur Ovide publiées a l'occasion du bimillénaire de la naissance du poète*, Paris, pp. 396-403.
- Miller, J. (1993) "Ovidian Allusion and the Vocabulary of Memory", *MD* 30, pp. 153-164.
- Newlands, C. (1997) "The role of the book in *Tristia* 3.1" *Ramus* 26 (1), pp. 57-79.
- Rosati, G. (1979) "L'esistenza letteraria. Ovidio e l'autocoscienza della poesia", en *MD* 2, pp. 101-136.
- Van Sickle, J. (1980) "The Book-Roll and Some Conventions of Poetic Book", *Arethusa* 13, pp. 5-42.
- Williams, G. (1992) "Representations of the Book Roll in Latin poetry. Ovid *Tr.* 1.1.3-14 and related texts", *Mnemosyne* series IV, 45, pp. 178-89.



# Límites, espacios, individuos: la centralidad de Roma en *Astronomica* de Manilio

Martín Pozzi

Una de las premisas fundamentales de la astrología de cuño estoico es la interdependencia del micro y macrocosmo, es decir, la idea de que la configuración del espacio, las estrellas y las constelaciones influyen de forma directa en las costumbres y acciones de los habitantes de la Tierra.<sup>1</sup> Esta *simpátheia* universal es uno de los dogmas principales del estoicismo por medio del cual el cielo y la tierra quedan indisolublemente ligados. En la mayor parte de los tratados astrológicos<sup>2</sup> que siguen a dicha corriente de pensamiento, esta interdependencia micro/macrocosmo sirve de base para justificar la utilización de la práctica astrológica para develar las razones y motivaciones de los asuntos tanto banales y cotidianos cuanto más trascendentales como guerras, disensos sociales, formas de gobierno y las acciones políticas en general, por citar algunos ejemplos extremos. Es claro que, una vez propuesta y aceptada esta ligazón, el astrólogo puede proporcionar medios y argumentos para

---

1 Cfr. Repici (1995), Volk (2009:102-103).

2 Cfr. Barton (1995).

justificar o explicar prácticamente cualquier cosa: en definitiva, es problema de las estrellas y de su peculiar configuración en un momento determinado la responsable de que los asuntos marchen de una forma u otra.

Dentro de esta perspectiva, *Astronomica* de Marco Manilio,<sup>3</sup> autor latino de comienzos del siglo I d.C., nos provee no pocos ejemplos del uso del mencionado concepto con el objetivo de brindar una explicación o justificación trascendente a hechos, situaciones y evidencias de fuerte peso en la vida cotidiana de las clases dirigentes.<sup>4</sup> De esta manera podremos “entender” el papel rector de Augusto, el papel central de Roma y su actitud imperialista, las sediciones sociales, la estratificación y la inversión de la pirámide social, etc.<sup>5</sup>

Esta vinculación entre el cielo y la tierra puede darse en múltiples ámbitos, lo cual también funciona como una forma de justificar su validez, pues no se aplica a un único aspecto (lo que le restaría eficacia explicativa) sino que se extiende en una pretensión de universalidad a otros destinatarios. En este sentido, las constelaciones ejercen su influencia no solo sobre los individuos que nacen bajo su influjo, sino también afectan las distintas partes del cuerpo y también las distintas regiones de la Tierra. Abordaremos aquí en forma introductoria parte de esta “geografía astrológica”.<sup>6</sup>

Manilio le destina a la misma cerca de doscientos versos en el libro IV. El primer punto notable es la particular formulación del tema, que en su estructuración reitera tres veces el contenido pero con sutiles variaciones de los componentes en cada iteración. Por medio de un esquema

---

3 Para una introducción general a la obra de Manilio pueden consultarse: Goold (1977:xi-cxxiii), Salemme (2000) y Volk (2009).

4 *Cfr. contra*, MacGregor (2005).

5 *Cfr. Pozzi* (2003) y (2007).

6 *Cfr. de Callataj* (2001); Barton (1994:179-185).

didáctico habitual en su poema, el autor realiza primero una digresión antes de pasar al meollo de la cuestión astrológica:

Nunc age diversis dominantia sidera terris  
percipe. sed summa est rerum referenda figura.  
(Man. 4.585-586)

Ahora te vas a fijar en las constelaciones que dominan sobre las distintas partes de la tierra, pero hay que presentar la configuración general de la naturaleza.<sup>7</sup>

Como es lógico, antes de ‘aprender’ la geografía astrológica deberemos primero tener en claro el mundo conocido. Amparado bajo este presupuesto metodológico, el autor realizará una larga descripción de la ubicación de las principales regiones del mundo, cuya formulación presenta varios implícitos ideológicos en sus formaciones discursivas. A esta descripción le sigue una nueva digresión sobre las características generales de los distintos pueblos, que lógicamente también presentará variadas marcas ideológicas. Finalmente, tras 158 versos geográficos, llegamos a la influencia de las constelaciones sobre las diversas zonas del planeta. Hasta aquí nada que no podamos encontrar en cualquier poema didáctico, pues es habitual la presencia de numerosas intercalaciones y desviaciones discursivas.<sup>8</sup> Lo que aquí llama la atención es que estas tres secciones presentan esencialmente el mismo listado de lugares pero construido de forma variable, y conformando así tres itinerarios en parte paralelos y en parte superpuestos. Como es

---

7 El texto latino está tomado de la edición de Goold (1998); las traducciones son propias.

8 En especial, *cfr.* Dalzell (1996:22-23); también Calcante (2002), Perutelli (1989), Volk (2002); un resumen crítico en Pozzi (2010).

de esperar, Roma tendrá dentro de estos recorridos un lugar de privilegio tanto a nivel espacial cuanto a sus cualidades.

Nuestro objetivo será entonces analizar este particular posicionamiento de Roma a partir de la forma elegida por el poeta para ubicarla dentro de la descripción del mundo conocido. Abordaremos por separado cada uno de los tres itinerarios con vistas a caracterizar sus diferencias y la red de formaciones ideológicas que los sustentan. Hemos estado hablando de 'itinerarios' siguiendo el significado tradicional, pero ahora quisiéramos precisar brevemente por qué apelamos a dicho término. Para su operatividad seguimos a Michel de Certeau (2000:129-130), quien al analizarlo dentro de las posibles formas de la descripción espacial, lo considera una "serie discursiva de operaciones" que se opone al "mapa", que sería "una asentamiento totalizador de operaciones". Este último se orienta más al "ver", a un procedimiento sinóptico, mientras que el itinerario se caracteriza por el "ir", por una vectorialidad y la presencia ineludible de un sujeto que lo recorre. Podemos decir que vemos un mapa, pero recorremos un itinerario. No siempre es sencillo deslindar ambas operaciones, porque, como bien aclara el mismo de Certeau, suelen combinarse. Y si bien la forma preponderante en este pasaje es la del itinerario, también podremos encontrar la apelación a la imagen sinóptica del espacio. Claramente interesa marcar el recorrido, pues de forma implícita se presupone un sujeto que recorre este espacio, lo cual tiene implicancias que intentaremos revisar también.

### **Primer itinerario: descripción del mundo (4.585-710)**

Este primer itinerario es esencialmente marítimo ya que parte de la premisa de que la tierra está rodeada por agua que baña las costas, introduciéndose así una lista de pueblos

mediterráneos. En un inicio que se acerca más al ‘mapa’ que al itinerario señala el espacio a derecha e izquierda, típica funcionalidad de definición espacial. A la derecha (*dextra*) nombra a númidas, libios, Cartago y el Nilo; a la izquierda (*laeva*), Hispania, Galia e Italia, a la que se destina mayor espacio gracias a su mayor cantidad de mares:

hac ubi se primum porta mare fudit, <aperto>  
enatat Ionio laxasque vagatur in undas  
et, prius ut, laeva se fundens circuit omnem  
Italiam, Hadriaco mutatum nomina ponto  
(Man. 4.606-609)

Tan pronto como se derrama por esta puerta, nada en el amplio mar Jónico y vaga hacia las relajadas olas, y derramándose hacia la izquierda como antes, rodea toda Italia habiendo cambiado su nombre en mar Adriático.

Notemos el espacio destinado a Italia frente a los demás países, pues es la única, junto con Grecia, que merece una descripción más precisa (los demás pueblos son simplemente nombrados). Nuestro derrotero sigue por Iliria, Corinto, el Peloponeso, Tesalia, la Propóntide y el ponto Euxino, y termina medio a las apuradas con las innumerables naciones de Asia (“innumeras gentes”, 4.623), Cilicia, Siria y otra vez Egipto. Una lectura atenta del pasaje nos demuestra que desde una primera planificación espacial visual se ha pasado a un itinerario donde las aguas se personifican, pues bañan (*lavat*, *alluit*, *fudit*, *natat*), proveen agua (*ministrat*), beben la corriente (*bibit*), etc. a la par de variadas acciones vinculadas con la vectorialidad espacial y los movimientos tales como *recipit* (recibir), *exit* (salir), *sinuantis* (dar un giro), *circumvolat* (rodear), *refluit* (refluir), etc. Inmerso entre tantos espacios hay lugar también para

el *navita* que los cursa. Es decir, a una primera imagen estática de lugar se le ha adosado una formulación netamente de espacios, es decir, lugares historizables y recorridos por un sujeto.<sup>9</sup> Lo que se necesita claramente es marcar que estos espacios para bien o para mal están en contacto, son atravesados y son los continentes de individuos puntuales. La importancia de Roma no es estática, sino que se da en la dinámica del recorrido hacia adentro y hacia afuera en contacto con los otros. Roma invade y es invadida, pero lo que se resalta es su papel central y su ubicación estratégica. De algún modo hemos seguido un recorrido circular pero excéntrico. Comenzamos en Libia, llegamos a Egipto, de ahí saltamos a Hispania, seguimos todo el recorrido del Mediterráneo hasta el Egeo y nuevamente retomamos Siria hasta Egipto. Es decir, no sabemos cuánto se ubicaban los romanos de la época ni si podían seguir este recorrido medio caótico; de seguro que estos lugares les resultaban familiares por las conquistas, por los esclavos y por las innumerables veces que estos pueblos son mencionados positiva o negativamente en la tradición literaria o historiográfica. Lo que es cierto es que cualquier receptor podía identificar que la situación de Italia no casualmente ha quedado instalada en un lugar central, rodeada por zonas periféricas. Este recorrido, que de algún modo se asemeja a un círculo, bien podría comenzar en cualquier punto, pero claramente el recorrido ha sido definido de modo tal de comenzar con Libia / Cartago / Egipto, zona de malos recuerdos para los romanos, pasando por los eternos enemigos hispanos y galos hasta llegar a una Italia central acompañada por otra gran potencia “positiva” como Grecia.<sup>10</sup>

---

9 De Certeau (2000:129-130). *Cfr.* también Gilhuly; Worman (2014).

10 *Cfr.* Whittaker (2004:63-87).

Pero Manilio es insistente y no confía mucho en su receptor, y con vistas a reforzar el esquema ideológico realiza un nuevo recorrido superficial sobre estos mismos pueblos para recordarnos sus características topográficas más sobresalientes. Lamentablemente una laguna textual nos impide conocer la justificación de este nuevo recorrido que vuelve a iniciarse con Cartago, lugar espantoso lleno de víboras, elefantes, feroces leones, extraños monos, animales venenosos, etc. A esta le sigue la rica Asia, los partos que “son otro mundo” (*orbis alter*) y un montón de naciones con nombres raros (“tot [...] diverso nomine gentes”, 4.676). Claramente aquí el recorrido se invirtió, porque se han tomado grandes unidades y no el hilo conductor del mar: África, Asia y terminar con Europa, a la que le dedica lógicamente grandes alabanzas pues “es la tierra más grande por sus hombres y la más fecunda en las artes de la sabiduría” (“maxima terra viris et fecundissima doctis / artibus”, 4.686). De aquí resaltaré la altura de los germanos, la riqueza de los galos, la belicosidad de los hispanos, la elocuencia de Atenas, la fuerza de Esparta y finalmente

Italia in summa, quam rerum maxima Roma  
imposuit terris caeloque adiungitur ipsa (Man. 4.694-695)

Italia, a la que Roma, la ciudad más poderosa del mundo y ella misma incorporada a las divinidades, ha hecho dueña de la tierra.

Vemos claramente cómo se han superpuesto dentro de un mismo esquema dos recorridos distintos pero con un fin equivalente: en el primer caso el recorrido marítimo permitió configurar un espacio de circunnavegación excéntrica que dejaba a Italia en el centro del mismo, avanzando y retrocediendo para ubicarla en una posición estratégica;

en el segundo la recopilación de características geográficas utiliza una gradación (y no una circulación) para recorrer desde la negatividad de África pasando por el afeminamiento asiático hasta la grandeza de Europa. Estamos hablando siempre de los mismos lugares, solo que el *magister* nos lleva a recorrerlos de distinta forma, no tanto por una variación estética sino porque no importa tanto el lugar en sí sino cómo llegamos a él: Italia es el centro de un esquema, y es el punto más alto del otro.

## Segundo itinerario: las características físicas (4.711-743)

Ya nos ubicamos bien, pero Manilio continúa ejercitando sus dotes de versificador geográfico. Ahora pasará revista a ciertas características físicas de los pueblos que ha mencionado en el *excursus* anterior. Así, los germanos son altos y rubios, los galos pelirrojos y los hispanos son fuertes. Los romanos, como no podía ser de otra manera, se destacan porque

Martia Romanis urbis pater induit ora  
Gradivumque Venus miscens bene temperat artus  
(Man. 4.718-719)

El padre de la ciudad introdujo los rasgos de Marte en los romanos, y Venus, al mezclar los suyos a los del dios de la guerra, logra buenos miembros.

Por su parte, los griegos son famosos por la gimnasia y los sirios por los rulos. Mención aparte merecen los grados de tonalidad de los africanos: los etíopes son negros, un poco menos los indios, los egipcios son oscuros y los mauritanos también. Más allá del contenido poco científico de esta



caracterología, nos enfrentamos nuevamente a un esquema análogo al visto en el primer itinerario: Roma queda en un lugar central rodeada por un lado por pueblos europeos y por el otro por africanos y asiáticos. Fijémonos también en lo desproporcionado de las características: todos los pueblos tienen uno o a lo sumo dos adjetivos bien concretos que los definen (altos, rojos, belicosos, negros, etc.) mientras que los romanos son una mezcla entre el aspecto belicoso de Marte y el carácter amable de Venus, sea lo que fuere que esto signifique.

Si en el recorrido anterior la espacialidad estaba al servicio de ubicar a Roma en el centro físico de la descripción del mundo, aquí una enumeración espacial equivalente funciona de manera análoga para destacar a Roma frente a una periferia netamente distinta en color y en carácter: ni rubios ni negros, ni belicosos ni afeminados.

### **Tercer itinerario: la geografía astrológica (4.744-817)**

Finalmente luego de ser expuestos a la descripción del mundo del que, como esperamos haber mostrado, no nos llevamos un conocimiento muy certero sino simplemente un manojito de poblaciones claramente diferentes de Roma, que funcionan como una periferia para que ella pueda ser el centro, llegamos a la formulación de la geografía astrológica. De forma análoga a los itinerarios anteriores, aquí partimos de la aplicación de las constelaciones sobre los pueblos de la Tierra, y de esta forma obtenemos qué signo rige cada nación. La formulación es muy extensa porque siguiendo los dictados de la simpatía universal y de un marcado simbolismo sinecdótico el poeta busca explicar características de los pueblos a partir de las formas de las constelaciones, como veremos específicamente en el caso de Italia.

Brevemente pasamos revista: Aries influye a la Propóntide, Siria, Persia y Egipto; Tauro, a los escitas, Asia y los árabes; Gémini, al ponto Euxino, Tracia e India; Cáncer a Etiopía; Leo, a Frigia, Capadocia, Armenia, Bitinia y Macedonia. En lugar central quedan Virgo y Libra:

Virgine sub casta felix terraque marique  
est Rhodos, hospitium recturi principis orbem,  
tumque domus vere Solis, cui tota sacrata est,  
cum caperet lumen magni sub Caesare mundi  
(Man. 4.763-766)

Bajo la pura Virgo está Rodas, próspera por su tierra y por el mar, refugio del emperador que iba a gobernar el mundo, y entonces, con razón, casa del sol, al que está consagrada toda la isla pues recibe en la persona del César la luz del poderoso cielo.

Aquí se hace mención al retiro de Tiberio a la isla de Rodas, por lo cual, si bien no es Italia, es el hogar de un futuro emperador y por lo tanto digna de encomio, y dedicada al sol pues se intenta vincular la luz celestial con la persona imperial. Es preciso darse cuenta hasta qué punto esta geografía astrológica puede modificar sus enunciados o alterar sus predicciones pues en este caso un solo signo (y muy positivo) rige una pequeña isla, mientras otras constelaciones rigen inmensos territorios a los que se les atribuye escasa importancia. Mucho más fuerte es la identificación de Roma con Libra pues provee la justificación más acuciante del imperialismo romano:

Hesperiam sua Libra tenet, qua condita Roma  
orbis et imperium retinet discrimina rerum,  
lancibus et positas gentes tollitque premitque

qua genitus Caesar melius nunc condidit urbem  
et propriis frenat pendentem nutibus orbem.  
(Man. 4.773-777)

A Italia la gobierna Libra, su signo propio, bajo el que fue fundada Roma: retiene la soberanía sobre el orbe como una balanza de los asuntos, no solo elevando sino también opri-  
miendo a los pueblos colocados en los platillos; bajo ella nació el emperador que mejor fundó una ciudad y pone freno al mundo que depende de su sola voluntad.

Roma es entonces la medida de todas las cosas (“discrimina rerum”), balanceando a los pueblos en sus platillos y decidiendo, con la ínsita equidad y justicia que le brinda la balanza astral, el ascenso o el descenso de estos pobres pueblos (“positas gentes tollitque premitque”). La justificación es original, e ilustra la capacidad de la astrología de vincular elementos dispares a partir de un supuesto simbolismo: los platillos de la balanza, la constelación de Libra y el papel rector de Roma. Poco nos queda ya por agregar: a las características óptimas de sus habitantes se suma ahora esta especie de mandato divino por el cual Roma debe necesariamente retener el *imperium* del mundo, no por que ella quiera sino porque así lo dictamina el determinismo astrológico.

Cierran la serie habitual Escorpio y su influencia sobre Cartago, Libia, Egipto; Sagitario sobre Creta y Sicilia; Capricornio sobre Hispania, Galia y Germania, y Piscis sobre el Éufrates, el Tigris, el mar Rojo, los partos, Etiopía y Babilonia.

De forma análoga a nuestro primer itinerario volvemos al esquema circular, que como dijimos en su momento, podría comenzar en cualquier lugar, pero se ha elegido mantener la centralidad de Roma y de, por las dudas, Rodas. Una vez

más el receptor fija en su mente (¡se lo han repetido tres veces en doscientos versos!) este esquema espacial marcadamente ideologizado que podríamos denominar centro/periferia, pues Roma nunca está lejos: son los demás pueblos los que la rodean. Si los demás pueblos tienen características neutras o negativas, los romanos se van a caracterizar por tener las mejores, con lo que se refuerzan por un lado la identificación positiva del centro y por el otro la negativa de la periferia.

Como hemos visto brevemente, en una corta tirada de versos y bajo la aparente e inocente descripción del mundo conocido, la particular configuración de tres itinerarios paralelos y superpuestos no hace más que resaltar la ubicación excelsa de Roma a partir de una operación netamente espacial de redefinición vectorial. Esta formulación implícita del centro y la periferia no es más que un preconstruido,<sup>11</sup> pues ciertamente cada lugar puede ser el centro de una periferia, y una periferia de otro centro. Solo se trata de cómo se arma el camino...

## Bibliografía

Barton, T. (1995). *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Barton, T. (1994). *Ancient Astrology*. London: Routledge.

Calcante, C. M. (2002). *Miracula rerum. Strategie semiologiche del genere didascalico negli Astronomica di Manilio*. Pisa: EDTS.

Dalzell, A. (1996). *The Criticism of Didactic Poetry. Lucretius, Vergil, Ovid*. Toronto: University of Toronto Press.

---

11 Los elementos preconstruidos son enunciados que se originan en discursos o prácticas anteriores y que, por efecto de la interpelación ideológica se encuentran en el discurso sin ser mencionados explícitamente como tales. Este efecto permite que se tomen como válidos contenidos que el discurso no demuestra. *Cfr.* Pecheux (1988).

- de Callataÿ, G. (2001) "La géographie zodiacale de Manilius (Astr. 4, 744-817), avec une note sur "l'Énéide" virgilienne", *Latomus* 60.1, pp. 35-66.
- de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Gilhuly, K.; Worman, N. (2014) (eds.). *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goold, G. P. (ed) (1977). *Manilius Astronomica*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Goold, G. P. (ed) (1998). *Astronomica*. Stuttgart: Teubner.
- MacGregor, A. (2005). "Was Manilius really a Stoic?", *JCS* 30, pp. 41-65.
- Pecheux, M. (1988). *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp.
- Perutelli, A. (1989). "Il testo come maestro" en: Cavallo, G.; Fedeli, P.; Giardina, A. (eds.) *Lo spazio letterario di Roma antica*. Roma: Salerno, tomo 1, pp. 277-310.
- Pozzi, M. (2003). "Argumentos astrológicos: Manilio bajo el signo de Augusto", *Revista de Estudios Clásicos* 31, pp. 123-139.
- Pozzi, M. (2007). "Manilio y la enseñanza de las estrellas: sujetos ejemplares, espacios asimétricos" en: Caballero de del Sastre, E.; Schniebs, A. (eds.) *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- Pozzi, M. (2010). "Aproximaciones a la poesía didáctica latina" en Schniebs, A. (ed.) *Debates en Clásicas*, vol. 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 105-130.
- Repici, L. (1995). "Gli Stoici e la Divinazione Secondo Cicerone", *Hermes* 123.2, pp. 175-192.
- Salemme, C. (2000). *Introduzione agli Astronomica di Manilio*. Napoli: Loffredo.
- Volk, K. (2002). *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford: Oxford University Press.
- Volk, K. (2009). *Manilius And His Intellectual Background*. Oxford: Oxford University Press.
- Whittaker, C. R. (2004). *Rome and its frontiers: the dynamics of empire*. London: Routledge.



# A falta de templo, bueno es un sitio martirial. Resignificación de la espacialidad sacra en *IV Macabeos*

Roberto Jesús Sayar

*Valkyriae, et sacrarum amicitiarum loci in corde suo*

A la hora de analizar los eventos que dieron origen al movimiento nacionalista que la crítica denominó “Revolución Macabea” (167-60 a.C.) y las batallas que lo conformaron, los elementos para hacerlo son, por lo general, muy poco fidedignos. Como reseña Saulnier (1983: 5) tanto las fuentes directas como las indirectas<sup>1</sup> están mayormente supeditadas al contexto sacro que las cobija. Por lo tanto, todos los eventos e instituciones que han tenido origen en esas épocas estarán sujetos al grado de veridicción que se le pueda otorgar a aquellos tratados. Ciertamente es que los del primer conjunto serán varios grados más confiables que los del segundo por su clara intencionalidad cronística-histórica. Pero el hecho de que dos de las tres obras que componen este último grupo estén fuertemente ligadas con dos del primero no puede ser pasado por alto. En efecto, los libros tercero y cuarto de la serie de obras pertenecientes al “Ciclo de los Macabeos”

---

1 Con esta clasificación la crítica distingue entre *1Ma.*, *2Ma.* y las *AJ* de Flavio Josefo por un lado y *3Ma.*, *4Ma.* y la *Regla de la Comunidad* esenia y otros escritos de la misma secta como el *Documento de Damasco* y los *pesharim* de Habacuq y el de los Salmos por el otro.

(Piñero 2007:65) comparten un contexto diegético claramente vinculado a la persecución que sufrieron los hebreos en diferentes momentos de su convivencia con los soberanos helenísticos que conquistaron sucesivamente la tierra de Israel. Además, el libro cuarto estará relacionado más estrechamente con el libro segundo, al que toma como texto fuente,<sup>2</sup> puesto que focalizará su narración en los eventos inmediatamente previos al alzamiento de Matatías y, entre ellos, a los episodios de martirio que parecen haber inspirado tal asonada. A causa de esto no escatimaré elementos que permitirán pensarlo como un tratado histórico, al menos tangencialmente.<sup>3</sup> Teniendo en cuenta todo este trasfondo, centraremos nuestro análisis en aquellos pasajes de *4Ma.* en los que los dispositivos narrativo-retóricos del texto conforman un diálogo interno entre lo que denominaremos “semas de vida” y “semas de muerte”.<sup>4</sup> Dichos elementos se construirán de manera interdependiente para garantizar el proceso de ‘traslado’ fáctico-simbólico desde la Casa de Dios a los Sitios de Reunión, gracias a la reverencia debida al *exemplum* establecido por los mártires.

Entre los elementos presentados, a pesar de su indeterminación, como legítimamente históricos, está el lugar físico

---

2 El vínculo fuente-meta entre *2Ma.* y *4Ma.* ya ha sido señalado frecuentemente por los especialistas (Frenkel 2011:66; Piñero 2007:70-71; Van Henten 1997:70-73) quienes destacan la acertada búsqueda de pasajes del autor de *4Ma.* que lo ayudan a demostrar su tesis. Citaremos el texto de *4Mac.* por capítulos y versículos, sin anteponer la abreviatura que le es propia, cosa que sí haremos en caso de citar cualquier otro texto, siguiendo las abreviaturas de LSJ. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

3 Puesto que su tesis central es claramente filosófica: “que la razón piadosa puede dominar las pasiones”, y por ello se buscó interpretar el texto desde una lente estoica. Las posturas al respecto están claramente explicitadas en Renehan (1972) quien concluye que la filosofía expresada en *4Ma.* es una suerte de *koiné* filosófica impregnada particularmente de estoicismo.

4 Conceptos que construiremos principalmente, *mutatis mutandis*, sobre lo que Ariès (2000) denomina “domesticación de la muerte” y sobre la interpretación del signo propuesta por Eco (2013:144).



en el que ocurrieron los hechos. Punto más que importante para determinar una verificación fáctica de lo que allí se narra, y en consecuencia determinar la efectiva existencia de los mártires, sin embargo, poco se dirá de él. En efecto, el autor/narrador del texto únicamente dejara asentado que para comenzar la sesión de torturas

προκαθίσας γέ τοι μετὰ τῶν συνέδρον ὁ τύραννος  
Ἀντίοχος ἐπὶ τινὸς ὑψέλου τόπου καὶ τῶν καὶ τῶν  
στρατευμάτων αὐτῷ παρεστεκότων κυκλόθεν ἐνόπλων

El tirano Antíoco estaba reunido con sus consejeros en un lugar elevado y sus tropas se hallaban armadas a su alrededor (5.1, negritas nuestras)

Pero no vincula ese sitio de observación con ninguno de los posibles lugares que la ciudad de Jerusalén podría ofrecerle, ni siquiera con alguno especial dentro del ἄστυ –de por sí elevado dentro de la propia ciudad<sup>5</sup>–, puesto que, dadas las circunstancias, podría presentarle a los rebeldes un motivo más para persistir en su postura. No obstante esta asociación, los indicios que vinculan el lugar del martirio con la ciudad santa no son unívocos; puesto que, tanto la mención a “nuestra ciudad” (ἄκρα ἡμῶν 4.20) como a “los habitantes de Jerusalén” (οἱ Ἰεροσολυμίται 4.22) no están enmarcando el relato martirial, sino contextualizando la persecución, que se concentró ciertamente en la capital pero que, sin embargo, no se muestra como el único punto en Israel objeto de esta purga. Al ser el pueblo el que carga con la observancia de las normas, allí donde éste se encuentre

---

5 La existencia de la ciudadela de Jerusalén, rebautizada por Antíoco con su propio nombre –Antioquia– siguiendo la costumbre establecida por Alejandro, está atestiguada en los dos primeros libros del *Ciclo...* (concretamente en *1Ma.* 1.32-38 y *2Ma.* 4.9) que hacen de su existencia un motivo más de vergüenza en lo que respecta a su vínculo con Dios (*cfr.* *2Ma.* 4.15).

se concentrará la violencia coercitiva estatal para intentar uniformar el culto (Weitzman 2004:222). Y, considerando que para la supuesta fecha de composición del tratado, la Diáspora ya estaba más que avanzada,<sup>6</sup> la identificación de un posible sitio como escenario de los hechos martiriales narrados por el texto se torna incluso más compleja. En efecto, estas breves referencias a Jerusalén y al Templo magnifican la probabilidad de que la obra no se haya originado en ella sino en una de las ciudades con población judía fuera de Palestina. Una de las principales hipótesis que contribuyen a sostener esta visión es que la obra pone en discusión problemas más típicos de las comunidades de la Diáspora que los esperables de los jerosolimitanos.<sup>7</sup> Esta visión se sostiene además en la naturaleza apologética de todo el tratado, que busca justificar las acciones de los torturados como un modelo de conducta ante la situación persecutoria<sup>8</sup> que, a causa de la cercanía del Templo y de las corrientes religioso-filosóficas emanadas de él, no sería preciso puntualizar en la ciudad de David. Por último, si bien es cierto que en la ciudadela helenizada de Jerusalén había

---

6 Situación que sería cierta si se aceptara como fecha de composición una época entre los primeros años del siglo I d.C. (luego de 70 d.C. según Van Henten, 1997:75) o en un rango más acotado como el comprendido entre los años 19 y 72 d.C. (DeSilva, 2006:xvii). En ambos casos la Diáspora egipcia ya tiene mínimamente trescientos años de existencia, la de Cirenaica al menos un siglo y la de Siria al menos siglo y medio, según los datos provistos por Barclay (2001).

7 El texto adolece de "lack of interest in political institutions" de acuerdo a la opinión de Van Henten (1997: 78). Por otro lado, De Silva se concentra en el análisis exegético de la Torá que por breve y evidente pudo haberse producido en "any major city in the Western Mediterranean world" (2006: xvii). Cfr. estas posturas con lo expresado por Collins (2005: 34).

8 Que conformarán una suerte de *schema martyrum* con centro en la figura de Eleazar (Sayar: 2014), quien tiene en cuenta, además del pecado que implica desobedecer las disposiciones de la Ley, la reverencia debida a Dios (5.29) y la seguridad de que su alma estará con Él (cfr. 6.29), testigo que recogerán los siete jóvenes que lo seguirán en el cadalso (9.8, cfr. Shepkaru, 1999:3). Las afirmaciones precedentes ayudarán a su posterior honra, puesto que la seguridad de la visión divina tras la muerte mediante martirio solo se vuelve común tras la Primera Cruzada (Shepkaru:2002).

destacada una guarnición de soldados macedonios (*cf.* 1Ma. 1.33-35), la convivencia entre hebreos y gentiles pareció no ser tan acusada como en el resto de las grandes ciudades de la cuenca mediterránea como para que estos elementos, tan evidentes para cualquier hebreo observante, se hayan diluido hasta el punto de que sea necesaria una defensa de este tenor de los valores ancestrales más básicos.

No obstante la aparente indeterminación acerca del sitio donde vio la luz este escrito, es cierto que plantea un dilema claramente jerosolimitano, relativo a la pérdida del lugar central del culto divino. Situación que se profundizará si, como reseñamos, los eventos suceden en cualquier ciudad que pueda albergar en su seno un *πολίτευμα*<sup>9</sup> hebreo. Este cambio devendrá central en la liturgia, habida cuenta la asiduidad con la que los hebreos podían subir a Jerusalén para cumplir con ciertos sacrificios que debían efectuarse en el recinto del Templo.<sup>10</sup> A causa de esta falta, un gran número de judíos observantes realizaban sus plegarias en sus hogares (*cf.* To. 2.1-2 y 3.10-16) o en sitios equivalentes<sup>11</sup> en donde el requisito talmúdico de la reunión de un *minyán* pudiera llevarse a cabo.<sup>12</sup> Tal movi-

---

9 Según Saulnier (1983:18), un *πολίτευμα* es “un cuerpo estructurado, con sus instancias representativas, como una fuerte minoría étnica y cultural en el interior de una ciudad”. Para el análisis particular de las lógicas internas de un *πολίτευμα* –particularmente del de Alejandría– recomendamos la lectura del trabajo de Druille (2015).

10 Ocasiones que, según Barclay (2001:419) son *Pesaj*, Pentecostés y la Fiesta de los Tabernáculos. Moviendo el eje a la tradición cristiana, cabe recordar el ascenso de José y su familia a Jerusalén para presentar el sacrificio debido a Dios por el nacimiento de Jesús (*Lu.* 2.23-24), según está escrito en la Ley (*Ex.* 13.2; *Nu.* 18.15).

11 Incluso en habitaciones alquiladas, según van der Horst (2005: 16).

12 Grabbe (2010: 41). Un *minyán* es una suerte de quórum de diez personas adultas que el judaísmo requiere para el cumplimiento de ciertos preceptos, la realización de ciertos rituales o la lectura de ciertas oraciones, dado que “cuando diez personas oran juntas, la Divina Presencia mora entre ellas” (*Berajot* 6a; *cf.* *Megillah* 23b). este requerimiento se deriva de, entre otras, las lecturas eruditas de *Le.* 22.32 y *Nu.* 16.21, *cf.* Schiffman (2005:43).

miento contribuyó a la configuración de *Eretz Israel* como una suerte de “ideal” puesto que es la tierra preferida por el Altísimo entre todas las creadas (*cfr. Dt. 12.9*). Pero, al mismo tiempo, fomentó la valorización de aquellos lugares en donde las comunidades se fueron asentando, puesto que el hecho de haber permanecido exitosamente fuera de Palestina en medio de ciudades extranjeras demostraba la superioridad de los hijos de Abraham frente a los demás pueblos.<sup>13</sup> En un contexto como el que presenta el texto, evidentemente, esta valorización implica una confrontación central con la potencia extranjera. La contienda se desarrollará tanto en el centro neurálgico del culto como en sus elementos periféricos y, por ello, los invasores “construyeron altares a lo largo de toda Judea” (*1Ma. 1.54*) para forzar la nueva observancia. Por lo tanto, los lugares en donde se produce la mediación necesaria para el encuentro con Dios, entendidos como ‘sitios de vida’ dado que en ellos se renueva la Alianza (*cfr. Hengel 1974:287*) pasan a ser, gracias a la intervención no solo de los soberanos extranjeros sino de la élite sacerdotal que fomenta la helenización forzada,<sup>14</sup> sitios relacionados con la muerte. Identificación que se hace posible a través de las múltiples descripciones de las fuentes, que hacen hincapié en todo el compendio de normas que el decreto real

---

13 *Cfr. Flacc. 45-46* que no hace más que basarse en las profecías que el propio Dios le dirige a Abraham en los albores de la historia (*Ge. 12.2*; y sobre todo *22.18*: “yo bendeciré, por medio de tus descendientes, a todas las naciones de la tierra”).

14 Los pormenores de la persecución están detallados en Weitzman (2004:220), quien destaca que las políticas normales de su tiempo no preveían una persecución religiosa como la desencadenada por Antíoco. La organización social de la comunidad resumida en Druille (2015:130), además, resalta esta extrañeza dado que los hebreos en ciudades helenísticas conformaban una unidad cívica separada dentro de la propia ciudad. Es preciso tener en cuenta, en relación a esto, que la reforma de Jasón, sumo sacerdote que comenzó –según las fuentes bíblicas (que reseña Saulnier 1983:17-18 y 39-40)– la reforma helenista, no atentaba contra la religión judía, al no obligar a los habitantes de Jerusalén a cambiar su fe (Tcherikover 1961, citado en Frenkel 2003:223).

obliga a transgredir. Y que si se tiene en cuenta las maldiciones que el Todopoderoso ha estipulado para quienes no sigan sus mandamientos, es todavía más patente, pues- to que aquellos “perecerán sin remedio” (*De.* 30.17).

Por lo tanto, ante la imposibilidad momentánea de recuperar el sitio de vida por excelencia al haber sido “suprimi[d] o el culto del Templo” (4.20), surge la necesidad de recobrar el vínculo con lo divino por otros medios. El camino particular que propone *4Ma.* implicará recuperar la consideración divina mediante un sacrificio particular que, al no poder realizarse en el ara consagrada del monte Sión (*cf.* *De.* 12.13), tendrá lugar en el cadalso mismo en donde los mártires son torturados. Más precisamente, en el momento en el que el anciano Eleazar, a punto de morir, dirigiéndose hacia Dios exclama (6.26-29)

[...] Σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σώζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Ἰλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεῖς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ ὑτῶν δίκη. Καθάρισον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν.

[...] Tú sabes, Dios, <que> siendo posible para mí salvarme muero a causa de la ley con torturas cáusticas. Vuélvete propicio para tu pueblo (ἔθνει) siendo<te> suficiente con nuestro castigo por el de ellos. Haz mi sangre purificadora de ellos y toma mi alma para que muera en lugar de ellos.

Muriendo luego de este alegato defensivo, el anciano logrará no solamente postularse a sí mismo como ejemplo de comportamiento en contextos de persecución (Sayar:2014) sino también que el Altísimo considere digno su sacrificio y, por lo tanto, perdone a los hebreos que abjuraron de la Ley

de sus padres.<sup>15</sup> Gracias a la conjunción de ambos, la muerte perderá su valencia claramente negativa<sup>16</sup> para ‘domesticarse’ (Colombani 2016:5; Ariès 2000:34) de tal modo que sobre ese conjunto de cuerpos muertos no se extienda una acumulación inmensa de impurezas sino el germen de un modo particular de presentar una ofrenda ante Dios<sup>17</sup> y que éste interprete tal don como un signo de comunión (*Le.* 3.1) entre su pueblo y Él, sobre todo en atención a la cantidad de sangre derramada por el anciano (6.7). Sacrificio que magnificará su valor entendido a la luz del ascendiente de las Escrituras para los colectivos de la Diáspora, que tenían por ellas una reverencia aún mayor que la de sus pares jerosolimitanos dado que las entendían como la presencia viva de Dios en cada una de sus comunidades (Barclay, 2001: 425). Por lo tanto, si en cada una de ellas se gestan actitudes como la del anciano, dado que “el mundo y la humanidad [eran] sus espectadores” (17.14), la recuperación de un sitio vinculado con la vida por fuera del aura sacra de Jerusalén será más sencilla.

De todos modos, será preciso sumar a este basamento otro ‘sema de vida’ para que la equiparación con el lugar sacrificial por excelencia sea completa: la memoria. Es decir, si la Diáspora y sus causas pueden ser entendidas como un

---

15 Defensa que toma como modelo la de Abraham ante Dios para salvar a los sodomitas, según entiende Sayar (2018).

16 Puesto que el contacto con un muerto provocaba impureza, según está decretado en *Le.* 21.1-4.

17 Comportamiento para el cual el judaísmo pudo formular algunas ‘pautas’ para considerarlo aceptable en el concilio de Lydda, la principal de las cuales es –lógicamente– que mediante esa muerte se glorifique el nombre de Dios (en hebreo, *kiddush haShem* כְּדִּוּשׁ הַשֵּׁם). Dichas instrucciones prescribían la preferencia de la muerte en caso de que una persona estuviera a punto de incurrir en tres crímenes específicos: idolatría, asesinato o cualquier tipo de inmoralidad sexual (Cf. Shepkaru 1999: 19). De todos modos esto pronto se volvió foco de discusión y debate: ¿se había de morir cuando el mismo texto sagrado explicitaba que “el que cumpla mis mandamientos vivirá” (*Le.* 18.5)? Maimónides mismo expresó que quien escogía morir en donde la ley explicitaba la obligatoriedad de la vida es culpable de un crimen (*apud* Lamm–Ben Sasson 2007:141).

signo de la corrupción del Templo, el ejercicio de la lectura del *Tanaj* ayudará a la comprensión de las causas de esa corrupción y otorgará la esperanza necesaria para llevar a la práctica un comportamiento como el ejemplificado por Eleazar. Sobre todo si se tiene en cuenta que la centralidad del texto sagrado en las ceremonias de adoración es tan antigua como el propio texto (Schiffman, 2005: 38) puesto que se relaciona directamente con los propósitos didácticos intrínsecos a la historia del pueblo elegido (*cf.* Boyer-Hayoun, 2008:18<sup>18</sup>). Práctica que se magnificará puntualmente en el caso que nos ocupa, puesto que el sacrificio protagonizado por los mártires se volverá materia de alabanza entre aquellos que los sobrevivan (18.1). Además, la memoria será, en este contexto, otra manera de mantener cohesionada a la totalidad de la comunidad alejada de la Tierra Prometida. La repetición de ciertos eventos gloriosos del pasado –entre los cuales se incluiría el que nos ocupa– configurará de ese modo no solamente una identidad concreta asociada a los valores que se proponen en la obra<sup>19</sup> sino una legitimación continua de la santidad del texto sagrado ya como elemento de unión entre las diversas tribus de Israel, ya como marca distintiva de los hijos de Abraham<sup>20</sup> para todos aquellos ajenos a su seno (Levine, 2005: 148). Ahora bien, es cierto que parece no existir ningún elemento proclive a ser interpretado como una lectura de la Ley y los profetas, pero tal

---

18 Que el pueblo hebreo sea esencialmente una comunidad vinculada con su propia memoria se basa en un mandato del mismo Moisés (*De.* 32.7): “Acuérdate de los días pasados, recuerda las generaciones anteriores. Interroga a tu padre, que te cuente, a tus ancianos, que te expliquen”.

19 Enumeración que figura varias veces en el comienzo del tratado, en concreto en 1.6; 1.18 y 3.1 con el fin de establecer una escala de valores comprensible incluso para los oyentes/lectores entrenados en las corrientes filosóficas de la época (*cf.* Collins, 2000:205).

20 Elemento central en la caracterización de los hebreos, dada su repetición profusa en el texto. La filiación abrahámica aparece en 6.17; 6.22; 7.19; 13.17; 14.20; 15.28; 16.20; 16.25; 17.6; 18.1; 18.20 y 18.23.

impresión dista de adecuarse a lo que muestra el texto. El ejercicio de la memoria, de hecho, estará presente en dos momentos. El primero, cuando el anciano Eleazar sea presentado como “de familia sacerdotal” (5.1), habida cuenta la importancia de la que gozaban los levitas en el traspaso del texto sagrado.<sup>21</sup> El segundo, y mucho más importante, será la arenga de la madre a cada uno de sus hijos cuando suban al cadalso. En ella, contará como su difunto esposo los educó en “la ley y los profetas” (18.10) haciendo particular hincapié en los ejemplos de sacrificio por causa de la justicia, como los de Isaac (18.11 [*Ge.* 22.1-19]) o los tres jóvenes en el horno (18.13 [*Da.* 3.22-24]). Dichas narraciones ejemplares motivarán la construcción de una lectura positiva de un evento a todas luces marcado por la negatividad. Así entonces, los mártires podrán adscribirse de pleno derecho a esta enumeración de grandes hombres del pasado, construyendo sobre sí una nueva tradición que sea digna de guardar en la memoria.

Conjugando ambos elementos, tanto la resignificación del sacrificio como la adscripción de estos mártires al dispositivo mnémico que mantiene unido al conjunto social, puede comprenderse la erección de la sinagoga sobre el supuesto cadalso de estos hebreos.<sup>22</sup> Dado que la muerte transfiere a los mártires mucha de la sacralidad reservada a los elementos que vinculan al pueblo con Dios, es plausible que algunas reliquias de los mártires o de sus elementos de tortura se hayan atesorado como parte de esos objetos sagrados que merecieron ser conservados en ciertas instituciones destinadas al mantenimiento de la memoria dentro de las comunidades de la Diáspora (Levine, 2005:170). Elementos

---

21 *Cfr.* Levine (2005: 154) y especialmente el trabajo de Swartz (2005).

22 Sinagoga que, para la época de San Agustín, era basílica, si atendemos al testimonio del santo (S. 300.6).



que al estar ‘resguardados’ por la presencia de los mismos mártires, cuya muerte ya estaría exenta de toda impureza, dotarían a ese espacio de una especial significación sagrada. La edificación de una construcción sobre el sepulcro de estos hombres o cercano a éste ampliaría la protección que emanaría de ellos en tanto partícipes de la gloria divina con un grado especial de cercanía a Dios. Además, habida cuenta los numerosos testimonios que afirman la centralidad de la lectura de la Torá para la liturgia sinagoga, es posible entender a *4Ma.* como una homilía particularmente adecuada a la celebración de Janucá<sup>23</sup> –de especial vínculo con la gesta de Matatías y sus hijos, directamente relacionada con la persecución previa (cfr. *2Ma.* 8.1<sup>24</sup>)– y la renovación del vínculo con lo sagrado que ella implica. En efecto, que se haya clasificado al tratado como un discurso epidíctico (Frenkel, 2011:66), además de destacar el contenido filosófico al que la demostración da sustento, justifica su lectura pública como una parte del “sistema de instrucción” (Schiffman, 2005:40) que, en este caso, explicitaría las causas de la festividad de las Luminarias, el hecho puntual que la generó y los protagonistas de ese evento. Que el propio discurso haga referencia velada al edificio en donde se lo proclama, entendemos, es una consecuencia esperable en este contexto. La congregación de hebreos en un mismo lugar que ha traído la muerte al seno de la nación judía se equiparará de manera ejemplar con los oyentes del texto, quienes también harán otro tipo de sacrificios para cumplimentar acabadamente los mandatos divinos. Y el diálogo intertextual no será sólo un

---

23 Sobre todo considerando que la lecturas correspondiente al primer día de Janucá es *Nu.* 7.1-17, en donde se detallan las ofrendas hechas por los jefes de Israel y su destino en manos de los levitas y la primera ofrenda de uno de las jefes de las tribus.

24 Los vínculos de las actitudes de los milicianos de Judas y las demostradas por los mártires son un punto esencial en la argumentación de Van Henten (1997:254) para justificar el culto que gozan estos últimos.

recordatorio de la importancia del texto sacro como vehículo de comunicación con el Altísimo sino una reivindicación del ejercicio de la memoria aún en contextos sumamente difíciles. Sobre todo, ante la ausencia de la Casa de Dios que, ya no lejana sino destruida, deberá recordarse en cada evento en que los hijos de Abraham se reúnan. Todos y cada uno de los mártires, como modelo de *minyán*, serán así intérpretes y practicantes de la normativa sagrada que constituirá en torno a ellos un sitio especial de adoración.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona (1984). *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXV: Sermones (5º) – 273-338. Sermones sobre los mártires. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: El Acantilado.
- Barclay, J. M. G. (2001). *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark.
- Boyer, A.; Hayoun, M. R. (2008). *La historiografía judía*. México D. F.: FCE.
- Cohn, L.; Reiter, s. (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* Vol. 6 [1915]. Berlin: Reimer.
- Collins, J. J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colombani, M. C. (2016). "La territorialización de la muerte: Una arqueología del cementerio.", en *Actas del XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad* [CD]. Bogotá: ALER-Universidad del Rosario: 1-17.
- De Silva, D. A. (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*. Leiden-Boston: Brill.
- Druille, P. (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón", *Synthesis* 22, 125-38.

- Eco, U. (2013). *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Frenkel, D. L. (2011). "El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*", *AFC* 24, 59-91.
- Frenkel, D. L. (2003). "El léxico de los sacrificios en *II Macabeos*". En: Cavallero, P. et. al., *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March*. Buenos Aires: IFC-FFyL UBA, 219-233.
- Grabbe, L. L. (2010). *An Introduction to Second Temple Judaism*. London: T&T Clark.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lamm, N.; Ben Sasson, H. H. (2007). "Kiddush haShem and Hillul haShem". En: Berenbaum, M. & Skolnik, F. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit, 139-145. En: [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0012\\_0\\_11109.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_11109.html); obtenido el 11/09/2012.
- Levine, L. I. (2005). *The Ancient Synagogue*. New Haven-London: Yale University Press.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis.
- Rahlf's, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Renehan, R. (1972). "The greek philosophic background of Fourth Maccabees", *RhM* 115/3, 223-38.
- Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2018). "He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*". En: Neyra, A. V. y Pégolo, L. *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo II* [En prensa]. Buenos Aires: EFFyL-UBA.
- Sayar, R. J. (2014). "Te voy a poner como una luz para el mundo (*Is.* 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*", *AFC* 27/2, 99-114.
- Schiffman, L. H. (2005). "The early history of public reading of the Torah". En: Fine, S. (ed.), *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London - New York: Routledge, 38-49.
- Shepkaru, S. (2002). "To die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives", *Speculum* 77/2, 311-41.

- Shepkaru, S. (1999). "From after Death to Afterlife: Martyrdom and its Recompense", *AJS Review* 24/1, 1-44.
- Swartz, M. D. (2005). "Sage, priest and poet: typologies of religious leadership in the ancient synagogue". En: Fine, S. (ed.), *Jews, Chistians and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London – New York: Routledge, 16-37.
- Van der Horst, P. W. (2005). "Was the synagogue a place of Sabbat worship before 70 CE?". En: Fine, S. (ed.), *Jews, Chistians and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London – New York: Routledge, 16-37.
- Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*, JSJSup 57. Leiden: Brill.
- Weitzman, S. (2004). "Plotting Antiochus's persecution", *JBL* 123/2, 219-34.

# Tensiones de un (des)encuentro territorial. Lo otro como superficie reflejante en *Germania* de Tácito

Daniel Gustavo Gutiérrez

El opúsculo de P. Cornelio Tácito conocido como *Germania* (98 d.C.) se inscribe dentro del género de la etnografía anti-gua. Como lo indica su verdadero título, *De Origine et Situ Germanorum*, esta obra parece estar dividida en dos grandes partes. La primera de ellas (§§1-27) describe las costumbres y prácticas societales de los germanos en general, mientras que la segunda (§28-46), la de cada pueblo particular (catos, caucos, queruscos, suevos, semnones, etc.).<sup>1</sup>

El presente trabajo intentará mostrar cómo y con qué finalidad retórica Tácito construye la imagen del otro en su

---

1 Son referidos en total 56 pueblos germanos: helvecios (§28), boios (§28), araviscos (§28), treviro (§28), nervios (§28), vangiones (§28), tribocos (§28), nemetas (§28), ubios (§28), bátavos (§29), matiacos (§29), catos (§§30-31), tencteros (§32), usipos (§32), camavos (§33), angrivarios (§33), bructeros (§33), dulgubnios (§34), casuarios (§34), frisonos (§34), caucos (§35), queruscos (§36), fosos (§36), cimbrios (§37), suevos (§38), semnones (§39), longobardos (§40), reudignos (§40), aviones (§40), anglios (§40), varinos (§40), eudoses (§40), suardones (§40), nuitones (§40), hermunduros (§41), naristos (§42), marcomanos (§42), cuados (§42), cotinos (§43), osos (§43), buros (§43), marsignos (§43), naharvales (§43), harios (§43), gotones (§44), rugios (§44), lemovios (§44), suiones (§44), aestios (§45), sitones (§45), peucinos (§46), venedos (§46), fenos (§46), helusios (§46) y oxiones (§46).

discurso etnográfico.<sup>2</sup> En función de ello, la metáfora del *espejo*, esto es, del espacio visual reflejado en una superficie, resultará de utilidad explicativa.

## I

Un espejo refleja la imagen de quien se mira en él. Reflejarse consiste en un acto volitivo, pues quien no quisiera verse reflejado cerraría los ojos o desviaría la mirada. En el primer caso, se omitiría la existencia de lo reflejado, en el segundo, se la aplazaría. De cualquier manera, la imagen siempre permanecerá ahí, esperando ser vista –mas no cual copia fiel de lo reflejante, pues existe a condición de ser la imagen invertida de este. Así, el espejo devuelve una imagen de sí y no hay acto de la voluntad que pueda impedir este hecho. Se la puede obviar, se puede mostrar indiferencia, pero ella subsiste en su existencia, que es, sin embargo, la de un mero reflejo, la de una apariencia.

La imagen reflejada por el espejo –independientemente de que sea vista o no– es la imagen de sí mismo como otro. Uno es otro en ese reflejo. Pero a diferencia de otros ‘otros’, a los que se puede también negar, obviar o despreciar, ese otro del espejo es tan uno mismo que no se lo puede rehuir y tampoco aplazar. Co-habita como imagen de sí en virtud de una dialéctica constitutiva de la identidad: ‘yo soy yo porque no soy otro, aunque sin ese otro no sería yo mismo sino otro yo’. Así, el mundo del espejo, el mundo percibido a través del reflejo, es inexorablemente el mundo de (lo) otro, aun cuando ese otro no sea más que la imagen de uno mismo.

---

2 Dench señala que “the ancient ethnographical gaze would be the characterization of ‘other peoples’ particularly with reference to their customs, practices, and the behavior that typifies them and/or their lands” (2007:494).

La mirada que se mira en el espejo contempla su copia de sí o bien con regocijo o bien con vergüenza. En el primer caso, la mirada contemplante es vanidosa, en el segundo, insegura. Si hay de hecho un polo (a) que mira su propio reflejo, que es el polo (b), el punto de anclaje de esa mirada será siempre (a) y nunca (b). El otro no ve, porque sus ojos son los ojos del que contempla. El otro no tiene mirada: existe para ser mirado. Resulta ser un otro cosificado, excluido, ab-usado.

Pero, ante esta doble actitud de la mirada (vanidosa o insegura) que se mira a sí misma, puede ser también que el que se mira pretenda mirarse desde la perspectiva de la imagen reflejada, como si se dijera: 'veamos ahora desde allí y con tus ojos'. En este caso, la mirada es alienada –en su sentido etimológico: pertenecer a otro.

Según esto último, un relato sobre el otro es un relato, se podría decir, inevitablemente 'espejado', lo que remite a una 'retórica de la alteridad'.<sup>3</sup>

Como existe la posibilidad de mirar lo reflejado en el espejo desde los ojos de ese reflejo, el que así se mirara sería el 'alienado'. Una mirada tal se sabe en su miseria constitutiva, en sus deficiencias o, para ponerlo en términos morales, en su vergüenza: sabe que es quien es gracias a un reflejo que le devuelve la mirada. Mirada de una mirada bastarda, ontológicamente insuficiente, se hace consciente de que adquiere la certeza de su ser gracias a la existencia de un reflejo tan insuficiente como ella. Una mirada tal no puede más que dar origen a una visión desalentadoramente crítica sobre su propia identidad.

---

3 Para Hartog una 'retórica de la alteridad' supone que "un narrador, que pertenece al grupo *a*, va a referir *b* a la gente de *a*, están el mundo donde se relata y el mundo relatado" (2002:207).

## II

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, obsérvese cómo culmina la primera parte de *Germania*: “haec in commune de omnium Germanorum origine ac moribus accepimus” (Tac. *Ger.* 27.3) [“estas cosas admitimos sobre el origen y las costumbres en común de todos los germanos”], donde se mienta una generalidad y completitud del objeto observado que está en consonancia con lo enunciado al comienzo de esta primera parte: “Germania omnis” (Tac. *Ger.* 1.1) [“Germania entera/toda”].<sup>4</sup>

Con estas aseveraciones, el narrador (Tácito) hace ver un reflejo general, de conjunto (*omnium/omnis*), del otro reflejado en el espejo del discurso (*Germanorum/Germania*), al cual ha de particularizar en sus variadas refracciones (“nunc singularum gentium instituta ritusque (...) expediam” (Tac. *Ger.* 27.3) [“ahora referiré las instituciones y los hábitos de cada una de las tribus”]), articulándolo en su descripción con el ‘nosotros’ (*accepimus*) de la enunciación, hasta dejar traslucir una imagen del punto reflejante:

Qualities that Romans traditionally mapped onto one another –observa Rives– are thus seen by the Germani, according to Tacitus, as diametrically opposed. In these ways, then, Tacitus fashions a multiplicity of shifting associations between Roman and Germanic practice; to some extent we might even think of *Germania* as like a *fun-house hall of mirrors*, in which Roman readers were able to see themselves and their values reflected back in a variety of distorted images. (2012:51-52; la cursiva es mía)

---

4 En este trabajo se sigue el texto fijado por Castagnino (1948); la traducción de todos los pasajes citados pertenece al autor de este trabajo.



Esta imagen del 'nosotros' funcionará como horizonte de sentido del discurso sobre el otro.<sup>5</sup> El narrador se sirve de una serie de paralelismos que ponen en juego la diferencia constitutiva nosotros/ellos. Por ejemplo, en la sección 25.1 refiere una costumbre más 'igualitaria' de trata de esclavos en comparación con las romanas: "ceteris servis non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis utuntur" (Tac. *Ger.* 25.1) ["no utilizan a los restantes esclavos asignándolos a las tareas domésticas, a la manera de nuestra costumbre"]. Sin embargo, en casos como este, el reflejo, la imagen del otro, se brinda en principio como positiva, aunque el 'etnógrafo' muestra, a continuación, también su aspecto aberrante, no compatible con los valores culturales *ad usum* del 'nosotros'. Al respecto, nótese que apenas un poco más abajo en esta misma sección hace mención a que "es poco frecuente azotar al esclavo y someterlo a cadenas y trabajo forzado" ("verberare servum ac vinculis et opere coercere rarum", Tac. *Ger.* 25.2), para oponerle inmediatamente una *mos germanorum* que contrarresta todo lo positivo que viene señalando: "occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira, ut inimicum, nisi quod impune est"<sup>6</sup> (Tac. *Ger.* 25.2) ["suelen matarlos, no con disciplina y seriedad, sino con violencia e ira, como a un enemigo, aunque en este caso queda impune"]; dar muerte *disciplina et severitate* al esclavo, como pena ejemplificadora, sería aceptado sin inconvenientes por el código de convivencia del 'nosotros', pero de ninguna manera hacerlo *impetu et ira*, cometiendo un homicidio excesivo y atroz. Una retórica de la alteridad implica,

---

5 En términos generales, Thompson refiere al impacto cultural de la construcción discursiva de la alteridad de la siguiente manera: "When one people defines another as a cultural 'Other' that culture is defining itself" (2007:2).

6 Se corrige aquí el texto de Castagnino, que trae la errata *inpune*, cotejándolo con el texto editado por Anderson (1939).

pues, “una línea demarcatoria entre el mundo donde se habla y aquél del cual se habla, entre *ellos* y *nosotros*, entre el ‘allá’ y el ‘acá’” (Hartog 2002:237).

Mirarse en el espejo devuelve dos tipos de inversiones de la imagen reflejante: (a) una inversión dicotómica,<sup>7</sup> establecida intencionadamente por el narrador, a través de la cual se opone un rasgo (a) y otro (b), en una alternativa romanidad *versus* germanidad: “nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant” (Tac. *Ger.* 11.2) [“computan en relación no al número de días, como nosotros, sino al de las noches”], “nullas Germanorum populis urbes habitari (...), colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit. Vicos locant non in nostrum morem conexis et cohaerentibus aedificiis” (Tac. *Ger.* 16.1-2) [“ninguna ciudad es ocupada por pueblos de germanos (...), habitan separados y dispersos, donde les haya agradado una fuente, un campo, una arboleda. Establecen sus aldeas no según nuestra costumbre, con edificaciones juntas y que se apoyan unas en otras”]; (b) una inversión unívoca, que exhibe un solo rasgo de la germanidad, quedando presupuesto el rasgo no enunciado y apelando al conocimiento ‘enciclopédico’ del *civis* romano:<sup>8</sup> “scuto frameaque iuvenem ornant; haec apud illos toga, hic primus iuventae honos” (Tac. *Ger.* 13.1) [“pertrechan al joven con el escudo y la frámea;<sup>9</sup> ésta es entre ellos la toga, éste el principal ornato de su juventud”], “si civitas in qua orti sunt longa pace et otio torpeat, plerique nobelium adulescentium petunt ultro eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt” (Tac. *Ger.* 14.2) [“si la ciudad en la que nacieron se embota con la paz y la inacción,

7 “En su movimiento para traducir al otro –observa Hartog–, el relato es incapaz de incluir más de dos términos a la vez (...). La retórica de la alteridad tiende, pues, a ser dual” (2002:244-245).

8 En este sentido, señala Rives que “in *Germania*, by contrast, Tacitus lets his readers decide for themselves the significance of what he relates” (2012:45).

9 La frámea es una lanza característica de las etnias germanas (*cf.* OLD, s.v. framea).

la mayoría de los jóvenes nobles busca espontáneamente aquellos pueblos que le estén haciendo entonces la guerra a algún otro”].

Ambos tipos de inversiones parecen converger retóricamente en el tópico de la pureza de la raza germana: “ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitiis mixtos” (Tac. *Ger.* 2.1) [“creería que los germanos mismos son indígenas y que de ningún modo están mezclados con los huéspedes que se aproximan de otras razas”].<sup>10</sup> Este tópico de la pureza de la raza hace que el germano no tenga necesidad de contemplarse en lo reflejado, pues aunque lo hiciera se revelaría idéntico a sí mismo: “qui Germaniae populos nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem extitisse arbitrantur. Vnde habitus quoque corporum (...) idem omnibus” (Tac. *Ger.* 4.1-2) [“hay quienes piensan que los pueblos de Germania, no corrompidos por otras uniones conyugales de otras naciones, han dado origen a una raza peculiar, pura y sólo semejante sí misma. De aquí que incluso su fisonomía (...) sea la misma para todos”]. Por esa degeneración que no mancilla al germano, el romano está, en cambio, obligado a verse reflejado para iniciar la búsqueda de su identidad originaria. Al respecto O’Gorman observa que “the search through Germany, then, is a search for Rome and what are seen as Roman values” (1993:148); asimismo, esta búsqueda redundante en “an exploration of a country (Germany) in search of the ideological (Roman) self” (1993: 135).

Se podría pensar, pues, que con tales inversiones axiológicas el ‘etnógrafo’ intenta poner en circulación un régimen

---

10 Aspecto absolutamente positivo, que posee, sin embargo, su contrapartida en la alteridad constitutiva que aparece expresada en términos telúricos: “Germaniam (...), informem terris, asperam caelo, tristem cultu aspectuque” (Tac. *Ger.* 2.2) [“Germania (...), dificultosa en su tierra, áspera en su clima, austera en su cultivo y aspecto”].

escópico bilateral, que resulta significativo en el saldo que dejan las deficiencias tanto del ‘nosotros’ como las de los ‘otros’. Imagen significativamente ‘económica’ que media la relación entre un ‘nosotros’ instituyente y unos ‘otros’ instituidos: “iam et pecuniam accipere docuimus” (Tac. *Ger.* 15.3) [“actualmente les hemos enseñado también a recibir dinero”]. Esta frase permitiría entrever cómo, en base a una suerte de ‘pedagogía’ del cambio de valores, ambas miradas aparecerían insertas en una lógica del intercambio corrupta y degradante, al ser inseminada en una etnia de ideales estrictamente guerreros –o al menos no primordialmente comerciales– como la de los germanos.

El contacto *ab initio* con esta etnia se produjo por un hecho conflictivo, pues no se basó en el comercio, ni en la hospitalidad, sino en la guerra y la *libido dominandi* ejercida sobre el ‘ellos’, “quos bellum aperuit” (Tac. *Ger.* 1.1) [“a los que nos ha vinculado la guerra”]:

The statements which are here presented in a certain role, as ‘information about Germany’, occlude the source of this information-war between Rome and Germany and its context-Rome’s invasion of Germany. (O’Gorman 1993:140)

Un vínculo violento que, una vez establecido, suaviza las relaciones y permite el intercambio comercial con los “proximi ob usum commerciorum” (Tac. *Ger.* 5.4) [“los más cercanos debido al tráfico comercial”], excluyendo de dicho trato a los ‘del interior’ (*ulteriores*), “quibus nullus per commercia cultus” (Tac. *Ger.* 17.2) [“con los que no hay ninguna sociabilidad a través del comercio”], sustentado en un proceso de ‘romanización por etapas’.<sup>11</sup> Para ilustrar esta relación

---

11 El juego dialéctico a través del que es presentada la información sobre Germania no puede ocultar la ‘romanización por etapas’ de la que habla O’Gorman respecto de la invasión romana de este

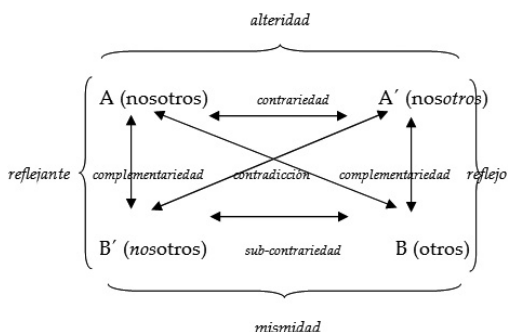
en términos numismáticos (otra metáfora de la alteridad), se puede sostener que el “etnógrafo” presenta en su relato la articulación entre el ‘nosotros’ y los ‘otros’ en términos de ‘cara o cruz’, pero con esta particularidad: ni el anverso ni el reverso de la moneda pueden, en su inacabable trueque de sentidos, definir identidad alguna, quedando ese privilegio para un anverso que no salda deudas con la imagen del otro, sino siempre con la de sí mismo: ‘cara’, tan barata, en definitiva, como costosa a la vez, pues los otros, en su ingenuidad, en su pureza, en su simplicidad,<sup>12</sup> en su incorruptibilidad,<sup>13</sup> “pecuniam probant veterem et diu notam” (Tac. *Ger.* 5.3) [“aprecian la moneda vieja y ya conocida”].

Tal economía repercutiría en el modo en como la mirada reflejante del ‘nosotros’ es vista como reflejada en la de los ‘otros’, pero moralmente invertida. A su vez, por obra del artificio retórico-literario, dicha inversión puede hacer que la mirada reflejante del ‘nosotros’ sea aprehendida como reflejada, produciendo un (inter)cambio de valores vehiculado en un circuito de miradas, que puede esquematizarse recurriendo al siguiente cuadrado semiótico:<sup>14</sup>

---

territorio, cuyas etapas estarían dadas por la proximidad, el reconocimiento y la asimilación al/del otro (cf. O’Gorman 1993:141).

- 12 “Gens non astuta nec callida aperit adhuc secreta pectoris licentia ioci; ergo detecta et nuda omnium mens” (Tac. *Ger.* 22.4) [“gente nada astuta y sin doblez, abre todavía más los secretos de su corazón en el desenfreno de la diversión; pues la mente de todos es franca y sencilla”].
- 13 “Faenus agitare et in usuras extendere ignotum; ideoque magis servatur quam si vetitum esset” (Tac. *Ger.* 26.1) [“es desconocido perseguir el interés y aumentarlo hasta la usura; y por esto se conserva mejor que si estuviera prohibido”].
- 14 Greimas y Courtés entienden por cuadrado semiótico “la representación visual de la articulación lógica de una categoría semántica cualquiera” (1990:96).



Según este esquema, la alteridad surgida entre A' y B sería una alteridad del reflejo: miradas de lo no-otro; en cambio, la alteridad entre A y B' sería una alteridad reflejante y constitutiva no sólo de la mirada del otro, sino también de la propia mirada, pero como producto alienado, invertido, heurístico de sí.

Sirviéndose de un procedimiento tal, el 'etnógrafo' hace ver la imagen reflejada de los otros como inversa a la del 'nosotros', depositaria última de connotaciones positivas.<sup>15</sup> No obstante, esto no significa que el bien moral exista en la esfera de acción del 'nosotros' reflejante. El bien moral como tal no existe ni entre los romanos ni entre los germanos, es decir, su existencia no se verifica fácticamente ni en el espacio reflejante del 'nosotros', ni en el reflejado de los 'otros'.<sup>16</sup> Reflejante y reflejado comparten la indeterminación de lo moral, marcando un punto de convergencia entre ambos espacios, que, como se verá a continuación,

15 Retóricamente, el principio de inversión consiste para Hartog en "una manera de transcribir la alteridad, al volverla fácil de aprehender (es lo mismo, salvo que es lo contrario) en el mundo donde se relata, pero que también puede funcionar como principio heurístico (...): la inversión es una ficción que permite 'ver' y comprender" (2002:209).

16 Según Bayet, "Tácito cree con mayor fuerza en el mal que en el bien; y el conjunto de su obra adopta una acritud terrible" (1981:421).

parecen tener más aspectos en común que diferencias que los alejen del otro, al menos si se comparan en sus respectivos estadios de desarrollo histórico. Por esto, la *Germania* de Tácito “is –como acertadamente apunta O’Gorman– never an innocent text” (1993:136).

En efecto, el mal de la *civitas*, bajo la apariencia de degeneración de las costumbres, corrupción de las instituciones y transgresión de los *pacti fidei*, es una realidad constitutiva de todo lo instituido en el *orbis terrarum*. Costumbres, instituciones y pactos (de los) antiguos, que sólo pueden ser vistas a través del reflejo de una etnia que se encuentra en el estadio primario de su desarrollo moral, político y cultural, la que, sin embargo, exhibe en virtud de la imagen reflejante del ‘nosotros’ el germen de su posterior e inevitable ruina y degeneración, aun cuando “nemo enim illic vitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur” (Tac. *Ger.* 19.3) [“nadie, en efecto, festeja allí los vicios, y el corromper y ser corrompido no es llamado época”].<sup>17</sup>

Como *civis* consciente de la coyuntura política y social de su tiempo (fortificación de las fronteras del Rin por Trajano, cuyo principado venía a reparar las amargas consecuencias del despotismo ‘oriental’ de Domiciano), Tácito no evita hacer ver una imagen de sí mismos a sus contemporáneos, mediante la comparación y el paralelismo con una etnia cuya existencia fáctica, si bien es también contemporánea a la del ‘nosotros’ reflejante, parece estar desarrollándose en los albores de su institucionalidad civil:<sup>18</sup>

---

17 Con respecto a esto último, O’Gorman considera que el punto de vista romano como norma y centro de la raza superior exhibe una jerarquía que es, sin embargo, “challenged by the text in two ways: firstly by demonstrating that Romans are not always in a position of moral superiority; secondly by presenting Rome as being in a precarious position of supremacy, from which it may at any point be toppled” (1993:146).

18 Al respecto, Thompson señala lo siguiente: “Tacitus believed that Rome had been corrupted by

el reflejo en el espejo hace aparecer así ante la mirada inco-  
modada del ´nosotros´, como si se tratara de un juego refrac-  
tivo, un pasado en el presente que (re)presenta el futuro de  
su civilidad:

In the description of the German as an unspoiled primitive  
there is evident a temporal distancing of Germany, as the  
primitive Roman is evoked. The historical pattern of decli-  
ne from a morally upright past is the source of this repre-  
sentation. (O´Gorman 1993:146)

En este espejo, en esta mirada de lo otro por la que se re-  
conoce a sí misma, Roma fue futuro y el bloque étnico de  
Germania será pasado.<sup>19</sup> El entrelazamiento que propone  
el ´etnógrafo´ pone en juego así una temporalidad diferida,  
que no es presente, ni pasado, ni futuro, sino una tempo-  
ralidad ´espacializada´ en una superficie refractante, en la  
que las tres dimensiones temporales se subsumen en el *hic  
et nunc* (de la enunciación, del mundo narrado, del referente  
refractado) de un devenir histórico sometido a lo corrupti-  
ble, en tanto reflejo inexpugnable de la condición de ser de  
toda *res humana*.

---

´demoralizing eastern luxury´ and developed a Germany in his narrative to represent both an ear-  
lier heroic society and also republican Rome. He uses gender roles to put forward Germany as  
the home of the anthropological ´noble savage´. By constructing Germany in such a way Tacitus  
delivers scalding criticism to the Roman order contemporary to his day” (2007:13).

- 19 Dench considera que en *Germania* el énfasis del discurso etnográfico está puesto en “the depic-  
tion of barbarian customs and behavior that partially recall an idealized, pre-imperial Roman past,  
and the Roman empire’s tendency to give shape as it encroaches on other peoples and their land”  
(2007:498).



### III

A modo de conclusión, se pueden eslabonar algunas observaciones generales. Entre las diversas razones que motivaron la escritura de la *Germania*, una de ellas es la intención etno-política del opúsculo.<sup>20</sup> De ser así, la obra puede ser leída más como una crítica admonitoria de la identidad romana de su tiempo que como una afirmación de la misma opuesta a un otro barbarizado, en la que, en palabras de O’Gorman, “identity and difference are confounded” (1993:149). Tácito estaría afirmando dicha identidad en su carácter alienante. En tanto narrador, es aquel que, como quedó dicho, se mira a sí mismo a partir de la mirada reflejada del otro, elaborando estratégicamente una situación enunciativa articulada en base a un ‘nosotros’ que se mira en el reflejo de los otros, para verse en la mirada reflejada como otro. En cualquier caso, a casi cada afirmación sobre algún aspecto o rasgo germano se le puede oponer, explícita o implícitamente, una afirmación crítica sobre el mismo aspecto romano. En este sentido, es posible postular que una retórica de la alteridad sea “en el fondo una operación de traducción: pretende hacer pasar el otro al mismo” (Hartog 2002:227).

De este modo, los romanos pueden pensarse a sí mismos, según este paralelismo, como un nuevo reflejo, pero que a diferencia del primer reflejo –aquel que devuelve la mirada y desde la que se ve– su condición fáctica consiste en ser la mirada original y originaria.

El artificio, retóricamente eficaz, del relato del otro como reflejado en un espejo hace que ese reflejo nunca deje de ser efecto de una dislocación especular, en virtud de la cual

---

20 Para las diversas razones que motivaron el opúsculo de Tácito, véase Castagnino (1948:62-64), Requejo (1981:109-11), Rives (2012:45).

la propia imagen, la de sí, admite ser desmontada, alterada y recompuesta. En el relato etnográfico de Tácito puede hablarse, pues, de una distorsión del otro siempre que ello implique una alteración de sí. Así, el otro, visto, reflejado, aparente, se revela como un reflejo de la propia insuficiencia.

## Bibliografía

- Anderson, J. (1939). *Cornelii Taciti Opera Minora*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayet, J. (1981). *Literatura Latina*. Barcelona: Ariel.
- Castagnino, A. (1948). *P. Corneli Taciti. De vita Iuli Agricolae. De origine et situ Germanorum*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-IFC.
- Dench, E. (2007). "Ethnography and History". En: Marincola, J. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Vol. II. Singapore: Blackwell, 493-503.
- Greimas, A.; Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hartog, F. (2002). *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- O'Gorman, E. (1993). "No Place like Rome: Identity and Difference in the *Germania* of Tacitus", *Ramus* 22, 135-154.
- Requejo, J. M. (1981). Tácito. *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*. Madrid: Gredos.
- Rives, J. (2012). "Germania". En: Pagán, V. (ed.), *A Companion to Tacitus*. Malden-Oxford: Willey-Blackwell, 45-61.
- The Oxford Latin Dictionary* (1968-1982) [= OLD]. Oxford: Clarendon Press.
- Thompson, M. (2007). "Primitive or Ideal? Gender and Ethnocentrism in Roman Accounts of Germany", *Studies in Mediterranean Antiquity and Classics* 1, 1-19.

# El campo semántico de la frontera en *Germania* de Tácito

Nicolás Russo

En su obra *De origine et situ Germanorum* (*Germania*), Tácito acomete la tarea de describir y relatar el espacio geográfico, el aspecto físico, las prácticas, las costumbres y las parcialidades de los pueblos residentes al norte de los ríos Rin y Danubio. Al tratarse de uno de los ámbitos más tardíamente conocidos por el mundo mediterráneo, y de una de las periferias al margen del dominio imperial a fines del siglo primero de nuestra Era, es interesante pensar la representación de Germania en el imaginario romano como una de las últimas fronteras hacia las que expandirse.<sup>1</sup> Por ello, es notable la aparición en la obra que nos ocupa de tres vocablos centrales en el concepto romano del espacio fronterizo, *-limes, terminus, finis-*. Estos tres vocablos aparecen luego del capítulo XXVIII, que marca el pasaje de la narración de la geografía de Germania y de aspectos comunes de los pueblos que la habitan hacia el relato particular de las tribus y sus relaciones en el territorio, específicamente en los capítulos XXIX, XXXII y XLVI, vocablos que si bien a

---

1 Cfr. Brogan (1933:23); Romm (1995:123).

priori pueden parecer sinonímicos, presentan interesantes etimologías y cargas semánticas que pueden arrojar nueva luz en la interpretación de la caracterización de Germania que realiza Tácito como un espacio fronterizo.

Es por ello que en las siguientes páginas examinaremos los pasajes en que se dan cita los vocablos *limes*, *terminus*, *finis* en *Germania* atendiendo, por un lado, a la carga semántica y a los étimos reconstruibles de cada uno de ellos en tanto pertenecientes a un mismo campo de significación; y por otro, los contextos y las implicancias ideológicas que los mismos definen en torno de sí, teniendo en cuenta la mirada sobre la frontera como espacio que cada uno de ellos comporta.

## 1. *limes*

Comenzando por rastrear la etimología de *limes*, nos encontramos el radical indoeuropeo *\*lēi-/elēi-* referido al campo semántico de lo flexible<sup>2</sup>. A partir de dicho sentido, la raíz se presenta tanto designando partes del cuerpo que se pueden doblar (latín *ulna*, griego ὠλένη “codo”, armenio օղն “espinas dorsal, columna vertebral”) cuanto las ramas de un árbol (nórdico *lim* “follaje, pequeña rama”, *limaðr* “ramoso, lleno de ramas”<sup>3</sup>). En su significado de “doblar, curvar” encontramos este radical en el lituano *liemuõ* “curvatura”, y en el protoitalico *\*lim-* que origina el adjetivo *līmus* (“oblicuo”, “transversal”, “torcido”<sup>4</sup>) y el sustantivo *lituus*, nombre del bastón torcido portado por un augur. Ambos términos, *līmus* y *lituus*, son centrales en la realización de la *limitatio*:

---

2 Cfr. Pokorny, 1959:307-9.

3 Cfr. Zōega s.v. *lim*.

4 Cfr. De Vaan, 2005: 342; OLD s.v. *līmus*; Walde, 1938: 805.

la medición y repartición de un territorio originada por la fundación de un asentamiento e inherente a la tarea de agrimensura. Esta práctica, derivada del antiguo ritual del *augurium*, consistía en el trazado de dos líneas rectas perpendiculares en el suelo por parte del augur mediante su *lituus* que reproducían los cuatro puntos cardinales (*cardo* y *decumanus*).<sup>5</sup> De estas líneas que formaban el eje principal del asentamiento, se trazaban a intervalos regulares líneas *transversales*, llamadas *limites*, que dividían los diferentes *heredia* familiares.<sup>6</sup> Con este sentido de delimitación espacial encontramos el radical *\*lim-*, utilizado en el ámbito doméstico, en el sustantivo *līmen*, *-inis* “umbral, dintel”, con igual significación en el anglosajón *āliðian* “separar”. En adición, los *limites* trazados no sólo dividían los campos familiares, sino que funcionaban a modo de vías complementarias al eje central en torno del cual se organizaba el asentamiento; esto motivó la resignificación del término de “pasaje entre dos campos”<sup>7</sup> a su generalización como “ruta, curso, línea, sendero, camino”<sup>8</sup>. En consecuencia, la semántica de *līmes* implica no sólo la presencia de una división espacial sino también la posibilidad de su cruce, un trayecto que une dos puntos a la vez que separa dos espacios, ideas que se resumen en la tercera acepción de *līmes* como “frontera, límite”<sup>9</sup>, tal como observamos en su única aparición en el siguiente pasaje de *Germania*:

---

5 Cfr. Hyg. Gr. *Agrim.*2.

6 Cfr. Dilke, 1962:175.

7 Cfr. Gaffiot s.v. *limes*. 1.a.

8 Cfr. OLD s.v. *līmes*. 4.a.

9 Cfr. Ernout s.v. *līmes*; OLD s.v. 2.a. Según Isaac (1988:50) esta acepción está generalizada ya desde el período flavio, utilizada para designar la frontera como definición geográfica del espacio romanizado, y no en un sentido de fortificación militar. Como casos de utilización en autores del período Flavio, cfr. Plin. *Nat.* 8.223; Quint. *Inst.* 9.1.3; Stat. *Theb.* 1.16, 4.450; Tac. *Ann.* 1.50.

Non numeraverim inter Germaniae populos, quamquam trans Rhenum Danuviumque consederint, eos qui decumates agros exercent. Levissimus quisque Gallorum et inopia audax dubiae possessionis solum occupavere; mox limite acto promotisque praesidiis sinus imperii et pars provinciae habentur.<sup>10</sup>

No enumeraría entre los pueblos de Germania, aunque se hayan establecido al otro lado del Rin y del Danubio, a aquellos que trabajan los Campos Decumates. Los más insignificantes de entre los galos, audaces por la escasez, también ocuparon este suelo de dudosa posesión; apenas tras haberse avanzado la frontera y movido las defensas son tenidos por centro del imperio y parte de la provincia. (Tac. *Ger.* XXXII.1-2)

La idea de *līmes* ligada al movimiento, marcado por el verbo *ago* presente en el ablativo absoluto *līmite acto*, encierra tanto su potencial cruce como su naturaleza flexible presente en su etimología: la línea fronteriza no implica un carácter estático excepto en tanto coincide con un objeto físico perentorio, ya que el *līmes* está en permanente expansión hacia adelante (*promotis*). Esta idea de frontera que puede atravesarse y que en simultáneo que avanza incorpora el territorio al dominio, responde al modelo de *frontera unitaria* en el que la misma posee una motivación cognitiva y no física, y por ende tiene un fuerte carácter convencional,<sup>11</sup> tal como se colige de la ausencia de una referencia física o identitaria estable (*dubiae possessionis solum*) que permita anclar la frontera a un elemento fijo. En consecuencia, en el

---

10 Seguimos el texto latino de Anderson (1938) confrontado con los de Perret (1949) y Önnnerfors (1983). Todas las traducciones son propias.

11 Cfr. Galton (2003:156).

pasaje, *limes* aparece tipificado como un espacio altamente flexible que al tiempo que se designa, configura su potencialidad de transgresión y movimiento hacia la periferia germana impulsada desde el centro por la referencia a otro vocablo, que abordaremos a continuación.

## 2. *terminus*

Al trazarse los ejes *cardo* y *decumanus*, y luego los sucesivos *limites* transversales, se producían en el terreno cruces entre las líneas demarcatorias, señalados con hitos de piedra o madera llamados *termini* que portaban una inscripción relacionada al centro del eje de referencia de los *limites*. Rastreando su etimología, encontramos tanto en *terminus* como en el neutro *termen*, *-inis* “mojón”<sup>12</sup> la presencia del radical indoeuropeo *\*ter-mn* atestiguada en el hitita *tarma-* “estaca”, el luviata *tarma/i-* “clavija, clavo” y en el griego τέρμα “objetivo, punto final” y su derivado τέρμων “frontera física”. En otras lenguas itálicas encontramos ambos sentidos, el de fijeza en el terreno y punto fronterizo, como en el osco *teremenniú* y el umbro *termnesku* “hito fronterizo”<sup>13</sup>. De este modo, el campo semántico de *terminus* concentra primariamente el concepto de un elemento físico utilizado para señalar un punto en un trayecto, punto que se refiere tanto a su ubicación absoluta en el terreno como al punto de referencia desde el cual se establece el *limes*. De allí que el establecimiento del punto de referencia por el augur en la *limitatio* estuviera consagrado al dios Terminus, protector de todos los límites públicos y privados de Roma, caracterizado por su firmeza física y su inmutabilidad, lo

---

12 Cfr. OLD s.v. *termen*.

13 Cfr. De Vaan (2005:615).

que garantizaba la firmeza y duración de los otros *termini* que se referían al *terminus* central.<sup>14</sup> No obstante ello, el dios Terminus también presidía las fiestas *Terminalia* celebradas en las séptimas Calendas de marzo, último día del año en el antiguo calendario romano, lo cual apoya la acepción de *termen* para designar movimientos de paso tanto en el espacio como en el tiempo (“final o límite de período de tiempo”<sup>15</sup>). Así, la etimología de *terminus* y *termen* posiblemente se relacione con la raíz *\*terH<sub>2</sub>-* “pasar, cruzar” atestiguada en el sánscrito *su-tárman-* “que provee un buen paso” y en el gótico *þairh* “por, a través de”<sup>16</sup>, lo que presupone la idea de los *termini* como marcadores del paso de un espacio hacia otro. En este orden de cosas, la semántica de *terminus* no alude a un punto específico aislado, sino a un punto que forma parte de una línea de puntos, que en última instancia se refieren al dios Terminus localizado en el templo de *Iuppiter Optimus Maximus* en el Capitolio, punto central de referencia.<sup>17</sup> De este modo, el vocablo primigeniamente ligado al objeto demarcatorio desdobló su campo de significación para designar la presencia e influjo de la divinidad a la que se le consagra la piedra que refiere una ubicación relacional en el espacio con otros *termini* que, formando una red, remiten al centro del sistema de coordenadas, es decir, Roma, tal como analizaremos en los siguientes pasajes de *Germania*:

protulit enim magnitudo populi Romani ultra Rhenum ultraque veteres terminos imperii reverentiam.

En efecto, la grandeza del pueblo romano llevó el respe-

14 *cf.* De Sanctis (2015:28-9).

15 *cf.* OLD s.v. *termen* 2.a.

16 *cf.* Pokorny (1959:1074-5); Walde (1938:671); Untermann (2000:745-8).

17 *cf.* Pucci (1996:302).



to del imperio más allá del Rin y de los antiguos límites.  
(XXIX.3)

Proximi Chattis certum iam alveo Rhenum quique terminus esse sufficiat Usipi ac Tencteri colunt.

Próximos a los catos, los usipos y los téncteros habitan el Rin de cauce ya bien marcado, el cual es suficiente como límite. (XXXII.1-2)

En ambos pasajes *terminus* aparece ligado a referencias físicas, específicamente al Rin, que según se colige del pasaje serviría a modo de marca de separación entre Roma y las tribus del espacio germánico. No obstante ello, en cada uno de los pasajes se pone el foco en los dos aspectos implícitos en la semántica de *terminus*: por un lado, en el capítulo XXIX Tácito resalta el carácter simbólico del vocablo al centrarse en la posibilidad de que los *termini* (que son plurales, ya que están interrelacionados entre sí) sean atravesados por el centro de referencia bien definido (*magnitudo populi Romani*), caracterizados como puntos de pasaje que permiten un movimiento más allá (*ultra*) del límite que marcan; por otro lado, en el pasaje del capítulo XXXII, el narrador se focaliza en el carácter definido y fijado de un tramo concreto del Rin (*certum iam alveo Rhenum*) el cual sirve a modo de *terminus* en tanto elemento físico para señalar un punto en el trayecto. De este modo, mediante ambos pasajes, Tácito da cuenta de la doble valencia de *terminus*, que sin ser contradictoria, comporta tanto una noción estática –señala un punto físico concreto en el terreno en relación a un centro fijo– cuanto dinámica –señala su potencial transgresión para expandir los alcances simbólicos de su centro de referencia– valencia que, a la vez que afirma el terreno detrás del *limes* apuntando hacia el centro de referencia,

habilita su continuo potencial de corrimiento hacia adelante por sobre la periferia, configurando asimismo nuevos puntos extremos del *līmes*, designados con el vocablo cuyos alcances trataremos a continuación.

### 3. *fīnis*

De los tres vocablos ligados al campo semántico de la delimitación que aparecen en la obra, *fīnis* es el de etimología y semántica menos transparentes. Ernout (1967:421-2) lo define en una primera acepción como “límite de un campo, territorio” e inmediatamente señala que si bien es difícil rastrear su semántica primitiva, “el carácter material de *fīnis* no es dudoso”. Ejemplo de este uso material del término es la expresión *facere finem* “delimitar, plantar un límite”, que Ernout recuerda en Varrón *in hoc templo faciundo arbores constitui fines* (L. L. 7.9). La implicancia material del vocablo se puede notar en su relación con el verbo *fīgo* “insertar, hendir”<sup>18</sup> y en la gran variedad de términos derivados que hacen referencia al campo semántico de la fijación y lo establecido, a partir de su verbo *fīnīre* “dibujar los límites, definir, delimitar” y sus compuestos *dēfīnīre* “fijar, establecer, definir” y *praefīnīre* “prescribir, definir con antelación”. Siguiendo esta línea de análisis, Walde (1938:503) reconstruye un posible radical protoitálico *\*fīg-s-ni-* “implantado, introducido”, al cual tanto Ernout, como incluso Pokorny (1959:243) y Leumann (1977:343) ven como de dudosa adscripción indoeuropea. No obstante ello, De Vaan (2005:222) sostiene que el radical *\*fīg-s-ni-* podría remontarse al PIE *\*bhiH-ni-* “golpear”, sumado a una posible contaminación del radical PIE *\*bhoiH-n-o*, “hueso, pierna” atestiguado en el

---

18 Cfr. De Vaan (2005:222).

protogermánico *\*baina*, raíz también presente en el adjetivo nórdico *beinn* “derecho, recto”. Esta posible coalescencia de los radicales indoeuropeos (*\*bhiH-ni-* y *\*bhoiH-n-o*) en el protoitalico *\*fig-s-ni-*, reforzaría la idea del carácter material de *finis*, objeto macizo que se fija en tierra para marcar un espacio específico. El carácter de dicho espacio es terminal, ya que se registra el uso frecuente en época arcaica en ablativo *fine/fīni* con el valor de la preposición *tenus* “hasta”<sup>19</sup>, carácter expresado en sus acepciones de “objeto o punto de llegada en una carrera” “punto de culminación, cenit” y, más específicamente “el punto o límite más remoto de un territorio”<sup>20</sup>. Estas consideraciones sobre las diversas acepciones de *finis* serán útiles a fin de analizar las implicancias del término en los siguientes pasajes de *Germania*:

ita sede finibusque in sua ripa, mente animoque nobiscum agunt, cetera similes Batavis, nisi quod ipso adhuc terrae suae solo et caelo acrius animantur.

Así, viven [los matiacos] por posición y confines en su propia orilla, en mente y ánimo con nosotros, en lo restante [viven] semejantes a los bátavos, excepto que están dispuestos a causa del mismo suelo y del clima de su tierra aún más ardientemente. (XXIX.3)

Hic Suebiae finis.

Este es el confín de Suebia. (XLVI.1)

El pasaje del capítulo XXIX es interesante en tanto muestra el fuerte carácter físico de *fīnis*, que junto a *sedes* y *ripa*

---

19 Cfr. Lucr. I.978.

20 Cfr. OLD s.v. *finis*.

da cuenta de una posición fija en el terreno que delimita sus límites materiales, planteando una frontera de carácter física. Frente a esto, surge en oposición una delimitación abstracta, a través de características idiosincráticas y conductuales (*mente animoque*) que plantean un nuevo lugar con límites simbólicos, el cual resalta aún más el carácter físico del uso de *fīnis*. Del mismo modo, en el capítulo XLVI, último de la obra, se cierra la descripción de los pueblos que habitan Germania señalando el punto extremo del territorio, teniendo *fīnis* un fuerte carácter deíctico, no sólo por la presencia del demostrativo *hic* y el posesivo en genitivo *Suebiae*, sino también por su carga liminal: allí no sólo termina el territorio germano sino que también hasta allí se extienden las noticias conocidas de la ecúmene<sup>21</sup>. En consecuencia, *fīnis* actúa como un marcador de extensión que muestra el extremo físico al que arriba el *līmes*, un punto liminal que sirve a modo de guía fija para orientar el avance realizado y que será corrido en la narración como vanguardia del centro en su proyección hacia la periferia.

#### 4. Conclusiones preliminares

En nuestro pequeño recorrido hemos presentado un panorama general de la utilización de tres términos -*līmes*, *terminus*, *finis*- presentes en la obra *De origine et situ Germanorum* de Tácito relacionados al campo semántico de la delimitación. Habiendo recabado sus etimologías, y mostrado sus funcionalidades y posibles significaciones en los pasajes de la obra en que estos tres vocablos se dan cita, podemos abrir el diálogo a las siguientes hipótesis de lectura preliminares:

---

21 Cfr. Whitaker (1980:218).

a) El sistema semántico latino de la *frontera* se sustenta en tres términos -*līmes*, *terminus*, *fīnis*- que, históricamente relacionados con la expansión territorial y la agrimensura, implican un movimiento del tipo centro-periferia: la línea de frontera (*līmes*) está en permanente expansión hacia adelante, apoyada en puntos limítrofes (*terminus*) que, aunque móviles y transigibles en potencia, funcionan a modo de vectores que se refieren y replican al punto central de partida. Este impulso desde el centro hacia la periferia implica la presencia de puntos extremos de referencia hacia adelante a modo de objetivos fijos (*fīnis*) que se moverán conforme los alcance la línea de frontera.

b) En consecuencia, estos tres vocablos representan tres momentos o grados del espacio fronterizo: uno más *dinámico* (*līmes*) que avanza, uno *dinámico-estático* (*terminus*) a partir del cual se avanza y a partir del cual se refiere al centro, y otro más *estático* (*fīnis*) que enmarca y es objetivo del avance; cada uno de estos grados del espacio fronterizo se corresponde desde su carga semántica como más simbólico (*līmes*), simbólico-material (*terminus*) y más físico (*fīnis*). Estas gradaciones son funcionales y concomitantes al ideario romano del *imperium sine finibus*, debido a que propulsan un movimiento de ampliación y reactualización permanente del espacio de la *romanitas*,<sup>22</sup> en el que el punto de referencia sagrado e inamovible que es la propia Roma se expande y replica *ad infinitum* en nuevos límites externos.<sup>23</sup>

c) El ideario romano de frontera dinámica y móvil en permanente transgresión de sus propios límites externos a partir de la referencia del centro en su empuje hacia una periferia a referir implica una “posibilidad continua”.<sup>24</sup> En

---

22 Cfr. Richardson (2008:145).

23 Cfr. Pucci (1996:303).

24 Cfr. Galton (2003:151).

este orden de cosas, las implicancias ideológicas que se desprenden de esta última lectura responden a una visión en apariencia contradictoria: el Imperio y el mundo son coterminales,<sup>25</sup> aunque la expansión del *imperium* es potencialmente permanente. No obstante, en su seminal estudio sobre las fronteras del *Imperium*, Whittaker (1994:19) señala que dicha dualidad es inherente a la concepción romana de la organización del territorio, el cual a la vez que posee una dimensión geográfica física, se configura como un espacio simbólico de poder sin límites.

d) En consecuencia, el abordaje que Tácito realiza en su obra de un territorio periférico como Germania a través de la utilización del campo semántico de la frontera no es ni aleatorio ni estilístico, sino que muestra las diferentes fases de penetración del centro sobre la periferia, y plantea un territorio y una alteridad permeables al movimiento, la multiformidad y la transición, que puedan ser fijados en relación con el centro y funcionen a modo de reflejo de lo propio, reactualizando la propia centralidad romana.<sup>26</sup>

## Bibliografía

### Fuentes

Anderson, J.G.C. (ed.) (1938). *Germania*. Oxford: Oxford University Press.

Clavel-Lévêque, M., Conso, D., Gozales, A., Guillaumin, J. Y., Robin, P. (eds.) (1996). *Hygin l'Arpenteur, L'Établissement des limites*. Luxembourg: Office des publications officielles des communautés européennes.

Önnerfors, A. (ed.) (1983). *De origine et situ Germanorum liber*. Stuttgart: Teubner.

---

25 Cfr. *Ov. Fast.* 2.683-84.

26 Cfr. Baldson (1980:15).

Perret, J. (ed.) (2010 [1949]). *Tacite. La Germanie. Texte établi et traduit*. Paris: Les Belles Lettres.

Rives, J. B. (1999). *Tacitus: Germania (with an introduction and commentary)*. Oxford: Oxford University Press.

## Estudios

Baldson, D. (1980). *Romans and Aliens*. Raleigh: University of North Carolina Press.

Brogan, O. (1933). "An Introduction to the Roman Land Frontier in Germany", *G&R*, 3, 7, 22-30.

De Sanctis, G. (2015). *La logica del Confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*. Roma: Carocci Editore.

De Vaan, M. (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.

Dilke, O. A. W. (1962) "The Roman Surveyors", *G&R*, 9, 2, 170-180.

Ernout, A. & Meillet, A. (1951). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Troisième édition, revue, corrigée et augmentée d'un index*. Paris: Klincksieck.

Gaffiot, F. (2000). *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.

Glare, P. G. W (ed.) (2012 [1982]). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Galton, A. (2003). "On the Ontological Status of Geographical Boundaries". En: Duckham, M. et al. (ed.), *Foundations of Geographic Information Science*. London: Taylor & Francis, 151-171.

Isaac, B. (1988). "The Meaning of the Terms *Limes* and *Limitanei*", *JRS*, 78, 125-147.

Leumann, M. (1977). *Lateinische Laut- und Formenlehre*. München: C.H. Beck.

Lubotsky, A. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden: Brill.

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.

- Pucci, G. (1996). "Terminus. Per una semiótica dei Confini nel mondo romano. En: Manetti, G. (ed.), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*. Brepols: Turnhout, 295-310.
- Richardson, J. (2008) *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*. Cambridge: University Press.
- Romm, J. (1992). *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
- Untermann, J. (2000). *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*. Heidelberg: Carl Winter.
- Walde, A. & Hofmann, J. B. (1938). *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.
- Whitaker, I. (1980). "Tacitus' *Fenni* and Ptolemy's *Phinno*", *CJ*, 75, 3, 215-224.
- Whittaker, C. R. (1994). *Frontiers of the Roman Empire. A Social and Economic Study*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Zoëga, G. ([1910] 2011). *Dictionary of Old Icelandic*. New York: Dover Publications.



## **Roma Vrbs: diferentes experiencias de la ciudad en Juvenal 1.1, 1.3, 4.11**

Gisela Andrea Carrera Fernández

La ciudad de Roma que aparece en las Sátiras de Juvenal es el centro de un Imperio que, en el siglo II d. C., ha alcanzado el punto máximo de su extensión territorial e influencia política y cultural. La *Vrbs*, por lo tanto, asume cualidades cosmopolitas que, frecuentemente, el *ego* enunciador experimenta como una degradación o, incluso, como una profanación de antiguos valores asociados a una genuina romanidad. La ciudad, en ese momento, parece rechazarlo como si él mismo fuera completamente ajeno a ella. De allí, la postura emotiva o actitud afectiva que la *persona* asume para escribir *satura* y, también, las acciones que adopta frente a un medio que, frecuentemente, experimenta como un territorio hostil.

El presente trabajo se encuentra centrado en el análisis de la experiencia urbana que se realiza en Juvenal 1.1, 1.3 y 4.11, tomando como supuesto el hecho de que pueden ser halladas en ellas diferentes *personae* y, por ello, posturas emocionales distintas sobre la ciudad.<sup>1</sup> En tal sentido, se to-

---

1 Merece destacarse que el concepto de *persona* supone la diferencia que debe ser estableci-

mará en cuenta: a) cómo se construye la *persona* satírica desde su mismo discurso, ya sea en cuanto a sus características sociales, físicas, origen, formación cultural, etc., ya sea en cuanto a cómo se califica o habla de sí mismo, ya sea en cuanto a la actitud emotiva que denota o que puede inferirse de sus dichos; b) cómo desarrolla ese discurso, tomando en cuenta la situación de enunciación, a quién está dirigido, cuáles son sus principales contenidos temáticos, la mención a sitios específicos de la ciudad y las marcas estilísticas o recursos de connotación utilizados. Todo ello en función de determinar qué es la *Vrbs* para la *persona* satírica en cada caso y qué curso de acción adoptará para amoldar sus hechos a sus dichos, de acuerdo a la coherencia moral que, según la prédica que se efectúa, demandan las convenciones del género.

### *Si natura negat, facit indignatio versum*

En la Sátira 1.1, el *ego* enunciador se define a sí mismo como un *auditor*<sup>2</sup> y completa esa denominación con el adjetivo *vexatus* (2) en referencia a las temáticas de escuela que le recitan *impune* (3-4) los *poetae* de Roma. Asimismo, se presenta como un individuo con formación retórica (15-17) pero, dadas las costumbres imperantes, realiza una elección de género literario diferente –“*difficile est saturam non scribere*” [es difícil no escribir sátira](30)– para dar rienda suelta a sus sentimientos sobre la ciudad a la que califica de *iniqua Vrbs* (30-31). Su estado emocional es el de la *ira* (45) que, finalmente, en función de *facere versum* se resuelve en

---

da entre Juvenal, el poeta, y la “voz” que habla en las Sátiras. En tal sentido, cfr. ANDERSON (1982:293); BRAUND (1988:1); CORTÉS TOVAR (1986:85).

2 Todas las referencias latinas a la obra de Juvenal son tomadas de WILLIS, I. (1997) *D. IUNII IVVENALIS SATURAE SEDECIM*. Stuttgart und Leipzig: Teubner.

*indignatio* (79) . No queda claro en qué circunstancias específicas ni en qué lugar de Roma desarrolla su discurso, más allá de la referencia que permite imaginarlo, a la manera un cronista, posicionado en un cruce de calles tomando nota ávidamente de todo lo que pasa en la ciudad (63-64). Y, a pesar de la aparición en los últimos versos de la Sátira de la figura del *adversarius* que recomienda prudencia (150-171), puede pensarse como destinataria del mismo discurso a la *Vrbs* en su conjunto.

Los contenidos temáticos que se desarrollan son “...*quid- quid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas, / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est...*[...cualquier cosa que hagan los hombres, las promesas, el temor, la ira, el placer, el gozo y las intrigas, es una mezcla para nuestro librito...] (85-86), resueltos en una galería de personajes que presenta a extranjeros en posiciones de poder, leguleyos, delatores, una nobleza arruinada y debilitada, cazadores o falsificadores de testamentos, matronas envenenadoras, un lujo excesivo que se debe a los crímenes, la degradación de la institución de la clientela y el ascenso del liberto, y la mezquindad de las riquezas. Las menciones a lugares específicos de la *Vrbs* son, por el contrario, escasas, y se encuentran relacionadas con la exhibición de bienes (75-76), la rutina de un *callidus maritus* (128-129), el estado de los templos (115), y las vías Flaminia y Latina. En cuanto a las marcas estilísticas de connotación, la abundancia de preguntas retóricas –por ejemplo: “*quid referam quanta siccum iecur ardeat ira...*” [¿Cómo diré con cuánta ira arde mi hígado seco...?] (45)–, expresiones de enojo –por ejemplo: “...*proelia quanta illic dispensatore videbis/ armigero!*” [¡Cuántos combates verás allí, siendo escudero el cajero...!] (90-91)–, la acumulación de detalles y los excesos de expresión que van desde la hipérbole hasta la expresión vulgar –por ejemplo: “...*optima summi/ nunc via processus, vetulae vesica beatae?*” [la mejor vía

del óptimo progreso, la vagina de una vieja rica?] (38-39)–, la imitación burlesca de los dichos del personaje cuya conducta se critica (102-109)<sup>3</sup> y la degradación del mito (81-84),<sup>4</sup> permiten asimilar el discurso al estado emocional de *indignatio* que fuera asumido previa y explícitamente: “*Si natura negat, facit indignatio versum*” [Si la naturaleza lo niega, la indignación hace el verso] (79).

Por todo ello, puede decirse que Roma es, para el ego enunciador, una *iniqua Vrbs* porque es el lugar de *iniqui mores*, con todo lo de excesivo, injusto y hostil que suponen las acepciones del término,<sup>5</sup> habida cuenta, además, que el interés de la *persona* satírica está centrado, mayormente, en la interacción social y no en los aspectos físicos del paisaje urbano. Asimismo, el *ego* enunciador abandona su postura de *auditor* para, de alguna manera, convertirse a su vez en *poeta*, si bien su elección de género literario es completamente diferente a la de aquellos que ha criticado previamente. Pero, enfrentado a los peligros que supone tomar postura como un *galeatus* (150-171), él también procura para sí mismo una cierta impunidad a la manera de los que, anteriormente, *impune*, han martirizado sus oídos: hablará de los muertos –“*...in illos/ quorum Flaminia tegitur cinis atque Latina*” [...en aquellos cuya ceniza es cubierta por la (vía) Flaminia y (la vía) Latina ] (170-171)–, vale decir, tomará distancia de la *Vrbs*, pero en el tiempo.

### *Saeva Vrbs / Graeca Vrbs*

3 En este caso, se “mima” el comportamiento de un liberto enriquecido que reclama prioridad sobre los ciudadanos romanos.

4 Aquí, se menciona el mito de Decaulión y Pirra, asignándole a esta última el papel de una alcahueta.

5 Cfr. OLD s/v *iniquus*.

En la Sátira 1.3, el *ego* enunciador desarrolla su discurso mientras se dirige con Umbricius a la *Porta Capena*, desde donde este último partirá de Roma. No brinda mayores datos sobre sí mismo más allá de los que pueden inferirse de la expresión con la que se refiere a los poetas como una de las calamidades de la ciudad (9) –cosa que puede interpretarse como un eco de lo ya expresado en la Sátira 1.1– y se califica como *confusus*, atribuyendo ese estado de ánimo a la decisión de su *vetus amicus* de abandonar la *Vrbs* (1) . Alaba, sin embargo, dicha decisión, y la justifica apelando a los peligros físicos de la vida en la ciudad (6-9) y al contraste entre el antes y el ahora, reflejado en la presencia de extranjeros (13-14) –judíos, en este caso–, en el dinero como medida de todas las cosas (15) y en el avance de lo artificial sobre el ambiente natural (18-20). Menciona, específicamente, al barrio del Subura (5), al valle de Egeria (17) y, por supuesto, a la *Porta Capena* (11) donde, después de los veinte hexámetros que constituyen todo su parlamento, toma posición como *auditor* del discurso de despedida del que se va de la ciudad. Califica a esta última como *saeva Vrbs* –ciudad violenta– pero, la presencia de una pregunta retórica (6-9) y una exclamación de pesar ante la pérdida del verde (18-20), van de la mano con una mirada sobre el pasado mítico de Roma – “...*ubi nocturnae Numa constituebat amicae*” [... en donde Numa daba cita a su nocturna amiga...] (12)– y la actividad literaria que tiene lugar en la ciudad, que denota un cierto distanciamiento emocional de la misma: el estado anímico de la *confusio* se hace presente, también, en el discurso, que asume características de la indignación pero también de la ironía.

No es ese, en absoluto, el caso de Umbricius. Él toma posición en la *Porta Capena* en lo que es claramente una situación de despedida, no solamente de su amigo sino de la ciudad toda. Puede inferirse su condición de *pauper* del hecho de

que su *tota domus* pueda ser acomodada en un solo carro (10) y su edad –*prima senectus*–, sus costumbres (41-48) y los motivos de su decisión (21-24) son rotundamente expresados en su discurso en lo que es visto por él mismo como una dolorosa renuncia –*cedamus patria* (29)– en provecho de una serie de personajes tales como los nuevos ricos hábiles para los negocios (29-38), los delatores (49-47) y, por sobre todo, los extranjeros griegos (60-125); renuncia que, finalmente, cristaliza en un desborde expresivo que lo hace dirigirse al conjunto de la ciudadanía –*non possum ferre, Quirites* (60)– y a calificar a Roma como una *Graeca Vrbs* (61). Deplora largamente el reinado de las riquezas que supone, asimismo, la degradación de la institución de la clientela (126-189) y ofrece un vívido cuadro de las molestias físicas de vivir en la ciudad que comprende los derrumbes (190-197), los incendios (198-22), los problemas para dormir (232-238), el tránsito urbano (239-267) y los peligros de la noche (268-314), entre otras situaciones. Como sitios específicos de la ciudad, hace referencia al *Circus*, ya sea como un lugar asociado a la prostitución (65) o como un sitio de espectáculos que ejerce una innegable fascinación sobre los romanos (223), a las colinas del Esquilino y Viminal (71) y al Aventino (85). Y todo ello mediante el uso abundante de preguntas retóricas –por ejemplo: “*Quid Romae faciam?*” [¿Qué haría en Roma?] (41)–, exclamaciones –por ejemplo: “...*felices proavorum atavos, felicia dicas/ saecula quae quondam sub regibus atque tribunis/ viderunt uno contentam carcere Romam*” [...llama felices a los antepasados de nuestros abuelos, a aquellos siglos que, antiguamente, bajo los reyes y los tribunos vieron que Roma se contentaba con una sola cárcel!] (312-314)–, acumulaciones de términos (75-77),<sup>6</sup> diminutivos despectivos –por ejemplo: “*Graeculus esuriens*” [Grieguito muerto de hambre]

---

6 En referencia a la plétora de oficios desempeñados por los extranjeros griegos.

(78)–, groserías (104-112),<sup>7</sup> parodia de situaciones (153-158),<sup>8</sup> y afirmaciones lapidarias que puntúan los dichos a la manera de una conclusión sobre la situación que se ha desarrollado previamente –por ejemplo: “*Natio comoeda est*” [La nación es una comediente] (100)–... que permiten asimilar el discurso a la postura emocional de la *indignatio*. Pero es una *indignatio* que podría suponerse como ampliamente justificada de no mezclarse en los dichos un cierto componente de envidia –por ejemplo: en referencia a la contraposición entre los peatones y el que se desplaza en litera por las calles de Roma y, sin embargo, llega antes (239-248)– y de resentimiento ante el *ridiculum* en que lo coloca su situación de *infelix paupertas* (152).

Ahora bien, a partir de una constante oposición entre el pasado –“*quondam*”– y el presente –“*nunc*”–, y entre nosotros y ellos –por ejemplo: “...*non sumus ergo pares*” [...no somos, por lo tanto, iguales] (104)–, Umbricius afirma que “...*non est Romano cuiquam locus hic*” [...no hay lugar para un Romano aquí] (119), con lo cual se coloca en la posición de un *hospes* en la ciudad y califica a la misma como un sitio extranjero, asimilando su carácter al de aquella *gens* de la que principalmente escapa (58-59). Frente a ello, en forma coherente con sus dichos, toma distancia de la ciudad en el espacio, abandona Roma pero, paradójicamente, no se vuelca a realizar una vida de aldea, previamente ensalzada (223-231), sino que, como afirma Edwards (1996:128) se dirige hacia Cumas, la colonia griega más vieja de Italia y, aún *caligatus*, reclama un rol como *auditor saturarum*: “*saturarum ego, ni pudet illas/ auditor gelidos veniam caligatus in agros*” [Si no las avergüenza, yo iré como un oyente de sátiras, calzado con

7 En referencia al comportamiento obsecuente e inmoral de los extranjeros, en función de asegurarse un *patronus* o *amicus* poderoso entre la población local..

8 En referencia al tratamiento dado a un cliente pobre, en una situación de *convivium*, frente a los extranjeros de baja extracción y antecedentes dudosos, pero enriquecidos.

botas a los helados campos] (321-322). Se alejará de la ciudad pero, aún así, desea mantener un cierto contacto con ella.

### *Totam hodie Romam circus capit*

En la Sátira 4.11, por el contrario, el *ego* enunciador parece haber adoptado la filosofía de vida previamente detallada en la Sátira 4.10, asociada a la perpetua risa de Demócrito (10:33-34) que, finalmente, cristaliza en la afirmación “... *semita certe/ tranquillae per virtutem patet unica vitae*” [...ciertamente, la única vía de una vida tranquila se manifiesta a través de la virtud] (10:363-364). Y desde esa postura de *tranquilla vita* desarrollará su discurso.

Así, la *persona* satírica es también un *senex* (203), que une su prédica a sus costumbres –“*Experiere hodie nunquid pulcherrima dictu/ Persice, non praestem vita et moribus et re...*” [Comprobarás hoy si todas estas cosas muy hermosas de decir, Pérsico, yo las practico en la vida, las costumbres y el patrimonio...] (56-57)–, que aplica el principio “Conócete a ti mismo” tanto a las cosas grandes como a las pequeñas –“*noscenda est mensura sui spectandaque rebus/ in summis nimisque...*” [Hay que conocer y considerar la propia medida tanto en las cosas más grandes como en las más pequeñas] (35-36)–, y lo refiere, en este caso, a una situación de *convivium*, pues recibe a su interlocutor, Pérsico, en su propia *domus*, en los días feriados de los Juegos Megalesios (193). Asimila su figura a la de Evandro (61), y puede inferirse que es poseedor de una finca suburbana pues señala que nada de lo que se servirá ha sido comprado en un mercado –“*fercula nunc audi nullis ornata macellis*” [Escucha ahora los alimentos, no comprados en ningún mercado] (64)–. Su ajuar de casa y su servidumbre son de origen latino (129-161), recupera en literatura esa misma tradición basada en la *Iliada*



y en Virgilio (180) y, para comunicarse, utiliza la lengua de los antepasados: “...*cum posces, posce Latine*” [...cuando pidas, pide en latín] (148). Considera el umbral de su casa como un límite donde deben dejarse las preocupaciones –“*protinus ante meum quicquid dolet exue limen/ pone domum et servos et quicquid frangitur illis/ aut perit*” [ Ahora, junto a mi umbral, deja atrás lo que te duela, deja tu casa, tus esclavos y lo que es roto por ellos o se pierde] (190-192)–, y la *Vrbs* es asimilada al *Circus*: “*totam hodie Romam circus capit*”[ Hoy el Circo contiene a toda Roma] (197).

Así, en su dichos, pasa revista a los excesos que se cometen en la ciudad, en especial en materia de alimentos de lujo en función de aparentar (1-41), recurriendo al *exemplum* mitológico de las armas de Aquiles para ilustrar sus afirmaciones (30-31), repasa las fases de la bancarrota en Roma (42-55), equiparadas al emigrar del Subura al cementerio del Esquilino (51), y declara que el mayor pesar de ello es “...*caruisse anno circencibus uno*” [...carecer por un año de los juegos del *Circus* ](53), todo ello a partir de un contraste entre antes –“*tunc rudis et graias mirari nescius artes*” [Entonces, rudo e incapaz de admirar las artes griegas...] (100)– y ahora –“*at nunc divitibus cenandi nulla voluptas,/ nil rhombus, ni damna sapit...*”[ Pero ahora, para los ricos que cenan, no hay ningún placer, ni el rodaballo y el gamo tiene sabor...] (120-121)– que implica, asimismo, la oposición entre lo nativo y lo extranjero, y entre la medida y el exceso. Si bien los contenidos temáticos guardan alguna similitud con los desarrollados por la *persona* satírica en 1.1 y 1.3, así como con algunos de los dichos de Umbricius, merece destacarse que no se encuentra aquí el desborde emotivo de la expresión, sino una serie de descripciones y pequeños relatos que muestran todo lo que se ha dejado de lado para poder construirse una vida en la *Vrbs*. Su discurso, por lo tanto, es el de la moderación

–“...voluptates commendat parciior usus” [...el uso moderado da valor a los placeres] (208)–, y se genera a partir de la *aequanimitas* o *tranquillitas*.

Ahora bien, el *ego* enunciador es un *Romanus* que se encuentra en Roma pero, paradójicamente, está alejado en el espacio de ella: desgrana su discurso desde una postura de superioridad moral –algo que puede inferirse, irónicamente, de las preocupaciones que le recomienda a Pérsico dejar atrás al trasponer su umbral (183-192)– en el espacio de su propia *domus* que “...non capit has nugas” [...no contiene esas tonterías] (196), a diferencia del *Circus* que...*totam hodie Romam...capit* (197). Así, el espacio privado se opone a lo que se considera el espacio público definitorio de la identidad de la *Vrbs* –el *Circus Máximus*– y, la misma vida en la ciudad es asimilada a una serie de frivolidades. No obstante ello, la distancia que se toma no es tan grande como para suponer una total pérdida de contacto: la *persona* satírica puede oír –“...et fragor aurem/percutit...”[...y el fragor golpea mi oído] (197-198)– y, de esa manera, como *auditor* una vez más, enterarse en alguna forma de qué está sucediendo en Roma.

## Odi et amo

En la Sátira 1.1 la *persona* se expresa desde la postura emocional de la *indignatio* y califica a Roma como una *iniqua Vrbs*. En la Sátira 1.3, su postura emocional es la de la *confusio*, resuelta en una mezcla de indignación e ironía que define a la ciudad como *saeva Vrbs*. Umbricius, por su parte, desde su desborde retórico considera que abandona una *Graeca Vrbs*. Y, finalmente, en la Sátira 4.11, desde la *tranquillitas* de su propia *domus*, el *ego* enunciador asimila Roma al *Circus Maximus*. Para todos ellos, el comportamiento a adoptar respecto de la ciudad, en función de asegurar una

cierta coherencia entre dichos y hechos, es tomar distancia de Roma; toma de distancia que, solamente en el caso de quien la considera una ciudad extranjera –Umbricius–, se resuelve en el cambio del lugar de residencia: en la Sátira 1.1, el *ego* enunciador toma distancia en el tiempo al decidir que escribirá sobre los hechos de los muertos; en la Sátira 1.3, la misma localización liminal de la situación de enunciación –*Porta Capena*– no termina de definir un adentro o un afuera respecto del tejido urbano, así como de las palabras finales de Umbricius puede inferirse que la *persona* continuará desarrollando su producción poética utilizando el género satírico, pero que necesita alejarse periódicamente de Roma en función de ‘reponerse’ del ajetreo de la vida urbana, cosa que supone, a su vez, una constante alternancia entre el campo y la ciudad como ámbitos del espacio de la propia existencia (3:318-322); en la Sátira 4.11, por el contrario, el límite está dado por el umbral de la propia *domus*, donde la *persona* se recluye para poder realizar su ideal de vida.

Ahora bien, esa toma de distancia respecto de la ciudad, ya sea en el tiempo o en el espacio asegura, paradójicamente, una cierta forma de permanecer en ella y, por ello, parece esconder ciertos rasgos de hipocresía. Así, la *persona* de la Sátira 1.1 asegura, tomando distancia en el tiempo, la misma impunidad para sí misma que antes fuera reprochada a quienes lo convertían, involuntariamente, en *auditor*; por otra parte, al convertirse a sí misma de *auditor vexatus* en *poeta*, convertirá en *auditores* a todos aquellos que antes atormentaban sus oídos. En la Sátira 1.3, por su parte, se alaba la decisión del *vetus amicus* de alejarse, pero se decide permanecer en Roma, en función, aparentemente, de *scribere* como *poeta* satírico, y el mismo Umbricius se traslada de una *Graeca Vrbs* a otra sin perder, a pesar de ello, todo contacto con Roma: será un *auditor caligatus* (3:322). En la

Sátira 4.11, por último, se mantiene el oído atento al fragor de la ciudad, fragor que, aún voluntariamente exiliado en el ámbito privado, el *ego* enunciador desea escuchar y, asimismo, ese *ego* enunciador desgrana su discurso desde esa misma posición de intimidad: la *persona* es así, un *poeta domesticus* y un *auditor remotus*.

¿Por qué la *persona* satírica no abandona definitivamente Roma como lugar de residencia, en la misma forma en que lo hace Umbricius en la Sátira 3? Según sostiene Braund (1988:14-15), ese personaje no se encuentra utilizado, simplemente, con un propósito dramático, en función de asegurar la permanencia del *ego* enunciador en la *Vrbs* durante el resto del Libro. En tal sentido, Juvenal podría haber hecho del ataque a la ciudad el último poema del mismo. Ahora bien, esa partida o toma de distancia, resuelta como un cambio permanente del lugar de residencia supone, en esa forma, la clausura de la producción literaria sobre el medio urbano, bajo las convenciones del género. Lejos de ello, la diferencia entre el curso de acción adoptado por la *persona* y el adoptado por su *vetus amicus* no solamente sienta las bases de un desarrollo de la Sátira donde la *indignatio* deja de ser la portura emocional dominante, sino también asegura la continuidad de su escritura.

Así, como afirma Edwards (1996:128-129), el poeta satírico no puede permitirse, como Umbricius, abandonar la ciudad, puesto que él mismo, como crítico y moralista, es central para la construcción que esta, como centro cosmopolita y de intercambio cultural, realiza de su propia identidad como lugar. La *satura*, que desde la misma etimología del término supone lo excesivo, lo abigarrado y lo misceláneo,<sup>9</sup> representa a partir de esas cualidades a la misma Roma.

---

9 Cfr. KEIL (1961:1.485, 30-36; 1.486, 1-16).

Hay, entonces, una intensa relación de odio/amor entre la *persona* satírica y *Roma Vrbs*, donde los lazos con una ciudad que se critica y que, por momentos, parece detestarse -mayormente en cuanto a los aspectos sociales de la experiencia urbana-, no pueden romperse fácilmente, por cuanto hacen a la identidad profundamente romana no solo del género literario sino también, paradójicamente, del *poeta* que lo desarrolla.

Si, según las palabras de Umbricius “*non est Romano cuiquam locus hic*” [...no hay lugar aquí para un Romano] (3:119), en el caso que ese *Romanus* decida *scribere saturam*, Roma es el lugar donde debe, de algún modo puede y, finalmente, quiere estar.

## Bibliografía

### Ediciones

WILLIS, J. (ed.) (1997). *Iuvenalis Saturae*. Leipzig: Teubner.

### *Instrumenta studiorum*

Baños Baños, J. M. (coord.) (2009). *Sintaxis del Latín clásico*. Madrid: Liceus.

Ernout, A., Meillet, A. (1967). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire de Mots*. París: Klincksiek.

Lee, G. M. (ed.) (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Meillet A., Vendryes J. (1966). *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques*. París: Librairie Champion.

Mortara Garavelli, B. (2000). *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra.

Nougaret, L (1963). *Traité de métrique Latine classique*. París: Hachette.

Keil, H. (1961). *Grammatici Latini*, Vol. I. Hildesheim.

Estudios:

Anderson, S. (1982). *Essays on Roman Satire*. Princeton: Princeton University Press.

Bachellard, G. (1983). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Braund, S. (1988). *Beyond Anger. A study of Juvenal's third books of satires*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braund, S. M., Osgood, J. (eds.) (2012). *A Companion to Persius and Juvenal*. London: Blackwell Publishing Ltd.

Carrera Fernández, G. A. (2006). *Saeva Urbs: los alcances del término confusus en la Sátira III de Juvenal*. Inédito. Ponencia presentada en el XIX Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Rosario, 3 al 6 de octubre.

Cortés Tovar, P. (1986). *Teoría de la Sátira*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

Cortés Tovar, R. (2014) "La Vrbs y el Espacio del Imperio en Marcial y Juvenal". En: *REC* n° 41, 73-93.

Edwards, C. (1996). *Writing Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.

Edwards, C.; WOLF G.(eds.) (2005:) *Rome the Cosmopolis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerard, J. (1976). "Juvenal et les associations d'artistes grecs à Rome". En *REL* 48, 309-331.

Keane, C. (2015). *Juvenal and the Satiric Emotions*. Oxford: OUP.

La Fleur, R. (1975). "Amicus and Amicitia in Juvenal". En *CB*. 51, 54-58.

Lynch, K. ( 1984). *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.

Norberg-Schulz, C. (1975). *Existencia, Espacio y Arquitectura*. Barcelona: Blume.

Rosen, R. (2007). *Making Mockery The Poetics of Ancient Satire*. Oxford: OUP.

Rossi, A. (1981). *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.

- Sullivan, J. (ed.) (1968). *Satire. Critical Essays on Roman Literature*. Indiana: Indiana University Press.
- Winsor Leach, E. (1988). *The Rhetoric of Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Witke, E. (1962). "Juvenal III: an Eclogue for the Urban Poor". En *Hermes* 90, 244-248.
- Umurhan, O.S. (2011). "Poetic Projection in Juvenal's Satires". En *Arethusa* 44 n°2, 221-243.





## Los mundos del *De mundo* de Apuleyo

Roxana Teresa Nenadic

Con *De mundo*, Apuleyo traduce al latín un compendio pseudoaristotélico del siglo I a.C., *Περὶ Κόσμου*. Luego de una primera parte de corte científico (1.289-19.332) en la que se describen el cielo, la tierra y algunos fenómenos meteorológicos y terrestres, sigue una segunda sección (19.332-23.342), de tono filosófico y teológico, sobre la armonía entre los variados elementos que integran el universo. El texto desemboca así en lo que él mismo denomina “caput sermonis” (24.342): un estilizado y extenso elogio, que llega hasta el final del tratado (38.374), del accionar de la divinidad rectora del cosmos. De este modo culmina el viaje cognitivo presentado en la *praefatio* (285-289) con la conocida metáfora del carro alado de la inteligencia (“uolucrique curriculo cogitationum nostrarum”, 287).

Si bien con frecuencia se ha considerado que el texto griego es en general más preciso,<sup>1</sup> la versión apuleyana resulta interesante tanto por su afán de romanizar los contenidos como por sus intentos de adueñarse de la exposición

---

1 Un panorama de esta problemática puede verse en Bajoni (1994:1789-1795) y Sandy (1997:230-231).

mediante el empleo de recursos retóricos y literarios. Los frutos de estos esfuerzos son numerosos y evidentes: la tendencia a utilizar los nombres latinos de magistraturas y dioses, la introducción de referencias geográficas que remiten a una territorialidad imperial romana pero contemplada desde su periferia (como en 6.300, donde Apuleyo prefiere hablar del mar de África en lugar del de Cerdeña),<sup>2</sup> entre otros rasgos, se añan a procedimientos como la selección léxica eufónica, la *congeries*, las digresiones, los *exempla*, y la alusión o la cita de autores griegos y latinos. Quizás el ejemplo más destacado en este sentido es la inclusión de la disertación del sofista Favorino sobre los vientos (13.318 a 321), ausente en el Περὶ Κόσμου pero transmitida también por Aulo Gelio (*N.A.* 11.22).

Las últimas décadas nos han ofrecido lecturas renovadas de esta obra de Apuleyo procurando otorgarle sentido a aquello que en principio fue pensado como desvío ornamental. Así, aportes como los de Bajoni (1994; 2004), Hijmans (1987), Sandy (1997), Harrison (2000) y Fletcher (2014), abordaron las relaciones del *De mundo* con los autores de la Segunda Sofística y con el resto del corpus del madaurense, y estudiaron, además, los modos en que Apuleyo delineó allí su presentación personal y construyó su propia visión del vínculo entre la retórica y la filosofía.

Por nuestra parte, creemos que la heterogeneidad de este texto significa también un encuentro entre representaciones espaciales diversas. Por sus características compositivas, en *De mundo* las convenciones constitutivas de un tratado didáctico coexisten con formulaciones en las que podemos reconocer otros formatos genéricos y otras voces autorales. En la medida en que cada uno de estos elementos supone matrices compositivas específicas, con trazados espaciales

---

2 Otros ejemplos pueden verse en 17.326, 25.343 y 30.357-358.

específicos, es lícito indagar tanto en los mecanismos con los que la traducción apuleyana incorpora estos trazados en su propia descripción del universo, como en los efectos de sentido que emergen de estas combinaciones.

Nuestro primer pasaje, *Mun.* 4.296, se encuentra en el inicio de la exposición sobre la superficie terrestre. Luego de la definición inaugural de *mundus* (κόσμος) como “societas caeli et terrae” y como “ornata ordinatio” (1.289), el tratado pone en marcha su itinerario expositivo: primero explica la composición del cielo y sus elementos para después bajar implícitamente la mirada a la tierra:<sup>3</sup>

Aeri terra coniungitur eaque in se suscipit maria. Haec frequentatur animantibus, haec silvarum viriditate vestitur, haec fontium perennitate recreatur, haec fluminum frigidus lapsus nunc erroribus terrenis vehit, modo profundo in mari confundit; eadem infinitis coloribus floret, altitudine montium, camporum aequore, nemorum opacitate variatur, sinuosis inflexa litoribus, distincta insulis, villulis urbibusque conlucens, quas sapiens genus, homo communibus usibus fabricatur.

La tierra se yuxtapone al aire y recibe en sí a los mares. Esta está poblada de animales, esta se viste con el verde de los bosques, esta se renueva con la duración perpetua de sus fuentes, esta unas veces transporta las frescas corrientes de los ríos en las vueltas del terreno y otras las mezcla en el profundo mar. Esta misma florece en colores infinitos, se muestra distinta en la altura de sus montes, en las planicies de sus campos, en la oscuridad de sus bosques. Está contorneada

---

3 Las citas de las obras latinas y griegas siguen las ediciones que figuran en la bibliografía. Todas las traducciones del latín son nuestras; la de *Περὶ Κόσμου* pertenece a la versión de Martín y Alesso (2010) referida en la bibliografía.

en costas sinuosas, distinguida en islas, resplandeciente en pueblitos y ciudades que el sabio género, el humano, construye para uso común.

El tratado brinda luego algunas consideraciones de carácter geográfico y cartográfico (la división de islas y continentes y las denominaciones de los mares). Nuestra cita es la primera aproximación del texto al componente del cosmos seguramente más familiar y cercano al lector –es decir, la tierra–, por lo que resulta llamativa la exuberancia de la presentación, que casi duplica en extensión a la versión griega:

Ἐξῆς δὲ τῆς ἀερίου φύσεως γῆ καὶ θάλασσα ἐρήρυσται, φυτοῖς βρύουσα καὶ ζώοις πηγαῖς τε καὶ ποταμοῖς, τοῖς μὲν ἐν γῆ ἀναλισκομένοις, τοῖς δὲ ἀνερευγομένοις εἰς θάλασσαν. Πεποικίλται δὲ καὶ χλόαις μυρίαῖς ὄρεσι τε ὑψηλοῖς καὶ βαθυζύλοις δρυμοῖς καὶ πόλεσιν, ἅς τὸ σοφὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, ἰδρύσατο, νήσοις τε ἐναλίοις καὶ ἡπείροις. (392 b)

A continuación de la naturaleza aérea, se afirman la tierra y el mar, rebosando de plantas y animales, de manantiales y ríos, de los cuales unos recorren la tierra y otros desembocan en el mar. La tierra se diversifica en innumerables praderas, en elevadas montañas, en espesos bosques, en ciudades que erigió el animal sabio que es el hombre, y en islas marinas y continentes.

Donde el griego plantea una yuxtaposición despojada (“Ἐξῆς δὲ τῆς ἀερίου φύσεως γῆ καὶ θάλασσα ἐρήρυσται”), *De mundo* arma una composición: la tierra está unida al aire y contiene en sí misma el mar (“in se suscipit maria”). Lo mismo sucede con el resto de los elementos de la enumeración: son expandidos con modificadores, o reiterados, o sumados a otros nuevos, y la estructura en general se complejiza.

Nótese las anáforas de “haec” y “eadem”, las construcciones de participio con *variatio* en la ubicación del mismo, las aliteraciones (“silvarum viriditate vestitur”, “fluminum frigidus”, “erroribus terrenis”), las estructuras paralelas y en homoiotéleuton (“silvarum viriditate [...] fontium perennitate”). La descripción propiamente dicha queda enmarcada por las referencias a quienes la habitan, en una suerte de progresión desde un indefinido “animantibus” hasta el hombre como ser superior de la tierra.

Pero no se trata solo de amplificar sintagmáticamente: hay también un laborioso intento de retomar conceptos, como la idea de variedad presente en el verbo “πεποικίλται” (“se diversifica”), que recorre el pasaje apuleyano en toda su extensión reforzando las connotaciones de preciosismo que el verbo ποικίλλω evoca (“infinitis coloribus”; “variatur”; “inflexa”; “distincta”; “conlucens”). Sin duda, podemos leer en esta noción un guiño metadiscursivo, ya que no solo la tierra es variopinta en su configuración sino que también el discurso que habla sobre ella se diversifica. Más aún, esta descripción de Apuleyo evoca las de otros autores. En este sentido, se ha señalado con frecuencia a Cicerón y a Lucrecio como referentes latinos del género didáctico a los que el madaurense solía recurrir como parte de un proceso de legitimación de la cultura romana frente a la griega. Respecto del pasaje que nos ocupa,<sup>4</sup> se menciona Lucr. 3.1002 (“volvitur et plani raptim petit aequora campi”) y la siguiente sección del *De natura deorum* de Cicerón:

Ac principio terra universa cernatur, locata in media sede mundi, solida et globosa et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus herbis arboribus frugibus, quo-

---

4 Diferentes tratamientos de esta intertextualidad en Beaujeu (1973:312); Bajoni (1994:1801-1802) y Harrison (2000:185-186).

rum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. adde huc fontum gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, independentium montium altitudines immensitatesque camporum; adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque vim marmoris. (Cic., *N.D.* 2.98)

Distíngase, primero, la tierra toda, ubicada en el centro del mundo, sólida y esférica y por todas partes redondeada por sí misma por sus movimientos de gravitación, vestida de flores, de césped, de árboles, de granos, cuya increíble multitud se diferencia con insaciable variedad. Añade a esto la fresca perpetuidad de sus fuentes, las aguas transparentes de sus ríos, los vestidos sumamente verdes de sus riberas, las alturas cóncavas de sus cavernas, las asperezas de sus rocas, las alturas suspendidas de sus montañas y las inmensidades de sus llanos. Añade también sus venas escondidas de oro y plata, y su ilimitada abundancia de mármol.

La incorporación de las formulaciones ciceronianas en el texto de Apuleyo son patentes: (“vestitur” / “vestita”, “vestitus”; “viriditate” / “viridissimos”; “perennitate” / “perennitates”; “floret” / “floribus”; “variatur” / “varietate”; “distincta” / “distinguitur”; “altitudine” / “altitudines”, etc.). Con todo, son las diferencias las que resaltan la perspectiva de la representación espacial de Apuleyo. La cita de Cicerón forma parte de una descripción del mundo más extensa, con el objeto de argumentar en favor de la divina providencia. Nuestro pasaje ciceroniano toma como punto de partida un panorama de la tierra como planeta y culmina en su interior, invisible a primera vista. Apuleyo, en cambio, abunda en detalles de la superficie de la tierra apreciables por los sentidos: el color, la altura, la oscuridad, la frescura.

Esto es significativo por dos razones: en principio, esta recurrencia del *De mundo* a datos obtenibles por la percepción sensorial, sobre todo por la vista (algo ausente en el Περὶ Κόσμου), se condice con un planteo presente en el prólogo. Efectivamente, allí se formula el problema de la accesibilidad al conocimiento –en concreto, la dificultad del hombre para acceder a lugares lejanos y distantes entre sí y para aprehender realidades ocultas en el mundo sensible. Frente a esto, la solución propuesta, también en el prólogo, es la *observatio* –cfr. Fletcher (2014:130)–. Esto sugiere que la concentración de imágenes sensoriales puede obedecer, al menos en parte, a la búsqueda del recurso más idóneo en este contexto didáctico específico. Por otra parte, detenerse en la superficie de la tierra favorece la comprensión del modo en que se yuxtaponen el cielo y la tierra (recuérdese: “aeri terra coniungitur [...]”). Esto también es consecuente con otras definiciones del tratado, como la de *mundus*, que ya hemos mencionado. El universo es *societas caeli et terrae*. *Societas* –asociación, conexión, afinidad– traduce σύστημα (391b) –reunión de partes, sistema–, y es claro que nuestro pasaje toma como punto de partida esta idea de conexión connotada por *societas*. Nuevamente vemos que el enfoque de Apuleyo produce una representación espacial con coherencia interna. Algo semejante podemos afirmar si tomamos en cuenta la segunda definición de *mundus* como *ornata ordinatio* (1.289) –τάξις τε καὶ διακόσμησις en el texto griego–. El orden de las explicaciones procura recrear la conformación organizada del universo, ciertamente, y el hecho de que nuestro autor utilice el participio *ornata* (ausente en el griego), no solo pone el acento en la disposición y belleza del mundo sino también apunta a lo adornado de su discurso. La coherencia, en este caso, se verifica por la correspondencia de atributos entre el descriptor y lo descrito.

El virtuosismo y la exacerbación de las formas en esta

descripción también nos permiten reflexionar sobre su inocultable artificialidad. Si bien esta tiene una clara funcionalidad argumentativa, y desde allí podemos interpretarla como una invitación –surgida del extrañamiento provocado por el contraste entre lo familiar del objeto y lo afectado del discurso a él referido– a repensar el mundo conocido desde un nuevo ángulo –el filosófico–, creemos más productivo vincularla con la noción de paisaje como creación estética del hombre. En este caso, la tierra surge como paisaje a partir de variables retórico-literarias que, al tiempo que la alejan del mundo natural, la convierten en un producto de la cultura. Como integrante de la serie cultural, posibilita la visibilización, como sostiene McIntyre (2008), de las tendencias, los actores y los debates de sus condiciones de producción. El paisaje de Apuleyo, entonces, compuesto como un mosaico con fragmentos de otros textos y autores, nos deja contemplar una suerte de historia literaria del género al que pertenece. En síntesis, este pasaje del *De mundo*, al cumplir su cometido descriptivo de ese lugar que forma parte de nuestras experiencias y que llamamos tierra, bosqueja a la vez un espacio que es tan científico como literario –para expresarlo siguiendo a de Certeau (2000:129): el espacio es un lugar practicado–. Las propias huellas del texto dibujan distintas cartografías literarias.

Nuestro próximo ejemplo (26.346-349) forma parte de las disquisiciones en torno de la jerarquía y la comunicación entre los seres superiores, esto es, que la morada de dios es elevada e inaccesible, que los atributos divinos de los cuerpos celestiales dependen de su proximidad o lejanía respecto de este, que dios penetra en todas las cosas sin necesidad de acercarse, pues esto afectaría su dignidad. Esto es ampliado mediante el *exemplum* de los poderosos reyes Cambises, Jerjes y Darío, cuyas majestades se



ocultaban a los ojos de todos en el lujo inconmensurable de sus palacios. Nos interesa considerar brevemente la ἔκφρασις que en el interior de este *exemplum* describe dicho palacio:

[...] *circumsaeptus admirabili regia, cuius tecta fulgerent eboris nive, argenti luce, flammis ex auro vel electri claritate. Limina vero alia prae aliis erant; interiores fores exteriores ianuae muniebant portaeque ferratae et muri adamantina firmitate. Ante fores viri fortes stipatoresque regalium laterum tutela pervigili custodiam per vices sortium sustinebant. Erant inter eos et divisa officia; in comitatu regio armigeri quidam, at extrinsecus singuli custodes locorum erant et ianitores et atrienses. Sed inter eos aures regiae et imperatoris oculi quidam homines vocabantur.*

[...] rodeado en un palacio admirable, cuyos techos refulgían con nieve de marfil, luz de plata, llamas de oro o del brillo del ámbar. Los vestíbulos estaban unos delante de otros; las puertas exteriores, portones de hierro y muros de solidez diamantina protegían las entradas interiores. En los accesos, hombres vigorosos y miembros del cortejo real mantenían la custodia en continua vigilancia con relevos por sorteo. Entre ellos también había diversas funciones: en la escolta real había escuderos y por fuera había guardianes particulares de los lugares, porteros y mayordomos. Entre ellos, algunos hombres eran llamados oídos del rey y ojos del soberano.

La cita es suficiente para comprobar hasta qué punto la descripción se ajusta al contenido teórico: la opulencia del palacio se acomoda a la magnificencia de su dueño, la mención de los obstáculos a posibles intromisiones (vestíbulos, puertas, portones, muros) y de las sucesivas categorías de la

servidumbre dibuja en el espacio el alejamiento del monarca. Sin embargo, lo que vemos operando aquí son, fundamentalmente, las reglas para la producción de la ἔκφρασις como ejercicio retórico. Basta repasar manuales como los de Teón (§ 119), Hermógenes (§ 22-23) o Aftonio (§ 37) para recabar la información básica: una *ékphrasis* debe contener un gran nivel de detalle –como en este caso–, y debe seguir un orden: si se describe un cuerpo, se debe comenzar por la cabeza; si un hecho, por el principio; si se trata de un lugar, por sus alrededores. Aunque nuestra cita procede de manera inversa, pues empieza en el interior de la mansión, sí mantiene un orden. Podemos postular que estamos frente a una manipulación de la preceptiva que busca lograr un ordenamiento más afín a la temática expresada, pues, a medida que vamos leyendo, nos vamos alejando del soberano. La disposición de los elementos que integran la descripción nos hace desplazarnos, construye distancias. En otros términos, la preceptiva retórica no solo propone un modo de decir, sino también lleva ínsita una configuración espacial que irrumpe en la exposición central y la complementa.

Para finalizar, mencionaremos de manera sumaria otro caso en el que la alteridad discursiva sugiere variables espaciales. En 33.362, en pleno desarrollo del encomio a la divinidad rectora del universo, se toca nuevamente la cuestión de la morada celestial, que se describe como elevada e imperturbable. En este contexto, la cita en griego de *Odisea* 6.42-45 enriquece las explicaciones precedentes.

[...] poeta his uerbis cecinit:

Οὐλύμπόνδ' ὅθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ  
 Ἕρμεναί· οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρω  
 Δεύεται οὔτε χιῶν ἐπιπίλνεται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη  
 Πέπταται ἀννέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη.

[...] el poeta cantó con estas palabras: “al Olimpo marchó, donde dicen se halla la eterna morada de los dioses, que no agitan los vientos ni moja la lluvia ni alcanza la nieve jamás, porque todo es un éter sereno que sin nieblas se expande bañado de resplandor blanquecino”.

Más allá de la afinidad de la cita con el contenido tratado, nos interesa detenernos en el hecho de que esta proviene de uno de los autores más conocidos y frecuentados en las condiciones de producción de nuestro texto. El receptor promedio estaba en condiciones de reconocer sin dudar su estatus de verso homérico y épico, con todo lo que eso conlleva, no solo en términos de autoridad sino también y muy especialmente, de codificación. Los dioses épicos tienen poco en común con los planteos de este tratado y con la teoría demonológica que Apuleyo se ocupó de estudiar y divulgar. Por otro lado, también resultaría clara la omisión en que incurre la cita, a la que le falta el sujeto. Se trata de Atenea, quien en *Odisea* parte luego de interpelar a Nausícaa en el inicio del canto. En este caso, la heterogeneidad discursiva, por medio de la diferencia y de la ausencia, pone en primer plano la cuestión de la relación entre dioses y hombres. La inclusión de esta cita insinúa y proyecta a la descripción entera la posibilidad de desplazamientos y comunicaciones ente cielo y tierra, dioses y hombres. Para decirlo de otro modo, este movimiento espacial velado apunta al accionar de los *daemones*, tal y como aparecen en otros textos del madaurense. En este sentido, no es ocioso recordar que en *De deo Socratis* Atenea figura precisamente como ejemplo de divinidad intermedia.<sup>5</sup> En esta ocasión, es el reconocimiento de un

---

5 Para la problemática de la consistencia de la figura de Atenea en *De deo Socratis*, cfr. Habermehl (1996).

encuadre genérico específico el que interfiere, amplía y enriquece la representación espacial del tratado didáctico.

En su repaso de las distintas perspectivas críticas en torno de la espacialidad, Robert Thally (2013) distingue entre *literary cartography* y *literary geography*. La primera noción se refiere a la actividad del autor como cartógrafo, como trazador de mapas a través de su escritura. La segunda, al momento en que el lector no solo recorre este mapa propuesto en el texto sino que lo identifica y recrea a partir de sus propias experiencias y saberes, apelando a su propia geografía literaria. En nuestro trabajo hemos intentado poner en juego ambos conceptos para reconocer algunos de los otros mundos que conforman el *De mundo* apuleyano. Hemos visto hasta qué punto las explicaciones sobre el universo trascienden las categorías doctrinales y puramente locativas para, por ejemplo, trasvasar posicionamientos ideológico-culturales (como observamos respecto de la relevancia de la tradición didáctica latina), dejar entrever condicionamientos discursivos (que estudiamos en relación con el empleo de la ἔκφρασις) y reforzar de manera implícita temáticas afines (aquí, la demonología). En otras palabras, el cosmos del *De mundo* también está compuesto de partículas del mundo discursivo y literario, que configuran, a la vez, la expresión del contenido y un contenido en sí mismas.

## Bibliografía

Bajoni, M. G. (2004). "L'itinerario conoscitivo nella *praefatio* del *De mundo* apuleiano", *Habis* 35, 313-317.

Bajoni, M. G. (1994). "Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio", *ANRW* II.34.2, 1785-1832.

Beaujeu, J. (1973). *Apulée, Opuscules Philosophiques. Du Dieu de Socrate, Platon et sa*

- doctrina, *Du monde. Fragments. Texte établi, traduit et commenté par ---*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bekker, I. (1831). *Aristotelis opera*, vol. 2. Berlin: Reimer.
- de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Fletcher, R. (2014). *Apuleius' Platonism: the Impersonation of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermehl, P. (1996). "Quaedam divinae mediae potestates. Demonology in Apuleius' *De deo Socratis*", *GCN* VII, 117-142.
- Harrison, S. J. (2000). *Apuleius. A Latin Sophist*. Oxford: Oxford University Press.
- Hijmans, B. L. (1987). "Apuleius, Philosophus Platonicus", *ANRW* II.36.1, 395-475.
- Martín, J. P.; Alesso, M. (2010). "Sobre el mundo de Pseudo Aristóteles", *Circe de clásicos y modernos* 14.2, 182-201. En: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-7242010000200005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-7242010000200005&lng=es&tlng=es); obtenido el 27/07/2018.
- McIntyre, J. S. (2008). *Written into the Landscape: Latin Epic and the Landmarks of Literary Reception*, Thesis Submitted for the Degree of PhD at the University of St. Andrews.
- Plasberg, O. (1933). *Cicero, De natura deorum. Recognovit ---*. Leipzig: Teubner.
- Sandy, G. (1997). *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Tally, R. (2013). *Spaciality*. London-New York: Routledge.



# Cartografías de la otredad en *In Rufinum I* de Claudiano: construyendo a un Enemigo

Alexis Emanuel Robledo

## Introducción

A lo largo del siglo IV d. C. el Imperio Romano había logrado contener desde Tréveris hasta Tomi el mundo de los “bárbaros” (Brown, 1989:143). No obstante, entre los años 380 y 410 la inestabilidad del Imperio se volvió un hecho, afectando las diferentes esferas sociales, políticas y militares. Como resultado de estas circunstancias, la sociedad de las provincias occidentales y orientales romanas se fragmentó, dando lugar al reforzamiento de las fronteras y a un sentido más agudo de identidad ante una mayor intolerancia frente a los forasteros (Brown, 1989:147). En consecuencia, el advenimiento de monstruos en los que las sociedades proyectan, a nivel cultural, todas sus pulsiones de alteración es inevitable. A su vez, se emplazan estos monstruos en las lejanías geográficas, intervenidos por el discurso político y por la memoria literaria. Ante lo dicho, entonces cabe dirimir cómo la cartografía de la otredad deviene en un instrumento configurador de la identidad monstruosa de Rufino, a de fin borrar su propia *Romanitas*. En el poema *In Rufinum I*, se destaca la presencia

del *monstrum* que desestabiliza la *concordia* como consecuencia del *furor* y del *nefas* (Ware, 2012:117). Por consiguiente, a través del concepto de *monstrum* y de las diversas geografías periféricas, se configura una “geopoética”, es decir, un discurso atravesado por el poder político, que se plasma en las geografías literarias (cfr. Skempis y Ziogas, 2014:4).

## El nacimiento de un *monstrum*

Inmerso en la inestabilidad imperial, el poeta egipcio Claudiano se traslada en el año 395 de Roma a Milán, sede de la corte imperial, donde establece nuevas alianzas socio-políticas. Allí se transforma en el principal panegirista de Honorio y su regente, el general vándalo Estilicón. Tras la muerte de Rufino, a manos del ejército occidental, compone y recita *In Rufinum I*, a comienzos del 396. Rufino, el prefecto de Oriente, ponía en peligro las fuerzas de Estilicón, por la cercanía que había tenido con Teodosio y luego con su hijo Arcadio, al detentar el poder de la *pars Orientis* (cfr. Cameron, 1998:21-22; Pégolo, 2014:48).

A la luz del concepto de *monstrum*, Claudiano configura la temible efigie de Rufino como *hostis* interno.<sup>1</sup> El término *monstrum* atraviesa un amplio espectro de sucesos, que va desde perturbaciones meteorológicas y telúricas o

---

1 No se puede concebir ni definir lo mismo sino en relación con la multiplicidad prolífica de las otredades. Por lo tanto, todo *monstrum* debe ser entendido a través de la oposición dicotómica de una figura salvífica, en este caso, Estilicón. En una suerte de claroscuro, la *virtus* del magnánimo Estilicón (v. 259) aparece para dar sentido a Rufino, como un otro absoluto: ya no un ser humano distinto sino aquello que se manifiesta como radicalmente distinto del ser humano (cfr. Vernant, 1986:38-39). En consecuencia, el *monstrum* es un principio de energía que suscita y alienta el nacimiento de la figura salvífica, capaz de adquirir él mismo un perfil portentoso, como un espejo invertido. En el poema mencionado, Estilicón es el portador de las *virtutes* esperables del *civis*, aunque sea un vándalo, designado para ser el protector de Honorio. Sin embargo, por una cuestión de extensión, no es posible desentrañar a Estilicón devenido en *vir*.



acontecimientos astronómicos hasta epidemias, deformaciones físicas o crímenes abominables (Tola, 2012:362). Pero siempre con referencia a un presagio o una advertencia que adopta el aspecto de un objeto o de un ser sobrenatural (Benveniste, 1983:391-392). A su vez, el valor de advertencia con el que se relaciona etimológicamente el término *monstrum*, a partir del verbo *moneo*, se refuerza, puesto que Rufino es llamado *prodigium* (v. 89).<sup>2</sup> En definitiva, Rufino es un prodigio direccionado por las entidades divinas a la sociedad, aunque su advenimiento esté signado desde su nacimiento por su accionar en relación con el *nefas*.

En Roma, el nacimiento de ciertas anomalías era considerado como el producto de una intervención divina, y oficialmente reconocido como un prodigio (Cuny-Le Callet, 2005:43). Rufino es presentado como un ser al cuidado de entidades infernales, siendo concebido dentro de una genealogía mítica, al interior del discurso que pronuncia la Furia Megera en el inframundo, para decidir qué crimen cometerá, ante el regreso de una *aurea aetas*:<sup>3</sup>

est mihi prodigium cunctis inmanius hydris,  
 tigride mobilius feta, violentius Austris  
 acribus, Euripi refluus incertius undis  
 Rufinus, quem prima meo de matre cadentem  
 suscepi gremio. (...) (vv. 89-93)

---

2 El sustantivo *prodigium* se caracteriza por la emisión (*prod-*) de una voz divina (*-agium*), en relación con el verbo *aio*, empleado para decir cosas desagradables (*cf.* Benveniste, 1983:95-396; Cuny-Le Callet, 2005:49).

3 De acuerdo con el poema, la *aurea aetas* es instalada por Teodosio y atentada por Rufino. Por lo tanto, Estilicón será la figura restauradora de la *aurea aetas* perdida por los *vitia*. El eje de la destrucción pasa por un desorden en la naturaleza y la alteración en la sociedad. Una de las principales características de Megera es invertir el curso natural de las cosas, a partir del trastrocamiento de la naturaleza, que recuerda a la práctica mágica, o por medio de los efectos provocados por el *monstrum* Rufino.

Tengo un prodigio más extraordinario que todas las hidras  
 [juntas,  
 más rápido que una tigresa recién nacida, más violento que  
 [el punzante Austro,  
 más inseguro que las olas del Euripo que retrocede,  
 Rufino, al que saliendo de la madre tomé primera  
 [en mi regazo.

En el relato mítico de la genealogía de Rufino, se establece que fue adoptado por la Furia Megera y se lo denomina *prodigium*, relacionándolo con los diferentes espectros que atañen a lo monstruoso: un ser mitológico (hidra), una fiera (tigresa), y fenómenos atmosféricos o la fuerza de la naturaleza (el viento y las olas). Sin embargo, Rufino es una entidad monstruosa superadora de todos los portentos mencionados, ya que reúne a varios en uno solo. En adición a la hipertrofia monstruosa, se destaca un manierismo de orden sintáctico en la disposición del verso, propio de la literatura tardoantigua. Ni aun frente a la horrorosa configuración del *prodigium*, el discurso de Megera puede dejar de cuidar el preciosismo con el que se lo presenta. Destaca, casi al inicio del verso 89, el sustantivo *prodigium*, luego, en posición inicial *tigride*, al igual que *Rufinus*; en el extremo opuesto de los versos, en posición final y en el mismo caso, coloca *hydris*, *Austris*, *undis*. Cada una de las entidades monstruosas está precedida o seguida de un superlativo, predicado de *prodigium*, que, a su vez, introduce un segundo término de comparación, construido de la misma manera. Así, a través de la hipóbole adjetival, se profundiza la monstruosidad de Rufino. Además de su carácter superador de las catástrofes naturales, las Furias son concebidas con capacidades mágicas, que trastocan la realidad. Por lo tanto, Rufino es un efecto más de alteración.

‘(...) agnoscite tandem  
 quid *Furias* deceat ; densuetas sumite vires  
 conventuque *nefas* tanto decernite dignum.  
 iam cupio Stygiis invadere nubibus astra,  
 iam *flatu* violare diem, laxare *profundo*  
*frena* mari, *fluvios* ruptis inmittere ripis  
 et rerum vexare *fidem*.’ sic *fata* cruentum  
 mugii et totos serpentum erexit hiatus  
 noxiaque *effudit* concusso crine venena. (vv. 59-67)<sup>4</sup>

(Megera dice) ‘Sin embargo, reconoced  
 qué conviene a las *Furias*; tomad las extrañas fuerzas  
 y decidid un sacrilegio digno de tan grande asamblea.  
 Ya deseo tomar el control de los astros con tempestades de  
 [la *Estigia*,  
 ya perturbar el día con el soplido del viento, dejar  
 [profundamente  
 las riendas del mar, arrojar los ríos en las costas hechas  
 [pedazos  
 y atormentar la confianza de las cosas.’ Hablando así,  
 [profirió un  
 gemido sangriento e irguió todas las bocas abiertas de las  
 [serpientes  
 y desparramó nocivo veneno tras sacudirse el cabello.

En el plano fónico, se destaca el sonido fricativo /f/, relacionando las *Furias* (v. 60) con el *nefas* (v.61) y con el *furor*. La aliteración se mantiene a lo largo del discurso de Megera, a través de las palabras: *flatu* y *profundo* (v. 63) y *frena* y *fluvios* (v. 64). Estas palabras contrastan con *fidem* y *fata* (v. 65), que hacen referencia a la paz y la armonía, implicadas en la *concordia* imperial. Claudiano vio en la *concordia* el estado ideal

4 Se destacan los grafismos que revelan el recurso de la aliteración.

de armonía entre Occidente y Oriente, pero también vio la *concordia* en términos épicos, amenazada constantemente por su opuesto, el *furor* (Ware, 2012:119). Como la *concordia*, el *furor* tuvo una particular aplicación a las circunstancias políticas del Imperio tardoantiguo, representando el continuo peligro de los “bárbaros” en los márgenes del Imperio. En consecuencia, aquellos que se oponen a las políticas de Estilicón, aunque sean oficiales, como el caso de Rufino, son también agentes del *furor*. Esta fuerza no sólo pone en peligro al Imperio, sino que tiene una dimensión cósmica y una potencia que podría salirse de control, llevando a la destrucción del universo. Este trastrocamiento cósmico se manifiesta a través del *nefas*, condensado en la elección del concilio (v. 61), es decir, en la selección de Rufino. De este modo, se entrelazan el *furor* y el *nefas*, no sólo en el plano fónico, sino también en el semántico, porque, en la medida en que Rufino es regido por el *furor*, puede transgredir las reglas morales y divinas de la sociedad, colocándolo en el límite de lo humano (*cf.* Tola, 2014:32).

El *nefas* tiene una fuerza religiosa considerable y da cuenta de una violación de los límites de lo lícito (*fas*). En consecuencia, quien comete tal falta es expulsado de la colectividad humana, ya que la presencia de un ser *nefarius* lleva consigo una amenaza de contaminación que lo equipara con lo monstruoso (*cf.* Lennon, 2011:46-47; Tola, 2014:33). Rufino asume su estatuto de *monstrum* en la medida en que participa de tales sacrilegios. Así, el movimiento hacia el *nefas* y la identidad monstruosa de Rufino quedan entrelazados. Desde el verso 176 al 256, a modo de catálogo, se despliegan las acciones despiadadas de Rufino: robo de joyas, apropiación de tierras, esclavización de pueblos, asesinato de mujeres, hombres, niños, y el goce de verlos morir con suplicios y torturas. A su vez, Rufino no tiene respeto por dioses: vv. 228-229: “iurata deorum/ maiestas teritur” [Es

triturada la majestad de los dioses por la que juró (Rufino)]. La escenificación del devenir monstruo en el poema se hace siempre al amparo de una retórica de lo extremo. Para ser monstruo, Rufino debe quebrar la frontera de lo lícito (*fas*) y regodearse desde ese lugar de supuesta incomodidad para el común de la sociedad.

La genealogía mítica de Rufino desdobra especularmente, en el plano mítico, las acciones del plano histórico. Al prefecto de Oriente se lo redefine como un *monstrum* por su genealogía, la realización de *nefas* direccionada por el *furor* y su vinculación con las otredades geográficas de la periferia. La maquinaria monstruosa del poema tensa la dimensión épica hasta la evanescencia de la identidad romana de Rufino, a fin de exponerlo como un *hostis*: vv. 264-265: “hic cunctis optata quies, hic sola pericli/ turris erat clipeusque trucem proiectus in hostem” [Este (Estilicón) era la calma deseada por todos, él era la única defensa/ del peligro y el único escudo prominente contra el truculento enemigo (Rufino)].

## La cartografía monstruosa de las otredades

Si se intenta confeccionar una cartografía del poema, prima la marginalidad territorial. En relación con los lugares, la épica entra en existencia al describir los desplazamientos de las personas a través del espacio. Sin embargo, las visualizaciones espaciales no siempre son compatibles con los umbrales cognitivos de la existencia humana, pero a veces se vuelven lo suficientemente figurativas como para esbozar topografías trascendentales, vinculadas con lo divino o el imaginario de ultratumba (Skempis; Ziogas, 2014:2-3).

En primer lugar, la narrativa se detiene en espacios virtuales (re)creados por la memoria literaria del auditorio

docto (*cf.* Skempis; Ziogas, 2014:3). El concilio de las siniestras entidades, liderado por la Furia Alecto, se lleva a cabo en el inframundo: vv. 27-28: “protinus infernas ad limina taetra sorores, / concilium deforme, vocat (...)” [(Alecto) inmediatamente convoca a sus infernales hermanas, desfigurado concilio, hacia sus horripilantes moradas]. Este es el primer espacio virtual que trasciende la experiencia humana, construido por medio de la memoria literaria, cuya reminiscencia inmediata es el inframundo en el canto VI de *Eneida*.<sup>5</sup> Luego, el cuidado de Rufino a cargo de Megera se da en los mismos confines, donde aprende las artes para dañar y engañar (vv. 97-100).

Por lo tanto, el espacio del inframundo adquiere el carácter generador de los males que asolarán la *concordia* del Imperio. Asimismo, deviene en un espacio engendrador de la monstruosidad; allí la Noche concibe a las innumerables pestes del Érebo que conforman el concilio: la Discordia (*Discordia*), el Hambre (*Fames*), la Vejez (*Senectus*), la Enfermedad (*Morbus*), el Temor (*Timor*), la Pobreza (*Egestas*), las Preocupaciones (*Curae*), etc (vv. 28-38).<sup>6</sup> Entre todas ellas, se encuentra el *prodigium* Rufino. Este catálogo de *vitia* alegorizados, propios de la retórica tardoantigua, exhibe que todo portento se cree existente en la lejanía geográfica, en este caso, en un espacio virtual como el inframundo. A fin de profundizar esta geografía infernal, se sitúa el umbral que comunica al mundo de los muertos con el de los vivos en la Galia (vv. 123-130). Si bien se evoca el canto XI de *Odisea*, donde Odiseo llama a los

---

5 La elección de un espacio mítico como el inframundo resulta necesaria, de acuerdo con los textos épicos (Marrón, 2007:183).

6 La ingente descendencia de la Noche, formada por alegorizaciones, recuerda al *vestibulum* del inframundo en *Eneida* VI (vv. 273-281), donde se encuentran las personificaciones de los males y miedos, que también es sede de las Furias: *Luctus, Curae, Morbi, Senectus, Fames, Egestas, Letum, Labas, Bellum, Discordia* (*cf.* Setaioli, 2009:53). Inclusive, algunas de ellas aparecen en el poema de Claudiano, sumando alegorías en relación con los *vitia*.

muertos y se dirige al Hades, siguiendo la literatura erudita de la época, en el presente poema se dispone la escenografía donde es conveniente, ya que Rufino proviene de Élusa, una ciudad de Aquitania, cercana a la Galia: vv. 137-138: “invadit muros Elusae, notissima dudum/ tecta petens” [(Megeira) entra en los muros de Élusa, acercándose a la muy conocida morada desde hace un tiempo].<sup>7</sup> Por otra parte, los espacios marginales son propicios para el nacimiento de seres anormales, ya que el ojo epistémico y controlador de la sociedad ha dejado de funcionar. Acudiendo al entrecruzamiento genérico de la invectiva, al construir la identidad monstruosa y geográficamente lejana de Rufino, con la épica, en el poema se delimitan, o mejor dicho, expanden los espacios pertenecientes a los *monstra*, recurriendo a una retórica del macro-espacio.

La relación con la periferia sobresale por las uniones con los pueblos “bárbaros”. Por medio del recurso de la *ékphrasis*, se presenta el ejército de Rufino.

iamque Getas<sup>8</sup> Histrumque<sup>9</sup> movet Scythiamque<sup>10</sup> receptat  
 auxilio traditque suas hostilibus armis  
 reliquias. mixtis descendit Sarmata<sup>11</sup> Dacis,

7 Élusa pertenecía a la región de Aquitania y fue sometida en el 56 a.C. por P. Craso, embajador de César (Caes. Gal. 3, 27). Cfr. Smith s.v. Elusates.

8 Los getas fueron considerados en la antigüedad dentro de Tracia. Los escritores griegos los confundían con los dacios y luego su nombre se aplicó a los godos, pero no tenían nada en común. El poeta utiliza este nombre para referirse a los visigodos. Cfr. Smith s.v. Dacia.

9 Era el nombre dado por los griegos y romanos a una península cercana del mar Adriático. El nombre deriva, desde un período muy temprano, a partir de una idea fabulosa en la que un brazo del Danubio desembocaba en el mar Adriático cerca de su nacimiento. Cfr. Smith s.v. Istria.

10 Uno de los pueblos nómades que habitaba una región al noreste del Mar Negro. Sus contemporáneos los consideraban muy salvajes y sanguinarios, dado que tomaban la sangre de la primera víctima en batalla Cfr. OLD s.v. Scythia.

11 Pueblo nómade que migró al oeste desde el río Don hasta la región del Danubio. Cfr. OLD s.v. Sarmatae.

et qui cornipedes in pocula vulnerat audax  
Massagetes<sup>12</sup> caesamque bibens Maeotin<sup>13</sup> Alanus<sup>14</sup>  
membraque qui ferro gaudet pinxisse Gelonus,<sup>15</sup>  
Rufino collecta manus.<sup>16</sup> (...) (vv. 308-314)

(Rufino) ya moviliza a los getas y al Istro y acoge a la Escitia con su ayuda y entrega a las armas enemigas sus despojos. Desciende el sármata, mezclados los dacios, y el audaz masageta que hiere a los caballos para sus copas y el alano que bebe de la fracturada laguna Meótide y el gelono que se alegra de haberse tatuado los miembros [con hierro; este (es) el ejército reunido para Rufino.

La enumeración de pueblos periféricos resalta el comportamiento sacrílego de Rufino, que confirma el exceso monstruoso. La retórica del macro-espacio se emplea con el fin de exhibir las alianzas periféricas a las que Rufino acude,

---

12 Los masagetas habitaban entre el mar Aral y el mar Caspio. Eran considerados, por muchos contemporáneos a Heródoto, como miembros de los escitas. En *Edipo* de Séneca, se refleja el gusto por la sangre de este pueblo de acuerdo a la imaginaria del bárbaro v. 470: "lactea Massagetes qui pocula sanguine miscet" [el masageta que mezcla en su copa leche con sangre]. En este verso de Claudiano, se entiende que los masagetas herían a los caballos para beber su sangre.

13 La laguna Meotis, actualmente mar de Azov, se localiza al noreste de la península de Crimea, entre Rusia y Ucrania. Se comunica con el mar Negro a través del estrecho de Kerch y en él desembocan el río Don y el río Kubán. Aquí, de acuerdo con frío de la zona, se alude que el alano quiebra el hielo de la laguna, para beber su agua.

14 Los alanos pertenecían a un pueblo de pastores nómades que vivían en el sureste de Rusia. Luego de la llegada de los godos a Ucrania, estos se establecieron entre el río Volga y el Don. En el siglo IV d.C. fueron empujados hacia Occidente por los hunos, penetraron en la Galia en el 406 y alcanzaron España en el 409, donde fueron asimilados por los vándalos.

15 Los gelonos eran un pueblo nómada que habitaba las regiones del norte del mar de Azov, también considerados dentro de la región de Escitia.

16 Tanto los escitas, como los masagetas, la laguna Meotis y los gelonos, entre otras lejanías geográficas, son mencionados en *Edipo* de Séneca para referirse a los pueblos salvajes que habitaban regiones inhóspitas e inaccesibles (*Oed.* 467-479).



dadas las características portentosas que comparten. De esta manera, se entrelaza una geografía real con una geografía conceptual (*cf.* Skempis; Ziogas, 2014:6). El yo lírico, por medio de este entrecruzamiento geográfico, da origen a una cartografía literaria de las otredades portentosas que asedian al Imperio, atravesada por un discurso político. La enumeración de los aliados de Rufino configura una cartografía conceptual-literaria en el receptor, en la medida en que la sumatoria de otredades sirve para ostentar la composición monstruosa del ejército. En consecuencia, la cartografía literaria de otredades es funcional a una geopoética, de modo que el acercamiento a la periferia complementa no solo la alteridad de Rufino, sino que, a su vez, borra su *Romanitas*, hasta tal punto que el receptor olvida que el prefecto provenía de Élusa.

Los límites espaciales en la visión épica obtienen un nuevo significado: son los emblemas configuradores de la identidad de héroes y enemigos. Así como la construcción identitaria del héroe es análoga al espacio narrado, también lo es la del *hostis*. Entonces, si los héroes épicos transforman el paisaje, mientras el paisaje define su carácter y destino, lo mismo ocurre con los *monstra* a los que estos héroes deben enfrentar (*cf.* Skempis; Ziogas, 2014:7).

## Conclusión

A través de la geopoética constructiva del *monstrum*, el yo lírico justifica la muerte de Rufino. La retórica de la monstruosidad cifra el espectáculo de la muerte del Prefecto de Oriente, que se llevará a cabo en *In Rufinum II*. Además, en su creación político-literaria se entrelazan sutiles empresas significantes que aspiran a controlar al individuo; el *monstrum* existe para enseñar y para transmitir mensajes: todo

aquel que devenga en *monstrum*, tiene su destino marcado en la política de Estilicón.

Cada épica forma una nueva delineación de los contornos geográficos bosquejados de tal manera que transmiten significados culturales pertinentes (Skempis; Ziogas, 2014: 4). Por lo tanto, las alianzas establecidas por Rufino demuestran que todo contacto con las otredades es la evocación de la *discordia*. La apelación al entrecruzamiento genérico de la invectiva con la poesía panegírica, mientras se apropia de la épica, forma una nueva delineación de los contornos “geopoéticos”, trazados de tal manera que construyen la identidad del *hostis* y, en oposición, la del hombre *virtus*.

## Bibliografía

- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid, Taurus.
- Brown, P. (1989). *El mundo antiguo en la Antigüedad Tardía (De Marco Antonio a Mahoma)*. Madrid, Taurus.
- Cameron, Av. (1998). *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía 395-600*. Barcelona, Crítica.
- Cameron, Al. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford, Oxford University Press.
- Cuny-Le Callet, B. (2005). *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Glare, P.G.W. (1996). *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- Hall, J. B. (Ed.) (1985). *Claudii Claudiani Carmina*. Leipzig, Teubner.
- Lennon, J. (2011). *Carnal, bloody and unnatural acts: religious pollution in ancient Rome*. Diss. Nottingham.
- Marrón, G. A. (2007). “Rufino y Prosérpina en los infiernos de Claudiano”. En: *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segret”* 7, 179-201.

- Pégolo, L. (2014). *Tensiones literarias e ideológicas en la poesía de Aurelio Prudencio Clemente: el Cathemerinon*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Setaioli, A. (2009). "Los lugares infernales en Virgilio". En: Bauzá, H. F. (comp.), *El tema del Más allá en la Antigüedad y sus proyecciones. Jornada organizada por el "Centro de Estudios del Imaginario"*. Buenos Aires, 49-77.
- Skempis, M.; Ziogas, I. (2014). "Introduction: Putting Epic Space in Context". En: Skempis, M.; Ziogas, I. (eds.), *Geography, topography, landscape. Configurations of space in Greek and Roman epic*. Germany, De Gruyter.
- Smith, W. (1870). *Dictionary of Greek and Roman geography. Vol. I & II*. London.
- Tola, E. (2014). *Lucio Anneo Séneca. Medea. Edición bilingüe*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Tola, E. (2012). "Una versión de la historia o la poética del *monstrum* en Lucano (B.C. 4, 465-581)". En: *Euphrosyne* n° 409. Lisboa, 355-366.
- Vernant, J. P. (1986). *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona, Gedisa.
- Ware, C. (2012). *Claudian and the Roman epic tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.



## **Parte III**

Ciudadanía, identidad y alteridad

---



## Construyendo al otro: La representación del pueblo persa en la cerámica griega

*Yanina Borghiani*

El arte griego, como toda manifestación artística, nos permite conocer las maneras en que se percibe el contexto histórico en el que habita. Si bien, no se las puede pensar como una copia de la realidad, las imágenes son parte del universo visual de la sociedad. El mundo helénico produjo grandes ejemplares artísticos, que han sido tomados como ideal canónico en la historia del arte y funcionaron como norma a seguir. Sin embargo, una prolífica producción artística se encuentra en objetos que tienen un carácter utilitario y cotidiano, que no pueden catalogarse como representantes de las Bellas Artes. Se trata de la pintura sobre cerámica, que adquiere su importancia no solo como producción artística independiente, sino también por ser lo único que se conserva en tanto imagen pictórica. Funcionan como una fuente de conocimiento sobre la sociedad, teniendo en cuenta particularmente la circulación de las piezas en un ambiente cotidiano, ritual y funerario. El presente artículo tendrá como objetivo estudiar la representación de los persas en la cerámica griega, enfocándose particularmente en los cambios sufridos en la iconografía a partir de las guerras médicas.

Los vínculos que se dieron entre los griegos y los persas han tenido un carácter conflictivo y problemático. El miedo a la dominación territorial y cultural por parte de un otro distinto y lejano hizo que se conformara, dentro de la sociedad helénica, un sentimiento de identidad que tiene como una de sus ideas principales la noción de superioridad por sobre el resto. Las imágenes artísticas han sido parte de este proceso permitiendo construir desde lo formal, un pensamiento que se relaciona con lo producido en otros ámbitos culturales.

Los artistas involucrados en crear la imagen de los persas debían plasmar en la pintura una cuestión ligada a la falta de autocontrol personal en la cual, la medida griega se contraponen a la desmesura persa. Esto se pasa a las obras a partir de la necesidad de representar emociones en donde el otro, tan diferente al ideal griego, debía ser pensado a partir de características opuestas e inferiores. Estas cualidades son asignadas, en muchos casos, a la mujer. Se lo puede ver claramente en la representación de los funerales en la que lo que define al género femenino es la imposibilidad de controlar el sentimiento interno y por ende pierden la medida. En otros casos esta peculiaridad es asignada a los niños y ancianos, mostrándolos incapaces de comportarse como los ciudadanos. Esta característica tan particular se emplea para definir y representar a los persas, y se puede apreciar en las imágenes a partir de las posturas que presentan los personajes, así como también las gesticulaciones.

La importancia que adquiere el ideal griego de medida y autocontrol radica en el hecho de que estos hombres son los ciudadanos que tienen en su poder el correcto funcionar de la polis. La diferencia que se plantea con el género femenino, la niñez, la ancianidad y, en el caso particular del tema que nos compete en esta investigación, los pueblos extranjeros, tiene que ver con la superioridad que poseen los ciudadanos habilitándolos a llevar adelante la democracia.



Diferenciarse del extranjero permitió construir un sentimiento de unidad y pertenencia, potenciado como veremos posteriormente, en las imágenes.

Uno de los aspectos recurrentes en las imágenes es la utilización de la mitología como correlato a los acontecimientos históricos. La historia reciente se manifiesta en las imágenes a partir de relatos mitológicos, con el objetivo de crear una visión del otro como bárbaro e inferior, se recurre a estos con el objetivo de establecer comparaciones y correlatos. El que observa estas imágenes comprende la iconografía presente y puede reconstruir los vínculos que propone el artista. La utilización de los vasos durante el simposio hizo que estos relatos se encuentren presentes durante el encuentro entre pares.

Fotini Xydas plantea que la imagen propia como algo claramente separado y opuesto a oriente, aparece como consecuencia de los ataques persas en el siglo V. La victoria griega acrecienta el sentimiento de superioridad surgiendo así una idea de oriente como bárbaro, inferior y antagónico a Grecia (2003: 62). En el arte, el cambio resulta evidente a mediados de ese siglo con la representación de las Amazonas. Este pueblo de mujeres guerreras comienza a adquirir características formales propias de los persas. La variación iconográfica no sucede de forma clara durante la guerra, sino que se va a desarrollar luego de la segunda mitad de la centuria. Los persas hasta las guerras Médicas eran percibidos como enemigos respetables, dignos y fuertes. En estas imágenes se comienza a percibir una modificación en la representación, que incorpora al relato cualidades que no le eran propias.

Formalmente antes de este momento, las imágenes de enfrentamiento entre griegos y pueblos extranjeros, presentaban en las figuras elementos similares entre ambos. En ellas no se podía observar una distinción entre los oponentes. Los rivales al pueblo griego no estaban asociados a los persas,

como si lo van a estar posteriormente. Un ejemplo de este cambio se puede ver en el *Ánfora del Museo del Louvre*<sup>1</sup>, donde se representa la violación de Teseo a Antíope. Luego de que este se una a Aquiles, toma a Antíope como botín de guerra y tiene a su hijo Hipólito con ella. La selección pictórica remarca el momento del rapto y acentúa la diferencia entre las amazonas y los guerreros griegos con los distintos tipos de vestimenta. La dominación física y sexual de la imagen se refuerza con la exuberante ropa que presenta Antíope y que le cubre la totalidad del cuerpo. El personaje femenino se encuentra reducido en sus posibilidades de acción y a merced de la voluntad de los griegos. La supremacía física marca una oposición formal entre los personajes, que refuerza la distinción en la indumentaria que se mencionó anteriormente. El cuerpo de la amazona con sus extremidades cubiertas en telas exóticas, se opone a la vestimenta griega que deja al descubierto partes del cuerpo.

Un caso particular es el que aparece en el *Oinochoe* del Museo de artes y oficios de Hamburgo. En la pintura plasmada en su exterior se nos presenta una imagen significativa que muestra en uno de sus lados a un hoplita griego desnudo y victorioso<sup>2</sup>. En el lado opuesto se ve a un guerrero persa, abatido, mirando al frente y en una postura inclinada. Se trata de una persecución, donde el hoplita somete al persa a partir de un acto sexual de dominación, donde la violación refuerza la superioridad griega militar. Del mismo modo que la imagen anterior, la victoria bélica se vincula con el acto sexual, se trata de dos aspectos sumamente conectados entre sí. Incluso se puede relacionar el miembro sexual masculino del personaje griego con un arma de guerra, como si se tratara de una lanza. Se han

---

1 *Ánfora de figuras rojas*, 500-490 a.C. Museo del Louvre (G197)

2 *Vaso de figuras rojas*. 465 a.C. Museo de Artes y oficios de Hamburgo (1981.173)

propuesto interpretaciones diversas que van desde pensarla como un ejemplo de humor sexual ligado a la victoria militar hasta una violación o un acto sexual consensuado (Xydas 2003:69). Ya sea que se trate de un relato humorístico presente en el simposio con el propósito de divertir a los participantes, o de una imagen de dominación sexual y militar, la pintura nos ofrece un ejemplo claro de oposición formal y conceptual. Los rostros de ambos personajes son antagónicos tanto en la posición como en la presencia de la barba. El griego se encuentra de perfil, mientras que el persa barbado nos mira de frente. La posición de las manos del oriental lo indica como una víctima sumisa, la cual no pone ninguna resistencia. Esta postura enmarca el rostro y refuerza la pregnancia de la expresión. Sin conocer el significado de la iconografía, la imagen por sí misma nos da dos figura contrarias. Se debe mencionar a su vez que la postura corporal tan particular del persa remite a la representación de las hetairas (Cohen 2000:88). La mirada al frente del persa, interpela al espectador y se destaca del resto de las representaciones helénicas en donde el rostro se mantiene de perfil. El gesto se aparta de la iconografía del ciudadano.

Una imagen que sigue en este sentido es el vaso perteneciente al Museo del Louvre denominado León atacando a persa que huye en caballo<sup>3</sup>, en donde en este caso la representación muestra a un león persiguiendo a un caballo y a un soldado persa. El guerrero huye, mientras el felino pretende dominar al animal al que ataca. Interpretaciones han postulado que la huida del persa se debe a que teme que el animal intente atacarlo sexualmente a él, luego de hacer lo mismo con el caballo de la derecha. Se ha sugerido también que esta se trata de un motivo tomado de Persepolis, el cual ha sido revertido modificando los roles de poder. Se toma

---

3 Vaso de figuras rojas. Fines siglo V a.C. Museo del Louvre (473).

la potencia del motivo, pero se cambia radicalmente el significado. Es importante destacar como en ambos ejemplos la dominación sexual es un correlato de la victoria bélica y el sometimiento se extiende a otros aspectos más allá de lo ocurrido en el campo de batalla. Los artistas encargados de plasmar en las imágenes estas victorias pudieron contar con la representación sexual para ubicar en un peldaño inferior al guerrero persa.

Junto con lo mencionado anteriormente, la indumentaria es otro aspecto importante de las imágenes y aparece en los ejemplos referidos como un lenguaje visual que denota pertenencia cultural y étnica, así como también muestra valores sociales y políticos. La representación de personajes con atuendos persas nos indica una transferencia de características de un grupo a otro como sucede con las imágenes de las Amazonas. La democracia griega se opone a la tiranía persa y la irracionalidad que esta conlleva. La manera en que se viste un personaje denota pertenencia y también ordena socialmente. No solo desde lo formal se establece una marcada distinción entre los personajes, sino también el significado que le imprime el observador y consumidor de la cerámica. Si uno no tiene información sobre la iconografía representada, puede dilucidar que se trata de personajes y figuras opuestas. Podemos pensar que el ciudadano griego en ocasión del simposio contaba con información complementaria que volcaba al análisis de la representación. Vestir a las Amazonas con indumentaria persa significaba incluir una idea de pueblo bárbaro e irracional a un relato mitológico que no tenía un vínculo anterior.

La cratera<sup>4</sup> que ha formado parte de la colección Ludwing perteneciente al Museo de arte antiguo de Basilea, nos

---

4 Cratera figuras rojas. 475-425 a.C. Colección Ludwing Museo de arte antiguo de Basilea (archivo Beazley n°1287).

permite ver claramente la diferencia formal entre persas y griegos. En uno de sus lados se nos presenta un arquero persa corriendo, sosteniendo en una de sus manos un arco y una espada en el otro. Del mismo modo que con la cerámica del Museo de artes y oficios de Hamburgo, mira al espectador con un rostro totalmente frontal. En el otro sector de la pieza se encuentra al mismo personaje pero en este caso está siendo atacado por un griego. Su postura corporal se modifica y cae hacia el piso mientras es alcanzado en su pecho por la lanza del hoplita. Este se nos presenta de perfil con una actitud firme, en donde una de sus piernas está asentada a la línea de base y la otra arqueada para tomar impulso. Los brazos en diagonal refuerzan el movimiento de la lanza y llevan la mirada hacia el persa vencido. La postura inestable y casi humorística del guerrero persa, se contrapone con la mesura y la templanza del hoplita griego.

El cambio en el modo de representar a los persas, y las características que estos adquieren como territorio ajeno a la mesura y serenidad griega, puede ser pensado a partir de la imagen como propaganda. Los cambios políticos y sociales permitieron trazar un enemigo claro, que había generado una sensación de peligro durante mucho tiempo. Donde antes no había una cohesión clara, las guerras médicas le brindaron al mundo helénico la posibilidad de definirse a partir de la oposición con un otro. Este adquiere connotaciones negativas que lo ubican en un nivel inferior. La particularidad de esta concepción es que muchas de las características que adquieren ya están presentes en la concepción griega de la mujer. Débiles, desmesurados e irracionales como estas, los persas son un otro menospreciado por los griegos. La representación del enemigo se acentúa con la iconografía persa, ya sea que se trate de este pueblo o no. Esta iconografía surgida en Atenas, permitió mantener viva la amenaza extranjera con el propósito de preservar la

unidad interna y evitar cualquier manifestación en contra. Este otro toma un aspecto claro que permite identificarlo como un peligro real, que se encuentra presente en todo momento. La pintura sobre cerámica, imagen tan cotidiana en la vida diaria, refuerza este peligro y reactualiza la amenaza. La representación de la victoria y la dominación hace presente la superioridad helénica y posibilita reafirmar visualmente la historia reciente. Se puede incluso pensar que en el contexto de la liga de Delfos, estas imágenes fueron un complemento a los objetivos de mantener una unidad entre los atenienses y el resto del territorio.

Los destinatarios de estos vasos eran los hombres libres, ciudadanos de la polis que consumían estos objetos durante el simposio. Este ámbito tan característico del mundo helénico, funciona como espacio de reunión y reflexión. Se puede pensar que una imagen de unidad y pertenencia frente a un pueblo extranjero bárbaro e irracional funcionaría como mecanismo de cohesión. Tal como se puede ver en la *xylix* del pintor de Berlin<sup>5</sup>, la imagen del persa se encuentra dentro del vaso. Es por este motivo que el ciudadano se encontraría con la representación luego de consumir el vino. Esta se opone a la que se encuentra en la parte exterior del vaso, en donde se nos muestran hombres desnudos con una anatomía desarrollada de acuerdo al canon del momento. Desnudos en oposición a la vestimenta persa funcionan como un binomio de opuestos aludiendo también a los conceptos de racionalidad y mesura frente a lo irracional y desmedido.

La asimilación de características persas a grupos sociales griegos que no pertenecen a la categoría de hombre/ciudadano, permite descubrir el rol que deben mantener para el correcto funcionamiento de la democracia. Mujeres, niños

---

5 *Xylix* figuras rojas, 510-500 aC. Atribuida al pintor de Berlin (06.1021.170)

y ancianos, se muestran como incapaces de llevar adelante la sociedad helénica debido a su falta de autocontrol y medida. Del mismo modo en que los persas son bárbaros, desmesurados e irracionales, estos integrantes del mundo griego deben ser protegidos por el hombre decente para poder vivir en una sociedad democrática y no caer en la tan temida tiranía.

## Bibliografía

Beazley Archive. <http://www.beazley.ox.ac.uk> obtenido el 24/03/2019

Castriota, D (2011) "Feminizing the barbarian and barbarizing the feminine: Amazons, Trojans and Persians in the Stoa Poikile" en *Periklean Athens and its legacy: Problems and perspectives*, University of Texas Press.

Cohen, B (Ed) (2000) *Not the classical ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*. Koninklijke Brill Nv. Netherlands

Dukelsky, C (2004) "Conflicto entre ética y estética: imágenes de prostitutas en la cerámica griega" *Actas del Tercer coloquio Internacional de Estudios Clásicos: Ética y Estética. De Grecia a la Modernidad*. La Plata

Dukelsky, C (2012) "Construcción simbólica y visual de los espacios femeninos en la cerámica griega" disponible en [https://www.academia.edu/9540705/Construcci%C3%B3n\\_simb%C3%B3lica\\_y\\_visual\\_de\\_los\\_espacios\\_femeninos\\_en\\_la\\_cer%C3%A1mica\\_griega](https://www.academia.edu/9540705/Construcci%C3%B3n_simb%C3%B3lica_y_visual_de_los_espacios_femeninos_en_la_cer%C3%A1mica_griega) obtenido el 24/03/2019

García Sánchez, M (2007) "Los bárbaros y el bárbaro: identidad griega y alteridad persa" en *Faventia* v 29 1. Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona.

García, Sánchez, M (2009) *El gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Universidad de Barcelona, Barcelona

García Quintela, M (1993) "Bárbaros y griegos: políticas de lectura" en *Gerión* 11, Editorial Complutense de Madrid.

Hall, E (1989) *Inventing the barbarians*. Oxford Clarendon Press, Inglaterra.

- Miller, M (2013) "Clothes and Identity: The Case of Greeks in Ionia c 400 bc" en *Culture, Identity and Politics in the Ancient Mediterranean World: Papers from Conference in Honour of Erich Gruen* (Burton, P Ed) Australian society for classical studies.
- Santiago, A (1998) "Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad" en *Faventia* V 20 2. Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Smith, T (2005) "The Beazley archive: Inside and Out" en *Art Documentation* Volumen 4 número 1.
- Stewart, A (2008) "The Persian and Carthaginian Invasions of 480 B.C.E. and the Beginning of the Classical Style; Part 2 The Finds from Other Sites in Athens, Attica, Elsewhere in Greece, and on Sicily; Part 3, The Severe Style: Motivations and Meaning" en *American Journal of Archaeology*, Volumen 112 número 4.
- Xydas, F (2003) "Representation of Persians in Greek Attick Vases" en *Penn History Review*, Spring 2013, Universidad de Pensilvania.



# Ciudadanía, pertenencia y alteridad en las cerámicas del simposio griego<sup>1</sup>

*Cora Dukelsky*

El propósito esencial del arte griego es el de la transmisión de su ideología. En los lugares públicos –santuarios, ágoras– las estatuas y la pintura mural proclaman modos de conducta ideales, modelos a seguir por el ciudadano varón. Al mismo círculo privilegiado están dedicadas la mayoría de las pinturas sobre cerámica que corresponden a la privacidad del *oikos*. En ellas encontraremos similares contenidos que proponen el respeto a los dioses y a los héroes, la exaltación del coraje de los guerreros, la apreciación de los atletas. A las escenas nobles que aplauden las cualidades del hombre de la polis se suman otras que revelan intimidades de los cuerpos, violencia, erotismo cuyas intenciones son igualmente las de manifestar los valores de la sociedad patriarcal y establecer de modo indudable las diferencias entre los ciudadanos y los otros, los seres marginales, la alteridad.

---

1 Este trabajo se enmarca en el proyecto UBACYT 2016-2018 *Cuerpos poéticos. Discursos y representaciones de la corporalidad en el mundo griego antiguo* dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre y codirigido por el Dr. Emiliano J. Buis.

Los pintores de vasos eligieron el escenario del banquete para emitir mensajes de poder y de pertenencia destinados a la mirada masculina. En el *andron* la obligada moderación exhibida en el ámbito público se extingue a medida que avanza el festín, surgen los desbordes, la lujuria y la agresión. Los placeres del vino se combinan con los del amor, “Juntos van Afrodita y Dioniso” dice el proverbio griego (Lissarrague, 1991:235); gracias al alcohol las mujeres y los efebos se convierten en instrumentos del goce masculino. Los invitados y el dueño de casa son ciudadanos que gozan de los privilegios del ocio y la comensalía. El simposio es el espacio primario para la socialización de los hombres de clase social alta (Neer, 2002:10), el lugar donde se consolida la personalidad del individuo y su pertenencia a la ciudad. Los jóvenes que aún no se incorporan a la ciudadanía son educados en sus valores a través de la relación homoerótica. El adulto tenía la responsabilidad de educar a su protegido no sólo en lo relativo a su sexualidad. El ciudadano inculcaba en su pareja los valores cívicos, los modos de comportamiento adecuados, las habilidades guerreras para defender a su ciudad. Murray (1993:264) considera que el homoerotismo es una variante de un ritual de pasaje a la vida dentro de la comunidad y por lo tanto de gran trascendencia en el ámbito de la *pólis*. No es de extrañar, entonces, que la pederastia tuviera amplia repercusión entre los pintores de vasos, particularmente durante el arcaísmo.<sup>2</sup>

---

2 Shapiro (1981:135-136) considera que la popularidad de las escenas de cortejo homosexual coinciden con el apogeo de la tiranía pistrárida que favorecía las buenas relaciones con las antiguas familias nobles. Con la democracia disminuyen las representaciones –no la práctica homosexual– por razones políticas. En la investigación realizada por Eva Cantarella y Andrew Lear (2009:xvii) los autores mencionan que existen alrededor de mil pinturas con escenas de pederastia en las cerámicas que nos han llegado, muchas más de las que hasta ahora se reprodujeron en los libros sobre el tema e incontables inscripciones que alaban la belleza de los *erómeno*.

En una copa que se conserva en Oxford, atribuida al Pintor de Andocides, los banqueteadores representados en su interior se distribuyen circularmente acompañados por los ondulantes ritmos de una parra.<sup>3</sup> Están reclinados, bebiendo e interpretando música. En el centro un *gorgóneion* apotropaico asegura a los participantes del evento la protección de la divinidad ctónica.<sup>4</sup> Los simposiastas son adultos, el artista lo manifiesta a través de las respectivas barbas. Lucen sus torsos desnudos<sup>5</sup> y se cubren parcialmente con mantos. Varios se representan con guirnaldas, indicio de pertenencia a una clase superior y marca de dignidad pues su uso está destinado al simposio, a los rituales o a los atletas. Otros exteriorizan la moda del momento con el tocado anacreónico.<sup>6</sup>

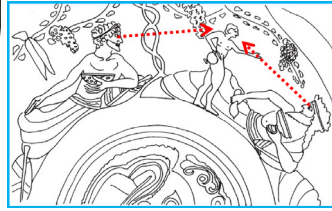
---

3 Copa de ojos. Pintor de Andocides. Ashmolean Museum. Oxford. 1974.344. 530-520 a. C. Beazley Archive n° 396. Es una pieza excepcional, de gran tamaño, treinta y cuatro centímetros de diámetro. La copa de ojos es un diseño inventado por Exekias, alfarero y pintor. Al elevar la copa para beber los otros comensales confundirían el rostro del bebedor con una máscara. Entre el 540-480 a. C. numerosos ceramógrafos utilizaron este recurso enfatizando el carácter lúdico y asimismo de alteridad del simposio. El ejemplar inicial se conserva en Munich. Antikensammlungen, 2044. Beazley Archive n° 310403.

4 El sentido apotropaico de la pieza se refuerza si observamos el exterior. El falo que adorna el pie de la copa puede interpretarse como un amuleto y también (sin que se oponga a lo anterior) como una referencia a la sexualidad del simposio y a los desbordes de los sátiros.

5 El desnudo masculino es sinónimo de virtud, heroísmo, perfección física y espiritual en el arte griego.

6 El poeta Anacreón visitó Atenas en la misma época en que se pintó la copa, alrededor del 520 a.C. Tuvo gran influencia sobre las clases elevadas de Atenas quienes adoptaron los lujos orientales en vestimentas y accesorios. En la cerámica contemporánea aparecen a menudo hombres con atuendos que podrían tomarse por femeninos pero que, según Shapiro (1981:140), son simplemente considerados exóticos y apropiados para vestir en el simposio.



Copa de ojos. Pintor de Andocides.  
Interior. Detalles y Exterior



Un joven desnudo se acerca a uno de los hombres con guirnalda con una jarra de vino. La figura es significativamente más pequeña, convención que indica que esa persona no es un ciudadano.<sup>7</sup> El simposiasta sostiene su copa con una mano y con la otra sujeta una sandalia o chinela. La lectura de la escena sería sencilla para cualquiera de los participantes del convite: el joven representa al amante, el *eromenos*, mientras que el hombre maduro es el *erastes*. Las miradas anhelantes de los dos hombres que rodean al jovencito expresan el deseo que el cuerpo juvenil y desnudo

7 En ocasiones se usa esta convención –no siempre– para la representación de esclavos, sirvientes, prostitutas. En este caso el jovencito puede ser que formara parte de la elite ateniense pero por su edad aún no puede incorporarse a ella.

despierta en el grupo. Uno de ellos ya estaría dispuesto a dar rienda suelta a su fantasía “castigando” al muchacho con el calzado. Los pies poseían, en Grecia, una carga erótica que se evidencia en la iconografía así como en la literatura (Levine, 2005:55-56). El zapato en manos del *erastes* alude a una sexualidad agresiva que la imagen bucólica y apacible del interior de la copa parece contradecir.

En la decoración del exterior la idea de excesos sexuales reaparece a través de la representación de los sátiros, sinónimo de la lujuria insaciable de estas criaturas parte humana, parte animal y en el modelado de genitales masculinos que ostentan un falo erecto ubicado en el pie de la copa. La función utilitaria del recipiente se altera de modo relevante: al llevar la copa con el falo hacia sus labios el bebedor genera un provocativo doble sentido. Según Levine (2005:58) los griegos realizaban juegos de doble sentido también con la similitud de las palabras, en este caso los términos pie (*pous*) y pene (*peos*). En consonancia con el erotismo asociado a los pies, uno de los preliminares de la unión sexual en la boda consiste en la erotización del pie de la futura desposada que recibe sandalias especiales. En las cerámicas a menudo el propio Eros calza la sandalia nupcial a las novias.<sup>8</sup>

La iconografía del zapatillazo erótico persiste en las copas de figuras rojas, que corresponden a fines del arcaísmo y comienzos del período clásico. La copa es el recipiente por excelencia del festín, el que hace posible la embriaguez, la pérdida de control por consiguiente no es de extrañar que sea el soporte de escenas eróticas.<sup>9</sup> Las tensiones

---

8 Levine (2005:60) lo relaciona con los zapatos que se atan al coche de los novios cuando parten hacia la luna de miel. Existe un ejemplo citado por Oakley & Sinos (1993:33) en el que un hombre tira un zapato cerca del carro en que están por subir los novios.

9 El archivo Beazley en febrero 2018 presenta 114.799 archivos de los cuales 390 serían cerámicas con temas eróticos, incluyendo escenas de cortejo homosexual y heterosexual y las muy escasas de sexo explícito. Es un porcentaje ínfimo, 0,3% en comparación con otros temas. Skinner

en la sociedad ateniense durante la temprana democracia explican, en parte, ciertos cambios significativos en la representación de las escenas de sexo en el simposio (Sutton, 1992:11). Disminuyen las imágenes homoeróticas y aumentan aquellas con prostitutas. Esto no implica que la práctica homosexual hubiera menguado sino que la ideología de la naciente democracia marcaba nuevos rumbos. La elite aristocrática dominante en período arcaico es paulatinamente sustituida por el ciudadano de la democracia. Por otra parte, finalizada la Guerra del Peloponeso los atenienses necesitaban desesperadamente aumentar su población, por lo tanto el amor no reproductivo comenzó a considerarse peligroso y el modelo de la pederastia entró en crisis (Cantarella; Lear, 2009:18).

El vínculo discreto, prestigioso entre el *erastes* y el *eromenos* se transforma en una relación de dominio y abuso de la criatura socialmente inferior (Corner, 2014:201). La prostituta es inferior por dos motivos: no es hombre, o sea pertenece al género subvalorado, y no es libre. En cambio el *eromenos* pertenece al mismo grupo social que su amante, aún no es ciudadano pero en el futuro llegará a serlo (Shapiro, 1981:136). Los artistas lo muestran de pie al igual que su enamorado y recibiendo sus caricias. Pocas veces el sexo llega a su culminación y cuando lo hace es con la modalidad intercrural<sup>10</sup>, o sea la introducción del falo del amante entre las piernas del joven.<sup>11</sup> En ese momento los enamorados están frente a frente, como dos iguales.

---

(2005:81) informa que existen ciento cincuenta vasos con escenas de sexo explícito mientras unas dos mil serían eróticas. Es muy difícil clasificar el erotismo en las escenas, algunos estudiosos califican de erótica una escena por la presencia de la bolsita de dinero o porque aparece una mujer desnuda que no siempre indica prostitución, de ahí las diferencias en los números.

10 Lear (2009:106) lo llama un "eufemismo visual".

11 Hay muy pocas representaciones de penetración anal. Véase Cantarella, E.; Lear, A. (2009:fig 3.8 y fig 3.14)

El respeto mutuo desaparece a menudo al representar el sexo con prostitutas.<sup>12</sup> Las mujeres pintadas en las escenas de simposio deben interpretarse siempre como socialmente inferiores, esclavas, intérpretes de música, cortesanas. En muchos casos se exhiben sin ropas en una época en que la cultura griega no admite el desnudo femenino asociado a la virtud. Al mostrar el sexo explícito la preeminencia masculina se hace evidente en mayor medida. Las mujeres adoptan posturas que implican sumisión y debilidad.<sup>13</sup> El hombre suele estar de pie, y de ese modo domina la situación. Como señala Stewart (1997:161) se trata de una preferencia iconográfica más que un reflejo de las posturas sexuales de los griegos. Son declaraciones del estatus del varón y no un registro de sus preferencias.

Del mismo modo las escenas de orgías con hombres que someten a las mujeres son una manifestación del poder masculino. Uno de los ejemplos más impactantes –y más reproducidos en los libros sobre erotismo en la Antigüedad– es la copa del Louvre<sup>14</sup> del Pintor de Pedieus que muestra a grotescas prostitutas obligadas a complacer a los simposiastas.<sup>15</sup> Tanto los adultos, representados con barba, como los jóvenes imberbes se aprovechan de las prostitutas que exhiben posturas incómodas, agachadas, dobladas, tiradas por el piso.

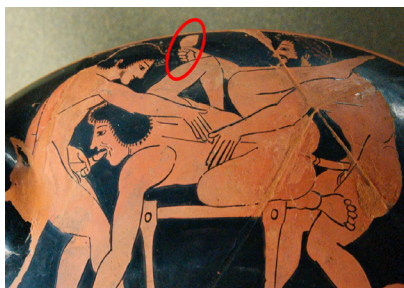
---

12 En ocasiones las prostitutas son también tratadas con muestras de ternura como en la copa del pintor de Gales. 500 a.C. New Haven, Yale University. 1913.163. Beazley Archive n° 200208

13 Por ejemplo copa en el Museo de Tarquinia, Briseis P. Beazley archive n° 204434, o London E816, Beazley archive n° 203238

14 Copa. Pintor Pedieus. Louvre G13. 510 a.C. Beazley Archive n° 200694.

15 Stewart (1997:164-165) sugiere que los simposiastas obligan a las prostitutas a practicar el sexo oral a través de la crueldad y asimila la escena de la copa del Louvre con la coerción ejercida en la escena de una copa de Douris (Boston, 1970.233. 480 a.C.) donde el pintor agrega las palabras "quédate quieta" (*HEXE HESUXOS*) surgiendo de la boca del hombre.



Copa. Louvre G13. Pedieus Painter.  
Detalle del exterior.



Interior de la copa

Junto a una de las mujeres aparece el calzado en manos de un hombre barbado. El zapatillazo erótico genera otra sensación al estar acompañado por la brutalidad de la escena. A diferencia de la sutileza que propone el pintor de Andocides la sandalia en la copa del Louvre representa una amenaza y refuerza la idea de la humillación femenina. Solo un par de décadas separan una de la otra. Son tiempos de cambio tanto técnicos –el paso de figuras negras a figuras rojas- cuanto políticos y sociales. Paulatinamente van disminuyendo las imágenes del homoerotismo, que habían alcanzado gran popularidad alrededor del 550 a.C. Las imágenes con mayor intensidad sexual aparecen entre 525 y 475 a.C. para desaparecer luego a favor de una apreciación más afectuosa de la figura femenina a partir de la segunda mitad del siglo V a.C.<sup>16</sup>

Tanto la copa del Louvre como la de Oxford, con modalidades bien diversas, recalcan la superioridad del varón. La copa del Pintor de Andocides incita al amor entre hombres libres, elogiado como la más viril forma de amor (Corner,

16 Estos datos los presenta Stewart (1997:156/157) y agrega los siguientes: Escenas de tono más sexual aparecen entre 525-475, raptos divinos y heroicos desde 500-45, y persecuciones de efebos entre 475-425 a.C.



2014:207). La copa del Louvre sugiere la supremacía de género y de clase que es uno de los fundamentos del vínculo del grupo de banqueteadores (Stewart, 1997:164-165). El golpe con el calzado podría considerarse un estímulo para la excitación de los comensales que estarían observando la parte externa de la copa, visible a todo el grupo. El bebedor individual sin embargo, una vez que consuma el vino, podrá deleitarse con una imagen más delicada: una pareja se abraza cariñosamente.<sup>17</sup>

Los pintores de vasos no son cronistas, ninguna de las dos escenas debe ser entendida literalmente. Las pinturas son una herramienta para comunicar los valores masculinos en el ámbito del simposio. Son construcciones simbólicas. Las mujeres protagonistas de la orgía se pintaron feas, regordetas, con sus bocas abiertas y las comisuras marcadas por el esfuerzo que se les exige. Todo apunta a mostrarlas como seres inferiores: las poses parecen de animales, el pelo corto indica que son esclavas y la representación de sus cuerpos se aleja de modo significativo de los parámetros de belleza y elegancia que los artistas acostumbran utilizar en el arte griego. Se trata de proclamar que las prostitutas se dejan arrastrar por la lujuria, que son marginales, que no pertenecen a la ciudadanía. En parte es lo que los griegos pensaban también de las mujeres en general. Ellas deben ser controladas por sus padres, esposos o hijos que les imponen normas a raíz de los mismos defectos: lujuria, glotonería, bestialidad.

La sexualidad femenina era considerada amenazante, salvaje, vinculada al universo animal. De hecho existen similitudes entre la copa del Louvre y otra copa de simposio de la misma época que muestra una orgía de sátiros.<sup>18</sup>

---

17 La mujer de esta imagen debe ser también una prostituta, está aún vestida y lleva un instrumento musical. Las intérpretes de música en el simposio eran, posiblemente, también acompañantes sexuales.

18 Copa. Pintor de Nikosthenes. 540-520 a. C. Berlin Antikensammlung, 1964.4. Beazley Archive 275638.

Los instintos desatados por el vino en la orgía humana producen resultados comparables al comportamiento animal de los sátiros. Los sátiros encarnan la alteridad al igual que las prostitutas, ambas escenas refuerzan la idea de las diferencias entre los ciudadanos y el resto de los habitantes de la polis.



Copa del Louvre



Copa. Pintor de Nikosthenes. Berlín.

Al igual que las prostitutas los sátiros exhiben posturas imposibles, rostros feos y grotescos. Señala Lear (2009:168) que es uno de los dos únicos ejemplos conocidos de sexo oral

–considerado particularmente degradante por los griegos (Stewart, 1997:165)- practicado entre dos criaturas masculinas. La imagen confirma, de esta manera, la profunda oposición entre los excesos bestiales de sátiros y prostitutas y la dignidad de la iconografía pederástica.

Algunos autores proponen que sumado al desprecio por las prostitutas o la bestialidad de los sátiros habría una intención humorística (Sutton, 1992:11; Cantarella; Lear, 2009:152). Skinner (2005:103) señala que el tamaño de los penes de los hombres está exagerado cómicamente para asimilarse al de los sátiros. La observación de Skinner es atinada en tanto el ideal del cuerpo masculino griego presenta genitales pequeños, precisamente para diferenciarse de los seres marginales. De igual modo Topper (2012:149) plantea una lectura desde el lado del humor, en lugar de una escena real serían estereotipos cómicos anticipando las burlas de la comedia a la lujuria femenina. Es una interpretación posible: el simposio es un espacio de picardías, burlas, chistes donde cada comensal está ubicado de modo tal de poder ver a los otros e intercambiar comentarios (Lissarrague, 1987:30).

Las explicaciones a partir del humor no se oponen a la propuesta de una lectura a partir del punto de vista social. La idea de la superioridad masculina, el sentido de pertenencia al grupo de ciudadanos, la noción de poder también están presentes en las escenas analizadas. Las imágenes proporcionan, además, inspiración para los encuentros sexuales, exaltan la pederastia, estimulan el desenfreno de la pasión. A diferencia de un espectador moderno, los participantes del simposio podrían interpretar cada detalle, comentar con sus pares las escenas, divertirse con las bromas, prepararse para el sexo y reflexionar acerca de sus responsabilidades como ciudadano durante las largas horas del simposio.

## Bibliografía

- Cantarella, E. & Lear, A. (2009) *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their gods*. London. Nueva York: Routledge.
- Corner, S. (2014) "Sumposion". En T.K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. MA and Oxford: Blackwell, 199-213.
- Levine, D.B (2005) "Epaton Bama ('Her lovely footstep'): the erotics of feet in Ancient Greece". En Cairns, D. (ed) *Body Language in Greek and Roman Worlds*. Swansea: The Classical Press of Wales, 55-72.
- Lissarrague, F. (1991) "Una mirada ateniense". En *Historia de las Mujeres en Occidente. La Antigüedad*. Schmitt Pantel, P. (directora). Madrid: Taurus, 181-245.
- Lissarrague F. (1987) *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*. Paris: Adam Biro.
- Murray, O. (1993) "El hombre y las formas de sociabilidad". En Vernant (ed) *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 256-266.
- Neer, R. (2002) *Style and politics in Athenian vase-painting. The Craft of Democracy, ca. 530-460 B.C.E*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakley, J. & Sinos, R. (1993) *The wedding in Ancient Athens*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Shapiro, H.A. (1981) "Courtship Scenes in Attic Vase-Painting", *American Journal of Archaeology*, Vol 85, 133-143.
- Skinner, M. (2005) *Sexuality in Greek and Roman Culture*. UK. USA. Australia: Blackwell.
- Stewart, A. (1997) *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press.
- Sutton, R. F. (1992) "Pornography and Persuasion on Attic Pottery". En Richlin, A. (ed) *Pornography and representation in Greece and Rome*. New York. Oxford: Oxford University Press; 3-35.
- Topper, K. (2012) "Approaches to reading attic vases". En James S. and Dillon S. (eds) *A companion to women in the ancient world*. Chichester and Maldon, MA: Wiley-Blackwell, 141-152.

## Volverse extranjero en la propia patria: el miedo subyacente en *Siete contra Tebas*, de Esquilo

Susana Aguirre

Ser extranjero en tierra extraña, sin una patria a la cual volver, es una pesadilla muy antigua en Occidente. ¿Hasta dónde estaríamos dispuestos a llegar para que no se haga realidad? ¿Hasta qué punto nos permitimos empatizar con los que están en esa situación? ¿Seguimos creyendo, en el fondo, que si lo hablamos en voz alta se vuelve más probable?

*Siete contra Tebas* es una tragedia que expresa de alguna manera estos cuestionamientos. Es la única sobreviviente de una trilogía, a la cual servía de culminación y cierre. Es llamativo que para el lector moderno suela resultar un texto estático, hasta podíamos decir que aburrido, mientras que para los antiguos haya representado la esencia misma de la acción bélica (“una tragedia llena de Ares”, al decir de Aristófanes). Su nombre, que no es el original, probablemente venga de las veces en las que se la volvió a representar, lo cual habla a las claras de su éxito duradero.<sup>2</sup> La acción es

---

1 *Ranas* 1021-1022.

2 Justamente Lech (2008) especula acerca de las fechas en las cuales se volvió a poner en escena,

simple: se muestran en escena los momentos que rodean la defensa final de la ciudad de Tebas (liderada por Eteocles) contra los invasores (liderados o por lo menos convocados por Polinices). Se evitan las aclaraciones sobre elementos del mito que no nos han llegado o bien que nos han llegado en versiones divergentes, por lo que muchas conclusiones están condenadas a ser parciales y provisionarias. Pero queremos llamar la atención sobre un elemento que sí es patente, un miedo que comparten tanto las figuras más débiles de la polis (el coro de doncellas) como la más fuerte (su rey Eteocles): se trata del miedo a perder la ciudadanía y con ella la identidad. Creemos que si bien se trata de una emoción compartida, la manera de manifestarla es muy diferente.

Las jóvenes mujeres tebanas sí gritan sus temores, con la falta de pudor que da la desesperación. A lo largo de la obra irán contrastando lo que temen, en base principalmente a lo que oyen y suponen contrastado con la información del mensajero, basada en lo que él ve y juzga útil transmitir.<sup>3</sup> Esta diferencia contrapone una vez más la concepción griega de la visión como una percepción superior, que da paso al conocimiento (ostentado aquí por el varón), con la concepción de la audición como una percepción parcial y engañosa (que es aquí el tipo de conocimiento al que acceden las mujeres). Pero el riesgo que ellas corren sí es real, el de perder su lugar en la polis, mediante un proceso directo y violento: ser llevadas como cautivas, un destino peor que la muerte. Lo que inicialmente parece solo un canto desarticulado y espontáneo, como en la *párodos*, contiene también comentarios que traslucen que estas jóvenes mujeres tienen una idea muy realista de lo que implica esa posibilidad. Es en torno a ella, entonces, que proclaman sus sentencias más patéticas:

---

partiendo del posible proceso de fijación del nombre actual de la obra.

3 Trieschnigg (2019).

κλαυτὸν δ' † ἀρτιδρόποις ὤμοδρόπων †  
νομίμων προπάροιθεν διαμεΐφαι  
δωμάτων στυγεράν ὁδόν·

Es deplorable para las que son apenas muchachas cambiar sus moradas por un odioso camino, antes de que se cumplan sus ritos nupciales. (A. *Th.* vv. 333-335)

Nuestra traducción oculta una hermosa metáfora: los términos ὤμοδρόπων νομίμων se interpretan como “antes de que se cumplan los ritos nupciales” pero literalmente significan el derecho a cosechar la fruta fresca y, de ahí, hacen alusión a los derechos maritales del esposo. Por otra parte, ἀρτιδρόποις es un equivalente de ἀρτίτροπος (adj.), de modales modestos, pero los escolios dan como sentido, en este pasaje, “de edad justa (para desposarse)”.

Este coro está aparentemente formado por jovencitas que presienten que su vida plena está a punto de ser cercenada de la peor manera: el único rol que podían desempeñar en la polis, el de madres de familia, puede ser cambiado por el destino de esclava extranjera. Podrán estar quizás con un varón y tener hijos, pero ya no será a través de los ritos nupciales que aseguraban su lugar en la sociedad. Luego de figurarse a sí mismas llorando en una caravana que las aleja para siempre de Tebas, sus prospecciones las van acercando a los riesgos más cercanos. “ἀρπαγαὶ δὲ διαδρομᾶν ὁμαίμονες.” [Los saqueos son hermanos de las persecuciones.] reflexionan en A. *Th.* v. 351, así que es inevitable que el caos siga a la derrota. Rose interpreta aquí ἀρπαγαὶ y διαδρομᾶν como personificaciones, como dos hermanas que atacan la ciudad. Los varones (principalmente Eteocles) fijan sus pensamientos en la lucha, ellas visualizan cómo los despojos de lo épico, vaciados de gloria y de honor, invaden lo doméstico. En A. *Th.* vv. 357-359

παντοδαπὸς δὲ καρπὸς χαμάδις πεσῶν  
ἀλγύνει  
κυρήσας, πικρὸν δ'  
ὄμμα θαλαμοπόλων·

Los frutos de toda clase, tirados al suelo, afligen por estar caídos y la mirada de las amas se amarga.

Un detalle menor, se dirá, es el destrozo y desperdicio de comida. Pero los alimentos cuidadosamente preparados y almacenados son un signo del rol femenino de cuidar y sostener la vida. Sus compatriotas varones respetarían, valorarían y apoyarían ese rol. Pero la imagen de la destrucción del alimento sugiere que ningún respeto se puede esperar de los invasores.

El temor a las consecuencias de la derrota sin duda estaba también en los varones, incluso en Eteocles. Pero percibimos en él, a primera vista, a un líder seguro de sí mismo, que afronta la situación con la cabeza fría y una actitud proactiva. Sin embargo, visto de cerca, su perfil es bastante más complejo.

Abre la tragedia con esta famosa *gnome*:

χρὴ λέγειν τὰ καίρια  
ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως  
οἴακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνω.

Es preciso que diga lo oportuno aquel que desde la popa de la ciudad vigila sus asuntos, dirigiendo el timón sin dejar que sus párpados caigan de sueño. (A. *Th.* vv. 1-3).

Ha desarrollado ya Cameron (1970) y más recientemente, Stehle (2005), entre otros, cómo este λέγειν τὰ καίρια es la clave para entender el uso del lenguaje que hace Eteocles en



la obra. Toda la acción de la obra pende del uso correcto que se haga de la magia invocadora de las palabras. No se trata, en realidad, de dos imágenes superpuestas, la del orador y la del piloto, sino más bien de un piloto que va tratando de dirigir tanto el rumbo de su nave como el comportamiento del mar con el poder de lo que se dice en voz alta. Es su responsabilidad asegurarse de que en un momento tan crítico para la ciudad nadie atraiga las posibles desgracias expresándolas a viva voz. Eso explica en cierta forma la intolerancia de Eteocles al desborde del terror femenino y la dureza con que les habla. Trata de que lo obedezcan y se calmen para que no atraigan lo mismo que temen. Es lo que está implícito en la sentencia “πειθαρχία γάρ ἐστὶ τῆς εὐπραξίας /μήτηρ, γυνὴ Σωτήρος” [La obediencia a las órdenes es la madre del éxito y la esposa de la Salvación.] (A. *Th.* vv. 224-225). Con la solemnidad que da esta genealogía simbólica, Eteocles les recuerda que es momento de seguir estrictamente sus órdenes. También las dirige hacia un tipo de plegaria más constructiva (vv. 265-270).

Además trata de recuperar el control total de la comunicación con los dioses, recordándoles qué es lo apropiado:

ἀνδρῶν τάδ' ἐστὶ, σφάγια καὶ χρηστήρια  
θεοῖσιν ἔρδειν, πολέμιων πειρωμένων·

Estas son cosas propias de varones: ofrecer sacrificios e interrogar oráculos cuando se preparan para atacar al enemigo.” (A. *Th.* vv. 230-231)

Pero, ¿acaso él no siente temor? Creemos que sí, si bien no lo va a manifestar en voz alta, principalmente por dos motivos: para no atraer lo que teme, como hemos señalado antes, y para no apartarse de su rol en la ciudad, el de conductor. En dos momentos deja aflorar lo que está en su

mente: justo antes de la *párodos* y antes de enfrentar a su hermano. En la primera oportunidad, cuando se queda solo un momento, después de que se retira el mensajero, dirige su propia plegaria.

{Ετ.} ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολιτισσοῦχοι θεοί,  
Ἄρά τ' Ἐρινὸς πατρὸς ἢ μεγασθενίης,  
μή μοι πόλιν γε πρυμνόθεν πανώλεθρον  
ἐκθαμνίσητε δηάλωτον, Ἑλλάδος  
φθόγγον χέουσαν, καὶ δόμους ἐφεστίους·  
ἐλευθέραν δὲ γῆν τε καὶ Κάδμου πόλιν  
ζεύγλῃσι δουλίῃσι μήποτε σχεθεῖν·  
γένεσθε δ' ἀλκή· ζυνά δ' ἐλπίζω λέγειν·  
πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει.

Oh, Zeus y Tierra y dioses que mantenéis salva la ciudad,  
y Maldición, Erinia, muy fuerte de un padre, no me extirpéis la ciudad, destruida desde la popa, capturada por el rival – ella que vierte la voz  
de Grecia-, ni las moradas hogareñas;  
que la tierra y la ciudad de Cadmo, libre,  
nunca sea detenida por yugos de esclavos: sed una vigorosa defensa. Confío en hablar de intereses compartidos, pues una ciudad, al hallarse bien, honra a las divinidades. (69-77)  
Trad. P. Cavallero

Aparecen detalles llamativos en esta plegaria. La poderosa Erinia de un padre a la que recién ahora alude, viene de la maldición (o quizás solo predicción) lanzada por su padre Edipo. Hay mucho que no sabemos sobre la causa de esta, relacionada con una falta al respeto y apoyo que Eteocles y Polinices le debían a su padre. No está claro tampoco si hay además una relación con la culpa generada por el origen

vergonzoso de los hermanos. En todo caso, parece desproporciona la intervención de una Erinia. Tampoco sabemos exactamente el origen de la desavenencia que da lugar al sitio de la polis. No se aclara durante la obra; quizás ya había aparecido antes en la trilogía o la audiencia la sabía. Una versión era que debían alternarse en el poder y por algún motivo Eteocles no lo cedió cuando tocaba que lo hiciera; otra es que habían repartido el poder para Eteocles y el tesoro de Harmonía para Polinices y este último no se había conformado con lo pactado. Esta duda impide que podamos emitir juicio acerca de cuál de los hermanos actúa con justicia y cuál no.

Pero algo que sí podemos notar es el miedo a perder su lugar en la polis, a volverse un extranjero. Este pensamiento está presente en la mente de Eteocles (vemos el  $\mu\omicron\iota$  en el verso 71 y el  $\pi\rho\upsilon\mu\nu\acute{o}\theta\epsilon\nu$  que recuerda otra vez la metáfora de la polis como una nave que él conduce), pero de una manera diferente a la de las mujeres. Su hermano mellizo, su reflejo invertido, su “otro yo”, se ha convertido en extranjero, más bien en apátrida. Si muere, morirá sin polis que lo sepulte. Pero si triunfa, los roles se invertirán y será Eteocles el que vivirá o morirá siendo nadie. La única identidad noble y respetable que tiene Eteocles es la de conductor de su ciudad. En su caso es una dolorosa paradoja, ya que tanto su nacionalidad como su rol de rey, legítimos ambos, le vienen por su familia, pero es tan horrible y vergonzoso su origen familiar, oscurecido además con la maldición paterna, que Eteocles prefiere hablar como si su relación con la polis fuera directa, como si ella fuera su madre, por ejemplo en el v. 16.

Cuando toma conciencia de que deberá enfrentarse personalmente con su hermano, el coro le recuerda que está a punto de cometer una falta que no podrá ser expiada (vv. 677-694). Pero Eteocles no tiene otro rol posible en la polis que el de líder heroico y salvador y no tiene otra fuente de identidad

que ese rol. Por esto debe elegir defender su polis por sobre su familia para no volverse un extranjero, un “nadie”.

Para ser el único tebano que puede ser, Eteocles debe matar a su hermano. O sea, debe elegir entre familia y ciudadanía.<sup>4</sup> Al elegir, Eteocles acepta ignorar esa contradicción interna (o por lo menos no decirla en voz alta) y espera el combate con ardor. El coro, resignado ante lo inevitable, se escandaliza de que la respuesta emocional de su líder sea tan inadecuada para lo que está a punto de hacer: “τί μέμονας, τέκνον; μή τί σε θυμοπλη-/θῆς δορίμαργος ἄτα φερέτω· κακοῦ δ’ /ἔκβαλ’ ἔρωτος ἀρχάν.” [¿qué pretendes, hijo? ¡que no te lleve la obcecación sedienta de lucha! ¡arroja lejos el comienzo de ese deseo maligno!] (vv.685-687). Debería estar destrozado y está casi entusiasmado. Las mismas doncellas atemorizadas e irreflexivas del comienzo (porque no es otro el coro) están evaluando la situación con una claridad que su rey, varón racional y controlado, no quiere tener. Conmueve la palabra τέκνον la cual indica que lo están viendo desde una compasión maternal. El punto de vista femenino, tan desvalorizado al principio, refleja aquí lo que Eteocles no se anima a aceptar.<sup>5</sup>

Al final de la tragedia, las mujeres se verán libradas de lo que temían; Tebas no cayó y ellas no serán reducidas a la servidumbre en el extranjero. En cierto modo, Eteocles también se salva de lo que más temía: muere ciudadano, muere rey. Es verdad que paga la *hamartía* de romper leyes ancestrales para tratar de “merecer” la ciudadanía que le correspondía gracias a esas mismas leyes ancestrales. Pero su pesadilla se cumple en su reflejo, en su hermano, que muere extranjero, desterrado para siempre.

4 Nussbaum (1995:72-76) analiza el conflicto ético al que se enfrenta Eteocles y lo compara con el de Agamenón.

5 D’Andrea (2012) enmarca esta función del coro dentro de un rol femenino de gestión de conflictos en Esquilo.

## Bibliografía

- Cameron, H. (1970). "The Power of Words in the Seven against Thebes", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 95-118.
- D'Andrea, P. (2012). "¿Gestión de conflictos? El papel del *oikos* y de la mujer en contextos de guerra en la tragedia de Esquilo". En: *Actas Del VI Coloquio Internacional Αγών Competencia Y Cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*. Homenaje a Ana María González de Tobia. La Plata: UNLP, 219-329.
- Dindorf, W. (1876). *Lexicon Aeschyleum*. Leipzig.
- Esquilo (2016). *Las siete tragedias*. (Traducciones de Racket, A., Cavallero y De Santis, G.). Barcelona: Losada.
- Guevara de Álvarez, M. E. (Ed.). *Antología gnómica de la literatura griega. Trágicos (Esquilo)*. Buenos Aires: Santiago Arcos. (en prensa)
- Guillén, L. (1989) "Arquitectura de la imagen en Esquilo", *Cuadernos de Filología Clásica*, 22, 313-332.
- Hogan, J. (1985). *A Commentary on The Complete Greek Tragedies. Aeschylus*. Chicago: UCP.
- Lech, M. (2008). "Possible Date of the Revival of Aeschylus' *The Seven against Thebes*", *The Classical Quarterly, New Series*, 58 No. 2, 661-664.
- Murray (ed.) (1966). *Aeschylus. Septem quae supersunt tragoediae*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Rose, H. J. (1957-1958). *A Commentary on the surviving Plays of Aeschylus*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Stehle, E. (2005). "Prayer and Curse in Aeschylus' *Seven Against Thebes*", *Classical Philology*, 100, No. 2, 101-122.
- Trieschnigg, C. (2016). "Turning Sound into Sight in the Chorus' Entrance Song of Aeschylus' *Seven against Thebes*". En: Cazzato, V y Lardinois, A. (eds.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Leiden: Brill, 217-237.



## Ciudadanía y continuidad del linaje autóctono: la función del himno a Atenea *Nike* en el *Ion* de Eurípides

Marcela Alejandra Ristorto

El *Ion* de Eurípides no tiene otro tema que Atenas, ni otro héroe que la Acrópolis (Loraux: 2017: 257).

Esta cita de Loraux, que en cierta manera sintetiza la correcta interpretación de la tragedia, constituye el marco que permitirá analizar el himno a Atenea Nike en el primer estásimo de *Ion* (452-508). La oda es considerada la respuesta del coro a una situación dramática: las servidoras atenienses de Creúsa suplican por un heredero, para que el linaje de Erecteo siga ocupando el trono de Atenas. Es evidente que el problema de la carencia de hijos de la reina está fuertemente entretelado con el tema de la autotonía y el de la identidad ateniense. Asimismo en el estásimo se explicita el estrecho vínculo que existe entre Atenea y su ciudad predilecta. Esta relación se manifiesta en la respuesta que recibe la súplica del himno, con la intervención de la misma Atenea, como *dea ex machina*. Cabe señalar que en su *rhesis* la diosa retoma los *tópoi* que aparecen en el himno para justificar la hegemonía de Atenas sobre las ciudades del Imperio. Por este motivo se considera de suma relevancia examinar la función extra-ficcional de este himno trágico.

Si bien la fecha de *performance* de *Ion* es objeto de controversia,<sup>1</sup> siguiendo la propuesta de Martin (2018: 32) es factible pensar que fue representada en el año 412, época en la que se cuestionaba el rol hegemónico de Atenas en la Hélade. En el imaginario ateniense esta supremacía estaba relacionada con su autoctonía, razón por la que era necesario que el linaje de Erecteo se perpetuase a través de Creúsa. Asimismo en este momento era relevante ideológicamente enfatizar los vínculos entre Atenas/Jonia y los demás pueblos griegos (dorios y aqueos), tanto para justificar la existencia de la liga ateniense como para censurar a los dorios que habían emprendido una guerra contra sus ancestros.

No sólo debe tenerse en cuenta el aspecto político de la tragedia, sino también debe considerarse la relevancia que tiene la dimensión religiosa. La acción representada en *Ion* tiene lugar en Delfos y asume la forma del ritual de la *theoria*, a saber, la consulta al oráculo de Apolo. Por otro lado la tragedia se inicia y finaliza con las *rheseis* de Hermes y de Atenea. Todos estos elementos evidencian que *Ion* no sólo es una tragedia donde se problematiza lo político sino también la vida religiosa de la ciudad.<sup>2</sup>

---

1 Cfr. en la introducción a su edición de la tragedia G. Martin (2018: 24-32) analiza los debates acerca de la probable fecha de representación teniendo en cuenta criterios métricos, estructurales y externos, a saber, las referencias o alusiones a hechos históricos. Cfr. "On The Date of Euripides' *Ion*", G. Martin, *CQ* 60: 2, 2010, pp 647-651.

2 Los estudiosos suelen debatir acerca de las características y el rol de Apolo en esta tragedia (en otros, ver Wassermann 1940, Rosivach 1977, Lloyd 1986). Pero más allá del accionar de Febo como personaje, resulta relevante ver el cuestionamiento religioso en los himnos de la tragedia, los dos peanes a Apolo, a saber, las monodias de Ion (112-153) y de Creúsa (881-922) que presentan visiones encontradas del dios délfico. El himno a Enodia (1048-1105) que permite reflexionar sobre presencia de esta diosa en Atenas y su relación con los misterios de Eleusis y con los órficos.



## El himno a Atenea *Nike* en el primer estásimo de *Ion* (452-508)<sup>3</sup>

### Estructura y deidades invocadas

Cabe señalar que el coro está compuesto por servidoras de Creúsa, que cantan este himno κλητικός en beneficio de su señora, por lo que podría considerarse meramente una plegaria personal, ya que invoca a deidades femeninas pidiendo por la εὐκτενία (452-71). Sin embargo, la esterilidad de Creúsa no es solo un problema personal o de un *oikos* en particular, sino que tiene una dimensión política, ya que pone en riesgo la continuidad del linaje autóctono y, de este modo, Atenas carecerá de gobernante legítimo.

σὲ τὰν ὠδίνων λοχιᾶν  
ἀνειλείθειαν, ἔμᾶν  
Ἄθάναν, ἱκετεύω,  
Προμηθεὶ Τιτάνι λοχευ- 455  
θεῖσαν κατ' ἀκροτάτας  
κορυφᾶς Διός, ὧ μάκαιρα Νίκα,  
μόλε Πύθειον οἶκον,  
Ἵλύμπου χρυσέων θαλάμων  
πταμένα πρὸς ἀγυιάς, 460  
Φοιβήιος ἔνθα γᾶς  
μεσσόμφαλος ἔστι  
παρὰ χορευομένῳ τρίποδι  
μαντεύματα κραίνει,

3 El estásimo está compuesto por una estrofa, antistrofa y el epodo; si bien algunos filólogos sostienen que solo la primera estrofa constituye el himno, consideramos que toda la oda puede ser pensada como un himno (cfr. para la primera postura ver Manziou 1981: 27 ss.; Furley-Bremer 2001: 325). Para el texto griego se sigue la edición de Martin (2018); las traducciones pertenecen a la autora.

σὸ καὶ παῖς ἅ Λατογενής, 465  
 δύο θεαὶ δύο παρθένοι,  
 κασίγνηται σεμναὶ Φοῖβου.  
 ἴκετεύσατε δ', ὦ κόραι,  
 τὸ παλαιὸν Ἐρεχθέως 470  
 γένος εὐτεκνίας χρονίου καθαροῖς  
 μαντεύμασι κῆρσαι.

¡A ti te suplico, Atenea mía, que sin la ayuda de Ilitía en los dolores de parto; a quien ha nacido, gracias al Titán Prometo, de lo alto de la cabeza de Zeus, oh bienaventurada Nike! ¡Ven a la casa de Pitio, desde las áureas habitaciones del Olimpo, volando hasta las calles donde el hogar de Febo, ombligo de la Tierra, decreta oráculos, junto al trípode celebrado con cantos y danzas! Y tú, hija de Latona, dos diosas, dos vírgenes, venerables hermanas de Febo. Suplicad, ¡oh doncellas!, que la antigua estirpe de Erecteo obtenga gracias a los oráculos una pura y duradera descendencia.

El empleo del pronombre posesivo (ἐμὴν, 453) indica la íntima relación que mantiene la diosa con la ciudad de Atenas, al tiempo que subraya la solidaridad de las sirvientas con la reina. La situación desesperada de Creúsa explica el empleo del verbo ἴκετεύω, usual en las súplicas y en las plegarias (453) pero no en la himnodia. Cabe señalar que en este himno trágico se encuentran fusionadas la ἐπίκλησις y la εὐλογία (452-7). Además, en la εὐχή (458-471) se inserta un elemento que es propio de la ἐπίκλησις, la mención de una deidad asociada (464).

En la ἐπίκλησις, el primer epíteto que recibe la diosa es ἀνειλεῖθιαν (453), adjetivo negativo compuesto a partir del nombre propio de la diosa de los partos, y es el que permite introducir un elemento característico de la εὐλογία, a saber, la narración del nacimiento de la deidad. La irrupción de

Atenea de la cabeza de Zeus era un tema típico en la poesía y en el arte griegos. Es interesante señalar que, en Hesíodo Zeus había devorado a Metis, su madre, y por ese motivo había nacido de la cabeza del dios, mientras que en versiones posteriores, y especialmente en las atenienses, no se menciona a ninguna madre. Atenea realmente es la diosa “sin madre”.<sup>4</sup> Además en el arte ateniense existen dos tradiciones iconográficas; en una Zeus paría solo o en compañía de Ilitía;<sup>5</sup> en la otra recibía el auxilio de Hefesto, cuya participación es mencionada por primera vez por Píndaro.<sup>6</sup> En el himno, sin embargo, no es Hefesto quien auxilia a Zeus sino Prometeo; esta innovación puede deberse a que el poeta sigue una versión ática de la leyenda, que no se ha conservado. Es posible afirmar también que el poeta ha innovado para subrayar el carácter ateniense de este himno en honor a la hija de Zeus, dado que en Atenas es el único lugar donde Prometeo era venerado, estando además su culto relacionado con los de Atenea y Hefesto, en tanto que dioses protectores de los artesanos (Mantziou, 1981: 38).<sup>7</sup>

Luego es invocada como ὦ μάκαιρα Νίκα (457). Debemos recordar que μάκαιρα es un epíteto usual para los dioses Olímpicos, no indicando ninguna cualidad específica. Sin embargo, en el himno este epíteto está junto a un nombre cultural, Νίκη.<sup>8</sup> Cabe señalar que Νίκη inicialmente fue una deidad independiente de Atenea, aunque en las fuentes

---

4 Hes. *Th.* 924 ss.; Hom. *hAth.* 28, 4-16.

5 En la cerámica ática hay representaciones del nacimiento de Atenea donde Zeus recibe la ayuda de Ilitía o de Ilitías, mientras que otras aparece Hefesto (cfr. Boardmann 2001; 2005; Mantziou 1981: 38).

6 *Pi. O.* 7. 37.

7 Cabe señalar también que las procesiones de festivales como las Panateneas, las Hefestias y las Prometeas se iniciaban en el altar de Prometeo en la Academia, cfr. Farnell V 1896: 377.

8 Cfr. Farnell I 1909: 311; Sikes 1895: 280-3.

atenienses estaba siempre asociada a ella.<sup>9</sup> Sin embargo, el culto a Atenea *Nike* en Atenas está atestiguado ya a finales del s. VI a.C. gracias a una inscripción en un altar (Valdés Guía: 2017: 42). En relación este tema, este himno trágico es importante, ya que constituye el primer testimonio poético.<sup>10</sup>

En la εὐχή se solicita la presencia de la diosa en Delfos, mencionando su viaje desde su morada olímpica hasta el centro oracular, donde el dios es celebrado con coros. En el v. 465 se invoca a una nueva diosa, a la hija de Leto, es decir, a Ártemis,<sup>11</sup> quien recibe el epíteto de παῖς (465). Asimismo, ambas son παρθένοι (466) y σεμναί (467); el primer epíteto remite al desconocimiento de la maternidad de las diosas mientras que el segundo es una denominación tradicional. Las coreutas solicitan que las dos diosas supliquen (468) al dios oracular porque son sus “hermanas” (κασίγνηται 467).<sup>12</sup> Es probable que las atenienses no invocasen directamente a Apolo porque Creúsa lo había acusado de no ocuparse de sus hijos (384 ss.), quien cuando tiene que elevar plegarias para obtener un oráculo favorable se dirige a Leto (410 ss.).

Nuevamente se señala la virginidad de las diosas al invocarlas como ὦ κόραι (468). Puede resultar llamativo que, ante la carencia de hijos, se suplique a diosas vírgenes. Sin embargo, ambas diosas en Atenas desempeñaban funciones relativas al parto y a la crianza de los niños. Asimismo

---

9 Cfr. Ar. Eq. 586.

10 Otros testimonios, S. Ph. 134; Ar. Lys. 317.

11 Si bien en ningún otro himno conservado ambas diosas son invocadas juntas, en la poesía las dos son mencionadas en los episodios míticos del rapto de Perséfone (Hom. *hCer.* 424-5; E. *Hel.* 1301-1369), de la apoteosis de Jacinto (Paus. 3. 19, 4; D. S. 5. 3, 4-6 y *OF* 49 Kern), etc. Además, en Delfos eran veneradas juntas en el templo de Atenea Pronaia (cfr. Burkert 2007: 297).

12 En ningún otro pasaje de la poesía griega Atenea es invocada como hermana de Apolo, y solamente en la párodos de *Edipo Rey* de Sófocles es mencionada como hermana de Ártemis (151-215).

es esencial recordar que Atenea como diosa Políada tenía un visible interés en el destino de la casa de Erecteo.

Esta estrofa tiene una estructura circular que evidencia la estrecha vinculación de las atenienses con las deidades invocadas. Las mujeres del coro comienzan suplicando (ἰκετεύω) a Atenea y a Ártemis, y finalmente solicitan que las dos diosas también supliquen a su hermano Apolo (ἰκετεύσατε).

Consideramos que la antistrofa constituye una ampliación de la εὐλογία (472-484) y de la εὐχή (485-491).<sup>13</sup> Aquí las atenienses al plantear el tema de la descendencia sostienen la existencia de un “principio inmutable” (ἀκίνητον ἀφορμάν, 474): la necesidad de que los hijos sucedan a los padres. Incluso consideran que tener hijos constituye una riqueza (πλοῦτον 478), preferible a todos los demás bienes materiales (cfr. 485 ss.). En la εὐχή ruegan por “hijos bien nacidos” (εὖπαιδος, 491), es decir, hijos legítimos que perpetúen el linaje. Esta súplica en realidad constituye el *argumentum* del himno, ya que el coro lo canta porque la reina de Atenas, la hija de Erecteo, necesita hijos legítimos para que heredasen el trono (cfr. Loraux 2017: 95 ss.).

---

13 (471- 491) ὑπερβαλλούσας γὰρ ἔχει / θνατοῖς εὐδαιμονίας / ἀκίνητον ἀφορμάν, / τέκνων οἷς ἂν καρποτρόφοι / λάμπωσιν ἐν θαλάμοις / πατρίοισι νεάνιδες ἦβαι, / διαδέκτορα πλοῦτον / ὡς ἔξοντες ἐκ πατέρων / ἑτέροις ἐπὶ τέκνοις, / ἀλκά τε γὰρ ἐν κακοῖς / σὺν ἑ εὐτυχίας φίλον, / δορί τε γὰρ πατρίᾳ φέρει / σωτήριον ἀλκάν. / ἔμοι μὲν πλοῦτου τε πάρος / βασιλικῶν ἑ εἶεν θαλάμων / τροφαὶ κήδειοι κενῶν γε τέκνων. / τὸν ἄπαιδα δ' ἀποστύγω / βίον, ὃν τε δοκεῖ ψέγω- / μετὰ δὲ κτεάνων μετρίων βιοτᾶς / εὖπαιδος ἐχοίμαν.

Pues es el principio inmutable de la insuperable felicidad para los hombres, que la juventud vigorosa y fecunda de los hijos brille en la casa paterna, porque tomando de los padres la riqueza heredada la transmiten a otros hijos. Pues es socorro en la adversidad al mismo tiempo que en la prosperidad lo que uno ama; y con la lanza trae auxilio salvador a la patria. ¡Ojalá que antes que riquezas y palacios reales tenga yo la crianza de amados y nobles hijos! Detesto una vida sin hijos y censura a quien le place. ¡Ojalá tenga yo una vida mesurada de riquezas pero con hijos bien nacidos.

También el epodo<sup>14</sup> puede ser considerado parte de la εὐλογία. El coro retoma el relato de Creúsa sobre el destino de una amiga, la exposición y la muerte del hijo (338 ss.). Y para ello estas servidoras atenienses se trasladan imaginariamente a Atenas, al sitio donde Creúsa fue violada por Apolo. Pero, además, los lugares mencionados, la caverna de Pan, las Rocas Altas, el templo de Palas son ámbitos sagrados vinculados con la autoctonía. Allí, en otro tiempo, otras doncellas, las hijas de Aglauro danzaban y cantaban, pero fracasaron en su conversión en mujeres adultas, en esposas y madres, ya que mueren víctimas de la cólera de Atenea. El coro así alude al fracaso de Creúsa, ya que según creen carece de hijos.

Como ha podido verse el himno se centra más en la súplica, en el pedido de descendencia, la εὐτεκνία que en la alabanza de la diosa (*cf.* Mantziou, 1981: 44). Esta característica del himno sólo podrá ser entendida si tenemos en cuenta su función dentro de la ficción dramática pero especialmente su función extraficcional.

---

14 (492- 508) ὦ Πανὸς θακήματα καὶ / παραυλίζουσα πέτρα / मुखώδεσι Μακραῖς, / ἴνα χοροὺς  
στεῖβουσι ποδοῖν / Ἀγλαύρου κόραι τρίγονοι / στάδια κλοερὰ πρὸ Παλλάδος / ναῶν, συρίγγων  
/ ὑπ' αἰόλας ἰαχὰς / ὕμνων, ὄτ' ἀναλίους / συρίζεις, ὦ Πάν, / τοῖς σοῖσιν ἐν ἄντροις, / ἴνα τεκούσά  
τις Φοῖβῳ / παρθένος, ὦ μελέα, βρέφος, / πτανοῖς ἐξόρισεν θοῖναν / θηρσί τε φοινίαν δαῖτα,  
πικρῶν γάμων / ὕβριν· οὐτ' ἐπὶ κερκίσιν οὐτε λόγοις / φάτιν ἄιον εὐτυχίας μετέχειν / θεόθεν τέκνα  
θνατοῖς.

¡Oh asientos de Pan y piedra vecina de las Rocas Largas, llenas de cavernas sinuosas, donde las tres hijas de Aglauro, danzando en coro, siguen el camino en los verdes espacios delante del templo de Palas, con el acompañamiento de los gritos abigarrados y el canto de las siringas, oh Pan, cuando tocas la siringa en tus antros privados de sol, donde un día una virgen, tras parir un niño para Febo, lo expuso como banquete de los pájaros, como festín ensangrentado de las fieras, [por ser] ultraje de amargas bodas. Ni junto al telar ni en las conversaciones he oído el rumor de que tengan felicidad los hijos de dioses y mortales.

## Función del estásimo

Como afirmamos al inicio del trabajo, la acción de *Ion* toma la forma de una *theoria*, dado que los reyes de Atenas han ido a consultar el oráculo con el objetivo de remediar su carencia de hijos. Así una tragedia de tema ateniense transcurre en Delfos, sin embargo, el centro oracular puede ser pensado como una imagen especular de Atenas (*cfr.* Markantonatos, 2016: 209-10). Así es en Delfos, donde se resolverán los problemas atenienses: Creúsa reconoce a Ion como su hijo, un autóctono legítimo, que heredará el trono de Erecteo (1571-5).

Juto pide a su esposa que suplique a los dioses por εὐτεκνία (422-4); pero quien elevará las súplicas es el coro de servidoras a través del himno. Pero para las atenienses no se trata meramente de procrear, sino que desean un heredero legítimo, un descendiente de Erecteo en el trono de la ciudad. En el himno emplean epítetos que remiten también a la realidad de su señora. Creúsa es ἀνελείθια, παρθένος, κόρη como las diosas, ya que carece de hijos, aunque a diferencia de éstas, anhela un heredero (*cfr.* Mantziou 1981: 29 ss.).

El nombre cultual, Νίκη, en cambio remite a la realidad extraficcional, ya que Atenea *Nike* tenía un carácter marcial, vinculada al éxito bélico. Y si tenemos en cuenta la época de la *performance*, la ciudad necesitaba del triunfo para poner fin a una guerra que, como veremos en la *rhesis* de Atenea puede considerarse injusta, ya de los atenienses, los jonios y los dorios pertenecen al mismo linaje.

Como anteriormente se ha afirmado, este himno a Atena Nike debe leerse en relación con la respuesta que recibe de la diosa, cuyo discurso final tiene un importante significado político e ideológico. Atenea hace una exagerada alabanza de su ciudad, introduciendo una innovación en la tradición mítica. Ion es hijo de una descendiente de Erecteo y de

Apolo (1571-5), linaje que otorga a los atenienses un lugar de privilegio. Además los hijos de Ion colonizarán Jonia, siendo así Atenas el ancestro de todos los jonios (1575-1588). Es decir, el tema de la autoctonía no sólo sirve para definir la identidad ateniense sino que también para justificar la supremacía y el dominio de Atenas sobre las ciudades jonias.

La diosa también predice que Creúsa y Juto serán los padres de Doro y Aqueo (1589-594). De este modo sugiere que los dorios y los aqueos tienen una posición subordinada, ya que si bien poseen un origen ateniense, carecen de un ancestro divino (Gunther, 2018: 9 ss.).

## Conclusión

Dentro de la ficción dramática, el himno evidencia el apremio de Creúsa por la descendencia. Las atenienses, servidoras de la reina, suplican a la diosa Políada de su ciudad junto a otra deidad asociada para que intercedan ante Apolo. Es un típico himno κλητικός (Furley-Bremer: 2001 I: 325) donde se ruega a dioses para que escuchen la plegaria e intervengan. Atenea responde a esta súplica, como puede verse en su aparición como *dea ex machina* (Mantziou 1981: 45). Y es precisamente el diálogo entre el himno y la *rhexis* de la hija de Zeus el que permite ver la dimensión ideológica de la obra. La preocupación de las servidoras atenienses por la pervivencia de la casa real, es aliviada por las palabras de Atenea, quien informa que Ion es el descendiente de Erecteo y, por lo tanto, legítimo heredero. Fuera de la ficción, *Ion* proclama la supremacía de los habitantes de esta ciudad, puesto que los jonios y los atenienses son descendientes no solo de la hija de Erecteo sino también de Apolo. En cambio los dorios y los aqueos solamente tienen como ancestros a Creúsa y Juto.



Asimismo el hecho de que se cante un himno a Atenea Nike en Delfos, para obtener un oráculo favorable, implica una cierta crítica al centro oracular, puesto que durante la guerra del Peloponeso, Delfos no se mantuvo neutral. La tragedia al presentar a un dios Apolo violento (violó a Creúsa), engañador (da a Juto los oráculos falsos), cobarde (trata de solucionar los problemas que su accionar ha creado mediante engaños) visiblemente constituye una crítica al dios y a su santuario. Además, no es Apolo sino Atenea quien desempeña un rol central en Delfos: las mujeres del coro no cantan un peán sino que la invocan y cantan un himno en honor de Atenea, y finalmente, es la diosa quien corrige el oráculo falso y encuentra una solución a los problemas que había originado la conducta de Apolo.

## Bibliografía

- Boardmann, J. (2001). *Athenian Red Figure Vases. The Classical Period*. Thames & Hudson. London [1989].
- Boardmann, J. (2005). *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*. Thames & Hudson. London [1975].
- Burkert, W. (2007). *Religion griega arcaica y clásica*. ABADA Editores. Madrid [1977].
- Farnell, L. R. R. (1896). *The Cults of the Greek States*, vol. 1: Cronus, Zeus, Hera and Athena. Clarendon Press, Oxford.
- Farnell, L. R. R. (1909). *The Cults of the Greek States*, vol. 5: Hermes, Dionysus, Hestia, Hephaestus. Clarendon Press, Oxford
- Furley, W. D; Bremer, I. (2001). *Greek Hymns*. Vol. 1: *The Texts in Translation*. Vol. 2: *Greek Texts and Commentary*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Loraux, N. (2017). *Los hijos de Atenea*. Acantilado, Barcelona [1981].

- Lloyd, M. (1986). "Divine and Human Action in Euripides' *Ion*", *Antike und Abendland*, 32: 1, pp. 33-45.
- Mantziou, M. (1981). *Hymns and Hymnal Prayers in Fifth Century. Greek Tragedy with Special Reference to Euripides*. Department of Greek, University of London, London.
- Martin, G. (2018). *Euripides. Ion. Edition and Commentary*. De Gruyter, Berlin/Boston.
- Martin, G. (2010). "On The Date of Euripides' *Ion*", *CQ* 60: 2, pp. 647 – 651.
- Markantonatos, A. (2016). "The Delphic School of Government: Apollonian Wisdom and Athenian Folly in Euripides' *Ion* (209-228) en *Wisdom and Folly in Euripides*. Edited by P. Kyriakou and A. Rengakos, 2016 Walter de Gruyter, Berlin/Boston.
- Rosivach, V. J. (1977). "Earthborns and Olympians: the Parodos of the *Ion*", *CQ* 27: 2, pp. 284-294.
- Sikes, E. E. (1895). "Nike and Athena Nike", *CR* 9, pp. 280-3.
- Valdés Guía, M. (2017). "La paz como victoria en la guerra: el culto a *Nike* en Atenas del s. V a.C.", en *Gerion* 35/1, pp. 39-54.
- Wasserman, F. (1940). "Divine Violence and Providence in Euripides' *Ion*", *TAPA* 71, pp. 587-604.

# Consideraciones sobre el rol de los intelectuales en la fundación de Turios (siglo V a.C.)

Sergio Javier Barrionuevo

1. Diferentes fuentes nos aportan noticias acerca de la fundación de Turios<sup>1</sup> durante el siglo V (446),<sup>2</sup> una colonia ateniense ubicada en la Magna Grecia.<sup>3</sup> La fundación de esta

- 1 El topónimo οἱ Θούριοι es utilizado por Thuc. 6.61.6; Pl. *Euthd.* 271C; *IG* IV2.1 95.I.43 (356/5); mientras Thuc. 6.104.2 y Ps.-Skylax 13 usan Θουρία como nombre de la ciudad, esto ; mientras que D.S. 12.10.6 usa Θούριον. *Cfr.* *CPCInv.* n° 74. A partir de este tipo de usos Hansen (1993) argumenta a favor de considerar a la πόλις como un Estado en sentido jurídico.
- 2 [Todas las fechas, salvo que se indique lo contrario, corresponden a antes de Cristo] D.S. 11.90.3-4. Ps.-Plut. *Vitae decem oratorum*, apud *Mor.* 835c (*cfr.* D.H. *Lys.* 1.453), en cambio, ubica la fundación en el 444/3. Para una revisión de las fuentes y un estado de la cuestión de la bibliografía decimonónica: Busolt (1893-1901:III.1,523-27n. 3); *Cfr.* Ehrenberg (1948:150-51); Kagan (1969:156). La aceptación del 446 se debe a que a partir de los registros epigráficos sabemos que hacia el 446, en el marco de la tercera tasación del tributo, Atenas envió a Colofón (D15; *ATL*: 9.I.10, 13) y Eritra (*IG* I2.396; *ATL*: 11.II.27; 9.I.12), así como acerca del envío de nuevas cleruquías a Calcis y Eretria (D.S. 11.88.3; Paus. 1.27.5) después de sus rebeliones (*IG* I2.39 [= *IG* I3.40; M&L 52]). Para la legislación acerca de los períodos de tasación del tributo en períodos posteriores, ver Ps-X. *Ath.* 3.5, *IG* I2.63 [= *IG* I3.71; M&L 69.17-20]. *Cfr.* Marr; Rhodes (2008:155-56); Gray (2007:207). *Cfr.* *ATL* III 299-300.
- 3 Esta correspondería a la region de *Italia*. *Cfr.* *IG* IV2.1 95.I.46 (359); *IG* II2 10438; Hdt. 6.127.1; Arist. *Pol.* 1274a24; donde se utiliza el término Ἰταλία (-ίη), para designar a las ciudades del sur de Italia y sus territorios; mientras que Ἰταλιώτης es usado para designar a los habitantes griegos de estas ciudades (Hdt. 4.15.2; Plin. *Ep.* 7.327B; Arist. *Rh.* 1398b15; Thuc. 6.44.3, 7.57.11). Sobre la región de Italia, ver Ronconi (1997); Musti (1996).

colonia nos resulta significativa debido a que, por un lado, habría constituido una de las primeras colonias panhelénicas; mientras que, por otro lado, aporta evidencias sobre la política ateniense de colonización, en tanto fue Atenas quien formó parte de la fundación y dirigió la colonia.<sup>4</sup>

Las noticias sobre la fundación de Turios suelen estar vinculadas con las noticias sobre los viajes, exilios y migraciones de diferentes intelectuales del siglo V (Lampón, Jenócrito, Hipódamo, Protágoras y Heródoto).<sup>5</sup> A partir de allí suele derivarse como conclusión que, por un lado, habría existido un vínculo entre éstos intelectuales y los políticos atenienses del período clásico (Morrison 1941; Davidson 1949; O'Sullivan 1995) y, por tanto, una cierta simpatía con el régimen democrático que estos llevan adelante (Harvey 1966); mientras que, por otra parte, se suele derivar, por extensión, una cierta afinidad entre el posicionamiento político y teórico de éstos intelectuales (Muir 1982). No obstante, las fuentes que se toman como testimonio de dicho fenómeno aportan información incompleta acerca de éstos vínculos, la cual suele ser repuesta a partir de la triangulación entre información de diversa índole respecto de éste período. Esta situación hace que muchas de las conclusiones que se derivan puedan ser puestas a revisión.

---

4 Cfr. Ehrenberg (1948:152), quien considera que Atenas fue la πόλις que lideró la colonia de Turios, lo cual en la nota 15 se sostiene a partir de las evidencias numismáticas. Cfr. Kagan (1969:382-84). Debe observarse que, hacia este período, además, Atenas extendió la legislación que regulaba la relación con las colonias, tal como lo testimonia la ley colonial de Naupacto (IG IX.1.334 [= SIG 47; M&L 20]), el decreto sobre el pago del tributo de 447 (IG 12.66 [= IG 13.34; M&L 46]), junto con la ley de unificación de medidas (M&L 45).

5 Sobre la función de los viajes por parte de los intelectuales, ver: Herman (1987:10), quien lo asocia con las prácticas que permiten desarrollar redes de interacción inter-πόλεις entre las élites (ξενία); mientras que Tell (2011:chapter 4), sugiere, además, que tanto los σόφοι como los σοφιστής realizaron viajes en el marco de la práctica de la ξενία, ofreciendo sus saberes como capital simbólico para intercambio. Cfr. Humphreys (1975:102); Thomas (2000:12). Para el uso de "intelectual", ver Barrionuevo (2016:passim).

Asimismo, los modelos interpretativos con que se construyeron estas explicaciones, parten de presupuestos teóricos respecto del vínculo histórico entre las ideas que actualmente están siendo revisados (Cartledge 2009). Los modelos explicativos elaborados conciben el vínculo entre ideas y contexto como una relación de “influencia”, ya sea de las ideas al contexto o del contexto a las ideas. Sin embargo, las perspectivas desarrolladas durante el último cuarto del siglo XX tienden a revisar esta correlación elaborando modelos alternativos.

Las fuentes sobre este hecho no son del todo explícitas sobre los vínculos entre las ideas políticas y la fundación de Turios, así como los supuestos hermenéuticos acerca de éste punto también presentan ciertos problemas. Por este motivo, el objetivo general de este trabajo será problematizar las explicaciones clásicas a fin de poder comprender el rol de los intelectuales en el contexto de la política ateniense, para ello propongo como objetivo específico estudiar los testimonios acerca del rol de Protágoras de Abdera para entender de qué modo se da el vínculo, si es que lo hay, entre éste y la fundación de la colonia de Turios. De modo que realizaré una revisión de las fuentes sobre la fundación de Turios y los testimonios acerca de los vínculos entre éste hecho y la participación de ciertos intelectuales griegos, especialmente los referidos a Protágoras.

2. La fundación de la colonia de Turios en la Magna Grecia, según Diodoro de Sicilia, fue un proceso que tuvo lugar a partir del tercer asentamiento llevado a cabo tras la destrucción de Síbaris.<sup>6</sup> En el relato de Diodoro este tercer

---

6 En el relato de Diodoro de Sicilia la fundación de Turios debe entenderse a partir de la destrucción de Síbaris por parte de los crotoniatas hacia el 510, debido a que en ese lugar en el 453/2 se habría producido un segundo asentamiento por parte de los tesalios, luego expulsados por los crotoniatas, y fue restablecida y trasladada recibiendo allí el nombre de Turios (D.S. 11.90.3-4, 12.9.2-4).

asentamiento se produce debido a que en el 446/5 los sibaritas, tras ser expulsados por segunda vez en 453/2, solicitaron apoyo a los lacedemonios y los atenienses. El objetivo de este pedido era el regreso a su patria, para ello solicitaban el envío de una colonia (D.S. 12.10.4). Ante lo cual recibieron el apoyo de los atenienses, quienes enviaron diez naves comandadas por Lampón y Jenócrito (D.S. 12.10.4). No obstante, según el relato, una vez en Síbaris y luego de recibir la respuesta del Oráculo de Apolo (D.S. 12.10.5), fundaron la colonia nombrándola Turios (D.S. 12.10.6). Además de los sibaritas la colonia estaba compuesta por miembros de diferentes lugares, debido a que su fundación responde a un llamado panhelénico, tal como se puede observar en el relato de Diodoro (D.S. 12.10.4). Sin embargo, a pesar de ello, los sibaritas habrían accedido a una serie de privilegios en el plano cultural, político y económico (D.S. 12.11.1. *Cfr.* Strab. 6.1.13.), situación que dio lugar a una στάσις tras la cual los grupos sociales cuyos derechos de participación se vieron restringidos asesinaron a casi todos los sibaritas. Como resultado de esta situación convocaron nuevos contingentes de colonos, realizaron un pacto con los crotoniats, establecieron un régimen democrático, dividieron la ciudad en diez φυλαί y realizaron una nueva legislación para la colonia.<sup>7</sup>

Acerca de la legislación de Turios, se conservan testimonios provenientes de tres fuentes: Diodoro de Sicilia (siglo I), Ateneo (siglo II/III d.C.) y Diógenes Laercio (siglo III d.C.). Estos testimonios ofrecen información contradictoria sobre la autoría de esta legislación, la cual habría estado a cargo de Carondas (D.S. 12.11.3-4, 12.11.4), de Zaleuco (Ath. 11.508a),

---

7 D.S. 12.11.1-4. *Cfr.* Arist. *Pol.* 5.3 1303a31-33, quien remite a este conflicto como corroboración de su hipótesis según la cual en las disputas civiles siempre intervienen elementos externos/extranjeros a la πόλις.

o de Protágoras (D.L. 9.50 [= 80A1 (DK); 31P12 (LM)]). Entre estas posibilidades, el caso de Protágoras se presenta como el más consistente en términos cronológicos, dado que éste desarrolló su actividad hacia el siglo V. Asimismo, algunos especialistas pretenden reforzar ésta interpretación a partir de la aceptación de un vínculo de amistad entre el político y el sofista (Ehrenberg 1954:96; De Romilly 1988 [2010]:198; Podlecki 1998:chap. 7; Divenosa 2011:115-116; Berruecos Frank 2014:105-106, 105 n. 18). Sin embargo, los testimonios que se conservan permiten afirmar la existencia de un contacto entre ambos, pero no son suficientes para poder derivar un vínculo de amistad. Los pasajes que refuerzan la afinidad entre uno y otro provienen de fuentes tardías. El texto de Ps.-Plutarco (*Consolatio ad Apollonium* 33, apud *Mor.* 118E [= 31P11 (LM), 80B9 (DK)]) a pesar de haber sido considerado un fragmento por DK, responde más bien a una noticia “ficcional” construida posteriormente y que tiene por objetivo destacar el vínculo entre Pericles y Protágoras; por lo que no puede tomarse como testimonio sobre el vínculo entre ambos, sino como noticia respecto de cómo fue construido en el imaginario intelectual por la tradición. Mientras que el pasaje de la *vita* plutarquea (*Plut. Per.* 36.3 [= 31D30 (LM), 80A10 (DK)]) tampoco permite afirmar dicha proximidad, debido a que en éste pasaje Plutarco relata que Jantipo, el hijo prodigo (δαπανηρός) de Pericles, tenía una mala relación con su padre (*Plut. Per.* 36.1) y por este motivo hablaba mal de él (ἐλοιδῶρει τὸν πατέρα) y divulgaba en el extranjero las charlas de Pericles con los sofistas (τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν) para ponerlo en ridículo (*Plut. Per.* 36.2); sin embargo, como se puede observar, este testimonio está viciado por una tradición posterior, ya que se sostiene sobre el prejuicio platónico hacia los sofistas y el uso despectivo del término σοφιστής, el cual durante el siglo V no registra un uso despectivo (e.g. D.L.

1.12 [= Cratin. fr. 2 (PCG)]; E. *Heracl.* 993). Finalmente, el testimonio de Ateneo (*Deipnos.* 11, 505F-506A [= 31P9b (LM), 80A11 (DK)]) si bien remite a Pericles, lo hace solamente con el fin de ubicar cronológicamente la segunda visita de Protágoras a Atenas.

3. Muchos de los testimonios conservados, además, asocian la fundación de Turios con la participación de varios intelectuales que migraron y se refugiaron en la colonia, además de los ya mencionados (Lampón, Jenócrito y Protágoras)<sup>8</sup> la tradición agrega los nombres del arquitecto Hipódamo de Mileto (Σ *ad Ar. Eq.* 327 [= 30.4 (DK); Hsch. *s.v.* Ἴπποδάμου νέμησις [= 39.3 (DK)]) y el historiador Heródoto de Halicarnaso (Plut. *De exilio*, apud *Mor.* 604f4-6, *De Herodoti malignitate*, apud *Mor.* 868a; Strab. 14.2.16; *Suda* η.536). Estos intelectuales habrían cumplido diferentes funciones durante la fundación de la colonia. Lampón y Jenócrito, quienes además de sus funciones políticas eran importantes adivinos, habrían sido quienes interpretaron al oráculo de Apolo y definido el lugar del asentamiento;<sup>9</sup> mientras que Protágoras habría sido el νομοθέτης; Hipódamo el arquitecto que diseñó el trazado racional de las calles; finalmente, Heródoto habría sido el ἐπιστάτης de Protágoras (Berruecos Frank 2014: 110). A partir de estos testimonios, algunos especialistas derivan varias consecuencias: en primer lugar, que la fundación de la colonia de Turios responde a un proyecto de “πόλις racional”; en segundo lugar, que dicho proyecto, a su vez, se relaciona

---

8 Cfr. D.S. 12.10.4 (Lampón y Jenócrito); D.L. 9.50 [= 80A1 (DK); 31P12 (LM); Heracl.Pont. fr. 150 (DSA)] (Protágoras).

9 En base a esta referencia la mayor parte de los especialistas (Dover 1968 [2003]:144; Sommersstein 1980-2003:III.178), incluso los escoliastas (Σ *ad Ar. Nu.* 332; Σ *ad Ar. Au.* 521) y los eruditos (Hsch. y *Suda*, *s.v.* Θουριομάντεις), han visto el término aristofánico Θουριομάντεις (*Ar. Nu.* 332) como una referencia a Lampon y su rol en Turios. Sobre el rol de los adivinos en la fundación de las colonias, ver Malkin (1987:92-113).



con la figura de Pericles; en tercer lugar, que los intelectuales que participaron en la fundación de la colonia necesariamente compartieron los ideales democráticos de Atenas (la μετρόπολις de Turios). Para sostener esta interpretación se suele argumentar que éstos intelectuales habrían formado parte del círculo intelectual de Pericles, de allí que respondan al ideal de πόλις racional (Kagan 1991:171, 185; Rutter 1973:165; Ehrenberg 1948:169), y que, debido a su amistad con el político, por tanto, compartieron sus ideales (Kagan 1991:129-30, 166-67; Mossé 2005 [2007]:178-84). Sin embargo, como señala Rhodes (2000:473-75), si bien en la democracia hubo liderazgos y partidarios de diferente tipo, no podemos hablar de un “proyecto de πόλις” ni mucho menos de un “programa de gobierno” por parte de Pericles, así como tampoco de ningún otro político; por lo cual, el “ideal de πόλις racional” respondería más a una necesidad lógica de los historiadores modernos antes que a un evento histórico. De modo que, como sostiene Gallego (2003:137-149), en la πόλις democrática el dispositivo asambleario establecía una situación en la cual la producción de enunciados no constituye “ideas”, sino la diseminación de sentidos en discursos signados por la indefinición de la situación (αόριστος άρχή).

4. La imagen del vínculo entre Pericles y la fundación de la colonia de Turios se deriva de la *vita* de Plutarco. En dicho texto Plutarco presenta este evento como resultado de la política complaciente y de expansión cultural a partir de la administración de grandes recursos públicos (Plut. *Per.* 11.4-5; *Praecepta gerendae reipublicae*, apud *Mor.* 812d). Sin embargo, este es el único testimonio que presenta la fundación de ésta colonia como una propuesta de Pericles; por lo cual, concluye Kagan (1969:155), no queda claro que Pericles haya estado a favor de éstas políticas. Asimismo tampoco existen certezas respecto de que éste, a pesar de su influencia,

sea quien haya designado a quienes cumplirían las distintas funciones.<sup>10</sup> Como bien señala Stadter, el contexto de la cita es una lista de iniciativas diversas compiladas con el fin de enaltecer la gloria de Pericles (Stadter 1991:114), las cuales no todas fueron promovidas por él a pesar de que Plutarco se las atribuyera. Por ello, podemos poner en duda el rol preponderante de Pericles en la fundación de Turios, ya sea como parte de su “proyecto político” o en la designación de las funciones a cumplir.

Stadter, sin embargo, es mucho más radical en sus conclusiones. A partir de la imposibilidad de definir el rol de Pericles en la fundación de la colonia, junto con la duda acerca del vínculo entre Protágoras y Pericles (Stadter 1991:112-13), rechaza que se atribuya al sofista la autoría de dicha legislación. Para ello argumenta que a partir del relato de Diodoro de Sicilia se puede sostener que en Turios se utilizó la revisión que hizo Carondas (D.S. 12.11-12 [= Charond. 63.13-67.37 (*Pyth.Hell.*)] de las leyes de Zaleuco (D.S. 12.20.1-3 [= Zaleuc. 226.7-22 (*Pyth.Hell.*)]), y no una nueva legislación de la mano de Protágoras. Sin embargo, como señalan algunos especialistas, atribuir las leyes a Carondas resulta problemático: por un lado, ello se debe a la inconsistencia cronológica en el testimonio, Carondas es un legislador del

---

10 Algunos de los testimonios conservados resultan contradictorios respecto del vínculo entre los intelectuales designados para participar en la fundación de Turios y Pericles. Si fuese correcta la hipótesis de que Pericles designó a intelectuales que tuvieron alguna afinidad o vínculo de amistad con él, entonces se esperaría encontrar testimonios donde dicho vínculo resulte verificado. Sin embargo, entre los testimonios acerca de Lampón y Pericles, Plutarco (*Per.* 6.2) remite a la anécdota de la adivinación de Lampón respecto del conflicto que el político tenía con Tucídides, lo cual, si omitimos que el testimonio no indica necesariamente una adivinación en favor de Pericles, podría ser considerada una evidencia muy pobre a favor de la hipótesis; mientras que el testimonio de Aristóteles (*Rh.* 1419a) afirma que Pericles interrogó a Lampón en un juicio por ἀσέβεια, lo cual refuta la hipótesis al señalar el enfrentamiento entre ambos. Por ello, debido a que las fuentes coinciden en que Lampón participó en la fundación de Turios, existen más testimonios más consistentes contra el vínculo con Pericles que a favor.

siglo VI, mientras que la fundación de la colonia pertenece al siglo V (Muir 1982:19; Divenosa 2011:114); por otra parte, si bien el testimonio de Diógenes Laercio es posterior (siglo III d.C.), la fuente de la que proviene su información corresponde al siglo IV. Asimismo, como señala Berruecos Frank, Diodoro (12.35.1-4) indica que hubo una στάσις respecto de qué πόλις debía ser considerada como fundadora de la colonia (κτίστην δίκαιον ὀνομάζεσθαι), tras la cual se asignó a Apolo (λυθείσης τῆς ἀμφισβητήσεως τὸν Ἀπόλλω κτίστην τῶν Θουρίων ἀπέδειξαν) y se restableció la concordia (ὁμόνοιαν). De manera que el origen conflictivo de esta asignación explicaría el silencio respecto de los nombres de los intelectuales que participaron en la fundación (Berruecos Frank 2014:109). Mientras que, la referencia a Carondas y Zaleuco respondería al trabajo de ἱστορίη político-legislativa de compilación de códigos legales, la cual habría sido llevada a cabo por Heródoto, el otro intelectual vinculado a la fundación de Turios cuyo nombre las fuentes habrían silenciado, aunque algunos testimonios permiten vincularlo con dicha colonia (Berruecos Frank 2014:111-114). De modo que, el relato de Diodoro no sólo pondría de manifiesto un silenciamiento de los nombres de los legisladores, sino que, por un lado, implica la atribución de leyes a personajes legendarios como mecanismo que permite legitimar las normas a partir de la autoridad de su legislador; y, por otra parte, permite suponer una cierta relación entre la legislación de Carondas y la nueva normativa. Por ello, no deberíamos ver en la inconsistencia de las fuentes una contradicción en el contenido de la información que transmiten, sino un testimonio acerca del funcionamiento de distintos dispositivos que se cruzan entre sí poniendo de manifiesto el carácter conflictivo de los procesos discursivos mediante los cuales se construyen estos relatos.

5. Algunos especialistas, además, siguiendo el testimonio

de Plutarco consideran que las leyes de Turios reflejan el ideal democrático de Pericles (Ehrenberg 1948:166-69; Podlecki 1995:96 ss.; Divenosa 2011:117-18), incluso algunos han llegado a sostener que “Protagoras may have provided a theory to support the aristocratic Pericles’ democratic politics” (O’Sullivan 1995:21; *cfr.* Farrar 1988:77). Para sostener estas interpretaciones proponen una comparación entre el contenido de las leyes de Turios transmitidas por Diodoro (12.11.3-18.4) y el contenido de algunos fragmentos conservados sobre las doctrinas de Protágoras.

En este sentido, Muir sostiene que la figura de Protágoras coincide con la del legislador ya que, además de aceptar un vínculo de amistad con Pericles, considera que a pesar de no tener evidencia directa sobre su perspectiva política su compromiso con la democracia es indudable, dado que defiende la igual capacidad de todas las personas para realizar juicios y actividades políticas, así como la posibilidad de que esta capacidad, a su vez, pueda ser desarrollada por vía de la educación (*An.Par.* 1.171.32-33 [= 31D11 (LM), 80B3 (DK)]; *Pl. Prt.* 325c), lo cual coincidiría con los ideales puestos en boca de Pericles por parte de Tucídides (*Thuc.* 2.37.1; *cfr.* Connor 2018). Asimismo, aduce que el testimonio acerca de una obra de Protágoras titulada *Περὶ πολιτείας* (D.L. 9.55 [= 31D1 (LM), 80A1 (DK)]) aporta evidencias a favor de su interés y experticia en la temática de la legislación. Sin embargo, habrían sido sus afirmaciones acerca de la educación de los niños, lo que permite a Muir vincular las doctrinas del sofista con la legislación de Turios (D.S. 12.12.4). De acuerdo con Muir, esta ley habría estado vinculada con el pensamiento político de Protágoras, sobre lo cual tenemos el testimonio indirecto de Platón, en cuyo diálogo, por un lado, la cuestión de la educación ocupa un lugar central; mientras que, por otro lado, luego del “mito de Prometeo”, en el *lógos* acerca del

mito establece una analogía entre las leyes como modelo para el ciudadano y la enseñanza de la escritura (Pl. *Prt.* 326d).

La cuestión de la enseñanza, como bien señala el propio Muir, no habría sido una preocupación exclusivamente protagórica, sino que habría formado parte de los tópicos discutidos durante el siglo V, constituyendo así el “clima intelectual” de época.<sup>11</sup> Asimismo, este tipo de interpretaciones presupone una “idea” de democracia, claramente definida y reconocible, por parte de Pericles; la cual por haber participado en una política común (*i.e.* la fundación de Turios como parte del proyecto de expansión imperialista de Atenas) habría sido compartida por Protágoras. Sin embargo, en el contexto de la democracia ateniense del siglo V no se puede atribuir a los políticos un programa claramente definido, debido a que el carácter contingente y situacionista de los procesos de toma de decisiones hacen que la política adquiera una dinámica fluctuante que, a pesar de que dicho programa exista, tornarían imposible su instrumentación de manera plena. Asimismo, el hecho de formar parte del mismo proceso, *i.e.* la formación del imperialismo ateniense, no implica que ambos compartan las mismas ideas, ni mucho menos los mismos juicios; debido a que el carácter dinámico del proceso asambleario en el cual se desarrolla la política define a la democracia como una práctica antes que como una idea. Por otra parte, si bien existen coincidencias temáticas entre ambos, ello se debe al “clima intelectual del siglo V” antes que a la coincidencia entre pensamiento y práctica política. Por este motivo, podemos conjeturar que la teoría política protagórica, a pesar

---

11 Cfr. Muir (1982:21). Muchos de los argumentos elaborados en torno a la discusión acerca de la oposición νόμος-φύσις giran en torno al lugar de la educación y el lugar de la enseñanza de la ἀρχή. Cfr. Stob. 2.31.39 [= Antipho 37D62 (LM); 87B60 (DK)].

de ciertas coincidencias temáticas, difícilmente tenga como objetivo fundamentar teóricamente la política de Pericles. De manera que si bien las colonias se presentan como un espacio dónde se hace posible la participación política de intelectuales extranjeros, éstos se mantienen con cierto grado de autonomía sobre su producción intelectual.<sup>12</sup>

6. A modo de síntesis, podemos sostener que de las fuentes se puede afirmar un contacto entre Pericles y Protágoras, pero no hay evidencias suficientes para afirmar un vínculo de amistad o filiación entre ellos y mucho menos de una “idea” de democracia compartida por ambos. Asimismo, tampoco se puede sostener que Pericles haya tenido un rol preponderante o decisivo en la fundación de Turios o en la designación de los οἰκιστήs. Sin embargo, se puede afirmar que es posible que Protágoras haya participado en la legislación de la colonia, pero que, en caso de ser así, ello no implicó necesariamente que ello se deba a que su pensamiento sea la base de la “idea” de democracia de Pericles ni que éste haya producido relatos para legitimar teóricamente sus políticas. De manera que, a partir del caso de Protágoras podemos conjeturar que, si bien los intelectuales pudieron participar políticamente, ello no implicó una relación de “clientelismo intelectual” con los políticos “profesionales”.

## Bibliografía

Barrionuevo, S. (2016). “‘Intelectuales’ en el mundo antiguo. Notas sobre un concepto histórico”, *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 9, 1-16

---

12 Por este motivo muchos intelectuales a pesar de desarrollar sus actividades en el marco de la democracia, podrían producir discursos críticos hacia ella. Sobre este punto, ver Harris (2005), quien sostiene que en la Grecia antigua no todo discurso crítico de la democracia necesariamente es anti-democrática.

- Berruecos Frank, B. (2014). "Heródoto en Turios: ἱστορίη, νομοθεσία, ἀτρέκεια y κτίσις", *Nova Tellus* 31.2, 101-145
- Cartledge, P. (2009) *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connor, W.R. (2018). "Pericles on Democracy: Thucydides 2.37.1", *CW* 111.2, 165-175
- CPCInv* = Hansen, H. M. & Nielsen, Th. H. (eds.) (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, J.A. (1949). "The date of the *Prometheia*", *TAPhA* 80, 66-93
- De Romilly, J. (1988 [2010]). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Madrid: Gredos.
- Divenosa, M. (2011). "Protágoras y la autoría de la Constitución de Turios". En: C. Mársico (comp.), *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento clásico*. Buenos Aires: UNSAM, 111-119
- DK = Diels, H. & Kranz, W. (eds.) (1958). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Berlin: Weidmannsche buchhandlung.
- Dover, K. J. (1968 [2003]). Aristophanes, *Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- DSA* = Wehrli, F. (1967-69). *Die Schule des Aristoteles*, 10 vols. Basilea: Schwabe & Co.
- Ehrenberg, V. (1948). "The Foundation of Thurii", *AJPh* 69.2, 149-179
- Ehrenberg, V. (1954). *Sophocles and Pericles*. Oxford: Oxford University Press.
- Farrar, C. (1988). *The Origin of Democratic Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño & Dávila.
- Hansen, H. M. (1993). "The polis as a Citizen-State". En: H. M. Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Munksgaard, 7-29
- Harris, E. (2005). "Was All Criticism of Athenian Democracy Necessarily Anti-Democratic?". En: U. Bultrighini (ed.) *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 11-23

- Harvey, F.D. (1966). "The Political Sympathies of Herodotus", *Historia* 15.2, 254-55
- Humphreys, S. C. (1975). "'Transcendence' and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case", *Daedalus* 104.2, 91-118
- Kagan, D. (1969). *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Kagan, D. (1991). *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*. New York: The Free Press.
- Kaibel, G. (1887-90). *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*. Leipzig: Teubner.
- LM = Laks, A. & Most, G. (2016). *Early Greek Philosophy*, 9 vols. Cambridge MA: Harvard University Press.
- M&L = Meiggs, R.; Lewis, D.M. (1969). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century B.C*. Oxford: Oxford University Press.
- Malkin, I. (1987). *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Marcovich, M. (1999-2008). *Diogenes Laertii, Vitae Philosophorum*. Munchen: Teubner.
- Marr, J.L.; Rhodes, P.J. (2008). The 'Old Oligarch', *The «Constitutions of the Athenians» attributed to Xenophon*. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.
- Meineke, A. (1877). *Strabonis geographica*. Leipzig: Teubner.
- Menzel, A. (1910). "Protagoras als Gesetzgeber von Thurii", *ASAW* 62, 191-229
- Morrison, J.S. (1941). "The Place of Protagoras in Athenian Public Life", *CQ* 35, 1-9
- Mossé, C. (2005 [2007]). *Pericles. El inventor de la democracia*. Madrid: Espasa.
- Muir, J. V. (1982). "Protagoras and Education at Thourioi", *G&R* 29.1, 17-24
- Musti, D. (1996). "Italia". En: F. Della Corte (ed.), *Enciclopedia Virgiliana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, III 34-40
- O'Sullivan, N. (1995). "Pericles and Protagoras", *G&R* 42.1, 15-23
- Oldfather, C. H. et al. (1933-67). *Diodorus Siculus, Library of History*. Cambridge MA: Harvard University Press.



- Paton, W. R. *et al.* (1925-67). Plutarchi, *Moralia*. Leipzig: Teubner.
- Podlecki, A. J. (1995). *Perikles and his Circle*. London/New York: Routledge.
- Pyth.Hell.* = Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Abo: Abo Akademi)
- Rhodes, P.J. (2000). "Who ran Democratic Athens?". En: P. Flensted-Jensen; Th. Heine Nielsen; L. Rubinstein (eds.), *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History*. Compenhagen: Museum Tusculanum Press, 465-475
- Ronconi, L. (1997). "La terra chiamata Italia". En: C. Antonetti & P. Lévêque (ed.) *Il dinamismo della colonizzazione greca: Espansione e colonizzazione greca di eta arcaica: metodologie e problemi a confronto*. Napoli: Loffredo, 109-19
- Rutter, N.K. (1973). "Diodorus and the Foundation of Thurii", *Historia* 22.2, 155-176
- Sciacca, G.M. (1958). *Gli dèi in Protagora*. Palermo: Palumbo.
- Sommerstein, A. H. (1980-2003). *The Comedies of Aristophanes*. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.
- Stadter, P.A. (1991). "Pericles among the Intellectuals", *ICS* 16.1/2, 111-124
- Tell, H. (2011). *Plato's Counterfeit Sophists*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.
- Thomas, R. (2000). *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, F. & Fischer, K.T. (1888-1906). *Diodori bibliotheca historica*. Leipzig: Teubner.
- Ziegler, K. (1964-73). Plutarchi, *Vitae parallelae*. Leipzig: Teubner.



# Ningún hombre es oligárquico o democrático por naturaleza (Lys. 25.8): gobierno, pertenencia y exclusión en *Apología de Lisias*

Mariana Franco San Román

Hacia fines del siglo V y principios del IV a.n.e. Atenas tuvo que reajustar las relaciones con las otras *póleis* y las propias de su tejido social. El gobierno de los Treinta Tiranos provocó que los simpatizantes de la democracia se exiliaran en el Pireo. Desde ese momento, Atenas estuvo conformada por dos grupos claramente escindidos –“los que permanecieron en la ciudad” y “los del Pireo”– y esta ruptura dejó su marca en el vocabulario político después de la restauración democrática del 403 (Filonik, 2017: 239).<sup>1</sup>

*Apología* es el discurso que habría pronunciado un oligarca, o al menos un simpatizante de la oligarquía, que permaneció en Atenas bajo los Treinta y que ahora debe responder por ello en lo que parece ser un juicio por *dokimasía*.<sup>2</sup> Lo que

---

1 En realidad, después de la restauración y hasta el final de la guerra de Corinto (395 a.E.C.) los atenienses lucharon por mantener la amnistía a pesar de los intentos por derrocar la democracia (Strauss, 1986: 90).

2 Son inciertos la fecha de producción y el proceso en el cual habría sido pronunciado. Con respecto a la fecha, se suele sostener una fecha cercana (Piovan, 2011: 186-187; *cf.* Lateiner, 1971: 77-79). Sobre la posibilidad de una *dokimasía* (10, 14; Gernet & Bizos, 1926, II: 111; Lamb, 1960: 534; Dover, 1968: 188; Lateiner, 1971: 76; Murphy, 1992: 545; Hansen, 1999: 219; Todd, 2000: 260, 2007: 2 n.5; Piovan, 2011:

resulta interesante de este texto es que convierte su defensa en un discurso deliberativo sobre lo que hay que hacer para que la democracia prevalezca (23; Lateiner, 1971: 84-85).<sup>3</sup> Si bien el orador se dedica a la teorización política en pos de conseguir un cargo, lo realiza con una agresividad y un cinismo inesperados para algunos (Dover, 1968: 188; Lateiner, 1971: 83; Todd, 2000: 261).

El objetivo del presente trabajo es analizar la *Apología* desde un punto de vista de la construcción del *êthos* que realiza el orador y su relación con la teorización política que presenta y la estrategia persuasiva que despliega en el discurso. Nuestra hipótesis es que el orador construye un *êthos* complejo de estadista: el *êthos* didáctico se impone en la primera parte del discurso y uno de competencia en la segunda sección.<sup>4</sup> Será en el marco de este *êthos* que el cinismo y la agresividad estarán justificados de acuerdo a su estrategia persuasiva.<sup>5</sup> Para ello recurriremos a elementos de la teoría del *êthos* desde la perspectiva del análisis del discurso y de los estudios retóricos (Amossy, 2010; Charaudeau, 2008; Maingueneau, 2009).

## Êthos, agresividad y cinismo

Hemos sostenido que la crítica suele tener problemas para entender el tono agresivo y cínico del orador, al punto

---

194).

- 3 Al citar los pasajes de *Apología*, remitiremos sólo al número de párrafo. En caso de mencionar otros discursos de Lisias, se hará con el número de discurso y de párrafo. Seguimos la edición de Carey (2007).
- 4 Llamamos 'êthos complejo' a un *êthos* estable que predomina a lo largo de un discurso y que se ve acompañado de una serie de *êthe* a los cuales el orador recurre para consolidar la fuerza perlocutiva asociada al *êthos* principal (Franco San Román, 2016: 3384).
- 5 Cabe agregar que los resultados a los que arribaremos no son sino provisorios por la naturaleza fragmentaria del discurso.

que se ha llegado a sostener que el discurso nunca fue pronunciado. Dover también justifica su sospecha por el “alto nivel de generalización”, “el distanciamiento intelectual” en 8-11, la ausencia de los nombres de las relaciones del orador y el tono “enemigo” en 25 (Dover, 1968: 188-189; *cf.* Lateiner, 1971: 83; Todd, 2000: 261). Lateiner, a su vez, reconoce el uso de un “estilo elevado de tipo gorgiánico” que le da “dignidad y distancia al orador” (1971: 82). Según el autor,

este discurso extremadamente pulido traiciona el ἦθος no sólo en el tenor de los argumentos, sino también en la organización de las oraciones; un estilo elevado e intelectual es evidente en el uso de la *pariosis*, *homoioioteuton* y la antítesis. En la introducción casi todas las oraciones tienen una oposición μέν...δέ (...). Allí tenemos una oposición obvia, no una conexión y subordinación sofisticada. Este tono es el adecuado para un adulto que se dirige a unos niños (Lateiner, 1971: 81, traducción propia).

Ambos especialistas exhiben cierto desconcierto al punto de dejar traslucir algunas críticas sobre la construcción del texto. Desconocemos el resultado del proceso, pero antes de proponer su inadecuación, sería más conveniente –creemos– intentar ver por qué Lisias –siendo logógrafo– pensó que tal discurso podía ser persuasivo.<sup>6</sup>

Con respecto al alto nivel de generalización, Piovan sostiene que se puede explicar por la naturaleza de la estrategia del orador, que se encuentra en otros discursos: despoja la causa de motivos personales en favor de una postura más general que apunta a suscitar la ira de los jueces en contra del adversario (2011: 190). Esto puede relacionarse con el

---

6 Una actitud agresiva o menos complaciente no necesariamente es mal recibida, como nos demuestra Tucídides (2.65; 3.49).

distanciamiento intelectual y el estilo elevado que le adjudican Dover y Lateiner. Este último sostiene que Lisias cambió el tema de su defensa –en tanto justificación personal– a una teorización constitucional, convirtiendo así el discurso forense en uno deliberativo, lo que implica otro *êthos* o construcción de sí (1971: 84-85).<sup>7</sup> De allí que apelemos a la teoría del *êthos* para abordar la cuestión del carácter desconcertante del orador.

Aristóteles define la prueba del *êthos* como la imagen de sí que proyecta el orador en su discurso (R.1356a). El *êthos* es pensado como una práctica de influencia de un sujeto intencional que programa su presentación de sí en función de sus objetivos (Amossy, 2010: 16, 25). De hecho, la elección y el uso de los argumentos contribuyen a la imagen del orador (Amossy, 2010: 34). Asimismo, el tono de un discurso hace que el enunciatario construya la figura de un garante al que le adjudica una corporalidad y un carácter (Maingueneau, 2009: 78).

El primer *êthos* construido es uno didáctico. Éste se evidencia por medio de dos elementos: la presencia de los verbos *didáskein* y *manthánein* y el uso de una *gnóme* acompañada de una serie de *paradeigmata* que ilustran dicha máxima. En primer lugar, el orador expresa su voluntad para “enseñar” a los jueces (διδάξαι, 7.1.) la verdad acerca de las inclinaciones políticas. A pesar de que el verbo *didáskein* en el contexto judicial significa ‘mostrar un argumento, probar’ (LSJ, 1996: s.v.), creemos que el sentido didáctico está presente también. La relación didáctica supone cierta condescendencia para con el auditorio y esto se confirma cuando sostiene: καὶ ταῦτα (...) οὐ χαλεπῶς ἐκ τῶν πρότερον γεγενημένων μαθήσεσθε [8, ustedes aprenderán no con

---

7 De hecho, presenta la disputa con sus acusadores en términos de “consejos” (25, 27). Los puntos de contacto entre ambos géneros eran algo común (cfr. D.23.21; Iglesias Zoido, 1995: 17).

dificultad a partir de lo sucedido anteriormente esto]. El carácter general de lo afirmado y la ausencia general de nombres de las relaciones no hacen más que corroborar que lo que se enseña es una máxima, que es de carácter general. Por eso, sus relaciones no son mencionadas explícitamente. De las siete formas de primera persona del plural, sólo dos son de carácter inclusivo –*i.e.* incluye al auditorio–.<sup>8</sup> El orador se presenta como vocero de su grupo de pertenencia: son quienes permanecieron en la ciudad pero no cometieron ningún crimen (τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας, 1.6), ni formaron parte del gobierno de los Treinta (14.3-5) y que por eso podrían y deberían formar parte del gobierno (23). Su discurso reconoce la escisión que sufrió la ciudad y se estructura a partir de ella.

En segundo lugar, el *êthos* didáctico se evidencia con el uso de una *gnóme* y los *paradeigmata* o *exempla* históricos asociados a ésta (7-11).<sup>9</sup> La *gnóme* sostiene:

[8] πρῶτον μὲν οὖν ἐνθυμηθῆναι χρὴ ὅτι οὐδεὶς ἐστὶν ἀνθρώπων φύσει οὔτε ὀλιγαρχικὸς οὔτε δημοκρατικός, ἀλλ' ἥτις ἂν ἐκάστῳ πολιτεία συμφέρῃ, ταύτην προθυμεῖται καθεστάναι: (...) [9] σκέψασθε γάρ, ᾧ ἄνδρες δικασταί, τοὺς προστάνας ἀμφοτέρων <τῶν> πολιτειῶν, ὅσάκις δὴ μετεβάλλοντο.

En primer lugar, entonces, es necesario que reflexionen que ningún hombre es 'por naturaleza' oligárquico o democrá-

8 Los dos usos de la forma inclusiva se dan en el marco del pedido de *homónoia* (21.6; 30.6). Retomaremos esta cuestión más adelante.

9 Según Aristóteles, la máxima es una declaración sobre lo universal que concierne las acciones (*Rh.* 1394a). Perelman y Olbrechts-Tyteca, retomando al filósofo, sostienen que el tiempo característico es el presente porque es el que "expresa lo universal, la ley, lo normal (...) de lo que se considera que está en actualidad permanente" (1989: 257). La máxima es uno de los modos en que se presenta la premisa de la que parte la argumentación" (1989: 248).

tico, sino que cada uno preferirá establecer el tipo de régimen que ‘sea más beneficioso para cada uno’. (...) Vean pues, jueces, con respecto a los líderes de ambos tipos de gobierno, cuántas veces cambiaron (nuestras comillas).

La afirmación de que las afiliaciones políticas dependen no de la *phýsis* sino de *tò symphéron* privado es la premisa que permite explicar por qué alguien que permaneció en Atenas bajo los Cuatrocientos y los Treinta podría desempeñar un cargo bajo el régimen democrático. Al afirmar que solventó varias liturgias y que gastó más de lo que la *pólis* le había pedido (13.1-2), está pidiendo *kháris* de parte de los jueces (6.3, 11.7; *cfr.fr.*106.72-6).<sup>10</sup> Al reconocer su condición de rico y mostrarle al tribunal que mientras hubo un gobierno democrático, él cumplió con sus deberes públicos, está demostrando que es posible ser acaudalado y vivir en democracia.<sup>11</sup> La estrategia detrás de la premisa, según Piovan, es que ‘des-ideologiza’ su permanencia en Atenas –y podríamos decir su riqueza– y la reduce a una de las muchas posibilidades que un buen ciudadano tenía (18.5-7; Piovan, 2011: 198; *cfr.*2.5-7). La *gnóme*, entonces, des-ideologiza y neutraliza sus acciones, pero también el conflicto. Los *exempla*, en tanto ‘ilustraciones’ de la máxima, describen a los políticos como personas de convicciones poco firmes que actúan por interés propio.<sup>12</sup> El primer *parádeigma* presenta una motivación para el cambio de régimen: οὐ Φρόνιχος μὲν καὶ Πείσανδρος καὶ οἱ μετ’ ἐκείνων δημαγωγοί, ἐπειδὴ πολλὰ εἰς ὁμᾶς ἐξήμαρτον, τὰς περὶ τούτων δείσαντες τιμωρίας τὴν προτέραν ὀλιγαρχίαν κατέστησαν...; [9, ¿Acaso

10 *Cfr.* Davies, 1971: xvii-xviii; Ober, 1989: 226-230; Lanni, 2009: 704.

11 Strauss sostiene que en el período posterior a la restauración de la democracia el prejuicio popular en contra de los hombres de la ciudad y de los ricos continuó y dio lugar a venganzas (1986: 114).

12 Según Perelman y Olbrechts-Tyteca “la ilustración tiene como función el reforzar la adhesión a una regla conocida y admitida, proporcionando casos particulares que [la] esclarecen” (1989: 547).



Frínico, Pisandro y los *demagogoi* que estaban con ellos establecieron la primera oligarquía porque temían el castigo de los múltiples crímenes que habría cometido contra ustedes...?]. Es el miedo por el castigo que éstos podrían haber recibido por los crímenes cometidos en contra del pueblo lo que los llevó a establecer el gobierno de los Cuatrocientos. Piovan considera que esta descripción de los hechos del 411 es una “simplificación arbitraria”, algo común en la oratoria (2011: 201, 202). Sin embargo, la noción de que por miedo al pueblo algunos políticos provocaron cambios importantes no es privativa de este discurso (Lys.12.67; Ar.Pax 603-728; Thuc.1.67, 139, 6.29; *cfr.* Ar.Ach. 515-539, [Arist.] Ath.Pol.33).<sup>13</sup> De este modo, el “distanciamiento intelectual” del argumento en 8-11 cobra sentido.

Con un cinismo demoledor, el orador asocia el alineamiento político a los intereses privados. La respuesta a esta “realidad” es el corolario de la *gnóme*, el cual será desarrollado en la sección más deliberativa del discurso: si la elección de un alineamiento político no es una acción *a priori* y puede ser modificada, el régimen actual debe bregar por el aumento del consenso político para mantener el *statu quo* (Piovan, 2011: 200). Esta noción sentará las bases para discutir qué es *symphéron* para la ciudad y qué no en relación con una segunda antítesis, la del beneficio público *vs.* el privado. Esta estrategia le permitirá después argumentar que al permitirles a él y a su grupo formar parte del gobierno –lo cual será en su beneficio propio–, los jueces habrán decidido según lo *symphéron* para la ciudad, ya que conservarán la *homónoia* y por ende la democracia. ¿Por qué? Porque en esta segunda sección se centrará en la que considera la

---

13 Si el *exemplum* 1 menciona que es el miedo al castigo por los crímenes lo que lleva a los políticos a subvertir el orden político, a partir de 19 podemos inferir que éstos fueron la malversación de fondos, la recepción de sobornos y la delación.

segunda razón para los cambios de régimen de finales del siglo V: los excesos ocurridos bajo el gobierno democrático –incluidas la sicofancia, la malversación de fondos y la recepción de sobornos– que provocaron malestar entre los ricos (19, 27, 30; Gernet & Bizos, 1926, II: 112; Lamb, 1960: 535). Tanto los golpes del 411 como del 404 son presentados como un resultado y una reacción ante dichos excesos por medio del argumento del nexo causal: *πάσι γὰρ ἤδη φανερόν ἐστιν ὅτι διὰ τοὺς μὲν ἀδίκως πολιτευομένους ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ δημοκρατία γίγνεται, διὰ δὲ τοὺς ἐν τῇ δημοκρατίᾳ συκοφαντοῦντας ὀλιγαρχία δις κατέστη* [27, Pues ya es claro para todos que la democracia surge gracias a los que gobiernan con injusticia en la democracia, pero la oligarquía se estableció dos veces gracias a las actividades de los sicofantes en democracia].<sup>14</sup> Al analizar los sucesos histórico-políticos recientes estableciendo una línea de causalidad y al sostener qué es lo conveniente para la ciudad, el orador construye su *êthos* de competencia: sabe y entiende de política.<sup>15</sup>

Hay una tercera antítesis asociada a las anteriores que gana relevancia en esta segunda parte: *hypopsía/stásis versus homónoia*. La *hypopsía*, veremos, es presentada como resultado de la sicofancia (30). Esta última, entendida como una práctica abusiva de la acusación pública, es para nuestro orador un sinónimo de ‘delación’ o ‘calumnia’ (3, 19, 24, 27, 29; *cfr.* 5-6, 11, 24) y se realiza en vistas a un beneficio

---

14 El argumento por nexos causal es un tipo de argumento de enlace que permite unir dos hechos por medio de una relación de causalidad (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989: 405-409). En este caso particular el *γὰρ* funciona como un nexos causal que explicaría la afirmación anterior de que la ciudad “habría castigado con la muerte más dulcemente a los sicofantas de la democracia” (*τελευτώντες δὲ ἤδιον ἄντους ἐν τῇ δημοκρατίᾳ συκοφαντοῦντας ἐτιμώρησασθε*) pues son más dañinos.

15 Charaudeau distingue dos categorías de *êthos*: el de credibilidad (cualidad resultado de una construcción discursiva de tipo lógica o racional que apunta a mostrarlo como “digno de crédito”) y el de identificación (consecuencia de un discurso basado en el sentimiento) (2008: 118-119). El *êthos* de competencia pertenece a la primera categoría (2008: 125).

privado, no público; ya encontramos una connotación negativa de dicha práctica y de los campos léxicos asociados (*sykophántein*, *sykophántes*, *diabállein*, *diabolé*, etc.) a finales del siglo V a.E.C. (*Ach.* 818-59, *Av.*1410-93, *Pl.*909-919; *cfr.* MacDowell, 1995: 75-76).<sup>16</sup> Doganis entiende la sicofancia en tanto delación como una manifestación del pasaje de una “sociedad de confianza” a uno de “desconfianza” (2007: 206). Por otro parte, la sicofancia se la entiende en general como guerra civil, aunque pudo llegar a significar eso al designar primero las facciones que surgen en dicha instancia en tanto “posiciones” (*etim.* ἴστημι; Reverdin, 1945: 211; *cfr.* Lintott, 1982: 34). Asimismo, según el orador, ha ocasionado la *stásis* en otros momentos de la historia de la ciudad (27).

En tercer lugar, la preocupación por la *homónoia* predomina en esta sección y su mención caracteriza a los textos posteriores a la restauración democrática del 403 (Ober, 1989: 297). El término *homónoia* a menudo implicaba la condición en la que los ciudadanos se “sumergían” en una comunidad de interés unificada (Ober, 1989: 297). Es mencionada cinco veces (20, 21, 23, 27, 30) y es presentada como el objeto de los juramentos de la amnistía: ὑμεῖς δὲ οὕτως διετέθητε ὥστε τοὺς μὲν φεύγοντας κατεδέξασθε, τοὺς δ' ἀτίμους ἐπιτίμους ἐποιήσατε, τοῖς δ' ἄλλοις περὶ ὁμονοίας ὄρκους ὤμνυτε [27, pero ustedes tuvieron tal disposición que recibieron a los exiliados desprovistos de la ciudadanía y se la restablecieron y prestaron juramento con los otros acerca de la concordia...]; ἀλλ' ἀντὶ μὲν ὁμονοίας ὑποψίαν πρὸς ἀλλήλους πεποιήκασιν [30, [mis oponentes] en lugar de concordia han generado la desconfianza entre unos y otros].

16 Doganis sostiene que hay que distinguir entre “denuncia” y “delación” en función del fin que persigue cada una, en el primer caso se trata de uno noble, en el segundo de uno interesado (2007: 42-43).

La argumentación del orador se funda en dos premisas: la sicofancia provoca *hypopsía* y ésta atenta contra los pactos, la *homónoia* y la “comunidad de interés unificada” que ésta implica.<sup>17</sup> La conclusión es que, de escuchar a los sicofantas –sus acusadores–, los jueces incurrirán en los errores que precedieron a los golpes oligárquicos anteriores, la *homónoia* se perderá y la *stásis* vendrá nuevamente. He ahí el tono “amenazador”. El orador procura hacerle comprender a su auditorio y advertirle que, si él y su grupo de pertenencia no pueden participar del gobierno –a causa de las difamaciones–, la *homónoia* no será tal y la *stásis* vendrá. El futuro de la *pólis* depende del resultado de este proceso.

Por medio de esta argumentación por el ejemplo de la historia reciente, el orador construye un *êthos* de competencia al demostrar su conocimiento en política, a pesar de no haber desempeñado antes un cargo (14).<sup>18</sup> Dicho *êthos* supone un saber y una habilidad, un conocimiento profundo de la arena política (2006: 125). Es interesante que avale sus propias palabras recurriendo al argumento de autoridad de “los del Pireo”: σκέφασθαι δὲ χρὴ ὅτι καὶ τῶν ἐκ Πειραιῶς (...) πολλάκις ἤδη τῷ ὑμετέρῳ πλήθει διεκελεύσαντο τοῖς ὄρκοις καὶ ταῖς συνθήκαις ἐμμένειν, ἡγούμενοι ταύτην δημοκρατίας εἶναι φυλακὴν [28, es necesario que consideren también que de los del Pireo (...) ya muchas veces les recomendaron a su mayoría que permanezcan constantes a los juramentos y a los pactos, considerando que éstos son la salvaguarda de la democracia].<sup>19</sup> Desde su óptica, el cumplimiento de los pactos y el mantenimiento de la

---

17 De hecho, en 25 llega a comparar la utilidad de sus consejos con la de los de sus acusadores. Este no es el único testimonio de *tópos* que asocia la sicofancia o delación con la *hypopsía*; ya Diodoto se quejaba de que las acusaciones de corrupción generaban temor en los oradores y provocaban que la *pólis* se dejara de beneficiar de buenos consejos (Thuc.3.42, 43.1-3).

18 Sobre la argumentación por el ejemplo, *cfr.* Perelman & Olbrechts-Tyteca (1989: 536-546).

19 El argumento de autoridad utiliza actos o juicios de una persona o de un grupo de personas como medio de prueba en favor de una tesis (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989: 470).

*homónoia* se identifican con permitirle a él y a su grupo de pertenencia formar parte del gobierno pues, al hacerlo, su interés y el de la *pólis* serán uno y el régimen permanecerá estable.

## Conclusión

En el presente trabajo intentamos demostrar que el análisis del discurso y los estudios retóricos pueden ofrecer una explicación a la estrategia adoptada por el orador, de modo que los rasgos vistos como desconcertantes en realidad refuerzan su *êthos*. El cambio de tema del discurso judicial a uno deliberativo se asocia a un *êthos* complejo de estadista, que se caracteriza por una corporalidad distante. Ésta es el resultado del distanciamiento con el que trata a su auditorio y de su pertenencia al grupo de ciudadanos ricos que no cometieron ningún crimen bajo los Treinta. Este *êthos* se construye, a su vez, a partir de un *êthos* didáctico y uno de competencia, que tienen por objetivo crear una imagen creíble de alguien que es lo suficientemente competente para ser un magistrado. Al mismo tiempo, funda su argumentación en la necesidad del cuidado de la *homónoia*, al identificarla con su participación en el gobierno. De este modo la democracia será preservada y la *stásis* no volverá.

## Bibliografía

### Ediciones, traducciones y comentarios

Carey, C. (ed.) (2007). *Lysiae. Orationes cum fragmentis*. Oxford: Clarendon Press.

Calvo Martínez, J.L. (trad.) (1995). *Lisias. Discursos* (2 vols.). Madrid: Gredos.

- Gernet, L. & Bizos, M. (eds.) (1926). *Lysias. Discours*, tome I. Paris: LBL [1924].
- Gernet, L. & Bizos, M. (eds.) (1926). *Lysias. Discours*, tome II. Paris: LBL [1926].
- Gigante, M. (ed.) (19602). *Contro Epicrate*. Napoli: Luigi Loffredo Editore.
- Gomme, A. W., Andrewes, A. & Dover, K.J. (1981). *A Historical Commentary on Thucydides*, vol V. Oxford: Clarendon Press.
- Lamb, W.R.M. (trad.) (1976). *Lysias*. London/New York: William Heinemann [1930].
- López Eire, A. (2007). *Demóstenes. Discursos Públicos*. Madrid: Gredos [19821].
- Piovan, D. (ed.) (2009). *Difessa dall'accusa di atentato alla democrazia*. Roma/Padova: Editrice Antenore.
- Thalheim, T. (ed.) (1901). *Lysiae Orationes*. Leipzig: Teubner (*editio maior*).
- Thalheim, T. (ed.) (1913). *Lysiae Orationes*. Leipzig: Teubner (*editio minor altera*).
- Todd, S.C. (trad.) (2000). *Lysias*. Austin: University of Texas Press.
- Todd, S.C. (2008). *A Commentary on Lysias 1-11*. Oxford: Oxford UP.

## *Instrumenta studiorum*

- Liddell, H. G. & Scott, R. & Jones, H. S. ([1968] 1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press [LSJ].
- Smyth, H.W. (1984). *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard UP.

## Estudios

- Amossy, R. (2010). *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris: PUF.
- Charaudeau, P. (2008). *Discurso político*. São Pablo: Contexto.
- Davies, J.K. (1971). *Athenian Propertied Families, 600-300 BC*. Oxford: Clarendon Press.

- Doganis, C. (2007). *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce Ancienne*. Paris: PUF.
- Dover, K.J. (1968). *Lysias and the Corpus Lysiacum*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.
- Franco San Román, M. (2016). "El èthos de Cleón en la antología de Mitilene (Thuc.3.36-40)". En Lopes Piris, E. & Michelin de Azevedo, I.C. & de Oliveira Santos Lima, G. (eds.) *Anais do III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação (III SEDiAr)*. Ilhéus: Editus-Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 3381-3391.
- Hansen, M.H. (1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, translated by J. A. Cook. Norman: University of Oklahoma Press (ed. rev.).
- Iglesias Zoido, J.C. (1995). *La argumentación en los discursos deliberativos de Tucídides y su relación con la normativa retórica del siglo IV*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Innes, D. (1991). "Gorgias, Antiphon and Sophistopolis", *Argumentation* 5, 221-231.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial.
- Lanni, A. (2009). "Social norms in the courts of Ancient Athens", *Journal of Legal Analysis* 1.2, 183-189.
- Lateiner, D. (1971). *Lysias and Athenian Politics* (Ph.D. dissertation). Stanford University.
- Lintott, A. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*. London/ Canberra: Croom Helm.
- MacDowell, D.M. (1995). *Aristophanes and Athens*. Oxford: OUP.
- Maingueneau, D. (2009). *Análisis de textos de comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de Víctor Goldstein.
- Murphy, T.M. (1992). "Lysias 25 and the Intractable Democratic Abuses", *AJP* 113.4, 543-558.
- Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton UP.

- Ober, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton UP.
- Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Piovan, D. (2011). *Memoria e oblio della guerra civile: strategie giudiziarie e racconto del passato in Lisia*. Pisa: Edizioni ETS.
- Reverdin, O. (1945). "Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle", *MH* 2, 201–212.
- Strauss, B. S. (1986). *Athens after the Peloponnesian War*. Ithaca: Cornell University Press.



## ***Gens fallax*. Algunas notas sobre conceptualización de la mentira en el mundo romano clásico**

*Lorelei Cisneros*

Desde los más remotos orígenes indoeuropeos, la *fides* sostiene el desarrollo histórico de Roma. Como sabemos, en la época clásica, conceptos asociados a esta noción, como la lealtad, el compromiso, el crédito, la confianza, el pacto, constituyen una base sólida para las relaciones sociales, los tratos jurídicos, los vínculos comerciales, políticos y religiosos. Entendida como una disposición permanente de la voluntad, de la fidelidad a las obligaciones y, especialmente, a los compromisos, esta noción representa sin dudas el fondo moral del orden romano.

Como es esperable, en el plano del léxico, la lengua latina da cuenta de ello y el término *fides* y los correspondientes a su familia etimológica tienen prolongaciones en varios dominios y aclaran diversos aspectos de sentido.

Pero, al mismo tiempo, y de modo paralelo al desarrollo de ese campo lingüístico y conceptual, se deja percibir claramente en el léxico latino la existencia de otra serie de conceptos, que funcionan como contracara, complemento e, incluso, como consecuencia de la *fides*. Son los que configuran el espacio semántico de lo falso.

Lo que importa destacar en esta ocasión, entonces, es la complejidad y la variedad de las expresiones latinas que recubren la esfera de la mentira. Desde la perspectiva de la semántica cognitiva, que es la nuestra, constituyen un campo muy fértil en la medida en que obligan a considerar no solo la parte del significado inscripto en las unidades lingüísticas sino también aquella otra que resulta de la combinación de dicho significado con otros factores, situacionales y contextuales.

Así, las múltiples designaciones léxicas que articulan la esfera de la falsedad no sólo constituyen una muestra muy clara de que también hacia la mentira la cultura romana manifiesta un notable interés sino que habilitan un estudio que, por la vía del análisis de la categorización lingüística nos lleve a aproximarnos a algunas de las representaciones sociales de la mentira en ese marco.

Concretamente, queremos señalar que, detrás de las complejas clasificaciones de los *verba mentiendi* y su léxico asociado, puede develarse una auténtica problematización de las conductas, un entramado de aspectos sociales, legales, morales de múltiples aristas y proyecciones.

Entre esos aspectos, un hecho se destaca muy especialmente y es que, mientras la *fides* es reivindicada por los romanos como una virtud propia que condiciona su comportamiento, simultáneamente (y en particular en lo que atañe a su política exterior), la mentira (*mendacium*) es propia de los 'otros', los esclavos, los enemigos, los extranjeros *fraudulenti et mendaces*: la *gens fallax*.

Por ello, antes de pasar específicamente al análisis del léxico, nos proponemos mostrar que la expresión de la mentira en latín es reflejo de la conceptualización de valores fundamentales que gobiernan la axiología romana.

## Roma y los bárbaros

El tema ha sido objeto de importantes y diversos desarrollos.<sup>1</sup> En la categoría de *mendaces, fallaces, insidiosos*, se incluyen, claro está, todos los enemigos de Roma. Los ejemplos son muchos y conocidos. Uno de los casos más emblemáticos es el de los cartagineses.

La *fides Punica* como cliché griego del fenicio es, como sabemos, un tópico muy difundido también entre los escritores romanos. Salustio, Horacio, Tito Livio hacen de la astucia, de la mentira y de la deslealtad a los pactos, las características distintivas de este pueblo.<sup>2</sup> También el *Poenulus* de Plauto constituye sin dudas un ejemplo importante de la “mala fe propia de un cartaginés” (Plaut. *Poen.* 112-113).

Cicerón los caracteriza como *fraudenti, mendaces y fallaces*:

Carthaginienses fraudulentum et mendaces non genere, sed natura loci, quod propter portus suos multis et variis mercatorum et advenarum sermonibus ad studium fallendi studio quaestus vocabantur. (Cic. *Leg. Agr.* 2, 95).

Los cartagineses fueron falaces y mentirosos, no por nacimiento sino por culpa de su situación geográfica, debido a que, al tener puertos de mar, en su frecuente y diverso trato con mercaderes y extranjeros, por su deseo de ganancia, cultivaron un afán de engañar.<sup>3</sup>

La asociación es directa entre la actividad comercial y la condición de estafadores. La búsqueda de ganancia va

---

1 Entre los que merecen especial mención a nuestros fines, se encuentran los de Petrone (1990), Dubuisson (1985), Cozzo (1991), Boyancé (1964), Gruen (2010), García (Ed.) (2011) e Isaac (2006).

2 Tito Livio, XXII, 6, 12, XXX, 30 27, XXXIV, 31, 3.; Salustio, *Jug.* 128, III, Horacio, *Carm.*, 4, 15, 23.

3 Las traducciones de este trabajo nos pertenecen.

asociada a la *versutia*, la *calliditas*, la *fraus*, que resultan proverbiales para el mundo romano:

[42] fallacissimum genus esse Phoenicum omnia monumenta vetustatis atque omnes historiae nobis prodiderunt. Ab his orti Poeni multis Carthaginiensium rebellionibus, multis violatis fractisque foederibus nihil se degenerasse docuerunt. (Cic., *Scaur.*, 19, 42).

Todos los monumentos de la Antigüedad y todas las historias nos han transmitido que el más mentiroso de todos los pueblos es el fenicio, y los púnicos, que son de origen fenicio, nos han demostrado, con las muchas rebeliones de los cartagineses y las muchas violaciones y rupturas de tratados, que no se han desviado ni siquiera un poco de él.

Es ampliamente conocido además que, en la misma línea de desconfianza romana frente a los extranjeros, aparece Grecia y su *portentosa mendacia*. También Cicerón, esta vez en *Pro Flacco*, y para desacreditar el testimonio de los griegos que se presentan contra su cliente, recurre, diríamos, casi sin ningún escrúpulo, a lo que visiblemente es un juicio popular: jamás esta nación ha practicado la lealtad en sus testimonios. No saben lo que es el sentido, el valor de la *fides*. Lo que ese pueblo no ha respetado nunca ha sido la precisión y la lealtad al testificar. Los griegos desconocen por completo la fuerza, la autoridad y el valor que ello puede tener:

[9] Sed sunt in illo numero multi boni, docti, pudentes, qui ad hoc iudicium deducti non sunt, multi impudentes, inlitterati, leves, quos variis de causis video concitatos. Verum tamen hoc dico de toto genere Graecorum (...) testimoniorum

religionem et fidem numquam ista natio coluit, totiusque huiusce rei quae sit vis, quae auctoritas, quod pondus, ignorant (Cic., *Flac.*, 9).

Pero hay entre ellos muchos hombres honrados, cultos, dignos, que no han sido traídos a este tribunal; en cambio veo que han sido instigados a venir, por diversas causas, muchos que no tienen ni honradez ni instrucción ni seriedad. Ved, sin embargo, lo que afirmo, en general, de todos los griegos (...); lo que ese pueblo no ha respetado nunca ha sido la escrupulosidad y la lealtad al dar sus testimonios; desconocen por completo la fuerza, la autoridad y el valor que puede tener todo eso.

Cicerón insiste en esa caracterización del pueblo griego en muchos otros pasajes de su obra. “Por lo general”, dice, “son falsos e inconstantes”, están demasiado habituados, en su larga historia de tratos con otros pueblos, a tergiversar sus opiniones, no son dignos de confianza:

Atque etiam e Graecis ipsis diligenter cavendae sunt quaedam familiaritates praeter hominum perpaucorum, si qui sunt vetere Graecia digni: sic vero fallaces sunt permulti et leves et diuturna servitute ad nimiam assentationem eruditi: quos ego universos adhiberi liberaliter, optimum quemque hospitio amicitiaque coniungi dico oportere; nimiae familiaritates eorum neque tam fideles sunt—non enim audent adversari nostris voluntatibus—, et invident non nostris solum, verum etiam suis. (Cic., *Q. fr.* III).

Además, se requiere mucha cautela con respecto a las amistades que pueden surgir entre ciertos griegos, fuera de los pocos que pueden ser dignos de la Grecia antigua. Hoy en día, una gran parte de estas personas son falsas,

poco confiables y educadas en el exceso de complacencia por la larga servidumbre. Mi consejo es admitirlos libremente en su empresa en general y formar lazos de hospitalidad y amistad con los más distinguidos; pero las intimidades demasiado cercanas con ellos no son ni respetables ni dignas de confianza. No se atreven a oponerse a nuestros deseos y miran mal no solo a los nuestros sino también a los suyos.

Las referencias, como sabemos, se multiplican: Valerio Máximo (4, 7, 4) define al griego como un pueblo muy inclinado a fingir; Plinio, en *Naturalis historia*, alude a menudo a la *Graeca fabulositas* (Nat. 12, 11), Quintiliano escribe que *Graecis historiis plerumque poeticae similis licentia est* (Inst. 2, 4, 19), Juvenal acuña la expresión *Graecia mendax* (X.174).

Cartagineses y griegos, pero también otros pueblos tienen el vicio de la mendacidad, del doblez y el fingimiento: Tito Livio alude a los númidas como *gens fallax* (Liv. 25, 41,4), Catón describe a los ligures como *latrones, insidiosos y fallaces y mendaces* (según recoge Servio, *In Vergilium Commentarius*, Libros 11.715.1) y Séneca les otorga esta característica a los partos, *terga fallacis metuenda Parthi* [“temeroso de las espaldas del falaz parto”], dice, como alusión a la táctica bélica de este pueblo, en *Oed.* 119. Aulo Gelio se refiere en esos términos a los caldeos: *sed id praestigiarum atque offuciarum genus commentos esse homines aeruscatores et cibum quaestumque ex mendaciis captantes* (14, 1,2) sino que ese género de embustes y falacias lo inventaron unos hombres que mendigan y se procuran alimento y provecho con mentiras].

Son éstas sólo algunas muestras claras de que, en el interior del contexto dominado por la oposición *fides/mendacium*, se configura un campo específico que enfrenta, a su vez, lo latino con lo no latino.

## El léxico de la mentira

*Mendaces*, pero también *fallaces*, *fraudenti*, *insidiosi*, *leves*, con afán *fallendi*. En el plano estrictamente léxico, las múltiples expresiones ligadas a la mentira y la falsedad conforman un claro dominio conceptual, que puede ser organizado, según entendemos, a partir del elemento prototípico *mentior*. Al respecto, queremos sugerir que, en la lengua latina, existe toda una serie de verbos y sus derivados (encabezada por *fallo*, pero constituida también por *fingo*, *fraudo*, *decipio* – a los que aludiremos brevemente aquí– y otros como *calumnior*, *simulo*, *do verba*, por mencionar solo algunos) que gravitan en torno de este término central y comparten con él en mayor o menor medida sus rasgos constitutivos.

Las propias reflexiones semánticas de los autores latinos dan cuenta de la productividad de este campo léxico. Recordamos a propósito la célebre *differentia* del gramático Nigidio Fígulo, retomada por Gelio, que distingue *mentior/dico mendacium*:

Inter mendacium dicere et mentiri distat. Qui mentitur ipse non fallitur, alterum fallere conatur; qui mendacium dicit, ipse fallitur». Item hoc addidit: [2] «Qui mentitur,» inquit, «fallit, quantum in se est; at qui mendacium dicit, ipse non fallit, quantum in se est». [3] Item hoc quoque super eadem re dicit: «Vir bonus», inquit, «praestare debet ne mentiatur, prudens, ne mendacium dicat; alterum incidit in hominem, alterum non (Gel., XI, 11).

Existe diferencia entre decir una mentira y mentir. Quien miente no se engaña a sí mismo, intenta engañar al otro, quien dice una mentira, se engaña a sí mismo. Quien miente engaña en cuanto depende de él, pero quien dice una men-

tira, puede engañar, pero no por su propia culpa. El hombre íntegro debe procurar no mentir, el prudente, no decir mentira; lo primero repercute en el hombre, lo segundo no.

Esta distinción es fecunda por muchos motivos. En primer lugar, porque permite separar a *mentior* de *mendacium* que, aunque lo parezcan, no resultan términos emparentados desde el punto de vista etimológico. *Mentior* es una formación denominativa de *mens* y en consecuencia remite a una actividad intelectual voluntaria.<sup>4</sup> En tanto está directamente enlazada con las propiedades de la mente, supone los conceptos de intención y conciencia. Justamente por ser derivado de *mens*<sup>5</sup> muchas veces alcanza la esfera de la invención, de la imaginación y la creación. Ernout y Meillet afirman que *mentior* ha debido remitir a “imagino” como primer significante, con un sentido cercano a la ficción artística y a la actividad poética.<sup>6</sup>

*Mendacium*, por su parte, es un derivado de *mendax*, forma adjetival proveniente a su vez del sustantivo *menda*. Desde su etimología, remite al plano de lo físico, al error, a la acción involuntaria, a una deficiencia o desvirtuamiento de algo; por lo que, en lo común, se refiere con propiedad a errores gráficos (y con este contenido se comprende la derivación de los verbos *emendare*, *immendare* y el adjetivo *mendosus*).

En segundo lugar, la oposición analizada relaciona de modo directo *mentior*/ *fallo*. *Fallo* aparece en relación de

---

4 Para un análisis riguroso de esta diferencia, *cf.* García Jurado 2012, estudio del que recuperamos aquí algunas líneas fundamentales.

5 “Il est à noter que *mentior*, qui n’a rien de commun avec *mendax*, a dû vouloir dire ‘j’imagine’, avant de signifier ‘je mens, je ne dis pas la vérité’, par une litote analogue” (Ernout; Meillet: s.v. *mentior*).

6 Incluso ese sentido se traslada a *mendacium* en algunas ocurrencias, lo que nos recuerda al *Pseudolus* plautino y el valor que se le otorga a la mentira en la siguiente afirmación: “*sed quasi poeta, tabulas cum cepit sibi, quaerit quod nusquamst gentium, reperit tamen/ facit illud veri simile, quod mendacium est/nunc ego poeta fiam*” (como el poeta cuando se pone a escribir busca lo que no existe en parte ninguna, y, así y todo, lo encuentra y le da aspecto de verdad a lo que no es sino mentira [401-404]).



identidad con *mentior*, planteada en la definición misma de este último y así, como *definiendum* y *definiens*, se convierten en términos conceptualmente muy próximos.

Pero la distinción tiene valor también porque, de algún modo, pone de relieve cuáles son para la lengua latina los rasgos semánticos que caracterizan a la mentira.

Desde los ya clásicos planteamientos de Coleman & Kay (1981) sobre el tema, sabemos que el prototipo de mentir puede describirse a través de diferentes componentes conceptuales que pueden ser compartidos o no por los demás miembros del campo semántico:

- i) Lo propuesto (P) es falso.
- ii) El hablante (H) cree que P es falso.
- iii) Al emitir P, H pretende perjudicar al oyente (O).

En *mentior*, como prototipo, se presentan todas estas condiciones en un mismo nivel. En *dico mendacium*, por su parte y de acuerdo con la definición de Nigidio Fígulo, no se cumple con la condición (ii), “quien dice una mentira, puede engañar, pero no por su propia culpa”.

Mientras que otros *verba mentiendi* se vinculan esencialmente con *mentior* a través del componente semántico (i), la *falsa significatio*, (como el caso de *finigo*, centrado en el resultado de la actividad modeladora y configuradora, en la distancia respecto de la realidad o la esencia que se produce), en *fallo*, el rasgo destacado es (iii), la *voluntas fallendi*, que constituye el núcleo esencial y propio de este verbo, la falta, indisociable semánticamente de la astucia y la trampa. En ese sentido, se acerca a otros verbos de la serie, como *fraudo* (que expresa insistencia en el daño) o *decipio* (que supone engaño dañino).<sup>7</sup>

---

7 Sugestivas semejanzas pueden hallarse entre los matices expresivos existentes entre los verbos

Conviene tener presente, asimismo, que la acción expresada por *fallo* puede realizarse, a diferencia de *mentior*, por cualquier medio, palabras, actitudes, gestos e incluso trampas<sup>8</sup> y que por ello este verbo suele aparecer enlazado no solo a *falsum* sino también a *dolus*, *fraus* e *insidiae* y, naturalmente, al adjetivo *fallax* y al sustantivo *fallacia* con los que lo une una relación etimológica.<sup>9</sup>

Podríamos, finalmente, hallar un cuarto aspecto de interés en la distinción que venimos considerando, porque en ella aparecen propiedades que no son netamente lingüísticas y que no están incluidas dentro de la caracterización semántica de *mentior* presentada más arriba. Nos referimos al carácter reprobable de la mentira, que es una característica de la acción de mentir, pero no prototípica, que excede el plano de la lengua porque compete a las condiciones objetivas del mundo o al código moral de una sociedad determinada. De allí que en la definición de Nigidio Fígulo, *mentiri* (*ne mentitur*) sea vinculado directamente al *vir bonus*.

Y en este punto volvemos al comienzo. El no mentir es, en el mundo latino, propio del *vir bonus*, un rasgo que lo configura y que permite a su vez delinear a su contrario, al 'otro', al *mendax*. El *vir bonus* no miente, su contracara es la *gens fallax*.

---

de la mentira en griego πλάττειν y ψεύδειν.

- 8 Mientras su sentido básico puede traducirse en español como 'engañar' o 'defraudar', remite a un proceso por medio del cual se rompe la confianza o cierta visión de la realidad, de allí que, también, adopte valores semánticos como 'fallar', 'ocultar', 'pasar inadvertido' o 'escapar'.
- 9 Interesante a este respecto resultan las especulaciones de Varrón, quien relaciona *fallo* con *fari*. *Ab eodem verbo fari fabulae (...)* *Ab eodem falli, sed et falsum et fallacia, quae propterea, quod fando quem decipit ac contra quam dixit facit. Itaque si quis re fallit, in hoc non proprio nomine fallacia, sed tratatio, ut a pede nostro pes lecti ac betae.* (Var, L.6.51.1) (De la misma palabra *fari* (hablar) derivan las llamadas fábulas (...)). Igual origen es el de *falli* (engañarse) así como *falsum* y *fallacia* porque ello tiene lugar cuando, hablando (*fando*), se burla a una persona o se obra al revés de lo que se ha dicho. Y así, si alguien engaña (*fallit*) en los hechos, no hay en ello *fallacia* en el sentido estricto del término, sino en un sentido figurado, como cuando, derivándolo del "pie" humano hablamos de pie de la cama o del pie de una acelga).

## Conclusiones

Es, entonces, en este campo de fuerzas expresado en el léxico a través de importantes matices aquí apenas esbozados, donde, creemos, deben buscarse las claves para comprender la representación del acto de mentir en el seno de la cultura latina clásica.

Distintas son las respuestas que en otros contextos aparecerán para esta materia. Como sabemos, el Cristianismo, con su reconceptualización del mundo, se verá forzado a redefinir la noción de mentir. En los textos cristianos, la connotación de falta y el valor negativo que es expresado en latín clásico con *fallo* se volverá el núcleo primordial y propio de *mentior* que, a su vez, perderá los matices de significado que lo anudaban a la ficción/invención en la época clásica. Tertuliano o San Agustín se ocuparán de la mentira con nuevo vigor, este último incluso en los tratados *De mendacio* y *Contra mendacio*, íntegramente dedicados a ella. Y no es casual que esa reorganización de rasgos de significado en el léxico de la falsedad provoque (¿o resulte de?) un cambio sustancial producido al mismo tiempo en el campo semántico de la *fides*.

## Bibliografía

### Fuentes

Aulus Gellius. *Noctes Atticae*, Vol. 1: Libri I–X P. Ed. K. Marshall. Oxford: Oxford University Press/ Oxford Classical Texts, 1968.

M. T. Cicero. *In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco*. Trans. C. Macdonald. Loeb Classical Library. 324. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

- M. T. Cicero. *Ciceronis Orationes* (VI): *Pro Tullio, Pro Fonteio, Pro Sulla, Pro Archia, Pro Plancio, Pro Scauro*. Ed. A. C. Clark, Oxford, 1964.
- M.T. Cicero. *De Lege Agraria*. Oratio prima contra P. Servilium Rullum Tr. Pleb. Trans. J. H. Freese., London and Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1970.
- Q. Horatius Flacco /*Horace. The Odes and Epodes*. Trans. C. E. Bennet. *Loeb Classical Library*. New York: Macmillan, 1914.
- D. I. Iuvenalis/ *Juvénal. Satires*. Ed. François Villeneuve. Paris: *Les Belles Lettres*, 1951.
- Titus Livius /Tite Live. *Histoire Romaine*. Tomos I, V y VI. Libros I, V y VI. Ed. Bayet. J. Paris: *Les Belles Lettres*, 1958-1966.
- T.M. Plautus/ Plaute. *Comédies*. Ed. A. Ernout, Paris: *Les Belles Lettres*, 1972.
- G. Plinius Secundus/Pliny. *Natural History, Volume IX: Books 33-35*. Trans. by H. Rackham. *Classical Library 394*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.
- M. F. Quintilianus. *Institutiones oratoriae*. Ed.: M. Winterbottom, Oxford, 1970.
- G. Sallustius Crispus /*Sallust. The War with Catiline in Sallust*, ed. and trans. J. C. Rolfe, London and Cambridge, Mass.: *Loeb Library*, 1960.
- L. A. Seneca, *Tragedies I*. trans. Frank Justus Miller. Cambridge, MA: *Loeb Classical Library*, Harvard University Press, 1917.
- M. Servus Honoratus, *In Vergilii Aeneidos Libros* ed. Thilo, Georg, 1831-1893 disponible en internet en <https://archive.org/details/invergiliicarmi01serv>. Obtenido el 20/04/ 2018.
- Valerius Maximus. *Facta et dicta memorabilia*. Ed. D.R. Shackleton Bailey. London and Cambridge, Mass.: *Loeb Classical Library*, 2000.
- M.T. Varro. *De lingua latina*. Ed. Jean Collart. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1954.

## Estudios

- Boyancé, P. (1964). "Les Romains, peuple de la fides". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, 23(4), 419-435.

- Coleman, L.; P. Kay (1981) "Prototype Semantics: The English Word Lie", *Language*. Vol. 57, N° 1 (Mar.).
- Cozzo, A. (1991). "Popoli menzogneri nella cultura greca e latina", en "Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi antropologici su la menzogna", Palermo, pp. 3-9.
- Dubuisson, M. (1985). "La vision romaine de l'étranger. Stéréotypes, idéologie et mentalité". *Cahiers de Clío*, 81, 82-98.
- Ernout, A. ; A. Meillet (1951): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- García, F. J. M. (Ed.). (2011). *Fakes and forgers of classical literature*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- García Jurado, F. (2012). Mentir y decir mentira: una *differentia* entre la miscelánea de Aulo Gelio y el ensayo de Montaigne. *Atene e Roma*, 1(1/2), 1-20.
- Gruen, E. S. (2010). *Rethinking the other in antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Isaac, B. H. (2006). *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Petrone, Gianna (1992). "La menzogna nella cultura della fides", «SIFC» VIII, (99-106) en G. Marrone (coord.). *La menzogna*, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, Palermo, pp. 31-42.



## Nombres étnicos de troyanos en *Eneida* 4

Valentín Rago

Este trabajo analizará los nombres étnicos (García-Ramón, 2006), también llamados gentilicios, en el libro 4 de *Eneida*, desde la perspectiva de que en la cultura romana tienen un sentido más que superficial o etimológico como parte central del discurso (Highet, 1972:3). La variación de formas para referirse al mismo grupo étnico, desde conformaciones etimológicas distintas que poseen diversos matices semánticos, nos impulsa a analizar qué valor tiene el uso de variantes nominales en la trama narrativa y dramática del libro 4.

La cuestión expuesta ha sido tratada con anterioridad de manera puntual en dos direcciones. Por un lado, se focalizó en el valor lingüístico e histórico de los nombres étnicos en la tradición literaria e historiográfica antigua, en estudios específicos como los de Franko (1994) y Rose (2008). Por otro lado, el valor puntual que tienen en *Eneida* y específicamente en el libro 4 ha sido tratado por comentaristas como Austin (1977) y Gildenhard (2012).

Sostenemos que los nombres étnicos, cuando se refieren a personajes individuales como Eneas, tienen un valor

semántico específico y evolucionan según las dinámicas narrativas. Sin embargo, tales valores semánticos no son invención virgiliana, sino que responden a un contexto y despiertan referencias claras y específicas en un lector contemporáneo a la obra.

La pluralidad y la riqueza del uso de este recurso permiten analizar en profundidad el valor que cada término puede tener y la función que puede cumplir dentro del entramado general del libro. La inversión, la resignificación, la paradoja y la prolepsis<sup>1</sup> son algunos de los recursos narrativos que Virgilio utiliza a través de los nombres étnicos.

Para referirse a los “troyanos”<sup>2</sup> dentro del libro 4, ya como personajes individuales, un grupo u objetos pertenecientes a los mismos, se utilizan los términos: “*Troianus*” (troyano), “*Laomedonteus*” (de Laomedonte), “*Iliacus*” (iliaco), “*Phrygius*” (frigio), “*Dardanus*” (dardanio), “*Teucrus*” (teucro) y “*Romanus*” (romano).

*Troianus* (troyano), siguiendo a los comentaristas y al OLD (*s.v. Troianus*), es el término básico y general, que proviene del nombre de la ciudad “*Troia*” (Troya) que a su vez se origina en el nombre de su fundador “*Tros*”. Se utiliza dentro del libro 4 en 5 ocasiones, de las cuales 2 están referidas al término *dux* (guía/jefe, v.124, v.165), una a *iuventus* (juventud, v.162), una a *sanguis* (sangre, v.191) y una a *gens* (raza, v.425).

Si bien el uso de esta palabra para definir el grupo étnico es general, se utiliza para diferenciarlo de otro grupo étnico, generalmente sin otros matices específicos. Tal es el caso del v.162, donde se usa para oponer *Tyrii comites* (compañeros tirios) y *Troiana iuventus* (juventud troyana), y en los

---

1 Desde esta perspectiva, tendremos en cuenta la constante asimilación, en boca de personajes o del narrador, de los troyanos de Eneas con los futuros romanos.

2 Utilizamos este término por ser el más general y abarcativo, tanto en el contexto de la obra, como posteriormente en las consideraciones etnográficas y literarias modernas.



vv.191 y 425. Aunque el término no tenga un valor negativo o positivo de manera implícita, su uso en el discurso puede darle un valor positivo o negativo según en qué voz o contexto narrativo aparezca.

En el v.162, los adjetivos de los sintagmas *Tyrri comites* (compañeros tirios) y *Troiana iuventus* (juventud troyana) evidencian que, aunque los tirios y los troyanos son dos pueblos diferentes, marchan juntos en la escena de caza. La diferencia es neutra: está en la boca del narrador, no supone un valor positivo ni negativo, y es el punto de inflexión para mostrar la gradual unión entre el pueblo troyano y el cartaginés, en correlación con la gradual unión amorosa entre Dido y Eneas.

En el v.191 hay un uso negativo de la palabra *Troianus*, no porque tenga un valor implícito, sino por su construcción dentro del discurso. En boca del narrador y a nivel narrativo, como discurso de la Fama, *Troianus sanguis* (sangre troyana), es un agravante para las ofensas de Dido contra los pueblos africanos y la falta a sus responsabilidades como gobernante. Si bien la Fama no emite un juicio, el contenido del mensaje será juzgado luego por los gétulos como un aspecto de valor negativo.

*Iliacus* (iliaco) es un término utilizado en 4 ocasiones dentro del libro 4 (v.46, v.78, v.537 y v.648) y refiere a la procedencia de la ciudad de Ilión, es decir es un sinónimo de *Troianus*. En *Eneida* 4 se utiliza para caracterizar naves en dos oportunidades, v.46 y v.537 (referido a *carina*, quilla, y *classis*, flota), en el v.78 referido a *labor* (esfuerzo) y en el v.648 referido a *vestis* (ropas). En el caso del v.78 la referencia es especial porque apunta específicamente al relato que hace Eneas de las penas vividas en Troya, narración de los libros 2 y 3<sup>3</sup>. Esta correlación inscribe los relatos de Eneas,

---

3 En cuanto a la referencia a las naves, es común en *Eneida* el uso de *Iliacus* (iliaco) para referirse a

en cuanto a su forma y contenido, dentro del contexto narrativo de los poemas épicos de Homero.

El valor intrínseco de un nombre étnico puede comprobarse con el ejemplo de “*Phrygius*” (frigio). Según Austin (1955:54) y Gildenhard (2012:128), el nombre étnico “frigio” tiene un valor negativo en la cultura romana y es usualmente un término utilizado por los enemigos de Troya, porque tanto en Roma como en la tradición, el término “*Phrygius*” tiene un valor servil y de feminización oriental. En relación con *Troianus* e *Iliacus*, tiene un valor más amplio etimológicamente: “habitante de Frigia”, región amplia que incluye dentro de sus ciudades a Troya, y en la tradición griega comparte rasgos negativos de las culturas orientales<sup>4</sup>. El uso de este adjetivo o la forma sustantivada puede tener el sentido que tenía en el siglo I a.C., pero el término se mueve en un contexto en que el valor peyorativo no es tal (dentro del contexto de la narración) y por lo tanto, será necesario analizar en cada caso cuál es el valor adecuado que hay que suponer para *Phrygius*, si un valor proléptico y peyorativo o un valor coherente al tiempo de la narración y con un sentido general.

Hay dos apariciones en el libro 4 (v.103, v.140). La primera, en boca de Juno (v.103), tiene un valor negativo: crea una paradoja entre la imagen de Dido como *dux* (guía) “dominada” (*servire*, servir) por un frigio, con claro valor peyorativo. La segunda, en cambio, en boca del narrador (v.140) tiene un valor neutro (Austin, 1955:64), y acompaña a *comites* (compañeros). Generalmente encontramos entonces que los nombres étnicos con los que se caracteriza a personajes

---

objetos (9 de 14 apariciones) y no a grupos de personas, como otros nombres étnicos. Las apariciones que no refieren a objetos acompañan *fatum* (hado), *ludus* (juego), *labor* (esfuerzo) y *pugna* (lucha).

4 Al igual que el uso en el v.216 de *Maeonius* (moenio), que apunta al carácter oriental de los Lidios. (Austin: 1955, 78).

específicos, como Eneas, tienen mayor especificidad semántica que los que caracterizan a los grupos. Frigio, utilizado en “*comites*” (compañeros), no es peyorativo porque no supone ninguna especificidad, pero llamar frigio a Eneas, en el contexto del libro 4, y en boca de Juno tiene un valor especialmente despectivo.

*Teucus* (teucro) tiene un valor similar al de *Troianus*, aparece 5 veces (v.48, v.230, v.349, v.397 y v.537) en el libro 4 y refiere al que desciende del linaje del héroe Teucro. Su uso es diferente al de *Troianus* y al de *Iliacus*: son más comunes las caracterizaciones sustantivadas generales, como en v.349, v.397 y v.537 y las adjetivaciones referidas principalmente al linaje.

*Romanus* (romano) es quizás la aparición más interesante entre todos los adjetivos gentilicios, ya que sirve para comprobar que el valor de los nombres étnicos no se limita al momento narrativo, sino que se extiende también hasta el momento de composición de la obra. *Romanus* tiene dos apariciones en el libro 4 (v.234 y v.275) y ambas tienen una función proléptica. En el primer caso (v.234), el adjetivo está en boca de Júpiter, referido a *arx* (fortaleza), como una sinécdoque de Roma. Si Eneas se queda en Cartago, dice Júpiter, le negará a Ascanio la fundación de Alba Longa, donde debía nacer Rómulo, el fundador de Roma. Esta profecía está vaticinada ya en el libro 1 (vv.267-277). La construcción proléptica y fundacional que surge desde el principio de la obra tiene también una función en el ritmo de la narración.

Es interesante la aparición del atributo “*Laomedonteus*” (de Laomedonte). Si bien hay una sola aparición en el libro 4, tiene un valor diferenciado frente a la elección de otros gentilicios por ese mismo motivo. Su aparición sucede en el v.542: está referida a *gens* (raza) y forma parte del monólogo en el que Dido duda si seguir a los troyanos o no, con preguntas retóricas. En este contexto, los perjuicios de

la estirpe (*periuria gentis*) funcionan en dos niveles. Por un lado, en sentido explícito, tomando “*Laomedonteeae*” como un determinativo de procedencia, *periuria* refiere los engaños de los troyanos, que han huido de Dido, traicionándola, y por trasferencia a Eneas, que la ha abandonado al igual que ha abandonado su patria. Sin embargo, tomando el uso especial del término “*Laomedonteus*”, *periuria gentis* refiere al engaño, en el contexto mitológico tradicional, que Laomedonte urde contra Apolo y Poseidón en el pago por la construcción de las murallas de Troya. La inserción de un componente mítico en el discurso no es un elemento extraño, pero el uso especial del gentilicio con doble valor sí lo es.

*Dardanus* (dardanio) es punto fundamental de nuestra hipótesis por la concentración y naturaleza de sus apariciones en la obra. Tiene 8 apariciones en el libro 4 (v.163, v.224, v.365, v.626, v.640, v.647, v.658, v.661), 5 de las cuales son entre el v.626 y el v.661, aproximadamente 1 aparición cada menos de 10 versos. De las 8 apariciones, 6 están en boca de Dido, una la dice Júpiter y otra el narrador.

En el v.163, en boca del narrador, se utiliza para definir a Ascanio como el nieto dárdano de Venus, para diferenciarlo dentro de la turba conformada por los troyanos y los púnicos. El valor de *Dardanus* aquí es entonces la diferencia según la descendencia, tanto entre troyanos como entre cartagineses.

En el v.224, en boca de Júpiter, se plantea también una diferencia étnica entre Eneas (*Dardanus dux*, guía dardanio) y Cartago, para remarcar que Cartago es tiria y no es la tierra de Eneas, ni la tierra romana que se la ha prometido. La diferenciación y la identificación derivan de la caracterización de Eneas por su línea de sangre, descendiente de Venus y Júpiter.

En vv.626-661 hay 5 apariciones de *Dardanus*, todas dentro de discursos de Dido, y todas guardan cierto valor negativo

o acumulativo que las define. Si bien no tiene la carga negativa que tiene *Phrygius* (frigio) dentro de la cultura latina, el uso de *Dardanus* presenta a Eneas como un enemigo para Dido ya desechada. En el v.626 el sintagma “*colonos Dardanios*” (colonos dardanios) tiene cierto valor proléptico, ya que refiere a todos los descendientes de Eneas, en tanto que éstos fundan Roma. Así, Dido está concibiendo ya, en su ira dramática, la ocupación de los romanos a Cartago o la guerra posterior. Desde la perspectiva de la guerra –con fuerte carácter étnico–, *Dardanus* gana un claro valor negativo en el discurso de Dido, y este valor despectivo, que caracteriza ahora a sus enemigos, se trasmite también a las futuras apariciones de *Dardanus*. En el v.640, a través de la omisión del nombre de Eneas, Dido utiliza el adjetivo para distanciarse del que era su amante. Sin embargo, el uso de *Dardanius* plantea también la nueva posición de Eneas como un enemigo, y por esto quemará en la pira todo lo que quedó del amor entre ambos (Austin, 1955:185). En el v.647 el narrador utiliza el mismo nombre étnico que utilizó Dido y relata la escena en la que ella toma la espada de Eneas. Si bien el adjetivo aquí no tiene un valor negativo intrínseco, se define por oposición. La espada que no había sido regalada para ese fin termina sirviendo como objeto fatídico para Dido. La posición enfática de *Dardanus* refuerza la oposición entre la idea de regalo y objeto mortífero al añadir la omisión del nombre de Eneas (Austin, 1955:187). La espada del dárdano que era su huésped se vuelve en su contra y ahora es la espada de un enemigo.

El sentido continúa de manera acumulativa en el v.658, las naves que antes eran *Iliacas*, o *Troianas*, ahora reciben el calificativo *Dardanus*, agregando repeticiones al término. Repararnos en la indicación de Austin (1955:102) de que el verso tiene una métrica fluida y el ictus coincide con el acento de palabra siempre, salvo en la palabra *Dardanus*, lo

que acentúa el carácter reforzativo que se construye en el discurso de Dido.

Finalmente, las últimas palabras de Dido cierran en el v.662 con un *Dardanus* en posición inicial evitando el nombre de Eneas, como ya lo ha hecho, y repitiendo el valor negativo de extranjero. Así, cuando Dido pensaba en Eneas como “pretendiente” lo llamaba *hospes* (huésped, v.10), mientras que ahora que la ha abandonado lo considera un extranjero o enemigo, un *hostes* (v.424). Cuando estaban felices, los gentilicios funcionaban de manera confluyente entre ambas etnias, mientras que ahora, sirven para marcar las diferencias y las contradicciones de la unión entre ambos.

*Dardanus* puede contemplarse, como hemos indicado, también desde una perspectiva etimológica mítica. Desde la tradición mitográfica de Apolodoro (Apolod. 3.1), Dárdano, un antepasado de Eneas, también tiene un período de *hospes*. Si bien no hay referencias suficientes para sustentar esta hipótesis de manera segura, no sería casual pensar que la asimilación entre temas mitológicos y narrativos específicos confluye en los nombres étnicos de *Eneida* 4.

Como vimos, el nombre étnico puede tener un valor implícito contextual, ya sea con un matiz proléptico que refiera a sucesos históricos o ya porque refiera a construcciones etnográficas del contexto de producción de la obra o de la tradición cultural y también podrá tener un valor implícito cuando refiera a acontecimientos mitológicos de la tradición cultural. Aun así, el nombre étnico no tiene siempre un valor implícito, sino que con frecuencia se construye desde la dinámica de narración y para formar su valor entran en juego las características del orden narrativo, de los períodos de diálogo y las interacciones entre los personajes.

De cualquier manera, aunque estas tipologías de función sean reconocibles y particulares, no hay que pensar que se

manifestaban cada una a su vez: la naturaleza del nombre étnico permite la confluencia de valores, lo que lleva en numerosas ocasiones a una construcción de sentido ambiguo pero no contradictorio.

El uso de gentilicios en *Eneida* es, dentro de dicho entramado de composición, sumamente versátil. Se usa para construir imágenes de unión y de separación. Se usa para remarcar ideas paradójicas y ambiguas, y para conectar la realidad de la obra con el contexto de narración, ficcional, fundacional y mítico. Cuando se refieren a personajes individuales como Dido y Eneas, los gentilicios pueden ganar un valor semántico específico y evolucionar según las dinámicas narrativas. A esto conviene agregar además que factores determinantes en el valor del nombre étnico son tanto el momento narrativo, el personaje enunciador y las dinámicas de relación entre el contexto de producción de la obra y el contexto de la narración. En efecto, cuando Virgilio utiliza este recurso en el libro 4, logra que los nombres étnicos respondan a un contexto y despierten referencias claras y específicas en un lector contemporáneo a la obra y a su vez creen nuevas pautas de oposición e inversión desde un valor generado en la narrativa.

## Bibliografía

- Austin, R. G. (1955). *Aeneid IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Conte, G.B. (ed.) (2005). *P. Vergilius Maro: Aeneis*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Daniels, E. D. (1930). "Vergil's Use of Certain Adjectives", *The Classical Weekly*, 23, 168.
- Franko, G. F. (1994). "The Use of Poenus and Carthaginiensis in Early Latin Literature". *CPh*, 89, 153-158.

- García-Ramón, J. L. (2006), s.v. "Ethnic names". En Hubert, C. y Helmuth, S. (eds.) *Brill's New Pauly*. En: <https://referenceworks.brillonline.com> ; obtenido el 26/10/17.
- Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Gildenhard, I. (2012). *Virgil, Aeneid, 4.1–299: Latin Text, Study Questions, Commentary and Interpretative Essays*. En: [www.openbookpublishers.com](http://www.openbookpublishers.com) ; obtenido el 12/7/17.
- Hight, G. (1972). *The speeches in Vergil's "Aeneid"*. Princeton: Princeton University Press
- Hirtzel, P. (1900). *Vergili Maronis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Rose, C. (2008). "Forging Identity in the Roman Republic: Trojan Ancestry and Veristic Portraiture". *Memoirs of the American Academy in Rome*, 7, 97-131.



# La imagen del bárbaro en la *Vida de Alejandro de Plutarco*

Daniel Mendelzon

## Introducción

La designación del extranjero por medio del término βάρβαρος no tenía, originalmente, ninguna connotación peyorativa en la literatura griega clásica. La distinción entre el griego y el extranjero se establecía sobre la base de un rasgo estrictamente lingüístico: es bárbaro aquel que no habla griego. “Bárbaro” es la onomatopeya de un sonido ininteligible (“bar-bar”, muy semejante al “bla bla” del español). El βάρβαρος es esencialmente βαρβαρόφωνος.<sup>1</sup>

El sentido del término se modifica a partir de las guerras médicas. El enfrentamiento contra el enemigo persa sirve para forjar una conciencia de una identidad griega específica, compartida por todos y radicalmente diferente de los otros pueblos. A partir de este momento, el bárbaro se convierte en el *otro*, que por ser diferente, es inferior y es enemigo. El nacimiento de la conciencia de una identidad

---

1 Romilly (1993:283).

“nacional” griega se acompaña de un fuerte sentimiento de xenofobia hacia todo lo que no es griego<sup>2</sup>.

En la literatura clásica, la mención del bárbaro suele ser acompañada por una referencia a alguno de los rasgos de su carácter o de sus costumbres que lo diferencian desventajosamente, del griego. Estos rasgos son de índole muy diversa, y pueden referirse al ámbito del carácter (el bárbaro puede ser a la vez audaz y cobarde), al de la cultura (el bárbaro es salvaje, ἀγρίος), al de la religión (sus rituales son excesivos, absurdos o incomprensibles), al de la moral (es ávido de riquezas y desmedido), al de la política (prefiere someterse al poder tiránico de un rey antes que a la autoridad de la ley).

De este modo, la utilización de la imagen del bárbaro se convierte, poco a poco, en un instrumento retórico que puede ser utilizado para poner en evidencia las virtudes y cualidades de un personaje griego. El *topos* del bárbaro evoluciona entonces para convertirse en un repertorio de estereotipos que permiten señalar los rasgos condenables del carácter de un personaje, o a la inversa, por oposición, destacar sus méritos<sup>3</sup>.

El estudio de la obra de Plutarco desde este punto de vista es particularmente interesante. Por un lado, en el período histórico en el cual Plutarco escribe (fines del siglo I - principios del siglo II), la imagen del bárbaro hace ya mucho tiempo que se ha fijado en base a los estereotipos antes mencionados; Grecia lleva más de dos siglos bajo dominación romana (Plutarco no considera bárbaros a los romanos), y el enfrentamiento con el bárbaro forma parte de la exaltación de un pasado glorioso más que de una experiencia histórica concreta. Por lo tanto, la concepción que tiene Plutarco del

---

2 Prèaux (1978: 546).

3 Schmidt (1999:5).

bárbaro es, seguramente, el fruto de una convención literaria fuertemente arraigada<sup>4</sup>.

En este trabajo se intentará examinar la utilización por parte de Plutarco de algunos de los estereotipos más frecuentemente utilizados para caracterizar a los bárbaros. El estudio se limitará a la *Vida de Alejandro*, que por su temática misma, contiene referencias particularmente abundantes.

## La riqueza y el lujo de los bárbaros

El tema de la riqueza de los bárbaros ocupa un lugar importante en la *Vida de Alejandro*.

En varios pasajes, el autor hace referencia a esta riqueza, en términos hiperbólicos o por medio de enumeraciones exhaustivas. Después de la batalla de Isos, la tienda de campaña de Darío es descrita con lujo de detalles, en particular los accesorios para el baño del monarca: vasos, bañeras, jarras de oro, frascos de perfume y aromas embriagadores. Al descubrir tanta opulencia, Alejandro comenta simplemente<sup>5</sup>: “Τοῦτ’ἦν, ὡς ἔοικεν”, ἔφη, “τὸ βασιλεύειν” (20, 13) [“esto era, según parece”, dijo, “ser rey”]. Esta frase ha sido interpretada como un signo de desprecio por parte de Alejandro hacia un rey para el cual el poder se manifiesta en forma de un despliegue de riquezas. La frase tal vez debería leerse: “esto era, para Darío, ser rey”<sup>6</sup>. Alejandro manifiesta, al contrario, una indiferencia y una sobriedad que aparecen, en contraste con la actitud del rey persa, como las verdaderas marcas de la realeza. De hecho, la actitud de Alejandro contrasta

---

4 Schmidt (1999:6).

5 Todas las citas han sido tomadas de la edición *Belles Lettres* (cf. Bibliografía)

6 Schmidt (1999:288)

también con la actitud de sus propios soldados, que se arrojan “como perros” sobre el botín:

καὶ γευσάμενοι τότε πρῶτον οἱ Μακεδόνες χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ γυναικῶν καὶ διαίτης βαρβαρικῆς, ὥσπερ κύνες ἔσπευδον ἀψάμενοι στίβου διώκειν καὶ ἀνιχνεύειν τὸν τῶν Περσῶν πλοῦτον (24, 3)

Y los macedonios, tras disfrutar por primera vez del oro, de la plata, de las mujeres y del lujo de los bárbaros, corrían como perros que olieron una presa, buscando y rastreando la riqueza de los persas.

Puede decirse que la codicia de los soldados, al igual que la ostentatoria riqueza del rey persa, son utilizados por Plutarco para contrastarlas con la continencia y la mesura de Alejandro. El objetivo buscado sería entonces, esencialmente, resaltar las virtudes de Alejandro.

Otro pasaje interesante que puede vincularse con el precedente se encuentra en 57, 1-2. Las tropas, pesadamente cargadas con el abundante botín obtenido, se mueven con lentitud; Alejandro toma la decisión de quemar el botín para avanzar más rápidamente:

Μέλλων δ' ὑπερβάλλειν εἰς τὴν Ἰνδικὴν ὡς ἑώρα πλήθει λαφόρων τὴν στρατιὰν ἤδη βαρεῖαν καὶ δυσκίνητον οὖσαν, ἅμ' ἡμέρα συνεσκευασμένων τῶν ἀμαζῶν πρῶτας μὲν ὑπέπρησε τὰς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ἑταίρων, μετὰ δὲ ταύτας ἐκέλευσε καὶ ταῖς τῶν Μακεδόνων ἐνεῖναι πῦρ

En el momento de cruzar a India, viendo que el abundante botín había vuelto al ejército pesado y lento, al amanecer, al cargar los carros, ordenó que fueran quemados, prime-

ro los suyos y los de sus compañeros, y luego también los de los macedonios.

En este caso, Alejandro da el ejemplo ante su tropa del comportamiento digno de un militar preocupado antes que nada por el éxito de su misión. Si bien el pasaje no menciona explícitamente a los bárbaros, es la riqueza pillada tras la victoria contra los persas la que dificulta el movimiento de la tropa.

Un último ejemplo de la utilización del *topos* de la riqueza y el lujo: contrariado por la transformación del modo de vida de sus compañeros, que se entregan al lujo y a la depravación moral, Alejandro los interpela: δουλικώτατον μὲν ἔστι τὸ τρυφᾶν, βασιλικώτατον δὲ τὸ πονεῖν (40, 2) [entregarse a los placeres es lo más servil, someterse al esfuerzo es lo más real]. Y un poco más adelante: “Οὐκ ἴστ’”, εἶπεν, “ὅτι τοῦ κρατεῖν πέρας ἡμῖν ἔστι τὸ μὴ ταῦτὰ ποιεῖν τοῖς κεκρατημένοις;”(40, 3) [“no sabéis”, dijo, “que nuestro poder supremo es no hacer lo mismo que aquellos a quienes dominamos?”].

Nuevamente, la virtud de gobernante de Alejandro resalta en contraste con la degradación moral de los bárbaros, que ha contagiado también a sus propios hombres.

## La belleza de la mujer bárbara

El libro 21 de la *Vida de Alejandro* describe el comportamiento de Alejandro hacia las mujeres persas capturadas después de la victoria sobre el ejército de Darío.

Alejandro podría invocar su condición de vencedor para someter sexualmente a sus prisioneras, y nadie podría reprochárselo. Además, el texto insiste sobre la belleza de la esposa del emperador y sus hijas:

λέγεται γε τὴν Δαρείου γυναῖκα πολὺ πασῶν τῶν βασιλίδων εὐπρεπεστάτην γενέσθαι, καθάπερ καὶ αὐτὸς Δαρεῖος ἀνδρῶν κάλλιστος καὶ μέγιστος, τὰς δὲ παῖδας εἰοικέναι τοῖς γονεῦσιν. (21, 6)

Se decía que la mujer de Darío era, con mucho, la más distinguida de las reinas, así como el mismo Darío era el más bello y destacado de los hombres, y que sus hijas se parecían a sus padres. (21, 6)

Sin embargo, Alejandro no sólo se niega a aprovechar su condición del vencedor para someter a las princesas capturadas, sino que ordena que sean protegidas y que conserven todos los privilegios correspondientes a su elevado rango.

Más adelante, en el libro 22, Plutarco describe el ambiente de degradación sexual que se había generado en el campamento macedonio, con traficantes y proxenetas ofreciendo a la venta a jóvenes mancebos o esposas de mercenarios. Alejandro rechaza de plano todas las proposiciones, exhibiendo una continencia sexual ejemplar:

Ἐγὼ γάρ οὐχ ὅτι ἑωρακῶς ἂν εὐρεθείην τὴν Δαρείου γυναῖκα ἢ βεβουλημένος ἰδεῖν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν λεγόντων περὶ τῆς εὐμορφίας αὐτῆς προσδεδεγμένος τὸν λόγον (22, 5)

En cuanto a mí, no sólo no se dirá que yo miré o deseé mirar a la mujer de Darío, tampoco permití que se mencionara su belleza en mi presencia. (22, 5)

Curiosamente, la única excepción a la castidad ejemplar de Alejandro se da en la persona de la cautiva Barsina; pero en este caso, Plutarco aclara que la joven no sólo era de sangre real, sino que había recibido una educación griega:

Πεπαιδευμένη δὲ παιδείαν Ἑλληνικὴν, καὶ τὸν τρόπον ἐπιεικῆς οὔσα, καὶ πατὴρ Ἄρταβάζου γεγονότος ἐκ βασιλέως θυγατρός, ἐγνώσθη, Παρμενίωνος προτρεψαμένου τὸν Ἀλέξανδρον, ὡς φησὶν Ἀριστόβουλος, καλῆς καὶ γενναίας ἄψασθαι γυναίκος (22, 9)

Habiendo recibido una educación griega, y teniendo maneras agradables, además de ser hija de Artabaz, descendiente de un rey, siguiendo el consejo de Parmenio, según relata Aristóbulo, Alejandro se apropió de la mujer. (22, 9)

Podría pensarse que Alejandro era capaz de resistir a los encantos de cualquier mujer bárbara, pero que finalmente se rinde cuando estos encantos están acompañados por una educación griega.

## Πλήθος

El *topos* de la superioridad numérica de los bárbaros es utilizado muy frecuentemente por Plutarco en la *Vida de Alejandro*. En la batalla del Gránico, se trata sólo de una “gran fuerza” (μεγάλην δύναμιν, 16.1); pero en Isos, Alejandro se enfrenta a 600000 hombres (18, 6); y en Gaugameles, el enemigo alcanza la cifra exorbitante de un millón (ἑκατὸν μυριάσι στρατοῦ, 31,1). La inmensa multitud de los bárbaros es comparada a un mar inmenso (καθάπερ ἐξ ἀχανοῦς προσίχκει πέλαγος, 31, 10).

La superioridad numérica de los persas es utilizada para resaltar los méritos militares de Alejandro. Durante la travesía del Gránico, su valentía y su audacia pueden parecer locura (ἔδοξε μανικῶς, 16, 4), pero el saldo final de la batalla es de 22500 persas muertos, contra solamente 24 muertos entre los griegos.

Merece destacarse también el papel desempeñado por los mercenarios griegos del ejército de Darío. Mientras el grueso de la infantería persa se desbanda y huye ante el avance de las tropas de Alejandro, los mercenarios griegos (μιστοφόρον Ἑλλήνων, 17,13) se concentran en el flanco de una colina y piden clemencia.

## La “barbarización” de Alejandro

Si bien la intención de Plutarco es resaltar las cualidades y las virtudes que explican las hazañas de Alejandro y su mérito para acceder a la realeza, el texto no carece de pasajes críticos hacia el protagonista. También en este caso el autor recurre con frecuencia (no siempre) al *topos* del bárbaro para lograr el resultado buscado.

La primera aparición de este recurso retórico se produce en el libro 10, cuando Filipo, padre de Alejandro y rey de Macedonia, le reprocha a Alejandro su decisión de contraer matrimonio con la hija de Pixodaro, rey de Caria. Según Filipo, es indigno del rango de Alejandro convertirse en el yerno del rey cario, “esclavo de un rey bárbaro” (βαρβάρῳ βασιλεῖ δουλεῶντος, 10, 3).

Uno de los cambios más importantes de Alejandro señalados por Plutarco tras sus conquistas en Persia, es su decisión de incorporar elementos culturales persas en su propio comportamiento, ya sea en materia de indumentaria o de protocolo.

En lo que respecta a la utilización por parte de Alejandro de una indumentaria bárbara, Plutarco explica que esta decisión se funda en la voluntad de Alejandro de mostrarse conciliador con los persas, de manera de poder ganarse su confianza:



πρώτον ἐνεδύσατο τὴν βαρβαρικὴν στολὴν, εἴτε βουλόμενος αὐτὸν συνοικειοῦν τοῖς ἐπιχωρίοις νόμοις, ὡς μέγα πρὸς ἐξημέρωσιν ἀνθρώπων τὸ σύνηθες καὶ ὁμόφυλον, εἴτ' ἀπόπειρά τις ὑφείτο τῆς προσκυνήσεως αὕτη τοῖς Μακεδόσι (45, 1)

Vistió por primera vez la indumentaria bárbara, ya sea porque deseaba adoptar las normas locales, porque la comunidad de hábitos y costumbres permite conciliarse a los hombres, ya sea porque intentaba introducir la prosternación entre los macedonios. (45, 1)

El primer argumento, de naturaleza política, es considerado aceptable por Plutarco:

ἀνακράσει καὶ κοινωνίᾳ μᾶλλον δι' εὐνοίας καταστήσεσθαι τὰ πράγματα νομίζων ἢ βίᾳ, μακρὰν ἀπαίροντος αὐτοῦ (47, 5)

Pensaba que la buena voluntad surgida de esa mezcla y de esa comunidad de costumbres permitiría, más que la fuerza, consolidar su autoridad una vez que se hubiera alejado. (47, 5)

En cambio, Plutarco rechaza de plano la voluntad de Alejandro de introducir la práctica de la prosternación (προσκύνησις), gesto protocolar típicamente persa, que es considerada por los griegos como símbolo de servilismo y esclavitud. Los griegos se prosternan ante los dioses, no ante otros hombres. Plutarco destaca la actitud valerosa de Calistenes, que se atreve a enfrentarse a Alejandro al rechazar la prosternación:

Ἄλλὰ τὴν γε προσκύνησιν ἰσχυρῶς ἀπώσαμενος καὶ φιλοσόφως, καὶ μόνος ἐν φανερωῷ διελθὼν ἅ κρύφα

πάντες οἱ βέλτιστοι καὶ πρεσβύτατοι τῶν Μακεδόνων ἠγανάκτουν, τοὺς μὲν Ἑλληνας αἰσχύνῃς ἀπὴλλαξε μεγάλης, καὶ μείζονος Ἀλέξανδρον, ἀποτρέψας τὴν προσκύνησιν (54, 3)

Sin embargo, al rechazar enérgicamente, en tanto filósofo, la prosternación, y proclamando solo, públicamente, lo que indignaba secretamente a todos los mejores y más ancianos entre los macedonios, evitó una gran vergüenza a los griegos, y una aún mayor a Alejandro, disuadiéndolo de la prosternación.

Está claro que la pretensión de Alejandro de introducir en el protocolo macedonio una práctica específicamente bárbara es fuertemente censurada por Plutarco: la voz de Calistenes expresa la opinión de Plutarco.

## Conclusión

El estudio de la imagen del bárbaro en las *Vidas* permite encontrar todas las características que Plutarco adjudica a los bárbaros. Éstas no son más que una recapitulación de los rasgos que los trágicos del siglo V ya habían establecido; podría decirse que Plutarco no hace más que retomar un *topos* clásico, para ponerlo al servicio de su propio proyecto literario. En este sentido, es interesante notar que la mayor parte de los rasgos de los bárbaros que Plutarco utiliza se refieren al área de la moral. La única excepción es la noción de πλῆθος (multitud), que refiere a algo más concreto, pero las otras características remiten a nociones morales: el salvajismo (ἀγριότης), que se refleja en la crueldad de su comportamiento; el exceso de confianza (θρασύτης), mezcla de orgullo, arrogancia y temeridad; la desmesura (ὑβρις),

término de fuerte connotación moral; incluso la referencia a la riqueza (πλοῦτος), a pesar de su carácter concreto, remite sobre todo a los efectos de la riqueza sobre el comportamiento de los hombres, que los lleva a la búsqueda del placer (φιληδονία) y a la depravación (τροπή)<sup>7</sup>.

Este inventario de los defectos morales de los bárbaros permite a Plutarco establecer una especie de “tipología moral”, una lista de los valores fundamentalmente griegos según la opinión de Plutarco: sabiduría (φρόνησις), temperancia (σωφροσύνη), justicia (δικαιοσύνη), coraje (ἀνδρεία)<sup>8</sup>. Esta tipología lo lleva a establecer el retrato ideal del hombre griego, que encuentra su perfecta encarnación en la figura de Alejandro. En este sentido, puede afirmarse, tal como lo hace Schmid, que la utilización de la imagen estereotipada del bárbaro tiene un fin esencialmente retórico en la *Vida de Alejandro*: el propósito de Plutarco es presentar a Alejandro como un condensado de virtudes que lo hacen digno de acceder a la condición real. El contraste entre las virtudes de Alejandro y los vicios de los bárbaros no tiene otra función que reforzar la imagen ideal del jefe de los macedonios.

No deja de ser curioso que, a pesar de la intención de Plutarco de presentar a Alejandro como un compendio de virtudes griegas, el mismo Alejandro no parece adherir a esta percepción radicalmente negativa de los bárbaros: Alejandro incorpora mercenarios persas a su ejército, adopta algunas de sus costumbres, como la vestimenta; intenta, para ganarse la simpatía de los persas, imponer el ritual de la prosternación, característico del protocolo real persa; y toma por esposa a Roxana, una princesa persa<sup>9</sup>. Esto vendría a confirmar el carácter esencialmente retórico de la

---

7 Schmid (1999:326).

8 Schmid (1999:327)

9 Gruen (2011: 68 ss.)

utilización por parte de Plutarco de la imagen negativa del bárbaro. Así como Plutarco calificaba exageradamente de φιλοβάρβαρος a Heródoto<sup>10</sup>, sería exagerado calificar de μισοβάρβαρος a Plutarco.

## Bibliografía

- Flacelière, R. ; Chambry, É. (eds.) (1975), *Plutarque, Vies, Tome IX*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gruen, E. S. (2011). *Rethinking the other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Préaux, C. (1978). *Le Monde Hellénistique, la Grèce et l'Orient*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Romilly, J. de (1993). "Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique», *Phoenix* 47.4, 283-292.
- Schmidt, T. (1999), *Plutarque et les barbares, la rhétorique d'une image*. Louvain : Peeters.

---

10 Schmidt (1999: 330-331).

# La figura del hostigado en las obras de Lactancio y Jerónimo

María Alejandra Rossi

Los primeros siglos de nuestra era se caracterizaron por las dificultades materiales, tanto naturales como económicas, acompañadas, como indica Dodds, por la inseguridad moral e intelectual: fueron una ‘época de angustia’ (1975:21). Lactancio dedica toda su última obra a uno de esos conflictos: las grandes persecuciones de cristianos. *De mortibus persecutorum* es una obra apologética a la vez que histórica: mediante la narración de los acontecimientos históricos busca presentar la muerte de los emperadores perseguidores como prueba de la justicia divina.<sup>1</sup> Otro hostigamiento que se produjo en los territorios del imperio fue el ocasionado por las invasiones bárbaras. Jerónimo, que compone su epistolario entre los años 374 y 419, alude a ellas en varias de sus cartas, de fuerte contenido autobiográfico pero de intención especialmente didáctica. El objetivo del presente

---

1 Se ha discutido mucho sobre cuál es su género literario, las posturas varían entre quienes lo ven como panfleto político, como obra historiográfica o como apología. Para el recorrido de estas opiniones proponemos el artículo de Castro Hernández, P. (2017) “La construcción narrativa de Lactancio: una aproximación a la intención historiográfica en *De mortibus persecutorum* (s. IV d.C)” *Talia Dixit* 12, 39-66.

trabajo es mostrar cómo construyen estos dos autores la figura del romano como víctima, tanto en la persecución de cristianos como en las invasiones bárbaras. A pesar de las diferencias genéricas y de contexto cultural entre las obras, podemos apreciar cierto procedimiento retórico común que ambos utilizan para describir las penas sufridas por los romanos hostigados, lo que los teóricos han llamado “el tópico de las cien bocas”. Esta fórmula fue profusamente utilizada en la época clásica como hipérbole aplicada a la inefabilidad, expresando la imposibilidad de abarcar con palabras un objeto, que podía suponer las naves o soldados de un ejército, las variedades de cultivos, las penas infernales, los sufrimientos propios o las virtudes de un personaje.<sup>2</sup>

Lactancio compone su obra entre el 313 y el 321, durante el período de paz comprendido entre el Edicto de Milán y el inicio de la política anticristiana de Licinio, pero se refiere a una época sombría anterior: “excitauit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia residerunt <et> humano generi prouiderunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet” [Dios, en efecto, ha promovido unos príncipes que han puesto fin al poder malvado y sangriento de los tiranos y han proporcionado a la humanidad el que, una vez disipada, por así decirlo, la nube de la sombría época anterior, una paz alegre y serena llene de regocijo las mentes de todos] (*Mort. pers.* 1,3).<sup>3</sup> Las víctimas

---

2 El primer registro que tenemos de este tópico se encuentra en la *Iliada* de Homero, para enumerar las naves y caudillos aqueos (*Il.* 2,488-490) pero hay testimonios tempranos del uso de esta fórmula en la literatura latina en las obras de Plauto (*Bacch.* 127-128), Ennio (*Ann.* 469-470), Hostio (*Carm. frag.* 5), Lucilio (1364-1365), Virgilio (*Georg.* 2,42-44; *Aen.* 6,625-627), Ovidio (*Ars* 1,435-436; *Met.* 8,533-535; *Fast.* 2,119-124; *Trist.* 1,5,53-56), Valerio Flaco (6,33-41), Silio (4,525-528), Persio (5,1-4 y 26-29), Estacio (*Theb.* 12,797-809) y Apuleyo (*Met.* 11, 25, 5).

3 Seguimos la edición latina de Brandt (1893). Las traducciones son nuestras, aunque se ha consultado la edición de Teja (1982).

de esos tiempos estaban “iacentes et afflictos” [yacían afligidos] (*Mort. pers.* 1,4) y en contraposición, los emperadores perseguidores no eran nada virtuosos. Nerón “erat execrabilis ac nocens tyrannus, prosiliuit ad (...) delendam (...) iustitiam et primus omnium persecutus dei seruos” [era un tirano execrable y funesto que se lanzó al aniquilamiento de la justicia convirtiéndose en el primer perseguidor de los siervos de Dios] (*Mort. pers.* 2,6). Valeriano constituye otro ejemplo: “Non multo post Valerianus quoque non dissimili furore correptus impias manus in deum intentavit et multum quamvis breui tempore iusti sanguinis fudit” [No mucho después, también Valeriano, arrebatado por una cólera similar, levantó contra Dios sus manos impías y, aunque en breve espacio de tiempo, derramó mucha sangre de los justos] (*Mort. pers.* 5,1). En los siguientes capítulos, Lactancio se dedicará a exponer con detalle las acciones de Diocleciano, Maximiano Hérculeo y Galerio. Durante el encuentro en el cual Galerio instigó a Diocleciano a iniciar la persecución, este último presentó su desacuerdo,<sup>4</sup> pero luego llamó a consejo y algunos funcionarios expresaron “quidam proprio aduersus Christianos odio inimicos deorum et hostes religionum publicarum tollendos esse consuerunt” [que los cristianos debían ser eliminados en cuanto enemigos de los dioses y de los cultos públicos] (*Mort. pers.* 11,6). La caracterización como “hostes publici” [enemigos públicos] aparece también en 14,2 y es, en realidad, acertada si recordamos las acusaciones que pesaban sobre los cristianos, porque estos constituían efectivamente un obstáculo para establecer el orden social y la buena relación con los dioses, de la que

---

4 “repugnauit ostendens quam perniciosum esset inquietari orbem terrae, fundi sanguinem multorum; illos libenter mori solere” [se opuso exponiendo cuán perjudicial sería perturbar toda la superficie de la tierra y derramar la sangre de tantas personas; aquellos (los cristianos) acostumbraban a morir con gusto] (*Mort. pers.* 11,3).

dependían los tiempos de paz y de prosperidad, como explica Shepherd (1938:60).<sup>5</sup> Diocleciano terminó aceptando la voluntad de quienes lo rodeaban, que era también la suya propia, y comenzó destruyendo la iglesia.

Postridie propositum est edictum quo caebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent, ex quocumque ordine aut gradu uenirent, aduersus eos omnis actio ualeret, ipsi non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent, libertatem denique ac uocem non haberent.

Al día siguiente promulgó el edicto en el que se estipulaba que las personas que profesasen esta religión fuesen privadas de todo honor y de toda dignidad y que fuesen sometidas a tormento, cualquiera que fuese su condición y categoría; que fuese lícita cualquier acción judicial contra ellos, al tiempo que ellos no podían defenderse por injurias, adulterio o robo; en una palabra, se les privaba de la libertad y de la voz (*Mort. pers.* 13,1).

En el capítulo 15 Lactancio describe la injusticia y la crueldad con las que se llevó a cabo la persecución:

comprehensi presbyteri ac ministri et sine ulla probatione aut confessione damnati cum omnibus suis deducebantur. Omnis sexus et aetatis homines ad exustionem rapti, nec singuli, quoniam tanta erat multitudo, sed gregatim circumdato igni ambiebantur; domestici alligatis ad collum molaribus mari mergebantur.

---

5 Una buena descripción de los problemas religiosos de estos siglos se puede encontrar en Brown, P. (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica.



fueron detenidos también presbíteros y ministros del culto quienes, tras ser condenados sin prueba alguna y sin haber confesado, eran condenados con todos los suyos. Personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego y el número era tan elevado que tenían que ser colocados en medio de la hoguera, no de a uno, sino en grupos. Los servidores de palacio eran sumergidos en el mar con ruedas de molino atadas al cuello (*Mort. pers.* 15,2-3).

Y más adelante: “Pleni carceres erant, tormentorum genera inaudita excogitabantur, et ne cui temere ius diceretur” [Las cárceles estaban llenas; se ideaban sistemas de tortura desconocidos hasta entonces] (*Mort. pers.* 15,5). El uso de hipérbolos para referirse a la cantidad de gente torturada por orden de los emperadores es considerable en el capítulo 15. Y en el capítulo siguiente concluye:

Vexabatur ergo uniuersa terra et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum tres acerbissimae bestiae saeuiebant. Non, mihi si linguae centum < sint > oraque centum, ferrea uox, omnes scelerum comprehendere formas, omnia poenarum percurrere nomina possim, quae iudices per prouincias iustis atque innocentibus intulerunt.

Así pues la tierra entera era sometida a vejaciones y, fuera de las Galias, desde Oriente sin interrupción hasta Occidente tres crudelísimas bestias<sup>6</sup> proseguían causando estragos. Aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, y una voz de hierro, no podría expresar todas las formas de los crímenes ni

---

6 Las tres bestias crudelísimas nombradas son Diocleciano, Maximiano y Galerio. No aparece Constancio, aunque también formaba parte de la tetarquía, ya que el padre de Constantino se habría limitado a destruir los lugares de reunión pero no habría atacado a las personas (*Mort. pers.* 15, 7).

recorrer todos los nombres de las penas, las que los jueces impusieron a justos e inocentes a lo largo de todas las provincias (*Mort. pers.* 16, 1-2).

Como podemos notar, el tópicus se aplica aquí a la inefabilidad de los crímenes perpetrados por los emperadores y la de los sufrimientos de las víctimas

Es interesante observar que además de la oposición de cristianos-paganos, aparece también la de romanos-bárbaros. Así Lactancio demuestra su romanidad cuando presenta a Galerio: “inerat huic bestiae naturalis barbaries, efferitas a Romano sanguine aliena: non mirum, cum mater eius Transdanuuiana” [había en aquella bestia una barbarie natural, de una fiereza ajena a la sangre romana, lo cual no es de extrañar, pues su madre (era) de origen transdanubiano] (*Mort. pers.* 9,2) y “olim quidem ille ut nomen imperatoris acceperat, hostem se Romani nominis erat professus, cuius titulum immutari uolebat, ut non Romanum imperium, sed Daciscum cognominaretur” [En otro tiempo, de hecho, cuando recibió el nombre de emperador romano, se había declarado enemigo del nombre romano cuyo título había querido cambiar, de modo que el Imperio no se llamara ya Romano, sino Dacisco] (*Mort. pers.* 27,8). Era frecuente en esta época el desprecio por el origen bárbaro de los emperadores. La aversión de Diocleciano por los cristianos se explica, de manera similar a la brutalidad de Galerio, por las costumbres de su madre, puesto que habría heredado de ella su odio por quienes no participaban de los ritos sacrificiales (*Mort. pers.* 11,1-2).

A partir del capítulo 21 se percibe una intensificación de la acción dramática. El terror que amenazaba a los cristianos se universaliza: “Quae igitur in Christianis excruciantis didicerat, consuetudine ipsa in omnes exercebat” [Las torturas que entonces había practicado (Galerio) a los

cristianos, por la misma costumbre ejercía sobre todos] (*Mort. pers.* 22,1), “luctu et maestitia plena omnia” [todo estaba repleto de llanto y tristeza] (*Mort. pers.* 23,4), “qua uexatione generis humani exactio celebrata sit maxime rei annonariae, quis enarrare digne potest?” [¿quién podría narrar dignamente las vejaciones a las que se sometió a toda la humanidad con esta exacción, sobre todo en cuanto a los impuestos en especie?] (*Mort. pers.* 31,3).<sup>7</sup> Ya no es posible escapar de los tiranos que gobiernan y las torturas son cada vez más crueles: “Iam illa prae his leuia fuerunt” [Ya aquellos (males) fueron leves en comparación con estos] (*Mort. pers.* 22,4).

A diferencia de Lactancio, Jerónimo compone sus epístolas desde un período en que el cristianismo ya es la religión oficial, razón por la cual el adversario ha cambiado. En ellas se refiere al paganismo como a una religión ya abandonada:

Auratum sqalet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos. Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem uerecundia.

Parece desolado el dorado Capitolio, todos los templos de Roma están cubiertos de hollín y de telarañas, la ciudad es agitada en sus cimientos y el pueblo corre hacia las tumbas de los mártires abarrotándose ante los santuarios semide-ruidos. Si la prudencia no suprime la fe, que al menos la vergüenza la suprime (*Ep.* 107, 1).<sup>8</sup>

---

7 Este último pasaje se refiere a los abusos fiscales del gobierno de Galerio.

8 Seguimos de aquí en adelante la edición latina de Hilberg (1910). Las traducciones son nuestras, aunque se ha consultado también la edición bilingüe de Valero (1993).

El peligro de su tiempo son las invasiones bárbaras, a las que alude en algunas de sus cartas, a pesar de que probablemente fueran simples saqueos. Hemos visto que el desprecio por los bárbaros ya estaba presente en la obra de Lactancio que, además de engrandecer a Roma, muestra la rusticidad de los emperadores bárbaros. Una de las preocupaciones principales de Jerónimo, indica Valero, especialmente en los últimos quince años de su vida, es la vivencia de la irrupción masiva de los nuevos pueblos en el Imperio (1993:51,53).<sup>9</sup> Los bárbaros son presentados como gente brutal y salvaje, como se advierte dentro del elogio a la castidad en su carta a la viuda Geruquia, una de sus discípulas: “ut scias pudicitiam etiam barbaris ac feris et sanguinariis gentibus esse uenerabilem” [para que sepas que aún para las naciones bárbaras, fieras y sanguinarias, la castidad es respetable] (*Ep.* 123,7).

La epístola 60 fue redactada desde Belén, en los últimos años del siglo IV. Aquí se dirige a su amigo, el monje Heliodoro, y presenta el epitafio del sobrino de este, el presbítero Nepociano. Por esta razón es una carta repleta de hipóboles aplicadas al dolor. Después de elogiar las virtudes sacerdotales, Jerónimo introduce el relato de “nostri temporis calamitates” [las calamidades de nuestro tiempo] (*Ep.* 60,15) que son, para él, un dolor más grande, porque el otro ya ha sido “tempore et ratione sedatum” [mitigado por el tiempo y la razón] (*Ep.* 60,15). Seguidamente, nombra ejemplos de emperadores y oficiales de ejército que murieron a manos enemigas, no para ilustrar la tesis lactanciana de la Providencia como guía de la historia, sino para transmitir la idea de crisis interna. A continuación anuncia:

---

9 En el campo dogmático, se enfrenta al origenismo y más tarde al pelagianismo, que también son presentados como enemigos.

Non calamitates miserorum, sed fragilem humanae conditionis narro statum –horret animus temporum nostrorum ruinas prosequi–: uiginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Iulias cotidie Romanus sanguis effunditur.

No contaré las calamidades (personales) de los desafortunados sino la frágil situación de la misma condición humana -mi alma se horroriza describiendo las ruinas de nuestros tiempos-: ya van veinte años, y aún más, que desde Constantinopla hasta los Alpes Julianos se derrama diariamente sangre romana (*Ep.* 60,16).

Enumera las regiones y los pueblos invasores y describe:

Quot matronae, quot uirgines dei et ingenua nobiliaque corpora his beluis fuere ludibrio! Capti episcopi, interfecti presbyteri et diuersorum officia clericorum, subuersae ecclesiae (...). Romanus orbis ruit.

¡Cuántas matronas, cuántas vírgenes de Dios y personas libres y nobles han sido juguetes para estas bestias! Son capturados los obispos, asesinados los presbíteros y los clérigos de diversos grados, arrasadas las iglesias (...). El orbe romano se derrumba (*Ep.* 60,16).

Luego se refiere a Oriente:

Quot monasteria capta, quantae fluuiorum aquae humano cruore mutatae sunt! Obsessa Antiochia et urbes reliquae, quas Halys, Cydnus, Orontes Eufratesque praeterfluunt. Tracti greges captiuorum; Arabia, Phoenix, Palaestina, Aegyptus timore captiuae. «Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, ferrea uox, omnia poenarum percurrere

nomina possim». Neque enim historiam proposui scribere, sed nostras breuiter flere miseras. Alioquin ad haec merito explicanda, et Thucydides et Sallustius muti sunt.

¡Cuántos monasterios saqueados, cuántas aguas de ríos han sido transformadas en sangre humana! Ha sido sitiada Antioquía y las demás ciudades, a las que atraviesan el Halis, el Cidno, el Orontes y el Éufrates. Multitudes de cautivos han sido arrastradas; Arabia, Fenicia, Palestina y Egipto están prisioneras del temor. «Aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, la voz de hierro, no podría recorrer todos los nombres de las penas». En efecto, no me propuse escribir la historia, sino lamentar brevemente nuestras miseras. De lo contrario, para desplegar estas cosas debidamente, tanto Tucídides como Salustio resultarían mudos (*Ep.* 60,16).

Al igual que en Lactancio, el tópico de las cien bocas está aquí al servicio de la infabilidad del sufrimiento de un grupo social. Hacia el final declara: “Excessimus consolandi modum et, dum unius mortem flere prohibemus, totius orbis mortuos planximus” [He excedido la medida de una carta de consolación, y al tiempo que prohíbo llorar la muerte de uno solo, he lamentado a los muertos del mundo entero] (*Ep.* 60,18).

En la epístola 77, escrita en el año 400, Jerónimo cuenta cómo recibieron en Belén la noticia de la amenaza de los hunos: “erupisse Hunorum examina, quae pernicibus equis huc illucque uolitantia, caedis pariter ac terroris cuncta complerent” [habían irrumpido las hordas de los hunos y, volando de aquí para allá con sus ágiles caballos, a la vez llenaban todo de destrucción y terror] (*Ep.* 77,8). En la epístola 118, del año 407, describe los efectos de las invasiones bárbaras en Dalmacia. En el año 410 Alarico ataca Roma de manera brutal, y este episodio inquieta a Jerónimo, que retrata

con una gran carga emocional la situación de los ciudadanos romanos despojados, sitiados, hambrientos y prisioneros, tanto que se ven obligados a comer carne humana (*Ep.* 127,12). También refiere las terribles consecuencias de este hecho en la epístola 128, escrita un año después del saqueo.

Finalmente, en la epístola 123, citada más arriba, interrumpe los consejos a Geruquia para llamar la atención sobre el peligro de las invasiones bárbaras:

Potentiam Romanae urbis ardens poeta describens ait:  
Quid satis est, si Roma parum est? Quod nos alio mutemus elogio: Quid saluum est, si Roma perit? «Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, ferrea uox, omnes captorum dicere poenas, omnia caesorum percurrere nomina possim».

El ardiente poeta, al describir la potencia de la ciudad de Roma, dice: “¿Qué es suficiente, si Roma no basta?”<sup>10</sup> Nosotros cambiemos esto a otra declaración: ¿Qué está a salvo, si Roma perece? “Aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, y la voz de hierro, no podría decir todas las penas de los cautivos, ni recorrer todos los nombres de los caídos” (*Ep.* 123,16).

Nuevamente, el tópico funciona como hipérbole del sufrimiento y de las desgracias sufridas como consecuencia de las invasiones. Ya Curtius menciona esta fórmula dentro de la “tópica de lo indecible”, como un recurso mediante el cual el autor insinúa su torpeza de lenguaje, falta de estilo o pobreza de expresión ante la inefabilidad de un hecho, persona, lugar o situación dados (1955:231). Courcelle (1956:232), Barthes (1974:58) y Stella (2006:16), consideran que el tópico de las cien bocas es una forma especial de *affectatio*

---

10 Lucan. 5,274.

*modestiae*, que postula la inferioridad del autor en relación con el tema que quiere tratar, y funciona como hipérbole. Pero es necesario aclarar que, al expresar esa incapacidad, el sujeto poético está atribuyendo la imposibilidad al objeto que quiere describir, porque el tema es inabarcable. En estos casos, más que de empequeñecimiento del narrador frente al objeto, sería preferible hablar simplemente de hipérbole: el énfasis está puesto en el sufrimiento ajeno, en las desgracias que soportan las víctimas de la persecución.

Desde el punto de vista de Hinds, el tópico es una alusión que funciona como modelo-ejemplar y como modelo-código, en términos de Conte y Barchiesi (1993:93-95), y esa es la razón por la cual no es un motivo inerte: los cambios que introduce cada autor constituyen negociaciones dentro del sistema (Hinds, 1998:41). Es así que podemos valorar la supervivencia del tópico a través del tiempo y su expansión a nuevos géneros tardoantiguos, como la historia apologética de Lactancio o la epístola didáctica de Jerónimo, y a nuevos objetos de descripción derivados del contexto histórico-cultural, como los sufrimientos de los romanos hostigados durante los siglos IV y V, sin dejar de lado su función retórica de hipérbole.

A pesar de la diferencia de género y de condiciones de producción de las dos obras analizadas, incluso de la intención que persigue cada autor, es posible postular que la figura del hostigado recibe gran cantidad de hipérbolés, de la misma manera que las amenazas a las que se enfrenta. El ciudadano romano es expuesto como víctima inocente de la injusticia de un enemigo casi animal, y en ambos casos se ve multiplicado: el conjunto de perseguidos se hace cada vez mayor y termina universalizándose, porque la crueldad de los perseguidores se extiende a toda la humanidad. En última instancia, considerando la formación retórica de ambos autores y la ideología que adoptaron, dentro de la



cual el cristianismo se asoció a la idea de Imperio Romano, de civilidad y de justicia, también podemos afirmar que el tópico de las cien bocas siguió sirviendo todavía, en los siglos de Lactancio y Jerónimo, al sostenimiento de la romanidad.

## Bibliografía

### Ediciones

Brandt, S.; Laubmann, G. (eds.) (1893). *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia*. CSEL XXVII. Prag-Wien: F. Tempsky. Leipzig: G. Freytag.

Hilberg, I. (1910), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Wien, F. Tempsky.

Teja, R. (ed.) (1982), *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid: Gredos.

Valero, Juan Bautista (ed.) (1993), *San Jerónimo. Epistolario*. Madrid: BAC.

### Estudios

Barthes, R. (1974). *Investigación retórica. La Antigua retórica, ayudamemoria*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Conte, G. B.; Barchiesi, A. (1993). "Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità". En AAVV. *Lo spazio letterario di Roma antica. Volume I: La produzione del testo*. Roma: Salerno Editrice, 81-114

Courcelle, P. (1956). "Le cliché virgilien des cent bouches", *REL* 33, 231-240.

Curtius, E. R. (1955). *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México: FCE.

Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Hinds, S. (1998). *Allusion and intertext: Dynamics of appropriation in Roman poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shepherd, M. H. Jr. (1938). "The early apologists and Christian worship", *JR* 18.1, 60-79.
- Stella, F. (2006). "Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina". En: Cristante, L. (ed.), *Incontri triestini di filologia classica 5 (2005-2006)*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 9-24.

# La transformación de las relaciones esclavistas hacia fines de la Antigüedad. El testimonio de Sidonio Apolinar

*Pablo Sarachu*

## 1. Introducción

En un reciente estudio dedicado a la esclavitud en el periodo tardo-romano (c. 275-425), Kyle Harper (2011) ha planteado no solo que esta relación de dependencia tuvo una gran difusión en occidente –y ello tanto en el ámbito urbano como en el rural, y tanto en las actividades domésticas como en las labores agrícolas y artesanales–, sino que además tuvo un carácter relativamente estable. Vale decir que si bien sabemos gracias a los testimonios de la época de la existencia de formas individuales y oportunistas de resistencia –como el robo y la apatía en el cumplimiento de las obligaciones–, otras más radicales como el asesinato del amo y la fuga fueron al parecer poco frecuentes; los casos de lucha colectiva, por otra parte, tuvieron un carácter aislado. Ello obedeció, según Harper, a la existencia de medios públicos y privados puestos a disposición de los amos a fin de prevenir, detectar y castigar posibles delitos cometidos por los esclavos.

Ahora bien, esos medios comenzaron a debilitarse en el contexto de la crisis más general de las estructuras estatales

y del poder de las aristocracias ocurrido en occidente –con ritmos particulares dependiendo de las regiones– en el transcurso del siglo V. Lo que siguió fue la emergencia de una situación en cierto modo singular, caracterizada por la presencia en las sociedades post-romanas de una gran cantidad de esclavos, pero a la vez por una debilidad de los vínculos de dominación. Los *servi* encontraban mayores oportunidades para la resistencia, ya fuera a través de la fuga o de la negociación de mejores condiciones laborales (Sarachu 2015:175-204).

En este trabajo se analizará cómo estas transformaciones se produjeron en la Galia. Para ello la obra de Sidonio Apolinar resulta de gran interés, pues contiene un puñado de referencias concernientes a esclavos precisamente en las décadas en las que en dicha región se produjo el desmoronamiento de las estructuras estatales romanas.

## 2. La Galia tardo-romana

Sidonio Apolinar nació a comienzos de la década de 430 en Lyon, en el seno de una familia de alta aristocracia senatorial. Su abuelo y su padre habían ocupado altos cargos en la burocracia imperial, mientras que su madre pertenecía a los poderosos Avitii, radicados en Clermont. Sidonio continuó la tradición de involucramiento familiar en la alta política. A partir de mediados de la década de 450 y hasta fines de la década de 460 ocupó distintos puestos de jerarquía dentro del Estado para finalmente terminar sus días como obispo de Clermont.<sup>1</sup>

El periodo de actividad política de Sidonio coincide con el de la desaparición de la autoridad romana en la Galia. Ciertamente el Imperio ya se había visto obligado a ceder

---

1 Sobre la vida y la carrera política de Sidonio, véase Harris (1994).

territorios a los bárbaros antes de su nacimiento. Los godos de Alarico se habían asentado en Aquitania en el año 418 como parte de un tratado (*foedus*) por el cual se comprometían a prestar asistencia militar, mientras que el norte se encontraba en disputa con líderes locales y con otras fuerzas bárbaras. La evolución posterior de los acontecimientos es compleja, pero la tendencia fue hacia la pérdida del control romano en la Galia. Los godos fueron ampliando sus fronteras; alanos y burgundios recibieron tierras en la década de 440 y el norte se perdió definitivamente a manos de fuerzas locales y de los francos.<sup>2</sup>

Las regiones del centro-este y sudeste continuaron estando bajo dominio romano hasta su pérdida definitiva a manos de godos y burgundios en 468-476, pero ello no quiere decir que la autoridad imperial no hubiera sufrido un retroceso. La pérdida de África a manos de los vándalos en 439 generó una sangría en los ingresos que derivó en una mayor presión fiscal sobre los territorios que aún tributaban al Estado. La resistencia al cobro de los impuestos atravesó la estructura social: para los campesinos se materializó tanto en la huida como en la búsqueda de protección por parte de patronos influyentes; para los sectores aristocráticos en la evasión, la exigencia de condonaciones y, sobre todo desde fines de la década de 460, la desafección. Los vínculos sociales también atravesaron un periodo de inestabilidad: si la constitución de lazos clientelísticos antifiscales tendió a reforzar las relaciones de dependencia, las fugas y la creciente incapacidad para el mantenimiento del orden público fueron una fuerza contraria (que teminaría imponiéndose durante el periodo post-romano) (Sarachu 2015:110-174). Esa crisis también afectó los vínculos esclavistas, de acuerdo a lo que nos transmite Sidonio.

---

2 Para la evolución de los acontecimientos, puede consultarse Halsall (2007:esp. 257-283).

### 3. La esclavitud vista a través de Sidonio

#### 3. 1. ¿Vitalidad de una institución?

Es indudable que había numerosos esclavos en la Galia (Samson 1989, 1992). Incluso parece claro que muchos se encontraban sometidos a unos vínculos de dependencia de los cuales no pretendían o no podían escapar. El *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella, escrito en la década de 440, está plagado de referencias a la esclavitud. Es cierto que la mayoría no versa sobre situaciones concretas sino sobre comportamientos “típicos” de amos y esclavos en general. Se trata de estereotipos y exageraciones que tienen un objetivo moralizante, pero que no tendrían sentido en un mundo en el que la esclavitud no fuera una institución vigente (Salv. *De gub. Dei* 3.7, 3.27-28, 3.43...). Los escritos de Sidonio, por el contrario, evocan casos concretos, como el de los clientes y esclavos (*clientem puerosque*) de un tal Donidius, que fueron encomendados al obispo Theoplatus (*Ep.* 6.5).

La información más extensa que nos transmite Sidonio sobre la situación de dependencia de los esclavos proviene de una carta enviada poco antes de que el gobierno romano pasara a ser un recuerdo en la Galia. En ella le cuenta a su amigo Industrius su experiencia como huésped de un tal Vectius. Todo el escrito constituye un elogio de su anfitrión, que es presentado como un laico austero y justo, un modelo que deberían imitar los miembros del clero. Lo que tiene de interesante el retrato para nosotros es que para Sidonio uno de los aspectos destacados de Vectius como *vir inlustrius* es la eficiencia, obediencia y conformidad que obtiene de sus esclavos (*servi utiles [...] obedientes patronoque contenti*), ya sea de quienes tiene en el campo (*rustici*) o quienes habitan en la ciudad (*urbani*). Se trata a todas luces

de un terrateniente de importancia, que comparte su mesa con sus clientes y con huéspedes (*mensa non minus pascens hospitem quam clientem*).

Por lo tanto, todavía en el año 472 encontramos una aristocracia que en el centro de la Galia conserva un número de esclavos que trabajan sus tierras y les permiten costear un comportamiento generoso.<sup>3</sup> Esta realidad, por otra parte, encuentra una constatación en el registro arqueológico, puesto que tanto para el centro como para el sur de la Galia –y sobre todo para la Aquitania goda– encontramos durante el siglo V una presencia aún fuerte de la *villa* como estructura productiva y residencial<sup>4</sup> propia propia de la elite (Esmonde-Cleary 2012:245-250, 258-259, 261-262).

### 3.2. ¿Crisis de una institución?

Ahora bien, varias cartas de Sidonio contienen noticias que puestas en conjunto nos indican que la institución se encontraba en crisis.

Como se ha indicado a través del análisis de Harper, la fuga es una forma de resistencia que suele aparecer cuando las estructuras de dominación se debilitan. En este sentido, el contexto histórico en el que escribe Sidonio era muy propicio para que se produjeran, no solo por las dificultades ya referidas del Estado para manter el orden público, sino porque la presencia de entidades políticas rivales aparecía como un destino posible para quienes huían (Sarachu 2011a, 2016). Entonces no sorprende que c. 472 le escriba una carta a Riothamus, un líder bretón que luchó para los romanos

---

3 Sidonio califica de “vecino” (*vicinis*) a Vectius en una carta escrita ese mismo año, cuando el auvernio ya ocupaba la sede episcopal de Clermont (*Ep.*, 4.13).

4 Cuando decimos “residencial”, debe quedar en claro que las aristocracias tardo-romanas todavía vivían durante gran parte del año en las ciudades. Sin embargo, era habitual que pasaran temporadas en sus fincas rurales. Véase al respecto Sid. *Ep.* 2.2.

contra los godos (Martindale 1980:945), en la que le pide que interceda en favor de un amo galo que había denunciado que sus esclavos estaban siendo atraídos por otros bretones (*mancipia sua Britannis clam sollicitantibus abducta deplorat*) (Sid. *Ep.* 3.9).

La fuga podía tener objetivos más modestos, como la obtención de ciertos beneficios. Es lo que parece desprenderse de la enorme cantidad de referencias a esclavos que buscaban refugio en la Iglesia, provenientes principalmente de documentación del siglo VI (Rur. *Ep.* 2.20; Av. *Ep.* 44; Greg. Tur. *V. Pat.* 5.1; Conc. Orléans a. 511, c. 3; Conc. Épaône a. 517, c. 39; Conc. Orléans a. 541, cc. 24 y 30; Conc. Orléans a. 549, cc. 6 y 22). Podría haber sido, también, la intención que tuvo una esclava del propio Sidonio que huyó –*imotu proprio* o raptada?– con un colono de un tal Pudentius (*Nutricis meae filiam filius tuae rapuit*). Al menos el incidente resultó en un mejoramiento de su condición. Herido en su honor, Sidonio había liberado a la esclava y reclamaba ahora a su amigo que elevase a su colono al *status* de cliente, con el fin de que los fugitivos pudiesen quedar unidos en matrimonio (Sid. *Ep.* 5.19, c. 472; Grey 2008:291).<sup>5</sup>

Otros esclavos optaron por la acción directa. Es el caso de los dependientes de Lampridius, quienes decidieron asesinar a su amo (*Ep.* 8.11, c. 480). Los homicidas habían sido capturados, de modo que las redes que menciona Harper aún se encontraban en funcionamiento. Pero la desazón evidenciada por Sidonio en la carta quizás se debiera a la íntima convicción de que los mecanismos preventivos y represivos se encontraban en crisis. Años antes había escrito al obispo de Troyes para contarle que una mujer que había sido raptada por bandidos (*vargi*) y vendida como esclava era ahora reclamada a un hombre que aseguraba

---

5 Corrijo levemente aquí la lectura que hiciera en Sarachu (2011b).



haberla comprado en regla (*Ep.* 6.4, c. 472). El hecho pone en evidencia que los controles propios de los mercados de esclavos no se estaban respetando.<sup>6</sup> En concreto, Sidonio le pide al clérigo que intervenga entre las partes y resuelva el pleito, ofreciéndoles “una mayor sensación de seguridad” (*plus facere securam*), pues “de lo contrario, en regiones y tiempos como los nuestros, el resultado de una disputa podría no resultar mejor que su comienzo” (*ne uirgii status, ut sese fert temporis locique civilitas, talem descendat ad terminum, quale coepit habere principium*). Es evidente que las autoridades públicas tenían dificultades para mantener la ley y el orden y que esto repercutía en la estabilidad de las relaciones esclavistas.

#### 4. Balance

Durante los siglos IV-VI se produjo en los antiguos territorios romanos de la Europa occidental el paso de una sociedad fuertemente jerarquizada, con un poder público sólido capaz de movilizar recursos para sostener un ejército y una burocracia numerosos, y con una aristocracia rica y poderosa, a una sociedad más igualitaria, con reinos débiles incapaces de mantener el funcionamiento fiscal, y con unas aristocracias más pobres. Lógicamente, el campesinado pasó de ser una clase sometida a duras condiciones de explotación (públicas y privadas) a constituirse en gran medida en un actor independiente y autónomo. Los ritmos y la intensidad de estas transformaciones variaron según las regiones.<sup>7</sup>

---

6 Con respecto al funcionamiento de los mercados de esclavos en el período tardo-romano, véase Harper (2011: 91-99).

7 Este es el parecer de Wickham (2005, 2013) y en general la opinión más extendida en la historiografía actual.

En la Galia del centro-sudeste, el poder romano dejó de existir durante los años de plena actividad política de Sidonio. Los territorios fueron a continuación disputados por distintos reinos herederos (franco, visogodo y burgundio), para quedar englobados finalmente hacia el primer cuarto del siglo VI bajo la autoridad de la dinastía merovingia. Esa inestabilidad político-militar tuvo impacto en las relaciones sociales en general y en las esclavistas en particular. Contamos con documentación de distinto tipo para el siglo VI que da cuenta de una ubicuidad del fenómeno de los *servi fugitivi* (Sarachu 2016). Además, los pocos datos disponibles referidos a los niveles de renta avalarían la hipótesis de que el excedente exigido a los tenentes (libres o esclavos) era bajo (Devroey 2003:298).<sup>8</sup> Otras fuentes incluso presentan a miembros de la aristocracia o de la Iglesia teniendo que trabajar la tierra junto a sus escasos dependientes (Sarachu 2015:192-193). Finalmente, las recientes investigaciones arqueológicas han puesto de relieve importantes transformaciones en el espacio rural entre los siglos IV y VI que son consecuentes con el escenario anteriormente descrito. Las *villae* tendieron a desaparecer y emergieron nuevos núcleos poblacionales, aldeas en las que como mucho se perciben signos de una diferenciación social tenue (Sarachu 2015:184-185).

En mi opinión, Sidonio nos ofrece un acceso a un momento particularmente intenso de este cambio. Vectius explotaba esclavos domésticos y rurales que le permitían avituallar una mesa a la que se sentaban clientes y *hospites*. En 472 o 473, Sidonio le pedía a Aper que regresase a la ciudad de Clermont para la celebración de las *rogationes*, desde donde fuera que se encontrase, si en los baños de *Baiae* o

---

8 Los impuestos también eran bajos para fines del siglo VI, según se desprendería de las cifras ofrecidas por Gregorio de Tours (*Hist.* 5.28).

acampando cerca de *castella*, dedicándose a los negocios o al también muy romano *otium* (*Ep.* 5.19). Es decir que existía aún una aristocracia rica que pretendía vivir según los modos de sus ancestros.

Sin embargo, otros miembros de la aristocracia estaban atravesando una crisis que conduciría a una necesaria reformulación de los fundamentos de su poder.<sup>9</sup> Algunos miembros de las elites municipales fueron víctimas del proceso de desafección fiscal (Sarachu 2017), otros sufrieron seguramente la fuga de sus esclavos –y posiblemente de sus *coloni* (*Nov. Val.*, 31.1.1-7; *Sid. Ep.* 5.19)– y otros, finalmente, la pérdida de sus propiedades (Paul. Pell. *Euch.* 574; *Sid. Ep.* 8.9, 9.3). Las cartas de Sidonio que hemos analizado en este trabajo presentan situaciones sintomáticas de parte de esta realidad, fundamentalmente la referida a los amos que encontraban serias dificultades para someter a sus esclavos.

## Bibliografía

### Fuentes

Avito de Vienne, *Epistuale*. Ed. R. Pieper (1883), *MGH, AA*, t. 6.2, Berlín, 29-103. Trad. D. Shanzer e I. Wood (2002), *Letters and selected prose*, Liverpool.

*Concilia Galliae a. 511-695*. Ed. y trad. J. Gaudemet y B. Basdevant (1989), *Les canons des Conciles Mérovingiens (VIe-VIIIe siècles)*, París.

Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*. Ed. B. Krusch y W. Levison (1951). *MGH, SRM*, t. 1.1, Hannover. Trad. L. Thorpe (1974). *The history of the franks*. Londres.

Gregorio de Tours, *Liber vitae patrum*. Ed. B. Krusch y W. Levison (1885), *MGH, SRM*, t. 1.2, Hannover, 661-744. Trad. E. James (1985), *Life of the fathers*, Liverpool.

---

9 Sobre las aristocracias del periodo temprano medieval, véase Wickham (2005:168-203) y Devroey (2006).

- Paulino de Pella, *Eucharisticus*. Ed. y trad. H. G. Evelyn-White (1921), *Ausonius*, vol. 2, Cambridge (Massachusetts).
- Ruricio de Limoges, *Epistulae*. Ed. B. Krusch (1887), *MGH, AA*, t. 8, Berlín. Trad. R. Mathisen (1999), *Ruricius of Limoges and Friends. A Collection of Letters from Visigothic Gaul*, Liverpool.
- Salviano de Marsella, *Opera*. Ed. y trad. G. Lagarrigue (1975), *Salvien de Marseille. Oeuvres*, 2 vols., París.
- Sidonio Apolinar, *Epistulae et Carmina*. Ed. y trad. W. B. Anderson (1936-65), *Poems and letters*, 2 vols., Cambridge (Massachusetts).
- Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmonianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Ed. T. Mommsen y P. M. Meyer (1905), Berlín. Trad. C. Pharr y otros (1952), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmonian Constitutions*, Nueva Jersey.

## Estudios

- Devroey, J.-P. (2003). *Économie rurale et société dans l'Europe franque (VIe-IXe siècles). Tome 1. Fondements matériels, échanges et lien social*. París : Editions Belin.
- Devroey, J.-P. (2006). *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*. Bruselas: Académie royale de Belgique.
- Esmonde-Cleary, S. (2013). *The Roman West, AD 200-500*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grey, C. (2008). "Two Young Lovers: An abduction Marriage and Its Consequences in Fofth-Century Gaul", *The classical Quarterly* 58/1, 286-302.
- Halsall, G. (2007). *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harper, K. (2011). *Slavery in the Late Roman World. AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, J. (1994). *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome. AD 407-485*. Oxford: Clarendon Press.
- Martindale, J. R. (1980). *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

- Samson, R. (1989). "Rural Slavery, Inscriptions, Archaeology and Marx: A Response to Ramsay MacMullen's 'Late Roman Slavery'", *Historia* 38, 99-110.
- Samson, R. (1992). "Slavery, the roman legacy". En: Drinkwater, J. F. y Elton, H. (eds.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 218-227.
- Sarachu, P. (2011a). "Esclavos sin esclavismo: la inestabilidad de la explotación servil en el reino burgundio", *Circe de clásicos y modernos* 15/2, 159-171.
- Sarachu, P. (2011b). "Problemas de definición en torno al patronazgo rural en la Galia tardorromana". En: Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. G. (eds.), *El estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 409-431.
- Sarachu, P. (2016) "El destino de los esclavos fugados en la Galia post-romana". *XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval*. Buenos Aires, IMHICIHU (CONICET)-SAEMED.
- Sarachu, P. (2017). "El Estado imperial y el declive de las *curiae* en la Galia tardo-antigua". En: Laham Cohen, R. (ed.), *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatino*. Buenos Aires: Editorial Rthesis, 362-368.
- Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Wickham, C. (2013). *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*. Barcelona: Pasado y Presente.



## **Parte IV**

Traducciones y desplazamientos lingüísticos

---





# La traducción al griego del texto bíblico

*Diana Lea Frenkel*

## Introducción

El *Salmo 137* es titulado en la *Biblia de Jerusalén* “Balada del desterrado” y evoca la desesperación de los judíos, angustiados por la destrucción de Jerusalén en el 586 a.C. y a consecuencia de ello, su destierro a Babilonia. El versículo 4 resume su congoja: “¿Cómo cantaremos un canto de Dios en una tierra extraña?” Sin embargo, la aflicción inicial producida por tener que vivir alejados de su ciudad natal se fue disipando en la medida en que se plantearon nuevos caminos para abordar el texto sacro.

## La Septuaginta

En el siglo III a.C. comenzó la ingente labor de traducción del *Pentateuco* al griego. Sabios judíos asumieron la responsabilidad de traducir en la lengua universal de su tiempo, la griega, un libro que relataba la historia, religión y

costumbres de un pueblo particular<sup>1</sup>. La traducción de este texto debió comenzar alrededor del siglo III a.C. y se llevó a cabo en varias etapas. La *Carta de Aristeas a Filócrates* relata el origen y desarrollo del proceso de traducción llevado a cabo por setenta y dos sabios judíos, por lo que la obra resultante lleva el nombre de *Septuaginta*. La *Carta de Aristeas...* es un texto pseudoepigráfico, compuesto entre los años 200-150 a.C.<sup>2</sup> El autor, anónimo, se presenta como un egipcio, Aristeas, integrante de la corte de Ptolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) que forma parte de la embajada real a Jerusalén y narra lo sucedido a un conocido suyo, Filócrates. Bajo Aristeas se oculta el verdadero autor, un judío alejandrino poseedor de un conocimiento exhaustivo de la legislación mosaica y del ceremonial y costumbres del palacio real. Es la primera obra que menciona una traducción griega del *Pentateuco*, realizada por iniciativa de Demetrio de Falero,<sup>3</sup> quien tenía a su cargo la biblioteca real (9).<sup>4</sup> Históricamente no fue así, ya por su enemistad con Ptolomeo II<sup>5</sup> jamás Demetrio podía haber ocupado tal cargo, pero al no tratarse de una obra de carácter historiográfico, el autor incurre en más de un anacronismo.<sup>6</sup> Es necesario mencionar la polémica todavía existente acerca del verdadero fundador de la Biblioteca de Alejandría; según la *Carta...* es Ptolomeo

---

1 Cfr. Dorival (1996: 528)

2 Cfr. Piñero (2006: 38)

3 Nació en Atenas (348 a.C.). Discípulo de Teofrasto, gobernó Atenas durante los años 317-307 a.C. Cuando esta ciudad fue ocupada por Demetrio Poliorcetes, huyó a Tebas, luego a Macedonia y finalmente encontró refugio en Egipto en la corte de Ptolomeo I Lago. A la muerte de éste, cayó en desgracia ante los ojos de Ptolomeo Filadelfo por haber apoyado a Ptolomeo Cerauno en su candidatura al trono. Murió en el exilio (282 a.C.)

4 Seguimos el texto de la edición de Pelletier (1962)

5 Cfr. nota 3

6 Cfr el parágrafo 115 en el que se nombran a Ascalón, Jope, Gaza y Tolemaida como puertos de Judea. Jope cayó en manos judías en el año 146 a.C, Gaza en el 96 a.C. y Ascalón y Ptolemaida jamás formaron parte del territorio de Judea.

Filadelfo, pero al respecto las opiniones no concuerdan.<sup>7</sup> Aristeas inicia el relato διήγησις (8) con una conversación entre Demetrio y el rey de la cual él fue testigo (10). En ella, el falerense comenta que entre los miles de libros de la biblioteca merece estar la legislación judía digna de una transcripción (10). Argumenta: “Ἑρμηνείας προδεῖται· χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίαν χρῶνται...καὶ φωνῆν ἰδίαν ἔχουσιν”[Necesita una traducción pues en Judea usan caracteres peculiares...y también tiene una pronunciación particular] (11). Convencido de la importancia de la propuesta, el rey pide a Demetrio un escrito sobre la transcripción de los libros judíos (28) que Aristeas reproduce en los párrafos 29-32. El soberano escribe al sumo sacerdote de Jerusalén para ejecutar el proyecto (11). En la carta dirigida al sabio judío, Ptolomeo le hace saber la decisión de traducir el texto hebreo a la lengua griega (38) y le pide el envío de hombres ancianos, poseedores de una vida ejemplar, expertos en la ley y capaces de traducir, seis personas de cada tribu (39). El objetivo es obtener una interpretación exacta y poder incluir el texto en el lugar que se merece, junto con los asuntos reales (32). De tal modo se reúnen los setenta y dos sabios judíos en la corte del soberano. El relato describe a continuación los banquetes que se extienden durante siete días en los que los sabios contestan las preguntas del monarca, referidas a la administración del poder, la fama, el dominio sobre los enemigos, la justicia, etc. Es la parte más extensa de la *Carta* (187-300) y constituye un verdadero tratado helenístico acerca de la monarquía Περὶ βασιλείας.<sup>8</sup> La descripción del proceso de traducción es sumamente breve, si se tiene en cuenta la

7 Mencionamos, por ejemplo, la de Haran (1993: 54) quien considera a Ptolomeo I Soter (proclamado rey en el 305 a.C) el fundador de la Biblioteca, que fue ampliada por su sucesor, Ptolomeo Filadelfo

8 Cfr. Alesso (2003: 301)

extensión de la obra. La tarea tiene lugar en una isla (301) (no se menciona el nombre de la misma, en la versión de Filón de Alejandría<sup>9</sup> es la isla de Faros). Los sabios se ponen de acuerdo sobre cada punto por confrontación.<sup>10</sup> Pelletier (*op. cit.*: 230 n. 2) advierte que no se trata de *collatio* de manuscritos ni de comparaciones entre el modelo hebreo y el texto griego, sino de confrontaciones de traducciones provisionarias llevadas a cabo por cada uno de los traductores.

Filón de Alejandría (30-a.C.-50d. C.?) en de *Devita Mosis* II 25-44 relata el proceso de traducción del *Pentateuco*, tomando como modelo la *Carta...Elogia* calurosamente a Ptolomeo Filadelfo (29-30) a quien atribuye la iniciativa de traducir la legislación mosaica al griego "...εἰς Ἑλλάδα γλώτταν τὴν Χαλδαϊκὴν μεθαρμόζεσθαι διεννοεῖτο" [...pensó hacer traducir la lengua caldea<sup>12</sup> a la griega] (31). Es notable el uso del infinitivo μεθαρμόζεσθαι que significa 'cambiar, alterar, mejorar el estado' porque la idea que subyace es la de un mejoramiento del texto hebreo en su versión griega. Filón consideraba que esta labor había sido inspirada por la divinidad y quienes la llevaron a cabo no eran traductores sino hierofantas y profetas (40).<sup>13</sup> El hecho de traducir la ley de Moisés ha sido una obra tan valiosa que es celebrada todos los años en la isla de Faros mediante una fiesta y

---

9 *Cfr. De Vita Mosis* II 41.

10 "Οἱ δὲ ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς" [Ellos llevaban a cabo su trabajo acordando cada punto por confrontación].

11 Este tratado se diferencia de los demás escritos apologéticos de Filón en el hecho de que el autor no le interesa refutar argumentos antijudíos sino realiza una exposición de los ideales del judaísmo a través de la historia de Moisés y el establecimiento de la legislación mosaica. *Cfr.* Goodenough (1933: 109).

12 La lengua caldea se aplica a la lengua aramea, en la que fueron escritos varios pasajes de la Biblia (*Da.* 2-4 a 7:28); *Es.* 4.8-6.18, etc.). Filón se refiere a la lengua de la Biblia hebrea.

13 Martín (2009: 96) advierte que este pasaje es el primer testimonio conocido de la doctrina de la inspiración de la *Septuaginta*, concepto central en la teología y práctica exegética de Filón y cimiento de la exégesis cristiana patristica.

reunión en la que no sólo participan los integrantes del *politeuma* judío sino del resto de la población, para venerar el lugar que por primera vez iluminó la traducción (41).

## La Sabiduría de Ben Sirá

La *Sabiduría de Ben Sirá* es un libro de la *Septuaginta* que no entró al canon hebreo bíblico. Pertenece a los llamados *Apócrifos*, entre los que se cuentan *La Sabiduría de Salomón*, *Baruc*, *Tobit*, los *Libros de los Macabeos*, *Judith*, las adiciones griegas del *Libro de Esther*, etc. Fue escrito originalmente en hebreo<sup>14</sup>, cuya versión se perdió y sólo quedan de ella fragmentos en la *Genizá*<sup>15</sup> de la sinagoga de El Cairo. En 1962-64 en los descubrimientos arqueológicos de Qumran y Masada también se encontraron fragmentos de la versión original hebrea, por lo que se recuperó un sesenta por ciento del original. Es un libro de los llamados sapienciales, entre los que se encuentran *Job*, *Eclesiastés*, *Proverbios*. Es citado por su nombre en el *Talmud* de Jerusalén y en el de Babilonia, lo que demuestra que algunos sabios judíos lo consideraron una fuente legítima de sabiduría judía.<sup>16</sup> La intención didáctica del autor se expresa en varios pasajes autorreferenciales, entre ellos mencionamos 24.30-34; 33.16-18; 39.12; 50. 27. En este último versículo el autor menciona su nombre y lugar de nacimiento, a manera de un sello σφραγίς que recuerda a Teognis<sup>17</sup> No hay un dato cro-

---

14 La versión hebrea es citada en la literatura rabínica veintidós veces (cfr. Ellis 2013: 2).

15 La *Genizá* era un lugar en la sinagoga que se destinaba a guardar los textos sagrados deteriorados por el uso y el tiempo. Estaba prohibido destruirlos por tratarse de escritos que transmitían un mensaje de Dios.

16 Cfr. Labendz (2006:347) y Martilla (2012:3 n.7).

17 Cfr. Corley (2008 26) quien afirma que Teognis pudo haber servido como modelo para algunos pasajes de *Ben Sirá*: por ejemplo en el cuidado en elección de amigos: *Sir.* 6:6-Teog. 61-82; relaciones

nológico que pueda ubicar el período histórico en el que vivió el personaje, pero se considera que debió ser pocos años antes de la llegada de Antíoco IV Epifanes al poder (175-164 a.C.) ya que no hay ninguna alusión a la política de helenización forzosa que este soberano llevó a cabo en Jerusalén. El “Elogio a los antepasados” (capítulos 44-50) culmina con la alabanza al sumo sacerdote Simón II (218-192 a.C.), hijo de Onías II, personaje que se considera contemporáneo de Ben Sira. Sin embargo, también existen dudas con respecto a la identificación del sumo sacerdote como Simón II. Afortunadamente el libro está precedido por un prólogo escrito en griego por alguien que dice ser su nieto, menciona a su abuelo ὁ πάππος μου Ἰησοῦς (7) a quien describe como un apasionado lector de los libros de la ley τοῦ νόμου, los profetas τῶν προφητῶν, y demás textos de los antepasados τῶν ἄλλων πατρῴων βιβλίων (9). Tras adquirir un gran dominio sobre ellos, se consagró a escribir sobre temas relacionados con la educación παιδεία y sabiduría σοφία para que los deseosos de aprender pudiesen incorporarlos en sus vidas regidas según la ley (14). Este versículo cierra la descripción de Ben Sirá cuya obra su nieto coloca en un nivel casi semejante al del texto bíblico: ambos guían a los seres humanos hacia un camino enraizado en un conjunto de leyes y enseñanzas derivadas del texto sacro. La obra de su abuelo no está destinada a todo público sino sólo a los amantes del estudio que deseen continuar en la senda del conocimiento. De tal modo el fruto de Ben Sirá recibe un elogio digno de un educador notable, por ello el nieto se vale de los términos παιδεία y σοφία dos veces. La primera cuando se refiere al pueblo de Israel, que debe ser elogiado por seguir las enseñanzas de dichos libros por los que ha adquirido παιδεία

---

sociales: *Sir.* 12.1-18, *Teog.* 93-114; determinación divina de la fortuna: *Sir.* 11. 10-19, *Teog.* 165-72; conducta en el banquete: *Sir.* 31. 12-32.13, *Teog.* 467-510.

y σοφία (4), y en segundo lugar, al mencionar el contenido de la obra de su abuelo (12). El versículo 15 comienza con un verbo en imperativo 2ª. persona plural παρακέλεσθε “estáis invitados a hacer la lectura con benevolencia y atención y a perdonar aquellas expresiones que no fuimos capaces de traducir pese a trabajar cuidadosamente” (18-20). Fundamenta su pedido de indulgencia en la dificultad del proceso de traducción: “οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστῆτι λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν” [Pues no son iguales las cosas dichas en hebreo siempre que se traducen a otra lengua] (21-22). Los versículos siguientes aclaran que esto ocurre también en el *Pentateuco*, los textos de los profetas y el resto de los demás libros. Todos ellos presentan poca diferencia con respecto al original (23-26). El autor del prólogo introduce una referencia autobiográfica: dice que en el año 38 del reinado de Evergetes<sup>18</sup> (132 a.C.), después de llegar a Egipto se encontró una copia de una “no pequeña educación” οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον (29) a la que consideró muy necesario aplicar atención y trabajo para traducirla, invirtiendo en ella “πολλὴν ἀγρυπνίαν<sup>19</sup> καὶ ἐπιστήμην” [mucho tiempo de desvelo y conocimiento] (30). Es necesario tener en cuenta que entre la composición de la obra y su traducción al griego debieron transcurrir más de cincuenta años en los que Judea pasó de depender de la dinastía seléucida a un estatus de región independiente tras la revuelta de los Macabeos,<sup>20</sup> pese a lo cual el influjo de la cultura griega fue importante en esa zona y mucho más en la comunidad judía de Egipto.

18 Probablemente el rey Ptolomeo VII Evergetes (170-117 a.C)

19 La palabra ἀγρυπνία es usada por Calímaco epigrama 29.4. El autor de *II Macabeos* la usa para definir la tarea del compilador (él refiere que ha resumido la obra de cinco libros de Jasón de Cirene) “ἰδρωτός δὲ καὶ ἀγρυπνίας τὸ πρᾶγμα” [un asunto de sudor y desvelo] (*id.* 2. 26)

20 Cfr. Mitchell (2011:2).

## La traducción del *Pentateuco* según la óptica rabínica

La opinión de la literatura rabínica no es unánime con respecto a la traducción del *Pentateuco*. En *Megillat Ta'anit*<sup>21</sup> se lee que el 8 de Tevet durante el reinado del rey Ptolomeo la *Toráh* fue traducida al griego y la oscuridad se adueñó del mundo durante tres días. Por ello el octavo día de Tevet es considerado un día de ayuno. En otra obra, *Masekhet Soferim*<sup>22</sup> 1.7 el día en que se tradujo la *Toráh* al griego fue tan penoso para el pueblo de Israel como el día en que se construyó el becerro de oro, debido al temor de que el texto sagrado no fuera traducido correctamente. Pese a estas opiniones negativas, durante el siglo II d.C. hubo tres versiones del *Pentateuco* en griego, dos de las cuales fueron hechas por personajes cercanos a los círculos rabínicos.<sup>23</sup> Una de ellas fue llevada a cabo por Aquila, pagano nacido en Sínope, ciudad vecina del Mar Negro, quien se convirtió al judaísmo y fue discípulo del famoso sabio Rabí Akiva entre el 95 y 135 d.C., según otros, sus maestros fueron Rabí Joshua y Rabí Eliezer de quienes existe un elogio a Aquila en fuentes rabínicas.<sup>24</sup> Su traducción al griego es literal, palabra por palabra, texto que no llegó a conservarse. Algunos pasajes de la *Hexapla* de Orígenes reproducen la versión de Aquila, de la cual se han encontrado fragmentos

---

21 Se trata de un texto escrito por sabios judíos durante el período del Segundo Templo (536 a.C.-70 d.C.), considerado el documento fariseo más antiguo que he sobrevivido. Su nombre significa 'El rollo del ayuno' y en él se enumeran treinta y cinco días festivos en los que está prohibido ayunar por tratarse de días en los que ocurrió un hecho milagroso para el pueblo de Israel p.e el 25 de Kislev (reinauguración del Templo de Jerusalén); el 13 de Adar (la victoria sobre el general griego Nicanor); el 28 de Shvat (la partida de Antíoco de Jerusalén). Para más datos cfr. Noam, V. (2006).

22 Se trata de un tratado no talmúdico que trata sobre las reglas de preparación de textos sagrados. Tiene 21 capítulos divididos en 255 párrafos. Fue compuesto *circa* siglo VIII d.C.

23 Cfr. Levine (1998: 126-7).

24 Cfr. *Megillah* 1.11.71c.



en la *Genizá* de El Cairo.<sup>25</sup> La otra traducción fue hecha por Símaco, de origen samaritano, quien es considerado un discípulo de Rabí Meir, un famoso sabio judío (es el tercero más mencionado en la *Mishná*). La traducción de Símaco también se conserva en pasajes de la *Hexapla* y es considerada superior a la de Aquila por escribir una lengua griega libre de hebraísmos y que busca transmitir el sentido antes que la literalidad de cada palabra.<sup>26</sup> El hecho de que dos personajes relacionados con los sabios judíos hayan realizado una versión griega del texto bíblico revela el interés que había alcanzado la cultura griega en el ambiente judío tradicional, fenómeno atestiguado en algunos pasajes de la literatura rabínica.<sup>27</sup> También se debe abandonar la antigua idea de que la *Septuaginta* fue desechada por los judíos durante el período rabínico. Las comunidades judías greco-parlantes fueron influidas por el léxico de la misma durante centurias.<sup>28</sup>

A manera de conclusión podemos afirmar que las circunstancias históricas (exilios, desplazamientos territoriales) impusieron la necesidad de traducir el texto sagrado a la lengua hablante de la comunidad, pues no había otro camino para quien quisiera conocer las leyes mosaicas, seguir sus mandatos y cumplir sus preceptos.

---

25 Cfr. Wegner (2004: 199)

26 Cfr. Toy and Perles (*JEC* s.v. "Symmachus").

27 La literatura talmúdica ofrece ejemplos tanto de la aceptación como del rechazo a la enseñanza del griego entre la población judía. Entre los primeros citamos la afirmación de Rabí Shimon ben Gamliel, presidente del Sanhedrin a partir del 140 d.C.: "Mil jóvenes había en la escuela de mi padre, quinientos estudiaban Biblia y quinientos filosofía griega" (*Sotá* 49: 2). Para más ejemplos cfr. Frenkel (1996).

28 Cfr. Salvesen (2010: 192).

## Bibliografía

- Alesso, M. (2003). "El género simposíaco en la Carta de Aristeas" en Cavallero, P. *et alii* (eds.), *Koronis*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 291-304.
- Corley, J. (2008). "Searching for Structure and Redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and ending" en Passato A. and G. Bellia edd, *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* Berlin: Walter de Gruyter, 21-47.
- Dirival, G. (1996). "Dire en grec les choses juives. Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante", *REG* 109, 527-47.
- Ellis, T. A. (2013). *Gender in the Book of Ben Sira: Divine Wisdom, Erotic Poetry, and the Garden of Eden*, Berlin: De Gruyter.
- Frenkel, D. (1996). "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo", *Argos* 20, 39-47.
- Goodenough, E. (1933). "Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis", *HThR* 26/2, 109-25.
- Haran. M. (1993). "Archives, Libraries and the Order of the Biblical Books", *JANES* 22, 51-61.
- Labendz, J. R. "The *Book of Ben Sira* in Rabbinic Literature", *AJS Review* 30/2, 347-392.
- Levine, L. I. (1998). *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or confluence?*, Washington: University of Washington Press.
- Martín, J. P. *et alii* (2009). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. V. Madrid, Editorial Trotta.
- Martilla, M. (2012). *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Mitchell. C. (2011). "Chronicles and ben Sira: cuestiones of genre" en Corley, J. and H. van Grol (edd), *Rewriting Biblical History: essays on Chronicles and Ben Sira in honor of Pancratius Beentjes*, Berlin:Walter de Gruyter, 1-26.
- Noam, V. (2006). "Megillat Taanit. The Scroll of Fasting" en Safrai, S.; Safrai, Z.; Schwartz, J. and Tomson, P. (eds.), *The Literature of the Sages, Second Part*, CRINT II.3b, Assen/ Philadelphia: Royal van Gorcum/ Fortress Press, 339-362.

- Pelletier, A. (1962). *Lettre d' Aristée a Philocrate*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Piñero, A. (2006). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Salvesen, A. (2010). "A Well-watered garden (Isaiah 58:11): Investigating the influence of the *Septuagint*" en Hiebert, R. ed., *Translation is Required*. Atlanta: Society of Biblical literature, 191-208.
- Toy, C. H. and Perles, F., *Symmachus* en [www.JewishEncyclopaedia.com/articles/14156-Symmachus](http://www.JewishEncyclopaedia.com/articles/14156-Symmachus); obtenido el 4/01/2018.
- Wegner, P. (2004). *The Journey from Texts to Translations. The Origin and Development of the Bible*, USA: Baker Academic.



# De India a China. El problema de los criterios de traducción de los textos budistas

María Elena Díaz

La introducción del budismo en China significó un impacto filosófico y religioso, pero también lingüístico. En efecto, de modo paralelo a la expansión del budismo, comienzan en China, desde el siglo IV, una serie de reflexiones acerca de la lengua china y los criterios de traducción. El sánscrito es la primera lengua indoeuropea que se traduce al chino, e implicó un gran impacto cultural, e incluso ciertos cambios semánticos y sintácticos en la lengua china.<sup>1</sup> Dada la distancia que separa ambas lenguas, los traductores entendieron pronto que no se podía seguir un criterio unificado en la traducción y así surge la lista de términos intraducibles de Xuán Zàng. En este trabajo se indagan las traducciones de Kumārajīva y Xuán Zàng de uno de los más famosos sutras budistas, el *Sutra del corazón*, con el objetivo de mostrar que la polémica sobre qué significa traducir tiene una larga historia en la tradición china, y que ello se debe en gran parte a la introducción

---

1 Respecto de las cuestiones sintácticas, pueden verse algunos ejemplos en Cao and Yu (2015). Algunos ejemplos de cuestiones sintácticas serán abordados a lo largo del presente trabajo.

del budismo. Tomaré ejemplos de la traducción del *Sutra del corazón* para ilustrar cómo se pensaron en China las aporías de la traducción.

La परञ्जापरमति हृदय सूत्र *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*, *Sutra del corazón de la perfección de la sabiduría* (般若波罗蜜多心经, *Bō rě bō luó mì duō xīn jīng*)<sup>2</sup> es uno de los sutras budistas *Mahāyāna* más famosos del budismo.<sup>3</sup> Se inscribe dentro de la tradición de textos *Prajñāpāramitā*, *Perfección de la sabiduría*, que fue clave en la difusión del budismo en China. Prueba de su repercusión son las diferentes traducciones y los numerosos comentarios que el *Sutra del corazón* recibió en China a lo largo de la historia, así como su difusión popular. La mayor parte de los comentarios son intra-lingüísticos y es menos frecuente encontrar estudios que comparen las versiones en sánscrito, tibetano, chino y japonés, por citar sólo las principales lenguas involucradas en su difusión. Trabajos excelentes como el de Nattier (1992) ofrecen la dificultad de fundamentar la comparación entre el chino y el sánscrito en base a una traducción de ambas lenguas al inglés, lo cual puede conducir a una sensación engañosa de similitud.<sup>4</sup>

Existen dos versiones del *Sutra del corazón*, una breve (小品, *xiǎo pǐn*)<sup>5</sup> y otra larga (大品, *dà pǐn*). En mi trabajo tendré en cuenta solamente la versión breve. Nattier (1992) sostiene que la versión larga en sánscrito fue el primer texto

---

2 Sigo el sistema de transliteración IATS para el sánscrito y la forma simplificada de los caracteres junto con el sistema de romanización *pīn yīn*, ambos oficiales actualmente en la República Popular China, para el caso del chino.

3 Según López (1988:3) es incluso el más famoso, y que parte de su fama puede deberse a su carácter conciso, que facilita la difusión vía inscripciones y la memorización.

4 Véase, por ejemplo, la tabla comparativa de la página del trabajo de Nattier (1992:160-161) que, en base a que se ofrece en inglés puede provocar la impresión de que la cercanía es incluso más próxima de la que sostiene el propio Nattier.

5 La traducción de Xuán Zàng tiene sólo 260 caracteres chinos.

que se escribió, que luego se tradujo al chino esta versión, después se redactó en chino la versión corta, y que finalmente la versión corta en sánscrito sería una traducción del chino.<sup>6</sup> Esto plantea un desafío singular para quien analice las traducciones, en tanto sembró la duda acerca de cuál es traducción de cuál. Más allá de este problema, el origen del texto sería sánscrito y los traductores chinos enfrentaron hondas dificultades de traducción. El interés de la versión breve radica en que es la más temprana de las conservadas, y a ella se refieren también las traducciones chinas más antiguas, de Kumārajīva (鳩摩羅什, *Jiū mó luó shí*, 344-413)<sup>7</sup> y Xuán Zàng (玄奘, c. 602-664).<sup>8</sup>

Conze (1978) considera una probable fecha de redacción el 350 EC, aunque, como suele ocurrir con las cronologías indias, otros autores lo ubican un par de siglos atrás. Respecto de la traducción china, la más antigua, de Kumārajīva, T250, según el mismo autor, sería del s. IV.<sup>9</sup> La traducción de Xuán Zàng, T251, es la primera que lleva por título 心经, *Xīn jīng*, *Sutra del corazón*.<sup>10</sup> La leyenda cuenta que Xuán Zàng lo aprendió de los habitantes de Sichuan y lo entonó para enfrentar los peligros de su viaje a India (Nattier 1992:179-180). Por la cantidad y difusión

---

6 Comparto la posición de Shi (2017) respecto de que si bien la tesis de Nattier es plausible, los argumentos que ofrece no alcanzan a sostenerla de modo convincente y haría falta un estudio más amplio para fundamentarla.

7 Era originario del reino de Kucha, en la ruta de la seda, actualmente territorio chino, en la Región Autónoma Uigur. La lengua de este reino era el tocario B.

8 Se trata del monje budista de la temprana dinastía Táng, que emprendió un viaje a India en busca de textos budistas en 629. Su viaje inspiró la escritura del gran clásico chino *Viaje al Oeste*.

9 Duda, sin embargo, que la autoría sea propiamente de Kumārajīva, y sostiene que probablemente sea de uno de sus discípulos. Nattier (1992: 186-7), por su parte, cree que la versión es posterior, y se habría basado en la obra de Kumārajīva *Mahā prajñā pāramitā upadeśa*.

10 Con la salvedad de que 经 *jīng* no es exactamente "sutra" sino la denominación que llevaban los textos reconocidos por la tradición, de ahí que 经 sea traducido a veces como "clásico", cuando no se trata de un texto budista.

de su trabajo, Xuán Zàng es, sin duda, el traductor más importante del budismo chino (Hui-Martínez Melis 2008:623).<sup>11</sup>

## Criterios de traducción

El sánscrito y el chino, pertenecientes a dos familias lingüísticas diferentes, indoeuropea y sino-tibetana, ofrecen un caso extremo de límite de la posibilidad de la traducción. Con la introducción del budismo en China, a partir del siglo II, el problema de la traducción se vuelve una de las dificultades principales a la hora de la difusión de la doctrina.<sup>12</sup> Mostraré a continuación cuáles fueron las tres estrategias básicas de traducción e ilustraré cada una con algunos ejemplos.

1. Extranjerización fonética: esta expresión pertenece a la teoría de la traducción de Venuti (1995), y consiste en conservar el término de la lengua original, a menudo con alguna mínima adaptación. En chino, a su vez, históricamente implicó elegir un carácter o una combinación de caracteres de pronunciación aproximada.<sup>13</sup> Estamos frente a una de las aporías clásicas de la traducción, formulada genialmente por Friedrich Schleiermacher: “O el traductor deja al autor en paz, tanto como sea posible, y mueve al lector hacia él, o deja al lector en paz, tanto como sea posible, y mueve al

---

11 La empresa de traducción del budismo del sánscrito involucró 173 traductores conocidos, más de 1600 obras en 6000 rollos. Cf. Guang Xing (2013:221-222); Cao and Yu (2015).

12 Como señala Harbsmeier (2015:259), existía en China una reflexión acerca del problema de la traducción antes de la introducción del budismo. Sin embargo, el budismo llevó el problema a una nueva dimensión, dada su difusión popular.

13 Sólo en el siglo XX se da el fenómeno de la extranjerización plena, es decir la conservación del término en la lengua y con el sistema de escritura original. Cf. Shi (2017).



autor hacia él.”<sup>14</sup> En el caso de la traducción del sánscrito al chino, esto ofrece dos dificultades básicas. En primer lugar, el chino es una lengua logográfica y no alfasilábica como el sánscrito, de modo que los caracteres chinos portan significados además de sonidos, lo que provoca que al elegirlos sólo por la fonética se presten a confusión y dificulten la lectura. Además, implica una profunda transformación dadas las diferencias fonéticas entre el sánscrito y el chino, que tiene una marcada homofonía.

Esta discusión se instaló en China en la época de la introducción del budismo. Xuán Zàng, en su obra 翻译名义集序, *Fān yì míng yì jí xù*, estableció cinco casos en los cuales no se debe traducir sino ajustarse a la fonética:<sup>15</sup> 1) mantras; 2) términos polisémicos; 3) términos sin equivalente en chino; 4) términos que la tradición ya tradujo y fueron aceptados; 5) términos respecto de los cuales la traducción implicaría una falta de respeto o corrección (341-342).<sup>16</sup> Los nombres propios suelen ser casos que caen en alguna de las tres últimas categorías. Desde luego, esta quintuple restricción no estuvo libre de polémica, y no es claro en todos los casos, en las propias traducciones de Xuán Zàng, el principio que rigió su traducción.<sup>17</sup> Hay que tener en cuenta, eso sí, una importante diferencia entre la cultura india y la china. El

---

14 “On the different methods of translating”, conferencia dictada por Schleiermacher en 1813 (citado por Lefevere 1992; traducción propia).

15 Los cinco intraducibles son denominados por Xuán Zàng 五不翻, *wǔ bù fān*. Por las características propias de la lengua china, no es posible hablar de “transliteración” en este caso. Los aproximadamente 70000 caracteres chinos cuentan con un reducido surtido de unas 1600 sílabas posibles.

16 Una traducción parcial al inglés anotada y comentada se encuentra en la compilación realizada por Cheung and Lin (2014).

17 Piénsese que todavía en una novela clásica china medieval, *Viaje al Oeste*, que narra las aventuras de Xuán Zàng en búsqueda de textos budistas a china, se escenifica una polémica, previa a su viaje, acerca del carácter ajeno del budismo respecto de la cultura china. Uno de los argumentos de los que objetaba la organización del viaje, que contó con el auspicio oficial de la dinastía Táng, era que el budismo se expresa en una lengua que es incomprensible para los chinos.

erudito de la dinastía Song, Zhèng Qiáo 鄭樵 (1104–1162), en su obra 通志, *Tōng Zhì*, señala que mientras los indios se destacan en el sonido, y así adquieren conocimiento principalmente a partir del oído, mientras que los chinos se destacan en los caracteres y así adquieren conocimiento a partir de la visión. En este sentido, la historia de la traducción del *Sutra del corazón* puede entenderse como un esfuerzo de encontrar (o forjar) los caracteres que mejor pueden dar cuenta del sentido del texto sánscrito, al margen del problema de la fonética. En incluso, como veremos, en los casos en los cuales la preocupación del traductor chino es la aproximación fonética, la distancia fonológica entre ambas lenguas impide pensar que la preocupación fuera reproducir el sonido más que volverlo audible y repetible a oídos chinos.

En el caso de los nombres propios, el caso más destacable es el de अवलोकितेश्वर, *Avalokiteśvara*, el más famoso de los *bodhisattvas*, mentado al comienzo del Sutra. Se podría pensar que por tratarse de un nombre propio se consideraría la posibilidad de la transliteración. Sin embargo, en las dos versiones que estamos considerando se traduce el nombre por un equivalente semántico. El nombre *Avalokiteśvara* está formado por el prefijo *ava*, abajo, el participio pasado del verbo *lok*, *lokita*, y el término *īśvara*, señor, que hace sandhi con la ‘a’ del participio y forma *ésvara*. Sería el ‘señor que mira hacia abajo’, y de allí que se lo considerara el *bodhisattva* de la compasión. En chino sufre dos transformaciones. La primera es de su nombre: en la versión de Kumārajīva aparece 观世音, *Guān Shì Yīn*, que significa mirar y escuchar al mundo, y refleja algo del nombre sánscrito (Cf. Pine 2004:44-45). Xuán Zàng no estuvo conforme plenamente con esa versión y conserva sólo el primer carácter, 观 en la traducción 观自在 *Guān Zì Zài*: la que mira sin restricción. En la tradición posterior se impuso la versión abreviada de la traducción de Kumārajīva, *Guān Yīn*. La

segunda transformación atañe a las representaciones del personaje. En China el personaje de *Guān Yīn* es femenino, quizás porque la compasión era entendida como un atributo principalmente de la mujer. Creo que, en este caso, como en otros que mostraré, prima el criterio de la adaptación del contenido por medio de una interpretación que puede considerarse más fiel que un intento de literalidad. Esta última es, en última instancia, entre el sánscrito y el chino, una tarea imposible, si pensamos en una obra de la complejidad filosófica de la *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*.

En el *Sutra del corazón*, se menciona como destinatario del discurso al arhat Śāriputra, uno de los principales discípulos de Buddha según el budismo Theravāda.<sup>18</sup> La traducción de Xuán Zàng ofrece 舍利子 *Shè lì zǐ*, que sería una versión híbrida, en la cual 舍利, *Shè lì*, translitera Śāri, el nombre de la madre de Śāriputra y 子 *zǐ* traduce *putra*, ‘hijo’.

En el caso del nombre del sutra, sin embargo, Xuán Zàng opta por 般若波罗蜜多, *bō rě bō luó mì duō*, para *prajñā-pāramitā*, [perfección el conocimiento], lo cual implica haber elegido sólo la aproximación fonética.<sup>19</sup> La traducción de *prajñā* por 般若 *bō rě* es el ejemplo que Xuán Zàng proporciona para ilustrar el 5to. intraducible al que nos referimos antes, pues si bien el chino poseía en la época varios caracteres referidos al conocimiento, entiende que todos ellos implicarían un tipo de conocimiento diferente al que refleja el texto sánscrito. En este contexto, el término que se elija para designar el tipo de conocimiento que ambos suponen es fundamental. Recordemos que Xuán Zàng defendía la

---

18 Referencias al estatus de arhat, el budismo Theravāda y Śāriputra puede consultarse en el monumental diccionario de budismo de Buswell; López 2014, s.v.

19 Algunas de las diferencias entre el sánscrito y el chino podrían explicarse en función de la fonética del chino antiguo. Kalgren (1954) ha sido pionero en el estudio de estas diferencias, que siempre dejan un remanente que se debe a las características fonéticas de la lengua china y su sistema logográfico.

especificidad del taoísmo y el budismo y alertaba sobre la confusión que implicaría asimilarlos. Y sin embargo, como veremos más adelante, se filtra en la traducción de Xuán Zàng el único término referido al conocimiento que recibe en el *Dào Dé Jīng* una valoración positiva.

2. Domesticación: es la expresión elegida por Venuti (1995) para aquellos casos en los cuales se elige traducir apelando al material ya existente en una lengua. En el caso del *Sutra del corazón*, esta opción consistió en elegir términos de la tradición china, que para ese entonces ya tenía varias corrientes filosóficas. Entre ellas, la que ofreció para los traductores más afinidad fue, como veremos, el taoísmo, si bien la elección de términos taoístas para la traducción no estuvo exenta de polémica. La lista de los cinco intraducibles de Xuán Zàng puede ser leída como un intento de ponerle un límite a la asimilación de textos budistas al taoísmo.<sup>20</sup> En ese momento, el budismo tenía una historia de al menos 400 años en China y acababa de comenzar la dinastía 唐, Táng, bajo cuyo reinado se expandiría de modo inusitado. Una biografía de este monje, escrita entre 664-667 DC, relata una polémica que mantuvo con un monje taoísta acerca del recurso a términos propios de esta corriente filosófica y religiosa para traducir textos budistas (Cheung 2014:159). Los extremos de esta estrategia, criticada por Xuán Zàng, se reflejan en el absurdo de la tesis defendida por el monje taoísta, quien sostiene que Buddha fue maestro de Lǎo zǐ para validar la transposición de caracteres. La estrategia de recurrir a términos taoístas para traducir sutras budistas surgió en el siglo III y fue caracterizada posteriormente como 格义, *gé yì*,

---

20 Una tercera opción fue forjar nuevos caracteres que combinaran aspectos fonéticos del sánscrito con elementos semánticos del chino. Es el caso del carácter chino que designa a Buddha, 佛, *Fó*, y que tiene el radical de persona junto con un componente que implica negación.

[categorización de significados].<sup>21</sup> Xuán Zàng, en la polémica que acabamos de mencionar, cree que quienes la siguieron estaban realizando, más bien, analogías (联类 *lián lèi*), y no emparejando significados. Sin embargo, tanto por la aceptación de la tradición anterior de traducción como por las características propias de la lengua china, las reminiscencias taoístas siguen estando presentes en la traducción de Xuán Zàng. A esto se suma que el budismo *Mahāyāna* tenía, efectivamente, puntos de contacto con el taoísmo, sobre todo a partir de la noción de vacío (Cf. Zhao 2007). Además de las razones anteriores, entiendo que un excesivo recurso a la extranjerización hubiera tornado al texto cuasi ininteligible.

Respecto del conocimiento, en la línea 20 del texto sánscrito se lee: नावदिया नावदियाक्षयो, *nāvidyā nāvidyāksayo*, [no hay ni ignorancia ni destrucción de la ignorancia].<sup>22</sup> En la traducción de Xuán Zàng: 无无明·亦无无明尽, *Wú wú míng, yì wú wú míng jìn*. Dos de los caracteres a los que recurre en su traducción aparecen ampliamente en el 道德经, *Dào dé jīng*. Respecto de 明 *míng*, “sabiduría”, en el cap. 33 (Versión de 王弼 Wáng Bì) se lee: 知人者智, 自知者明, *zhī rén zhě zhì, zì zhī zhě míng*, [el conocer a la gente es inteligencia, el conocerse a sí mismo es sabiduría].<sup>23</sup> Se puede decir, entonces, que 明, *míng* es un tipo de conocimiento que es superior a otros (mentados en el capítulo con 知, *zhī* y 智, *zhì*), y que implica autorreflexión.

21 Excede los límites de este trabajo la discusión del problema del sentido de tal categorización de sentidos. Existe una discusión reciente de Mair (2010) que cuestiona el modo tradicional en el que se entendió la categorización de significados.

22 Citado según la ed. de Conze porque en esta línea es más cercana a la traducción de Xuán Zàng. La edición de Müller (1881), que es la que aparece en el *Digital Sanskrit Buddhist Canon* ofrece, en cambio: न वदिया नावदिया न वदियाक्षयो नावदियाक्षयो, *na vidyā nāvidyā na vidyāksayo nāvidyāksayo* [ni conocimiento, ni ignorancia, no hay destrucción del conocimiento, ni destrucción de la ignorancia].

23 Estoy ofreciendo la traducción por ‘sabiduría’ por recurrir a una caracterización positiva del conocimiento que implica tanto una dimensión práctica como una teórica y *míng*, en el *Dào*, es término que remite al conocimiento valorado y enseñado en el texto. La distancia entre 明, *míng* y σοφία es grande, y merece por sí sola un estudio aparte.

En el caso de 无, *wú*, esta negación se utiliza de varios modos diferentes en el *Dào*, y uno de ellos aparece en la traducción del sutra. Por ejemplo, en el capítulo 3 se juega con la paradoja 为无为, *wéi wú wéi*, [actuar sin actuar]. La expresión “no conocimiento”, 无知, *wú zhī*, por su parte, que es usada en el capítulo 10 del *Dào*: 明白四达·能无知乎? *míng bái sì dá, néng wú zhī hū?*, [¿puedes comprender todo sin conocimiento?], en un contexto en el cual se insta a no realizar varias acciones, incluso no conocer. En el *Sutra del corazón* también se afirma el no conocimiento: न ज्ञानं न प्राप्तिः *na jñānaṃ na prāptivam*, [ni conocimiento ni obtención], en la traducción de Xuán Zàng, 无智亦无得, *wú zhì yì wú dé*. Me gustaría señalar dos cuestiones respecto de estos últimos cinco caracteres. En primer lugar, una traducción posible sería ‘no conocimiento ni tampoco obtención’, y esto daría lugar a lo que señalé antes respecto de Nattier (1992): el recurso a una tercera lengua para traducir otras dos produce la ilusión de la coincidencia. Además, el propio Xuán Zàng nos da la pauta de la dificultad, en tanto para traducir *prajñā*, como vimos, en el nombre del Sutra, recurre a la extranjerización 般若, *bō rě*, mientras que aquí, para un término de la misma raíz, traduce con el término corriente chino para una de las formas de conocimiento: 智 *zhì*.

Por último, no puedo dejar de señalar que, al margen del problema de la traducción, hay ciertas coincidencias entre el *Sutra del corazón* y el *Dào*. Una de las tesis más importantes del *Sutra del corazón* es la coincidencia entre la vaciedad y la forma: यद्रूपं सा शून्यता या शून्यता तद्रूपं, *yadrūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tadrūpaṃ* [esta que es forma es vaciedad, esto que es vaciedad es forma]. Uno de los capítulos más famosos del *Dào*, el 11, afirma, por medio de una serie de analogías, el espacio entre los rayos de la rueda, el vacío en el interior de una vasija, que todo puede cumplir su función tanto por aquello que posee como por lo que no.

Un último ejemplo para mostrar las dificultades que enfrentaron los traductores chinos y las estrategias variadas que emplearon para resolverlas, en este caso para dar cuenta de la expresión *svabhāva*, ‘propio ser’ o ‘propia existencia’. La ausencia del verbo ser en chino clásico impide una traducción literal y tampoco se trata de un término técnico que merezca ser extranjerizado. El texto sánscrito ofrece: पञ्च सकन्धांस्तंशच स्वभावशून्यान् पश्यतस्मि, *pañca skandhāḥ tāñśca svabhāva śūnyān pasyati sma*, [hay cinco divisiones y las ve vacías de su propio ser].<sup>24</sup> En la versión de Kumārajīva, seguida por Xuán Zàng: 照见五蕴皆空·度一切苦厄, *zhào jiàn wǔ yùn jiē kōng, dù yī qiè kǔ è* [observa cinco agregados, todos vacíos, más allá de todo amargo sufrimiento]. Ante la imposibilidad de una traducción literal de *svabhāva*, ‘propio ser’, los dos traductores chinos optan por indicar sólo ‘vacíos’ (mientras que el texto sánscrito sostenía ‘vacíos de su propio ser’). Y a continuación agregan otros cinco caracteres, tomados de otro Sutra budista, que señalan el alejamiento del dolor, pensando, quizás, que la existencia propia de los agregados es dolor.<sup>25</sup>

La introducción del budismo en China significó importantes avances en la reflexión sobre el problema de la traducción y sus aporías. El contacto con una lengua indoeuropea como el sánscrito implicó que se tomara conciencia de la imposibilidad de la traducción de algunos términos y de la tensión entre adaptar o innovar. A lo largo de este trabajo ofrecí algunos ejemplos de las traducciones de Kumārajīva y Xuán Zàng de la versión corta del *Sutra del corazón* para mostrar que el desafío que enfrentaron los llevó a reflexionar sobre el problema de la traducción y a diseñar estrategias

24 Estas divisiones son: *rūpa* (forma); *vedanā* (sensación); *saṃjñā* (percepción); *saṃskāra* (actividad mental); *vijñāna* (conocimiento).

25 Estos cinco caracteres están tomados de T410, 大方广十轮经, *Dà fāng guǎng shí lún jīng*, una traducción anónima del siglo V del *Daśacakra kṣitigarbha Sūtra*.

múltiples que dieron lugar a polémicas durante varios siglos. Por esta razón, para dar cuenta de las relaciones entre el budismo y el taoísmo hay que recurrir tanto a razones filosóficas como lingüísticas. Se trata de un campo de investigación que todavía tiene mucho para ofrecer, y espero haber hecho una pequeña contribución a promover el interés en el estudio de dos lenguas y dos filosofías fruto de dos culturas ricas y milenarias, así como en sus interrelaciones.

## Bibliografía

- Buswell, R. and López, D. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: University Press.
- Cao, G. and Yu, H. (2015). "Language contact and its influence on the development of Chinese syntax". En: William S-Y. Wang and Chaofen Sun (editors), *The Oxford Handbook of Chinese Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 203-214.
- Cheung, M. (2014). *An Anthology of Chinese Discourse on Translation. Volume 1: From Earliest Times to the Buddhist Project*, London, Routledge.
- Conze, E. (1958). *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. London: Allen & Unwin.
- Conze, E. (1978). *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai.
- Xing Guang (2013). "Buddhist Impact on Chinese Culture", *Asian Philosophy*, 23:4, 305-322.
- Harmsmeier, C. (2015). "Early Chinese buddhist translators on translation: A brief introduction with textual data", en Aussant, E. (ed.), *La traduction dans l'histoire des idées linguistiques*. Paris: Geuthner, 259-273.
- Hui, W. y Martínez Melis, N. (2008). "Siete traducciones chinas del Sutra del corazón", *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico 2*, capítulo 39, Editorial Universidad de Granada, 621-632.
- Karlgren, B. (1954). "Compendium of phonetics in ancient and Archaic Chinese", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 26, 211-367.



- Lefevere, A. (ed.) (1992). *Translation/History/Culture: a sourcebook*. London: Routledge.
- López, D. (1988). *The Heart Sutra Explained. Indian and Tibetan Commentaries*. New York, SUNNY Press.
- Mair, V. (2010). "What is Geyi, After All?". En: Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo , *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, New York: State University of New York Press, 227-264.
- Müller, M. (1881). "The Ancient Palm Leaves containing the Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra and Uṣṇiṣa-vijaya-Dhāraṇi", *Buddhist Texts from Japan* (Vol 1.iii). Oxford: University Press.
- Nattier, J. (1992). "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15 (2), 153-223.
- Shi, H. (2017). "Translation Strategies from Target Culture Perspective: An Analysis of English and Chinese Brands Names", *International Journal of English Language & Translation Studies* 5 (1), 15-22.
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility*. London: Routledge.
- Wang S. (1987). *Zheng Jiao 鄭樵 Tongzhi Shierlue 通志而是略*. 2 volumes, Beijing: Zhonghua Shuju.
- Zhao, W. (2007). "Similarity and Differences between Nothing in the *Lao-Zi* and Emptiness in the *Mūlamadhyamakakārikā*", *Journal of Chinese Philosophy and Culture* 2: 324-41.



# Desde Europa hacia India y desde India hacia Europa. La asimilación latín-sánscrito en la *Grammatica Grandonica* de Johann Ernst Hanxleden

Gabriela Müller, Verónica Orqueda

## 1. Introducción

Puede afirmarse que algunos de los cambios más importantes en el modo de concebir la lengua sánscrita a lo largo de los siglos responden a desplazamientos areales: en efecto, el sánscrito, tal como lo conocemos y lo estudiamos en la actualidad, es el fruto de un amplio recorrido histórico y geográfico que comienza muy tempranamente, incluso antes de la sistematización realizada por Pāṇini, en determinadas regiones de lo que hoy conocemos como el subcontinente indio y que luego se extiende hacia otras zonas de la región. Al ser introducida en Europa, esta lengua es rápidamente equiparada al latín y el griego antiguo y, por tanto, empieza a recibir el estatus de “lengua clásica”. Un testimonio fundamental para reconstruir los momentos iniciales de este movimiento, que dará lugar nada menos que al surgimiento de la lingüística comparativa indoeuropea a comienzos del siglo XIX, lo constituye la *Grammatica Grandonica*, compuesta en Kerala por el misionero jesuita Johann Ernst Hanxleden (aproximadamente entre los años

1712 y 1732), recientemente publicada (Van Hall-Vielle: 2013) y una de las más antiguas conservadas.

El objetivo del presente trabajo<sup>1</sup> es afirmar que ya esta gramática temprana ensaya una sistematización comparativa sánscrito-latín. La hipótesis que guía nuestra investigación es que, si bien la composición de esta gramática se inscribe en el marco de los trabajos lingüísticos relacionados con la práctica típicamente misionera (Camps: 2000), también constituye un antecedente de los desarrollos de la lingüística comparativa posterior, lo cual puede evidenciarse a través de las diferentes alternativas de presentación del texto por las que opta el autor. En este sentido, esperamos que nuestro trabajo pueda contribuir al campo de la historiografía lingüística.

El trabajo se articula de la siguiente manera: en el próximo apartado se presentan datos principales del autor (2.1) y de su obra (2.2); en (3) analizamos el texto de manera general, prestando especial atención a la distinción entre metalengua y lengua objeto; en (4) analizamos brevemente la presentación del sistema nominal en la *Grammatica Grandonica* y, por último (5), ofrecemos algunas reflexiones finales a modo de conclusión.

## 2.1. Desde Europa hacia India: Vida y obra de Johann Ernst Hanxleden

El primer recorrido de nuestro trabajo, cuyo punto de partida está en Europa y culmina en el extremo sudoeste de India, corresponde al viaje del jesuita alemán Johann

---

1 Este trabajo es una reelaboración de otros, presentados parcialmente en el XXV Simposio Nacional de Estudios Clásicos - I Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico y en el ciclo de conferencias del Centro de Estudios Asiáticos de la PUC. Agradecemos a los asistentes de estas instancias por sus comentarios. Agradecemos también la lectura atenta y los comentarios de María José Brañes (PUC), y a las compiladoras de este volumen.

Ernst Hanxleden (1681-1732), conocido como Arnos Padiri (Ernesto Padre, en *malayālam*),<sup>2</sup> quien se ofreció como voluntario en su juventud para participar de la actividad misionera que los jesuitas, primordialmente portugueses, desarrollaban en las misiones orientales. Llegó a India en el año 1700 y, luego de completar su formación en Goa, fue enviado a Kerala, donde realizó toda su actividad hasta su muerte. Allí, Hanxleden aprendió diversas lenguas, entre ellas el *malayālam* o malabar -la lengua vernácula de la región-, el tamil, el portugués, y el siríaco y el sánscrito, esta última con la ayuda de dos brahmanes, algo que, según se supone, era poco frecuente ya que los brahmanes no habrían acostumbrado revelar sus conocimientos a extranjeros.<sup>3</sup>

Hanxleden es reconocido en Kerala sobre todo por la composición de obras poéticas en *malayālam* (se recitaron poemas suyos hasta mediados del siglo XX), que nos han llegado apenas parcialmente. Se conservaron mucho mejor sus obras filológico-lingüísticas, entre las que se cuentan dos diccionarios *malayālam*-portugués, una gramática de *malayālam* (que usa como metalengua el portugués) y la gramática sánscrita de la que nos ocuparemos aquí.

## 2.2. Desde India hacia Europa: El manuscrito de la *Grammatica Grandonica*

El segundo recorrido corresponde al viaje de uno de los manuscritos de la gramática, esta vez desde India hacia Europa. Si bien la obra de nuestro autor es mencionada por varios especialistas posteriores, como por ejemplo el jesuita

---

2 Los datos están tomados de Van Hal; Vielle (2013:1-19).

3 Cfr. Van Hal (2010:447).

Lorenzo Hervás y Panduro,<sup>4</sup> su fama se debe principalmente al monje carmelita Paulinus, quien la habría utilizado como base para la composición, en 1790, de su propia gramática, titulada *Sidharubam (sic)*, igual que una de sus fuentes indias, la primera gramática de sánscrito impresa en Europa.

A tal punto es importante la obra de Hanxleden para Paulinus que incluso se lo llegó a acusar de plagio.<sup>5</sup> Sea o no éste el caso, está claro que, en gran medida, conocemos la gramática de Hanxleden gracias a Paulinus, ya que él menciona esta obra en varias de las listas de libros y manuscritos que compuso, dedicados a temas relativos a India, y quizás incluso fue él quien llevó el manuscrito a Roma.<sup>6</sup> En definitiva, la gramática siempre fue conocida a través de Paulinus pero el rastro del manuscrito se perdió completamente ya a comienzos del siglo XIX, hasta su reciente reaparición. El manuscrito de la *Grammatica Grandonica* consta de 44 folios (escritos de ambas caras) y fue encontrado en el año 2010 en el Convento carmelita de San Silvestro (Monte Compatri) de Roma, y fue editado en el 2013 por Toon Van Hal y Christophe Vielle (Leuven, Bélgica).<sup>7</sup>

Esta gramática consta de cinco partes autónomas que consisten básicamente en una secuencia de paradigmas

---

4 Cfr. Van Hal (2010).

5 Cfr. Van Hal; Vielle (2013:12) quienes, en base a la comparación entre ambas gramáticas, declaran que la acusación puede ser confirmada y que el conocimiento del sánscrito de Hanxleden era muy superior al de Paulinus.

6 En el segundo folio del manuscrito conservado se puede leer el prefacio de Paulinus que, en puño y letra, dice: "Gramática de la lengua sánscrita con letras 'granthámicas' redactada en forma abreviada a partir de una gramática brahmánica mayor por Johann Ernst Hanxleden, jesuita, misionero de Malabar, hombre muy versado en el idioma sánscrito, que murió en Malabar en la ciudad de Pazhur el 21 de marzo de 1732. Esta gramática es la primera de todas que se encontró en Europa".

7 La edición contiene una reproducción fotográfica del manuscrito (realizada por Jean-Claude Muller) y una doble edición del texto: una edición diplomática enfrentada a la reproducción del manuscrito y otra al final con el sánscrito transliterado.

(presentados en forma de tablas, según los modelos europeos) y reglas. En la primera parte se ocupa del sistema nominal, en la segunda, de la conjugación verbal y en las tres partes finales, que son mucho más breves, se ocupa de la sintaxis de los casos, las reglas de *sandhi* (es decir, la combinación eufónica de las palabras) y la formación de adverbios. El método utilizado es puramente descriptivo; no se ofrecen explicaciones históricas ni fonéticas, ni hay un detalle del alfabeto *malayālam*.

La fuente india principal que utiliza (aunque pudo no haber sido la única)<sup>8</sup> es el *Siddharūpa*: un manual tradicional usado para aprender sánscrito en Kerala. Esto es lo que se cree pues hay evidencia que apunta a suponer que Hanxleden habría copiado y anotado un manuscrito de esta obra.<sup>9</sup>

### 3. Del sánscrito al latín en la *Grammatica Grandonica*: un viaje de asimilación

En este conjunto de vaivenes entre *loci* europeos y sánscrito/indios, es particularmente relevante el proceso de asimilación<sup>10</sup> que se puede ver en la *Grammatica Grandonica*

---

8 Al menos se supone que debía tener a su disposición una versión del *Dhātupāṭha* para las glosas de las raíces verbales. Cfr. Van Hal; Vielle (2013:8).

9 Hay testimonios que reportan que esta obra contenía 186 declinaciones de sustantivos (77 terminados en vocal y 109 terminados en consonantes) y 11 formas de conjugaciones de verbos. También sabemos que había dos clases de *Siddharūpa*: uno cuyos paradigmas contenían nombres de divinidades hindúes, como Rāma y Hari, y otro que los reemplazaba con sustantivos de carácter secular, como *vṛkṣa* (árbol), *jāyā* (esposa) y *kavi* (poeta). El manuscrito usado por Hanxleden era del segundo tipo, aunque la leyenda cuenta que habría sido él mismo el que habría reemplazado los paradigmas. Sin embargo, esto parece poco probable ya que en su gramática también aparecen nombres de divinidades hindúes. Cfr. Van Hal; Vielle (2013:9-10).

10 El concepto de "asimilación" está tomado del campo de fonética diacrónica y corresponde al proceso por el cual dos sonidos que se encuentran en cercanía se vuelven parecidos, generalmente a

si tenemos en cuenta una distinción entre lengua objeto y metalengua: el autor lleva una gramática aprendida al estilo indio (lengua objeto) hacia los patrones europeos de la lengua latina (metalengua). Si bien encontramos en el caso de Hanxleden rasgos en cierta medida comunes a la producción de otras gramáticas misioneras, especialmente las de América, hay también algunas características propias que es importante tener en cuenta.

En primer lugar, está claro que el sánscrito es la lengua objeto y que el latín es la metalengua en la *Grammatica* de Hanxleden, dado que la primera es la lengua que está analizando y la segunda la que utiliza en su presentación. Sin embargo, a diferencia del modo en que otros misioneros llevaban la lengua objeto (generalmente, aprendida a través de otras gramáticas, especialmente misioneras) a sus propios trabajos, Hanxleden hace una verdadera transformación ya que, como se supone, él había aprendido el sánscrito esencialmente de manera oral, más allá de que hubiera podido tener acceso a ciertos trabajos escritos, lo que implica un importante trabajo de transformación textual hacia una presentación al modo más bien latino. En este sentido, aquí parecería que el latín (junto con el griego) funciona mejor como una lengua de referencia y no solamente como metalengua, puesto que no sólo es la lengua elegida para transmitir un mensaje sino que es su sistematización precisamente la que se tiene como referencia para poder clasificar los datos de la lengua objeto.<sup>11</sup> La mención del griego en esta obra no es del todo irrelevante ya que parecería que el autor recurre a esta lengua cuando el funcionamiento del latín no es suficiente para comprender el del sánscrito.

---

partir de un movimiento parcial o total de alguno de los órganos a través del espacio articulatorio, reduciendo la cantidad de esfuerzo. Cfr. McColl Millar (2015:49-90).

11 Cfr. Esparza Torres (2016).



En segundo lugar, es interesante notar que, si bien es algo que podríamos esperar típicamente de autores misioneros, Hanxleden no utiliza el latín como metalengua en otras obras: tanto para su diccionario como para la gramática de *malayālam*, el autor había utilizado el portugués. Naturalmente, esto lleva a preguntarnos qué factores podrían haber influido en esta decisión, y una hipótesis interesante podría ser el diferente estatus de las lenguas-meta y, en consecuencia, de los textos producidos.

El malabar (o *malayālam*, en su forma original) es una de las tantas lenguas oficiales de la India, hablado en la actualidad por un vasto número de habitantes, fundamentalmente en el estado de Kerala. A diferencia del sánscrito que, como sabemos hoy, es una lengua indoeuropea, el malabar corresponde a la familia de las lenguas dravídicas, a las que también pertenece el tamil, y que poco tienen que ver en su gramática con las lenguas indoeuropeas. Si bien es probable que el malabar de hoy tenga diferencias con respecto a la variedad hablada en tiempos de Hanxleden, no hay dudas de que se trata de la continuidad de una misma lengua con muchísima vitalidad. El sánscrito, en cambio, dejó de ser lengua viva y materna hace unos cuantos siglos y se mantuvo en círculos especialmente letrados, litúrgicos y religiosos, más allá de alguna que otra excepción.<sup>12</sup> En definitiva, se trata de dos lenguas que, ya en tiempos de Hanxleden, tenían funciones comunicativas muy diferentes: una para la comunicación cotidiana (malabar) y otra reservada al ámbito litúrgico/religioso (sánscrito). Nótese que, sin embargo, esta diferencia concierne esencialmente a la lengua como fenómeno oral, ya que la escritura, fenómeno mucho más tardío, tomó rumbos diversos según la región: así, en la región de Kerala se utiliza la escritura *grantha malayālam* (una

---

12 Cfr. Müller; Orqueda (2016).

variedad de la escritura de la lengua vernácula desarrollada para escribir el sánscrito en dicha región) y no la escritura *devanāgarī*, utilizada mucho más comúnmente hoy en día para la escritura del sánscrito.

Teniendo en mente esa distinción, no es de extrañar que el procedimiento de Hanxleden haya sido el de poner en paralelo el sánscrito, en tanto lengua culta y litúrgica, con el latín, que por entonces desempeñaba la misma función. En este sentido, creemos que la elección del latín para esta gramática no puede explicarse simplemente como un rasgo propio del trabajo misionero, ámbito en el que se esperaba que el latín pudiera servir para la comprensión y aprendizaje por parte de eventuales futuros religiosos.<sup>13</sup> En el caso de la *Grammatica Grandonica*, creemos que el propósito de la elección del latín no se debe necesariamente a la intención de que futuros religiosos aprendieran la lengua sánscrita, ya que su efectividad como lengua de comunicación para favorecer la evangelización habría sido muy baja. Un argumento para esto es que, precisamente, la gramática y el diccionario de malabar, lengua que sí habrían precisado los jesuitas en su proceso de evangelización, no están elaborados en latín. En consecuencia, nuestra hipótesis es que al menos otro de los argumentos de peso en la elección del latín como metalengua tiene que haber sido la consideración del estatus peculiar del que gozaban en sus contextos tanto el sánscrito cuanto el latín.

---

13 En este punto podría establecerse un paralelo, aunque con ciertas diferencias, con algunas gramáticas misioneras de América. En particular, encontramos un caso interesante en el uso del latín en *Chilidúgú*, del Padre Bernardo Havestadt, publicado en 1777. En este texto, el autor también debe elegir entre el español, el alemán y el latín como metalengua y parecería que la elección del latín obedece a la consideración de esta lengua como lengua de cultura. *Cfr.* Brañes (2006).

## 4. El sistema nominal en la *Grammatica Grandonica*

Para ilustrar el modo en el que se da este proceso de asimilación con el latín, en esta sección desarrollaremos brevemente la presentación del sistema nominal del sánscrito, tal como aparece en los primeros folios de la *Grammatica Grandonica*. Esta primera sección de la obra consta de una introducción (f. 2), el detalle de los paradigmas (f. 2-14), luego hay una explicación del uso de los casos (f. 14), el género (f. 15) y los compuestos (f. 16-18).

En la introducción, Hanxleden declara que la abundancia de declinaciones en sánscrito es grande y que se va a ocupar de revisarlas en su orden, aunque en un principio pueda espantar o ahuyentar a los que quieren hablar o aprender esta lengua. Continúa diciendo que con esta tarea espera hacer más fácil aquello que apenas se percibe con mucho trabajo a partir del libro de los “gentiles”, al que llaman *Siddharūpa*. De estas afirmaciones se pueden desprender los siguientes puntos: en primer lugar, que reconoce explícitamente una de sus fuentes, el *Siddharūpa*; en segundo lugar, que el autor anticipa diferencias entre la lengua objeto (el sánscrito) y otras lenguas, que pueden ser en este caso la metalengua o incluso la lengua materna; en tercer lugar, que explicita el objetivo principal de esta obra: el aprendizaje del sánscrito y, en cuarto lugar, se infiere que para conseguir tal objetivo, la asimilación parcial al latín puede ser una ayuda.

En la misma introducción ya se advierte este movimiento: Hanxleden aclara que la declinación varía no sólo según las diferentes terminaciones de los casos, que son ocho, sino también de acuerdo al género y al número. Respecto del primero no hace mayores aclaraciones porque la coincidencia entre sánscrito y latín es completa (hay tres géneros en ambas lenguas: masculino, femenino y neutro), pero respecto del número sí señala que el sánscrito tiene singular

(*ekavacanam*), dual (*dvivacanam*) y plural (*bahuvacanam*) “como entre los griegos”: la aclaración es necesaria debido a la diferencia con la metalengua (el latín carece de dual) y, entonces, se utiliza la comparación con el griego, lengua probablemente menos familiar pero adecuada en este caso para reflejar un fenómeno del sánscrito ausente en el latín. Nótese que esto permite pensar que en esta obra el griego también funciona, de alguna manera, como lengua de referencia secundaria.

Resulta especialmente interesante la última aclaración, con la cual se cierra la introducción: Hanxleden afirma que “hubiera querido colocar los casos según el orden latino”, pero que no lo hará “porque será más fácil aprenderlos [los casos] a partir de su semejanza con el diferente encabezado de los casos”. Es decir, seguir el orden latino de los casos no parece ser necesario (aunque le hubiera gustado hacerlo) porque la similitud se va a advertir más fácilmente a partir del cambio del “encabezado” (*caput*), esto es, del nombre que les dará a los distintos casos. De estos dos temas (el nombre y el orden de los casos) nos ocuparemos a continuación.

Respecto del nombre de los casos, en la tradición gramatical india se reconocen siete casos que no reciben una nomenclatura específica, sino que se conocen por el numeral ordinal en género femenino correspondiente a la posición de cada caso dentro de la tabla, a pesar de que pueden no estar mencionados explícitamente (Tabla 1). Esta clasificación en siete deja afuera el vocativo (*āmantrita*), que no es considerado como un caso aparte, sino como una suerte de nominativo especial para designar una interpelación. En cambio, la tradición grecolatina otorga nombres a cada marca flexiva de esta categoría gramatical, como se puede ver en la tabla a continuación, con las correspondencias en las gramáticas indias. Por su parte, entre estas dos opciones,

Hanxleden opta por utilizar los nombres latinos correspondientes, con el objetivo explícito de facilitar su aprendizaje, incorporando modificaciones necesarias para los casos del sánscrito sin correlato en latín:

Tabla 1: Comparación de nombres de casos

Tradición india	<i>Grammatica Grandonica</i>	Tradición latina	Denominación actual
<i>prathamā</i> ('primero')	<i>Nominativus</i>	<i>Nominativus</i>	Nominativo
	<i>Vocativus</i>	<i>Vocativus</i>	Vocativo
<i>dvitīyā</i> ('segundo')	<i>Accusativus</i>	<i>Accusativus</i>	Acusativo
<i>ṭṭīyā</i> ('tercero')	<i>Ablativus Primus</i>	---	Instrumental
<i>caturthī</i> ('cuarto')	<i>Dativus</i>	<i>Dativus</i>	Dativo
<i>pañcamī</i> ('quinto')	<i>Ablativus Secundus</i>	<i>Ablativus</i>	Ablativo
<i>ṣaṣṭhī</i> ('sexto')	<i>Genitivus et Dativus</i>	<i>Genitivus</i>	Genitivo
<i>saptamī</i> ('séptimo')	<i>Ablativus Tertius</i>	---	Locativo

De este modo, al recurrir a la tradición latina, debe distinguirse de alguna manera casos que en latín no presentan rasgos morfológicos diferenciales (*Ablativus primus* / *secundus* / *tertius*). Es interesante reparar también en cómo Hanxleden explica el uso de algunos casos añadiendo las preposiciones necesarias en el latín, especialmente respecto de la distinción entre los tres tipos de ablativo y el dativo: así, del *Ablativus primus* se dice que funciona como “causa” o “instrumento” y se reponen en latín las preposiciones *ab* (“por”, “a causa de”) y *cum* (“con”); respecto del dativo, si bien tiene a disposición el dativo latino, también aclara que expresa finalidad (*tanquam fini*). Respecto del *Ablativus secundus*, introduce las preposiciones *ex* (“a partir de”) y *prae* (“delante de”, “en comparación con”). Respecto del *Genitivus*, aclara que tiene también un valor de dativo y

por eso lo llama *Genitivus et Dativus*.<sup>14</sup> Por último, respecto del *Ablativus tertius* o locativo, introduce la preposición *in* (“en”).

En cuanto al orden de los casos, como se adelanta en la introducción, sí sigue la tradición india (Tabla 2).<sup>15</sup> En particular, es interesante ver que opta por la segunda posición para el vocativo, que en la gramática latina solía ocupar la anteúltima, precedido solo por el ablativo, siguiendo el orden en las gramáticas del griego antiguo: es decir, nominativo, genitivo, dativo, acusativo y vocativo (al final, porque no tiene ablativo).<sup>16</sup>

---

14 Esta curiosa denominación no busca indicar algún tipo de ambigüedad, sino que es, más bien, el recurso del autor para dar cuenta del fenómeno de suplección que se da a veces entre los casos genitivo y dativo del sánscrito (y no en latín); es decir, contextos en los que la marca morfológica de genitivo cumple funciones típicas del dativo.

15 Estos rasgos podrían compararse con aquellos presentes en la gramática sánscrita de Roth, la más antigua elaborada por un europeo (1660-1662) y redactada en latín (Camps; Muller, 1988). Roth utiliza los nombres indios para los casos (“primero”, “segundo”, etc.) pero los ordena de modo más parecido al latino (en particular, mantiene el vocativo al final). Si comparamos ambas gramáticas, Roth conserva el orden latino y Hanxleden, los nombres latinos para los casos y esto, quizás, haga que la asimilación sea más patente.

16 “Priscian alludes to something closer to morphology in his remarks about case. His use of declination for *ptōsis* is like Varro’s. His defence of order in the listing of cases, similar to Dyscolus: ‘Case is the inflection (*declinatio*) of nouns, or of other words with case, which occurs at the end of the word... the nominative is only improperly called a case because it makes the other cases... for the nominative is the first that nature produced and it claims first place... the genitive has the second place and has a natural link of origin, since it is born of the nominative and generates the following cases. The dative, which is more appropriate to friends, is third... the accusative, which pertains more to enemies, comes next. The Greeks put the vocative last, since it seems inferior to the others in combining only with verbs in the second person, while the others are used with all three... In like manner, the ablative combines with all three...’”: Dinneen (1995:153).

Tabla 2: Comparación de orden de casos

Griego	Latín	Sánscrito
Nominativo	Nominativo	Nominativo
Genitivo	Genitivo	Vocativo
Dativo	Dativo	Acusativo
Acusativo	Acusativo	Instrumental
Vocativo	Vocativo	Dativo
	Ablativo	Ablativo
		Genitivo
		Locativo

Por último, nos referiremos al tema del orden de los paradigmas. En efecto, la parte más extensa de la presentación del sistema nominal es el despliegue de los paradigmas de las diferentes declinaciones. Hanxleden utiliza casi todos los paradigmas nominales que aparecen en su fuente, pero altera significativamente el orden. Si en el *Siddharūpa* aparecen, tanto en el caso de los temas terminados en vocal cuanto de los temas en consonante, primero todos los paradigmas masculinos, luego los femeninos y por último los neutros, en la *Grammatica Grandonica* encontramos primero las declinaciones de temas en vocal y luego la de los temas en consonante: dentro del primer grupo, se despliegan primero las declinaciones de sustantivos y adjetivos masculinos y neutros y luego la de los femeninos, y respecto del segundo, se despliegan primero los temas masculinos y femeninos y luego los neutros (Tabla 3). Esta modificación implica un importante acercamiento al esquema latino de las declinaciones: la primera parte reflejaría la primera y la segunda declinación del latín (aunque con el orden invertido) y la segunda parte reflejaría las restantes declinaciones, en especial, la tercera.

Tabla 3: Comparación de orden de los paradigmas

	<i>Siddharūpa</i>	<i>Grammatica Grandonica</i>
Temas en vocal	1° masculinos	1° masculinos y neutros
	2° femeninos	2° femeninos
	3° neutros	
Temas en consonante	1° masculinos	1° masculinos y femeninos
	2° femeninos	2° neutros
	3° neutros	

## 5. Conclusiones

La *Grammatica Grandonica* de Hanxleden es deudora de la tradición gramatical latina y sánscrita y quizás sea correcto, como han hecho algunos autores respecto de otras gramáticas antiguas de sánscrito, hablar de una distinción entre forma y contenido: la esencia o el contenido del sánscrito estaría presentado bajo una forma europea.<sup>17</sup> No obstante, si consideramos la función del latín no sólo como metalengua sino también como lengua de referencia, advertimos que el proceso de asimilación no puede ser descrito utilizando la mera distinción forma-contenido. Por el contrario, en el paralelismo entre el latín y el sánscrito que subyace a la estructura de esta gramática, y que es consecuencia de la percepción de la distinción entre lenguas “cultas” y “vulgares”, se vislumbra la incipiente valoración del sánscrito como una lengua clásica equiparable a las otras por entonces ya conocidas en Europa (en especial, el latín), movimiento que constituye un importante antecedente para el desarrollo posterior de la lingüística comparativa que pronto habría de nacer.

<sup>17</sup> Cfr. Milewska (2003:69).



## Bibliografía

- Brañes, María José. 2006. "El Chilandú del Padre Bernardo Havestadt. Introducción y selección", *Onomázein* 14 (2), 65-99.
- Camps, A. (2000). *Studies in Asian Mission History*. Leiden: Brill.
- Camps, A., Muller, J.-C. (1988). *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth S.J. (1620-1668). Facsimile Edition of Biblioteca Nazionale, Rome, MSS. Or. 171 and 172*. Leiden: Brill.
- Dinneen, Francis (1995). *General linguistics*. Washington: Georgetown University Press.
- Esparza Torres, M. A. (2016). "Elogio de la lengua nativa y planteamiento metalingüístico en las gramáticas misioneras. El ejemplo de Domingo de Santo Tomás. *Revista de Investigación Lingüística* 19 (1), 15-33.
- McColl Millar, R. (2015), *Trask's Historical Linguistics*, 3a ed. Nueva York: Routledge.
- Milewska, I. (2003), "First European Missionaries on Sanskrit Grammar", en Robert Eric Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, London and New York: Routledge, 62-69.
- Müller, G. y Orqueda, V. (2016), "Algunos problemas en torno a la noción de sánscrito clásico". *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 14, N° 1, 107-114.
- Van Hal, T. (2010). "À la recherche d'une grammaire perdue. Johann Ernst Hanxleden's *Grammatica Grandonica* retrieved\*". *Historiographia Linguistica* XXXVII (3), 445-457.
- Van Hal, T., Vielle, C. (2013). *Grammatica Grandonica. The Sanskrit Grammar of Johann Ernst Hanxleden S.J. (1681-1732)*. Introduced and edited by ---. With a photographic reproduction of the original manuscript by Jean-Claude Muller. Postdam: Universitätsverlag Potsdam.



## Decir la realidad americana en latín: latinización de voces indígenas en *Rusticatio Mexicana*

Virginia Katzen

La lengua latina ha sido vehículo fundamental de cultura durante el Renacimiento, el Barroco y el Clasicismo. Los textos escritos en latín en estos períodos representan, por ende, una parte importante de la producción intelectual sobre América. Sin embargo, éstos se han convertido en objeto de estudio recién a partir del siglo XX y hasta el presente han sido muy poco trabajados desde una cuestión fundacional de nuestra literatura: el problema de nombrar la realidad americana en una lengua ajena a tal realidad. Esta problemática está muy presente en *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar (1782), cuyo objetivo primero es revelar las realidades de la Nueva España desconocidas en el Viejo Mundo. En este marco, pretendemos dar cuenta de los mecanismos lingüísticos puestos en funcionamiento por el autor para adaptar xenismos amerindios a la lengua latina, describir y explicar los contextos lingüísticos donde se presentan dichas voces y reconocer los campos semánticos de estas incorporaciones léxicas.

Por lo que se refiere al autor de la obra, cabe mencionar que Rafael Landívar nace en 1731 en la ciudad de Santiago

de los Caballeros de Guatemala y estudia en el Colegio de San Borja. Se gradúa de Licenciado y Doctor en Filosofía en la Universidad de San Carlos en 1747. Viaja a Méjico y se ordena como sacerdote de la Compañía de Jesús en 1755 en el seminario San Jerónimo de Puebla. Es profesor de Retórica y de Filosofía y se encuentra en el cargo de Rector del San Borja en 1767, cuando acontece la expulsión de los jesuitas de los dominios hispanos llevada a cabo por Carlos III. Se exilia en Bolonia, junto con otros compañeros de la orden, y muere en el destierro en 1793.

En cuanto a la obra en sí, *Rusticatio Mexicana* es la mayor obra poética de Landívar, escrita durante su destierro en hexámetros latinos. Con ella el autor quiere mostrar al europeo culto las maravillas de su tierra natal, inspirado por la nostalgia y el amor al terruño. Su impronta documental deviene del afán científicista y el interés por el estudio de la naturaleza, que comienza a afianzarse en el siglo XVIII, y parece jalonar un argumento en la polémica desatada por Cornelius de Pauw y, en menor medida, Buffon acerca de la supuesta inferioridad del mundo americano. Al respecto, Suárez (2006:55-56) dice:

El espíritu científicista del siglo es contradictorio con respecto al continente joven. La flora y la fauna son desacreditadas y los suelos considerados débiles e inhóspitos. Algunas de estas teorías tienen como objetivo disminuir el valor y la importancia de un baluarte de España, foco de interés económico para el resto de Europa. Un científico tan prestigioso como George Buffon, en su *Historia Natural Universal* (1749), pone en tela de juicio varios de los beneficios atribuidos a la naturaleza americana. Aún más vehemente es el prusiano Cornelius de Pauw, que en su obra *Recherches Philosophiques sur les Américains* (1772) habla, sin pruebas científicas, de la naturaleza embrutecida de los criollos, indígenas

y mestizos. Es durante la vigencia de estas ideas, cuando los jesuitas expulsos arriban al viejo mundo. Poco se sabe allí de América. Poco y mal. La situación de desterrados les permite, entonces, refutar teorías y producir obras literarias que son la máxima expresión del fenómeno denominado ‘singularidad novohispana’...<sup>1</sup>

*Rusticatio Mexicana*, obra perteneciente al género de la poesía didáctica y portadora de un conocimiento de la realidad del Nuevo Mundo, le permite a Rafael Landívar posicionarse como poeta mediador entre los mundos americano y europeo. La lengua elegida, el latín de herencia renacentista, ya había sido utilizada para describir la realidad americana en producciones científicas, en crónicas de Indias y en poemas de menor dimensión (a excepción de *Guadalupe* de Villerías y Roelas, compuesta de 1756 hexámetros latinos).<sup>2</sup> Landívar era consciente de la dificultad de su empresa, dada la extrañeza de la realidad referida (la tierra de la Nueva España) en relación con el vehículo idiomático elegido, la lengua latina. En el marco de esta problemática, el procedimiento de incorporación de voces autóctonas para referir una realidad propia y distinta se presenta como necesario. Tales voces son incorporadas a través de mecanismos de adaptación lingüística que involucran particularmente la morfología, pero también la sintaxis y la estilística. Ahora bien, es evidente que en este trabajo de ‘traducción’ de una realidad a otra y de una lengua a otra, se

---

1 Las mismas ideas comenta Tedeschi (2009:66).

2 Como *Nova plantarum, animalum et mineralium Mexicanorum historia* de Francisco Hernández, de 1651, que el mismo Landívar cita en nota al pie en *Rusticatio Mexicana* 1.220; o *De Rebus Hispanorum Gestis ad Novum Orbem Mexicumque* de Juan Ginés de Sepúlveda de 1780. En poesía abundan los poemas de circunstancias rituales y los himnos de alabanza, como los dedicados a la Virgen de Guadalupe de los que hay amplia producción, por ej. los himnos de Vicente López, del siglo XVIII, o el de José Mariano de Gondra, jesuita que lo publica en el destierro (Osorio Romero 1991:82-83).

destaca la problemática de la incompreensión de los indigenismos por parte del lector. Como señala Ramírez Luengo (2018:2), retomando a Buesa Oliver y Enguita Utrilla, cuando el lector implícito es europeo, el empleo de palabras autóctonas exige que el mismo texto ofrezca su contenido conceptual. Esto obliga al autor a desarrollar estrategias discursivas que aclaren los significados de tales unidades léxicas. Las estrategias fundamentales son la descripción, la definición, la sinonimia y la traducción.

Retomando las formulaciones de Buesa Oliver, Enguita Utrilla, Bravo García y Cáceres Lorenzo, Ramírez Luengo (2019-2020:3) define las cuatro estrategias con ejemplos tomados de la obra *Florilegio medicinal* de Juan de Esteyneffer. La descripción se entiende como un fragmento narrativo en el que “quedan reflejados los rasgos característicos de los seres y objetos aludidos” (como en: “*Ajoletes*. Son unos pecillos de color negro, sin escamas, que se cogen en la Laguna de México: danlo a los héticos.”). La definición proporciona “una fácil y exacta percepción del concepto correspondiente a las voces que las originan.” (Ej.: “*Coyotes*. Son los zorros, raposas de campo”). La sinonimia, por su parte, pone en relación términos significativamente próximos por medio de “una duplicación de vocabulario para la que se utilizan las conjunciones *o* y *y*” (como en: “A falta de la zarza, también es bueno usar en la misma cantidad del palo santo, o del *guayacán*”). La traducción introduce el indigenismo por medio de un verbo de lengua, sea ‘decir’ y ‘querer decir’ o ‘llamar’. (Ej.: “Aquella leche que queda cuando hacen la mantequilla, la cual en México llaman *jocoqui*”).

*Rusticatio Mexicana* presenta unos 50 indigenismos. Aquí revisaremos unos pocos, pertenecientes al campo semántico de los topónimos (nombres de ciudades, de regiones y de accidentes geográficos). Cada voz aparece enunciada en latín, tal como es usada en el texto. A continuación se

presentan las citas textuales que la contienen. Luego continuaremos con su explicación etimológica americana y la descripción de la adaptación castellana previa al uso latino, en los casos en que es necesario. En tercer lugar, describiremos el mecanismo de latinización llevado a cabo. En cuarto lugar, daremos cuenta de la glosa o estrategia retórica desarrollada para la comprensión del término por parte del lector.

## Topónimos 1. Nombres de ciudades

*GUATIMALA, -AE*

“Urbi Guatimalae” [A la Capital de Guatemala]<sup>3</sup> (*Rusticatio Mexicana*, título del poema de apertura).

“Salve, cara Parens, dulcis Guatimala, Salve” [Salve, mi patria querida, mi dulce Guatemala, salve] (*Rusticatio Mexicana*, poema de apertura v. 1).

“Urbs infausta fuit, suavi Guatimala caelo” [Infausta una urbe existió, Guatemala, amable en su cielo] (*Rusticatio Mexicana* 3.11).

“Nobilis huc properat Guatimala tota quotannis” [Acá, Guatemala la noble concurre de prisa cada año] (*Rusticatio Mexicana* 3.278).

El nombre *Guatemala* es latinización del español ‘Guatemala’, refiriéndose a la ciudad de Nueva España. Proviene de *Cuauhtemallah*, topónimo náhuatl con que los mexicas nombraban a la ciudad Cakchiquel, capital y provincia del pueblo cakchiquel (palabra en lengua cakchiquel, de la familia quiché). Según Contreras (1999:87-91) aparece

---

3 Usamos la traducción de *Rusticatio Mexicana* al español de Chamorro González (2001).

castellanizado como ‘Guatemala’ por Pedro Alvarado en sus cartas a Cortés y por Hernán Cortés en sus cartas a Carlos V (todas de 1524); en el siglo XVI, en varias actas castellanizas del Cabildo de Santiago aparece asimismo la variante ‘Guatimala’. También como ‘Guatimala’ consignan el término Tezozomoc, en su *Crónica mexicana* de 1598,<sup>4</sup> y Agustín de Zárate en su *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú* de 1577. Como *Guatimala* ya aparece latinizado en diversos textos, como en las bulas y letras apostólicas editadas por Bethencourt (1773:39) y en mapas de Nueva España como el de Fredrick de Wit (1675).

El topónimo *Guatimala* es latinizado como sustantivo de tema en -a. Para el procedimiento se reconstruye un hipotético latino *Guatimala*, -ae en función de la historia lingüística que dio los sustantivos con desinencia en -a en español. Esto es, se remite a la historia lingüística para recorrer el camino inverso. Tenemos aquí el problema de la adaptación de esta palabra latinizada a la estructura métrica. Si medimos el hexámetro veremos que la palabra *Guatimala* crea un problema, (*Gua-* no es diptongo en latín. Tendríamos entonces dos sílabas breves *Gũ-ă*); y *-mā-* debería ser larga para respetar la pronunciación originaria (tanto en castellano como en náhuatl). Landívar, para incluir la palabra en el hexámetro, respeta la estructura del verso y altera la cantidad de la sílaba *-mă-* convirtiéndola en breve:

“Sālvē cārā Pārēns || dūlcīs || Gũātīmālā Sālve.” (poema de apertura v. 1).

“Ūrbs infāustā fūit || suāvī || Gũātīmālā cāelo” (3.11).

“Nōbilīs hūc|| prōpērāt|| Gũātīmālā tōtā quōtānnis” (3.278).

---

4 Cfr. *Gran Diccionario Náhuatl*, s.v. ‘Guatimala’.



El término *Guatemala* aparece glosado a través de la an-teposición del sustantivo *urbs*. Esto es, se da una definición del mismo. Una vez definido desde el comienzo, el topónimo *Guatemala* vuelve a aparecer en el resto del poema con otras características, como la de ciudad natal de Landívar (*cara parens*), imitando en este punto la celebración virgilia-na de Italia en las *Geórgicas*: “salve, magna parens frugum, Saturnia tellus” [¡Salve, oh magna madre de los cereales, tierra saturnia!]<sup>5</sup> (Verg. *georg.* 2.173).

## Topónimos 2. Nombres de accidentes geográficos y regiones

*XORULUS, -I*

“Tum juga Xoruli visam, Vulcania regna” [Luego veré del Jorullo las cumbres, Volcánicos reinos] (*Rusticatio Mexicana* 1.11).  
“Nunc quoque Xoruli’ Vulcania regna canendo/ persequar” [Ahora también del Jorullo Volcánicos reinos cantando/ seguiré...] (*Rusticatio Mexicana* 2.1-2).

“Mons ignivomus Provinciae Michoacanensis” [Montaña que vomita fuego en la provincia de Michoacán] (*Rusticatio Mexicana*, nota al pie de 2.1).

“Vallis erat veteri Xoruli nomine dicta” [Érase un valle llama-do, con nombre de origen, Jorullo] (*Rusticatio Mexicana* 2.19).<sup>6</sup>

La primera mención al valle del Jorullo y al volcán del mismo nombre en texto impreso está precisamente en *Rusticatio Mexicana*, según lo atestigua Carreira (2011:24). Antes de la publicación de Landívar, el capuchino Francisco

5 La traducción de *Geórgicas* es de Bekes (2007).

6 *Veteri nomine* en lugar de *vetere nomine* es usual en el Renacimiento y siglos posteriores.

de Ajofrín había escrito una relación de su viaje a las Indias entre 1763 y 1766, dando en español el nombre de ‘Xurullo’: “Era el sitio donde reventó este furioso volcán un valle espacioso y llano, de tanta hermosura y frondosidad, que con razón los antiguos le llamaban en lengua tarasca Xurullo, que es lo mismo que paraíso...” (Castañeda y Alcover 1958:232). De la misma manera aparece el nombre del volcán, también en español, en el diccionario elaborado por Antonio de Alcedo en 1789.<sup>7</sup> A diferencia de la grafía con ‘x’, el administrador de la hacienda del Jorullo, Manuel Román Sayago, nombra a la región como ‘Jorullo’ en 1759, en sus informes sobre el nacimiento del volcán que enviará el alcalde mayor de Michoacán, Martín de Reinoso Mendoza y Luyando al Marqués de las Amarillas, Virrey de la Nueva España (informes publicados por Ruiz Guadalajara 2004: 156-161). Clavijero (1780:13), por su parte, nombra al volcán como ‘Juruyo’. La vacilación en el uso de los grafemas ‘x’ o ‘j’ es propia del español de la época. Ambos representaban el sonido /x/. Para interpretar la latinización que realiza Landívar de la palabra ‘Jorullo’ (*Xorulus*) debemos tener en cuenta diferentes cuestiones: la elección de ‘l’ en lugar de ‘ll’; la aparición de ‘o’ en la primera sílaba en lugar de la ‘u’ que presentan Ajofrín, de Alcedo y Clavijero; por último, la preferencia de ‘x’ inicial en lugar de ‘j’. La elección que Landívar hace de ‘l’ en desmedro de la ‘ll’ geminada latina nos muestra que no puede concebirse en él una intención de adaptar al latín el nombre aborigen del volcán, ya que la lengua purépecha carece del fonema /L/, como lo dejan asentado Lagunas (1574:1) y Basalenque (1886:19) en sus tratados. Por este motivo, se deduce que la latinización se realizó en función de la palabra ya castellanizada que es tomada como punto de partida. Landívar parece pensar en

---

7 Cfr. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*, s.v. ‘Xurullo’.

español al escribir *Xorulus*. Esto concuerda con la elección del grafema inicial ‘x’, que en el castellano de la época se pronuncia /x/ pero en latín /ks/, cambiando significativamente la naturaleza fónica de la voz ‘Jorullo’. El cambio de ‘ll’ por ‘l’ es indiferente para la pronunciación del latín eclesiástico. La vacilación entre ‘o’ y ‘u’ en el tarasco también parece indiferente según Pimentel (1886:V), aunque los eruditos como Ajofrín o Clavijero prefieren la ‘u’. Ante una palabra como Jorullo o Jurullo, el hablante de español muy probablemente eligiera la primera forma, por poseer una sucesión de vocales más común en español: o-u-o antes que u-u-o. A la pregunta de por qué Landívar elige una ‘o’ para la primera sílaba de *Xorulus*, sólo podemos hipotetizar que eligió la forma castellana más popularizada antes que una forma erudita que tal vez intentaba recuperar la fonética purépecha.

Respecto de la morfología, nos encontramos con el caso de un sustantivo con desinencia en -o en castellano, a partir del cual se crea un sustantivo latino de tema en -o con nominativo -us, a través de la inversión de la historia lingüística que ya mencionamos. En este caso no tenemos problemas de acentuación; la palabra es trisílaba grave en tarasco y en español y se adapta cómodamente al hexámetro en su latinización con acento grave.

En el caso de “Tum juga Xoruli visam, Vulcania regna” (*Rusticatio Mexicana* 1.11) y de “Nunc quoque Xoruli’ Vulcania regna canendo/ perseguar” (*Rusticatio Mexicana* 2.1-2) vemos que el nombre *Xorulus* está explicado en el texto, usando el recurso de la definición, pero esta vez en clave metafórica: “Vulcania regna” por ‘volcán’. La metáfora es de evidente rai-gambre clásica. Este tipo de construcción (adjetivo derivado de un nombre de un dios + *regna*) proviene de la poesía latina clásica, por ejemplo la expresión “Saturnia regna” [los reinos de Saturno] (*Verg. ecl.* 4.6 y 6.41 y *Aen.* 11.252); en referencia

al mar es “Neptunia regna” [los reinos de Neptuno] (Sil. 14.363). Cercana a la imagen de Landívar es “Volcani domus et Volcania nomine tellus” [es el hogar de Vulcano, *Vulcania* es el nombre de la tierra]<sup>8</sup> (Verg. *Aen.* 8.422).

En el segundo verso citado (“Nunc quoque *Xoruli*<sup>1</sup> *Vulcania regna canendo/ perseguar...*”), la palabra *Xorulus* aparece en bastardillas, destacando su carácter de extranjerismo. Este recurso es recurrente en casi todos los americanismos presentes en la obra. Además, posee una nota al pie, procedimiento inhabitual en la poesía. La nota da otra definición, esta vez unívoca y precisa, para la comprensión del término, a la manera de un diccionario: *Xorulus* es un “Mons ignivomus Provinciae Michoacensis”.

El tercer verso citado más arriba (“*Vallis erat veteri Xoruli nomine dicta*”) muestra un nuevo recurso para dar cuenta de otra acepción del vocablo: la traducción. Mediante ésta se explica cómo era el nombre del valle en la lengua de los antiguos. Para introducir ese nombre foráneo se usan también las bastardillas, poniendo en evidencia su carácter ajeno al latín.

La construcción ‘(sustantivo) + nombre propio + verbo de locución + frase adverbial con núcleo sustantivo *nomine*’ es corriente en la poesía latina clásica, como en Verg. *Aen.* 3.210-211; 5.718; 6.242; 9.387-8.

En este somero trabajo hemos visto que el procedimiento de latinización de voces autóctonas americanas es fundamental para aumentar los campos de referencia de la lengua objeto. Al latinizar dichas voces en una obra poética, el autor apela a la historia lingüística del español en sentido inverso: partiendo de un vocablo castellano (que a su vez es una castellanización de una voz indígena), se remonta a

---

8 La traducción de *Eneida* es de Rivero García, Estévez Sola, Librán Moreno y Ramírez de Verger (2011).

un presunto vocablo latino que, por filiación morfológica, debería corresponderle. Esto es, la castellanización previa del léxico indígena se muestra como una mediación fundamental. Además, se privilegian los sustantivos como voces necesarias de adaptar a la lengua objeto. Los xenismos latinizados en *Rusticatio Mexicana* son siempre glosados; en los casos comentados aquí se utilizan los procedimientos de definición y de traducción. La necesidad de glosar las voces evidencia un lector implícito desconocedor de la realidad americana. En este sentido, Landívar se construye desde el texto como mediador entre el mundo americano y el europeo y como mediador entre lenguas distintas; esto significa, como conocedor de primera mano del Nuevo Mundo y como intelectual de cultura europea.

## Bibliografía

Alcedo, A. de (1789). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Manuel González.

Basalenque, D. (1886). *Arte de la lengua tarasca*. México: Antonio Peñafiel.

Bekes, A. (trad.) (2007). *Virgilio. Geórgicas. (Edición bilingüe)*. Buenos Aires: Losada.

Bethencourt, P. de S. J. (1773). *Bullarium latino-hispanicum Ord. Fratrum Bethlemitarum in Indiis occidentalibus in quo comprehenduntur omnes apostolicae litterae a summis pontificibus*. Roma: Typis Reverendae Camerae Apostolicae. En: [https://books.google.com.ar/books/about/Bullarium\\_latino\\_hispanicum\\_Ord\\_Fratrum.html?id=NjQQzfaE8rWC&redir\\_esc=y](https://books.google.com.ar/books/about/Bullarium_latino_hispanicum_Ord_Fratrum.html?id=NjQQzfaE8rWC&redir_esc=y); obtenido el 23/03/19.

Carreira, A. (2011). "Prólogo a la versión Española.IV". En: Gadow, H. *Viajes de un naturalista por el sur de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Clavijero, F. J. (1780). *Historia Antigua de Méjico*. Londres: Ackermann, Strand.

Contreras, R. J. D. (1999). "Origen del nombre Guatemala". En: Muñoz, J. L. (dir.),

*Historia General de Guatemala. T. 1 Época Precolombina.* Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

Castañeda y Alcover, V. (ed.) (1958). *Archivo documental español publicado por la Real Academia de la Historia. Tomo XII. Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín.* Vol I. Madrid: Editorial Maestre. En: <https://archive.org/details/diariodelviajequ01fran>; obtenido el 23/03/2019.

Chamorro González, F. (trad.) (2001). *Rafael Landívar. Rusticatio Mexicana.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

*Gran Diccionario Náhuatl* [en línea] (2012). México: Universidad Nacional Autónoma de México. En: <http://www.gdn.unam.mx>, obtenido el 23/03/19.

Hernández, F. (1651). Nova plantarum, animalium et mineralium Mexicanorum a Francisco Hernandez médico, in Indiis præstantissimo primum compilata, dein a Antonio Reccho in volumen digesta, a Io. Terentio, Io. Fabro, et Fabio Columna, Lynceis notis, et additionibus longe doctissimis illustrata. Roma: Typis Vitalis Marcardi. En: <https://archive.org/details/novaplantarumani00hern>; obtenido el 23/03/19.

Lagunas, J. B. de (1574). *Arte y diccionario con otras obras en lengua Michuacana.* México: Casa de Pedro Balli.

Landivar, R. (1782). *Rusticatio Mexicana. (Editio altera auctior, et emendatior).* Bononia: Typographia S. Thomae Aquinatis.

Mynors, R. A. B. (ed.) (1969). *P. Vergili Maronis Opera.* Oxford: Oxford University Press.

Osorio Romero, J. (1991). *El sueño criollo. José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728).* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pimentel, F. (1886). "El idioma Tarasco". En Basalenque, D. *Arte de la lengua tarasca.* México: Antonio Peñafiel.

Ramírez Luengo, J. (2019-2020). "Explicar lo desconocido: la incorporación discursiva de los indigenismos en el *Florilegio medicinal* de Juan de Esteyneffer (1712)", *Nueva Revista de Filología Hispánica* (en prensa).

Ramírez de Verger, A. (ed.) (1993). *Juan Ginés de Sepúlveda. De Rebus Hispanorum gestis ad novum Orbem Mexicumque.* Stuttgart- Leipzig: Teubner.

Rivero García, L.; Estévez Sola, J. A.; Librán Moreno, M.; Ramírez de Verger, A.

- (2011). *Publio Virgilio Marón. Eneida*. Vols. I-IV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ruiz Guadalajara, J. C. (2004). "Para confusión de los pecadores'. Dos testimonios en torno al nacimiento del volcán Jorullo, y su impacto en la sociedad de Pátzcuaro, 1759-1761", *Relaciones* n° 97, invierno 2004, vol. XXV, 145-176. En: <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/9-numero/78-relaciones-97-invierno-2004-vol-xxv>; obtenido el 23/03/19.
- Suárez, M. (2006). *Landívar y Virgilio. La hipertextualidad de la Rusticatio Mexicana*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. En: <http://www.marcelasuarezjesuitas.com/publicaciones>; obtenido el 24/03/19.
- Tedeschi, S. (2009). "Poesía, ciencia y utilidad: la Rusticatio Mexicana de Rafael Landívar entre instrucción y deleite". En: Méndez de Penedo, L. (ed.), *Cara Parens. Ensayos sobre Rusticatio Mexicana*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 65-84. En: [https://www.academia.edu/7166763/Poes%C3%ADa\\_ciencia\\_y\\_utilidad\\_la\\_Rusticatio\\_Mexicana\\_de\\_Rafael\\_Land%C3%ADvar\\_entre\\_instrucci%C3%B3n\\_y\\_deleite](https://www.academia.edu/7166763/Poes%C3%ADa_ciencia_y_utilidad_la_Rusticatio_Mexicana_de_Rafael_Land%C3%ADvar_entre_instrucci%C3%B3n_y_deleite); obtenido el 23/03/19.
- Wit, F. de (1675). *Novae Hispaniae, Chili, Peruviae, et Guatimalae Littorae* (mapa). Amsterdam. En: <https://www.raremaps.com/>; obtenido el 23/03/19.
- Zárate, A. de (1577) *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú*. Sevilla: Alonso Escribano. En: [https://books.google.com.ar/books?id=VTFRAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&ad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ar/books?id=VTFRAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&ad=0#v=onepage&q&f=false); obtenido el 23/03/19.





## El *Annus Patiens* del P. Peramás: un caso de autotraducción (re)creadora

Marcela A. Suárez

En 1767 el rey Carlos III decide expulsar a los jesuitas de los territorios de la corona. La oscura y traumática experiencia del exilio es plasmada entonces en múltiples diarios, vitales para la memoria histórica de la Compañía de Jesús.<sup>1</sup>

América es la que tradicionalmente ha ofrecido diarios muy variados. Desde su implantación en aquellas tierras, los jesuitas cumplen su tarea de cronistas elaborando documentos de singular importancia y muy diverso interés. Los expulsos continúan con esta tradición, en virtud de la cual se conservan más de una docena de escritos sobre sus vivencias en los viajes del destierro. Entre los testimonios americanos más destacados cabe mencionar el diario del P. José Manuel Peramás, jesuita catalán de la provincia jesuítica del Paraguay, en sus dos versiones: la primera en español (*Narración de lo sucedido a los jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta Faenza en Italia en carta de 24 de diciembre*

---

1 Los hijos de Loyola declaran en sus escritos que los hechos no fueron como se decía, sino de otra manera "la que ellos sintieron y vieron con sus ojos, la que dejaron reiterada y emborronada en largos tratados o en pequeños retazos de papel sobre los que sustentar la memoria" (Fernández Arrillaga, 2013: 15).

1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia)<sup>2</sup> y la segunda en latín (*Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Corduba Tucumaniae profeetorum*).<sup>3</sup>

Para resaltar el mérito de estos textos hay que recordar que la orden de destierro incluía la expresa prohibición de escribir a favor o en contra de cualquier asunto relacionado con la expulsión. Muchos religiosos escriben entonces desde la clandestinidad y son delatados por sus propios compañeros. De ahí que, sintiéndose perseguidos y con el fin de asegurar que sus diarios no se perdieran en caso de ser localizados o extraviados, se consagren a la tarea de realizar copias de seguridad durante el exilio e, incluso, después.

Ahora bien, en el caso del jesuita catalán nos enfrentamos a la particularidad de que este *backup* se lleva a cabo por medio de otra lengua, el latín, que con tanta solvencia manejaban los integrantes de la Compañía. Peramás utiliza materiales idénticos en lenguas diferentes y pone de manifiesto los provechosos usos literarios de tal diglosia para dar por resultado un original autotraducido. Con miras a acercarnos y definir esta práctica abordaremos, en esta ocasión, el análisis comparativo de los pasajes en los que se relata la partida de Córdoba (§§46-52 de la *Narración* y el registro del día 22 de julio del *Annus Patiens*), sobre la base de algunas de las categorías modificativas que el catalán activa en este proceso (re)creador.

La práctica de la autotraducción revela la fusión entre las competencias del autor y del traductor y habilita, por sí misma, una serie de transformaciones transtextuales que, en principio, le están vedadas a la traducción. Recuenco Peñalver (2011:200) en su artículo “Más allá de la traducción:

---

2 El autógrafo se encuentra en el Colegio de La Cartuja de Granada.

3 El autógrafo se encuentra en el Archivo General de la Compañía (Roma). Para referirnos al *Annus Patiens* utilizaremos la abreviatura AP.

la autotraducción” se pregunta: “¿de qué hablamos cuando nos referimos a una autotraducción? ¿Se trata de una traducción, de un nuevo original, de una obra en evolución, de una segunda versión, de una versión definitiva que viene a suplantar la primera?” Frente a estos interrogantes la crítica ha adoptado distintas posiciones.

Friedrich Scheleiermacher (1994), por su parte, sostiene que una obra original solo se escribe en la lengua materna, por lo cual toda autotraducción debe ser considerada como traducción. Molina Romero (2003), en cambio, considera que se encuentra en un punto intermedio entre la traducción y la creación. En opinión de Blake Hanna (1972), es más apropiado hablar de dos versiones de la misma obra, concebidas para públicos diferentes y destinadas a coexistir. Brian Fitch (1983) destaca que la práctica de la autotraducción puede constituir una creación artística autónoma. Según Oustinoff (2001), tanto el original como la autotraducción se complementan y constituyen obras inacabadas por separado. De ahí que la obra total sea el conjunto de las versiones existentes. A diferencia de lo que ocurre con la traducción, la autotraducción supone la continuación o prolongación del original mediante la reescritura. Se trata pues de una autotraducción recreadora, traducción y escritura a la vez, lo cual implica la competencia bilingüe del traductor y la existencia del original. Ambos textos, original y autotraducción, están en pie de igualdad.

Una autotraducción puede ser transparente u opaca. La primera es aquella en la que figura información paratextual que da cuenta de su condición. La segunda, en cambio, no contiene datos que manifiesten su procedencia a partir de un texto anterior. El lector la recibe pues como una auténtica obra original. Fórmulas peritextuales y títulos son algunas de las tácticas que permiten garantizar la transparencia u opacidad de una autotraducción.

A continuación consideraremos algunos aspectos generales en torno de las versiones peramasianas.

El título completo de la versión castellana es *Narración de lo sucedido a los jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta Faenza en Italia en carta de 24 de diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*. En opinión de Dasilva (2015: 175), una de las tácticas para garantizar la opacidad de una autotraducción se basa en ofrecer un título completamente diferente, dando a entender que el texto de partida nada tiene que ver con el de llegada. Así, pues, el título de la versión en latín es *Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Corduba Tucumaniae profectorum*. Como es posible advertir, los títulos son completamente distintos y la única similitud o coincidencia está dada por la mención de los protagonistas, esto es, los jesuitas del Paraguay (*jesuitas del Paraguai/ Iesuitarum Paraquariorum*).

La *Narración* está estructurada en 334 párrafos acompañados o reagrupados por intertítulos temáticos marginales que hacen referencia a los hechos referidos:

(§ 1) Adelántase la ejecución; (§ 2) ¿Qué tropa? Comandante D. Fernando Fabro. 11 de julio de 1767. Envía exploradores.

1791

Al Sr. D. Juan de los Rios

Declaro lo mas pronto que he podido a los señores que el Sr. D. Juan de los Rios ha sido el autor de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana" y que esta obra es una traduccion de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana" y que esta obra es una traduccion de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana"...



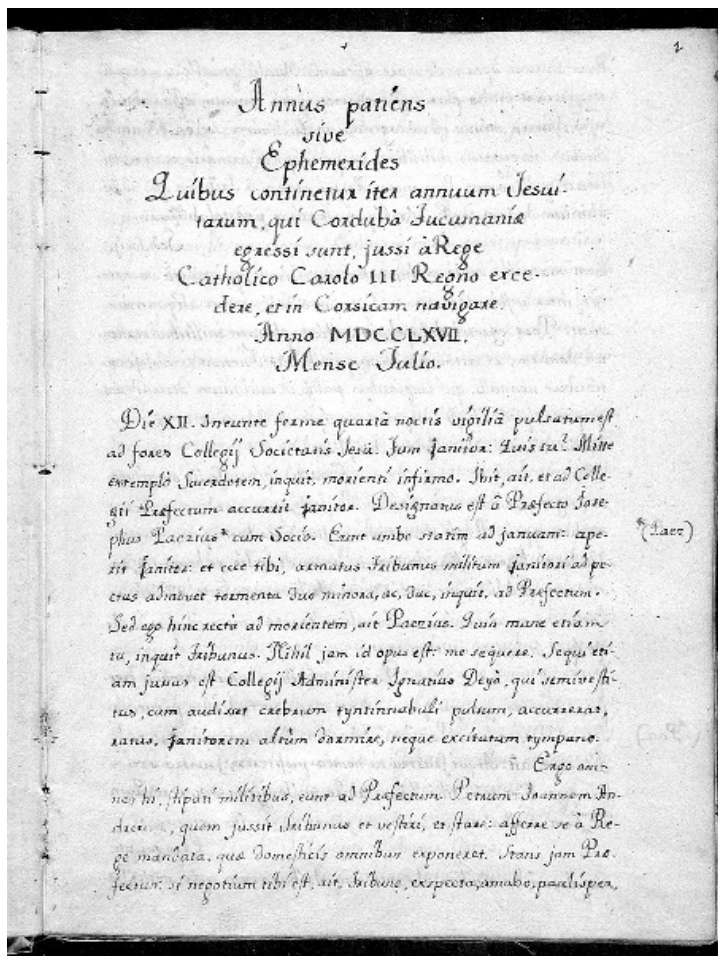
En virtud de lo que se ha declarado en el presente decreto, se declara que el Sr. D. Juan de los Rios es el autor de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana" y que esta obra es una traduccion de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana"...

El Sr. D. Juan de los Rios ha sido el autor de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana" y que esta obra es una traduccion de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana"...

En virtud de lo que se ha declarado en el presente decreto, se declara que el Sr. D. Juan de los Rios es el autor de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana" y que esta obra es una traduccion de la obra que se le ha publicado con el titulo de "Historia de la Republica de Espana"...

En el párrafo 334 que pone fin a la *Narración* Peramás escribe: “Aquí venia bien la descripción de Faenza, mas se deja para el principio de la otra parte, en que se proseguirá la narración de lo que nos va sucediendo ...” Nótese que el catalán anticipa la continuación del relato. Sin embargo, el AP no es la segunda parte de la narración del viaje, pues no se inicia con la descripción de la ciudad de Faenza sino con un prólogo epistolar en el que el autor comienza haciendo referencia al fenómeno de la doble redacción o copia: *Iter, quod semel uobiscum feci, bis repetii cum bis scripserim, Hispane et Latine: nec me istius scriptionis paenituit, aut paenitet* [Repetí dos veces el viaje que llevé a cabo con ustedes porque lo escribí en castellano y en latín; no me arrepentí de haberlo escrito ni me arrepiento]. Queda claro entonces que no se trata de una segunda parte que prosigue la narración de la primera, sino más bien del mismo relato (*iter bis repetii*) reescrito por segunda vez (*bis scripserim*). De acuerdo con Dasilva (2015: 172), esta información peritextual pone al receptor al tanto de que se encuentra ante una obra reescrita, una autotraducción transparente.

La *Narración* se extiende desde el 11 de julio de 1767 hasta el 24 de setiembre de 1768; el AP, en cambio, hasta enero de 1769, y en este caso el diarista da comienzo al relato el 12 de julio (*Mense Julio die XII*).



Cabe subrayar que en la versión latina los seis primeros párrafos de la *Narración* correspondientes al día 11 de julio y los intertítulos temáticos son eliminados. Esto es factible porque la autotraducción no se cifra en un mecanismo estricto de cambio lingüístico o cultural, sino más bien en una

operación de transformación textual. Es por ello que el texto de llegada, en este caso el AP, hace gala de un abanico de reformulaciones creativas. Ambas versiones despliegan diferencias en distintos pasajes. Mencionaremos solo algunas: la descripción de las tres provincias del Paraguay, del Río de la Plata y Tucumán presente en la *Narración* es eliminada en el AP donde solo consta la *descriptio pamparum* y su fauna; la reseña del Colegio de Córdoba acerca de sus maestros, tareas literarias y fiestas universitarias es sustituida en el texto latino por una descripción general y muy completa de todas las actividades jesuíticas en la Provincia del Paraguay. Asimismo, Peramás incluye una extensa digresión sobre las misiones guaraníes. Esta inclusión, sobre todo, aporta valiosa información etnográfica, así como noticias relacionadas con la historia natural americana. Si bien en el prólogo Peramás no puntualiza las supresiones llevadas a cabo, menciona en cambio las adiciones: *In rebus narrandis, non simplici aliquando narratione contentus, adieci quaedam quae delectationi, eruditionique seruirent: nusquam tamen a uia longius diuertens, nisi cum de Guaraniis narro, quod credo, uobis non erit iniucundum* [En los sucesos narrados, no contento a veces con una simple narración, agregué algunos episodios que estuvieran al servicio del placer y la formación, sin embargo sin alejarme demasiado del camino, a no ser cuando hago referencia a los guaraníes, porque creo que no os será desagradable]. En este sentido, Santoyo (2002: 159) afirma: “Ciertamente autotraducirse es y no es traducir: el autor traductor de su propia obra actúa en su segunda redacción con una opcional libertad creativa que no le está permitida al traductor de obra ajena.”

En ambas versiones el momento de mayor desconsuelo está representado por los pasajes en los que se narra la partida de Córdoba, cuando los jesuitas dejan su entrañable Universidad. Nos detendremos entonces en dichos pasajes



con miras a analizar ciertas categorías modificativas que definen la reconversión o autotraducción peramasiana.

En cualquier proceso de deriva o amplificación hipertextual, todo cambio o transformación, según Genette (1989), se realiza por medio de la expansión estilística, esfera a la que corresponden todas aquellas modificaciones o cambios de carácter puntual que actualizan las posibilidades que en el original quedaban latentes.

En su autotraducción Peramás sigue de cerca el párrafo 46 de la versión original sin notables modificaciones, mantiene el discurso directo y solo suprime el número de jesuitas que fueron objeto de la despedida:

Die XXII. Venit hoc mane ad triclinium Parochus Cordubensis Martinus Guzmendi, afferens Academiae, cuius ipse notarius erat, tabulas quas obieciens scripta candidatorum duo nomina, obsignatus iuserat P. Vincentius Sans. Cancellarius. Ingressus ille, plenus lacrimis amplexus omnes est interque amplectendum: en quo, aiebat scientiae demum uirtusque recidere? Quid fiet ouibus meis sine pastoribus? Mentiar nisi ego curam hanc dimisero si mihi uicarii, adiutoresque pares Iesuitis non dentur. (*Annus Patiens*)

Día 22. En la mañana vino a este refectorio el cura cordobés Martín Guzmendi trayendo los libros de la Universidad de la cual él mismo era secretario, a los cuales el escribano P.Vicente Sanz había ordenado firmar exponiendo los nombres escritos de dos candidatos. Después de haber ingresado, él, llorando, abrazó a todos y, en medio del abrazo, decía: “¿en qué se convirtió finalmente la ciencia y la virtud? ¿qué será de mis ovejas sin pastores? A menos que yo dejara de lado esta preocupación, mentiría si no se me otorgan representantes y colaboradores de la categoría de los jesuitas”. (traducción del AP)

§46. Con ocasión de una firma que el P. Vicente Sanz, cancelario de la Universidad, había de echar en un libro, vino al refectorio el Secretario de dicha Universidad, el cura D.Martín Guzmendi. Luego que entró, echó a llorar, y las palabras que articuló fueron: *Padres míos, qué han de hacer mis feligreses sin pastores: ya se acabaron las letras, ya se acabó la virtud. Yo me veo precisado a renunciar el Curato si no mandan obreros en lugar de Jesuitas.*<sup>4</sup> Acabado su negocio se despidió del mismo modo llorando, habiendo abrazado antes a todos uno por uno siendo 133. (*Narración*)<sup>5</sup>

Sin embargo, al comparar el parágrafo 47 de la *Narración* y el párrafo 2 del AP saltan a la vista algunas diferencias:

§47. Esta noche fue la última de estar en Córdoba, en la que después de sacar las camas y petacas, a voz de pregonero vino Fabro<sup>6</sup> y los Alcaldes entre 10 y 11 de la noche a despe-

---

4 La cursiva es de Peramás.

5 Los novicios tenían noticias de los sacerdotes jesuitas y éstos de ellos a través de un pretendiente llamado Nicolás que servía de comunicación entre ambos. Pero al quinto día temiendo que la separación con los jesuitas fuera definitiva pidieron autorización al Guardián para escribir una carta al comisionado Fernando Fabro, para que los restituyera con sus hermanos de religión, pues habían decidido continuar y seguir en la Compañía. El encargado de redactar la nota fue el H. Clemente, pero no recibieron respuesta y volvieron a escribir. A los tres días de la primera carta Fabro envió al escribano hasta el convento y en presencia del Padre Guardián tomó declaración que firmaron todos los novicios. De esta manera al anochecer del día 21 de julio los novicios fueron devueltos al refectorio del Colegio. La población se enteró y salió a identificar a estos ejemplares jóvenes alumbrándoles el camino por el que transitaban. Como no llevaron guardias pudieron conversar con muchos que demostraron afecto y compasión. Fue de mucha alegría para los Padres hacinados en el refectorio el ver que ninguno había desistido. Desbordaron de manifestaciones de regocijo y al otro día todos juntos partieron para Buenos Aires.

6 Para la ejecución de la expulsión en Córdoba, el gobernador de Buenos Aires, don Francisco de Paula Bucareli y Ursúa designó al sargento mayor del batallón de voluntarios de infantería española de aquella ciudad D. Fernando Fabro. Llegó a la ciudad con ochenta soldados y con el título de teniente de gobernador interino. Lo hizo con la orden de enviar a los jesuitas a Buenos Aires e

dirse de nosotros. Fabro con mil sumisiones y cumplimientos nos dijo que le perdonásemos y que si no había hecho más con nosotros era por no permitírsele las órdenes que traída, que si hubiera consistido en él, se hubiera portado de otro modo *porque yo*, decía, *aunque soy pecador tengo también mis escrúpulos*. Salimos, pues, entre 11 y 12 de la noche para las carretas, rodeados de soldados, y faroles delante. Los tránsitos nos infundían no sé qué tristeza y pavor; al pasar por ellos nos acordábamos y teníamos muy presente, el que no los habíamos de ver más, lo que nos hacía exclamar con el sacerdote de Febo: Venit summa dies, et ineluctabile tempus/Dardaniae. Fuimus Troes, fuit Ilium. (*Narración*)

Prima noctis uigilia uenit tribunus nos extremum salutaturus. Secunda post uigilia, transportati sunt ad paratos foris carros lecti et quaedam arcula, quibus uestes ibant; has enim dederant solum et Breuiaria: librorum seu typis editorum seu manu scriptorum, et chartae uel purae uel litteratae, datum nihil; intercepta haec omnia faciant summo studio nec minore asseruabantur. Demum sub mediam noctem iussi sumus triclinio egredi. Egressis milites armati laternaeque quibus uia monstrabatur et turba sequens silentio, tristissimam oculis animoque speciem obiecerunt. Sed multo illud fuit tristius, cum nobis ambulacra, collegii atriaque et porticus et nota cubicula praetereuntibus occurrebat menti iam non uidenda amplius antiqua domus, ubi tot nos annis, tot maiores nostri, fati et sortis futurae ignauu uixeramus. Ergone et templum et sepulcra patrum, et sacros in sepulcros cineres nullus iam curabit! Haec omnia habebunt milites! Vestram, Superi, fidem! Vestram opem! Sed eundem est, sed parendum: uenit summa dies et tempus ineluctabile. Fuimus Iesuitae. Fuit Societas. (*Annus Patiens*)

---

inventariar todos sus bienes. Se instaló en el colegio con sus soldados y permaneció allí por cuatro años cometiendo todo tipo de desmanes. *Cfr.* Page (1999:75).

En la primera vigilia de la noche vino el pregonero para despedirse de nosotros. Después de la segunda, fueron transportados a las carretas preparadas afuera las camas y algunos cofrecillos en los que se guardaba la ropa y los breviaros; en efecto solo esto nos habían dado. Ni las hojas en blanco ni las escritas, nada nos fue dado, con suma solicitud todo había sido interceptado y no con menor solicitud era archivado. Finalmente ya a media noche se nos ordenó salir del refectorio. Una vez que salimos, los soldados armados, los faroles con los que se iluminaba el camino, y la multitud que acompañaba en silencio ofrecían un espectáculo tris-tísimo para los ojos y el espíritu. Pero aquello fue mucho más triste cuando, al pasar por delante de los corredores, los atrios del colegio, los pórticos y los conocidos aposentos, nos vino a la mente que jamás habríamos de ver la antigua casa donde nosotros y nuestros mayores habíamos vivido tantos años, despreocupados por el destino y la suerte futura. Por lo tanto ¡ya nadie cuidará del templo, de los sepulcros de los Padres y de las sagradas cenizas en los sepulcros! ¡Los soldados se apoderarán de todo! Por vuestra protección, dioses! Por vuestra asistencia. Hay que partir, hay que obedecer. Ha llegado el último día y el tiempo ineluctable. Fuimos Jesuitas. Fue la Compañía.(traducción del AP)

En el texto primigenio el énfasis está puesto en la figura del comandante Fernando Fabro, teniente del rey en Córdoba, y en sus justificaciones por no haber podido actuar en favor de los exiliados. Asimismo, el jesuita se refiere objetivamente a los soldados que rodean a los religiosos al salir del Colegio y hacia el final del parágrafo expresa dolor y angustia ante lo irreversible. En la versión latina, en cambio, pone en marcha la *adiectio*,<sup>7</sup> al agregar y expandir detalles ausen-

---

7 Acerca de la *adiectio*, *detractio* y *transmutatio* como categorías modificativas desde el punto de

tes en la *Narración*. En efecto, en el *Annus Patiens* se mencionan, por ejemplo, los objetos personales que los religiosos no pudieron llevarse (et chartae uel purae uel litterae, datum nihil: intercepta haec omnia fuerant summo studio nec minore asseruabantur [Ni las hojas en blanco ni las escritas, nada nos fue dado, con suma solicitud todo había sido interceptado y no con menor solicitud era archivado]).

Una vez arrestados, los integrantes de la orden son sometidos a una estricta incomunicación oral y escrita y a una constante vigilancia armada.<sup>8</sup> El jesuita pone el acento en la tristeza que embarga a todos aquellos que acompañan la partida, dentro de los cuales también se encuentran los *milites armati*. Por otra parte, recuerda la vida compartida en armonía y serenidad a partir de aquellos lugares de pertenencia (*ambulacra, atrium, cubiculum*) que se convierten en símbolos mnemónicos de identidad. La reescritura latina incluye además la referencia al *templum*, un espacio sagrado destinado a mantener viva la memoria de los antepasados, en virtud de la costumbre de enterrar a los religiosos bajo el atrio: Ergone et templum et sepulcra patrum et sacros in sepulcris cineres nullus iam curabit! Haec omnia habebunt milites! [Por lo tanto, ¡ya nadie cuidará del templo, de los sepulcros de los Padres y de las sagradas cenizas en los sepulcros! ¡Los soldados se apoderarán de todo!]. Con una formulación transida de desconsuelo, el jesuita evoca no solo el abandono y la soledad sino también la prueba de la separación y el desarraigo.

La *adiectio* y la expansión estilística, es decir, esta caracterización detallada de objetos y situaciones, facilita la intensificación del pasaje e influye en su poder sugestivo y evocador.

---

vista retórico, cf. Lausberg (1967) y Mortara Garavelli (1991).

8 Cfr. Clair Segurado (2005: 187).

Es de notar que el traductor es lector antes de convertirse en escritor, mientras que el autotraductor es desde el principio escritor.<sup>9</sup> En tal sentido, Peramás, que como autotraductor se deja llevar por su creatividad e introduce elementos en la autotraducción inexistentes en la primera versión, es dos veces escritor porque escribe en latín lo que ya ha leído y escrito en español.

Sin embargo, conviene señalar que en la significativa reelaboración operada por el jesuita la práctica de la cita se mantiene como la huella existente y el puente entre los textos:

Los tránsitos nos infundían no sé qué tristeza y pavor; al pasar por ellos nos acordábamos y teníamos muy presente, el que no los habíamos de ver más, lo que nos hacía exclamar con el sacerdote de Febo: Venit summa dies, et ineluctabile tempus Dardaniae. /Fuimus Troes, fuit Ilium (*Narración* §47).<sup>10</sup>

La cita virgiliana (*Aen.* 2. 324-325) no es un simple conmemorar. Quien transplanta un pasaje, quien cita, como Peramás, valora lo repetido no calcando sino recalcando.<sup>11</sup> La significación propia de los hexámetros de Virgilio se suma a la del nuevo contexto.<sup>12</sup>

En la versión latina, la intertextualización de la cita supone además una reescritura, pues el jesuita reformula el pasaje de la *Narración* y destaca la obediencia profesada por la orden con un tono más explícito y conmovedor: Vestram, Superi, fidem! Vestram opem. Sed eundum est, sed parendum: uenit summa dies et tempus ineluctabile. Fuimus Iesuitae. Fuit Societas (*Annus Patiens*, [Por vuestra

---

9 Cfr. Fitch (1983).

10 Ha llegado el último día y el tiempo ineluctable de Dardania. Fuimos los troyanos, fue Ilión.

11 Cfr. Guillén (1985: 276).

12 Acerca de la intertextualidad en la obra de Peramás, cfr. Suárez (2004).

protección, dioses! Por vuestra asistencia. Hay que partir, hay que obedecer. Ha llegado el último día y el tiempo ineluctable. Fuimos Jesuitas. Fue la Compañía.]). De este modo, le pone fin a su despedida y subraya lo irreversible, a la manera de una inscripción sepulcral.<sup>13</sup>

En el AP el jesuita elimina el párrafo 48 de la *Narración* donde describe el operativo de seguridad montado para trasladar a los religiosos hacia los carruajes que los llevarán hacia Buenos Aires y, una vez más, carga las tintas sobre la figura del comandante Fabro a través de una escritura incisiva e irónica, sobre todo respecto de la posible fuga de los exiliados. Esta diferencia presentada bajo la forma de una *detractio* confirma la teoría de una especie de autocensura impuesta por el autor a la hora de retraducir sus obras y motivada por el afán de mejorar y corregir el texto o de silenciarlo simplemente.<sup>14</sup>

En los párrafos 49-52 de la *Narración* Peramás se ocupa de describir con todo detalle el material y las medidas de las carretas y carretones utilizados para transportar a

---

13 Según Ijsewijn; Sacré (1998: 255), la mayoría de las descripciones neolatinas de viajes se han escrito en verso (*carmina hodoeporica*). El desborde de sentimientos lleva a Peramás a escribir con posterioridad, en 1770, una composición estrictamente elegíaca titulada *Finis Anni patientis elegia*. En estos dísticos Peramás vuelve a narrar desde el dolor, la expulsión de los jesuitas americanos y su tortuosa odisea hasta llegar a Faenza (Italia).

14 §48. Con el acompañamiento dicho fuimos a la puerta de los carros y allí encontramos 44 entre carretas y carretones, y todo el ámbito que ocupaban acordonado con gente, ya para evitar cualquier atentado de los Cordobeses, ya para que no huyésemos. En este punto no sé qué se figuraba Fabro. Él había visto que sin la menor resistencia se había hecho dueño de todo. Había observado la sumisión y rendimiento de todos los sujetos, sin haber sido necesario usar la multitud de esposas que trajo de Buenos Aires. Había hallado ser falso lo del aposento lleno de armas. Todo lo había observado y con ser todo así, tanta prevención de armas, tanto aparato de tropas? Sí, que esto y mucho más era necesario para sujetar a aquellos que tan formidables eran en el mundo y que tanto ruido causaron con su célebre Nicolao en la Europa. O diremos, si es lícito discurrir así, que como el mundo nos tiene por tan sagaces y astutos, se recelaba ahora, que esta sumisión y rendimiento que mostrábamos, era para que se descuidasen todos, y nosotros viendo la nuestra nos salvásemos y huyésemos. (*Narración*)

los jesuitas. Asimismo en los párrafos 50-51, hace referencia a la distribución de los religiosos y denuncia la estrechez y la incomodidad a las que se vieron sometidos.<sup>15</sup> En el párrafo 52<sup>16</sup> vuelve sobre la actitud de Fabro, quien no manifiesta compasión alguna por los religiosos ni por los ancianos. A esto se suma, además, el hecho de que aquí menciona el tema de no haber podido recuperar los efectos personales de cada uno, tópico que, por medio de la *transmutatio*, es incorporado en el párrafo 2 de

---

15 §50. Las carretas son en la hechura semejantes a las de España y solo se diferencia en lo bronco y tosco. De largo tendrán tres varas y ancho vara y media. Están cubiertas unas con espadaña, otras con cuero: su altura lo que basta para estar uno en pie, su movimiento molestísimo, y algunas lo tienen tan violento que turban la cabeza: dentro de ellas se experimentan las inclemencias de los tiempos aun con más molestia que en campo raso; porque como su cubierta es o de pajas o de cueros tienen mil agujeros y goteras por donde entra el viento y el agua: esto aún es más cuando llueve y después sale el sol, que seca los cueros, estos se encogen y dejan unas ventanas que es menester valerse de mil reparos y no bastan principalmente de este jaez, a excepción de unas cuantas nuevas que por casualidad habían traído del Chaco; pues los que la compusieron, como no habían de ir en ellas, ni los que las habían de ocupar repugnar, las compusieron malísimamente. (*Narración*).

§51. Fuera de esto, como habían de venir 4 en cada una, las dividieron por medio, de suerte que dos venían arriba y dos abajo. Era suma la estrechez con que veníamos de estar sentados o acostados, y acostados no había que pensar volverse de un lado para otro. Los que venían en la división de arriba aun tenían otra incomodidad y era venir en un continuo potro por ser los palos desiguales y sobresalir unos más que otros: por esto se vieron muchos obligados a deshacerla y reducirse los cuatro a vivir abajo, el cual aunque se dijo tenía 3 varas, se entiende fuera del asiento que ocupa el carrero en las dichas varas. Por esto deseábamos con ansia el que amaneciese, para ver si podía mejorar algo. Los carretones son de la misma hechura y solo se diferencian en ser todos de madera. (*Narración*).

16 §52. A estas carrozas nos trajo el Sr. Fabro, y siendo así que nos podía haber dado una a cada uno o dos en una, pues las había y así iríamos más cómodos, no quiso hacerlo. Pero esta atención y compasión, que no le debieron tantas personas religiosas y tantos ancianos, se la mereció un bruto; pues, enviando a Bucareli un guanaco, para que no se malograra destinó para él una carreta, valiendo más en la ocasión presente en su estimación un bruto que tantos racionales; a vista de esto y de no habernos permitido sacar ni aun los libros de devoción ni algunas otras cosillas que no se oponían a los decretos de su Majestad, tú puedes lector hacer juicio ahora, sobre las lágrimas que derramamos antes de llegar a nuestro Colegio, que yo sin detenerme paso a referirte el viaje. (*Narración*).



la reconversión. Finalmente, Peramás deja en manos del lector el juicio sobre el dolor que esta situación puede haberles provocado a los exiliados entre los que él mismo se incluye.

De los cuatro párrafos de la *Narración* que conforman la descripción de carretas y carretones (§§49-52), en el AP solo se mantiene el que corresponde al párrafo 49.

El tercer párrafo del AP, que tiene como precedente el párrafo 49 de la *Narración*, surge como una recreación:

Stabant ad ostium quadraginta quattuor carri. In carris commodioribus e senibus sacerdotibus positi sunt bini, adiutor unus. In aliis carris quaterni sacerdotes, studiosiue, adiutoresue. Carrorum Americanorum longitudo duodecim palmorum est, et semis; latitudo quinque palmorum; altitudo nouem. Loca tu his in angustiis quattuor hominum corpora cum lectis, cum uestium arculis et eris mihi mentor Archimedes. Egressi sumus Corduba sacerdotes XXXVII. Studiosi adolescentes LII. Adiutores XXX. Tirones XI. In urbe remanserunt Antonius Miranda, sacerdos, et Antonius Castillo, adiutor, procuratores qui siquid in libris accepti et expensi et in cernendis collegii praediis, difficultatis occurreret, explicarent: iusserat enim rex in eam rem domorum procuratores detineri. Iosephus Latorre ob impotentiam mentis insanabilem remissus est domum suam. (*Annus Patiens*).

Junto a la puerta había cuarenta y cuatro carretas. En las carretas más cómodas fueron ubicados dos de los sacerdotes más ancianos y un hermano coadjutor. En las otras cuatro sacerdotes, estudiantes y coadjutores. La longitud de las carretas americanas es de doce palmos y medio; el ancho es de cinco palmos y la altura, de nueve. Ubica tú en esta estrechez los cuerpos de cuatro hombres con las camas, los

baúles de ropa y serás para mí el arquitecto Arquímedes! Salimos de Córdoba treinta y siete sacerdotes, cincuenta y dos estudiantes, treinta coadjutores, once secretarios. En la ciudad permanecieron los procuradores, el sacerdote Antonio Miranda y el coadjutor Antonio Castillo, para que dieran explicaciones en caso de que ocurriera alguna entrada o algún desembolso en los libros y alguna dificultad en el reconocimiento de los bienes del colegio: en efecto, el rey había ordenado que los procuradores de las casas se mantuvieran al margen en esta situación. José Latorre, a causa de su incurable impotencia mental, fue enviado a su casa. (traducción del AP)

§49. Luego que llegamos nos repartió Fabro con este orden. En cada carretón dos PP., los más ancianos, y un Hno. Coadjutor, y en las carretas cuatro en cada una. Los sujetos que salimos eran: sacerdotes 37, estudiantes 52, coadjutores 30, novicios 11, y por todos 130; pues se quedaban los Procuradores P. Antonio Miranda de Provincia, Hno. Antonio Castillo del Colegio, y al P. José de la Torre por su alteración incurable de cabeza lo enviaron a su casa, que era de Córdoba. Nos acompañaban bastante soldados bajo de la conducta de D. Antonio Bobadilla junto a las carretas cuya descripción oye para que veas cómo vendrían 4 sujetos en cada una. (*Narración*)

El jesuita hace gala de sus privilegios como autor transponiendo elementos de otros párrafos, tales como el número de carretas dispuestas, las medidas y la extrema estrechez del espacio (datos que provienen de los párrafos 48, 50 y 51 respectivamente), y agregando material nuevo, esto es, información relacionada con la tarea específica de los procuradores. Sin embargo, es de notar que en ambos casos mantiene la apelación al lector:

loca tu his in angustiis quattuor hominum corpora cum lectis, cum uestium arculis et eris mihi mensor Archimedes (*Annus Patiens*)

¡Ubica tú en esta estrechez los cuerpos de cuatro hombres con las camas, los baúles de ropa y serás para mí el arquitecto Arquímedes! (traducción del AP)

junto a las carretas cuya descripción oye para que veas cómo vendrían 4 sujetos en cada una. (*Narración* §49)

En virtud de la *detractio*, Peramás elimina los párrafos 50-52 y cierra el día 22 valiéndose de la *transmutatio*, es decir, con un pasaje que corresponde a otra sección del texto original, vinculada con el viaje desde Córdoba a los navíos:<sup>17</sup>

Igitur ubi auditi sunt stridentes carrorum axes rotaeque et longum agmen tardis boum passibus ire coepit, magnus erupit tristium famulorum ululatus. Ciuium praeter urbis magistratum qui egressionis nostrae testimomium tribuno faceret, affuit nemo, quod obsiderentur militibus uiae collegio proximae. Reliquum illius noctis quae longior anno uisa est transactum nobis est carro inclusis, et umbra tectis et plenis maestitia. (*Annus Patiens*)

Por lo tanto, cuando se escucharon los ejes y las ruedas estridentes de las carretas y la larga fila de bueyes comenzó a avanzar con pasos lentos, estalló el profundo lamento de los tristes esclavos. Ninguno de los ciudadanos estuvo presen-

---

17 §53. Empezamos, pues, entre una y dos de la noche a caminar, y a pocos pasos empezaron a volcarse las carretas por un mal paso. En una de estas iban los enfermos; a este trabajo se juntó la gritería y llanto de la ciudad, principalmente de nuestros esclavos, lo que nos partía el corazón. Mucha causa fue para tanto sentimiento el tener cogidas las bocas calles con soldados para que no pasase gente a vernos. (*Narración*).

te, salvo el magistrado de la ciudad para dar testimonio de nuestra partida ante el oficial, porque fueron sitiados por los soldados de la calle próxima al Colegio. Atravesamos el resto de aquella noche que pareció más larga que el año, encerrados en las carretas, cubiertos por la sombra y repletos de tristeza. (traducción del AP)

En este último párrafo, retoma el sentimiento de la partida plasmado en el llanto y lo intensifica a partir de imágenes relacionadas con la soledad, el encierro y la oscuridad (*Reliquum illius noctis quae longior anno uisa est transactum nobis est carro inclusis, et umbra tectis et plenis maestitia* [Atravesamos el resto de aquella noche que pareció más larga que el año, encerrados en las carretas, cubiertos por la sombra y repletos de tristeza]). La libertad del autor queda expresada, pues, mediante ciertos procedimientos o categorías modificativas que dan lugar a una transformación a partir de la cual ambos textos se vuelven complementarios. El AP se presenta como una reconversión de la *Narración*, una autotraducción en la que el jesuita incluye nuevos materiales, abandona la denuncia y la escritura incisiva y prioriza la expresión del dolor y el sentimiento de angustia y tristeza.

## Conclusiones

La autotraducción, proceso por el cual un autor, que adopta el papel de lector, vuelca su propia obra en otra lengua, es fruto de una lectura-reescritura y la relectura siempre implica la revisión de lo creado. Según afirma Recuenco Peñalver (2011: 201), “una autotraducción, a pesar de tener un precedente que sería ese original existente en otra lengua, también es, en cuanto producto de la mano del autor, un original”. En este sentido, el autotraductor se vale de sus

privilegios como propietario intelectual de la obra y elabora una recreación o, dicho en términos de Oustinoff (2001), una autotraducción recreadora en la que su actuación es omnímoda. Al autotraducirse, el autor adopta todas las libertades posibles y habilita un estado de transformación más avanzado que el anterior. El resultado es un texto que se convierte en una creación artística autónoma.

El análisis comparativo de los diarios y pasajes peramásianos, sobre todo los que corresponden a la partida de Córdoba, ha permitido visibilizar categorías modificativas tales como la *adiectio*, la *detractio*, la *transmutatio*, de las que el jesuita ha hecho uso para poner de manifiesto una característica esencial de los textos autotraducidos: el proceso de reescritura y su consiguiente valor como texto original. El AP del P. Peramás resulta un claro ejemplo de autotraducción (re)creadora pues no solamente es recreación y reescritura, sino también escritura y creación, instancias que a lo largo de todo el desarrollo manifiestan la necesidad que el jesuita catalán tiene de expresarse en más de una lengua, reivindicando de este modo la pertenencia a dos realidades y revelando, finalmente, un efecto catártico, tal como él mismo declara en el prólogo epistolar:

Iter, quod semel uobiscum feci, bis repetii cum bis scripserim, Hispane et Latine: nec me istius scriptionis paenituit, aut paenitet. Quae enim patienda erant grauia corpori siue in itinere, siue in nauigatione, ea animus in rerum, quae occurrebant, contemplatione, et scriptione defixus uel minuebat, uel minus sentiebat. (*Annus Patiens*)

Repetí dos veces el viaje que llevé a cabo con ustedes porque lo escribí en castellano y en latín; no me arrepentí de haberlo escrito ni me arrepiento. En efecto, la pesadumbre que el cuerpo debía soportar ya en el camino por tierra, ya

en la navegación, el espíritu, inmóvil en la contemplación de los sucesos que ocurrían y en la escritura, la disminuía o la sufría menos. (traducción del AP)

## Bibliografía

### Ediciones

Furlong, G. (1952). *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro*. Buenos Aires: Librería del Plata.

Peramás, J. *Ihs. Narración de lo sucedido a los Jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta la ciudad de Faenza en Italia en carta de 24 de Diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor Abate de la ciudad de Florencia*.

Peramás, J. *Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Iesuitarum Paraquariorum Corduba Tucumaniae profectorum*.

Perrén de Velasco, L. (2004). *Diario del Destierro*. Córdoba: Colección Jesuitas.

### Estudios

Clair Segurado E. (2005). "La expulsión de los jesuitas de América". En: Gómez Díez, F. (coord.), *La Compañía de Jesús en la América Española (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: UFFV, 165-204.

Dasilva, X. (2015). "La opacidad de la autotraducción entre lenguas asimétricas", *Trans* 19.2, 171-182.

Fernández Arrillaga, I. (2013). *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)*. Alicante: Universidad de Alicante.

Fitch, B. (1983). "L'intra-intertextualite interlinguistique de Beckett: la problematique de la traduction de soi", *Texte* 2, 85-100.

- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Guillén, C. (1985). *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hanna, B. (1972). "Samuel Beckett traducteur de lui-meme", *Meta. Journal des Traducteurs-Translators' Journal* 4. 17, 220-224.
- Ijsewijn, J.; Sacré., D. (1998). *Companion to Neo-Latin Studies*. Leuven: Leuven University Press.
- Lausberg, H. (1967). *Manual de retórica literaria*. Madrid: Editorial Gredos.
- Molina Romero, M. (2003). "De L'Aveuglon a Marruecos: una lectura a contrapelo de Agustin Gomez Arcos", *Especulo. Revista de estudios literarios*. En URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero23/cmolina.html>; obtenido el 5/02/18.
- Mortara Garavelli, B. (1991). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Oustinoff, M. (2001). *Bilinguisme d'écriture et auto-traduction. Julien Green, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov*. Paris: L'Harmattan.
- Recuenco Peñalver, M. (2011). "Más allá de la traducción: la autotraducción", *Trans* 15, 193-208.
- Santoyo, J. C. (2002). "El reto del trasvase cultural: cuando el autor es también traductor". En: Comitre Narvaez, I.; Martín Cinto, M. (eds.), *Traducción y Cultura. El Reto de la Tránsferencia Cultural*. Málaga: Libros ENCASA. Ediciones y Publicaciones.
- Scheleiermacher, F. (1994). "Sobre los diferentes métodos de traducir". En: Vega, M.A. (ed.), *Textos clásicos de teoría de la Traducción*. Madrid: Cátedra, 224-235.
- Suárez, M. (2004). "Exempla antiquorum: memoria poética y retórica en las *Laudationes Quinque* del P. Peramás", *Bibliographica Americana* 1. En URL: <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica/bibliographica-americana>; obtenido el 12/06/18.





## Los autores

### Susana Aguirre

Profesora y Licenciada en Letras y Especialista en Filología Clásica por la Universidad Nacional de Cuyo. En la misma institución se desempeña como titular de Lengua y Cultura Griega II y Lengua y Literatura Griega III. Ha participado, hasta ahora, de todas las etapas del proyecto de investigación Antología Gnómica de la Literatura Griega; épica (Homero y Hesíodo), líricos arcaicos (elegíacos, yambógrafos, monódicos y corales) y trágicos (Esquilo y Sófocles). Su proyecto de doctorado se centra en Teócrito.

### Sergio Javier Barrionuevo

Profesor Universitario en Historia y en Filosofía (UNGS), doctorando en Historia Antigua (UBA). Ex Becario CONICET. Investigador-Docente en ICI-UNGS y Ayudante de Cátedra en UBA. Miembro del "Programa de Investigación: Pensar el Estado en las Sociedades Pre-capitalistas" (UNGS) y del "Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad" (UBA). Área de trabajo e investigación actual: la formación del pensamiento y la teoría política durante la democracia ateniense.

## **Yanina Borghiani**

Licenciada y Profesora en Artes Plásticas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Adscripta de la cátedra Historia de las Artes Plásticas I (Antigua) desde el año 2016 y de Teoría e Historiografía del Arte desde 2018. Ha participado en congresos nacionales sobre el mundo antiguo con investigaciones referidas a la cerámica griega y la representación femenina. Integrante del grupo UBACyT 2016-2019 dirigido por la Dra. Rodríguez, Elsa y codirigido por el Dr. Buis, Emiliano Jerónimo "Cuerpos poéticos. Discursos y representaciones de la corporalidad en el mundo griego antiguo".

## **Mariana Vanesa Breijo**

Licenciada en Letras y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, donde actualmente se encuentra en la etapa final de sus estudios de posgrado sobre las *Geórgicas* de Virgilio. En la misma Facultad se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos interina de la asignatura Lengua y Cultura Latinas. Ha publicado artículos críticos en distintas revistas especializadas y ha participado en equipos de investigación sobre comedia y traducción que tuvieron como resultado la publicación de traducciones en colaboración de comedias de Plauto y Terencio.

## **María Delia Buisel**

Profesora en Letras graduada en la UNLP. Carrera docente en la misma Universidad con 42 años de servicios en el Área de Latin (I, II, III y IV) y Seminarios de distinto nivel para formación de recursos docentes. Fundadora con la Dra. L. Galán del Centro de Estudios Latinos (CEL) en 1994, y de su órgano de difusión, la revista AUSTER en la que se desempeñó como Secretaria y Directora. Miembro fundador de AADEC y tesorera de la misma. Ha asistido a numerosos Congresos, dictado conferencias plenarias, y realizado publicaciones especializadas en revistas del país e internacionales. Con la Dra. Galán han organizado los Diálogos Culturales bianuales y editado varios libros de Jornadas y Homenajes realizados en el CEL. Ha dirigido tesis doctorales de miembros del CEL y participado como Jurado de concursos a lo largo del país.

## **Gisela Andrea Carrera Fernández**

Licenciada y Profesora en Letras, con orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesora de Enseñanza Media y Superior de Letras por esa misma Facultad. Ha sido merecedora del Premio Anual al Mejor Promedio, Promoción 2011, Licenciatura en Letras, UBA, otorgado por la Academia Argentina de Letras y del Premio Anual al Mejor Promedio, Promoción 2013, Profesorado en Letras, UBA. En 2015 y 2017 ha recibido el Premio de Estudiante destacado de la UBA. A su vez, es Arquitecta, egresada de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Morón. En la actualidad, cursa la Maestría en Estudios Clásicos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

## **Lorelei Cisneros**

Profesora en Letras y *Magistra* en Teoría Lingüística y Adquisición del Lenguaje, egresada de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, donde es docente en la cátedra de Lengua Latina I de la carrera de Letras y de Latín I, de la carrera de Portugués, en la cátedra Lingüística y Discursividad Social, de la carrera de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario y en la cátedra Retórica del Instituto Universitario Italiano de Rosario. Está cursando el Doctorado de Lingüística y Lenguas en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Es miembro del Centro de Estudios de Retórica de la FHyA. Participa como expositora en reuniones académicas nacionales e internacionales sobre lingüística y retórica y dicta seminarios y cursos sobre temas de gramática y retórica.

## **María Cecilia Colombani**

Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica. Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género. Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Miembro Ha sido colaboradora de varios proyectos de investigación UBACYT. Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs As, 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs As, 2005, *Foucault y lo político*,

Buenos Aires, 2009. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, 2016.

### **Marcela Coria**

Licenciada en Letras y Doctora en Humanidades y Artes con mención Filosofía, egresada de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, donde es docente en las cátedras Lengua Griega I y Lengua Griega II. Su tesis doctoral se tituló: "*Medea* de Eurípides: el personaje y el conflicto trágico. Lecturas filosóficas". Es Coordinadora de la Sección Lenguas Clásicas del Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval "Studium" y miembro del Centro de Estudios Latinos y del Centro de Estudios sobre la Problemática de la Traducción, todos de la misma Facultad. Integra proyectos de investigación, participa como expositora en reuniones académicas de su especialidad y dicta charlas y cursos de extensión sobre temas de lengua y literatura griega y latina. Ha publicado traducciones del griego y el latín al español en el país y en el exterior.

### **Ramón Enrique Cornavaca**

Prof. Titular Plenario de la Cátedra: 'Filología Griega I y II'. F.F. y H. - U.N.C. Doctor en Letras Clásicas, Fac. Fil. y Hum. U.N.C. 1989. Categoría de Docente-investigador: I. Obtuvo Becas de estudio e investigación en cinco ocasiones en Alemania (Tübingen, München, Bonn). Ha dirigido doce proyectos de investigación en la Fac. de Fil. y Hum. UNC desde 1995. Título del Proyecto en curso: *Belleza, dolor y conocimiento en los diálogos de Platón. Algunos antecedentes y proyecciones*. Ha dirigido varias tesis doctorales en Letras Clásicas y Filosofía. Ha dictado cursos de maestría y postgrado en la U.N.C. Ha publicado 3 libros y diversos artículos en revistas de la especialidad.

### **María Inés Crespo**

Doctora en Letras Clásicas de la UBA, Profesora Asociada regular de Lengua y Cultura Griegas en la misma Universidad, ex-Directora de la Maestría en Estudios Clásicos y Profesional Principal del CONICET. Ha participado como expositora en numerosas reuniones científicas del país y del extranjero. Ha integrado y dirigido varios proyec-

tos de investigación, y publicado libros, capítulos de libro, artículos y traducciones de autores griegos, en forma individual o en colaboración con María Isabel Santa Cruz en lo que toca a textos de filosofía antigua. Ha sido y es directora de numerosos adscriptos, becarios y tesistas. Actualmente dirige un Proyecto de Investigación UBACYT de largo alcance consistente en la edición crítica y traducción al español hispanoamericano de la *Iliada*, con comentarios y apéndices.

### **Patricia Liria D'Andrea**

*Magister* en Estudios Clásicos con orientación en Filología Clásica por la UBA. Se desempeña como docente con los cargos de Jefe de Trabajos Prácticos regular de Lengua y Cultura Griegas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y de Profesora a cargo de Lengua y Cultura Griegas I y II en el Instituto de Educación Superior "Dra. Alicia Moreau de Justo" de la ciudad de Buenos Aires. Ha producido numerosos trabajos en el área de la literatura griega clásica, dados a conocer en forma de publicaciones y ponencias.

### **Gustavo Alfredo Daujotas**

Docente e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha participado de numerosos eventos académicos y ha publicado libros, capítulos y artículos en revistas de la especialidad. Ha participado de numerosos proyectos de investigación (UBACyT y PICT). Ha dirigido proyectos PRI y PRIG y ha sido becario doctoral de Conicet para desarrollar una investigación sobre la intertextualidad en la elegía latina.

### **María Elena Díaz**

Doctora en Filosofía, con especialidad en filosofía antigua. Docente de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ex becaria de la Universidad de Jilin, en la República Popular China. Docente de chino clásico con orientación en lectura de textos filosóficos. Directora de un proyecto de investigación FILOCYT sobre filosofías de China e India.

## **Cora Dukelsky**

Licenciada en Historia de las Artes por la UBA. Profesora titular de Historia de las Artes Plásticas I (Antigüedad) en UBA y profesora de la Maestría en Estudios Clásicos en UBA. Participa en proyectos UBACYT desde 1998. Coordinó la carrera de Artes y fue profesora titular en la Universidad de Palermo. Autora de "Antiguo Egipto" y "Antigua Grecia" y de numerosos artículos y capítulos de libros vinculados a la investigación acerca del arte egipcio, griego y romano. Se especializa en el estudio de la cerámica griega. Ha participado con ponencias, cursos y conferencias en congresos nacionales e internacionales de Estudios Clásicos.

## **Mariana Franco San Román**

Licenciada en Letras con orientación en Letras Clásicas por la UBA y Doctora en Letras Clásicas por la misma institución. Fue becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha realizado estancias de investigación en Suiza y Estados Unidos. Asimismo, cumple funciones docentes como Ayudante de Primera en la materia "Semiología" (Cátedra Vitale) en el Ciclo Básico Común (UBA) y en "Lengua y Cultura Griegas" en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Desde el año 2009 ha orientado su investigación a la representación de la figura del demagogo en particular en el siglo V a.n.e. desde una perspectiva retórico-discursiva. Sus intereses generales son el humor en la Antigüedad y la relación entre los líderes políticos y el pueblo.

## **Diana Lea Frenkel**

Doctora en Letras Clásicas por la UBA con la tesis "La presencia del mundo griego a través de su lengua, instituciones, costumbres, religión en el *Libro Segundo de Macabeos*" (2006). Realizó el postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales con el informe final "La santidad del martirio en *IV Macabeos*" (2013). Profesora adjunta de Griego del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y de la Universidad Católica Argentina. Publicó varios artículos sobre el judaísmo helenístico, en particular la *Septuaginta*. Ha participado de varios proyectos UBACYT (uno como directora) y continúa como investigadora en dos de ellos.

## **Luciana Gallegos**

Profesora y Licenciada en Letras con orientación en Letras Clásicas por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Cursó la Maestría en Estudios Clásicos, orientación Filología Clásica, en la UBA y es becaria doctoral del Consejo Superior de Ciencia y Tecnología (CONICET). Ha integrado diversos grupos de investigación sobre literatura griega, ha participado como expositora en reuniones científicas y foros sobre el Mundo Clásico con producciones sobre *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas y tiene publicaciones sobre el tema.

## **Daniel Gustavo Gutiérrez**

Licenciado en Audiovisión (UNLa), Licenciado en Filosofía (UBA) y Magister en Metodología de la Investigación Científica (UNLa), a punto de concluir la Licenciatura en Letras (UBA) y cursando el Doctorado en Letras Clásicas (UBA). Ejerce la docencia en el nivel superior. Lleva publicados varios artículos tanto en revistas nacionales como extranjeras, además de haber participado como expositor en recientes Congresos, Simposios, Encuentros y Jornadas.

## **Virginia Katzen**

Profesora y Licenciada en Letras por la UNMDP (2000 y 2016). Ayudante Graduada Regular en la cátedra de Lengua y Literatura Latina I desde 2016. Desde 2014 forma parte del grupo de investigación *Nova Lectio Antiquitatis* (UNMDP), dirigido por el Dr. Arturo Álvarez Hernández. Ha publicado reseñas, capítulos de libros y artículos sobre temas relacionados con la literatura latina, la tradición clásica, la historia del español de América y la literatura argentina. Actualmente es becaria del CIN para realizar la Maestría en Letras Hispánicas en la UNMDP.

## **María Luisa La Fico Guzzo**

Profesora Asociada Exclusiva. Docencia de grado: cátedras "Cultura Clásica", "Lengua y Cultura Latinas I", "Seminario de Literatura Medieval" y seminarios de orientación. Docencia de posgrado: dictado de seminarios y dirección de becarios doctorales y posdoctorales. Participación desde 1993 en proyectos de investigación dedicados al

estudio de la Épica Latina. Publicaciones: dos libros (*Espacios simbólicos en la Eneida de Virgilio*, 2005 y, en coautoría con M. Carmignani, *Cento Vergilianus de Laudibus Christi. Ausonio: Cento Nuptialis*, 2012), capítulos de libros y artículos en revistas especializadas tanto internacionales como nacionales (ej.: *Latomus*, *Maia*, *Athenaeum*, *RFIC*, *QUCC*, *RCCM*, *CFC-L*, *Minerva*, *Faventia*, *Auster*, *Argos*, entre otras). Participación en reuniones científicas como expositora, panelista, conferencista u organizadora.

### **Hernán Carlos Martignone**

Doctor, Licenciado y Profesor en Letras (con orientación en Lenguas Clásicas) por la UBA. Fue becario UBA y CONICET. Realizó su tesis doctoral sobre la tragedia Hipólito de Eurípides. Dicta clases de griego clásico en dicha universidad (desde 2006), donde además se desempeña como Secretario Académico de la Cátedra Libre de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos (desde 2009). Es vocal titular de Cariátide (Asociación Argentina de Cultura Helénica). Ha sido profesor invitado en las universidades UADER y UNA. Estuvo a cargo de los cursos de Griego Clásico de la Secretaría de Extensión de la Fac. de Derecho (UBA) entre 2006 y 2009. También se dedica al estudio de la representación del mundo clásico en la historieta.

### **Daniel Mendelzon**

Licenciado en Letras con Orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas por la UBA y Magister en Historia por la Université Paris I. En el marco de su adscripción en la Cátedra de Lengua y Cultura Griega (Cavallero) se dedica a investigar las representaciones de Oriente en las *Vidas* griegas de Plutarco. Es integrante del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) 1102-2016: "Biografías atravesadas por la comedia: las Vidas de Pericles, Nicias y Alcibiades de Plutarco y sus vínculos con el discurso cómico", dirigido por Analía Sapere.

### **Josefina Morley**

Licenciada en Letras (UBA). Este trabajo es parte de su primera experiencia como investigadora y se desarrolló en el marco de la Beca Estímulo dentro del UBACyT "Fabula-argumentum-historia: Géneros discursivos y reflexiones metaliterarias en



la Antigüedad tardía y el Alto Medioevo". Actualmente se encuentra completando la Carrera de Especialización en Traducción Literaria de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

### **Gabriela Müller**

Licenciada y Doctora en Filosofía por la UBA. Fue becaria doctoral y posdoctoral del CONICET. Actualmente se desempeña como Jefa de trabajos prácticos de "Sánscrito" (Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas) y de "Historia de la Filosofía Antigua" (Departamento de Filosofía) en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y es coordinadora del "Taller de Lectura de Textos Sánscritos" (Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA). Es investigadora integrante de varios proyectos de investigación sobre filosofía antigua, filosofía de la India y filosofía comparada

### **Roxana Teresa Nenadić**

Licenciada en Letras (UBA). Docente auxiliar del área de latín del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas. Integrante de un proyecto UBACyT que analiza las características y el funcionamiento discursivo de las representaciones espaciales en un corpus de distintos autores y géneros de la literatura latina. Como doctoranda de la UBA, estudia las relaciones entre *ethos*, ficción y biografía en la *Apología* de Apuleyo. Ha participado en encuentros académicos nacionales e internacionales y cuenta con publicaciones sobre la especialidad realizadas en el país y en el exterior.

### **Verónica Orqueda**

Licenciada en Letras (UBA, 2004), Experta en Lenguas y Culturas de India e Irán (Universidad de Salamanca, 2008), Máster en Filología Clásica (Universidad Complutense de Madrid, 2009), Doctora en Estudios del Mundo Antiguo (Universidad Complutense de Madrid, 2013). Actualmente, se desempeña como Profesora Asociada en el Departamento de Ciencias del Lenguaje, Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile, impartiendo las asignaturas de Gramática Española I y II, Aspectos del Cambio Lingüístico, Introducción a la Lengua y Literatura Sánscritas. Asimismo,

es investigadora responsable de varios proyectos de investigación. Ha publicado diversos artículos de su especialidad y ha publicado recientemente el libro *Reflexivity in Vedic* (2018).

### **Liliana Mercedes Victoria Pégolo**

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras de la UBA; Profesora Adjunta regular del Área Latín del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y de la Maestría de Estudios Clásicos. Dirige desde el año 2004 proyectos UBACyT orientados a investigar la literatura tardoantigua. Además forma parte de proyectos de investigación de la Universidad Nacional de Córdoba, dirigidos por la Dra. Eleonora Tola. Participó en numerosos congresos nacionales e internacionales y cuenta con publicaciones en revistas y libros de la especialidad. Fue Directora, desde el año 2015 al 2020, del Departamento de Lengua y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y tiene a cargo becarios de grado y posgrado (becas SIM, UBA y CONICET).

### **Laura Pérez**

Es profesora y licenciada en Letras (Universidad Nacional de La Pampa) y doctora en Letras (Universidad Nacional del Sur). Es becaria posdoctoral del CONICET e investigadora en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica “Filón de Alejandría en clave contemporánea” dirigido por la Dra. Marta Alesso. Es autora de “La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma” en *Nova Tellus*, vol. 36, N° 2, 2018; “Οὐ μοιχεύσεις, ‘No comerás adulterio’: el mandamiento bíblico explicado por Filón de Alejandría” en *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásicas* vol. 83, N° 1, 2015, y de *La regulación de la sexualidad en Las Leyes Particulares 3 de Filón de Alejandría*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2017.

### **Martín Pozzi**

Licenciado en Letras por la UBA. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de Lengua y Cultura Latina en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha sido y es integrante de distintos proyectos de investigación acreditados sobre el espacio en

la literatura latina, las metáforas del cuerpo, la obra de Valerio Máximo y la *Appendix Vergiliana*. Sus principales áreas de interés son Manilio, la poesía didáctica, Tácito, la historiografía latina y los aportes de las humanidades digitales. Además de varios capítulos de libros y artículos, ha publicado en colaboración las traducciones de *Moretum* (2016), *Copa / La tabernera* (2014) y Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia* (2014).

### **Valentín Rago**

Estudiante avanzado de Licenciatura en Letras Clásicas de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor de latín y griego en nivel medio. Miembro investigador en proyecto de investigación SECyT. Ayudante alumno de la cátedra “Historia de la lengua española” de la Universidad Nacional de Córdoba.

### **Marcela Alejandra Ristorto**

Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Profesora Asociada de la cátedra de Literatura Europea I (carrera de Letras) en la Facultad de Humanidades y Artes de la (UNR). Dirige el proyecto de investigación: “La alteridad en la poesía grecolatina: magia, brujas y hechizos amorosos”, presentado en el marco del Programa de Fomento Investigación Científica y Tecnológica de la UNR. Es parte del grupo responsable del proyecto, junto con el Dr. Daniel Torres: PICT-2015 - (Código: 0799) “Perspectivas de la performance en la Grecia Antigua. Contextos culturales para la transmisión poética de la memoria cultural”. Instituto de Filología Clásica – FFyL – UBA.

### **Ezequiel Gustavo Rivas**

Licenciado y Profesor en Letras, con orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas por la UBA y Magister en Historia Comparada de las Religiones por la Université de Genève (Suiza); doctorando por la misma Universidad. Actualmente se desempeña en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) como Jefe de Trabajos Prácticos regular de Lengua y Cultura Griegas y como Ayudante de Primera interino de Literatura Inglesa. También es Profesor titular de materias y seminarios vinculados con las lenguas y literaturas clásicas y sus proyecciones en profesorado del GCABA. Ha integrado diversos proyec-

tos UBACyT, tanto en el área de los Estudios Clásicos como en el área de la Literatura Inglesa. Participó en congresos y jornadas de su especialidad en el ámbito nacional e internacional. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros; es co-autor de una edición de *Ranas*, de Aristófanes (2011); y publicó la primera traducción al español del tratado *De libero arbitrio* de Erasmo de Rotterdam (2012).

### **Alexis Emanuel Robledo**

Estudiante avanzado de la carrera Letras con orientación en Letras Clásicas. Adscrito a la Cátedra de Lengua y Cultura Latina I-V (F) y participante como investigador-alumno del proyecto UBACyT (20020150100046BA), 2016-2019. Ha participado en encuentros académicos nacionales y ha publicado artículos sobre la especialidad en el país y en el exterior.

### **María Alejandra Rodoni**

Profesora en Letras (1999), Licenciada en Letras (2002) y Doctora en Letras (2018) por la Universidad Nacional del Sur. El título de su tesis de doctorado es: "Perspectiva religiosa y renovación literaria en los Himnos de Calímaco". Actualmente es Profesora Adjunta Ordinaria con dedicación exclusiva de Lengua y Cultura Griega II (2015-2020), con extensión de funciones en las asignaturas Cultura Clásica y Lengua y Cultura Griega I, en la Universidad Nacional del Sur. Anteriormente, ejerció cargos de docente auxiliar en la misma Universidad en las asignaturas Lengua y Cultura Griega II (2004-2015) y Lengua y Cultura Griega III (2000-2003).

### **María Alejandra Rossi**

Cursó sus estudios de grado en la Universidad Católica Argentina, y obtuvo el título de Licenciada en Letras con orientación en Letras Clásicas, con la presentación y defensa de la tesis "El tópicos de las cien bocas en la literatura latina". Actualmente se encuentra cursando el Doctorado en Letras Clásicas en la UBA, con el proyecto "El tópicos de las cien bocas en la literatura tardoantigua y medieval". Publicó un artículo sobre la obra de Ovidio en la revista *Stylos* 26 y escribió otro artículo sobre el mismo autor para *Anales de Filología Clásica* 31, que se encuentra aún en prensa. Ha

participado como expositora con ponencias en jornadas y simposios llevados a cabo en distintas universidades de Buenos Aires desde el año 2007 hasta la actualidad.

### **Nicolás Russo**

Profesor en Letras, con orientación en Letras Clásicas, por la UBA. Como Becario Doctoral de Conicet, bajo la dirección de las Dras. Eleonora Tola y Liliana Pégolo, desarrolla investigaciones acerca de las representaciones de la frontera como operación textual dominante en *Germania* de Tácito en el Instituto de Filología Clásica (FFyL, UBA). Es Ayudante de Primera de Lengua y Cultura Latinas (FFyL, UBA), e Investigador en Formación de Proyectos SECYT, UBACYT y PICT. Ha participado en numerosos congresos de la disciplina y en la traducción anotada y comentada de *De rerum natura* (Liliana Pégolo *et al.*, 2020). Tradujo junto a Julián Valle la *Saga de Ölkofri* del antiguo nórdico al español (2018).

### **José Sánchez Toranzo**

Licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán. Es Profesor Asociado de Lengua y Literatura Griegas I en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, donde también dicta cursos de postgrado. Ha publicado dos libros (en coautoría) sobre teoría y práctica de la enseñanza del latín y numerosos capítulos de libros y artículos en revistas de la especialidad y actas. Ha participado en más de ochenta encuentros científicos como conferencista, panelista, disertante, moderador, relator y expositor. Ha aprobado numerosos cursos de postgrado. El Ministerio de Educación Nacional y Asuntos Religiosos de la República de Grecia le otorgó una beca para un Seminario de Lengua Griega en la Universidad del Egeo, Rodas, Grecia. Ha dirigido tesinas de licenciatura en el área de literatura griega y literaturas comparadas y actuado como evaluador externo.

### **Pablo Sarachu**

Doctor en Historia (2015, UNLP). Actualmente es investigador del Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas (IdHICS, UNLP-CONICET). Se especializa en el estudio de la estructura social y las relaciones de producción en la Antigüedad tardía y los

inicios de la Edad Media en Occidente. Es Profesor Instructor de Historia Antigua y Medieval e Historia Social General en la Universidad Nacional de Quilmes y Jefe de Trabajos Prácticos de Historia General II (Antigüedad Clásica) en la UNLP. Ha sido Profesor visitante en la Universidad Torcuato Di Tella (2017-2020). Integra el Consejo de Redacción de la revista *Sociedades Precapitalistas*. Es miembro del Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad y desde 2004 ha integrado proyectos de investigación (ANPCYT, UBA y UNLP). Ha participado en diversas reuniones científicas y publicado capítulos de libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras.

### **María Inés Saravia**

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la UNLP. Profesora Adjunta Ordinaria en el Área de Griego de la Facultad de Humanidades UNLP. Dirige proyectos de investigación, licenciandos y becarios. Entre sus últimas publicaciones se encuentran los siguientes títulos: en carácter de coordinadora: *Píndaro: poeta de luces y sombras*. La Plata: Edulp, 2019 y *Expresiones de violencia en la literatura. De Grecia a nuestros días*. La Plata: FaHCE, 2019. Capítulos de libros: "Una lectura de 'Ulysses' de Lord Alfred Tennyson". En Featherston, A. C. (coord.). *Una literatura en transformación: literatura inglesa entre fines del siglo XVIII y el final del siglo XIX*. La Plata: Edulp, 2020. "La inspiración poética en la *Nemea* III de Píndaro". En Fernández, C. N.; Zecchin de Fasano, G. (eds.), *Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización*. La Plata: Edulp, 2021. Artículos: "La presencia de la naturaleza en la *Pítica* I de Píndaro". *Iter*, Vol. XXV, 2019. "Dos modos de referir la guerra: *Los Persas* de Esquilo, 'Dulce et decorum est' y otros poemas de Wilfred Owen", *Limes*, N° 31, 2020. "Los medios de comunicación en la *Antigone* *Voilée* de François Ôst", *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 23, 2021.

### **Roberto Jesús Sayar**

Licenciado y Profesor Normal y Superior en Letras (con orientación en Letras Clásicas) por la UBA; Diplomado Universitario en Asuntos Docentes por la Universidad de Morón y estudiante de la Maestría en Literaturas Comparadas de la Universidad Nacional de La Plata. Publicó varios capítulos de libros, traducciones y artículos so-

bre temas de su especialidad, que giran en torno al eje de la exégesis bíblica en la serie de textos de los Macabeos y a las relaciones entre la cultura clásica y los textos literarios nipones. Lleva adelante un proyecto titulado “Modos de hacer historia entre los hebreos helenísticos” bajo la dirección de la Dra. Analía V. Sapere. Es miembro del “Grupo Japón” de ALADAA Argentina y del Centro de Estudios en Filosofía Patristica y Medieval “Studium” de la UNR e integró el Equipo de Trabajo “Letras Clásicas” (CIDAC-SEUBE-FFyL UBA).

### **Mariano Agustín Splendido**

Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Su tesis doctoral se tituló “La esclavitud en las primeras comunidades cristianas. Práctica, discurso y controversia”. Es Investigador Asistente de CONICET desde 2016. Se desempeña como Profesor Ayudante en la Cátedra Historia General II (Clásica) y trabaja en la Maestría de Estudios Clásicos de la UBA. Integra el Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad, la Society of Biblical Literature y la Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Ha participado de diferentes proyectos de investigación UBACYT y UNLP. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras. Es miembro del Consejo de Redacción de la revista *Societas Precapitalistas*. Ha actuado como evaluador en concursos docentes y en revistas.

### **Marcela A. Suárez**

Doctora en Letras con orientación en Lenguas Clásicas (UBA). Se desempeña como Profesora Titular Regular de Lengua y Cultura Latinas (FFyL, UBA). Es Investigadora Independiente del CONICET. Fue Directora de la Maestría en Estudios Clásicos y del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas (FFyL, UBA) entre 2009 y 2014. Ha dirigido varios proyectos de investigación interdisciplinarios en torno de la *palliata* plautina y en la actualidad dirige proyectos acerca de la comicidad y el humor performativos en las comedias de Terencio. Asimismo, se ha dedicado a la tarea de rescatar documentos y textos latinos pertenecientes al período colonial. Cuenta con múltiples publicaciones nacionales e internacionales en las áreas de la literatura latina, literatura jesuítica y tradición clásica en América.

## **Malena Pilar Trejo**

Licenciada en Letras (UNLP). Ayudante diplomada en la cátedra de Latín I en la misma universidad. Becaria doctoral CONICET, realiza su proyecto en el Centro de Estudios Latinos- IdIHCS/ CONICET. Integrante del proyecto de investigación PICT-2015- 2035 “La Naturaleza en la Literatura Latina. El campo semántico de Natura y sus funciones textuales: caracterización y dinámica de res” dirigido por la Dra. Lía Galán. Ha participado como expositora en diversas reuniones científicas nacionales del área de la especialidad. Se encuentra actualmente en proceso de redacción de su tesis doctoral acerca de la Historia Apollonii Regis Tyri.

## **Mónica Villagra**

Abogada y Doctoranda de la Facultad de Derecho (UNC), con numerosos cursos de Posgrado aprobados (UBP, UNC y UFLO); exdoctoranda a distancia (programa extinto) de la Facultad de Derecho, UNED, España. Es estudiante avanzada de la Licenciatura de Letras Clásicas y del Profesorado de Letras Clásicas. Se desempeña como Profesora de Derecho Romano de la Facultad de Derecho de la UNC y como investigadora en esta misma institución y en el Instituto de Derecho Romano “Agustín Díaz Bialek” (Facultad de Derecho, UCC). Es autora de ponencias, disertaciones y publicaciones en eventos científicos nacionales e internacionales. Es miembro activo de numerosas asociaciones profesionales y científicas de su especialidad.







Algunas de las imágenes más dramáticas de nuestros tiempos se asocian con el fenómeno de las migraciones, que implican desplazamientos voluntarios o forzados de personas en busca de mejores condiciones de vida y el encuentro a menudo conflictivo de grupos humanos diversos. Hoy como ayer, tanto para los migrantes como para las comunidades que los acogen, las migraciones constituyen un desafío en el que pueden aflorar lo mejor y lo peor de la condición humana; pero encierran también una oportunidad de cambio y enriquecimiento con el otro.

Entre el 31 de julio y el 3 de agosto de 2018, se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires la vigesimoquinta edición del Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Bajo el lema "Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo", el Simposio se propuso debatir el fenómeno de las migraciones desde las variadas perspectivas que ofrecen los estudios clásicos: la literatura, la lingüística, la gramática, la retórica, los estudios de traducción, la filosofía, la historia, la economía, la arqueología, el derecho, la antropología, la geografía, los estudios de género, las artes plásticas, la medicina, la historia de la ciencia, la educación; en síntesis, la interdisciplina. Este libro reúne una selección de las ponencias presentadas durante el Simposio más estrechamente vinculadas con el tema convocante del encuentro, reelaboradas en forma de artículos.



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras