

ISSN 0325-4194

ARGOS

26/2002

FE DE ERRATAS

Pág. 146 • Donde dice *intencional* léase *intensional*

Año XXVI
Ciudad de Buenos Aires
septiembre 2003

ARGOS

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Resumida en L'ANNÉE PHILOLOGIQUE
Indexada en LATINEX

<i>Directoras</i>		<i>Administración & Ventas</i>	
ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE		EMILIANO BUIS	[responsable]
ALICIA SCHNIEBS		PATRICIA D'ANDREA	[asistentes]
ROSALÍA VOFCUK		HERNÁN MARTIGNONE	
<i>Secretaría de Redacción</i>		<i>Producción Editorial</i>	
[responsable]	ELSA RODRÍGUEZ CIDRE	MARTÍN POZZI	[responsable]
[asistentes]	JIMENA PALACIOS	ROXANA NENADIC	[asistentes]
	ISABEL PRANTEDA	GUSTAVO DAJOTAS	

Comité Científico

ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO (Universidade de São Paulo)
DORA CARLISKY POZZI (University of Houston)
NÉSTOR CORDERO (Université de Rennes I)
DAVID LORENZEN (Colegio de México)
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid)
ANDRÉS POCIÑA (Universidad de Granada)
HAIGANUCH SARIAN (Universidade de São Paulo)

ARGOS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL PROPIEDAD DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS (AADEC). EDITA TRABAJOS ORIGINALES ENCUADRADOS EN DISTINTAS ÁREAS DEL CONOCIMIENTO COMO LA FILOLOGÍA, FILOSOFÍA, LITERATURA, HISTORIA Y ARTE DE LAS CULTURAS DEL MUNDO GRECORROMANO Y DE OTRAS CON EL RELACIONADAS. EL INTERÉS SE EXTIENDE A LOS PERÍODOS COMPRENDIDOS ENTRE LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIEVO. ASIMISMO SE INCLUYEN ESTUDIOS QUE CONTEMPLAN SU RECEPCIÓN A LO LARGO DEL TIEMPO. SE PUBLICAN TAMBIÉN RESÚMENES BIBLIOGRÁFICOS Y CRÓNICAS DE ENCUENTROS ACADÉMICOS DE LA ÁREA.

REVISTA ARGOS • ISSN 0325-4194

PROPIETARIO: Asociación Argentina de Estudios Clásicos

Pte. J. E. Uriburu 1054 10º D (C1114AAF)

Ciudad de Buenos Aires / República Argentina

E-MAIL: revistaargos@ yahoo.com.ar

WEB: <http://revista-argos.port5.com>

VENTAS: ejbuis@ yahoo.com

*Este volumen fue editado
con el concurso de la UNIÓN LATINA*



Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11.723

Copyright by ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ÍNDICE /26

Semblanza de Alfredo J. Schroeder (RODOLFO BUZÓN)	5
---	---

ARTÍCULOS

OSCAR CONDE	
Sobre la paráfrasis evangélica atribuida a Nono de Panópolis	7
NÉSTOR CORDERO	
Acerca de la inexistencia de una tercera vía de investigación en Parménides	19
MARÍA INÉS CRESPO	
En el laboratorio de Calímaco: metaliteratura y <i>mitopoiesis</i> en el <i>Himno a Zeus (SEGUNDA PARTE)</i>	41
DAMIÁN FERNÁNDEZ	
Networks of reciprocity in late antique episcopate. The case of Martin of Tours	69
JUAN FUENTES	
Poesía y espiritualidad en una secuencia latina medieval. A propósito del <i>Planctus cygni</i>	91
MARIANO NAVA	
Del concepto de "sociedad" en el pensamiento antiguo	103
LILIANA PEGOLO	
El barroquismo tardoantiguo como ejemplo de transgresión monstruosa: <i>In Rufinum</i> de Claudio Claudiano	111
ÉLSA RODRÍGUEZ CIDRE	
La mujer vengadora como monstruo: la deshumanización de Hécuba en la obra homónima de Eurípides	123
LUIS SÁNCHEZ	
<i>Clase de diferenciación</i> en latín. Significado posicional del adjetivo en el sintagma nominal	135
FERNANDO TOLA Y CARMÉN DRAGONETTI	
Los estudios lingüísticos en la India antigua II	159

RESEÑAS

A. M. KEITH. <i>Engendering Rome, Women in Latin Epic</i> (LEONOR SILVESTR)	187
	SIGUE ►►

G. ECHAVARRÍA MOLLOY, <i>Una vida de héroe. Función y significado del mito</i> (GABRIELA MONTI)	190
E. PAGLIALUNGA, <i>Manual de Teoría Literaria Clásica</i> (ROXANA NENADIC)	192
M. C. J. PUTNAM, <i>Horace's Carmen Saeculare: Ritual Magic and the Poet's Art</i> (EMILIO ROLLÍ)	196
B. WEIDEN BOYD, <i>Brill's Companion to Ovid</i> (ELIONORA TOIA)	199

INFORMACIONES

Encuentros académicos	203
Mesa Ejecutiva de la AADEC	209
Autoridades de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos	211
Normas de presentación de trabajos	213



SEMBLANZA DE ALFREDO J. SCHROEDER
(1921-2002)

Alfredo Juan Schroeder nació en el seno de una numerosa familia en diciembre de 1921 y falleció en agosto de 2002. Su niñez y su juventud transcurrieron en la Entre Ríos natal, en las colonias alemanas a las que habían llegado sus antepasados, en las cercanías del Paraná, por el que tanta atracción sentía. Cursó sus estudios primarios en la aldea natal y luego continuó su formación en el Seminario de Paraná. Lo dejó para dirigirse a Buenos Aires, donde concluyó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al mismo tiempo que trabajaba en el Banco Central de la República Argentina. Egresó de la Facultad de Filosofía y Letras en 1948 con el título de Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Letras.

Desarrolló una amplia actividad docente, en la que se inició en 1947, aún estudiante, como Ayudante de Trabajos Prácticos de Latín y Griego en la Facultad en la que cursaba sus estudios. Se desempeñó en numerosos Colegios, entre ellos el Colegio Nacional de Buenos Aires, Institutos terciarios y en diversas Universidades. En la Universidad de Buenos Aires culminó su carrera docente como Profesor Titular Regular con dedicación exclusiva, institución que lo habría de honrar al final de su carrera, como reconocimiento a su labor de tantos años, con el nombramiento de Profesor Consulto. En la Universidad Nacional de La Plata fue Adjunto interino, luego Adjunto ordinario y finalmente, Profesor Titular interino. Los estudiantes de la Pontificia Universidad Católica "Santa María de los Buenos Aires", de la que fue profesor fundador, siguieron sus cursos como Profesor Ad-junto, Protitular y Titular Ordinario, y en la Universidad de Morón fue Profesor Titular por concurso, siempre en cátedras de Lengua y Literatura Latinas.

Su interés por la marcha de las instituciones de las que formaba parte lo llevó a desempeñar diversas funciones de gestión, ya como consejero académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Católica Argentina, ya como Director del Instituto de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Director del Instituto de Estudios Grecolatinos de la Universidad Católica Argentina.

Su mayor compromiso, claro está, estuvo dirigido a las tareas académicas. Fue director de la Revista Stylos, publicación de la Universidad Católica Argentina, jurado en concursos docentes y de tesis

miembro de la Comisión Asesora de Filología, Lingüística y Literatura del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en diversos períodos.

En su continua labor en pro de los estudios clásicos como socio fundador de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, de la que luego fuera presidente y que lo nombró presidente honorario, participó activamente en las diversas actividades y los Simposios organizados por ella y por otras Instituciones nacionales y extranjeras.

Desarrolló una amplia y profunda labor de investigación que cobró forma en las numerosas ponencias presentadas en reuniones científicas de la especialidad en el país y en el exterior y en sus numerosas publicaciones, así como en los seminarios y cursos de especialización dictados y en las conferencias pronunciadas. De su producción queremos destacar "Floro, un olvidado maestro de retórica de la España romana" publicada en *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires, 1970), única traducción castellana del *Vergilius orator an poeta*; "Versos latinos de Juan Cruz Varela", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (Morón, 1970); edición del texto conservado en un manuscrito inédito de la Biblioteca del Congreso, con traducción y comentario; la edición bilingüe anotada del libro I de las *Metamorfosis* de Ovidio (1980); *En torno de la muerte. Florilegio latino* (edición bilingüe anotada; 1981); *Breve Historia de la Literatura Latina* (en colaboración con A. J. Vaccaro; Buenos Aires, 1990) y la edición del *Ovidio* de Minucio Félix (en prensa). Recordaba Alfredo Schroeder con especial satisfacción su participación como invitado de honor en el Simposio Internacional con motivo del bimilenario del nacimiento de Lucio Anneo Séneca en su Córdoba natal; allí presentó una ponencia sobre las fuentes literarias y no literarias del escritor cordobés. Tampoco falta en su producción escrita material para la enseñanza de la lengua latina, como lo muestran las ediciones de *Textos de autores latinos* o su *Sintaxis Latina*.

La vida lo premió con satisfacciones y le causó grandes dolores, que supo soportar con entereza. Alfredo Schroeder permanece en el recuerdo de sus alumnos, muchos de los cuales se convirtieron en sus discípulos, no sólo por su capacidad docente, sino, y especialmente, por las grandes virtudes que lo adornaban. Lo recordarán como un hombre íntegro, honesto, humilde, de inmensa bondad y que supo, como ningún otro, respetar a los demás.

RODOLFO P. BUZÓN

SOBRE LA PARÁFRASIS EVANGÉLICA ATRIBUIDA A NONO DE PANÓPOLIS*

OSCAR CONDE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
oscarconde@ciudad.com.ar

Es sabido, e indiscutido también, que Nono de Panópolis es el autor de una obra monumental titulada *Dionysiaca*, la mayor epopeya antigua conservada, en la que el poeta narra desde el nacimiento hasta la apoteosis del dios Dioniso. Pero también a Nono se le ha adjudicado la autoría de una *Paráfrasis del Evangelio de San Juan*, escrita –como las *Dionysiacas*– en hexámetros dactílicos. En el presente trabajo nos proponemos tres objetivos: hacer una puesta al día de los datos con los que se cuenta actualmente para la datación de la *Paráfrasis*, ubicar el poema dentro de la tradición parafrástica y, por último, realizar una escueta presentación de los argumentos a favor y en contra para la adjudicación de esta obra al poeta panopolitano.

Nono de Panópolis | paráfrasis | centón | cristianismo

As is well known, Nonnus of Panopolis is the author of a massive work entitled *Dionysiaca*, maybe the major epic poem that has come down to us. The poet describes the antecedents of Dionysus' birth up to his apotheosis. Nonnus' other extant work is an hexameter version of St John's Gospel: *Paraphrase of St John's Gospel*. This paper aims at three purposes: to bring up to date the data we currently count on to determine the date of the *Paraphrase*, to place the poem at the paraphrastic tradition and, finally, to make a brief presentation of the arguments for and against the attribution of this work to Nonnus.

Nonnus of Panopolis | paraphrasis | cento | christianity

En los veinte últimos años se ha reavivado en el mundo el interés por Nono de Panópolis, autor de una obra de carácter monumental llamada *Dionysiaca* –la mayor epopeya antigua conservada–,

Una primera versión de este trabajo fue leída en el *Ier. Encuentro argentino de Estudios Bizantinos y del cercano Oriente medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 19-21 de septiembre de 2002.

en la que el poeta egipcio narra, en más de 22.000 hexámetros, el nacimiento y juventud de Dioniso, su expedición a la India y su guerra contra Deríades y, finalmente, su retorno triunfal y apoteosis. Con la deliberada intención de emular a Homero, igualando en extensión a la *Iliada* y a la *Odisea* juntas, el *epos* de Nono está constituido por 48 cantos separados en dos secciones de 24, cada una de las cuales comienza con un preludeo y una invocación a la Musa. Si bien se sigue discutiendo hoy acerca de si Nono fue o no el fundador de una escuela poética caracterizada por una reforma métrica que –extremando las limitaciones impuestas por Calímaco– redujo solamente a nueve los treinta y dos esquemas del hexámetro homérico, habitualmente se llama con su nombre al tipo de verso reformado que utilizan tanto él como otros poetas de la edad tardoantigua.

Este interés del que hablamos se revela en los diversos emprendimientos para traducir a distintas lenguas las *Dionisiacas*.¹ Muy pocos estudiosos, sin embargo, con la casi única excepción de un grupo de investigadores italianos –entre los que sobresalen Enrico Livrea y Domenico Accorinti–, le han venido prestando atención a la segunda obra tradicionalmente atribuida al poeta egipcio: una paráfrasis del evangelio joánico en 3.626 hexámetros nonianos.

La primera atribución de su autoría se halla en el léxico de Suidas, donde el nombre de Nono carece de un artículo propio, aunque se alude a él como autor de esta *Paráfrasis del Evangelio según San Juan*.

En los códices la obra, según afirma Keydell, “está transmitida en el manuscrito más antiguo (Laurentianus del siglo XI) y en un Vaticanus del siglo XIV en forma anónima”, pero “en un Parisinus del siglo XIII y otros manuscritos *recentiores* como Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου”.²

La *editio princeps* de este poema fue editada por Aldo Manuzio en Venecia en 1501 con el título de Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου. Sin embargo, el nombre que prevaleció con el tiempo es el utilizado mayormente en las

¹ A la monumental traducción alemana en hexámetros de Thasilo von Scheffer (1927-1933) y a la inglesa de Rouse para Loeb (1940) se han agregado últimamente la edición en varios volúmenes dirigida por Francis Vian para Les Belles Lettres (aún inconclusa), la traducción alemana de Dietrich Ebener (1985), la edición de Dario Del Corno con traducción de Maria Maletta al italiano (1er. volumen: cantos 1-12: 1997; 2do. volumen: cantos 13-24: 1999) y las traducciones de Sergio Manterola y Leandro Pinkler (cantos 1-12: 1995) y de David Hernández de la Fuente (cantos 13-24: 2001) al español para Gredos.

² KEYDELL (1959:917).

ediciones bilingües latinas (*Paraphrasis sancti secundum Ioannem Evangelii*). Si bien son escasas las referencias a la *Paráfrasis* de Nono en la literatura bizantina, la obra ha tenido una gran cantidad de ediciones durante los siglos XVI y XVII (26 ediciones entre 1527 y 1644, varias de ellas con traducción al latín), lo que revela una notable predilección por ella en dicho período.

Dando por sentado que la *Paráfrasis* pertenece al mismo autor que compuso las *Dionisiacas*, varios estudiosos se empeñaron en la datación de ambas obras con la expresa intención de obtener la cronología relativa, cosa que hasta ahora no ha sido posible. Aunque también se ha sugerido que el parafraste podría no ser el mismo Nono, sino el primero de los integrantes de una larga línea de imitadores.³

Nos proponemos aquí, tras ubicar el poema dentro de la tradición parafrástica, hacer una puesta al día de los datos con los que se cuenta actualmente para la datación de la *Paráfrasis*, así como una escueta presentación de los argumentos a favor y en contra para la adjudicación de esta obra al poeta panopolitano.

Ernst Curtius escribió hace varias décadas, en su *Literatura europea y Edad Media latina*,⁴ que para los antiguos poesía y prosa no eran dos formas de expresión antitéticas, tal como modernamente las percibimos. Ya Quintiliano (*Inst.*, 10.2-4) recomendaba a los oradores trasladar a prosa una obra poética –pongamos por caso la *Eneida*–, un ejercicio que se practicaba desde comienzos del siglo II en las escuelas de retórica, y que iba a convertirse en una práctica educativa habitual. A propósito de ella San Agustín recuerda en sus *Confesiones*:

Proponebatur enim mihi negotium [...] ut dicerem verba lunonis irascentis et dolentis, quod non posset "Italia Teucrorum avertere regem" [*Aen.* 1.38], quae nunquam lunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere. solutis verbis, quale poeta dixisset versibus: et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat verbis sententias congruenter vestientibus. (*Conf.*, 1.17.27).

Proponíaseme como asunto [...] que dijese las palabras de Juno, airada y dolorida por no poder "alejar de Italia al rey de los teucros", que jamás había oído yo que Ju-

³ Sobre el particular, cf. SHERRY (1996:409-430).

⁴ CURTIUS (1998:215-216).

no las dijera. Pero se nos obligaba a seguir los pasos errados de las ficciones poéticas y a decir algo en prosa [solutis verbis] de lo que el poeta había dicho en verso, diciéndolo más elogiosamente aquel que, conforme a la dignidad de la persona representada, sabía pintar con más viveza y similitud y revestir con palabras más apropiadas los efectos de ira o dolor de aquella.

De este modo, esa regla de la *imitatio* –basada en el reconocimiento de la tradición y el buen gusto de los autores clásicos–, esa extendida costumbre de la paráfrasis retórica, convertida en un ejercicio escolar que perduró por siglos, tuvo que haber sido por fuerza la tierra fértil en la que germinó, entre los siglos IV y V d.C., la primitiva poesía cristiana en dos géneros: el centón y la paráfrasis. Y he aquí un punto por lo menos discutible: si se trata de dos géneros o de uno solo. Centones y paráfrasis, creo yo, no son necesariamente la misma cosa, pero en ocasiones tanto se parecen que –lo admito– resulta difícil distinguir a unos de otras.

Se conoce con el nombre de centones,⁵ al menos desde el siglo III d.C., a aquellos poemas o relatos compuestos de diversos fragmentos de una obra ajena. A través de esta técnica de montaje, en la cual –por medio de agregados propios– se ensamblaban versos o hemistiquios, los autores de centones lograban algo nuevo: una totalidad en la que los fragmentos, desligados de la obra original, cobraban un sentido muy distinto del que tenían en contexto.⁶ Así, quienes escribían en griego tomaron para sus composiciones centonarias primordialmente a Homero y quienes escribían en latín hicieron lo propio con Virgilio. Las obras de los primeros se llaman *homero-centones* o centones homéricos, en tanto que las de los segundos se conocen como centones virgilianos. Pero en este último caso el uso era diverso: tanto puede producirse con esta técnica un poema erótico –por ejemplo, el *Cento nuptialis* (*Idyllium* XIII) de Ausonio (309-393)–, como un poema cristiano. El ejemplo más relevante en este caso es el *Carmen Sacrum* –tradicionalmente llamado *Cento Vergilianus*,⁷ lo que sería como llamar *Tango* a *Cambalache*– de Faltonia Betitia Proba (ca. 322-ca. 370), donde se narran episodios bibli-

⁵ El término latino *cento* significaba en su origen 'manta compuesta de diferentes retazos viejos de distintos colores cosidos entre sí'.

⁶ Para profundizar este tema, puede consultarse ARBEA (1999).

⁷ Editado como Faltoniae Probae, feminae clarissimae, *Centones Virgiliani ad testimonium veteris et novi testamenti*, en MIGNE, J. P. (1884-1904) *Patrologiae Cursus Completus, series Latina*, t. XIX, cols. 803-818. En *Patrologia Latina Database* (1993-96), CD-Rom 1.

cos, tanto del antiguo como del nuevo testamento. Puede suponerse con cierto grado de seguridad que estas composiciones de contenido cristiano eran compuestas con fines pedagógicos, como para que se aunarán, dentro de la nueva educación, la intención evangelizadora y el estudio de los autores que formaban el canon clásico, que de este modo no eran dejados completamente de lado.

En el mundo griego, un ejemplo insoslayable del género centonario es una obra compuesta por otra mujer, la emperatriz Eudocia Augusta (ca. 400-460), esposa de Teodosio II, quien escribió con hexámetros homéricos una historia de Jesús conocida como *Homero-centones*.⁸ También el drama cristiano *Christus patiens*, atribuible a Gregorio Nacianceno –y por tanto anterior a la obra de Eudocia– ha sido calificado como “un verdadero y propio centón”⁹ constituido por unos 2.600 trímetros yámbicos de material confesamente euripídeo.

Es evidente que tal producción literaria está estrechamente ligada a esta época de transición entre paganismo y cristianismo, donde una coexistencia dialéctica de dos *Weltanschauungen* distintas resultó ser menos dramática de lo que se pensó por largo tiempo. Así lo afirma Zurutuza:

Frente al tradicional modelo del conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV irrumpen de manera determinante las últimas perspectivas historiográficas sobre la idea de acuerdo, acomodación o asimilación en una sociedad de transición, en la que una sola cultura, la antigua, era compartida en el espacio urbano por todos los ciudadanos, tanto paganos como cristianos.¹⁰

De hecho hay autores que –como se ha sostenido históricamente sobre el propio Nono– compusieron obras tanto de inspiración pagana como cristiana, a tal punto convivían hasta en las mismas personas ambas cosmovisiones. Por otra parte, también se da el caso de poetas en los que la influencia de este ambiente cultural ecléctico se dejaba traslucir sin complejos. Así, en los himnos de Sinesio de Cirene (ca. 370-ca. 413), por ejemplo, se encuentran claras evidencias de este sincretismo religioso: en el noveno de ellos, Sinesio describe, en versos arrebatados de imágenes mitológicas, la *katábasis* de Cristo al Hades. Muchos de

⁸ M. D. USHER (1999) *Homero-centones Eudociae Augustae*. Teubner, Stuttgart and Leipzig.

⁹ GIGLI PICCARDI (1986:254).

¹⁰ ZURUTUZA (2001:55).

estos autores, una vez convertidos al cristianismo, se proponían, dicho en términos de Jaeger, “crear una verdadera literatura cristiana, que fuera capaz de ofrecer productos de valía en todos los géneros”.¹¹ Indudablemente la legalización del cristianismo efectuada por Constantino “favoreció la adaptación de las formas poéticas grecolatinas a las texturas de la liturgia cristiana”.¹²

Es también el caso de los autores de paráfrasis, que en los siglos IV y V –contra ciertas opiniones admitidas– no abundan. El español Juvenco, un pionero de la epopeya cristiana latina, en su *Historia Evangélica* (fechaada alrededor del año 330) parafrasea, en hexámetros de lenguaje y estilo virgilianos, distintos episodios de fuentes neotestamentarias, principalmente Mateo y, en menor medida, Lucas y Juan. Bastante después, ya en el siglo VI Arator de Liguria dedicó al Papa Virgilio una paráfrasis de los Hechos de los Apóstoles en latín, conocida como *Historia apostolica*¹³ o *De actibus apostolorum*, muy aplaudida durante la recitación pública que en 544 tuvo lugar en la iglesia de San Pedro *ad vincula* de Roma.¹⁴

En lengua griega se conservan, en primer lugar, una *Paráfrasis de los Salmos*, atribuida históricamente a Apolinario (ca. 310-ca. 390), obispo de Laodicea,¹⁵ y en segundo término aquella que nos preocupa: la *Paráfrasis del Evangelio según San Juan*.¹⁶

En los siglos subsiguientes la literatura parafrástica –especialmente la de paráfrasis bíblicas– se extendió entre anglosajones (Caedmon, San Beda, Alcuino), franceses (Rabano Mauro, Sedulio Escoto) y alemanes (Otfried de Weissenburg, Walther de Espira), pero esa es una historia que excede nuestro propósito.

Pasamos pues a los problemas de datación y autoría de la *Paráfrasis* atribuida a Nono. En relación con estos temas tres son las cuestiones

¹¹ JAEGER (1998:112).

¹² PÉGOLO (2001:90).

¹³ Cf. BUREAU (1997).

¹⁴ CURTIUS (1998:216).

¹⁵ Aunque últimamente su autoría, en virtud de una fecha de composición aparentemente posterior, está puesta en duda. Cf. COULIE – SHERRY – CETEDOC (1995:viii).

¹⁶ KEYDELL (1959:917) afirma: “Con la paráfrasis de material bíblico comenzó en la lengua griega Apolinario de Laodicea, cuya *Paráfrasis de los Salmos*, aún conservada, puede compararse en primer término. Si Nono se atuvo a este no puede decirse; la transposición métrica de obras literarias era, por lo demás, ya popular en el siglo V [...] Una diferencia esencial entre Apolinario y Nono consiste en que aquel se atiene estrictamente al texto de su fuente, mientras Nono gusta de permitirse agregados aclaratorios u otras ampliaciones.”

que se presentan como interrogantes: 1) la ubicación histórica de Nono, 2) las diferencias de métrica y estilo entre las *Dionisiacas* y la *Paráfrasis* joánica y 3) la religión que Nono habría profesado.

Normalmente hay cierto consenso en ubicar el nacimiento de Nono alrededor del año 400 d.C. El *terminus post quem* para la composición de las *Dionisiacas* –la obra que parece marcar su madurez como poeta– es el 441 o 442,¹⁷ fecha estimada para un epigrama de su coterráneo Ciro de Panópolis,¹⁸ retomado por Nono en su poema (*Dion.* 16.321 y 20.372), aunque no es imposible que la redacción –que debió de llevarle años– haya comenzado mucho antes de esa fecha. A su vez, el 470 debe tomarse como *terminus ante quem* para la redacción de esa obra, ya que la actividad de los autores de la llamada escuela noniana –tales como Pamprepio, Trifiodoro o Coluto–, quienes siguieron la reforma métrica y el estilo de la epopeya dionisiaca, se ubica entre los años 470 y 510. Vian se pregunta: “¿Cómo explicar esta revolución, sino por la publicación de una obra importante por sus dimensiones y su contenido?”.¹⁹ Es claro, al menos para mí, que si las *Dionisiacas* fueron tomadas como una obra de referencia obligada en virtud de aquella reforma métrica que hizo escuela, en 470 ya tenía que ser un texto conocido, con una cierta difusión, lo que no pudo suceder tan solo en unos pocos años.

Pero el gran interrogante que se plantea es, en el caso de que efectivamente fuese su autor, si Nono escribió su *Paráfrasis* antes o después de las *Dionisiacas*. Según la tesis tradicional, sostenida por Bogner,²⁰ forzosamente tuvo que haberse dado una conversión del autor, ya que el *epos* dionisiaco es una obra positivamente pagana y la *Paráfrasis*, a todas luces cristiana. También Keydell piensa que Nono se convirtió al cristianismo hacia el final de su vida. A partir del creciente interés por el poeta egipcio demostrado en los últimos años se ha revisado esta hipótesis, que ubicaba a la *Paráfrasis* como una obra de vejez, a la luz de la cual se revelaría una conversión del poeta.

Quien levantó la voz contra dicha tesis, que pretende hallar una explicación coherente al hecho de que ambas hubiesen sido compuestas por un mismo autor, ha sido Francis Vian, para quien el estilo y la métrica de la *Paráfrasis*, así como su extensión –sensiblemente menor a la de

¹⁷ Hasta hace unas décadas se consideraba como *terminus post quem* el año 397, fecha en la que Claudio Claudiano abandonó la redacción de su poema *De raptu Proserpinae*, cuya influencia es evidente en las *Dionisiacas*.

¹⁸ *Ant. Pal.* 9.130.

¹⁹ VIAN (1976:lib).

²⁰ BOGNER (1934:320-333).

las *Dionisiacas*— la situarían, dentro de la cronología relativa, como una obra de juventud. En su opinión, el análisis estilístico y métrico revela que las *Dionisiacas* constituyen la obra cumbre (no sólo por sus dimensiones monumentales, sino fundamentalmente por su calidad poética) y la *Paráfrasis* aparenta ser apenas un intento juvenil de menor valía. En opinión de Vian, esta última no pasa de ser “un modesto ejercicio de verificación y de amplificación, que convendría mejor a un principiante”.²¹

De modo que son ahora las cuestiones estilísticas las que se consideran en pos de establecer la cronología relativa. Coulie y Sherry, profundizando incluso la postura de Vian, van más allá: sugieren que el autor de la *Paráfrasis* es un imitador de Nono. Para ello no dudan en citar a Scheindler, el último editor del texto completo de la *Paráfrasis* hasta la fecha, quien en el prefacio de su edición de 1881 señala: “En efecto, en ambas [métrica y gramática] la *Paráfrasis* es tan distinta de las *Dionisiacas*, que podría dudarse si son del mismo autor”.²² Sin embargo, un poco deshonestamente Coulie y Sherry omiten la cita del párrafo siguiente, donde Scheindler justifica esta diferencia aludiendo a las tantas dificultades con las que el poeta tuvo que lidiar en pos de ser un fiel parafraсте, terminando por decir que los que se encuentran en la *Paráfrasis* son unos “muy leves errores métricos” (*leviora menda metrica*).²³ Para hablar en términos concretos, Coulie y Sherry señalan un único error de cantidad vocálica en la métrica tan exigente de las *Dionisiacas*,²⁴ en tanto que en la *Paráfrasis* hallaron nueve, lo cual no me parece que sea tan significativo. Personalmente no creo que se trate de un autor distinto. Keydell, en su momento, lo expuso de este modo:

Una comparación de la *Paráfrasis* con las *Dionisiacas* respecto de métrica y estilo muestra en ambos aspectos un descenso por relación al punto cúlmine alcanzado en estas. Sin embargo, en cuanto al rigor de la métrica, la *Paráfrasis* está próxima a las *Dionisiacas* en mayor medida que todos los otros poemas en hexámetros nonianos conservados, y tampoco bastan algunos defectos y divergencias, frente a la multitud de concordancias, para negar la atribución de la *Paráfrasis* a Nono.²⁵

²¹ VIAN (1976:xii).

²² “Nam in utraque paraphrasis a Dionysiacis adeo differt, ut de eodem auctore dubitare possis”. SCHEINDLER (1881:xxxix).

²³ SCHEINDLER (1881:xxxix-xj).

²⁴ Λα ι de λιτρά (*Dion.* 17.59).

²⁵ KEYDELL (1959:918).

¿Será entonces la *Paráfrasis*, como piensa Vian, un ejercicio juvenil? Porque, aun con lo dicho, la cronología relativa sigue sin aclararse. Es necesario todavía hacer referencia a la cuestión religiosa.

Manterola y Pinkler se inclinan por pensar que la gran epopeya de Nono "comporta un mensaje muy representativo de la mentalidad del paganismo tardío, en el que Dioniso –denominado *Kosmokrátor*, 'regente del mundo'– encarna el nuevo orden del universo",²⁶ lo que sumado a las numerosísimas referencias astrológicas, órficas, mágicas y místicas y al erotismo expreso de algunos pasajes debería llevarnos a la conclusión de que su autor no pudo haber sido un cristiano.

No obstante, algunos estudios onomásticos indican que el nombre de *Nónnos*, originariamente un sobrenombre, penetró en Egipto en el siglo IV y fue muy frecuente entre familias ya de origen asiático, ya cristianizadas. Incluso algún autor ha arriesgado que Nono habría sido un cristiano de nacimiento. Esto tal vez concordaría con una escritura de la *Paráfrasis* en su juventud y, en todo caso, una apostasía posterior, cosa que no sería imposible, pero que sí era muy poco frecuente en un tiempo en el que la tendencia general muestra que la nueva religión iba ganando adeptos día a día entre la aristocracia intelectual del Alto Egipto.

Lo más prudente parece ser, con los datos hoy disponibles, no profundizar un dilema que tal vez sea falso: como dijimos ya, la coexistencia en el siglo V d.C. entre paganismo y cristianismo en Alejandría está probada –más allá de algunas persecuciones aisladas ya no de paganos contra cristianos, sino de cristianos contra paganos, como la que padeció la filósofa Hipatia–. En todo caso, la intención de Nono al escribir las *Dionisiacas* no parece haber sido la de crear una obra de propaganda pagana –varias décadas después del vano intento de Juliano en 361 de restaurar la religión cultural y mística pagana–, sino la de emular a los poetas épicos que lo precedieron, Homero el primero. Inclusive algunos pasajes de las *Dionisiacas* fueron interpretados como veladas alusiones a la doctrina del cristianismo, por más que manifiestamente no sea ella una obra cristiana ni en su forma barroca ni en su contenido.

Ahora bien, se dijo ya que el estilo de la *Paráfrasis* tiene muchísimos –yo diría demasiados– puntos de contacto con el de las *Dionisiacas*. Al tratar sobre el poema parafrástico, la estudiosa Paola Volpe Cacciatore²⁷ señala: "La peculiaridad del estilo noniano aparece, así, de manera transparente, en el sentido de que se funda sobre una

²⁶ MANTEROLA-PINKLER (1995:13).

²⁷ VOLPE CACCIATORE (1983:306).

laboración lexical personal". Esto es, aparecen en la *Paráfrasis* numerosos compuestos originales (algunos de formación muy arbitraria) *exclusivamente* atestiguados en las *Dionisiácas* y no utilizados por ningún otro autor. Más aún: el vocabulario y la dicción de la *Paráfrasis* son tan manifiestamente derivados de las *Dionisiácas*, hasta el punto de que parece un centón, pero no homérico sino noniano.²⁸

Queda todavía por comentar un punto referido a la posible fecha de composición de la *Paráfrasis*: la presencia en la obra del significativo término θεῆτοκος (variante de θεοτόκος), aplicado en tres ocasiones²⁹ a la virgen María, y que aparece con esta misma forma dos veces en las *Dionisiácas*.³⁰ Esta designación parece ciertamente intencionada y remite al conflicto nestoriano, que comenzó en 428 cuando Nestorio, obispo de Constantinopla, afirmó que María no podía ser llamada *theotókos* –lo que venía ocurriendo al menos desde Orígenes–, sino en todo caso "madre de Cristo" pues, según él, dos naturalezas distintas (una divina y una humana) convivían en Jesús. En 431 el Concilio de Éfeso declaró hereje a Nestorio y canonizó el título *Theotókos*, proclamando la maternidad divina de María, aunque los argumentos definitivos contra esta herejía fueron dados veinte años más tarde, en 451, por el Concilio de Calcedonia. De modo que la *Paráfrasis* noniana casi con seguridad fue compuesta al menos después del 431, y tal vez recién después del 451.

Si además, como opinan Coulie y Sherry, el poema podría en parte ser calificado como un centón del *epos* dedicado a Dioniso, parece más probable que Nono se copiara a sí mismo, una vez convertido, tomando como fuente las *Dionisiácas* y no al revés: que de un ejercicio juvenil tomara prestados numerosos versos, unas cuantas palabras de creación propia y diversos recursos estilísticos para realizar su obra maestra. Ciertamente los nueve errores apuntados en la cantidad vocálica de la *Paráfrasis* no parecen una cifra decisiva, especialmente si se tiene en cuenta un dato complementario mencionado por Keydell:³¹ que el cuidado por la métrica de Nono fue abandonado paulatinamente en la *Paráfrasis*, en particular, a partir del capítulo 10. Si se tratase de un ejercicio juvenil, anterior a las *Dionisiácas*, el poeta se hubiese preocupado por corregirlo, cosa que tal vez no tuvo tiempo de hacer si lo alcanzó la muerte.

²⁸ Cf. COULIE – SHERRY – CETEDOC (1995:vii).

²⁹ Los *loci* aludidos son *Par.* 2.9, 2.66 y 19.135.

³⁰ En *Dion.* 41.112 y 45.98.

³¹ KEYDELL (1959:918).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

INSTRUMENTA

- COULIE, B. – SHERRY, L. F. – CETEDOC (1995) *Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani Paraphrasis Evangelii S. Ioannis*, Turnhout.
- MANTEROLA, S. – PINKLER, L. M. (1995) *Nonno de Panópolis, Dionisiacas. Cantos I-XII*, introducción, traducción y notas, Madrid.
- Patrologia Latina Database* (1993-1996). Electronic Book Technologies and Chadwyck-Healey Ltd., 5 CD-ROM.
- PEEK, W. (1968, 1973, 1974, 1975) *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, Berlin & Hildesheim.
- SCHEINDLER, A. (1881) *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei, Evangelii textus et index verborum*, Leipzig.
- TLG <<http://www.uci.edu/~tlg/>>
- VIAN, F. (1976) *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, t. I, Paris.

ESTUDIOS

- ARBEA, A. (1999) "El *Carmen Sacrum* de Faltonia Betitia Proba, la primera poetisa cristiana", en *Cyber Humanitatis*, 11, <<http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber11/arbea.html>>.
- BOGNER, H. (1934) "Die Religion des Nonnos von Panopolis", *Philologus*, 89, pp. 320-333.
- BUREAU, B. (1997) *Lettre et sens mystique dans l'Historia apostolica d'Arator: Exégèse et épopée*, Institut d'études augustiniennes, Paris.
- CURTIGUS, E. R. (1998 [1948]) *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. I, México.
- GIGLI PICCARDI, D. (1986) "Dioniso e Gesù Cristo in Nonno, *Dionys.* 45.228-39" en *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol. I, Roma, pp. 249-256.
- JAEGER, W. (1998 [1961]) *Cristianismo primitivo y paideia cristiana*, México.
- KEYDELL, R. (1959) "Nonnos" en *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894-1959, 17, pp. 904-920.
- PÉGOLO, L. (2001) "Tradición clásica y resignificación cristiana en la era de Teodosio. Los himnos de Prudencio" en ZURUTUZA, H. – BOTALLA, H. (comps.) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano. 2da. parte*, Buenos Aires, pp. 87-111.
- SAN AGUSTÍN (1979) *Obras*, vol. II, *Las Confesiones*, Madrid.
- VOLPE CACCIATORE, P. (1983) "Sulla Parafraresi di Giovanni di Nonno di Panopoli" en *Studi Bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, Lecce, 21-23 aprile 1980-Calimera, 24 aprile 1980*, VII Galatina Congedo, pp. 301-311.
- ZURUTUZA, H. (2001) "El poder impugnado. El *Carmen contra paganos* y la era constantiniana" en ZURUTUZA, H. – BOTALLA, H. (comps.) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano. 2da. parte*, Buenos Aires, pp. 33-59.

ACERCA DE LA INEXISTENCIA DE UNA TERCERA VÍA DE INVESTIGACIÓN EN PARMÉNIDES

NÉSTOR LUIS CORDERO

UNIVERSIDAD DE RENNES 1, FRANCIA

nestor.cordero@univ-rennes1.fr

Para Parménides la filosofía es un camino que conduce a la comprensión del sentido primario y fundamental del hecho de ser. La verdad (alétheia) consiste en captar qué significa afirmar que "se es". Relativizar o ignorar este valor absoluto del hecho de ser conduce a la formulación de "opiniones" (doxai) erróneas. Parménides no admite un término medio entre ambas posibilidades. Hasta fines del siglo XIX, todos los intérpretes (filósofos o comentaristas) respetaron este principio. Una conjetura propuesta para completar un verso truncado (el verso 6.3), oficializada por H. Diels en 1882, dio a entender que, junto al camino de la verdad, podrían existir dos caminos erróneos, y en ese caso Parménides habría tenido en cuenta "tres vías de investigación". Un rechazo puro y simple de la conjetura de Diels muestra la inexistencia de esta tercera vía.

Parménides | Ser | Verdad | Opinion | Diels

To Parmenides, philosophy is the way conducting to the understanding of the basic and fundamental meaning of the fact of being. Truth (aletheia) consists in grasping the sense of "it is". To devaluate or to ignore the absolute meaning of the fact of being produce "opinions" (doxai). There is not, for Parmenides, a midway between "truth" and "opinions". Up to the end of XIXth century, all interpretations of Parmenides' philosophy respected this principle. A wrong conjecture proposed to complete a truncated verse (the verse 6.3), consecrated for H. Diels in 1882, gave erroneously the idea that, besides the way of truth, it would be possible to admit two false ways, and, in this case, the ways of inquiry would be "three". A simple reject of the conjecture of Diels shows that this virtual "third" way does not exist.

Parmenides | being | truth | opinion | Diels

Hablar de "vías de investigación" en Parménides es no solo natural, sino también legítimo. En efecto, es natural hablar de dichas vías, pues Parménides habla de ellas y es legítimo hacerlo porque el mismo Parménides afirma, en el texto conocido hoy como "fragmento 1", que quien se encamina en el camino del saber tiene "derecho" a que

se abran para él las puertas del conocimiento. No por azar es Dike, la diosa del Derecho, quien posee las llaves que abren las puertas del camino de la verdad. En cambio, hablar de un *problema* respecto de dichas vías de investigación es artificial (es decir, no natural) e ilegítimo, pues dicho *problema* no existe en la filosofía de Parménides. Se trata de una invención de los comentaristas, e incluso de los comentaristas pertenecientes a un período irrisorio de tiempo, si tenemos en cuenta que Parménides escribió su texto hace por lo menos dos mil quinientos años y este "problema" nació hace apenas un siglo y medio, y aún menos. Puede objetarse que la tradición se equivocó, que los comentaristas clásicos estuvieron cegados o que permanecieron sordos ante una evidencia. Es posible. Pero puede afirmarse también que nuestra post-modernidad tiene una tendencia natural a complicar aquello que, en sí, es casi banal u obvio y, especialmente, a exigir del pasado que hable en presente. Los intelectuales hablan de "recuperación" del pasado; nosotros preferimos hablar de tergiversación. Veamos el caso de Parménides.

Si Parménides decidió exponer sus ideas mediante la poesía, y si eligió expresarse por medio del hexámetro épico, propio de Homero y de Hesíodo, fue sin lugar a dudas para ubicar sus ideas en un ámbito no solo tradicional sino también familiar. Puede afirmarse que un tratado no es inmediatamente accesible, no sólo por sus ideas, sino también por su estilo. Una poesía, en cambio, máxime cuando ella retoma un ritmo familiar, permite una escucha *a priori* más "simpatética": el oyente (poca gente sabe leer en época de Parménides) está predispuesto, apenas oye los primeros compases (pues la poesía griega es rítmica), a escuchar algo interesante. Y Parménides no defrauda esta expectativa: su Poema no oculta recovecos inescrutables, y si alguna oscuridad resiste aún hoy a la luz de la interpretación, ella se debe al carácter fragmentario de su texto. Si nos hemos permitido comenzar nuestro trabajo con esta suerte de introducción (superficial, por otra parte) es porque, a nuestro juicio, cuando Parménides dice obviamente A, nadie tiene derecho a escuchar B, y cuando Parménides no dice nada, nadie tiene derecho a hablar en su nombre. Lamentablemente, la conjunción de estos dos factores condujo a transformar la realidad de las vías de investigación en el *problema* de las vías de investigación.

Comencemos por la realidad (los problemas vendrán después...). En el texto conocido hoy como "fragmento 2"¹ la diosa (portavoz de

¹ Curiosamente, este texto capital parece no haber interesado a los sucesores inmediatos de Parménides. Ni Platón ni Arisitóteles lo mencionan, e incluso pareciera que no lo

Parménides, como Sócrates será el portavoz de Platón) anuncia al joven estudiante que ha decidido inscribirse en su curso² que ella va a exponer “los únicos caminos (o vías) de investigación que hay para pensar” (fr. 2.2). El término “camino” (*hodós*) (y sinónimos), que ya había estado presente³ en el fr. 1, es utilizado en numerosos pasajes del Poema, y la fórmula “camino de investigación” reaparece literalmente en los fr. 6.3 y 7.2. La diosa no dice que estos caminos sean “pensables” (participio pasado; en griego, *noetós*), sino que ellos son “para pensar” (infinitivo final con valor instrumental: *nóesai*), instrumentos que permiten encaminar el pensamiento, así como los ojos sirven “para mirar” y los pies “para caminar”. Por eso, *a priori*, ambos son válidos. El resto del razonamiento mostrará que uno de los caminos llevará a un callejón sin salida, pues su *contenido* se revelará *impensable*, mientras que el otro camino quedará gozando de su soledad: “*un solo* camino queda”, dirá el fr. 8.1; y poco después Parménides recordará que, si esto es así, es porque *un camino* ha sido abandonado: “se ha decidido de un modo necesario que *uno* quede como impensable y anónimo (pues no es *el camino* verdadero), y que *el otro* exista y sea auténtico” (fr. 8.16-8).

La primera presentación de los únicos (*moûnai*) caminos de investigación que se ofrecen al pensamiento respeta la fórmula clásica utilizada por la sintaxis griega cuando se trata de presentar *dos* elementos, *dos* posibilidades, *dos* sucesos: por una parte (o “por un lado”, o “en primer lugar”: *he mén*), por otra parte (o “por otro lado”, o “en segundo lugar”: *he dé*). Esta presentación recuerda al lector que en realidad los dos caminos de investigación que van a ser presentados retoman la pareja anunciada ya en el primer fragmento, cuando la diosa informa al joven estudiante que quien quiere conocer, deberá ponerse al tanto de todo, tanto de... (hemén), como de... (hedé). Veamos este pasaje decisivo, puesto que todo el Poema no será sino un despliegue de este programa de estudios.

hubiesen leído. Es extraño, pues la crítica platónica del Sofista bien pudo apoyarse en este texto, si bien en este caso la refutación del “padre” Parménides hubiese requerido argumentos más sólidos. Por suerte, Simplicio y Proclo decidieron copiar estas líneas del Poema en sendos trabajos personales y, gracias a ellos, el texto llegó hasta nosotros. No obstante... ¿reflexionó nuestro lector eventual sobre este hecho curioso e inquietante: durante casi un milenio este pasaje capital del Poema no fue citado por nadie?

² Un viaje azaroso reemplazó los consabidos aranceles.

³ Como es sabido, al texto conocido hoy como “fr.1” no se le atribuyó dicha cifra arbitrariamente. Su citador, Sexto Empírico, nos informa que dicho pasaje correspondía al comienzo del Poema.

En el verso 28 del primer fragmento la diosa dice que quien quiere saber debe informarse de *todo* (*pánta*). El proyecto parece desmesurado, pero el alcance de este "todo" se precisa en los versos siguientes: se trata de dos contenidos complementarios y, aparentemente, necesarios: (a) el corazón de la verdad, y (b) las opiniones de los mortales. Se trata de "informarse" de dos posibilidades. La diosa no dice "conocer" ni "pensar" porque una de las posibilidades, según la valoración parmenídea de ciertos conceptos, será totalmente incognoscible (*panapeuthéa*, fr. 2.6). Como ya vimos, en el fr. 2 se dirá que hay dos posibilidades para encaminar el pensamiento, pero no que ambas sean "pensables" (fr. 2.2). El fr. 1 dice que se trata de estar al tanto de "todo", si bien el alcance de este *todo* ha sido ya delimitado. Hay, por un lado, *el corazón de la verdad* (fr. 1.29). El contenido de la imagen es evidente: el corazón es no sólo el centro vital de alguien, sino también el núcleo central del individuo. La verdad tiene también ella su "corazón", y, para que la verdad sea tal, ese núcleo no puede cambiar a cada momento; debe ser inalterable, firme, constante, o, literalmente, "intrépido" (*atremés*, fr. 1.29). El resto del Poema mostrará que este núcleo será la evidencia del hecho de ser y que el camino que lo proclama "acompaña la verdad" (fr. 2.4). Pero como la manera de acceder a la verdad será "circular" (cf. el fr. 5: "es común para mí donde comenzar, pues ahí regresaré de nuevo"), la verdad misma se considera acá como "bien redondeada" (*eukukléos*, 1.29).

Y hay, por el otro lado, *las opiniones de los mortales*. Merece señalarse el hecho de que Parménides utilice siempre el término "opiniones" como una prerrogativa propia de los mortales. El genitivo "opiniones de los mortales" es subjetivo: los mortales, sujetos, tienen opiniones; no se trata de opiniones sobre los mortales. Este punto es importante porque *dóxa*, en Parménides, es siempre un punto de vista, una "opinión" y nunca una "imagen", una "aparición". Parménides no es Platón, que distingue entre "ser" y "aparecer". Lamentablemente, una aplicación retroactiva a Parménides de esquemas platónicos es una de las causas que oscurecen innecesariamente la comprensión de la filosofía del Eléata.⁴

El contenido del aprendizaje del futuro filósofo incluye, entonces, la verdad (especialmente el núcleo central de la misma) y las opiniones. La fórmula empleada en griego por Parménides no deja lugar a dudas: él dice claramente *hemén* (por una lado) y *hedé* (por otro lado): hay que informarse de ambas cosas. No se entiende entonces por qué la mayor parte de los estudiosos del pensamiento de Parménides se asombran

⁴ Cf. CORDERO (2000).

cuando la diosa cumple con su proyecto y expone, también, un modelo posible de "opiniones". En efecto: *también* las opiniones deben ser objeto de estudio, pero ya desde el verso 30 del fr. 1 Parménides señala su ambigüedad alguna que las opiniones no son confiables, que no se puede tener verdadera confianza (*pístis alethés*) en ellas. No es exagerado deducir de esta expresión que las opiniones "no son verdaderas", dado el carácter dicotómico de la presentación del pensamiento de Parménides. En otro pasaje del Poema la diosa dirá: "Aprende a partir de ahora las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras" (8.51-2), lo cual sugiere que las opiniones son erróneas.

¿Por qué aprender algo que no es verdadero, que puede ser incluso fuente de errores, de engaños, como es el caso de las opiniones? Parménides mismo lo explica, pero, consciente del carácter insólito de su propuesta, después de haber afirmado que las opiniones no son verdaderas, utiliza una fórmula fuertemente concesiva: *all'émpe* (1.31), "*pero no obstante, también aprenderás estas cosas*". Esta fórmula hacía alusión ya en Homero a "una restricción en relación a lo que acaba de escribirse".⁵ Las opiniones no son verdaderas, pero, no obstante, hay que aprenderlas. ¿Por qué? Los versos 1.31b-32 responden explícitamente a la pregunta y, dada la precisión del texto parmenídeo, no deja de extrañar el debate estéril que este pasaje ha suscitado.

El término "*taúta*" ("estas cosas", "esto") retoma en 1.31 la noción de opinión, que aparecerá en el verso siguiente, otra vez en plural, en la expresión "*tà dokoúnta*" ("lo que parece"). Heráclito usa el término con el mismo sentido en el irónico fr. 28, que puede referirse tanto a Homero como a Hesíodo, víctimas de sus acerbos comentarios: "solo *dokéonta* (opiniones) conoce y almacena el más renombrado". Los mortales "ven" el mundo de cierto modo, y *tà dokoúnta* es el mundo tal como ellos lo ven. Pero el Poema de Parménides es didáctico: esa manera de responder a la pregunta por la realidad de las cosas (el "ser" de los entes, si se prefiere) no tiene sentido una vez que se ha conocido la verdad. No obstante, el futuro filósofo debe estar alerta: *si* la verdad fuese inaccesible, *sólo existirían las opiniones*. Felizmente no es así, y por eso esa posibilidad está presentada de manera hipotética, pero la tentación de dejarse llevar por la inercia cotidiana (cf. la referencia del fr. 7.3 a "la inveterada costumbre") es grande y Parménides debe exponer también una "orde-

⁵ DEHON (1988). Veamos ejemplos clásicos. En *Il.* 2.297 Ulises reconoce que los aqueos están inquietos porque aun no han peleado, pero que, no obstante, tendrían vergüenza de regresar a casa con las manos vacías. En *Il.* 8.33 Atenea sabe que su padre ya decidió la destrucción de los dánaos, pero que, no obstante, su corazón está triste.

nación cósmica probable, para impedir que algún punto de vista humano pueda imponerse" (fr. 8.60-1). El texto de 1.31b-32 expone esta posibilidad imposible: las opiniones no son verdaderas; "pero, no obstante, también aprenderás estas cosas: cómo hubiese sido necesario que lo que parece, existiese realmente, abarcando todo incesantemente". Los términos decisivos del pasaje son el verbo *chrên* ("hubiese sido necesario") y el adverbio *dokimos* ("realmente", "verdaderamente"). No debe olvidarse que el imperfecto *chrên* es un *casus irrealis*, pues hace alusión a algo que hubiese podido ocurrir si no se tiene en cuenta la tesis verdadera. Parménides afirma que no hay verdad en las opiniones (fr. 1.30). Si se desconoce esta evidencia, las opiniones abarcarían todo incesantemente (como de hecho lo hacen: cf. fr. 19: "así nacieron estas cosas según la opinión [katà dóxan], y así están presentes ahora..."). El participio *perônta* ("abarcando") se refiere a las opiniones, y la fórmula *dià pántos* debe interpretarse, creemos, en sentido temporal, "incesantemente", "a lo largo de todos [los tiempos]". Todos estos elementos nos han conducido a traducir los versos 31-2 del fr. 1 como lo hemos hecho: "pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que las cosas que parecen, existiesen realmente, abarcando todo incesantemente".

Estos dos contenidos del "todo" sobre el cual hay que informarse, reaparecen, como ya vimos, en el fr. 2. Cuando la diosa concreta el sentido de su enseñanza dice que aprender la verdad (mejor aun: el corazón de la verdad) y las opiniones, supone encaminar el pensamiento a lo largo de dos caminos de investigación. Estos caminos son caminos "para pensar que...". Por esta razón, Parménides hace preceder el contenido de cada camino por una conjunción declarativa: "que". Los caminos son auténticas tesis que sirven para pensar. El futuro filósofo deberá extraer las consecuencias que se imponen de cada tesis, y, si es inteligente, verá que una tesis es verdadera y que la otra deberá ser abandonada, pues no conduce a ninguna parte. Será, a lo sumo, un círculo vicioso (*palíntropos kéleuthos*, un camino que vuelve al punto de partida, 6.9). Antes de pronunciarnos sobre el contenido de ambos caminos, digamos que ellos obedecen al esquema siguiente: uno (*he mén*) es [un camino para pensar] que "X, y que no-X no es posible"; el otro (*he dé*) es [un camino para pensar] que "no-X, y que no-X es necesario". Se tratará de dos contenidos contradictorios, y por eso la valoración de ambos contenidos será, también ella, contradictoria. Un camino será "el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad" (fr. 2.4), mientras que el otro será un camino "completamente incognoscible" (fr. 2.6).

No es el momento de analizar en detalle la presentación de los dos únicos caminos de investigación presentados en 2.3 y en 2.5. Digamos, simplemente, que el “detalle” que más llamó siempre la atención en la formulación de cada camino, a saber, la ausencia de sujeto en la primera parte de cada enunciado (“es...” o “hay...”; “no es...” o “no hay...”) obedece a la voluntad expresa de Parménides de evitar una fórmula de tipo tradicional “S es P”, o “S es”, en la cual, obviamente, el peso significativo cae sobre el sujeto. Al dejar el verbo ‘ser’ sin sujeto (y al utilizar dicho verbo de manera “fuerte”, es decir, “existencial”), Parménides postula una tesis que evita todo tipo de “cosificación” del hecho de ser. Parménides constata que “se es” y eso significa que “se está siendo”. Si Parménides hubiese colocado un sujeto al comienzo de su Poema, de ese sujeto se hubiese dicho que “es”. Él prefiere partir del “es” y demostrar que ese “es” esconde en sí mismo una noción más amplia, que es su fundamento, a la cual se llegará después de haber aceptado la insostenible evidencia de que se es. Esa noción más amplia será el “sujeto” del “es”, pero a ella se llegará a partir del peso del “es”, y no a la inversa. Decir “el ser es” es no decir nada; decir “se es porque hay ser”, en cambio, es básico y fundamental. Sin el hecho de ser no habría cosas que son, pero se debe partir de lo que está siendo para llegar al ser. Por esa razón, cuando, en una etapa posterior del Poema, Parménides afirma que *lo que está siendo, es*, (fr. 6.1), esta enorme “tautología” permite que el pensamiento se encamine a lo largo de la misma para deducir las últimas consecuencias de este hecho indudable, innegable, necesario. Se es porque es imposible no ser.

El primer camino de investigación absolutiza esta presencia del hecho de ser mediante la imposibilidad de su negación. Como no es posible no ser, sólo es posible ser. Parménides afirma, en el mismo camino de investigación, lo único que puede afirmarse respecto del hecho de ser, es decir, que está presente ahora, y lo único que puede afirmarse de su negación, es decir, del hecho de no ser: que es imposible. Esta doble afirmación constituye el núcleo central del primer camino de investigación (fr. 2.3).

El segundo camino de investigación (fr. 2.5) afirma⁶ exactamente lo contrario. La primera parte de su formulación niega aquello que se afirmaba en la primera formulación del primer camino: no se da el hecho de ser (o “no se es”). Y la segunda parte, con su aspecto modal, refuerza

⁶ No olvidemos que cada camino es una tesis: se afirma que...

esta primera afirmación: no solo el hecho de ser no se da, sino que es necesario no ser (o "necesariamente, no se es").

De este somero resumen del contenido de ambos caminos se deduce que no tiene sentido hablar de un "camino del ser" y de un "camino del no-ser", pues tanto el ser como el no-ser están presentes en ambos caminos. Cada camino está caracterizado no por un término ("ser" o "no-ser") sino por lo que se afirma o se niega de él. Téngase en cuenta que cada camino es una tesis (es decir, una afirmación o una negación) que debe ser explorada. En el primer camino se afirma el hecho de ser y se niega el hecho de no ser. Si se quiere, puede decirse que se trata del camino "del ser... que es", pero también "del no-ser... que no es". El segundo camino niega el hecho de ser; sería entonces el camino "del ser... que no es", pero también "del no-ser... que es". Este punto es de extrema importancia porque cada camino combina, mezcla, predica, a la vez, el ser y el no-ser, y, según el tipo de predicación que establezca (o sea, del tipo de tesis que presente) el camino será verdadero o incognoscible. Si predica la existencia del hecho de ser, es verdadero; si afirma que es necesario no ser, es falso.

Si captamos en profundidad la estructura conceptual de cada tesis, vemos que resulta imposible admitir, incluso *a priori*, una tercera vía de investigación. En efecto, dijimos que en cada camino se afirma o se niega el hecho de ser. Afirmar el hecho de ser es verdadero. Negarlo, es erróneo. Ahora bien: toda afirmación es la constatación de un hecho. Bergson dirá que "lo que se percibe es la presencia de una cosa y nunca la ausencia de lo que fuere".⁷ Cuando se dice "blanco", por ejemplo, aunque no se considere que se trata de una afirmación, estamos ante una aserción, y una aserción significa "una pretensión de verdad".⁸ La negación, en cambio, no es originaria. Se niega "algo". La negación es el rechazo de una afirmación. "No podemos negar que algo existe sin tener una noción de la existencia que negamos".⁹ Para decir "no blanco" debemos saber qué es lo blanco. Un ateo sabe que hay algo que se llama (o que otros llaman) dios, y, dado el contenido de esa noción, no admite que eso pueda existir.

Si aplicamos este esquema a los caminos de Parménides, vemos de inmediato que el segundo camino, en tanto negación contradictoria del primero, *supone el hecho de ser y, no obstante, lo niega*. Afirmar

⁷ BERGSON (1907:305).

⁸ "A claim of truth", KAHN (1968-9:252).

⁹ HAMILTON (1866:216).

que no hay ser supone que se posee una noción de lo que se niega. Pero mientras que todo objeto, noción, concepto o lo que fuere, puede ser legítimamente negado, como el hecho de ser es una evidencia primera, absoluta y necesaria, es innegable. En efecto, ¿quién, a riesgo de negarse a sí mismo, podría afirmar que no hay ser, que "eso, el ser" no existe, que no "se es"? El pensamiento puede *a priori* encaminarse por esa vía, pero no irá muy lejos... Es interesante observar cómo el enemigo más despiadado de Parménides, Gorgias, captó a la perfección el contenido de este segundo camino. Cuando en su tratado sobre el no-ser analiza precisamente el caso del "no-ser", escribe: "Si el no-ser existe, existirá, y, al mismo tiempo, no existirá, pues, en tanto pensamos que no existe, no existe, pero en tanto él es no-ser, existirá" (fr. 3 § 67 = Sextus, *Adv.Math.* 7.64). En efecto: el camino erróneo dice que *no existe el ser que existe*. Es esta conjunción de afirmación y de negación la que condena a esta segunda vía. La verdad es la disyunción: ser o no ser; el error es la conjunción: ser y no-ser. Afirmar el ser del ser y el no-ser del no-ser es verdadero y productivo; afirmar el no-ser del ser y el ser del no-ser es falso y estéril.

Dijimos al comienzo de este trabajo que, si bien todo es discutible en el ámbito de la filosofía, no es lícito hacer decir a Parménides algo diferente de lo que realmente dijo. En los pasajes en los cuales no hay afirmaciones contundentes, o en textos llegados hasta nosotros con lagunas importantes, en cambio, todo es posible. No es este el caso de los versos 28-30 del fr. 1 y 2-5 del fr. 2. En el primer caso, la diosa, portavoz del filósofo, anuncia qué tipo de aprendizaje debe realizar quien quiere llegar a ser un "hombre que sabe" (fr. 1.3), y como tiene ante ella un candidato ya aceptado (cf. fr. 1.22-23), se supone que ella misma se encargará de procurarle dicha enseñanza. El estudiante deberá informarse, como vimos, de dos contenidos (que integran un *todo*, pues *nada* queda fuera de ellos. Esta evidencia suele ser ignorada por ciertos intérpretes): el núcleo de la verdad y las opiniones de los mortales. La diosa (o sea, Parménides) es clara y precisa. Y en un texto que parece venir inmediatamente después de este discurso introductorio, y que ha sido considerado como fr. 2, la misma diosa presenta estos dos contenidos como sendos caminos de investigación que se ofrecen para encaminar el pensamiento. Se trata de los *únicos* caminos de investigación (fr. 2.2), lo cual no debe sorprender a nadie, ya que el *todo* a aprender estaba ya compuesto también por dos únicos contenidos. También en este caso la diosa es clara y precisa, y hasta sintácticamente la presentación de estos

dos caminos retoma la presentación de los dos contenidos del fr. 1: *he mén... he dé...* "por una parte"... "por otra parte".

De más está decir que esto no significa que ambos caminos sean válidos. Uno será considerado verdadero (fr. 2.4) y el otro será calificado de impensable, impracticable, etc. Pero ello no quiere decir que deba ignorárselo. Al contrario: el Poema de Parménides es eminentemente didáctico. El filósofo debe saber que es imposible no ser y debe ser capaz de ofrecer argumentos al respecto. Y fundamentalmente debe ser capaz de detectar las inconsecuencias de discursos que, por ignorar que siendo se es, filosofan como si la realidad no fuese la que es, como si las cosas acaparasen el hecho de ser y este desapareciera con ellas, que son evidentemente perecederas, corruptibles. Quien piensa así, para Parménides, no piensa: es víctima de la costumbre inveterada, de lo que se dice, de lo que ven ojos ciegos o escuchan oídos sordos, en una palabra, en ese caso, sólo se emiten opiniones. Las opiniones se apoyan sobre una combinación ilegítima de ser y no ser, pues ellas sostienen que lo que no es, es, y que lo que es, no es; no saben nada (habría que decir: "saben *nada*").

El resto del Poema no es sino un despliegue de los contenidos presentados en el fr. 1 y precisados, en tanto que caminos encarados *a priori* en el fr. 2. Uno de los dos caminos tiene una vida muy breve: apenas se lo formula, es ya condenado en los versos 6-8 del fr. 2. Esto no impide que Parménides lo retome más adelante, en parte de los fragmentos 6 y 7, para "demostrar" por qué, a pesar de su carácter negativo, los mortales suelen emprenderlo, y a partir del verso 51 del fr. 8 como ejemplo de un discurso engañoso frente al cual hay que defenderse. Así como Ulises tuvo que atarse al palo mayor de su navío para no dejarse tentar por el canto de las atractivas sirenas, el filósofo debe blindar su mente con el acero de la verdad para no seguir a cualquier charlista disfrazado de filósofo que se le ponga delante.

En lo que se refiere al camino positivo, que es el único que queda como auténtico y verdadero (fr. 8.18), el fr. 8, hasta el verso 51, se ocupa del mismo, y el lector interesado encontrará en él un *dossier* completo sobre las implicaciones de la fórmula "siendo, se es" (*eón esti*).

En lo que concierne a la identificación entre los dos caminos de investigación con la verdad y las opiniones, Parménides mismo lo da por sentado. Apenas presenta el primer camino, afirma que el mismo acompaña a la verdad, y cuando en el verso 51 del fr. 8 pone fin al discurso fidedigno (*pistòn lógon*), afirma que el mismo giró "alrededor de la verdad" (*amphis aletheías*). El primer camino se asimila entonces a la ver-

dad que forma parte del todo que debe tenerse en cuenta en el fr. 1. El segundo camino, por su parte, no recibe nunca el epíteto de "falso", pero en los versos 17 y 18 del fr. 8 se lo califica de "no verdadero (*ou/k/alethés*), lo cual, en una lógica de la disyunción como la parmenidea, supone que es contradictorio respecto de la verdad. Y bien: la ausencia de verdad es la característica de las opiniones (en ellas no hay "confianza verdadera", *ouk... pistis alethés*, fr. 1.30, mientras que el primer camino goza de *pistis alethés*, fr. 8.28), y el discurso que las expresa no es persuasivo (como el que corresponde al camino de la verdad), sino engañador (*apatelón*, fr. 8.52).

Pero la confirmación más clara y precisa de la identidad entre los dos caminos y las dos partes en que se divide el Poema¹⁰ se encontraba ya en el texto perdido de Teofrasto *Sobre las opiniones de los "físicos"*, tal como fuera citado por Alejandro de Afrodisia en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles: "Parménides marchó sobre los dos caminos (*amphóteras [!] hodoús*)", pues, según él, todo es una sola cosa según la Alétheia, mientras que, según la Dóxa, creó dos principios (A 3 984 b 3). Este texto mata dos pájaros de un tiro: confirma que, ya para el discípulo de Aristóteles, Parménides concebía dos caminos y que ellos correspondían a la Verdad y a la Opinión.¹¹

¿Y la tercera vía de investigación? De ella se habla, sí, pero desde hace menos de un siglo (si bien, como veremos, su gestación comenzó a fines del siglo XIX). Durante veintiséis siglos, nadie encontró nunca tres caminos, vías, senderos, posibilidades o lo que fuere en el pensamiento de Parménides. La férrea disyunción entre día (o luz) y noche en el Proemio, entre los dos únicos caminos propuestos en el fr. 2, entre la Verdad y la Opinión que forman parte del todo a conocer, fueron siempre elementos que excluyeron *a priori* todo compromiso. En la filosofía del inventor del principio de identidad y de no-contradicción, *tertium non datur*.

Veamos cómo pudo llegarse a hablar de un tercer camino de investigación en Parménides. Digamos ante todo que hoy en día este tercer camino es *vox populi*: noventa y nueve por ciento de los trabajos consagrados a Parménides hablan, en efecto, de una tercera vía. Según nues-

¹⁰ Para la tradición clásica, y hasta comienzos del siglo XX, el Poema de Parménides constaba de dos partes: la Alétheia y la Dóxa. Cf., en la antigüedad, Diógenes Laercio, 9.22.4, y, entre los modernos, RIAUX (1840) y MULLACH (1860).

¹¹ Suele ocurrir que los prejuicios cieguen a gente inteligente. Es el caso, en este punto, de M. Untersteiner, quien no duda en proclamar que Teofrasto se equivocó "perchè le vie sono tre" (UNTERSTEINER, 1958:34).

tra interpretación, para que ello sea posible, hay, ante todo, que relativizar o tergiversar el texto del Poema. Cuando se trata de una tergiversación, la interpretación se anula a sí misma. Es el caso de los autores que afirman que Parménides presenta dos únicas vías de investigación... pensables, pero que bien puede haber otras impensables. Este punto de vista tergiversa el texto del fr. 2.2, en el cual Parménides escribió "*noesai*" ("para pensar": infinitivo final con valor instrumental) y no "*noetai*" ("pensables": participio pasivo). Además, aunque así fuera, ¿cómo Parménides podría presentar caminos caracterizados por la "impensabilidad"? Uno de los dos únicos caminos, una vez examinado, se revelará como "impensable", pero *a posteriori* (fr. 8.17). Además, si uno de los únicos caminos llega a ser "impensable" (lo cual es auténticamente parménideo), ¿cómo se diferenciaría de otros caminos también ellos "impensables"?

Queda el caso de quienes han relativizado las palabras de Parménides. Para estos intérpretes habría la posibilidad de admitir otros caminos, pero estos no serían "caminos de investigación". L. Coulobaritsis, por ejemplo, no duda en afirmar que en la presentación de los caminos, hay "una manera mítica de hablar" por parte de Parménides, y que hay que distinguir el camino y aquello de lo que se trata en él.¹² No obstante, podemos replicar al respecto que la totalidad del fr. 8 es una exposición lo más completa posible del valor intrínseco (dramatizado por Parménides, pues sus contemporáneos no parecen captarlo) de un solo término, "*estin*", que es, al mismo tiempo, aquello de lo cual trata el único camino que queda ("una sola palabra queda como camino: que "es", fr. 8.1-2).

A pesar de lo que suele creerse,¹³ no fue K. Reinhardt quien encontró por primera vez tres posibilidades en Parménides, sino H. Stein, si bien estas tres posibilidades no concuerdan con las clásicas "tres vías" que serán sistematizadas definitivamente, esta vez sí, por Reinhardt. Stein reconoce que hay un camino expuesto en 6.1-2, otro a partir de 6.4 y otro, finalmente, a partir de 8.1.¹⁴ Esta posición, de por sí difícil de sostener (en efecto, ¿qué diferencia puede haber entre el camino presentado en 6.1-2 y el que expone el fr. 8?), se oscurece considerablemente debido a la reestructuración muy personal por parte de Stein del texto original, el cual queda irreconocible.

¹² COULOUBARITSIS (1990:182).

¹³ Cf., por ejemplo, KAHN (1968:126) y COULOUBARITSIS (1987:2:26).

¹⁴ STEIN (1864-7:780).

K. Reinhardt, en cambio, sistematizó científicamente tres posibilidades, que se presentan a su vez de dos maneras diferentes, pero el contenido es el mismo: (a) el ser es, (b) el ser no es, (c) el ser es y no es; o (d) el ser es, (e) el no ser es, (f) tanto el ser como el no ser son.¹⁵ Es imposible saber qué razones motivaron esta tripartición por parte de Reinhardt (si bien, como veremos, hay elementos materiales en el Poema que pudieron justificar este proceso). Una vez propuesto este esquema, se debió ubicar los tres caminos. No caben dudas de que los dos primeros, (a) y (b), así como (d) y (e), son los dos caminos "clásicos", los del fr. 2. En lo que respecta a (c) y (f), sólo queda una parte del fr. 6, a partir del verso 4, para intentar ubicarlos. Se trataría del camino de los mortales (o de Heráclito, como han interpretado algunos), que mezclan ser y no ser.

En la gran mayoría de los casos se dice que este camino reaparece a partir del verso 51 del fr. 8, pues se trataría del camino de la *Dóxa*, que sería una descripción de las apariencias, y que presentaría, sobre ellas, un discurso "probable" (fr. 8.60). En esta asimilación, M. Heidegger, discípulo de Reinhardt, tuvo un rol preponderante: "El tercer camino tiene el mismo aspecto que el primero, pero no conduce al ser. Es el camino de la *dóxa*, en el sentido de apariencia".¹⁶ A partir de esta interpretación, una gran mayoría de autores encuentra en la segunda parte del Poema un discurso verosímil sobre las apariencias, y varios estudiosos anglosajones llaman "Way on Seeming" la sección consagrada a las opiniones.

¿Qué relación tiene cuanto acabamos de ver con la filosofía de Parménides? Poco y nada. Comencemos por el final. "*Dóxa*", en Parménides, nunca significa "apariencia". Parménides no es Platón. El término aparece tres veces en el Poema y dos veces está acompañado por el genitivo subjetivo "mortales" (fr. 1.30; fr. 8.51). Los mortales, sujeto, tienen "opiniones", es decir, puntos de vista, estimaciones, conjeturas. No se trata nunca del "aspecto", o sea, de la apariencia, de los mortales. El tercer caso es más esclarecedor aún, pues los hombres "establecieron" las opiniones para nombrar todas las cosas (fr. 19.1). Parménides nada dice sobre las "apariencias", pues ese tema no le interesa (y no podemos siquiera saber si fue consciente de la existencia del mismo). Encontramos en él, a lo sumo, una crítica de los sentidos como vías de acceso a la realidad de lo que es (fr. 6 y 7), pero también hay en él una crítica del intelecto, cuando este no sigue el buen camino (y se convierte

¹⁵ REINHARDT (1916:36).

¹⁶ HEIDEGGER p. 120.

en un "intelecto errante", fr. 6.6). Algunos intérpretes se apoyan en el término "*dokoúnta*" del fr. 1.31 para afirmar que Parménides tuvo en cuenta las "apariencias". Hemos dicho más arriba que *dokoúnta* es sinónimo de *dóxa* (cuya raíz comparte). Se trata de lo que "parece" a los mortales, no de lo que "a-parece". Parménides (que no es Platón, repetimos) no hace una distinción entre "ser" y "aparecer" simplemente porque ella sería contradictoria respecto de su filosofía. Las cosas, en griego, *tà ónta*, para Parménides, están siendo, son "presentaciones" del hecho de ser, no *apariencias* del mismo. La diferencia es enorme. El filósofo lo capta; los mortales creen que sólo hay "las cosas", y les otorgan un nombre para reconocerlas (fr. 8.38-41), pero esto nada tiene que ver con "las apariencias". Las "*dokoúnta*" del fr. 1.31 "hubiesen existido" (*chrên*: imperfecto irreal) si la verdad no se hubiese hecho presente. Por eso el estudiante debe asimilar la verdad; de él depende que todo esté lleno de "opiniones", o no.

El discurso que la diosa presenta a propósito de las opiniones en el fr. 8 ("de acá en adelante, aprende las opiniones de los mortales...", verso 51 ss.) es calificado de conjunto ordenado (*diákosmon*) probable (*eoikóta*, fr. 8.60). Para la lógica parmenídea, lo "probable" es sinónimo de erróneo, de no verdadero (y, si hubiese utilizado el término, de "falso"). La diosa es clara y precisa: cuando anuncia que va a presentar este discurso, dice que se tratará de un conjunto de palabras (*kósmon epéon*) engañoso (*apatelón*, fr. 8.52). ¿Cómo puede creerse que un discurso calificado *a priori* de "engañoso", podría ser verosímil? Como habían dicho ya las Musas de Hesíodo, hay, por un lado, un discurso verdadero y, por el otro, "falsedades" (*pseúdea*) semejantes a la realidad (*Teogonía* 27-8).

Es el caso del discurso parmenídeo sobre las opiniones, destinado a saber a qué atenerse cuando se escuche un conjunto de meras palabras que tenga la pretensión de ser verdadero.

Volvamos al núcleo del pretendido tercer camino. El mismo mezclaría ser y no ser al decir que hay no ser y que el ser no es. ¿Para qué hipostasiar un tercer camino si, como vimos, el segundo camino dice exactamente lo mismo? Entramos así al centro del problema. Quienes afirman que hay un tercer camino de investigación en Parménides creen que el segundo camino es "el camino del no ser". Si así fuera, ¿qué sostiene este camino? Que hay no-ser, o que el ser no es. *En ambos casos se supone que hay ser*, o sea, el contenido del primer camino, ya sea porque se otorga la calidad de "ser" al no-ser (y para afirmar que el no-ser, es, hay que poseer la noción de "ser"), ya sea porque del "ser" se

dice que no es. El ser está abusivamente presente y no podría ser de otra manera, ya que el ser es una evidencia primaria, necesaria y absoluta, al menos, para Parménides.

La pretendida fórmula del "tercer camino" no es otra que la del segundo. Quienes la encuentran en el fr. 6, a partir del verso 4, no tienen en cuenta que, en el conjunto que va de 6.4 a 7.5, Parménides presenta el segundo camino en función de sus eventuales "usuarios". No es la diosa quien lo formula, sino los "mortales que nada saben", por quienes "el ser y el no-ser son considerados (*nenómistai*, de "nómos". "costumbre") como lo mismo y no lo mismo" (fr. 6.8-9). Parménides subraya el carácter "habitual" de esta opinión humana que se apoya sobre un "intellecto errante" (*plaktòs nóos*, 6.6). Es la "costumbre inveterada" (*éthos polúpeiron*, 7.3) la que conduce a los hombres a "fabricar" (*pláttontai*, 6.5) un método que mezcla ser y no-ser y, por consiguiente, a afirmar que estos son idénticos y diferentes a la vez. La expresión que encontramos en 6.8-9 significa simplemente que los mortales atribuyen el ser al no-ser y el no-ser al ser. Dicho de otro modo: ellos confunden (mezclan, combinan) lo que está siendo y lo que no es.

Quienes encuentran en este pasaje un hipotético tercer camino dejan de lado el hecho de que la fórmula clave del pasaje es "lo mismo y no lo mismo" (*tautòn kou tautón*, 6.8), que debe considerarse en su conjunto, como una conjunción de nociones contradictorias. Esta frase subraya la confusión mental de los humanos, que, al no saber si ser y no-ser son idénticos o diferentes, dicen que son ambas cosas a la vez. Un ejemplo paralelo se encuentra en un tratado hipocrático: "todo es lo mismo y no lo mismo; la luz, para Zeus; la oscuridad, para Hades; la luz, para Hades; la oscuridad, para Zeus" (*De victu* 1.5). No hay en esta frase una afirmación que corresponda a "lo mismo" y otra a "no lo mismo", una de las cuales sería verdadera y otra falsa; hay una combinación de cuatro afirmaciones en las cuales se atribuyen las mismas cosas a dos dioses diferentes, de lo que se deduce que quienes así se expresan no saben qué es la luz, qué es la oscuridad, ni a quiénes corresponden. Tiempo después Demócrito pondrá al mismo nivel ser y no-ser y dirá que "el ser no es en mayor grado que la nada" (fr. 156). Al proclamar esta tesis, según Simplicio, los Atomistas siguieron "un camino (*hodón*) opuesto (*enantían*) al de Parménides" (*Phys.* 28.6).

Digamos por último que en la antigüedad, de Platón a Simplicio, pasando por Aristóteles, siempre se vio en el pasaje 6.4-7.4,¹⁷ donde los

¹⁷ Que estos versos constituyen un conjunto uniforme es innegable: cf. las expresiones

autores modernos encuentran esta tercera vía, una formulación precisa de un camino que afirmaba la existencia del no-ser, es decir, nuestro segundo camino. Cuando Platón cita los versos 7.1-2 lo hace como ilustración de un camino que "pretende suponer que hay no-ser" (*Soph.* 237a) y cuando repite la misma cita en *Soph.* 258d dice que hay que aceptar el desafío y afirmar que "lo que no está siendo, es" (*tà mè ónta, hos éstin*). Aristóteles transcribe a su vez el verso 7.1 aislado y afirma que ahí Parménides critica a quienes "muestran que lo que no es, es" (*Met.* 1089a) y finalmente Simplicio dice que en ese pasaje se hace alusión al camino (*hodós*) que busca (*zetouses*, verbo emparentado a "investigación", "*zétesis*") lo que no es" (*Phys.* 78.5).

Queda por aclarar un aspecto formal que, quizá psicológicamente, sugirió a ciertos investigadores la necesidad de postular un tercer camino. Si se tiene en cuenta el fr. 2, solo hay dos caminos, uno de los cuales debe retenerse mientras que el otro debe ser evitado. En el fr. 6 Parménides vuelve a hablar de los caminos y, una vez más, habla *sólo de dos caminos*. Pero aclara que estos dos caminos deben ser "rechazados". En efecto, al comienzo del fr. 6 (versos 1-2) expone uno de los caminos, y de inmediato ordena: "de este primer camino de investigación te aparto"; e inmediatamente agrega: "y luego también de aquel fabricado por los hombres que nada saben" (6.3-4). O sea que, si bien se trata ahora (como siempre) de dos caminos, en este caso especial estos dos caminos son negativos, erróneos, pues sería inimaginable que la diosa aparte a su estudiante del camino verdadero. De la forma más natural se tiende entonces a pensar que no puede haber sino tres caminos: uno verdadero y dos erróneos. No dudamos en afirmar que este detalle llevó a ciertos eruditos a buscar un segundo camino a evitar (el primero ya había sido enunciado en el fr. 2); y a veces, cuando se quiere encontrar algo, se lo encuentra. Aparece así un tercer camino, erróneo como el segundo, del cual también hay que apartarse.

Esta deducción impecable depende de la noción de rechazo ("yo te aparto", fr. 6.3), pues si no se tratara de un rechazo, los dos caminos presentados en este fr. 6 podrían coincidir con los ya presentados en el fr. 2. Como hay que apartarse de ambos, en cambio, un tercer camino se impone: hay uno a seguir (el verdadero) y dos a rechazar (el camino erróneo de 2.5 y este nuevo camino encontrado a partir del verso 6.4,

paralelas "ciegos y sordos" (6.7) por un lado y "ojo que no ve, oído que sólo envía un eco" (7.4), por el otro.

del cual *también* hay que apartarse). Si la diosa no hubiese hablado de un rechazo, entonces, la tercera vía no existiría.

Y bien: la diosa (o sea, Parménides) nunca hizo alusión, ni directa ni indirectamente, a un rechazo. En el texto parmenideo falta el verbo. En su texto no existe ni el verbo "rechazar", "apartar", ni ningún otro: en su texto hay una laguna. Como es sabido, el pasaje conocido hoy como "fr. 6" llegó hasta nosotros gracias a Simplicio, quien, un milenio después de su escritura por parte de Parménides, tuvo la buena idea de transcribirlo (junto con otros extensos pasajes del Poema, cuyo texto original él dice poseer¹⁸) en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Se conservan en la actualidad varias copias manuscritas de ese importante trabajo de Simplicio, y en veinte de ellas¹⁹ se encuentra la cita literal del actual fr. 6 de Parménides. Una lectura directa de las mismas (nosotros hemos llevado a cabo esta agradable tarea) nos muestra que, en todos los casos, el texto presenta una laguna (es decir, falta una o varias palabras) al final del verso 6.3, en una frase en la cual debería encontrarse un verbo. Nada sugiere de qué verbo pudo haberse tratado. Nunca sabremos si el ejemplar del texto de Parménides que poseía Simplicio presentaba ya esta laguna, o si la misma se originó en el período que separó la escritura del trabajo por parte de Simplicio (primer tercio del siglo VI de nuestra era²⁰) y la escritura de las copias manuscritas más antiguas que se conservan hoy, que se ubican a partir del siglo X de nuestra era.

Sea como fuere, es imposible saber qué verbo utilizó Parménides para referirse a los dos caminos expuestos ahora en el fr. 6. Sería interesante averiguarlo, porque la existencia de un tercer camino se apoya exclusivamente, *a priori*, en esta idea de rechazo (que originó luego una búsqueda de un camino susceptible de ser "rechazado", y, como no se lo encontró, se lo inventó, y se llamó "tercer camino", como vimos, a una nueva formulación del segundo). O sea que si se llegase a suprimir esta idea de rechazo, el fr. 6 presentaría una vez más dos caminos, uno de los cuales bien podría ser el verdadero, ya que nadie diría ya que hay que "apartarse" del mismo. ¿Cómo se llegó entonces a esta noción de rechazo? La historia es un poco larga, pero interesante.

Como es sabido, cuando se edita en su lengua original un texto clásico, hay siempre un responsable que está a cargo de la edición y que, en el caso del paso de copias manuscritas a un texto impreso, debe

¹⁸ Cf. *Phys.* 114.

¹⁹ Cf. la lista completa, con el detalle de las páginas en cuestión, en CORDERO (1997:234-6).

²⁰ Sobre la actividad de Simplicio, ver HADOT (1987:3-39).

poner orden en los materiales (los "manuscritos") que tiene a su alcance y, en varias ocasiones, debe suplir el texto perdido cuando constata una "laguna". A partir del auge de la filología y de la codicología como auténticas ciencias que se ocupan de esta tarea de restablecer textos manuscritos clásicos en vista de su edición, ciertos requisitos deben respetarse y, cuando un "editor" agrega una palabra que él cree conveniente en un texto lacunario, esta palabra, que, lógicamente, no compromete al autor del texto, sino a quien la propuso, se llama "conjetura" y se coloca entre corchetes angulares (<...>) para que el lector sepa a qué atenerse. Este es el caso del verbo "apartarse". Pero como este verbo fue agregado en un período en el cual los requisitos a que hacemos alusión aún no existían, el término siempre tuvo el aspecto de ser auténticamente parmenídeo. ¿Cuándo se introdujo subrepticamente este verbo "apartarse" en el texto de Parménides? En 1526, cuando el comentario griego de Simplicio fue impreso por primera vez en Venecia. La edición no aclaraba el nombre del responsable, pero después de una larga búsqueda lo hemos individualizado: se trata de Francesco d'Asola, asesor literario de la empresa de Aldo Manucio.²¹ Ninguna razón fue aducida por d'Asola para justificar su conjetura, y desde entonces, y sin originar por ello la invención de una tercera vía (si bien siempre resultó extraño que Parménides apartara a su discípulo de una vía verdadera, pues como sólo se concebían dos, una debía ser verdadera y otra falsa), este verbo, si bien no respetaba la métrica, quedó integrado en el Poema de Parménides.

En 1882 Hermann Diels reeditó la antigua edición de 1526 e introdujo varias modificaciones en el texto de Parménides. En lo que concierne a nuestro pasaje, el autor alemán adaptó el verbo "apartarse" a la métrica y aclaró, felizmente, que se trata de una "conjetura" (que él acepta, por otra parte). Desde entonces, el verso 6.3 de Parménides tiene este aspecto: "De este primer camino de investigación te <aparto> (*eírgo*), y luego también...". Todo estaba preparado para que en 1916 Reinhardt sistematizase un tercer camino.

Dijimos que el editor veneciano no justificó su conjetura. Diels, en cambio, sí lo hizo. Este hecho nos permite analizar su elección y pronunciarnos sobre la misma. Diels dice que, como el verbo "apartarse" se encontraba ya en un pasaje paralelo a 6.3, el mismo verbo debía suplirse también en este verso. El pasaje paralelo en cuestión era el verso 7.2: "Aparta el pensamiento de este camino de investigación". Si tenemos en

²¹ Para los detalles de esta búsqueda, ver CORDERO (1985). Acerca de nuestro hallazgo, cf. MARTIN (1998:236).

cuenta que 6.3, sin conjetura, tenía esta forma: "De este primer camino de investigación <...>", podemos afirmar que ambos pasajes son evidentemente semejantes. Pero ellos no son paralelos. Ambos versos remiten a una vía de investigación expuesta inmediatamente *antes*: "este camino" (7.2); "este primer camino" (6.3). La vía expuesta inmediatamente antes de 7.2 es indudablemente la vía errónea: "nunca se impondrá esto, que lo que no está siendo, sea" (7.1). Es por ello que Parménides dice, y con razón, que el pensamiento debe apartarse de este camino de investigación (7.2). La vía expuesta inmediatamente antes de 6.3 es, en cambio, la vía verdadera: "pues ser es posible, mientras que la nada no existe" (6.1-2). De ninguna manera un verbo que resulta coherente aplicado a un camino puede aplicarse al camino contrario. Los pasajes 6.3 y 7.2 son, efectivamente, semejantes, pero remiten a caminos opuestos. Si la noción de "alejamiento" es válida en un caso, en el caso contrario debió haberse supuesto un verbo con una significación también opuesta (por ejemplo, "te recomiendo" o "te aconsejo seguir") y no la misma. El argumento aducido por Diels para justificar su conjetura, entonces, no es válido.²² La conjetura "te aparto" debe suprimirse.²³ ¿Qué solución queda? Encontrar otro verbo para llenar la laguna. Cualquier verbo que se encuentre será menos peligroso que "apartarse"; y el lector tiene el campo libre, ya que nunca sabremos qué verbo utilizó Parménides. Una sola precaución debe tomarse: el verbo en cuestión debe ser válido para dos caminos opuestos, ya que al comienzo del fr. 6 se habla del camino verdadero y a partir del verso 6.4 se expone el camino forjado por los hombres que nada saben, es decir, las opiniones.

²² Aceptar esta conjetura creó ya numerosos problemas a los intérpretes, pues el camino enunciado en 6.1-2 es indudablemente el primero (en efecto, "pues hay ser, mientras que la nada no existe" retoma, paso a paso, el verso 2.3: "hay [ser] y no es posible no ser"). Estos autores, en vez de suprimir la peligrosa conjetura, torturaron en forma despiadada el texto de 6.1-2 hasta hacerlo exponer un camino erróneo. El término "nada" (*meden*) mostraría que se trata del "camino del no-ser". Esto es absurdo, en primer lugar, porque no hay un "camino del no-ser" (así como no hay un "camino del ser": cf. *supra*). Cada camino afirma algo del ser, o del no ser, y el camino negativo afirma que el no-ser... es: el camino expuesto en 6.1-2 dice exactamente lo contrario: "la nada no existe".

²³ Nosotros, basándonos en la preposición "apó", que no solo significa "de" (como surge de quienes suponen un alejamiento) sino también "por", hemos propuesto el verbo "comenzar", que ya se encontraba en el fr. 5: "es común para mí donde comenzar, pues ahí regresaré de nuevo". Nuestra versión entonces es la siguiente: "tú <comenzarás> por este primer camino de investigación, y luego también por aquel...". Esta solución no es la ideal, pero, por lo menos, no engendra nada peligroso.

Verbos tales como "tú aprenderás", o "tú escucharás" podrían ser pertinentes, pues ambos caminos deben ser aprendidos y escuchados.

Digamos, en resumen, que nada justifica la existencia eventual de una "tercera vía" en Parménides. El método puesto en práctica en su Poema consiste en presentar didácticamente dos posibilidades, una de las cuales debe abandonarse por improductiva (pues no tiene apoyo alguno: se apoya sobre... nada) y la otra debe adoptarse como tesis filosófica única. En el Proemio se trata de la noche, símbolo de la ignorancia, y del día o de la luz (obviamente, el estudiante "abandona" la primera, fr. 1.9, y adopta la segunda); en el fragmento 2 se presentan el camino de la verdad y el camino absolutamente incognoscible; en los fr. 6 y 7 se trata, una vez más, de la vía verdadera y del camino forjado por los hombres (que solo producen "opiniones": las nociones de "mortales" y de "opiniones" van siempre unidas); y, finalmente, en los fr. 8 a 19 se exponen el discurso verdadero, que corresponde al único camino que queda, y las opiniones, en las cuales nada es verdadero. En todos estos casos, Parménides exige que el estudiante elija, decida, efectúe una "krisis": ser o no-ser, esa es la cuestión. La disyunción se impone. Los ignorantes, bicéfalos, prefieren la conjunción: ser y no-ser, luz (o fuego) y noche. Este camino es un atajo: no tiene salida.

Como epílogo de este largo trabajo nos permitimos expresar una opinión personal. No hay un tercer camino en Parménides, pero, dada nuestra admiración por el viejo filósofo (evidentemente, usamos el término "viejo" con gran respeto) hubiéramos preferido que el mismo hubiese existido; en ese caso, Parménides no habría sido eliminado por Platón. Parménides fue víctima de su intransigencia: para él, sólo hay ser; no ser es imposible, y no hay compromiso entre ser y no-ser. Platón, para cometer su parricidio, debió descubrir, en el Sofista, que, de cierto modo, el no-ser es y que, en cierta medida, el ser no es (241d). Sus esfuerzos fueron coronados por el éxito. Fue Platón quien, en el *Sofista*, inventó una tercera vía, en la cual ser y no ser cohabitan, lo cual es la prueba irrefutable de que Parménides nada había dicho al respecto.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BERGSON, H. (1907) *L'évolution créatrice*, Paris, 3a ed.
CORDERO, N. (1985) "Les sources vénitiennes de l'édition alpine du Livre I du Commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", *Scriptorium*, 39, pp. 70-88.

- CORDERO, N. (1997) *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, 2ª ed.
- CORDERO, N. (2000) "Parménide platonisé", *Revue de Philosophie Ancienne*, 18.1, pp. 15-24.
- COULOUBARITSIS, L. (1987) "Les multiples chemins de Parménide" en AUBENQUE, P. (ed.) *Études sur Parménide*, Paris, vol. II: "Problèmes d'interprétation", pp. 25-43.
- (1990) *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.
- DEHON, J. P. (1988) "Les recommandations de la déesse. Parménide, fr. 1.28-32", *Revue de Philosophie Ancienne*, 6.2.
- HADOT, I. (1987) "La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après les sources grecques et arabes" en HADOT, I. (ed) *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (sept.-oct. 1985)*, Berlin-New York, pp. 3-39.
- HAMILTON, W. (1866) *Lectures on Logic*, Edimburgh-London, 2ª ed.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, trad. francesa, cap. IV.2: "Ser y apariencia".
- KAHN, CH. H. (1968) "Reseña de L. Tarán, *Parmenides* (Princeton, 1965)", *Gnomon*, 40, pp. 123-133.
- (1968-9) "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22, pp. 700-724.
- MARTIN, A. (1998) "L'Empedocle di Strasburgo: aspetti papirologici", *Elenchos*, 19.2, pp. 223-240.
- MULLACH, F. G. A. (1860) *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris.
- REINHARDT, K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Frankfurt.
- RIAUX, F. M. (1840) *Essai sur Parménide d'Élée*, Paris.
- STEIN, H. (1864-7) "Die Fragmente des Parmenides Peri Physeos" en *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschellii*, Leipzig.
- UNTERSTEINER, M. (1958) *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, Firenze.

EN EL LABORATORIO DE CALÍMACO: METALITERATURA Y MITOPÓIESIS EN EL HIMNO A ZEUS (SEGUNDA PARTE)*

MARÍA INÉS CRESPO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES /CONICET
mccrespo@arnet.com.ar

El presente artículo se propone probar en qué medida el *Himno a Zeus* de Calímaco es un poema programático (comparable con el *Prólogo* y el *Epílogo de Aetia* y los *Yambos* I y XIII) y analizar los mecanismos de los que se vale el poeta para exponer su programa (la "metaliteratura" y la "puesta en acto"), los contenidos narrativos (mitopóéticos) que selecciona para conformar su objetivo y el sistema sémico-simbólico que construye para expresar metafóricamente, desde dentro del ποίημα, esta puesta en acto de su ποιεῖν. Las conclusiones obtenidas se confrontan con las afirmaciones "metaliterarias" del *Himno a Apolo* (vv. 105-113).

Calímaco | helenismo | metaliteratura | mitopóiesis | puesta en acto

This article intends to prove to what extent Callimachus' Hymn to Zeus is a programmatic poem (as *Aetia's* Prologue and Epilog and *Iambi* I and XIII) and to analyze the means used by the poet to exhibit his program ("metaliterature" and "performance"), the narrative (mythopoetic) contents selected to achieve his aim and the semic-symbolic system constructed to express metaphorically, from within the ποίημα, this performance of his ποιεῖν. Results obtained are confronted to the "metaliterary" assertions of the Hymn to Apollo (vv. 105-113).

Callimachus | helenism | metaliterature | mitopoiesis | performance

Zeús, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐ-
τῷ φίλον κεκλημένω,
τοῦτό νιν προσενέπω.
Aesch. Ag 160-162

- * Una primera versión de la sección inicial de este trabajo, "Literatura y reflexión metaliteraria en el *Himno a Zeus* de Calímaco", fue presentada como comunicación en el XV Simposio Nacional de Estudios Clásicos (Universidad Nacional de Cuyo, 22 al 25 de septiembre de 1998).

EL MITOLOGEMA DE ZEUS: LA PUESTA EN ACTO DE UNA POÉTICA

En esta sección del trabajo nos proponemos analizar los contenidos seleccionados por Calímaco para constituir su *mitopóiesis* del nacimiento, infancia y adolescencia del rey del Olimpo. Postulamos que el poeta construye esta parte del poema (vv. 10-57) como "puesta en acto" de los principios de su poética.

La elección misma del tema –Zeus– es lo primero que debe llamarnos la atención. En efecto, Calímaco proclama abiertamente que prefiere la sutileza a las grandes empresas, la pequeña escala a los emprendimientos de largo aliento. Así lo afirma en la σφραγίς del *Himno a Apolo* (vv. 108-112):

Ἄσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ
λύματα γῆς καὶ πολλὸν ἐφ' ὕδατι συρφετὸν ἔλκει.
Δηοῖ δ' οὐκ ἀπὸ παντὸς ὕδωρ φορέουσι μέλισσαι,
ἀλλ' ἦτις καθαρὴ τε καὶ ἀχράαντος ἀνέρπει
πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιβάς ἄκρον ἄωτων.

*Grande es la corriente del río Asirio, pero mucho lodo
y muchas inmundicias arrastra en sus aguas.
A Deo no le llevan las abejas agua de cualquier procedencia,
sino el pequeño chorro que mana,
puro y sin mancha, de la fuente sagrada: la suprema delicia.*

No obstante, lo primero que encontramos en el *Himno a Zeus* es una persona divina que se adapta esencialmente al *μέγας ῥόος* rechazado por Calímaco: el rey de los dioses, θεὸν αὐτόν, αἰὲ μέγαν, ἀὲν ἄνακτα (v. 2). Sus grandes hazañas son inmediatamente resumidas en el v. 3: Πηλογόνων ἐλατῆρα, δικασπόλον Οὐρανίδησι: "expulsor de los Pelogones, juez de los Uránidas". Parecería que el resto del poema estaría destinado a expandir estos epítetos. No obstante, nada de ello es mencionado de allí en más. Los ἔργα de Zeus sintetizados en el v. 3 no son temas para un poeta como Calímaco; es más, nadie podría jamás abarcarlos en su ποιεῖν. Son los que le permitieron obtener el trono del Olimpo (recordemos el rechazo del mitema del sorteo):

οὐ σε θεῶν ἐσοῆνα πάλοι θέσαν, ἔργα δὲ χειρῶν

*No fue la suerte la que te hizo monarca de los dioses,
sino la obra de tus manos... (v. 66)*

Pero las reglas de su τέχνη (la elección de la ὀλίγη λιβάς le impiden hacerlo objeto de su poesía.¹ No sólo a él, sino a cualquier αἰδός que se precie de tal (es decir, un αἰδός que concuerde con su poética):

τεὰ δ' ἔργματα τίς κεν αἰεῖδοι;
οὐ γένητ', οὐκ ἔσται· τίς κεν Διὸς ἔργματ' αἰεῖσει;

[...] Y tus obras, ¿quién podría cantarlas?
No ha nacido, ni existirá. ¿Quién las obras de Zeus podría cantar? (vv. 92-93).

Calímaco logra así un doble efecto: exponer indirectamente una de las reglas de arte y, al mismo tiempo, utilizar para sus propios fines uno de los motivos convencionales de los poemas de alabanza: "¿Cómo elegir entre todas las maravillas relacionadas con este dios o con este héroe? ¡No sé por dónde empezar!". De este modo, pone en acto uno de los rasgos que señalábamos con anterioridad: inscribirse en la tradición y apartarse de ella con sutil ironía.

Pero volvamos a los vv. 2 y 3. Zeus es αἰὲ μέγαν. El tema de la "grandeza" es recurrente en el himno.² El adjetivo es atribuido no sólo a Zeus, sino a Rea (15, 30), a ríos y manantiales (18, 32), al águila (68), a Ptolomeo como doble del dios (88) y nuevamente, cerrando la *Ringsstruktur*, a Zeus (91). Obviamente, nada hay de peyorativo en estas atribuciones, ni en el epíteto de ἄναξ, de raigambre homérica y esquilea,³ ni en la aplicación del vocablo a Zeus en el *Himno a Zeus* de Píndaro (Fr. 35 Snell). "Ἀναξ es sin duda otra manera de decir μέγας: esto es, μέγιστος, el más grande de los reyes, no un simple βασιλεύς divino. Y Calímaco lo repite en su himno en tres oportunidades más: vv. 8, 33 y 79. A estos epítetos se une el de πάτερ, "padre" (7, 43); δαῖμον, "deidad" (44); οὐρανίς, "urano, celestial" (55); ἐσσηνα, "monarca" (66) y Κρονίδη πανυπέρτατε, "Cronida, el más alto" (91). Lo peyorativo no está en los epítetos mismos, sino en su utilización en contextos completamente "inadecuados". El gran Zeus será presentado, a partir del v. 9, como un niño recién nacido, envuelto en pañales, a quien se le cae el cordón umbilical y cuyos berridos son tan fuertes que se necesita un pequeño ejército de Curetes para tapar el estruendo; un niño glotón a quien no parecen alcanzar ni la leche de Amaltea ni toda la miel libada

¹ "βροντᾶν οὐκ ἔμον, ἀλλὰ Διός" (*Aetia* I, fr. 1, v. 20).

² Seguimos en parte el desarrollo de MIRALLES (1981). Las conclusiones son nuestras.

³ Il. 3.351 etc.; *Persas* 762, *Supl.* 524, etc.

por Panacris; un bebé al que hay que acunar para que se duerma. Nada más lejos del vencedor de los Gigantes, juez del Olimpo.⁴

La aparición de estos epítetos en los contextos mencionados provoca en el lector la sensación de encontrarse frente a un oxímoron. No sólo se trata de la oposición de lo grande y lo pequeño, sino también del contraste entre lo solemne, lo excelso, y lo cotidiano, lo pintoresco: entre lo heroico y lo antiheroico. ¿Se tratará simplemente de eso, de la bipolaridad existente entre la "materia épica" y la "materia helenística"? Los críticos afirman que esta predilección por los dioses niños obedece a esta elección de lo acotado, lo pequeño, lo novedoso, lo "no hollado" por la tradición. Propondremos más adelante nuestra propia interpretación sobre este asunto.

Retomando ahora el v. 3, nos encontramos con varias cuestiones importantes para nuestro análisis. Los mitemas aludidos son la Giganomaquia y la Titanomaquia. Πηλογόνων ἐλατῆρα debe entenderse como "que arrea/empuja/pone en fuga a los nacidos del barro", es decir, a los Gigantes, hijos de Gea.⁵ Compartimos la apreciación de Cahen,⁶ quien relaciona el sintagma con las representaciones pictóricas de los vasos: Zeus poniendo en fuga a los Gigantes que empuja delante de sí,

⁴ Sobre la importancia dada a la figura infantil en el arte y la poesía del helenismo y, en especial, a la aparición de dioses niños, véanse los comentarios de BULLOCH (1984: *passim*) y HUTCHINSON (1988:64-65).

⁵ Estamos en desacuerdo con la opción habitual de los editores: Πηλογόνων (que corresponde a los lexicógrafos (*Etymologicum Magnum*, *Suda*, etc.), y preferimos la lectura de la tradición manuscrita, Πηλογόνων, y la explicación al respecto dada por el escoliasta: Πηλογόνων = γηγενεῖς, "nacidos de la tierra", a partir de πηλός, "barro, greda, arcilla, lodo, fango" + γίγνομαι. La explicación de Πηλογόνια como "comarca de Macedonia" relacionada por Estrabón (7.39 s.) y Filodemo (*De pietate* 248v) con los Titanes destruiría la armonía estructural del verso (ver la explicación en el cuerpo del trabajo). Por otra parte, el lexema es *hápax* calimaqueo, con lo cual debemos suponer un particular interés del poeta por las alusiones e interpretaciones que de él se derivan. Tampoco acordamos con la postura de KÖHNKEN (1984), que rescata la lectura de los manuscritos pero asimila Pelogones a "seres humanos" y Uránidas a "dioses en general", lo que, según él, se adecua mejor al "contexto y a la tipología himnica". Rechazamos la interpretación porque Zeus no es simplemente ἐλατῆρ en el sentido de "conductor", como el autor traduce; la acción de ἐλαύνω incluye la fuerza y la violencia que dan como resultado la victoria. Nada de eso se relaciona con el mitologema de Zeus en relación con los hombres, puesto que si pensamos en el intento de aniquilar a la raza humana (Esquilo, *Prometeo Encadenado* 228-236), esta idea fue, precisamente, una de las que Zeus nunca llegó a concretar; lo cual entraría en abierta contradicción con las afirmaciones del v. 57, con la analogía entre Zeus y Ptolomeo Filadelfo en vv. 87-88 y con la alabada justicia del Cronida.

⁶ CAHEN (1930:13).

montado en su carro y sosteniendo el rayo como arma. La expresión alude, por otra parte, al ἐλατήρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος (Pínd. *Ol.* 4.1-3) con el que Píndaro interpela al dios supremo. Y es precisamente Píndaro quien aparece aludido reiteradamente en la invocación inicial del himno (*vide supra*). Sin duda, la aparición de la Gigantomaquia⁷ condice con los ἔργα χειρῶν de Zeus que *no se cantarán* en el himno y son ἔργα evidentemente μεγάλα.

Pero el mitema tiene un segundo valor, sólo detectable para el lector erudito. En efecto, el escenario de la Gigantomaquia se situaba habitualmente en la península de Palene, en Tracia, pero una tradición local la ubicaba también en *Arcadia*, en las márgenes del Alfeo. Así lo consigna Pausanias⁸ en su descripción de la Arcadia. Incluso en aquello de lo que el himno no va a ocuparse, incluso en ello aparece la Arcadia relacionada con Zeus.

En cuanto al segundo hemistiquio, δικασπόλον Οὐρανίδησι, también hay más de una interpretación posible. La primera consiste en considerar Οὐρανίδησι como un simple sinónimo de Οὐρανίωνες, es decir, "habitantes del cielo", "dioses uranios, celestiales".⁹ De acuerdo con la segunda, Οὐρανίδαι designa estrictamente a los hijos de Urano, hermanos de Cronos, y alude, por tanto, a los Titanes.¹⁰ Ahora bien, sobre estos Uránidas Zeus impone su ley como δικασπόλον, "administrador de justicia".¹¹ El sentido del compuesto no anula ninguna de las

⁷ La Gigantomaquia era uno de los temas escultóricos más populares de la época helénica. Así lo prueba el altar de Zeus en Pérgamo (170 a.C.), cuyo friso fue decorado con este motivo. Zeus es aquí el Zeus de los estoicos, príncipe del orden racional y quien lo conduce a la victoria aplastando con el rayo (la luz del entendimiento) el espíritu caótico de los Gigantes. El *Himno a Zeus* de Cleantes, contemporáneo de Calímaco, así lo ejemplifica.

⁸ Pausanias 8.291.1.

⁹ Es el sentido que aparece en Píndaro, *Pítica* 4.194 y Eurípides, *Fenicias* 823.

¹⁰ Así lo hacen Hesíodo en *Teogonía* 502 y Píndaro, *Pítica* 4.194.

¹¹ Δικασπόλος es un compuesto de δική poco habitual, por presentar el primer término una forma de acusativo plural. Aparece en Hom. *Il.* 1.238 y *Od.* 11.186. El término es retomado por la poesía tardía, y allí se ubica Calímaco. El segundo término, -πόλος, se relaciona con πέλομαι, "rodear, envolver", y los compuestos en -πόλος expresan en general una actividad de carácter pastoril, agrícola o religiosa (Cf. αἰπόλος, βοικόλος, etc.). Tanto ἐλαύνω (verbo del que deriva ἐλατήρ) como πέλομαι son verbos de movimiento relacionados con la actividad pastoril, propia de la Arcadia: ἐλαύνω, "marcha del pastor detrás de su ganado"; αἰπόλος, βοικόλος, etc., "pastor, quien cuida o mantiene unido al ganado con movimientos envolventes". Este es el sentido que aparece en la frase βοῶν ἐλατήρα del *Himno Homérico a Hermes*, vv. 14, 265 y 377. Parece llevar las relaciones y alusiones demasiado lejos, pero ¿por qué no esperar algo seme-

interpretaciones: Zeus puede ser invocado como "aquel que administra justicia en el Olimpo" o como "aquel que administró justicia (por tanto, castigo) / juzgó a los Titanes". Para nuestro análisis, la segunda interpretación es la correcta.¹² La Titanomaquia es un mito que corresponde a la primera juventud de Zeus, puesto que la lucha contra sus tíos los Titanes fue su primer ἔργον, a partir del cual pudo acceder al trono del Olimpo.

De esta manera, ambos epítetos se relacionan con la materia mítica que quedará fuera de la narración del himno.¹³ Este análisis concuerda con el de Henrichs, que al estudiar la funcionalidad de los epítetos divinos en los himnos calimaqueos, afirma que esta es principalmente honorífica y encomiástica, pero que pueden enfatizar aspectos concretos de la actuación divina, localizada en el pasado mítico o en un presente cultural indefinido. Estos epítetos raramente se transforman en narraciones concretas de la actuación divina.¹⁴ Es precisamente lo que ocurre con los epítetos del v. 3. Al acotar con astucia su materia narrativa, Calímaco cumple entonces con el postulado de la σφραγίς del *Himno a Apolo*.

El segundo postulado que nos interesa señalar aparece en el *Prólogo a los Telquines de Aetia* (fr. 1 Pf.). El poeta está dispuesto a seguir las órdenes de Apolo (vv. 25-28):

[...] τὰ μὴ πατέουσιν ἄμαξι
τὰ στεῖβειν, ἐτέρων ἴχνια μὴ καθ' ὅμα
δίφρον ἐλ]ᾶν μηδ' οἶμον ἀνά πλατύν, ἀλλὰ κελεύθους
ἀτρίπτολυσ, εἰ καὶ στεινέερην ἐλάσεις.

*hollar por donde no pasan los carros; <llevar el tuyo>
no por las rodadas comunes al resto de las gentes, no*

jante de Calímaco? Por otra parte, el femenino de ἐλατήρ, ἐλάτειρα, es el epíteto otorgado por Píndaro a la diosa en el *Prosodion* mencionado en la nota 18 de la primera parte. Tanto allí como en *Oi.* 4.1, donde el masculino también se aplica a Zeus, el sentido es claramente el de "auriga". Cf. al respecto CUSSET (1999:362-363).

¹² Además, el sentido de "hijos de Urano", es decir, "Titanes", es el que aparece en *Teog.* 486, donde aparece por primera vez, en el contexto del relato del nacimiento de Zeus. Cf. nuevamente CUSSET (1999:312).

¹³ No obstante, si analizamos en sus sememas constituyentes ambos epítetos, encontramos: una estructura quiásmica en cuyos extremos se ubican el Cielo (Οὐρανόδησι) y la Tierra (Πηλο-); en el centro, γένος y δίκη. El γένος será el tema de la primera parte del himno, y es nombrado inmediatamente, en el v. 5. La δίκη y su administración es la cualidad propia de los reyes como representantes de Zeus en la Tierra. Es precisamente lo que se expone en la segunda parte de la composición.

¹⁴ HEINRICH (1993).

*por camino llano por sendas <sin trillar>, aun cuando
tengas que conducir por una más angosta.*¹⁵

La búsqueda de Calímaco apunta al tratamiento novedoso, a la versión no oficial, original, difícil de transitar por no estar refrendada por la tradición literaria. Sin duda, la elección de la versión arcádica del nacimiento de Zeus señala este objetivo. Desconocemos las fuentes escritas –si las había– del poeta. Pero sí sabemos que, en su labor de erudito, produjo, según la *Suda*, dos obras llamadas *Sobre los ríos del mundo* y *Sobre las Ninfas*, y una composición poética de la que sólo tenemos el nombre: *Arcadia*. Podemos suponer entonces su versación en toda clase de detalles sorprendentes.

Ahora bien, el seguimiento del postulado de originalidad se aplica no sólo a la elección global de una temática “no hollada”, sino a su tratamiento particular. En este sentido, es necesario estudiar la estructura del mitologema que abarca los vv. 10-57.

El nacimiento en sí merece una atención muy breve por parte del poeta: es mencionado desde el inicio (v. 10):

ἐν δὲ σε Παρρασίῃ 'Ρεῖη τέκεν.

Y a ti en Parrasia te dio a luz Rea, [...]

y retomado con una *variatio* en el v. 15:

ἐνθα σε ἐπεὶ μήτηρ μεγάλων ἀπεθήκατο κόλπων.

*Allí, una vez que tu madre te expulsó de sus magnas
entrañas, [...]*

El paraje sagrado donde Zeus fue dado a luz es rápidamente desarrollado con un pequeño *áition* (vv. 11-14), engarzado precisamente en las dos menciones al parto (vv. 10 y 15). Así protegido, “encerrado”, el poeta alude al monte Liceo (el que da origen al epíteto Λυκαῖος del v. 4) eludiendo su nombre. En efecto, la Parrasia es la zona del valle del Alfeo donde se encuentra el monte Liceo. El pequeño *áition* explica las razones de la prohibición que impedía penetrar en él. La interdicción de parir en lugar sagrado convoca otras fuentes que se han aludido de manera indirecta: 1) en la misma Arcadia existía un templo de la *Déspoina* en

¹⁵ Adoptamos la traducción de L. A. de Cuenca y Prado y M. Brioso Sánchez en CALÍMACO (1980).

Lycosura, una especie de advocación local de Deméter, con ritos y misterios semejantes. En este templo regía la prohibición de iniciar a las parturientas. La identificación esencial y funcional de las diosas ctónicas (Gea-Rea-Deméter) es evidente, más allá de sus geminaciones míticas. 2) Este paraje sagrado en el Liceo se relaciona directamente con Árcade, el epónimo de Arcadia, que no es mencionado por su nombre ni una sola vez. Y Árcade fue el nombre del hijo que Calisto, luego convertida en osa, tuvo de Zeus. Calisto era a su vez hija de Licaón, fundador de la ciudad de Lycosura en el monte Liceo, quien dio a Zeus el sobrenombre de *Liceo* y quien instituyó en su honor los juegos liceos. Árcade también es arrancado de brazos de su madre y criado por una nodriza, la ninfa Maia, para evitar la ira de una divinidad –en este caso la celosa Hera, esposa de Zeus– y, por consiguiente, la muerte. Al crecer Árcade, y ya convertido en rey, encuentra a su madre, convertida en osa, y la persigue para matarla. Calisto penetra en el recinto sagrado del Liceo, seguida por Árcade, y ambos violan la prohibición de hollar su suelo (aquí extendida a todos los seres vivos). Zeus se apiada de su antigua amada y de su hijo y, para no quitarles la vida, los convierte en constelaciones: la Osa Mayor y el Guardián de la Osa. Durante el reinado de Licaón, la antigua Pelasgia –Licaón había sido hijo de Pelasgo– pasó a llamarse Arcadia.¹⁶

Sin duda, la aparición del mitema de Parrasia tiene la función de convocar, por un lado, el mitologema de Calisto-Árcade sin mención directa alguna,¹⁷ que constituye a su vez uno de los mitemas del mitologema de Zeus y se relaciona con el catálogo de las uniones de Zeus con mujeres humanas, mitemas que no tienen cabida en el himno por el acotamiento de su temática. Por otro lado, el mitema de Parrasia (equivalente al monte Liceo) aparece para que el lector erudito pueda asociar las prohibiciones rituales vigentes en Arcadia en sus distintas versiones,¹⁸ así como también el paralelo existente entre algunos acontecimientos de la infancia de Zeus y de Árcade, y sus causas.

¹⁶ Nuestra síntesis del mitologema de Árcade (algunos episodios han sido soslayados) proviene en lo fundamental de Pausanias 8.2-4; Higino, *Poética Astronómica* 2.1 y 4, y Apolodoro, *Biblioteca* 8.1-2.

¹⁷ El nombre de Arcadia es evitado a lo largo de toda la composición. Veremos más adelante qué interpretación puede darse a este fenómeno.

¹⁸ El “lecho de Rea”, afirma CAHEN (1930:16), debe asimilarse a otros lugares sagrados donde se decía que Rea había parido a Zeus. Según Pausanias (8.38.8) existía uno en Metidrión, en el monte Taumasio, cuyo acceso sólo estaba permitido a las sacerdotisas de Rea. La multiplicación de lugares del nacimiento de Zeus, en la propia Arcadia, torna aun más dudosa toda la afirmación de su nacimiento en la zona global.

La mención de Ilitía en el v. 12, además de metonímica, cumple el objetivo de hacer recordar que la diosa de los alumbramientos es, en efecto, hija de Zeus y Hera! Nadie, entonces, pudo auxiliar a Rea en su parto del rey de los dioses.

Luego de la breve mención del nacimiento concreto del dios (breve pero especialmente pregnante, según acabamos de señalar), lo que interesa seguidamente a Calímaco, una vez ubicada la acción en la "senda no transitada", es focalizar la acción en la ἀμηχανίη Πείης que ocupa los vv. 16-32.¹⁹ Nuevamente nos encontramos con una estructura en anillo: la búsqueda de la diosa de un curso de agua para lavarse y lavar al recién nacido es mencionada en los vv. 16-17 y retomada en vv. 28-32. En el centro, ocupando los vv. 18-27, encontramos una larga digresión sobre los ríos de Arcadia, mejor dicho, sobre su inexistencia. Calímaco se detiene a describir una Arcadia "prehistórica", previa a la aparición en la superficie de ríos y fuentes. La ἀμηχανίη Πείης y su resolución tienen por objeto, entonces, presentar un segundo *aition*, esta vez, acerca de la constitución geográfica de la Arcadia contemporánea.²⁰

Rea se encuentra en una situación sin salida: ella y el niño divino deben purificarse de las "manchas del parto". El poeta parece atenerse a un motivo himnico convencional,²¹ que suele complementarse con su envoltura en pañales.²² Es efectivamente esta acción la que se nombra (v. 33) luego de la repetición del baño (v. 32), cerrando la estructura en anillo y posibilitando así el pase a otro momento estructural.

La argumentación implícita del pasaje es la siguiente: sin Zeus, la tierra estaba seca. Su nacimiento y el de los ríos son concurrentes, me-

¹⁹ En esta sección seguimos en líneas generales los excelentes comentarios de DEPEW (1993), HASLAM (1993), HOPKINSON (1984), MIRALLES (1981) y CAHEN (1930:16-32). La ponderación e interpretación global del pasaje nos pertenece, así como la propuesta sobre su estructura.

²⁰ Esta Arcadia "alguna vez seca" y una explicación mítica sobre el porqué de esa "aridez" debió tener su origen en las características geográficas auténticas de la región. En efecto, gran parte de ella está regada por el Alfeo y sus afluentes, pero la mayoría de las aguas no tiene desagües en la superficie del terreno, sino que desaparecen en sumideros abiertos en tierra (Cf. Pausanias 8 *passim*) y parecen continuar su curso en napas subterráneas. Recordemos que Calímaco había compuesto un *Sobre los ríos del mundo* y una *Arcadia*. Las notas eruditas le sirven aquí para el desarrollo poético del *aition*.

²¹ Cf., por ejemplo, *Himno Homérico a Apolo*, vv. 120-121.

²² Cf., por ejemplo, *Himno Homérico a Apolo*, vv. 121-122, y sus equivalentes en *Himno Homérico a Pan*, vv. 42-43; *Himno Homérico a Afrodita (II)*, vv. 5-6 e *Himno Homérico a Hermes*, vv. 387-388.

jor dicho: los ríos son el signo observable del nacimiento divino. Se establece así una red de sentido que une etimológica y fónicamente a Zeus con el campo semántico del agua, y a la "ausencia de Zeus" con la sequedad. Esta red de sentido ya había sido anticipada en el v. 14, al nombrar a los *apidaneos*. Ἀπιδανῆες es una palabra que alude a los habitantes de Apidania, antiguo nombre del Peloponeso ("tierra de Apis", Ἀπία), una de cuyas regiones es la Arcadia. Pero una segunda interpretación permite suponer que Calímaco efectúa un juego etimológico con el lexema aludiendo a una posible α privativa + πίνω, convirtiendo a los habitante de la tierra de Apis en los "habitantes del país seco", "del país sin bebida".²³

Los apidaneos desencadenan, siguiendo este eje estructural, la mención del ῥόον ὕδατος (flujo de agua) del v. 16, del

Λάδων οὐ [...] μέγας ἔρρεεν οὐδ' Ἐρύμανθος
λευκότατος ποταμῶν

*El Ladón caudaloso aún no corría, ni el Erimanto,²⁴
el más límpido de los ríos, [...] (v. 18-19)*

El fluir de tanta agua inexistente es resumido de inmediato:

ἔτι δ' ἄβροχος ἦεν ἅπασα / Ἀζηνίς

Y aún estaba sin humedad toda la Acénide... (v. 19-20).

Se desencadena en Ἀζηνίς un conjunto de asociaciones. Por un lado, en sentido recto, es otro de los nombres de la región, Azania o Acénide, que recibió su nombre de Azán, uno de los hijos de Árcade²⁵ (*vide supra*). Pero atendiendo a los juegos fónicos y etimológicos, el término convoca también el significado de "sequedad" (ἄζα) previa al nacimiento de Zeus y, ciertamente, la ausencia de Zeus (ἀ privativa + ζην- = "sin Zeus"). *La Acénide estaba seca porque Zeus no había nacido aún*. Por otra parte, el hecho de llamar la atención del lector sobre el sonido ya había sido convocado con anterioridad, en el v. 16 (δίζητο), que se refería a la primera *búsqueda* de agua por parte de Rea. Esta sequedad de la tierra no sólo se debe a la ausencia de agua en la super-

²³ Pausanias (8.38.2) y Diodoro Sículo (5.7.4) confirman que Apidania era el antiguo nombre de Arcadia.

²⁴ El Ladón y el Erimanto son efectivamente dos afluentes del Alfeo y sus epítetos ("caudaloso" y "muy límpido") parecen corresponderse con la realidad.

²⁵ Cf. Pausanias 8.4.2-3.

ficie; ante la ausencia de Zeus, el dios que trae consigo la lluvia y la humedad, la tierra carece de toda posibilidad de “mojarse” (ἄβροχος).²⁶ Sin agua fluvial ni agua de lluvia es imposible la vida. La Acénide (‘A-ζην-) convoca el cuarto significado de “tierra sin vida” (ἀ privativa + ζάω).

El efecto de este alarde de erudición es doble. Por un lado, abre un abanico de posibilidades de interpretación que no son opuestas sino complementarias: unas apoyan y refuerzan el valor semántico y estructural de las otras. Pero por otro lado este juego de prestidigitación con la palabra pone en duda esa misma verdad referencial en la que supuestamente se apoya. Si la “verdad objetiva” se apoya sólo en el uso de la palabra, ¿hay realidad fuera de la palabra poética? Esta “puesta en duda” está aquí escenificada, así como en otras secciones del himno (*vide supra*) merecía la reflexión metaliteraria.

La segunda parte (vv. 22-27) se trata de una *variatio*: un segundo conjunto de ríos son traídos a colación, esta vez con una focalización distinta: el lector es llamado a “mirar por encima” lo que había en el lugar de los ríos que fluían subterráneos: el ὕγρὸς Ἰάων²⁷ alzaba sobre sí “antiguos robles” (σαρωνίδας, v. 22); el Melas²⁸ transportaba muchos carros (v. 23) y el Carión²⁹ estaba lleno (a pesar de estar mojado) de madrigueras de bestias venenosas (vv. 24-25). El hombre, sediento, iba a pie sobre el Cratis³⁰ y el Metopa³¹ de muchos guijarros, con toda el agua deseada corriendo bajo sus pies (vv. 25-27).

²⁶ Cf. Pausanias 8.38.4. Según BING (1988:137), la “inundación de la Arcadia ante el nacimiento de Zeus pudo tener la intención de recordar la crecida del Nilo, especialmente este término, ἄβροχος, que era un vocablo técnico aplicado a la tierra que no era alcanzada por dicha crecida”. Incluso Zeus había sido identificado con el Nilo en Píndaro, *Pítica* 4.56: Νεῖλοο Κρονίδα, y en Parmeno de Bizancio (*SH* 604 A v. 1): Αἰγύπτιε Ζεῦ Νεῖλ’.

²⁷ El Yaón sería sólo otra denominación del Alfeo, a partir de un santuario sobre uno de sus afluentes (el Citero) dedicado a las νυμφαὶ Ἰωνίδες.

²⁸ El Melas parece remitir a la cascada de Estige (Στύξ), hoy en día llamada Mauro-Néro (“Negra”).

²⁹ El Carión como tal es desconocido, pero los comentaristas están de acuerdo en que puede tratarse de una variante fonética de Καρνίων, nombrado por Pausanias en 8.35.5. Algunas variantes de los manuscritos atestiguan la forma Καρίων.

³⁰ El Cratis es otro río de Arcadia que desciende de la montaña del mismo nombre (Cf. Pausanias 7.25.11 y 8.15.9).

³¹ El Metopa encuéntrase su interpretación a partir de Píndaro, *Olimpica* 6.84, donde la ninfa Metopa es llamada Στυμφαλίς. Podría tratarse entonces de la fuente que desemboca en el lago de Estinfale. Esta ninfa Metopa era, en efecto, hija del río Ladón y esposa del Asopo.

Lo primero que llama la atención es que las referencias a los ríos efectivamente existentes son menos evidentes (ver notas). Pero además de la *variatio* y la *amplificatio*, debemos ver en este fragmento el juego fónico con lexemas que recuerdan epítetos aplicados a Zeus o mitemas relacionados con su figura. En efecto, el húmedo Yaón alza sobre sí un bosque de σαρωνίδες (v. 22). Y σαρωνίς³² es un equivalente de δρῦς, "roble o encina",³³ es decir, del árbol consagrado a Zeus. El Melas (v. 23) remite a Estige, la fuente o cascada que se creía afluente del río infernal, y es epónima de la ninfa esposa de Palante y madre de, entre otros, Κράτος y Βία, el Poder y la Fuerza violenta, acompañantes de Zeus por excelencia. Estige participó en la Gigantomaquia, junto con sus hijos, del lado del rey de los dioses y contribuyó a su victoria, por lo que el Cronida le concedió ser la fiadora de los juramentos solemnes prestados por los dioses.³⁴ En el v. 24 aparece el Carión, Καρίων, cuyo cambio fonético (si se lo identifica con el Carnión de Pausanias, ver nota) obedece a la necesidad de convocar con más justeza el epíteto de Κρονίων, "Cronión, hijo de Cronos", atribuido a Zeus ya en Homero.³⁵ El siguiente en aparecer es el Κρᾶθις (v. 26), y Κρᾶθις provoca la asociación con κράτος, "el poder, el dominio", atributo intrínseco de Zeus, que aparece explícitamente más adelante (v. 67, unido a Βία).³⁶ El Metopa es un poco más problemático. Más allá de su denominación como río (ver nota), se relaciona etimológica y fónicamente con μέτωπον, "frente", "parte sobresaliente de algo", y de allí el valor que adquiere en Píndaro de "cima de una montaña". ¿En qué contexto utiliza Píndaro el lexema? Para referirse al Etna, ahora bajo el dominio de Zeus luego del sometimiento de Tifón, y en medio de una plegaria al mismo Zeus.³⁷ Es decir, nuevamente un mitema que remite al comienzo del reinado de Zeus, etapa en la que tuvo que dominar a las potencias caóticas primitivas.³⁸

³² Σαρωνίς pudo haber sido mencionado, además, por relacionarse con Pelasgo, primer rey de la región luego llamada Arcadia, padre de Licaón y abuelo de Árcade, quien había sido quien enseñó a los antiguos habitantes a alimentarse de bellotas, los frutos de la encina.

³³ El atributo de "antiguos" incluido en la traducción de σαρωνίδες proviene de la interpretación de Hesiquio, "Αἱ διὰ παλαιότητα κερηνναῖαι δρῦες".

³⁴ Cf. Apolodoro, *Biblioteca* 1.2.1 y 1.3.1 y Pausanias 8.17.6 y 8.18.1.

³⁵ *Il.* 1.397, 102; 14.247; *Od.* 11.620.

³⁶ Para la imagen de Zeus unido a sus esbirros, Cratos y Βία, la fuente calimaquea es sin duda Esquilo, *Prometeo Encadenado*, Prólogo (*passim*).

³⁷ Cf. Píndaro, *Pítica* 1.29-30.

³⁸ Según todas las fuentes mitográficas, tres fueron los *erga* que Zeus tuvo que emprender para acceder al trono del Olimpo y afirmarse en él: la Titanomaquia, la Gigantomaquia y la derrota de Tifón.

La imagen que cierra la sección es la de un hombre sediento (διψαλέος) con mucha agua (πολλὸν ὕδωρ) corriendo bajo sus pies, inalcanzable. Esta imagen casi patética podría incluso remitirnos indirectamente al mito de Tántalo, condenado a sed perpetua a pesar de estar sumergido en agua fresca hasta el cuello, por castigo... de Zeus.

Concluida la digresión, el himno retoma la ἀμηχανίη de Rea. Ya mencionamos que los vv. 28-32 son el cierre de la estructura en anillo comenzada en los vv. 16-17. Estos cuatro versos constituyen, por una parte, otro pequeño *aition* que se liga estructuralmente a la serie de *aitia* relacionados con el origen de los ríos y, por otra parte, constituye lo que Henrichs llama un clímax performativo: el brazo levantado de la diosa golpeando la roca es una imagen vívida de la actuación divina.

Consideramos que no se trata de un clímax sólo performativo, sino también de un clímax narrativo, el momento de máxima tensión al que se ha llegado en sucesivas etapas de avance de la acción y detención de la misma por medio de digresiones. La ἀμηχανίη consiste en la imposibilidad de encontrar los medios para resolver una situación. La "falta de recursos", la "impotencia" de la divinidad no puede mantenerse durante mucho tiempo, precisamente por tratarse de una diosa. Cuando ella se decide a actuar, el poeta realiza la acción realizando a su agente: la nombra a final de verso (como lo había hecho en el v. 13) y le atribuye un epíteto altamente honorífico, que apunta a señalar la majestad y venerabilidad de la deidad: πτόνια. Y en el plano divino, la palabra anticipa apenas la acción. El valor performativo de la palabra divina que se ejemplifica en estos versos se geminará con una *variatio* en los vv. 87-88, donde Ptolomeo (Zeus en la tierra) une la acción inmediata no ya a la palabra, sino al pensamiento.

Ahora bien, el v. 29, el discurso directo de Rea,³⁹ merece un análisis más detallado. En primer lugar, la diosa invocada por Rea es Gea, la Tierra. Y Gea es, por supuesto, la madre de Rea,⁴⁰ lo que le da particular énfasis a su exhortación: una diosa recién parida apela, en su carácter materno, a la madre por excelencia, la que ha parido todas las cosas, quien es, además, su propia madre. El poeta no menciona el parentesco,⁴¹ sino que apela al conocimiento del lector para reponer el mitolo-

³⁹ Con respecto al uso del discurso directo y su alejamiento del uso habitual en los *Himnos Homéricos*, cf. McLENNAN (1977:145).

⁴⁰ Hesíodo, *Teogonía* 135.

⁴¹ Tampoco se da ninguna indicación de parentesco en el caso de Leto y Asteria, que son hermanas, en el *Himno a Delos*. Calímaco apela al lector para que él mismo suministre los datos basándose en sus conocimientos de los relatos míticos correspondientes.

gema implícito, que es la teogonía de las primeras generaciones divinas. (Y efectivamente es la *Teogonía* de Hesíodo la referencia intertextual obligada de este fragmento, como veremos). Por otra parte, el carácter dramático y afectivo de la invocación está subrayado por el uso de la expresión Γαῖα φίλη, "Gea mía, Gea querida mía", que, además, recuerda la frase homérica μαῖα φίλη, usada para referirse a Euriclea, la nodriza de Odiseo,⁴² con el mismo valor íntimo y afectivo.

Pero la relación entre Rea y Gea no termina aquí. De hecho, muchas veces la literatura griega las considera la misma diosa: una diosa ctónica, tierra madre, origen de todo.⁴³ Calímaco, a través de un doble mecanismo, las separa y las une. Las separa en el primer hemistiquio: Rea invoca a Gea y enfatiza la individualidad de su madre con el sujeto expreso reforzado: καὶ σύ.⁴⁴ Pero en el segundo hemistiquio, la levedad de los dolores de parto incluye fónicamente la sílaba ραι (ἐλαφραῖ), que hace resonar la forma adverbial ρεῖα, "con facilidad", con lo que fonéticamente la asimilación remite nuevamente a 'Ρεῖα, subrayada por la ubicación paralela a final de verso.

No obstante, la asimilación no termina aquí, sino que se redobra si nos ocupamos del plano etimológico. En efecto, la mayoría de las etimologías antiguas⁴⁵ hacían derivar 'Ρέα, por metátesis, de ἔρα, "suelo, tierra", con lo cual el proceso sería 'Ρέα = ἔρα = γαῖα = Γαῖα.⁴⁶ Una nueva vuelta de tuerca se hace, con todo, evidente cuando tomamos nota de otra tradición, al menos tan antigua como Platón,⁴⁷ que conectaba a 'Ρέα con el verbo ῥέω, "fluir". El lazo se hace explícito en los fragmentos órficos.⁴⁸ La unión de ambos sentidos ya se había efectuado en el v. 15, cuando la expresión μεγάλων ... κόλπων (las "magnas entrañas", el "gran seno") hace recordar el μέγας κόλπος 'Ρέας de Esquilo,⁴⁹ es decir, el Adriático Norte. Pero se hace explícito cuando se unen todos los lexemas relacionados con el fluir presentes en esta primera parte del himno (a lo que deberíamos sumar sinónimos y semisinóni-

⁴² Homero, *Od.* 20.129.

⁴³ La confusión entre Gea y Rea-Cibeles aparece en pleno siglo V a.C., por ejemplo, en Sófocles, *Filoctetes* 391.

⁴⁴ La Tierra pare fácilmente porque es la que da vida a todas las cosas. Cf. Esquilo, *P.E.* 90, "παμμήτωρ" y *Coéf.* 127, "τὰ πάντα τίκτεται".

⁴⁵ Cf. el breve pero excelente artículo de HOPKINSON (1984) ya citado.

⁴⁶ HOFMANN (1949) relaciona a Rea etimológicamente con la raíz *ϕρεφ, que da como resultado εὐρύς, "ancho, amplio, vasto", lo cual es coherente si hablamos de la extensión terrestre.

⁴⁷ *Cratilo* 402 b-c.

⁴⁸ *Orph.* 132 Kern.

⁴⁹ *P.E.* 837.

mos) para constituir un gran campo semántico: ῥόον ὕδατος (16), ἔρπειν (18). Paradojalmente, entonces, la diosa cuyo nombre sugeriría “agua fluuyente” no puede encontrar siquiera una pequeña fuente para lavar a su bebé; sin embargo es un *curso de agua* que surge de la tierra (ἐκ δ' ἔχθειν μέγα χεῦμα, v. 32) el que reconcilia las dos alternativas (ἔρα y ῥέω) en un solo sentido pregnante. Podemos afirmar sin duda que Calímaco ha hecho un juego etimológico consciente con ambas posibilidades.

El curso de agua que surge de la tierra se presenta como un “nacimiento”. Por primera vez en el himno, la unión y simbolización de Zeus y de los ríos de Arcadia se vuelve explícita, y esta conjunción se ha efectuado a través de una sutil conjugación de erudición geográfica, alusión mitémica y paralelos y reminiscencias fónicas y lexicales. La Musa sutil (Μοῦσαν... λεπτὰλέην)⁵⁰ de Calímaco, conduciéndolo por sendas no trilladas, está en todo su esplendor.

En este punto de nuestro análisis el mitologema del nacimiento de Zeus está con seguridad ligado a Arcadia. La “elección por la verdad”, la versión preferida por el poeta se ha ido construyendo como discurso no sólo verosímil, sino verdadero: todos los *aitia* de apoyatura erudita tienen la función de confirmarlo. Y es justamente en este punto en que empezamos a perder pie, y los cimientos tan arduamente asentados comienzan a tambalear. Un nuevo y pequeño *aition* hará que, como consecuencia, y casi sin transición, nos encontramos asistiendo a la crianza del niño Zeus ien Creta! Detengámonos a estudiar la τέχνη puesta en juego para lograr que semejante cambio de escenario resulte verosímil. Más tarde interpretaremos sus derivaciones en el plano teórico literario.

La sección que funciona como transición al escenario cretense es aquella que constituye el motivo y *aition* de Neda (vv. 33-41). El segundo hemistiquio del v. 32 (τόθι χρώα φαιδρύνασα) actúa como “bisagra” y retoma la acción que aparecía como intención frustrada en el v. 17 (τεὸν δ' ἐνὶ χρωῶτα λοέσσαι). Al retomar la acción de bañar al niño (con la técnica anular señalada una y otra vez) lo hace con una *variatio*: ya no se trata sólo de lavar el cuerpo (λοέσσαι), sino de “hacerlo brillar” (φαιδρύνασα).⁵¹ La *variatio*, como es habitual, es acompañada por una *amplificatio* (vuelta atrás y avance) en el primer hemistiquio del v. 33

⁵⁰ *Aetia* fr. I v. 24.

⁵¹ Cf. “σπαργάνων φαιδύντρια” de Esquilo, *Coéf.* 759 y el “χρώα φαιδρύνεσθαι” de Hesíodo, *Erga* 753.

(ὄνα, τεὸν σπεύρωσε): “soberano, te envolvió en pañales”, motivo que ya señalamos como perteneciente a la tradición hímica (*vide supra*). Con la mención de los pañales el poeta hace una clara alusión al relato hesiódico del nacimiento de Zeus⁵² y, por primera vez, aparece un dato superficial que evidencia las causas de este vagar solitario de Rea⁵³ buscando un lugar apartado y protegido para dar a luz a su hijo: el deseo de huir de Cronos, su esposo, y su amenaza de devorar –nuevamente– a un hijo recién nacido, por miedo a ser destronado. (El miedo de Cronos era, a la larga, justificado). El dios mismo no será nombrado hasta el verso 53, pero la mención de los pañales remite claramente a Hesíodo, *Teog.* 485, donde la envuelta en pañales es la piedra que sustituye al bebé y que servirá para engañar a Cronos, quien, confiado, la engulle. Al convocar intertextualmente a Hesíodo, todo el pasaje y el pasaje anterior se manifiestan como un ejemplo acabado de *imitatio cum variatione*. En efecto, la apelación de Rea a Gea después del parto remite al pedido anterior al parto que hace la diosa a sus padres, Gea y Urano, en *Teog.* 468-473, cuyo resultado es la disposición del ocultamiento de Zeus en *Creta*. En Calímaco no será Gea la que oficie como nodriza,⁵⁴ sino Neda (*variatio* con consecuencias más vastas que el mero *ornatus*).

La alusión a los pañales nos sumerge en el motivo de Neda (v. 33-41). El fragmento se organiza de la misma manera que los anteriores: un avance de la acción (σε δῶκε κομίζειν / κευθμὸν ἔσω, 33-34) y una detención constituida por un *aition*. El avance de la acción (la entrega del niño a la ninfa Neda para que lo proteja y lo críe ocultamente) lanza, supuestamente, los acontecimientos a un escenario distinto, puesto que el adjetivo Κρηταῖος significa “cretense”. Sin embargo, el objetivo de Calímaco al ubicarlo aquí es en realidad desorientar al lector, puesto que por Pausanias (8.38.2) sabemos de la existencia en *Arcadia* de una Κρητέα, lo que sitúa la narración aún en el continente, como se ve por el recorrido del río Neda. Los versos 35-41 constituyen la *amplificatio* de Neda. La ninfa de ese nombre⁵⁵ tiene importancia local en *Arcadia*. Pausanias documenta que fue una de las ninfas que asistió al nacimiento de Zeus (v. 35), y aparece en medio de ellas en los monumentos figurativos,

⁵² Hesíodo, *Teog.* 463-491.

⁵³ Pausanias (8.10.1) señala que el monte Alesio, cerca de Mantinea, se llama así διὰ τῆν ἄλην, “a causa de la marcha errante de Rea”.

⁵⁴ La propia palabra μαῖα es muchas veces interpretada etimológicamente como la unión de los lexemas μήτηρ y αἶα, “tierra”.

⁵⁵ Νέδη tiene relación etimológica con una raíz *ned- que se utiliza para la denominación de diversos ríos y que significa, ella misma, “río”.

en tanto que, como diosa fluvial, recibía honores particulares en Filia.⁵⁶ Pero Calímaco, anticipando la acción de honrar a Neda que aparece en los vv. 37 y ss., le confiere una mayoría de edad casi tan absoluta como la de sus compañeras. La *amplificatio* causada por la mención de Estigia y Filira, además de contribuir a aumentar el honor de Neda, tiene la función de asociar la genealogía y los mitemas que pueden contribuir a diseñar el mitologema global de Zeus. En efecto, las tres son Océánides, es decir, ninfas hijas de Océano y Tetis (hermanos de Cronos y Rea), y por tanto, primas del recién nacido. Ya mencionamos la relación de Estigia con el futuro padre de los dioses. Sólo agregaremos aquí que Hesíodo⁵⁷ la nombra como la mayor de las Océánides con el mismo superlativo elegido por Calímaco: πρεσβυτάτη. En cuanto a Filira, es importante notar que esta ninfa sería una involuntaria rival de Rea, ya que provocaría la pasión de Cronos y le daría como fruto no deseado al centauro Quirón. El recuerdo asociativo de la figura de Quirón es aquí importante porque el centauro será el emblema del "maestro" por excelencia, aquel que se hace cargo de niños (divinos o humanos) a quienes sus padres no pueden o no quieren criar. El nombre de su madre aparece, entonces, cuando el poeta está a punto de abordar la crianza de Zeus por parte de ayos y nodrizas.⁵⁸

La última sección de la transición está dedicada al *aition* propiamente dicho. Como gracia por la ayuda prestada por la ninfa, el μέγα χεῦμα (v.32) que Rea ha hecho brotar con el golpe de su cetro, el χεῦμα ἐκεῖνο (vv. 37-38) lleva su nombre, Neda, y fluye hacia el mar (Nereo, v. 40) a lo largo de la fortaleza de los Caucones, es decir, entre los límites de Elis y Mesenia. Los Caucones eran los descendientes de Καύκων, uno de los hijos de Licaón, el abuelo de Árcade. Nuevamente la mención aparentemente ornamental tiene en realidad el objeto de subrayar la genealogía arcádica y su relación con Zeus. Y esto se ve reforzado por la nueva aparición de Calisto, esta vez aludida por su patronímico (Λυκαονίης) y por el resultado de su metamorfosis (ἄρκτοιο) en el v. 41, poniendo en la superficie del texto lo que antes habíamos señalado como reminiscencia indirecta. La mención de la madre de Árcade cierra (aunque no definitivamente) la versión arcádica del nacimiento de Zeus. El poeta parece yuxtaponer ahora la segunda (y más oficial) versión de

⁵⁶ Pausanias 4.33.1, 8.31.4, 38.2-3, 41.3 y 47.3.

⁵⁷ Hes. *Teog.* 775-777. Según McLENNAN (1977:68) su mención obedece también a la existencia en Arcadia de un río llamado también *Estigia*.

⁵⁸ La ninfa Filira es personaje dilecto de Píndaro, que la menciona en varias ocasiones: *Pit.* 3.1s., 4.103, 6.22, *Nem.* 3.43s.

ese nacimiento: Neda deja Tenas, cargando al bebé en sus brazos, y se encamina a Cnosos, en Creta. Pero nada es tan sencillo: como señala Arnott,⁵⁹ la "trampa" geográfica del Κρηταῖον (v. 34) ha puesto al lector sobre aviso, por lo que está mejor preparado para la nueva ambigüedad que le propone el poeta. Antes de ubicar la acción definitivamente en la isla, los vv. 42-43 constituyen una trampa semejante a la anterior. Aparentemente, la Tenas que Neda abandona es una localidad cretense; pero también en Arcadia hay una villa llamada Tenas! Sin embargo, la ambigüedad no es más que un juego de Calímaco que, esta vez sí, desambigua las posibilidades al aclarar en la parentética del v. 43 que a la que se refiere es a la que está cerca de Cnosos (reafirmada por la doble mención en versos sucesivos), ciudad esta, por fin, indudablemente ubicada en Creta.

De acuerdo con McLennan,⁶⁰ Calímaco presenta estas ambigüedades para "facilitar" la transición geográfica. Pero no se trata sólo de un mecanismo instrumental, sino de un verdadero objetivo de la poética calimaquea: poner en duda toda certeza basada en la tradición, someterla a la ambigüedad de la palabra (varias veces a través de la homonimia). De este modo, la causa original de la mención de la versión arcádica, que se desarrolla como prueba de verdad en contra de la falsedad de la versión cretense, se desdibuja irremediamente. La conexión habitual y tranquilizadora entre el lexema y su referente extraléxico, entre ritual y mito local (en lugar de rito encontramos simposio, v. 1) se desbarranca. En el territorio de la literatura los límites no existen ni las autoridades mantienen incólume su criterio: las dos tradiciones, la de Arcadia y la de Creta, se funden en un solo gran mitologema cuyos dos actos se representan en dos escenarios diferentes. Calímaco construye un discurso "verosímil" que socava su propia autoridad de creador (o la máscara de tal autoridad) al comienzo del himno.

Segundo acto: Creta. Los vv. 42-54 constituyen una escena pintoresca de la primera infancia de Zeus, que se desarrolla en pequeños cuadros sucesivos. El primero de ellos (vv. 42-45) es un nuevo *áition*, esta vez del nombre de la región de Onfalia. En efecto, la erudición topográfica se dirige a explicar dicho nombre. La localidad de Tenas estaba situada en el Ὀμφάλιον πέδον, entre Cnosos y Lictos, según aporta Esteban de Bizancio (s.v.). El nombre de la llanura se debe, según Calí-

⁵⁹ ARNOTT (1976:13-18).

⁶⁰ MCLENNAN (1977:66).

maco, a que allí cayó el ὄμφαλός del rey celestial (v. 44). Los Κύδωνες, en este contexto, no designan a los habitantes del territorio de Κυδώνια, en la Creta occidental, sino a los cretenses en general, por sinécdoque.⁶¹ Ahora bien, este *aition* se relaciona con la antigua tradición cretense, también registrada por Diodoro Sículo (5.70.4), según la cual el centro del mundo (ὄμφαλός) no estaba marcado por la roca oval de Delfos, sino por la llanura Onfalia, por las mismas razones aducidas por Calímaco, aunque en este caso los que lo llevaban en brazos eran los Curetes. A pesar de la fama de mentirosos de los cretenses, esta creencia se basa en el hecho de que Creta goza de una posición geográfica única y era virtualmente la encrucijada de los tres continentes que formaban el mundo antiguo: no está lejos de la verdad el punto de vista que consideraba la isla como equidistante de Europa, Asia y África.⁶² Sin duda la mención que hace Calímaco del *aition* apunta a consolidar la versión de Creta como centro del mundo para subrayar el papel de Zeus.⁶³

El segundo cuadro ocupa los vv. 46-51; podríamos denominarlos "el cuidado y nutrición del niño divino", y se inicia con una nueva invocación a la deidad por su nombre, Ζεῦ (v. 46), así como la sección de Onfalia incluía el vocativo Ζεῦ πάτερ (v. 43). Las primeras que hacen su contribución al cuidado del bebé son las Melias Dicteas, Δικταῖαι Μελῖαι (v. 47). Al hacerlas aparecer como "compañeras de los Coribantes" (v. 46), Calímaco anticipa el cuadro siguiente, cuyos protagonistas son los Curetes (*vide infra*). Ahora bien, ¿quiénes son las que toman en brazos al Cronida? Se trata de las ninfas de los fresnos, producto de la fecundación de Gea por parte de las gotas de sangre proveniente de la castración de Urano. Estas ninfas resultan ser, por tanto, "tías" de Zeus.⁶⁴ Pero la función de las Melias va más allá: son usadas para desencadenar un pequeño sistema de referencias cruzadas. En primer lugar, su nombre –Μελῖαι– anticipa la referencia a las abejas, μέλισσαι (v. 50), y ambas están unidas, en principio, porque los fresnos destilan una sustancia semejante a la miel. Pero, por otro lado, las Melias parecen, de alguna manera, identificarse con las abejas y geminarse en Amaltea, Adrastea y Melisa quienes, de acuerdo con una versión del mito, eran las tres hijas de Meliseo, rey de Creta, y encargadas del cuidado del recién

⁶¹ Lo mismo ocurre en el *Himno a Ártemis* 81 y 197.

⁶² SPYRIDAKIS (1970).

⁶³ No es ocioso apuntar que la mención del ὄμφαλός se encuentra ubicada prácticamente en el centro del poema (vv. 44-45).

⁶⁴ El relato se encuentra en Hesíodo. *Teogonía* 176-187.

nacido.⁶⁵ No obstante, las conexiones secundarias, a nivel fónico y genealógico, no deben hacernos perder el hilo principal: las Melias son unas ninfas encargadas del cuidado del bebé; Adrastea (v. 47) (que en el texto aparece identificada por homonimia con la hija de Ananque, la *Necesidad* o el *Destino*, de acuerdo con las cosmogonías órficas), es efectivamente la hija de Meliseo.⁶⁶ Y Amaltea (v. 49) es aquí la cabra de ese nombre, y no la ninfa, como consignan otras fuentes mitográficas.⁶⁷ En cuanto al apelativo de Dicteas atribuido a las Melias, refuerza el hecho de ubicar la caverna cretense (κευθμὸν Κρηταίων) del v. 34 en el monte Dicte, y justifica, de esta manera, el epíteto de Δικταῖος del v. 4. Sin embargo, esto entra en contradicción con la afirmación del v. 51 acerca de la actividad de las abejas en el monte Ida (Ἰδαίοις ἐν ὄρεσσι), que también se corresponde con la versión del nacimiento del dios en ese lugar expresada en el v. 6 (Ἰδαίοισι ἐν οὐρεσσι).

¿Cómo explicar estas aparentes contradicciones? Aplicando a estas oposiciones el mismo razonamiento que aplicamos a la controversia Arcadia/Creta. En efecto, dos tradiciones opuestas adjudicaban el nacimiento de Zeus al monte Dicte y al monte Ida, ambos cretenses. La versión dictea es la más antigua; está apoyada por la existencia de un importantísimo templo de Zeus Dicteo⁶⁸ en el llamado distrito eteocretense, en la zona oriental de la isla.⁶⁹ Esta tradición, que proviene de la Edad de Bronce, contrasta con la más reciente, originada en emigrantes dorios establecidos cerca del Ida, en la zona central de la isla. La inconsistencia fue detectada ya en la antigüedad, y los mitógrafos y comentaristas intentaron conciliar ambas versiones: así lo hacen Diodoro Sículo y el escoliasta de los *Phaenomena* de Arato: Zeus nació en el Dicte, pero fue criado en el Ida.⁷⁰ Como resulta evidente, este mecanismo de conciliación y fusión de versiones encontradas es el mismo que efectúa Calímaco. Al yuxtaponer ambas posibilidades en este momento del himno, cuando las diferencias entre Arcadia y Creta ya se han saldado, obedece al interés de volver a recordar indirectamente al lector que el reservorio de la tradición está allí para servirse de él en la edificación de un produc-

⁶⁵ Las principales referencias se encuentran en Apolodoro 1.1.6-7 e Higino, *Fabulae* 182.

⁶⁶ Cf. Apolonio Rodio, 3.132 ss.

⁶⁷ Cf. Higino, *Fabulae* 139 y 182 y Diodoro Sículo 5.70.2.

⁶⁸ Mencionado por Estrabón, 10.4.12 y Apolodoro. *Biblioteca* 1.1.6-7.

⁶⁹ La aparente disidencia de Hesíodo, que ubica la acción en el Egeón (*Teog.* 484), se salva con el dato de que el Egeón es el pico noroccidental del Dicte.

⁷⁰ Diodoro Sículo 5.70. Dice el escolio en su comentario ad *Phaenomena* 33: "ἐγεννήθη μὲν τῇ Δίκῃ, μετεκομίσθη δὲ ἐπὶ τὸ ἄντρον τῆς Ἰδῆς...".

to literario nuevo, y que no deja de ser original por abreviar en esas fuentes a su arbitrio.

Volviendo a la escena de la nutrición de Zeus, las abejas del v. 50 (sin duda expresadas en sentido colectivo) son mencionadas en todas las fuentes, pero Calímaco es el único que la denomina Πανακρίς, "la de más arriba", y Esteban de Bizancio el único que documenta el epíteto de Πανάκρη (s.v.) para las cumbres del Ida.⁷¹

Ahora bien, este pequeño cuadro de la infancia de Zeus en lo que se refiere a su alimentación parece responder al *ιερός χώρος* de los vv. 11-12: es un lugar intocado donde fluyen la leche y la miel y toda la naturaleza vegetal (fresnos) y animal (cabra, abejas) conviven en pacífica armonía con la divinidad: es sin duda una escena de la edad de oro (la edad de Cronos, cuyo fin anticipa la existencia misma de Zeus), la de la infancia de la humanidad. Y es precisamente una *cuna dorada* (λίκνω ἐνὶ χρυσείῳ, v. 48) la que se ubica en el *centro* del fragmento, en un paisaje de abundancia,⁷² fertilidad y felicidad.⁷³

El tercer y último cuadro corresponde a la mención de los Curetes (vv. 52-54). El mitema es muy conocido entre los poetas y mitógrafos antiguos. Los Curetes eran unos genios benéficos que iban errantes por el mundo griego. Calímaco los ubica en su primera actuación importante, opacando con el ruido de sus armas los vagidos del infante divino, al tiempo que bailan una danza guerrera.⁷⁴ Eran niños o jóvenes adolescentes. Como jóvenes guerreros aparecen en Homero.⁷⁵ Son figuras en las que se sincretizan versiones míticas diferentes. Calímaco sin duda convoca en el lector la etimología: *κοῦρος* / *κόρος*, "niño, joven", para asimilarlos a Zeus, y lo reafirma con el juego fonético-etimológico: *Κούρητες* (v. 52) ... *κουρίζοντος* (v. 54). Pero la etimología se vuelve aún más significativa puesto que la raíz **κορ-* apunta al semema "nutrir, hacer

⁷¹ En el v. 66 se denomina a Zeus *ἑσθήν*, "monarca", pero el escoliasta atribuye a este lexema el significado de "abeja reina", lo cual obedece a la intención del poeta de recordar, aún en otra sección del himno, la alimentación de Zeus por las abejas de los vv. 50-51.

⁷² No debemos olvidar que uno de los cuernos de Amaltea se convirtió en el cuerno de la abundancia. El escoliasta nos dice, además, que se contaba que de uno de los cuernos de Amaltea fluía néctar, y del otro, ambrosía.

⁷³ *Ὀλβος* es precisamente uno de los dones que suplica el poeta al finalizar el himno (vv. 94-96), lo que se corresponde con esta etapa de su infancia. El otro don, la *ἀρετή*, se relaciona con las excelencias de Zeus como rey de reyes omnisciente y justo, que es lo que se canta, siendo él ya adulto, en la segunda parte del himno.

⁷⁴ Cf. Estrabón, 10.3.1 ss.; Apolodoro, *Biblioteca* 1.1.7, 2.1.3 y 3.3.1; Diodoro Sículo, 5.70.2 s.; Higino, *Fabulae* 139.

⁷⁵ *Il.* 19.193 y 248.

crecer", de donde proviene el sustantivo κόρος, "saciedad" y el verbo κορέννυμι. Es evidente su función de subrayar el cuadro anterior, cuyo tema era precisamente la alimentación del niño dios. Ahora bien, los Curetes han sido anticipados por los Coribantes (Κυρβάντων, v. 46), sacerdotes acompañantes de Cibele con los que frecuentemente se confunden en la tradición literaria y mitográfica. Sin embargo, Calímaco los distingue, al menos nominalmente, tal como aparece en algunas fórmulas de juramento encontradas en inscripciones cretenses.⁷⁶

La mención de los Coribantes se relaciona sin duda con el recuerdo de Rea, asimilada ya en época clásica con la frigia Cibele, todo lo cual deriva en la primera mención explícita de Cronos en todo el himno (v. 53). La causa del nacimiento en el "exilio" del futuro padre de los dioses, el temor de su padre de ser destronado, aparece en el penúltimo verso de esta primera sección del himno sobre la crianza de Zeus, reforzado fónicamente por la aliteración (Κούρητες / Κρόνος / κουρίζοντος).

Ahora bien, es importante destacar la existencia de un *Himno de los Curetes*,⁷⁷ dedicado a Zeus Dicteo. La copia del himno, descubierto en 1904, data de la primera mitad del s. III a.C., y con mayor seguridad de sus comienzos (ca. 300 a.C.) o, según algunos, aún de fines del siglo IV a.C. Se supone compuesto para cantarse ante el altar del dios, en un festival anual sobre el monte Dicte. Es un ὕμνος κλητικός, cantado por bailarines armados que aparecían como espíritus asistentes del dios (δαίμονες). Ellos mismos se identificaban, por tanto, con los Curetes, y como tales invocaban al más grande de los κούροι, Zeus, y volvían a contar la historia de su retiro en Dicte.⁷⁸ Además, enumeraban las bendiciones concedidas al mundo por el dios y rogaban por su benevolencia, para que esta no cesara.⁷⁹

Este templo de Zeus Dicteo, que era un centro político y económico (poseía un importantes tesoro y tierras sagradas), era también un gran centro no sólo de culto sino también de enseñanza religiosa. El himno es un testimonio de primera mano del sincretismo operado en la

⁷⁶ Cf. la inscripción *GDI* 5039.14 de Hierapitna, correspondiente a *CIG* 2555: "ὄμνύω [...] Ζῆνα Δικταῖον καὶ Κωρήτας καὶ Νύμφας καὶ τὸς Κορύβαντας": el cuadro completo presentado por Calímaco.

⁷⁷ En GUARDUCCI (1935-1950), vol. III, 2, 12, 1.29.

⁷⁸ Como puede observarse en *IC* III, n° 2, p. 13, 9ss.: "ἔνθα γάρ σε ἄμβροτον ἀσπίδεσι Κούρητες / παρ' Ῥέας λαβόντες πόδα κυκλῶντες ἀπέκρουσαν". También Epiménides de Creta parece haber escrito un libro sobre los Curetes (Diógenes Laercio 1.112 y *FgrH* III B T1, p. 385).

⁷⁹ Texto completo y traducción en WEST (1965:149-151), texto con algunas variantes de desciframiento en PERLMAN (1995:161).

figura del Zeus niño, que aparece como hijo de Cronos y Rea, pero es al mismo tiempo un dios del año o de la vegetación, prehelénico, cuyo culto tuvo amplia difusión en Creta durante la Edad de Bronce. Los Curetes de este himno cretense, dejando de lado el hecho de ser varones, son muy parecidos a las ninfas griegas, que frecuentemente son llamadas Κούραι. Ellas también son espíritus de la naturaleza, que habitan en fuentes, grutas y montañas, siempre jugando y bailando y alimentando tanto a hombres como a animales. De acuerdo con un fuente temprana,⁸⁰ ninfas, sátiros y Curetes nacieron al mismo tiempo.

Una vez registrados estos datos, resulta sumamente atrayente la hipótesis de que Calímaco, tan afecto al almacenamiento erudito de datos acerca de cultos y versiones míticas locales, estuviese al tanto de la existencia de este *Himno de los Curetes a Zeus Diteo*. Arriesgándonos aun más, podríamos postular que este himno y otros testimonios relativos a este culto particular habrían actuado como fuentes primarias en la génesis del *Himno a Zeus*, así como también su recopilación de testimonios en lo que se refiere a la tradición arcádica del nacimiento del dios.

Para finalizar nuestro análisis del mitologema de Zeus, consignemos que los vv. 55-57, que podrían denominarse "Pubertad y Adolescencia del dios", registran, en apretada síntesis, el proceso de crecimiento del niño divino. El καλὰ δ' ἔτραφες del v. 55 actúa como cierre de la estructura en anillo comenzada en el v. 42, mientras que el καλὰ μὲν ἤξει anticipa el breve desarrollo de los vv. 56-57. Para remarcar el paralelismo de estas etapas evolutivas, el v. 55 culmina con una nueva invocación, οὐράνιε Ζεῦ, paralela a la de los vv. 43 y 46. El epíteto οὐράνιε (contrastante y de sabor levemente irónico al referirse a un dios púber) tiene como objetivo particular anunciar prolépticamente la temática de la segunda parte del himno, la adultez y ascenso al trono celestial del padre de los dioses.⁸¹ El verso 57 actúa como transición.⁸²

⁸⁰ Cf. MERKELBACH-WEST, *Fragmenta Hesiodica* 123.

⁸¹ La segunda parte del himno (vv. 58-96) no constituye objeto de nuestro análisis, salvo en el fragmento considerado metaliterario, que hemos estudiado en la primera sección de este trabajo. Los aspectos más relevantes del "priamel de los reyes", así como la relación con las fuentes homérica y hesiódica y el elogio de Ptolomeo Filadelfo (con las consiguientes derivaciones políticas y de contexto histórico del himno) han sido tratados con suma justeza en VALVERDE SÁNCHEZ (1989), HENRICHS (1993) y BING (1988).

⁸² Con respecto a la *imitatio cum variatione* de esta última sección que Calímaco hace de Hes. Teog. 492-493, cf. CUSSET (1999:316-317).

El mitologema de Zeus, la elección de sus contenidos y el tratamiento de los mismos ha probado con creces los postulados teóricos (literarios y metaliterarios) que constituyen la poética del autor. Calímaco ha confrontado el reservorio de la tradición, lo ha utilizado para crear a partir de él una materia nueva, inscribiéndose en la corriente y apartándose de ella, poniendo en duda la equivalencia entre literatura y verdad y construyendo, en consecuencia, un discurso “verosímil”, independiente de otros discursos. Lo ha hecho siguiendo las consignas de originalidad, novedad, sutileza y límite, con refinamiento, erudición y levedad, aun en medio de las referencias más arcanas e intrincadas. Podemos afirmar, junto con la voz del poeta en *Aetia*, que su musa erudita y autoconsciente es, no obstante, “ligera y alada”.⁸³

EL SISTEMA SIMBÓLICO DEL MITOLOGEMA DE ZEUS: CRETA Y ARCADIA

Luego de nuestro análisis de la “puesta en acto” de la poética calímaco, nos disponemos a ofrecer una propuesta de análisis simbólico, es decir, una lectura de las redes de sentido que entrecruzan el texto poético. De este modo, la “lectura de superficie” del mitologema de Zeus opera como plano significante, metafórico, de un plano significativo cuyos elementos semémicos deben entenderse como una segunda puesta en escena de teoría literaria.

Nuestra lectura se basa en el análisis de dos contenidos: la funcionalidad del elemento líquido y el nacimiento de un niño divino en un lugar no admitido por la tradición, pero que termina educándose en el ámbito sí aceptado por esta, para convertirse en dios supremo.

Zeus, el niño divino, hace su aparición *παρὰ σπονδῆσιν* (v. 1), “en el momento de, junto a las libaciones”, para ser cantado (*ἀείδειν*). Su nacimiento, su origen (*γένος*) es discutido, ambiguo, controvertido (*ἀμφήριστον*, v. 5). El espíritu del poeta duda en extremo (*ἐν δοιῇ μάλα*), pero opta rápidamente: el niño ha nacido en Arcadia (*ἐν Παρρασίῃ*, v. 10), aunque su crecimiento y educación, aquello que garantizará su pervivencia, su huida de la muerte, transcurre en Creta (*κευθμὸν ἔσω Κρηταῖον*, v. 34).

Postulamos que el niño recién nacido, Zeus, es la poesía de Calímaco. Esta poesía nace en un lugar “otro”, distinto, novedoso, extraño,

⁸³ “ἐγὼ δ’ εἶην οὐλαχὺς ὁ πτερόεις” (*Aetia* I, fr. 1 v. 32).

intocado, casi primordial: Arcadia, el ámbito que será el símbolo de la nueva escuela. Arcadia equivale, por tanto, a la nueva literatura. Esta nueva poética está amenazada de muerte. Los viejos principios, encarnados en los epígonos de una historia literaria definitivamente ubicada en el pasado, la envidian y recelan (Cf. *Himno a Apolo* 105: Φθόνος; *Aetia* I fr. 1, v. 17, Βασκακνίης ὀλοὸν γένος), y desean acallar su voz: el viejo Cronos, la condensación de los rasgos negativos de la antigua dinastía divina, engulle a sus hijos recién nacidos para evitar su propio destronamiento. El recién nacido debe salir de Arcadia, donde lo esperan la intemperie y la muerte. Para poder blandir el cetro del Olimpo, deberá hacerse fuerte. Y lo llevará a cabo abrevando en esa misma tradición, pero en lo mejor de ella, en lugar sagrado, en el contexto de la edad áurea. Y se nutrirá de los mejores alimentos, leche y miel libadas por "las más altas de las abejas" (Πανακρίς, v. 50): utilizará como fuente primaria la poesía más excelsa e inspirada, el producto mejor del ἔργον del cantor: Hesíodo, Píndaro. Alimentado por los nutrientes mejores, al llegar a la juventud ocupará el lugar preponderante en el panorama literario de su tiempo, no por azar (πάλοι), sino por la obra de sus manos. Y la *obra de las manos* es aquí altamente significativa: se trata de una musa escritora, que compone para ser leída.

¿Cuál es el signo del nacimiento de Zeus en el poema? La aparición en la superficie de aquello que estaba soterrado: el agua.⁸⁴ Antes del alumbramiento de Zeus –la poesía de Calímaco–, el hombre (ἄνῆρ, v. 25) iba a pie (πεζός, v. 26), pegado a la tierra reseca (ἄβροχος, v. 19), sediento (διψαλέος, v. 27). La vieja literatura estaba acabada, y los representantes de esa literatura perimida, temerosos, peligrosos, henchidos de rencor, ubicaban sus madrigueras sobre el campo agostado, al acecho, como bestias venenosas (πολλὰ ... ἰλυοὺς ἐβάλλοντο κινώπειτα, vv. 24-25). Las nuevas generaciones deseaban una nueva voz, un nuevo estilo: el agua que yacía, abundante, bajo sus pies (τὸ δὲ πολλὸν ὕδωρ ὑπὸ ποσσὶν ἔκειτο, v. 27). El bautismo, la unción del niño divino, se realizará con esa agua subterránea, que estará llamada a ser reconocida como bella (μέλλεν δὲ μάλ' εὐύδρος, vv. 20-21).

¿Cómo fluye el agua nueva, la nueva inspiración poética? ¿Cómo deben interpretarse los atributos μέγας y πολὺς (vv. 18, 27, 32 y 38) aplicados al fluido delicado de la literatura recién nacida? Según su procedimiento habitual, Calímaco ofrece una aparente contradicción: el

⁸⁴ Cf. la interpretación, en diversos aspectos diferente de la nuestra, de ONIANS (1996: 211-212).

canto del aedo que es como el mar no es del agrado de Apolo (*Himno a Apolo* 106, ὄσα πόντος αἰεῖδει), la gran corriente del río Asirio (*Ibid.* 108, Ἀσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος) arrastra muchas inmundicias (πολλὰ λύματα γῆς, v. 109). No obstante, la interpretación debe basarse, precisamente, en el paralelo simbólico establecido previamente: los ríos son el signo visible de Zeus, y Zeus, el nuevo rey del Olimpo, es aludido una y otra vez como μέγας, pero en su sentido de "grandioso, poderoso, sobresaliente" (vv. 2, 88 y 91). Las corrientes de agua de la nueva inspiración no son "caudalosas" en el sentido de "sin límites, verborrágicas, no acotadas", sino en el sentido de "altas, excelentes". La atribución es cualitativa, no cuantitativa. De hecho, las aguas reciben otras atribuciones que confirman esta interpretación: λευκότετος ποταμῶν, "el más límpido, el más brillante de los ríos" (v. 19); μάλ' εὐδρος, "de muy bellas aguas" (v. 20); ὑγρός, "húmedo, flexible, delicado" (v. 22).

Pero la característica tal vez más sobresaliente es el modo de designación del elemento líquido. Una sola vez (ποταμῶν, v. 19) es aludido como "río"; en las otras ocasiones lo es por su nombre propio (Ladón, Erimanto, 18; Melas, 23; Carión, 24; Cratis, Metopa, 26; Neda, 38) o por los lexemas "flujo", "corriente, elemento que se derrama", "agua" (ῥόον, χεῦμα, ὕδωρ), mientras que los procesos en los que se ven involucradas esas aguas son designados por los verbos ῥέω ("fluir") y χέω ("verterse, derramarse"). El movimiento de estas aguas es delicado, acotado; no hay avasallamiento ni inundación: *es un deslizarse equilibrado, constante y controlado*. No es "agua de cualquier procedencia" (*Himno a Apolo*, 110: ἀπὸ παντὸς ὕδωρ), sino que su origen es una fuente sagrada (*Ibid.* 112: πίδακος ἐξ ἱερῆς) destilada por las abejas (*Ibid.* 110, μέλισσαι) más altas (Πανακρίς, *H. Zeus* 50). Es una ὀλίγη λιβάς, "un chorro pequeño" (*H. Apolo* 112), una breve libación, que se erige como símbolo de una poesía activa, controlada, original pero ligada a lo mejor de la tradición (la fuente sagrada), pequeña, refinada y autoconsciente, y bajo el dominio absoluto del creador.

Este creador, el poeta, es el que hace las libaciones antes de empezar su canto (παρὰ σπονδῆσι, v. 1): él determina la cantidad y calidad del elemento líquido que vierte. La primera de las libaciones es su primer himno al primero de los dioses, bajo el cual se oculta Calímaco mismo, que ofrece a sus contemporáneos y a nosotros, lectores del presente, esta ὀλίγη λιβάς: poema programático donde reflexiona metaliterariamente sobre sus postulados teóricos y al mismo tiempo pone en acto, por medio de la *mitópoiesis*, los elementos de una nueva poética.

No podemos menos que discutir con Ovidio cuando afirma: "[Callimachus] *ingenio non valet, arte valet*".⁸⁵ Por el contrario, hacemos nuestras las palabras de Scalígero: "*Autumnus ab aestate non degenerans praestantissimos homines extulit [...] Quid Theocrito amoenius? [...] Quid ingeniosius Callimacho?*".⁸⁶

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARNOTT, W. G. (1976) "Two functions of ambiguity in Callimachus' *Hymn to Zeus*", *RCCM*, 18, pp. 13-18.
- BING, P. (1988) *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,
- BULLOCH, A. W. (1984) "The future of a Hellenistic illusion. Some observations on Callimachus and religion", *MH*, 41, pp. 209-230.
- CAHEN, É. (1930) *Les Hymnes de Callimaque. Commentaire explicatif et critique*, Paris, E. De Boccard.
- CALIMACO (1980) *Himnos, epigramas y fragmentos*, introducciones, traducción y notas de L. A. CUENCA y M. BRISO SÁNCHEZ, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 33).
- CUSSET, Ch. (1999) *La Muse dans la Bibliothèque, Réécriture et intertextualité dans la poésie alexandrine*, Paris, CNRS Éditions.
- DEPEW, M. (1993) "Mimesis and aetiology in Callimachus' *Hymns*" en HARDER, M. A. – REGTUIT, R. F. – WAKKER, G. C. (edd.), *Callimachus...*, pp. 57-77.
- GUARDUCCI, M. (1935-50) *Inscriptiones Creticae opera et consilio FridERICI Halbherr collectae (IC)*, 4 vol., Roma.
- HARDER, M. A. – REGTUIT, R. F. – WAKKER, G. C. (1993) (edd.), *Callimachus* (Hellenistica Groningana, vol. I - Proceedings of the Groningen Work-shops on Hellenistic poetry), Groningen, Egbert Forsten.
- HASLAM, M. W. (1993) "Callimachus' *Hymns*" en HARDER, M. A. – REGTUIT, R. F. – WAKKER, G. C. (edd.), *Callimachus...*, pp. 111-125.
- HENRICHs, A. (1993) "Gods in action: the poetics of divine performance in the *Hymns* of Callimachus" en HARDER, M. A. – REGTUIT, R. F. – WAKKER, G. C. (edd.), *Callimachus...*, pp. 127-147.
- HOFMANN, J. B. (1949) *Etimologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, Verlag von R. Oldenbourg.

⁸⁵ *Ov. Amores* 1.15.14.

⁸⁶ Cita de una carta escrita a Salmasius en 1607. Cf. PFEIFFER (1955:69).

- HOPKINSON, N. (1984) "Rhea in Callimachus' Hymn to Zeus", *JHS*, 104, pp. 176-177.
- HUTCHINSON, G. O. (1988) *Hellenistic Poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- KÖHNKEN, A. (1984) "Πηλογόνων ἐλατῆρ. Kallimachos, Zeushymnos v.3", *Hermes*, 112.4, pp. 438-445.
- MCLENNAN, G. R. (1977) *Callimachus, Hymn to Zeus, Introduction and Commentary*, Testi e Commenti II, Ed. dell' Ateneo & Bizzari, Rome.
- MIRALLES, C. (1981) "Para una lectura del *Himno a Zeus* de Calímaco", *Argos*, 5, pp. 9-24.
- ONIANS, J. (1996) *Arte y pensamiento en la época helenística. La visión griega del mundo (350 a.C.- 50 a.C.)*, Madrid, Alianza Editorial.
- PERLMAN, P. J. (1995) "Invocatio and Imprecatio: the Hymn to the Greatest Kouros from Palaikastro and the oath in ancient Crete", *JHS*, 105, pp. 161-167.
- PFEIFFER, R. (1955) "The future of studies in the field of Hellenistic poetry", *JHS*, 85, pp. 69-73.
- SNELL, B. (1955) (ed.), PINDARI *Carmina cum fragmentis*, editio altera, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.
- SPYRIDAKIS, S. (1970) *Ptolemaic Itanos and Hellenistic Crete* (University of California Publications in History, Vol. 82), Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- VALVERDE SÁNCHEZ, M. (1989) "Anotaciones estilísticas a un pasaje de Calímaco (*Himno a Zeus*, 68-95)", *Minerva*, 3, pp. 189-199.
- WEST, M. L. (1965) "The Dictaeon Hymn to the Kouros", *JHS*, 85, pp. 149-159.

NETWORKS OF RECIPROCATION IN LATE ANTIQUE EPISCOPATE. THE CASE OF MARTIN OF TOURS

DAMIÁN FERNÁNDEZ

UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, VANCOUVER

damianf@interchange.ubc.ca

En la Galia tardoantigua, en el tiempo que separa las consecuencias de las políticas de Constantino hacia la Iglesia y los procesos que tuvieron lugar a partir del siglo quinto, existe un lapso de tiempo de al menos 50 años en el cual se produjo la consolidación del poder episcopal. Este período ha recibido menos atención que otros, aunque se verificaron en él importantes desarrollos en la estructura eclesiástica. Esta monografía analizará evidencia al respecto a partir de la información biográfica de Martín de Tours provista por Sulpicio Severo, discutiendo un aspecto del surgimiento del poder episcopal: la manipulación de relaciones sociales verticales y horizontales.

Martin de Tours | Sulpicio Severo | Galia | obispos | poder

In Late Roman Gaul, between the aftermath of Constantine's policies towards the Church and the developments that occurred from the fifth century onwards, stands a gap of at least fifty years during which the bishop's power began to consolidate its basis. This period has received less attention than the others, although important processes took place within the ecclesiastic structure. This paper will analyze some evidence from the biographical information about Martin of Tours provided by Sulpicius Severus and discuss one aspect of the rise of episcopal power –the exploitation of both vertical and horizontal social relationships.

Martin of Tours | Sulpicius Severus | Gaul | bishops | power

Almost eight decades ago, Samuel Dill, in a book published posthumously, observed that “in the early times of the Frank monarchy they [the bishops] were generally men of a Gallo-Roman stock, sprung from old senatorial families with a long tradition of social dignity. As time went on, many of them [...] had held office at court [...] and had acquired a knowledge of administration and the habit of command. In his official career the future bishop had formed many powerful friendships, which would secure influence and support for the interests of the

Church".¹ This image became accepted by the years and dominated any description of the socio-political landscape of early medieval Gaul. However, this situation was a result of a complex process, whose "prehistory" may be traced back, for some aspects, to the fourth century. We will see how some of the aspects mentioned by Samuel Dill were carefully and gradually assembled by a bishop in the end of the fourth century, when both the social and political situations were diverse from those of the Frank kingdom.

The present paper is a proposed reading of two pieces by Sulpicius Severus. These are the *Life of Martin* and the *Dialogues*.² Modern scholarship has emphasized two dimensions of these writings: the literary structure and influences and the construction of the portrayal of Martin of Tours as a holy man and wonder-maker.³ Although these approaches have brought fruitful outcomes, we want to suggest a possible third line of analysis. It is the hypothesis of this paper that both the *Life* and the *Dialogues* are valid sources for studying a particular social phenomenon in late fourth century which influenced the emergence of episcopal power.

Certainly, we do not claim originality when suggesting this approach. The figure of the bishop and the conscious construction of his power in late antiquity are issues that have been extensively addressed by modern scholars. Indeed, it is possible to affirm that the problem of the episcopate and its relationship with power, charity, emperors or municipal structures has been a constant and omnipresent *topos* in historiography.

Therefore, the modest aim of this work is to take advantage of this impressive historiographical production for analyzing Sulpicius' writings for the light they shed on the social strategies of Martin of Tours.⁴ We will

¹ DILL (1970:479).

² We have used the following editions for the primary sources: *Vita Martini*, Paris, 1967 (ed. Jacques Fontaine) and *Dialogi*, Palermo, 1969 (ed. Giuseppe Augello).

³ STANCLIFFE (1983). Also Fontaine has been considered an authority on Sulpicius' writings. Most of his arguments are summed up in his commentary on the *Life*. In general, current literary studies applied to the case of Martin take for granted that one has to make a difference between Martin's and Sulpicius' agenda.

⁴ Probably the first of the most recent works that truly stressed Martin's social relationships as a central issue for the understanding of his career has been John Matthews' *Western Aristocracies and Imperial Court* (1975:154-160). This work sharply contrasts with Stancliffe's analysis, published eight years later but without any reference to the problem of Martin's contacts with local aristocrats. However, Matthews has primarily emphasized the role of evangelization in the figure of Martin. VAN DAM (1985:121-128) has

look at these sources in search of some elements regarding two major themes. These are the uses of vertical and horizontal social relationships as a mechanism for the reinforcement of bishops' power. The aim may sound excessively ambitious. Yet, what we will show is only how these primary sources highlight the accuracy of some recent works on strategies of social power. It is beyond the intention of this paper to provide a comprehensive summary of problems. However, it does suggest that an interesting point of comparison can be found with certain figures of episcopal power in the Latin west, like Ambrose, Augustine or Gregory of Tours.

1. AMICITIA AND HORIZONTALITY

The triumph of Constantine and his political project grounded in the support of the Christian church had an immediate effect on legislation. As it is known, Christian institutions and particularly bishops received benefits and privileges from the imperial court. This practice was followed by Constantine's successors and has been presumed to have had lasting political effects. It has been assumed that after the reign of Constantine not only did the empire become "Christian", but also the episcopate consolidated its position as an all-powerful institution within the cities.⁵

Modern scholarship, however, has attacked both of these assumptions.⁶ The debates on Christianization have led us to look at the issue in

also worked on the problem of evangelization, suggesting another dimension of the figure of Martin, namely the discourse of authority he developed in order to gain the support of his community.

⁵ For an example in recent historiography, see DRAKE (2000:393-402). However, this book works primarily with eastern sources. There is no mention of Martin in the whole book, not even in the sections dedicated to the consequences of Constantine's policy (even if the figure of Martin confirmed some of Drake's hypothesis). This raises the question of a difference of *tempo* in this development in both parts of the empire, an issue impossible to be dealt here.

⁶ BROWN (1992:89) has held that the "privileges lavished on the Christian church by Constantine and Constantius II constituted a grandiose overture to the later position of the churches", but this was not sufficient to secure this position". His recent works have been dedicated to some extent to demonstrating how the episcopate that dominated the political panorama of the fifth century was a result, among other factors, of a constant struggle during the previous century (see REBILLARD, 1999:813-823, particularly the organization of the historiographical debate that he proposes between Brown's arguments and Pietri's thesis).

a more critical way. It is not the aim of this paper to deal with these problems. Several scholars have pointed out how the idea of the triumph of Christianity more accurately reflects the optimistic and programmatic view of some intellectuals rather than actual social reality.⁷

Also, in recent years, some theorists have stressed the political weakness of some bishops. In the case of Late Antique Gaul, Brigitte Beaujard has offered a depiction of the fragile situation of the episcopate at the beginning of the fifth century.⁸ According to her, the bishops had a modest place in the city since they were just one among a range of notables. The episcopate had a fairly small place in the city with authority over the local church, which represented a minority. Also, she pointed out that the bishop was not integrated within the municipal institutions and, in consequence, lacked an important source of political power. This situation shifted by the beginning of the fifth century, and finally consolidated in the sixth century. The contrast with the all-powerful bishop in the early Merovingian France may lead to an inaccurate assessment of the actual extent of power of the Gaul episcopate at the end of the fourth century. Nevertheless, it is clear from Beaujard's study that Christian leaders only gradually became one of the central figures in the political life of the city. By the end of the sixth century, the Gallic episcopate consisted almost exclusively of highly educated men of aristocratic origins who held immense political power within the city. This analysis of the process in Gaul is popular among many historians from different historiographical perspectives.⁹ Many historians also emphasize how the social landscape changed from the times of Martin. Thus, we will look at how unique (or not) Martin was in the creation of social networks.

⁷ The bibliography on "Christianization" is abundant and well known. A brief state of the question may be found in REBILLARD (1999). As an example of the triumph of Christianity as an intellectual trend both in a programmatic and apologetic sense, see CAMERON (1997:145-174). This program entered in crisis at the times of Sulpicius, and this crisis was certainly perceived by some of the actors. See MARKUS (1990) particularly his treatment of the Pelagian controversy as a symptom of this process.

⁸ BEAUJARD (1996:127-145).

⁹ VAN DAM (1985:153-156). PÉREZ SÁNCHEZ (1995:209-222). Pérez Sánchez essentially follows Van Dam's arguments but from a Marxist point of view. Also MARKUS (1990:199-211), for the cultural connotations. In the German historiography, the problem has been seen from the perspective of the "Bischofsherrschaft" and was one of the premises in Beaujard's analysis (HEINZELMANN, 1976). The process has also been studied from the perspective of the urban landscape (HARRIES, 1992:77-98). As we have said, an analysis *a posteriori*, that is, from a Merovingian perspective may lead to undervaluing the situation of bishops in fourth century. Even from a "Frankish" view, the fifth century can be seen as a "Gallo-Roman Prelude" (WALLACE-HADRILL, 1983:1-16).

Bishops in Gaul as in any other part of the Roman empire needed more than imperial protection from afar to support their struggle for a new urban leadership.¹⁰ One of the strategies employed by the episcopate to gain power was the use of alliances with a usually (though not always) Christian aristocracy.¹¹ In order to gain allies for his own cause, a bishop in late antiquity employed some of the same social strategies as his lay contemporaries. We refer here to the links between "peers" or equals. This relationship was characterized by a reciprocation of favors and gifts according to a well established etiquette.¹² This protocol had a particular name in Latin sources: *amicitia*. Although this term was also used to label (mainly in Republican times) a relationship between unequals, as a euphemism to designate a patronage bond, the *amicitia* was a convention that regulated moral conduct and behavior between people of high status. This mode of social behavior was described by late fourth-century men such as Symmachus as "the careful observation of established rules of courtesy, the preservation of all due social rankings, and an attitude of earnest devotion".¹³

¹⁰ Concept taken from BROWN (1992:77).

¹¹ This is a phenomenon particularly well studied and documented. CRACCO RUGGINI (1997:168-174) made an interesting approach towards the "clientelistic spaces" of Rome for the case of the election of Damasus at Rome. Cfr. MATTHEWS (1975:146-172).

¹² The interchange of gifts is a phenomenon widely studied in pre-capitalistic and pre-state societies. This was an essential component of such societies as a mechanism of integration between different groups or individuals, and included not only "monetary" gifts. As MAUSS (1967:11-12) recognized in his classic study on the gift "food, women, children, possessions, charms, land, labour, services religious offices, rank - everything is stuff to be given away and repaid. In perpetual interchange of what we may call spiritual matter, comprising men and things, these elements pass and repass between clans and individuals, ranks, sexes and generations". We will see later that this wide categorization provides a better understanding of gifts in Martin's social relationships. Many works have been dedicated to this issue after Mauss' book. For an evolution of the theoretical debate and a new approach toward the issue, see GODELIER (1999:10-107). Godelier proposes a re-thinking of Mauss' theory, claiming a distinction between agonistic and non-agonistic gifts. Some of the characteristics of the non-agonistic gift are present in the exchange of presents analyzed here, although we left aside this problem for the sake of the limited purposes of this paper. For the characterization of non-agonistic gifts, see GODELIER (1999:48).

¹³ MATTHEWS (1975:5). The relationship between the senator and the bishop Ambrose has been thoroughly explained from Ambrose's side by MCLYNN (1994:263-275). In his study, MCLYNN (1994:275) emphasizes the political aspects of the relationship, stating that "*amicitia* should not be confused with friendship [...] The relationship between Symmachus and Ambrose was the fruit of necessity, imposed upon them in their common struggle to perform the favours and services upon which their reputations rested

Furthermore, this *amicitia* had a concrete ground, the exchange of favors and gifts in a reciprocal way –a concept extensively studied by modern anthropology. Reciprocation, in Polanyi's analysis, was considered as a system of economic integration between symmetrical groups.¹⁴ Of course, we are not saying that the Roman economy was fully integrated by mechanisms of reciprocity. Indeed, Polanyi made an intuitive leap that was later validated by Chris Wickham. He saw the Later Roman empire as an economy integrated by redistribution.¹⁵ Beyond the different lines of interpretation, we want to make use of this concept to understand the establishment of social relationships by means of reciprocation of gifts of favors between *equals*. Although he was from humble origins, Martin became a notable due to the status of his office.¹⁶ Subsequently, the social status of his position allowed him to be considered as an "equal" by notables in the provincial society of northern Gaul.¹⁷

When looking at the actual situation in which Martin exercised his episcopal office, we might expect that he, being one of the figures of prominence in his setting, fostered the relationships with other local notables to assert his position. Martin did not have strong consistent support in Tours, or at least Sulpicius' account does not mention any such support. With membership in a monastic "brotherhood", Hilary's support in the previous years or his own fame could have helped him in becoming bishop. Yet, these facts are complemented by a series of social relationships with local aristocrats, in the establishment of a sort of "alliance".¹⁸ Otherwise, he would have not been able to overcome the blatant hostility of the local Gallic episcopate. The scene of his nomination presents Martin being acclaimed by the people.¹⁹ Although this was a common *topos* in this literature, one might suspect that they acted

and from which they derived their political influence". This will be a valuable observation when we see Martin's acquaintance with Avitianus.

¹⁴ POLANYI (1967:250-253).

¹⁵ POLANYI (1967:256). Cf. WICKHAM (1984:3-36).

¹⁶ Bishops belonged to a privileged status equal to the highest magistracies due to the office itself (DI BERNARDINO, 1998:35-48).

¹⁷ The importance of the acquisition of status once he obtained the position of bishop can be seen by the different treatment he received from his fellows in the episcopate. Before the consecration, the bishops (or at least some of them) were reluctant to consider him worthy of the position (*Life* 9.3). Once in the chair, and even when he faced a strong opposition from the Gallic episcopate, his presence in some public occasions was required by the other bishops (*Dialogues* 3.11-13).

¹⁸ MATTHEWS (1975:156).

¹⁹ *Life* 9.1-3.

with, at least, a tacit approval of local officers and notables. The late fourth century was a period in which the formalization and control of the *plebs* at the moment of the election was not completely achieved by the church.²⁰ It is possible to conceive that the people were mobilized by "extra-clerical" means. Unfortunately, Sulpicius is reluctant to offer more details about the subject that could prove this point.²¹

This is a common problem with these types of sources. As many other holy men, Martin was not presented by Sulpicius as a "receiver" of gifts in his intercourse with wealthy people.²² Yet, by closely examining both the *Life* and the *Dialogues* it is possible to obtain some conclusions from them. Thus, let us briefly review the contacts that Martin had with prominent persons, according to Sulpicius.

Before Martin became a bishop, the *Life* mentions that he had resurrected a slave.²³ Sulpicius does not mention the name of this slave, but he pays particular attention to his owner, a certain Lupicinus. Neverthe-

²⁰ PIETRI et al. (1992:390-391).

²¹ Despite his silence, Sulpicius mentions that some people came from neighbouring cities for the acclamation of Martin, which may be a clue for the dimension of the networks that Martin used: "mirum in modum incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex uicinis urbibus ad suffragia ferenda conuenerat" (*Life* 9.2). From the literary point of view, the narrative of the election is consistent with the main themes of Christian literature: unanimity in the election ("una omnium uoluntas") and refusal of the office demonstrated by the device that the people needed to accomplish in order to take Martin out of the monastery (*Life* 9.1). See PIETRI et al. (1992:379-380). LIZZI 1998:81-104) has paid particular attention to the codification of procedures and gestures in the determination of episcopal models. The behavior at the moment of the election was a fundamental hallmark of the episcopal role from the second half of the fourth century. The treatment of this moment had, according to her, an important effect in the "sacralization" of the power and in the dealing with the *potentes*. As we will later see, most of the points in the new moral code designed by Christian writers for the episcopal role were present in Sulpicius' portrayal of Martin: asceticism, domination of the passions of mind, exaltation of contemplative life, etc. This will be fundamental in the relationship between episcopate and secular powers in an ideological plane.

²² It must be kept in mind the idea that Martin was a bishop but a peculiar one: a monk-bishop. ROUSSEAU (1978:148-149) has stressed the episcopal dimensions of Martin (dimensions that we consider central for the present analysis), although the chief aim of Sulpicius was to portray Martin as a wonder-maker. In a recent reconsideration of his classic article of 1971 on the holy man, BROWN (1995:63) has recognized one shortcoming of his study by means of a new interpretation of the sources. "The *Lives* achieved their effect through censoring one side of the gift exchange that had taken place around the figure of the holy man – the steady, often disquieting flow of gifts and favours from the outside world that gave the holy man's activities an appropriate degree of splendour and public recognition".

²³ *Life* 8.1-3.

less, the narrative specifies that Martin “gave” something to a man distinguished according to the *saeculum* and landowner.²⁴ Lupicinus did not play any role in the drama. Martin was asked by a crowd, which, at the same time, was the public for the event. The emphasis that Sulpicius puts in the name of the owner of the slave could be with the intention of giving the history an aura of veracity. Moreover, it suggests one of the ways that Martin may have used to gain access to local notables. Some of them (*nobiles*) joined him in his a monastic retirement in his first years of episcopate and later, according to Sulpicius, became bishops as well.²⁵ They put themselves under the protection of a prominent leader, adhering to his religious practices and affiliation, i.e., the “ascetic mood” – as Martin had done some years before when taking Hilary’s side in the episcopate’s factional struggle in the 350’s and 360’s.

Later on in the narrative, Martin is said to have cured a slave of another potentate, Tetradius, a *uir proconsularis*.²⁶ In this case, the notable begged Martin personally to help his slave, and after the miraculous cure, Tetradius converted to Christianity and “always cultivated an extraordinary affection for Martin, the author of his salvation”.²⁷

These examples do not demonstrate any kind of reciprocation, although it could be implied by the reader. Nevertheless, the episode that involved Arborius, a prominent former officer, a *uir praefectorius*, is less ambiguous. In this case, the thaumaturgical power of the holy man saved the daughter of this potentate from an illness. As a form of acknowledgement (or due to the vivid impression that the miracles caused in Arborius, according to Sulpicius) the father of the healed youth offered her as a virgin.²⁸

²⁴ “Nec multo post, dum agrum Lupicini cuiusdam, honorati secundum saeculum uiri, praeterire” (*Life* 8.1).

²⁵ “Quod eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant; pluresque ex eis postea episcopus uidimus” (*Life* 10.8). This is all of what Sulpicius says about these young gentlemen. One might expect that the patronage of a holy man was reciprocated by some kind of support by their families.

²⁶ *Life* 17.1.

²⁷ “Semperque Martinum salutis suae auctorem miro coluit affectu” (*Life* 17.4).

²⁸ “Arborius autem, uir praefectorius sancti admodum et filelis ingenii, cum filia eius grauissimis quartanae febribus ureretur, epistulam Martini, quae casu ad eum delata fuerat, pectori puellae in ipso accentu ardoris inseruit, statimque fugata febris est [...] Profectusque ad Martinum, puellam ei, praesens uirtutum eius testimonium, quae per absentem licet curata esset, obtulit, neque ab alio eam quam a Martino habitu uirginitatis inposito passus est consecrari”. (*Life* 19.1-2).

Nonetheless, not only people and reputation contributed to Martin's power, but also wealth in the concrete sense of money. Christian leaders tried to drain resources otherwise distributed by rich families under the form of private patronage (either Christian charity or traditional "pagan"-civic *euergesia*).²⁹ The *Life* does not mention any reciprocation of "ideological" gifts by wealth but the *Dialogues* certainly do. A former *uicarius*, Lycontius, wrote to Martin asking him to heal his servants from a plague. After Martin's prayers and fastening, the house became free from danger. In order to thank Martin, Lycontius decided to give him one hundred silver Roman pounds that was used by the bishop to liberate the slaves healed.³⁰ So, the pattern is the same one as in the other occasions, but in this case with the actual mention of the gift given in return. It can be argued that this was the sole occurrence of an explicit mention of a real act of reciprocation and, therefore, it cannot be extended to all the relationships with other notables.

However, we want to suggest that the occasion narrated by Sulpicius was the common pattern in all Martin's relationships and some hints point toward this conclusion. First, the mention of other forms of reciprocation (such as the consecration of a virgin) insinuates that the gifts from wealthy families came into the hands of the bishop in different ways. Money, sons as monks, daughters as virgins or other favors are different ways of reciprocating Martin's initiatives. Also, the episode of reciprocity in the *Dialogues* does not include any indication that this was the only occasion in which Martin received money. Sulpicius mentions the gift by Lycontius in a context in which he was settling the "rules" for the life in a monastic community (among which, the use of the money was one of them). Although biographical and anecdotal, the order imparted by Martin has an echo of guiding principles preceding the first monastic rules in the West.³¹ Therefore, Sulpicius is explicitly mentioning the gift in this episode for a particular purpose.³² The silence in other

²⁹ A brief synthesis of the state of the question in HUNT (1998:257-262).

³⁰ "Mox ad eum Lycontius diuina expertus beneficia peruolauit, nuntians simul et agens gratias, domum suam omni periculo liberatam. Centum etiam argenti libras obtulit, quas uir beatus nec respuit nec recepit, sed priusquam pondus illud monasterii limen adtingeret, redimendis id captiuis continuo deputauit" (*Dialogues* 3.14).

³¹ "Nos, inquit, ecclesia et pascet et uestiat, dum nihil deesse uestiat, dum nihil usibus quaessisse uideamur" (*Dialogues* 3.14). Even first monastic rules did not have a normative aim in legal modern terms, but an intention of offering *exempla* for the individual monastic practices (PRICOCO, 1998:18).

³² Also, this anecdote might be considered as a deliberate opposition to Briccius' attitude described in the following chapter, where Martin criticized his successor for having en-

episodes might be related to its lack of relevance to Sulpicius' purposes. And this attitude reflects the aforesaid interest of the hagiographical writers to silence any (material) gift received by holy men in reciprocity for their deeds.

These deeds were not only prayers. There is an episode in the *Dialogues* that refers to an incipient phenomenon: the traffic of relics. In this case, the good that Martin gave was not exactly a relic, but something similar. A vessel of oil blessed by Martin was requested by the wife of a *comes*, Avitianus, to apply it in the cure of illnesses. This does not seem to be an isolated episode, since Sulpicius himself recognizes that this was "according to the custom".³³ This is reflecting the establishment of a relationship that appears later in the narrative reciprocated by Avitianus. Martin will be later a privileged speaker in the presence of the *comes*.³⁴ It must be patent that we are not suggesting here that Avitianus behaved in a particular way due to the oil that Martin had sent to his wife. Neither that the relationship between them was one of strict horizontality. Indeed, despite the efforts of Sulpicius to present the episodes as a triumph of Martin with a halo of moral superiority (as the relationship between Ambrose and Theodosius was presented),³⁵ the actual rapport might have been quite different.³⁶

Martin is said to have interceded on behalf of some prisoners, but this was not probably the only business that he dealt with Avitianus. Unfortunately, Sulpicius does not specify any other affair, but he does describe an atmosphere of familiarity between the two notables, and more than one contact with the *comes*. He claims also that the influence of Martin appeased the natural cruelty of Avitianus.³⁷ The officer recognized

riched himself after becoming priest: "qui nihil umquam ante clericatum quippe qui in monasterio ab ipso Martino nutritus habuisset, equos aleret, mancipia conpararet" (*Dialogues* 3.15).

³³ "Auitiani comitis uxorem misisse Martino oleum, quod ad diuersas morborum causas necessarium, sicut est consuetudo, benediceret" (*Dialogues* 3.3). Sulpicius presents the oil as an element that, once blessed by Martin, holds his same sainthood and operates miracles in itself. In the same chapter, the vessel that contained the liquid survived an accident during which it should have to be broken. According to Sulpicius, this was due to Martin's power ("quae res non potius ad casum quam ad Martini est referenda uirtutem, cuius benedictione perire non potuit", *Dialogues* 3.3)

³⁴ *Dialogues* 3.4.

³⁵ BROWN (1992:103-117).

³⁶ LIZZI (1998:98-99).

³⁷ "Qui cum omnibus locis cunctisque in urbis ederet crudelitatis suae infanda monumenta, Turonis tantum innocens erat: et illa bestia, quae humano sanguine et infelicium mortibus aiebatur, mitem se adque tranquillum beato uiro praesente praestabat". (*Dialogues* 3.8).

in Martin a *uir sanctus*, an acknowledgement of his status of bishop necessary to a relationship of reciprocatation between equals.³⁸

In addition to relics, prayers and symbols of prestige, Martin offered the important access to high spheres of influence due to his episcopal status. A passage in the *Dialogues* offers an illustration: in the middle of the Priscillianist conflict, he presented to Maximus a more secular petition than those on behalf of the prosecuted monks and bishops. He asked mercy for a *comes* and a *praeses* that had eagerly supported Gratian.³⁹ As in the case of Ambrose, "*amicitia* imposed various obligations, among them the performance of commissions at second hand, on behalf of the friends of friends".⁴⁰

Two conclusions can be drawn from these incidents. First, the imperial policy toward Christian leaders, that has been pointed out by Peter Brown, is reproduced here in a smaller scale.⁴¹ The imperial authority (through his representative in this case) chose which faction will help it in the task of controlling the cities. The second one is that, at the same time, Martin and Avitianus were creating relationships of reciprocity. The actual link between both *potentes* should have been more complex than an exchange of oil and good manners, being these affairs perhaps only hints of a closer collaboration.⁴²

Therefore, the biographical information provided by Sulpicius confirms how Martin, an outsider at Tours, created and built up his position by means of bonds of reciprocatation with local notables and other potentates throughout the region. Although the biographer is eager to present

³⁸ *Dialogues* 3.8. The term *uir sanctus* is clearly differentiated from the term used for the monks, *uiri Dei*. CRACCO RUGGINI (1999:175-186) insisted that the association between both terms is a late fourth century phenomenon, beginning with the biography of Ambrose by Paulinus. Therefore, Sulpicius is stressing in this encounter the episcopal dimension of Martin, as a church dignitary, rather than his ascetic side. So it was under this title that Martin confronted and negotiated with Avitianus.

³⁹ "Has principales petitiones habebat: pro Narsete comite et Leucadio praeside, quorum ambo Gratiani partium fuerant" (*Dialogues* 3.11).

⁴⁰ MCLYNN (1994:261).

⁴¹ BROWN (1992:103-117), for the case of Theodosius and Ambrose.

⁴² The *Dialogues* try to exonerate Avitianus from his cruelty and notorious fame, suggesting that he was not the person that was doing what he actually did. Sulpicius says that the behaviour of the *comes* changed after Martin cast out a demon that was either counselling Avitianus or directly possessing him. Soon afterwards, he became a better person ("Cassit diabolus et reliquit familiare subsellium: satisque constat post illum diem Avitianum mitiorem fuisse, seu quod intellexerit egisset se semper adsidentis sibi diaboli uoluntatem, seu quod inmundus spiritus ad illius consessu per Martinum fugatus priuatus est potestate grassandi", *Dialogues* 3.8).

the relationship in terms of Martin as a patron-protector, who “gives” magical powers or “access to the divine”, he offers traces of a different sort of social intercourse. The reciprocation between persons of the same status (or, at least, similar) appears in the actual behavior behind the narrative. And the “equals”, according to Martin’s status, were a series of characters depicted in the sources: landowners, former functionaries or imperial officers. Sulpicius fails to mention alliances between Martin and other bishops, although we may expect that he had some *amici* among the episcopate.⁴³

The friends of Martin were determined by the distinctiveness of Gaul as a society extremely influenced by the presence of the emperor.⁴⁴ In different parts of the empire, bishops may have had different allies, as at Rome, where the senatorial families were likely to be the “natural” friends of the bishops.⁴⁵ The sources here analyzed give the impression that Martin was not supported by a “party” or faction of local notables. On the one hand, there were defenders of Gratian and officers of Maximus among his *amici*; on the other hand, he defended Priscillian’s supporters but he never broke totally with the Ithacian faction.⁴⁶ Therefore, the links that he created were based on personal contacts and bonds of reciprocity rather than on an organized faction. This networking gave the political alliances of bishops a heterogeneous and flexible space for maneuvers and the possibility of incorporating a complete social and political spectrum of contact.⁴⁷

In order to be considering as a *potens* and, consequently, be able to establish relationships of horizontality between other *potentes*, Martin needed to utilize, at the same time, links of verticality. That means he

⁴³ The *Dialogues* have an example of two bishops sympathetic with Martin – and Martin being sympathetic with them: “Ille cedens episcopis, qui tum forte latus illius ambient. Valentino adque Victricio, inparem se esse tantae moli, sed illis quasi sanctoribus nihil impossibile fatebatur” (*Dialogues* 3.2). Cfr. *Life* 16. See STANCLIFFE (1983:168) for a comparison of both accounts. For Martin’s possible connections with other bishops, particularly Ambrose, MATHISEN (1989:13-17).

⁴⁴ According to VAN DAM (1985:20-34), the presence of the emperor was a disturbing presence in Gaul over a long-time established hierarchy of aristocratic personal relationships. These aristocrats provided a lasting exercise of power regardless of the political vicissitudes of late antique Gaul.

⁴⁵ CRACCO RUGGINI (1997:176-177).

⁴⁶ Sulpicius tells that Martin avoided contacts with the Ithacian faction (“Itaque ab illo tempore satis cauit cum illa Ithacianae partis communione misceri”) but he attended the consecration of Felix, and Sulpicius himself has kind words for him: “sanctissimi sane uiri et uere digni, qui meliore tempore sacerdos fieret” (*Dialogues* 3.13).

⁴⁷ PIETRI (1975:283-305).

had to be able to mobilize and control "his people" or to contribute to the rule of other notables' subordinates. In the late Roman world this was achieved by means of patronage, a machinery well-rooted in the Mediterranean world.

2. PATRONAGE AND VERTICALITY

Patronage is usually considered one of the central aspects of Roman social history.⁴⁸ Its vocabulary merged sometimes with that of *amicitia*, which would seem strange since the natures of both relationships are distinguished by one based on horizontality and the other based on verticality.⁴⁹ However, both interactions share a common background: reciprocity. Yet, in the case of patronage, this mechanism acted upon individuals of different social status and/or economic position.⁵⁰ And when this happens, the action of giving has particular social implications for

⁴⁸ Even Marxist historians, generally concerned with issues of class' relationships, have recognized the centrality of such a system. For instance, DE SAINTÉ-CROIX (1981:364) has argued that "the exercise of patronage by the great men (by no means limited to their *clientes*) was a major factor in political and social life – and incidentally much more pervasive and effective even in the judicial system than has been generally realised". This social mechanism was so fundamental in the Roman world that it has been suggested that rather than being considered as a social relationship, it must be seen as a social system, that is, a system in which the "access to resources is predominantly mediated by such personalized relationships". (JOHNSON-DANDEKER, 1989:226). However, as it was said, this claim is not unanimous. It has been suggested that the Roman state's redistributive system was the key element in late Roman social configuration. However, from the mid third century, this system increasingly competed against private patronage, or a "proto-feudalism" (WICKHAM, 1984:22-26).

⁴⁹ The term *amicitia* was sometimes employed to designate a client-patron relationship and, in imperial Rome, this was particularly used in the case of the *amici* of the emperor. However, both relationships were clearly distinguished and *amicitia* (as during the republic) was used in the context of patronage with the purpose of flattering the client (ROULAND, 1979:575-577 and HELLEGOUARICH, 1963:54-56). The term *amicus* was also applied to clientelistic relationships in early middle ages (EPP, 1999:130-139).

⁵⁰ "Patronage is defined [...] as an enduring bond between two persons of unequal social and economic status, which implies and is maintained by periodic exchanges of goods and services, and also has social and affective dimensions" (GARNSEY-WOOLF, 1989: 153-154). JOHNSON-DANDEKER (1989:224) sum up the main feature of the patronage relation in modern scholarship: "1) a reciprocal exchange of goods and services, 2) a personal relationship of some duration, 3) two parties of unequal status offering different kinds of goods and services in exchange. The definition of the elementary patron-client relation is extended by several other authors to include 4) the principle of voluntarism".

reinforcement of one side's higher position.⁵¹ Like the seventeenth-century Italian village of Santena, reciprocity may occur between individuals or groupings of different social or economic power, and then, the exchange favors the side with a better position.⁵²

Episcopal patronage presented two different aspects in fourth century. The first one is a traditional patronage of the city in the context of imperial politics. With a municipal life regulated by itself, the bishop acted as a liaison between his city and a distant central power.⁵³ This corporate patronage was complemented by a second type that united the bishop with the people that formally fell outside traditional patronage. This grouping consisted of the outsider to the community, the stranger and, more importantly, the poor.⁵⁴

The "care of the poor" is, perhaps surprisingly, not a main concern in Sulpicius' narratives. As in the case of the alliances with local notables or representatives of the imperial power, we must once again reconstruct the actual functions of Martin by indirect means. The *Dialogues* mention one occasion in which the use of wealth coming from the richest families is used for charity.⁵⁵ Yet, Sulpicius does not offer any other direct reference to them, although he does give us indirect hints.

Two episodes are designed to make a representation of the poor. The first one is the well-known affair with the poor man in Amiens, with whom Martin shared his cloak, as a result of seeing Jesus in a dream identifying himself with the *pauper*.⁵⁶ Martin was representing the charity *par excellence* in a time when the church began to stress the role of the

⁵¹ "Giving thus seems to establish a difference and an inequality of status between donor and recipient, which can in certain instances become a hierarchy: if this hierarchy already exists, then the gift expresses and legitimizes it." (GODELIER, 1999:12).

⁵² LEVI (1988:87-99).

⁵³ CRACCO RUGGINI (1999:175-177).

⁵⁴ BROWN (1992:81-86), for the definition of the traditional clientele in the cities that purposely excluded the "poor". Brown's category of poor stresses social characterization rather than economic (BROWN, 2000:45-50). In this recent publication, Brown has pointed out the different socio-economic backgrounds of people taken under the care of bishops, against the use of modern economic category of poor. Cfr. PLATAGEAN (1986:120-121), although this study is centrally concerned with eastern sources. Occasionally, the "poor" were also used by traditional senatorial aristocracy to manipulate *clientelae* (CRACCO RUGGINI, 1997:185-186).

⁵⁵ This is the aforementioned episode of Lycontius (*Dialogues* 3.14).

⁵⁶ "Audit [Martin] lesum clara uoce dicentem: Martinus adhuc catechumenus hac me ueste contextit" (*Life* 3). In a more didactic way, *Dialogues* 10: "quem recens tonsam forte conspexerat, euangelicum, inquit, mandatum ista compleuit: duas habuit tunicas, unam earum largita est non habenti: ita ergo et uos facere debetis".

poor as a common *topos* in its literature.⁵⁷ The second one is a description of a miser swineherd as Adam thrown away from paradise.⁵⁸ In this case, the emphasis is put on a rural poor, which is unusual for Christian sources usually concerned with the urban poor.⁵⁹

As it can be appreciated, the evidence is not copious, but it is possible to envisage a self-portrait of Martin as a "lover of the poor" through the use of Christian charity – a way to assert a new form of patronage in other parts of the Mediterranean world.⁶⁰ By means of comparative studies it is possible to reach this conclusion, since many studies have been produced in recent years in this direction.⁶¹

Charity was not the sole way in which Martin acted as a *patronus*. He also represented his city, or at least a grouping of its dwellers. Both the *Life* and the *Dialogues* offer episodes in which Sulpicius claims that Martin acted as a representative of the city. One of these incidents was his asking Avitianus for the release of some prisoners.⁶² Although the intervention of Martin benefited only a small group of people, the narration pointed toward a civic interpretation of the event. With his persuading Avitianus, Martin liberated the *civitas*.⁶³ Likewise, the *Life* reports an incident that occurred after the rumor of a barbarian incursion, when city was freed from fear once Martin showed that the rumor was provoked by a plotting of some daemons.⁶⁴

⁵⁷ PIETRI (1983:279). The examples given by the author are taken from fourth century Italy such as Ambrose or Maximus of Turin, although he worked with some examples from the Gaul such as Hilary of Arles. Cfr. BROWN (2000) esp. chapter I, where he emphasizes the construction of the idea of poor and its political use by late antique bishops.

⁵⁸ "Item cum subuculum algentem ac paene nudum in pelliccia ueste uidisset, en, inquit, Adam eiectus de paradiso in ueste pellicea sues pascit" (*Dialogues* 2.10).

⁵⁹ BROWN (2000:51).

⁶⁰ PLATAGEAN (1986:73-82). BROWN (1992:89-103).

⁶¹ The most recent. BROWN (2000). Although a comparative study between Martin and other bishops of his time is possibly the only methodology available to reconstruct his use of charity, this line has its shortcomings since the most documented episcopal sees are also the major ones, where larger amounts of wealth were controlled by the bishop. In this sense, one might expect that the case of Tours was much more modest than, for example, Rome (see CRACCO RUGGINI, 1997).

⁶² *Dialogues* 4.

⁶³ The whole section is impregnated by the lexicon of the "city": "Hic [Avitianus] rabido spiritu ingressus Turonum ciuitatem [...] disponit postero die adtonita ciuitate ad opus triste procedere". After Martin's intervention, "ita fugato Auitiano laetata est ciuitas et liberata" (*Dialogues* 4).

⁶⁴ *Life* 18. The literary construction of the passage points towards an identification of Martin as the "patron" of the city. It begins with the fear of the city's dwellers: "Interea cum de motu impetu barbarorum subita ciuitatem fama turbasset, daemonicum ad se

The representation on behalf of his community, his city or some groupings within them was extended beyond the boundaries of Tours. If we believe Sulpicius, Martin was a well-known character at the imperial court. He visited at least two emperors; Valentinian, soon after his election as bishop,⁶⁵ and Maximus, probably in 386.⁶⁶ In the first case, there is no indication of what Martin intended to ask of the emperor. What is clear is that he went to the court with the intentions of soliciting things that Sulpicius chooses not to mention.⁶⁷

The relationships with Maximus are described in more detail. The *Life* relates the famous event of the cup in a dinner at the court.⁶⁸ However, it does not say much about the actual motive for Martin being at Trier. Conversely, the *Dialogues* bring up some allusions to the affairs that Martin carried out at court. He talked with the emperor "about the present things, future things, the glory of the faithful ones and the eternity of the saints".⁶⁹ These "present things" about which Martin talked with the emperor, in Sulpicius' report, could have been the mission to release prisoners, to end some people's exile and to restore goods, all

exhiberi iubet". And, after the intervention of Martin ordering the possessed to tell him the truth, "metu turbatione praesenti ciuitas liberata est". A similar structure to the *Dialogues* 4 section is found here and we suggest that it sums up the role of the bishop as patron of the city. The inhabitants of the city asked his patron for solving their concerns and Sulpicius stresses the effectiveness of the intervention. Note that the word *ciuitas* is used in a sense that goes beyond the mere physical setting and includes the dwellers as a corporate body. When Sulpicius wants to refer to the city as a physical place, he uses both *ciuitas* (cfr. *Life* 18.3) and, in this section, *oppidum* ("ut hoc saltim metu ex illo Martinus oppido fugaretur").

⁶⁵ "Eo fere tempore, quo primum episcopus datus est, fuit ei necessitas adire comitatum. Valentinianus tum maior rerum potiebatur" (*Dialogues* 2.5).

⁶⁶ *Life* 20 and *Dialogues* 2.6-7. Stancliffe does not deal in her work with the problem of the social and political functions of Martin's visits to the court, since she is more concerned about the literary portrayal of the character by Sulpicius. However, her analysis has settled the grounds for avoiding any distortion of the actual influence of Martin at the court. Sulpicius' uttermost aim was to present Martin as a holder of an exceptional power, even in his relationships with imperial figures. See STANCLIFFE (1983:156-158). Therefore, we have to be cautious when evaluating the real achievements of Martin as a patron in the emperor's presence. For the date of the visit, see STANCLIFFE (1983:113).

⁶⁷ "Hic cum Martinum ea petere cognouisset, quae praestare nolebat [...] Nec expectatis Martini precibus prius omnia praestitit quam rogaretur" (*Dialogues* 2.5). It is interesting the way in which Sulpicius suggests the intention of the emperor of establishing a closer relationship with Martin by means of several gifts, *multa munera*.

⁶⁸ *Life* 20.4.

⁶⁹ "Totus illi cum eo sermo de praesentibus, de futuris, de fidelium gloria, de aeternitate sanctorum" (*Dialogues* 2.6).

events mentioned in the *Dialogues*.⁷⁰ This evidence is probably related to the Priscillianist affair, and Martin may have been talking on behalf of this group or, maybe, mediating between Maximus and Gratian's supporters. However, the episode reveals the possibility of Martin acting as a representative of one group patronized by him, at the very center of the political system. Also, this may have been the occasion for reciprocating favors from higher officers or local notables, such as the intercessions on behalf of two former partisans of Gratian aforementioned. Indeed, the emperor was not the only acquaintance that Martin made at court. Sulpicius, for particular reasons, carefully reports that "the highest and distinguished men" shared the table with the bishop. He identifies them as the prefect and consul Evodius, two *comites*, the brother and the uncle of the emperor and the emperor himself.⁷¹

Therefore, the emperor and the bishop talking *de praesentibus*, was one of the ways that Martin used to strengthen his position. The possibility of being an effective mediator between his community and the imperial court or imperial officers would have reinforced his legitimacy. At the same time, the possibility of getting access to higher spheres of power depended on the actual power that Martin was representing, as a member of one or several ecclesiastical factions and as a person acquainted with other notables.

Although it will be not treated in this work, there is another dimension that deserves to be acknowledged. Martin, in his dealing with the emperor (and maybe with some high officers as well) was himself within a relationship of patronage, despite Sulpicius' efforts to present the issue in a perspective favorable to the episcopal status.⁷² Yet, Sulpicius reveals

⁷⁰ "Ut clausos carcere liberaret. exiliis datos restitueret. bona adempta rehiberet" (*Dialogues* 2.7).

⁷¹ "Coniuae autem aderant. uelut ad diem festum euocati, summi atque illustres uiri, praefectus idemque consul Euodius, uir quo nihil unquam iustius fuit, comites duo summa potestate praediti, frater regis et patruus" (*Life* 20.4). For the comment on Evodius, we can suspect who was Martin's closest ally at that dinner. The mention of these figures is intended to accentuate the humiliation that Maximus suffered in that occasion when Martin offered the cup to a priest before passing it to the rest of the attendants. However, it reveals the possible magnitude of contacts to which Martin had access.

⁷² He uses the language of patronage to describe the relationships of the Ithacian faction at court: "Plures ex diuersis orbis partibus episcopi conuenissent et foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degenerare inscontantia regiae clientelae sacerdotalis subdidissent" (*Life* 20.1). Note that the accusation against these bishops was their *adulatio* like this of the *clientes*. Probably, the "politically correct" way to mention a relationship of patronage would be *amicitia*.

two occasions in which Martin acted as a client of the *emperor* Julian on the one hand⁷³ and of the *bishop* Hilary of Poitiers on the other.⁷⁴ As we can appreciate, the vertical relationships of reciprocation permeated Martin's life, either when he was an eager client of a famous bishop or when he openly was a local *patronus* – and, possibly, secretly a client.

3. CONCLUSIONS

When Sulpicius wrote his works, he did not intend to describe the social relationships of Martin. He only wanted to establish a model of sainthood, ascetic and miraculous, rooted in the Gallic reality. Therefore, the social intercourse of Martin, his activities as patron or his bonds of reciprocation are part of an implicit background.

This has a negative and a positive effect. The negative is the difficulty of reconstructing the actual social configuration due to the lack of evidence. The positive is that Sulpicius presents these issues in an unconscious way, as a fact of reality, probably with fewer distortions than a premeditated treatment would have presented. As has been proven by recent research, the power of the bishop was not what the Christian sources wished to imply. Even when Sulpicius wants to portray a relationship between Maximus and Martin (favorable to the second), he evidently appeals to complex literary strategies to obtain it, since the actual rapport surely was of a different nature. We must consider that the times when Sulpicius released his books (particularly the *Dialogues*) witnessed

⁷³ "Iulianus Caesar [...] donatium coepit erogare militibus, et, ut est consuetudinis, singuli citabantur, donec a Martinum uentum est" (*Life* 4.1). This episode shares common characteristics with traditional patronage. The *donatium* was not a regular salary but a gift in an extraordinary circumstance. Also, Martin belonged to the imperial guard, the *scholae*, a group under the direct command of the emperor or the *magister militum* (JONES, 1964:613). Although Martin did not accept a conventional reward he asked for a favour (being released from the army).

⁷⁴ Although this episode is not unanimously accepted as veridical, the relationship described is also based on reciprocation between unequals. Hilary gave Martin an office whereas Martin became a supporter of Hilary's ecclesiastical faction. According to Sulpicius' theatrical description, Hilary "tempted" Martin with a *deaconate* (*diaconatus officio*) that he rejected. Besides the meaning of 'office', *officium* was also a traditional term in the vocabulary of *amicitia* (See HELLEGOUARCH, 1963:152-163). Finally he "accepted" a charge of exorcist (*Life* 5.1-3). Martin will prove to be an ardent partisan of the faction of his "patron" and he will follow the bishop of Poitiers when he came back from his exile. Again, Martin will be a *protégé* in his monastic foundation near Poitiers (*Life* 6.4-7.1).

the emergence of a new episcopal model, both in theory and practice that was increasingly turning into the paradigm of the fifth and sixth century bishop.

We consider that modern historiography has correctly stressed the differences between the two periods, particularly in the case of Gaul. However, when we look at the archetype described by Dill and Beaujard with which we started this paper, it will appear that most, if not all, of the characteristics of the power of later bishops were present to some extent in the social relationships of Martin, though on a smaller scale. This raises the question, then, of what was the change that allowed the spread and reinforcement of episcopal power within existing social practices.

Like the local *Juntas* that emerged in the Americas with the fall of the Spanish empire after Napoleon's invasion in 1808, the Gallic local notables (among whom were bishops) assumed the government after the fall of the central imperial government with the "tools" that they had developed. As we saw, most of Martin's peers were imperial officers or people that owed part of their position to imperial patronage. If the fall of the Roman Empire did have an impact in the West (a fact that is starting to be considered as more important after years of historiographical banishment),⁷⁵ we may assume that one consequence was the realignment in the exercise of local power, a matter that is beyond the scope of this paper.

The central purpose of this work was to show how vertical and horizontal social relationships functioned in the second half of the fourth century in Gaul through the implications in Sulpicius' writings. Eventually, this analysis can become the prolegomenon for a wider understanding of how local power functioned once the central government became a distant memory.

BIBLIOGRAPHY

BEAUJARD, B. (1996) "L'évêque dans la cité en Gaule aux ve. et vie. siècles" in LEPELLEY, C. (ed.) *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, Bari, pp. 127-145.

BROWN, P. (1992) *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison.

————— (1995) *Authority and the Sacred*, Cambridge.

⁷⁵ See GIARDINA (1999:172-177).

- (2000) *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover.
- CAMERON, A. (1997) "Eusebius' *Vita Constantini* and the Construction of Constantine" in EDWARDS, M. – SWAIN, S. (eds) *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, pp. 245-274.
- CRACCO RUGGINI, L. (1997) "Spazi urbani clientelari e caritativi" in *La Rome impériale. Démographie et Logistique*, Rome, pp. 157-191.
- (1999) "Prête et fonctionnaire: l'essor d'un modèle épiscopal aux IV^e-V^e siècles", *Antiquité Tardive*, 7, pp. 175-186.
- DE SAINTE CROIX, G. E. M. (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, New York.
- DI BERNARDINO, A. (1998) "L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano", in REBILLARD, E. – SOTINEL, C. (eds) *L'évêque dans la cite du IV^e au VI^e siècle. Image et Autorité*, Rome.
- DILL, S. (1970) *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, New York.
- DRAKE, H (2000) *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore.
- EPP, V. (1999) *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart.
- GARNSEY, P. – WOOLF, G. (1989) "Patronage of the rural poor in the Roman World" in WALLACE-HADRILL, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*, London, pp. 153-170.
- GIARDINA, A. (1999) "Esplosione di tardoantico", *Studi Storici*, 40, pp. 157-180.
- GODELIER, M. (1999) *The Enigma of the Gift*, Cambridge.
- HARRIES, J. (1992) "Christianity and the city in the Late Roman Gaul" in RICH, J. (ed.) *The City in Late Antiquity*, London and New York, pp. 77-98.
- HEINZELMANN, M. (1976) *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, München.
- HELLEGOUARC'H, J. (1963) *Le vocabulaire latin des relations et des parties politiques sous la République*, Paris.
- HUNT, D. (1998) "The Church as a Public Institution" in *The Cambridge Ancient History*, 13, Cambridge, pp. 238-276.
- JOHNSON, T. – DANDEKER, CH. (1989) "Patronage: relation and system" in WALLACE-HADRILL, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*, London, pp. 219-242.

- JONES, A. H. M. (1964) *The Later Roman Empire*, Oxford.
- LEVI, G. (1988) *Inheriting Power. The Story of an Exorcist*, Chicago.
- LIZZI, R. (1998) "I verscovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes imperii* fra IV e V secolo D.C." in REBILLARD, E. – SOTINEL, C. (eds) *L'évêque dans la cite du IVe au VIe siècle. Image et Autorité*, Rome, pp. 81-104.
- MARKUS, R. (1990) *The End of Ancient Christianity*, Cambridge.
- MATHISEN, R. (1989) *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington.
- MATTHEWS, J. (1975) *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford.
- MAUSS, M. (1967) *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York.
- MCLYNN (1994) *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley.
- PLATAGEAN, E. (1986) *Povert  ed emarginazione a Bisanzio*. Bari.
- P RIZ SÁNCHEZ, D. (1995) "Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V", *Gerion*, 13, pp. 209-222.
- PIETRI, CH. (1975) "L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustine d'Hippone" in *Saint Jean et Saint Augustin*, Paris, pp. 283-305.
- (1983) "Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire Chrétien (IVe siècle)" in *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Bruxelles, pp. 789-811.
- PIETRI, L. ET AL. (1992) "Peuple Chrétien ou *Plebs*: le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en occident" in *Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'Andre Chastagnol*, Rome, pp. 373-395.
- POLANYI, K. (1967) *Trade and Markets in the Early Empires*, Glencoe.
- PRICOCO, S. (1998) *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Verona.
- REBILLARD,  . (1999) "La conversion de l'Empire Romain selon Peter Brown", *Annales HSS*, 4, pp. 813-823.
- ROULAND, N. (1979) *Pouvoir politique et dependance personnelle dans l'Antiquité romaine*, Bruxelles.
- ROUSSEAU, PH. (1978) *Ascetics, Authority, and the Church*, Oxford.
- STANCLIFFE, C. (1983) *Saint Martin and His Hagiographer*, Oxford.
- VAN DAM, R. (1985) *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley.
- WALLACE-HADRILL, J. (1983) *The Frankish Church*, Oxford.
- WICKHAM, CH. (1984) "The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism", *Past and Present*, 103, pp. 3-36.

POESÍA Y ESPIRITUALIDAD EN UNA SECUENCIA LATINA MEDIEVAL. A PROPÓSITO DEL *PLANCTUS CYGNI*

JUAN HÉCTOR FUENTES

SECRET – CONICET

juanterm@yahoo.com

El *Planctus cygni* de autor anónimo, compuesto entre los siglos IX y X, es un magnífico exponente de las letras monásticas medievales en las que se conjugan profundas vivencias espirituales y una delicada sensibilidad poética. En el presente trabajo, procuramos desentrañar el sentido latente en la alegoría del cisne en su vuelo ascendente hacia los cielos.

secuencias | literatura latina medieval | poesía latina medieval
poesía lírica | monacato

The anonymous *Planctus Cygni*, composed between IX-X centuries, is a magnificent exponent of the monastic medieval literature where deep spiritual experiences and delicate poetic feelings meet. In this work, we try to find out the latent sense in the allegory of the swan that flies into Heaven.

sequences | Medieval Latin literature | Medieval Latin poetry
lyric poetry | monasticism

A lo largo de los años, la célebre *Secuencia del Cisne*,¹ también conocida como *Planctus cygni*, de autor anónimo, ha sido objeto de numerosos estudios que han puesto de manifiesto su carácter alegórico y han dejado en evidencia las diversas tradiciones que en ella confluyen. Sin embargo, creemos que en dichos estudios se ha dejado de lado un elemento fundamental para una correcta y acabada interpretación de la obra en cuestión: el espíritu monástico que sirvió de marco para la composición de la obra y se encuentra presente a lo largo de la misma. Es nuestra intención analizar el *Planctus* en función de los ele-

¹ Citamos el *Planctus cygni* según la edición de DREVES (1889:253). Asimismo en nuestro estudio hemos tenido en cuenta los comentarios de OROZ RETA (1995:150-153), SZÓVÉRFY (1992:22-24) y NORBERG (1968:173-176). Cf. Apéndice. Las traducciones de las citas latinas, salvo indicación contraria, son nuestras.

mentos que conforman la espiritualidad monástica benedictina, espiritualidad que durante los siglos IX y X –fecha de composición aproximada– gozó de una renovada vitalidad con el favor de Carlomagno y sus sucesores.

ASCENSO CONTEMPLATIVO Y *COMPUNCTIO*

Podemos afirmar que, en su contenido, nuestro poema no hace sino reflejar el proceso por el cual el alma, simbolizada en el cisne, se eleva por la compunción y contemplación a Dios. Tomemos como referencia el siguiente pasaje de la *Diadema Monachorum* del abad Esmaragdo:

Servis autem Dei cuncta hujus mundi contraria sunt, ut dum ista adversa sentiunt, ad coeleste desiderium ardentius excitentur. Magna apud Deum refulget gratia, qui huic mundo contemptibilis fuerit. Nam revera necesse est, ut quem mundus odit, diligatur a Deo. Sancti viri ideo contemnere cupiunt mundum, et motum mentis ad superna revocare, ut ibi se recolligant, unde defluerunt, et inde se subtrahant, unde dispersi sunt. Qui post renuntiationem mundi ad supernam patriam sanctis desiderii inhiat, ab hac terrena intentione, quasi quibusdam pennis sublevatus erigitur, et in quo lapsus erat per gemitum conspicit, et ubi pervenerit cum gaudio magno intendit. Sancti viri funditus saeculo renuntiantes, ita huic mundo moriuntur, ut soli Deo vivere delectentur, quantumque ab hujus saeculi conversatione se subtrahunt, tantum internae mentis acie praesentiam Dei, et Angelicae societatis frequentiam contemplantur.²

Para los siervos de Dios todo lo de este mundo les resulta hostil y, en tanto que consideran estas adversidades, se excitan con mayor ardor al deseo del cielo. Con admirable gracia resplandecerá ante Dios aquel que a los ojos del mundo parezca despreciable. En efecto, es necesario que sea amado por Dios aquel a quien el mundo odia. Por tal motivo los santos varones se esfuerzan por despreciar el mundo y dirigir al cielo los movimientos de su alma, para volver a reunirse en

² PL 102:611. En este pasaje, al igual que en el resto de su obra, Esmaragdo tomó como referencia el libro de las *Sentencias* de San Isidoro.

aquel lugar del que se apartaron y sustraerse de este, en el que están dispersos. Quien después de renunciar al mundo con santos deseos suspira por la patria celeste, apoyado como en alas, se alza lejos de las preocupaciones de esta tierra y, por medio del llanto, contempla el lugar en el que había caído y con gran gozo se dirige hacia el otro que es su meta. Los santos varones que renuncian por entero al mundo de tal manera mueren al mismo que tan sólo se complacen en vivir para Dios y, cuanto más se apartan del trato mundano, tanto mejor contemplan la presencia de Dios y la compañía de los ángeles con la mirada interna del alma.

A partir de la lectura del pasaje en cuestión, podemos inferir los siguientes elementos constitutivos en la descripción del ascenso del alma a Dios que van a ser recurrentes en *Planctus*:

- a) el deseo del cielo (*coeleste desiderium, sanctis desiderii inhiat*);
- b) el desprecio del mundo (*contemptibilis, contemnere, renuntiationem mundi*);
- c) el retorno a la realidad superior (*ad superna revocare*) por medio de un vuelo figurado (*quasi quibusdam pennis sublevatus erigitur*);
- d) el lamento (*gemitum*);
- e) el gozo de la llegada (*cum gaudio magno*)
- f) la presencia de Dios y la compañía angélica (*prasentiam Dei et angelicae societatis frequentiam*).

Veamos con mayor detenimiento cómo este ascenso del alma se encuentra descrito en nuestro poema, sistematizando de algún modo la doctrina de San Gregorio Magno y de los grandes maestros de la espiritualidad monástica.

EL LAMENTO, EXPRESIÓN DE LA *COMPUNCTIO*

En primer lugar debemos considerar que este proceso tiene como punto de partida la viva conciencia de la miseria humana que le viene al hombre de su naturaleza corporal, del pecado de origen, del egoísmo que lo

trabaja y sin cesar lo acecha y tiende a viciar todas sus acciones, incluso las más buenas. Ese sentimiento de humildad se hace presente ya en los primeros versos de nuestra secuencia, en los que nuestro cisne reconoce su frágil condición y su incapacidad para mantener el vuelo (4a):

Pennis soluta
inniti
lucida non potero
hic in stilla.

La experiencia de la miseria humana lleva a la compunción.³ La *compunctio* consiste en un “dolor del alma”, dolor que tiene simultáneamente dos principios: por una parte, el hecho del pecado y de nuestra tendencia al pecado –*compunctio penitentiae, timoris, formidinis*– y por otra, el hecho de nuestro deseo de Dios y de nuestra posesión ya de Dios. La “compunción del corazón”, “del alma” –*compunctio cordis, animi*– tiende siempre, por lo tanto, a convertirse en una “compunción de amor”, “de dilección” y “de contemplación” –*compunctio amoris, dilectionis, contemplationis*. La compunción es una acción de Dios en el hombre, un acto por el que Dios lo despierta, un choque, un golpe, una “punzada”, una especie de quemadura.⁴ Dice San Gregorio Magno en su *Comentario al Libro de Ezequiel*:

Saepe autem per omnipotentis Domini gratiam in ejus eloquio quaedam intelliguntur melius cum sermo Dei secretius legitur, atque animus, culparum suarum conscius, dum recognoscit, quod audierit, doloris se jaculo percutit, et compunctionis gladio transfigit, ut nihil ei nisi flere

³ Esmaragdo, tomando como fuente a San Isidoro (*Sent.* 2.12) la define así: “Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis, exoriens de recordatione peccati, et timore iudicii. Illa est conuersionis perfectior compunctionis affectio, quae omnes a se carnalium desideriorum affectus repellit, et intentionem suam toto mentis studio in Dei contemplationem defigit. Geminam constat esse compunctionem, qua propter Deum anima cuiusque electi afflictit, id est, uel dum operum suorum mala considerat, uel dum desiderio aeternae uitae suspirat (PL 102:613-614), (*La compunción del corazón es el sentimiento de humildad del alma acompañado de lágrimas que surge del recuerdo del pecado y del temor del juicio. En la conversión, el afecto más perfecto de compunción es aquel que rechaza todos los deseos carnales y que con todo el esfuerzo de su alma fija su atención en la contemplación de Dios. Doble es la compunción por la que el alma de cualquier elegido se duele por amor de Dios: o bien cuando considera la maldad de sus obras, o bien cuando suspira por el deseo de la vida eterna.*)

⁴ LECLERCQ (1965:43-45).

libeat, et fluentis fletuum maculas lavare. Inter quae etiam aliquando ad sublimiora contemplanda rapitur, et in eorum desiderio suavi fletu cruciatur. Dolet se hic esse anima, ubi adhuc prostrata per infirmitatem jacet, atque illic adhuc non esse ubi illuminata fortiter vigeat, et jam mentis oculum ad mortalitatis tenebras non reducat. Hinc itaque, hinc ardor nascitur in mente, luctus oboritur ex ardore. Et quia inhaerere coelestibus necdum valet, fervore suo in lacrymis fessa requiescit.⁵

A menudo, por Gracia del Señor omnipotente, ciertas cosas de su Palabra se comprenden mejor cuando se las lee más en secreto y el ánimo, conciente de sus culpas, al reconocer lo que ha oído, se golpea con el dardo del dolor y se atraviesa con la espada de la compunción, de modo que nada le agrada sino llorar y lavar sus manchas con ríos de lágrimas. Entre lo cual algunas veces es arrebatado a la contemplación de realidades sublimes y en el deseo de las mismas es atormentado por un suave llanto. Duelese el alma de estar aquí, donde todavía yace postrada en su debilidad, y de no estar allí donde, iluminada, pueda florecer con toda su fuerza y no tenga que volver su ojo hacia las sombras mortales. Así pues, de ahí nace un ardor en el alma y del mismo surge el llanto. Y, puesto que todavía no es capaz de adherirse a lo celeste, cansada de llorar, halla alivio en su fervor.

GRADOS DE COMPUNCIÓN

El mismo Gregorio expuso, siguiendo a Casiano, los cuatro grados de compunción de la que es objeto el alma, al considerar “dónde estuvo” (*ubi fuit*), “dónde estará” (*ubi erit*), “dónde está” (*ubi est*) y “dónde no está” (*ubi non est*). Estos cuatro grados se encuentran presentes en el lamento de nuestro cisne: el lamento por haber abandonado las floridas soledades de 2b-3a: “O quam amare / lamentabatur, arida, / Se dereliquisse florigera” se corresponde con el *ubi fuit*; el *ubi erit* se encuentra presente en la estrofa 4a: “Pennis soluta inniti / lucida non potero / hic in stilla”; el uso del adverbio *nunc* y del presente de indicativo en las estrofas 4b-5a nos pone en presencia de su situación actual, *ubi est*: “Undis

⁵ PL 76:949.

quatior, procellis / hinc inde **nunc** allidor / exsulata. / Angor inter arta / gurgitum cacumina. / gemens alatizo..."; en "*non conscendens supera*" se nos explicita dónde no está, *ubi non est*. Advirtamos que el autor reforzó las nociones temporales inherentes a estos cuatro grados utilizando en el primer caso un infinitivo perfecto; en el segundo, como ya se dijo, la forma conjugada en presente reforzada por el adverbio *nunc*; y la noción prospectiva, con el futuro del verbo *possum*.

DESPRENDIMIENTO TERRENO Y COELESTE DESIDERIUM

Según los autores monásticos, la compunción vacía al hombre, aumentando su "capacidad de Dios". San Gregorio, doctor del deseo, constantemente emplea términos como *anhelare*, *aspirare*, *suspirare*, que expresan una tendencia a la superación, a la sublimación. El único deseo legítimo es el de poseer a Dios aquí abajo y siempre; deseo que se ve acrecentado por el desprendimiento de las cosas del mundo, la llamada *epéctasis*, que encontramos ya en Gregorio de Nisa. Ese desprendimiento de las cosas terrenas es lo que impulsa a nuestro cisne a desdeñar los alimentos que le ofrece el mar (5b):

Cernens copiosa
piscium legumina
Non queo in denso
gurgitum assumere
alimenta optima.

San Gregorio nos brinda una interpretación negativa del mar (que cuenta con antecedentes tanto bíblicos como clásicos), en el que ve simbolizado el mundo y sus inquietudes:

Quid aliud maris nomine quam praesens saeculum designatur, in quo corda hominum terrena quaerentium diversis cogitationum fluctibus intumescunt?⁶

¿Qué otra cosa se designa con el nombre de mar sino el mundo presente, en el cual los corazones de los hombres, en su afán por lo terreno, se ensoberbecen por el flujo de diversas preocupaciones?

⁶ PL 76:31.

Y en otro lugar:

Recte etenim mare vita saecularium dicitur, quia dum procellosis actionum motibus concitatur, ab internae sapientiae quiete atque stabilitate disjungitur.⁷

Con toda propiedad la vida de los mundanos es llamada "mar", dado que, en la medida en que es conmovida por los procelosos movimientos de las actividades, se aparta de la serenidad y de la estabilidad de la sabiduría interior.

El lamento del cisne se cierra con una plegaria en la que eleva al cielo su deseo:

6 a. Ortus, occasus,
plagae poli,
administrate
lucida sidera.

6 b. Sufflagitate
Oriona,
effugitantes
nubes acciduas.

Aquí también encontramos la huella de Gregorio en lo que respecta a sus enseñanzas sobre el modo de orar. En efecto, en sus *Moralia* comenta:

Non verba sed desideria cordis Deus exaudit.—Notandum quoque est quod nequaquam dicitur preces, sed desiderium meum Omnipotens audiat. Vera quippe postulatio non in oris est vocibus, sed in cogitationibus cordis. Valentiores namque voces apud secretissimas aures Dei non faciunt verba nostra, sed desideria. Aeternam etenim vitam si ore petimus, nec tamen corde desideramus, clamantes tacemus. Si vero desideramus ex corde, etiam cum ore conticescimus, tacentes clamamus...Intus ergo in desiderio est clamor secretus, qui ad humanas aures non pervenit, et tamen auditum conditoris replet.⁸

Dios no escucha las palabras sino los deseos del corazón.— *También debemos notar que en absoluto se dice que el Omnipotente escuche mis preces sino mi deseo, pues la verdadera oración no está en las palabras de mi boca sino en los pensamientos de mi corazón. En efec-*

⁷ PL 76:77.

⁸ PL 76:238-239.

to, nuestras palabras no dan voces más fuertes a los secretísimos oídos de Dios, sino nuestros deseos. Por lo tanto, si pedimos la vida eterna con los labios y no la anhelamos con nuestro corazón, gritando callamos. Mas, si en verdad la deseamos de todo corazón, aunque con la boca cerrada, callando damos voces [...] Por lo tanto, en lo profundo, hay un clamor secreto que no alcanza a los oídos humanos y, con todo, llena los del Creador.

Notemos que el primer verso de la estrofa siguiente (7a) acrecienta la concomitancia con la doctrina de Gregorio al comentarnos que el cisne “*dum haec cogitaret tacita*” (*meditaba estas cosas en silencio*).

RETORNO A LA REALIDAD SUPERIOR

La aparición de la aurora, símbolo de Cristo, insufla nuevas fuerzas a nuestro cisne, permitiéndole así ganar altura y, lleno de gozo, atravesar el mar:

7 a. Dum haec cogitaret tacita, venit rutila adminicula aurora.	7 b. Oppitulata afflamine coepit virium recuperare fortia.
8 a. Ovatizans jam agebatur inter alta et consueta nubium sidera.	8 b. Hilarata ac jucundata nimis facta penetrabatur marium flumina.

Según hemos dicho, la aurora evoca a Cristo, que desde los primeros siglos del cristianismo ha sido representado con la imagen del sol. Así nos lo presenta, a modo de ejemplo, el antiguo himno ambrosiano *Splendor paternae gloriae*:

Splendor paternae gloriae,
de luce lucem proferens,
lux lucis et fons luminis,
diem dies inluminans.

uerusque sol, inlabere
micans nitore perpeti,

iubarque sancti spiritus
infunde nostris sensibus.⁹

*iResplendor de la gloria del Padre,
que ofreces la luz de la luz,
Luz de luz y Fuente de la luz,
Día que ilumina al día,*

*y verdadero sol! Desciende,
resplandeciendo con tu brillo perpetuo,
e infunde en nuestros sentidos
la luz del Espíritu Santo.*

En el *afflamine* de la estrofa 7b, vemos representada la Gracia santificante que acude en auxilio de la naturaleza caída que, por sus solas fuerzas, es incapaz de elevarse, como nos lo recuerda Casiano:

impossibile est hominem suis (ut ita dixerim) pennis ad
tam praecelsum coelesteque praemium subvolare, nisi
eum gratia Domini de terrae coeno munere evexerit
[eduxerit] castitatis.¹⁰

*Es imposible que el hombre vuele con sus alas (por así
decir) hasta tan elevado y celestial premio, a menos
que la gracia de Dios lo saque del cieno de la tierra por
el don de la castidad.*

GOZO DEL RETORNO. PRESENCIA DE DIOS Y DE LOS ÁNGELES

Finalmente nuestra ave, colmada de gozo (“Hilarata / ac iucundata / nimis facta”), logra cruzar los *marium flumina*, es decir el mundo y sus tentaciones, y, libre de toda preocupación y cantando dulcemente (“dulcimode cantitans”), vuela a las soledades amenas (“volitavit ad amoena / arida”).¹¹ De esta manera el ascenso contemplativo que se inicia en las estrofas 2b-3a con “O quam amare / lamentabatur, arida / se dereliquisse florigera / et petisse alta maria”, se cierra en la estrofa 9a: “Dulcimode cantitans / volitavit ad amoena / arida”. Nótese la habilidad del poeta al

⁹ Reproducido por RABY (1927:35).

¹⁰ PL 49:275.

¹¹ De igual manera, los *serui Dei* del pasaje citado de Esmaragdo vuelan hacia Dios *cum magno gaudio*.

describir la evolución espiritual del cisne utilizando términos antitéticos: "*amare lamentabatur*" – "*dulcimode cantitans*"; "*arida se dereliquisse florigera*" – "*volitavit ad amoena arida*".

Los últimos versos de la secuencia (estrofas 9b-10) son una exhortación en la que el poeta convoca a todos los santos y a todos aquellos que aspiran a la perfección (representados en los *omnia alitum agmina*) para que aclamen a Cristo Rey: "Regi magno sit gloria", doxología usual en la liturgia cristiana desde sus primeros tiempos.¹²

CONCLUSIÓN

En nuestro análisis hemos podido corroborar cómo prácticamente todos los elementos mencionados por Esmaragdo en su descripción del ascenso contemplativo se hacen presentes en nuestro poema. De esta manera podemos apreciar cómo por medio de la palabra y el ritmo un poeta anónimo, probablemente monástico, supo plasmar una experiencia religiosa de honda profundidad psicológica, reflejo de una vivencia no sólo personal sino común a todo un movimiento que logró conjugar de manera admirable y dinámica su profunda vivencia espiritual con el amor por las letras heredado del mundo clásico.

¹² Para la historia de las fórmulas de aclamación a Cristo Rey, cf. KANTOROWICZ (1958).

APÉNDICE: texto y traducción del *Planctus cygni*¹³
Prosa Dominicalis.

- | | | |
|--|--------------------------------------|--|
| | 1. Clangam, filii,
ploratione una | |
| 2 a. Alitis cygni,
qui transfretavit aequora. | | 2 b. O quam amare
lamentabatur, arida, |
| 3 a. Se dereliquisse
florigera
el petisse alta
maria; | | 3 b. Ajens: Infelix sum
avicula,
heu mihi, quid agam
misera. |
| 4 a. Pennis soluta
inniti
lucida non potero
hic in stilla. | | 4 b. Undis quator,
procellis
hinc inde nunc allidor
exsulata. |
| 5 a. Angor inter arta
gurgitum cacumina.
Gemens alatizo
intuens mortifera,
non conscendens supera. | | 5 b. Cernens copiosa
piscium legumina
Non queo in denso
gurgitum assumere
alimenta optima. |
| 6 a. Ortus, occasus,
plagae poli,
administrare
lucida sidera. | | 6 b. Sufflagitate
Oriona,
effugitantes
nubes acciduas. |
| 7 a. Dum haec cogitaret tacita,
venit rutila
adminicula aurora. | | 7 b. Oppitulata afflamine
coepit virium
recuperare fortia. |
| 8 a. Ovatizans
jam agebatur
inter alta
et consueta nubium
sidera. | | 8 b. Hilarata
ac jucundata
nimis facta
penetrabatur marium
flumina. |
| 9 a. Dulcimode cantitans
volitavit ad amoena
arida. | | 9 b. Concurrere omnia
altium et conclamate
agmina: |
| | 10. Regi magno
sit gloria. | |

¹³ Hemos tomado el texto latino de DREVES (1889). La traducción es la que ofrece Oroz Reta en su antología de la poesía latina medieval (OROZ RETA: 1995).

Traducción:

Lloraré, hijos míos, con un lamento propio del cisne alado que emigró allende el mar. ¡Oh! ¡Qué amargamente se lamentaba de haber abandonado las floridas soledades, y de haberse dirigido hacia alta mar, diciendo: "Soy una desdichada avecilla, ¡ay de mí! ¿Qué haré, desventurada? Al sobrevenir la noche apoyarme en mis alas no podré, aquí, en medio de la lluvia. Las olas me golpean, la tormenta ora acá ora allá me zarandea, a mí, exiliado. Angustia siento entre las opresoras crestas de los remolinos. Vuelo gimiendo, al par que intuyo mortales peligros, sin poder remontarme a las alturas. Observo la abundante parva de peces, mas no puedo, en la densidad de las olas, encontrar el apropiado alimento. ¡Orto, ocaso, regiones celestiales: gobernad los astros luminosos! Soplad hacia Orión, poniendo en fuga las nubes de Occidente". Mientras en silencio tales cosas cavilaba, apareció, rosada, la servicial aurora. Asistido por el viento comenzó a recuperar la integridad de sus fuerzas. Triunfante, ya se deslizaba entre los elevados y familiares astros de los cielos. Alegre y gozoso sintióse en extremo, y hendía de los mares las corrientes. Con armonía cantando, voló hacia las amenas soledades. Acudid todas las aves, y entonad a coro: "Al Rey supremo, ¡gloria!".

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BLUME, C. (1886-1922) *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Leipzig.
- DREVES, G. M. (1889) *Die Prosen der Abtei St. Martial zu Limoges, aus Troparien des 10., 11. und 12. Jahrhunderts*, Leipzig.
- KANTOROWICZ, E. H. (1958) *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, California.
- LECLERCQ, J. (1965) *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca.
- NORBERG, D. (1968) *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris.
- OROZ RETA, J. (1995) *Lírica latina medieval. I-Lírica profana*, Madrid.
- RABY, F. J. E. (1927) *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the M. A.*, Oxford.
- SZÖVÉRFY, J. (1992) *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages*, Concord.

DEL CONCEPTO DE “SOCIEDAD” EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO*

MARIANO NAVA CONTRERAS

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, VENEZUELA
mnavac@icnet.com.ve

Análisis de los algunos términos de la tradición griega y latina que conforman el moderno concepto de “sociedad civil”.

politeia | koinônia | thýasos | societās | sociedad civil

Semantic analysis of some terms of Greek and Latin tradition that conform the modern concept of “civil society”.

politeia | koinônia | thýasos | societās | civil society

Según Aristóteles, la política es la “más principal y eminentemente directiva” de las ciencias.¹ Sin embargo, como habremos de notar, no existe en griego antiguo una palabra que abarque el espectro semántico del término latino *societas* en su sentido simultáneo de “contrato consensual”,² “relación” y “comunidad de intereses”. La “definición semántica”³ de *politeia*, en efecto, abarca, dentro de los “límites cronológicos”⁴ del período clásico, un conjunto de significados que van desde la realización de los derechos ciudadanos concretos hasta lo que hoy llamaríamos la constitución de un Estado soberano. Así, el término aparece en Herodoto con el significado bastante abstracto de “cualidad” y

* Este trabajo forma parte del Grupo de Investigaciones de Lenguas y Literaturas Clásicas (ZD-CLA-H-94, CDCHT-ULA, Venezuela) y el Proyecto “Argumenta Dramatica” (BFF 2002 00084, DGICYT, España).

¹ Puesto que se ocupa de la felicidad colectiva, cuyo alcance parece ser el fin último de la ética. *E.N.* 1094 a: “Κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς”. En adelante, todas las citas de la *Ética a Nicómaco* en español han sido tomadas de la traducción de Araujo y Marias (1994).

² GUTIÉRREZ-ALVIZ (1982:638).

³ Acerca del concepto de “definición semántica”, cf. LARA (1997:15 ss).

⁴ LARA (1997:39 ss).

de "conjunto de derechos ciudadanos",⁵ de modo que no es extraño verlo en Aristóteles significando ya el conjunto, la masa misma de esos ciudadanos.⁶ En Tucídides el término aparece, al referirse a Pericles, significando la participación del ciudadano en los asuntos públicos,⁷ y así también en Jenofonte, según la siguiente opinión puesta en boca de Sócrates: "Decía que los más gratos a los dioses eran en la labranza los que hacían bien sus trabajos agrícolas, en medicina sus deberes médicos, y en política sus funciones cívicas".⁸ *Politeía* pasa, pues, a significar finalmente la constitución de un Estado, de una *pólis*, su forma de gobierno, su régimen político. Es esta la acepción más comúnmente utilizada, y es así como aparece en autores como el mismo Tucídides,⁹ Jenofonte¹⁰ y Platón.¹¹ Esta es también la acepción con que aparece numerosas veces en Aristóteles, para quien "régimen" y "gobierno", πολιτεία καὶ πολιτεύμα, "significan lo mismo".¹² Fue sin embargo a partir de la *República* platónica cuando se inaugura una línea de pensamiento político que nace de la confluencia entre la especulación filosófica y la tradición del relato utópico griego, muy de moda por entonces, si bien también de tradición muy antigua.¹³ En consecuencia, a partir de Platón, apenas hubo filósofo griego que no se sintiera tentado de escribir un libro Περὶ πολιτείας. La recepción y desarrollo de esta línea en Roma, y la consecuente traducción de estos títulos por su correspondiente latino *De republica* fue, a nuestro entender, un factor determinante para que el término griego *politeía* fuera circunscrito al sentido constitucional de "régimen político". Es también así como el término aparece rescata-

⁵ 9.34.

⁶ Acerca de las magnitudes de la *pólis* ideal. *Pol.* 1325 b 33 ss.

⁷ 1.127: "En la medida en que era el hombre más influyente de su tiempo y llevaba la dirección de la política, manifestaba una total oposición a los lacedemonios y no consentía en transigir, sino que empujaba a los atenienses a la guerra". En adelante, hemos tomado la traducción de Romero Cruz (1994), el subrayado es nuestro.

⁸ *Mem.* 3.14. Trad. de Zaragoza (1993), el subrayado es nuestro.

⁹ 2.37, en la célebre Oración Fúnebre de Pericles: "Tenemos un sistema político que no imita las leyes de otros sino que servimos más de modelos de unos que de imitadores de otros".

¹⁰ *Ath. Pol.* 1.1: "Con respecto a la *república de los atenienses*, el que hayan preferido ese sistema de gobierno no lo apruebo por el hecho de que, al preferirlo, prefirieron que los plebeyos estuvieran mejor que las gentes de calidad, y esta es la razón por la que no lo apruebo". Traducción de Rico (1989), el subrayado es nuestro.

¹¹ *Rep.* 562 a: "Nos falta, pues, tratar -dije yo- del más hermoso régimen político [...]". Traducción de Pabón y Fernández-Galiano (1997), el subrayado es nuestro.

¹² *Pol.* 1279 a 25 y 1325 b 34.

¹³ Cf. al respecto nuestra pequeña aproximación: NAVA (1997).

do por la teoría constitucional contemporánea, para la que *"politeía"* no es más que el instrumento conceptual del que se sirve el pensamiento político del siglo IV para nuclear su problema fundamental: la búsqueda de una forma de gobierno adecuada al presente, tal que refuerce la unidad de la *pólis*, amenazada y en crisis desde diversos frentes".¹⁴

Otro término griego que pudiera equipararse al concepto romano de *societas* es el de comunidad, *κοινωνία*. En efecto, *κοινωνία* aparece en los escritos de Platón significando las "relaciones mutuas entre los hombres",¹⁵ la "comunidad humana".¹⁶ Pero el término tiene para el filósofo ateniense otro significado más concreto. En el *Gorgias*, Sócrates le explica a Calicles que un hombre que carece de justicia y de temperancia, *δικαιοσύνη* και *σοφροσύνη*, "no puede ser amado ni por los dioses ni por los otros hombres", pues carece de "sociabilidad", y por tanto de "amistad", *φιλία*. Por ello, existe entre los sabios una comunidad natural basada precisamente en tales virtudes cívicas.¹⁷ No debe extrañar, pues, que el término *κοινωνία* aparezca en las *Leyes* significando simplemente las "relaciones ciudadanas".¹⁸ También para Aristóteles, retomando lo expuesto en el *Gorgias*, son la amistad y la justicia las que posibilitan la existencia de una comunidad entre los hombres.¹⁹ Resulta claro, por tanto, que a partir de este diálogo socrático se traza una línea la cual, pasando por Aristóteles, termina por configurar la tesis estoica del cosmopolitismo, según la cual, el Universo todo es una gran comunidad de dioses y hombres, una gran ciudad universal, *κοσμοπόλις*, cuyas leyes se basan en las mismas virtudes ciudadanas y por encima de las diferencias concretas entre pueblos y culturas.²⁰ Los estoicos, pues, hicieron de la *κοινωνία* un punto de articulación que opera en dos niveles, ya que si bien en su particular cosmovisión la "comunidad" se convierte en puente que une los planos humano y divino, en su filosofía funge como lazo de unión entre ética y física.

Finalmente, el otro término griego que posee valores más o menos equiparables al de la *societas* romana es el de *thíasos*. *Θιάσος* era el

¹⁴ FIORAVANTI (2001:19). El autor, sin embargo, reconoce que la traducción del término *politeía* es tarea complicada, y concede un matiz contractual a este concepto, pues considera que también comprende "lo que mantiene unida" a la *pólis* (*idem*).

¹⁵ *Banq.* 188 c: "ἡ περὶ ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους κοινωνία".

¹⁶ *Pol.* 276 b: "ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας".

¹⁷ *Gorg.* 507 e: "κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος".

¹⁸ *Ley.* 861 e: "ἀλλήλων τῶν πολιτῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις".

¹⁹ *E.N.* 1159 b: "ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία".

²⁰ *S.V.F.* 1.564, 262, 3.336, 327.

nombre que tomaban las cofradías que ofrecían culto a las diferentes divinidades (y en especial a Dionisos) de la religión griega. Con este sentido aparece el término en Herodoto²¹ y Aristóteles,²² aunque el documento más elocuente de esta acepción lo constituye, como es natural, la tragedia que Eurípides dedicara al tema.²³ La organización tiasótica era, por tanto, una organización social, amparada, además, por el Estado ateniense. Aristóteles habla de ciertas “*agrupaciones religiosas o sociales*” que se desempeñan “*haciendo sacrificios y organizando reuniones con motivo de ellos, tributando honores a los dioses y procurándose a la vez momentos de descanso acompañado de placer*”.²⁴ Muchas de las grandes escuelas filosóficas eran *thiasos* dedicados al culto a las Musas, como la Academia de Platón o el Jardín de Epicuro. Ello les garantizaba el libre cultivo de las artes y de las ciencias con la anuencia de la *pólis*.²⁵ Aristóteles, extranjero en Atenas, no pudo siquiera adquirir a su nombre los terrenos para la erección del Liceo a pesar de ser tan rico, mucho menos habría podido fundar una sociedad de este tipo.

No es por tanto sino hasta el desarrollo de la filosofía en Roma que *societas*, con todas las notas semánticas que lo constituyen, pudo ser objeto de estudio filosófico. Efectivamente, en un sentido general, el término aparece en Cicerón entendido como “*sociedad y unión de los hombres entre sí*”,²⁶ “*sociedad del género humano*”,²⁷ pero igualmente como lazo de unión natural: “*neque naturae est societas ulla cum somniis*”.²⁸ En un sentido particular, *societas* puede tener un significado abstracto, como en español, entendida como asociación con vistas a una ganancia de cualquier tipo;²⁹ o un significado más concreto, entendida como asociación de tipo gremial;³⁰ pero también *societas* designa, con este sentido concreto, una “*liga política*”, una “*alianza*”, una “*confederación*”, equivaliendo a *foedus*: *cum Ptolemaeo societas est facta*.³¹

²¹ 4.79.

²² *Ran.* 156.

²³ *Bacc.* 77, 579 y 680.

²⁴ *E.N.* 1159 b 28 (el subrayado es nuestro).

²⁵ BOYANCE (1972).

²⁶ *Leg.* 1.10.28: “*hominum inter ipsos societas coniunctioque*”.

²⁷ *Fin.* 4.2.4 y *Lael.* 5.20: “*societas generi humani, quam conciliavit ipsa natura*”.

²⁸ *Rep.* 1.32.

²⁹ *Cic. Quint.* 11: “[...] qui societatem cum Sex. Naevio fecerit”.

³⁰ *Cic. Fam.* 13.9.2: “*si omnes societates venerunt, quarum ex numero multi sedent iudices*”.

³¹ *Caes. B.C.* 3.107.

Es en el poema de Lucrecio donde se estudia por primera vez la formación de la sociedad, entendida como "sociedad civil", diferenciándose claramente del concepto de "régimen político". Lucrecio emprende esta explicación desde una perspectiva histórica. Sin embargo, y curiosamente, el término *societas* no aparece por ningún lado en el extenso poema. En realidad, ya Epicuro mismo había tratado el problema de la comunidad humana.³² Según Lactancio, Epicuro decía que no existía la sociedad humana.³³ El maestro mismo advierte que los únicos bienes posibles entre los hombres son el placer, ἡδονή,³⁴ y la amistad, φιλία,³⁵ y por ello, es menester liberarse de las cadenas de la política: μὴ πολιτεύεσθαι.³⁶ Sin embargo, en su *De rerum natura*, Lucrecio describe el proceso de la formación de la sociedad humana:

Ni abandonaba entonces mucho más que ahora la raza de los mortales el dulce destello de una deleznable vida. En efecto, especialmente atrapado entonces uno u otro dellos, suministraba a las fieras pasto viviente, devorado por sus mandíbulas, y poblaba los bosques, los montes y las selvas con sus alaridos, viendo sepultar sus carnes palpitantes en una palpitante huesa [...] Luego, cuando prepararon cabañas, pieles y fuego, y la mujer unida al varón le siguió a un domicilio y los deberes sociales del tálamo por ambos fueron conocidos y vieron nacer dellos una prole, empezó entonces a molificarse por primera vez el género humano. El fuego, en efecto, motivó que los friolentos cuerpos no pudiesen ya soportar el hielo bajo la techumbre del cielo; Venus descabalo la energía, y los hijos con sus caricias quebrantaron fácilmente el soberbio genio de sus padres. Comenzaron a cultivar entonces las amistades los vecinos entre sí, aspirando a no dañar ni maltratarse; y con voces y gestos se recomendaron sus mujeres y sus hijos; expresando en un lenguaje rudimentario que era justo que todos hubiesen compasión por los débiles. Ni podía, sin embargo, producirse

³² Las relaciones entre el poema de Lucrecio y la doctrina de los del Jardín han sido prolijamente tratadas en numerosos estudios. (Un balance actualizado del problema lo ofrecen los aportes de ARRIGHETTI (1998:13-32), CAPPELLETTI (1987), FURLEY (1977:1-27), GRACA (1989) y especialmente SEDLEY (1998).

³³ *Inst. Div.* 3.17.42 (Us. 523): "dicit Epicurus [...] nullam esse humanam societatem".

³⁴ *Ad Men.* 128.10.

³⁵ S.V. 23, 78; R.S. 27.

³⁶ S.V. 58.

toda suerte de concordia; mas la mayor y mejor parte guardaron de buena fe el pacto; que de no, ya el género humano hubiera todo perecido y no habría su progenie logrado reproducir su raza hasta ahora".³⁷

Muchas cosas pueden decirse de este fragmento. En primer lugar, que una tal diferenciación entre "sociedad civil" y "régimen político" sólo hubiera podido darse, en la Antigüedad, en una filosofía tardía como la de Epicuro, la cual reconoce, como se ha dicho, un solo vínculo entre los hombres, la amistad, y coloca por tanto la intersubjetividad de los individuos por encima de cualquier otra fuente de legalidad. Epicuro, recordemos, negaba la posibilidad del acceso a la felicidad humana a través de la participación política. Por otra parte, hay que destacar la importancia de lo no racional, lo patémico como factor determinante en la formación y desarrollo de la sociedad. El instinto de subsistencia, pero sobre todo, el miedo de los peligros y el amor por la progenie son elementos que antes no habían sido tenidos en cuenta por la especulación filosófica. Aquí cobra vigencia la metáfora de Venus, no tanto como diosa romana del amor, sino como representación de una fuerza cósmica y primigenia que impulsa a los seres vivos a la unión y a la reproducción. En el otro lado de la balanza, se ha dicho, dialécticamente se le opone el miedo, que también impulsa a los hombres a la unión.³⁸ Es resaltable en esta explicación historicista la presencia de una nueva sensibilidad, tal vez influida por el desarrollo de la lírica en Roma, que no tiene reparos en incluir elementos no racionales del comportamiento humano como factor del desarrollo histórico. Es notable también la modernidad de la distinción lucreciana según la cual, no sólo el régimen político, sino también la sociedad civil, nacen de la *fides*, de un pacto social, un "pacto de buena fe". Sociedad civil y régimen político sólo pudieron finalmente diferenciarse en un momento histórico en que el Estado romano comenzaba a alejarse cada vez más de los ciudadanos, y no durante la vigencia de la *pólis* griega clásica, en la que el Estado y la sociedad estaban más integrados en el ámbito de lo político, y los límites entre lo público y lo privado transitaban veredas muy diferentes de las que hoy transitan.

³⁷ D.R.N. 988-1027. Adoptamos la traducción de Lisandro Alvarado en edición de Cappeletti (1982). El subrayado se corresponde con una laguna suplida por Munro.

³⁸ Acerca de la influencia de Lucrecio en la teoría hobbesiana de la formación del Estado, cf. KARKA (1986).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARRIGHETTI, G. (1998) "Gli epicurei, la poesia e Lucrecio", *Athenaeum*, 1, pp. 13-32.
- BOYANCÉ, P. (1972) *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- CAPPELLETTI, A. (1987) *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Caracas.
- GUTIÉRREZ-ALVIZ, F. (1982) *Diccionario de Derecho Romano*, Madrid.
- FIORAVANTI, M. (2001) *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, traducción de M. Martínez Neira, Madrid.
- FURLEY, D. (1977) "Lucretius the Epicurean. On the History of Man" en GIGON, O. (ed.), *Lucrèce*, (Entretiens Hardt 24), Vandoeuvres-Genève, pp. 1-27.
- GRACA, C. (1989) *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del De Rerum Natura*, Amsterdam.
- KARKA, G. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton.
- LARA, D. (1997) *Iniciación a la lexicografía griega*, Madrid.
- NAVA, M. (1997) "Politeia y utopía. Elementos para una poética de la utopía filosófica en Grecia" en LABIANO ILUNDAIN, J. M. – LÓPEZ EIRE, A. – SEOANE PARDO, A. (eds.), *Retórica, política e ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días. Actas del II Congreso Internacional "Retórica, política e ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días"*, Salamanca, pp. 229-34.
- SEDLEY, D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.

EL BARROQUISMO TARDOANTIGUO COMO EJEMPLO DE TRANSGRESIÓN MONSTRUOSA: *IN RUFINUM* DE CLAUDIO CLAUDIANO

LILIANA PÉGOLO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

pegolabe@ciudad.com.ar

A partir de la consideración de lo monstruoso como una transgresión a las normas canónicas, el estilo "enjoyado" de Claudio Claudiano es lo suficientemente "abierto" para absorber las diversas reminiscencias del pasado literario grecolatino, obteniendo así una obra frívola y exótica, en la cual la tendencia a la hipérbole y la alegoría encubre los tipos genéricos tradicionales a través de una máscara artificiosa. En *In Rufinum* Claudiano hace gala de la violencia verbal y la búsqueda de efectos, que deben inscribirse en una muestra acabada de profusión barroca y, en consecuencia, monstruosa.

barroquismo | transgresión | monstruosidad | hipérbole | antinomia

From a perspective of monstrousness as a transgression of canonic rules, Claudius Claudianus' "jeweled" style is "open" enough to absorb the diverse reminiscences of Greco-Latin literary past, resulting in an exotic and frivolous work in which the tendency towards hyperbole and allegory conceals the traditional genre types beneath an artificial mask. In *In Rufinum* Claudianus exhibits a verbal violence and a taste for effects that are to be recognized as a prime example of baroque –and therefore monstrous– profusion.

baroque style | transgression | monstrousness | hyperbole | antinomy

Las modificaciones en la morfología histórica y su esquema de periodización a partir de la "acuñación" de la Antigüedad Tardía, transformaron la mirada de historiadores y filólogos que revisaron los contextos político-sociales y los cánones de la retórica; desde esta perspectiva, las antinomias sobre el pasado grecorromano, pagano e imperial, y la instauración del cristianismo se reconvirtieron en una mecánica dialéctica de asimilación y resignificación.

Desde la conversión de Constantino a la fe cristiana al comenzar el siglo IV, el poder político y la "paideia" retórica debieron acomodarse según una nueva preceptiva; pero los moldes preexistentes siguieron

gozando de contemporaneidad, puesto que eran necesarios para la conversión de las clases dominantes. Tal como afirma P. Brown:

hubo muchas áreas de la vida pública de las clases altas del Imperio romano que permanecieron majestuosamente inaccesibles a las declaraciones de identidad confesional que pretendían establecer una clara división del mundo entre cristianos y "pagani".¹

La "ambigüedad" en una cultura como esta, que se caracteriza por su neutralidad, presenta manifestaciones tanto del lado pagano, con el llamado "renacimiento" del cuarto siglo, como así también con la activa participación de los aristócratas cristianos, dedicados a la edición de textos clásicos, la traducción del griego al latín y la escritura histórica.² A. Cameron considera que los grupos aristocráticos, representados por las grandes familias, son quienes seguirán ocupando un lugar importante en la vida religiosa y literaria de Roma. Por otra parte, en lo que respecta a los "choques" ideológicos, como el retorno de los Símaco a la escena política, estos representan una fase del "dualismo"³ de la era constantiniana que se trasladó aún en sus continuadores. El siglo IV se caracteriza fundamentalmente por la división de las facciones en el mismo bando cristiano, entre Oriente y Occidente, representando la diversidad doctrinal que fustigará la unidad de la Iglesia católica.

A pesar de la condena al paganismo y la recesión de sus expresiones, las conclusiones a las que arriban los diversos autores permiten entrever que la controversia entre las dos posturas terminó hacia el año 400 d.C.,⁴ produciéndose un proceso sincrético que condicionó el modo de abordar los acontecimientos políticos y sociales.⁵ Estos influyeron en las posiciones estéticas y discursivas caracterizadas por la diversidad de fuentes y de estilos, que gozaron de una coexistencia cultural,⁶ al mismo tiempo que presentaban variaciones con respecto a las estructuras canónicas.

En un contexto literario donde los límites de los géneros se entrecruzan al igual que las ideologías, el "renacimiento" de las letras roma-

¹ BROWN (1997:49).

² CAMERON (1977:2-5).

³ ZURUTUZA (2000:54).

⁴ WILSON (1985:137).

⁵ JORDÁN MONTES (1991:183).

⁶ FONTAINE (1977:432 ss).

nas se produce, en gran medida, por la intervención de las familias poderosas que desempeñan funciones de mecenazgo; así se entiende la participación de los Símaco, quienes añoraban los oropeles paganos y una producción artística que los representara y la de los cristianos Anicios, ligados a los círculos literarios paganos, a la vez que se desempeñaban en labores consulares.⁷

Precisamente con esta familia se relaciona Claudio Claudiano al llegar a Roma en el año 394 d.C. Mucho no se sabe acerca de su vida; se lo supone egipcio, de Alejandría, nacido hacia el año 370 y en consecuencia, hablante del griego. Su producción en esta lengua recibió las influencias de la poesía profesional de sus contemporáneos; pero se destaca su carrera oratoria desarrollada en lengua latina;⁸ esta es la primera transformación a la que se someterá con el fin de adaptarse a un nuevo modelo político-social dominado por el ceremonial cortesano.

La celebración del poderoso se arraiga en el ritual de la *adoratio*, ya sea del emperador o del patrón a quienes se les otorgan honores exquisitos fundados en el aislamiento y la consagración sacramental.⁹ En relación con esto, Cameron recuerda que el primer poema de Claudiano es un panegírico dedicado a dos de sus protectores, los cónsules Probio y Olibrio, pertenecientes a la familia de los *Anicii*.¹⁰

Las tendencias del "hacer literario" como la traducción y la alabanza representan la época, la cual, según J. Fontaine, está empeñada en la "renovación" de la cultura clásica a través de criterios esteticistas sostenidos por la técnica de la alusión de las *litterae antiquiores*. Bajo el concepto de *pastiche*,¹¹ la literatura tardoantigua se constituye sobre dos principios encontrados: la "representación" del objeto por medio de múltiples recursos y el ocultamiento del sentido que vela su onticidad. Por lo tanto se puede hablar de una literatura de naturaleza dual y anti-nómica, de sensibilidad barroca y refinadamente "monstruosa".

¿Desde qué perspectiva semántica se toma el anterior concepto de lo "monstruoso" para calificar un estilo y la producción artística surgida de su contexto? Desde la mirada establecida por la norma, ya que *monstrum* designa aquello que la excede, provocando una *anomalía transgresora*, sostenida por la conjunción de elementos dispares y contradic-

⁷ CAMERON (1977:7).

⁸ GRUZELIER (1990:299).

⁹ TEJA (1999:43 ss).

¹⁰ CAMERON (1977:7). Según GRUZELIER (1990:300) estos jóvenes, pertenecientes a la familia Anicia, fueron cónsules durante el año 395 d. C.

¹¹ GENNETTE (1989:100 ss).

torios que viola el orden natural a través de la ambivalencia.¹² Obsérvese cómo define M. Malamud¹³ el estilo de Prudencio, el poeta de *Calagurris* que recibió, entre otras, la influencia de Claudiano: su poesía es “anómala, paradójica y ambigua”, producto de un “mundo cambiante” que se mueve entre profundas dicotomías culturales y políticas.

La rapidez, no exenta de violencia, con que se modifican los acontecimientos provoca en Claudiano una pasión por lo asombroso y lo peculiar que se aproxima a lo “maravilloso”. El uso de los tópicos literarios conocidos por la audiencia culta, se entremezcla con imágenes acuñadas en conceptos científicos, médicos y cosmogónicos, por lo cual se puede definir a Claudiano como un *doctus poeta* teniendo en cuenta, por ejemplo, sus reflexiones acerca de la creación del universo y su sometimiento a las leyes de la divinidad (*In Rufinum* 1.1-19).

La poesía no es ajena a las alternancias del poder político, aunque se oculte en el preciosismo manierista que cultiva Claudiano, ya que además de ser un “poeta docto” es un cortesano tenaz y ambicioso que maneja los códigos de la retórica manipulándolos de manera efectista;¹⁴ por lo tanto se adecua a las circunstancias que requieren, por su vertiginosa complejidad, de agudeza de ingenio y profusión barroca. Al tiempo de la composición de *In Rufinum* (395-397), que es la obra sobre la que se ejemplificará el estilo “enjoyado”¹⁵ de Claudiano, este se encuentra en la corte de Milán en la que se cimienta el poder del vándalo Estilicón.

Tras la muerte de Teodosio, en enero del año 395 d.C., la inestable unidad del Imperio se ve quebrada nuevamente ante las divergencias de los hijos del emperador desaparecido, Arcadio y Honorio, que asumen respectivamente el dominio de la zona oriental y occidental del Imperio. El joven Arcadio se somete a los dictámenes del prefecto pretoriano Flavio Rufino, “hombre intrigante y desagradable como pocos”, según la opinión de F. Maier,¹⁶ que perteneció al llamado “clan teodosiano”,¹⁷ un

¹² Cf. PÉGOLO (1999:270 ss). En esta primera conceptualización de lo “monstruoso” no se aborda el aspecto religioso que el vocablo amerita y que todos los filólogos recuerdan, ya que *monstrum* es entendido como un “aviso” de la voluntad de los dioses.

¹³ MALAMUD (1989:9).

¹⁴ PLATNAUER (1922:13 ss). El editor recuerda que, tras su paso por Roma protegido por los Anicios, Claudiano marcha a Milán en el año 395 donde adquiere una posición sumamente importante en la corte de Estilicón.

¹⁵ GRUZELIER (1990:302).

¹⁶ MAIER (1989:120).

¹⁷ BRAVO (1996:392). El autor registra, según el *Corpus de datos prosopográficos*, que Flavio Rufino era de origen galo y que desempeñó la función de prefecto pretoriano, atestiguado como *vir illustris*, según reza su condición social.

grupo militar y político de fanáticos aristócratas dedicados a la persecución de herejes y paganos.

En la parte occidental, otro de los generales de Teodosio, Flavio Estilicón,¹⁸ se erige como figura dominante del espectro político-militar al detener a los invasores visigóticos, que amenazaban las fronteras exteriores del Imperio. Estilicón, que desconoce las tratativas diplomáticas llevadas a cabo por Rufino con Alarico, acaba momentáneamente con las pretensiones de este en el frente oeste.¹⁹ La fortuna del *magister militum* permite asegurar su poder como regente de Honorio a través de un casamiento conveniente con una sobrina de Teodosio, la princesa Serena; pero ya antes de este hecho deseaba extender sus dominios hacia Oriente, donde se enfrentará con Rufino. La camarilla del poder occidental incidirá en la muerte del pretor de Oriente, hostigando a sus soldados que lo ejecutarán poco tiempo después de la desaparición de Teodosio.

Claudiano forma parte de la corte de Honorio y de su "hombre fuerte", por lo tanto su producción literaria estará destinada a glorificar ocasionalmente a sus "mecenas" en una variedad poética que se aviene a su condición de experimentador de los gustos exquisitos de sus receptores.²⁰ Un ejemplo de esta dependencia contextual lo constituye *In Rufinum*, poema propagandístico que defiende la posición de Estilicón, atacando en particular la figura de Flavio Rufino; en consecuencia se trata de una obra de carácter panegírico y celebratorio, compuesta sobre la base de estilemas épicos a los que transforma por medio del "trasvestimiento" genérico que satisface su tendencia a la sofisticación retórica.

Para describir las características estilísticas de Claudiano se tomarán dos fragmentos de la obra anteriormente mencionada: el concilio divino (1.25-43 y 65-122),²¹ convertido por el poeta en *concilium deforme* (1.28) y la cruenta muerte de Rufino y su posterior despedazamiento (2.400-427) que, en nombre de Estilicón, es entendido como una vía de salvación de la *urbs* en peligro de ser disgregada (2.405-406):

¹⁸ MAIER (1989:393): Flavio Estilicón también aparece datado en el *Corpus prosopográfico* con el cargo de *magister militum* y con una condición social similar a la de Rufino.

¹⁹ Estilicón combatió a Alarico en Tesalia (395) y en Grecia (397); posteriormente invadió Italia del Norte (401), luego Milán y Verona (403). Estilicón lo rechazó finalmente en Iliria.

²⁰ GRUZELIER (1990:300-301).

²¹ La fragmentación del texto obedece a que se excluyó del análisis la alocución de Alecto (1.45-64), no así la de Megara, debido a que algunos de los conceptos que vierte caracterizan el origen monstruoso de Rufino.

Felix illa manus, talem quae prima cruorem
Hauserit et fessi poenam libaverit orbis!

*¡Feliz aquella mano, que primera habría agotado tal
sangre y habría debilitado el castigo del cansado orbe!*

El tratamiento que recibe el primero de los epicismos está concedido sobre reminiscencias lucanianas, en lo que respecta a la presencia de "voluntades numéricas" con las que se justifica el desorden civil;²² pero la diferencia estriba en la **acumulación** de personajes divinos y alegóricos con los que el poeta desnaturaliza la imagen plástica a través de la confusión de las líneas y la aglomeración representativa;²³ Claudiano afirmará: "Glomerantur in unum / innumerae pestes Erebi" (1.28-29).²⁴ A través del juego conceptual basado en la oposición de **la unidad en la multiplicidad**, se abre el concilio monstruoso con la estimación docta de que es la *invidia* (1.25),²⁵ surgida de la atrocidad de *Allecto* (1.26), la que convoca a la nutricia *Discordia belli* (1.30).

Estos seres anómalos, a los que se suman una galería alegórica de cuño virgiliano,²⁶ están descriptos en su naturaleza desordenada por un adjetivo, con el que se procura precisar su deformidad;²⁷ por lo tanto se

²² En forma semejante a la pintura inicial del poema de Lucano, *Bellum Civile*, Claudiano considera que el motivo de la reunión del concilio monstruoso tiene su origen en una de las formas del *furor*, la *invidia* como generadora del desorden social. El poeta neroniano se interroga sobre cuál es la furia (a partir del hexámetro 8) que ha desatado el choque fratricida que amenaza acabar con la misma Roma.

²³ En un fragmento constituido por catorce versos (vv. 25-38) Claudiano menciona a *Allecto*, *Nox*, *Discordia*, *Fames*, *Senectus*, *Morbus*, *Livor*, *Luctus*, *Timor*, *Audacia*, *Luxus*, *Egestas*, *Avaritia* y *Curae*.

²⁴ "Se aglomeran en uno las innumerables pestes del Erebo".

²⁵ Precede la aparición de Rufino el cuestionamiento filosófico del poeta sobre el modo en que el universo es regido por la divinidad y en él los malos viven felices mientras se veja a los piadosos (vv. 13-14).

²⁶ Obsérvese la descripción virgiliana del vestibulo infernal que deben atravesar Eneas y la Sibila de Cumas (*Aen.* 6.273-289); en él una serie de monstruosas alegorías se entremezclan con los cuerpos anómalos de los centauros, las escilas, Briareo, Quimera, gorgonas y arpías. De todos ellos, Virgilio se detiene en su externalidad deforme. En cuanto a la pintura de *Allecto*, el poeta la arma progresivamente acompañando la actuación de la Furia mientras incita a los itálicos a enfrentarse a Eneas y los suyos (*Aen.* 7.323-482).

²⁷ A cada sustantivo le corresponde un adjetivo o bien, un sintagma nominal que lo caracteriza: *Allecto*: atrox; *Discordia*: nutrix; *Fames*: imperiosa; *Senectus*: leto vicina; *Morbus*: impatiens sui; *Livor*: secundis anxius; *Luctus*: scisso maerens velamine; *Timor* et *Audacia*: praeceps caeco vultu; *Luxus*: populator opum; *Egestas*: infelix; *Avaritia*:

puede arribar a una primera conclusión sobre el estilo de Claudiano: este opera a partir de su **memoria poética**, conformada por un sistema de fuentes literarias augustales y postaugustales,²⁸ a las que combina construyendo una nueva imaginaria.

Otro aspecto del carácter monstruoso de los personajes es su ubicación en un espacio exterior al de los humanos, más precisamente el espacio urbano. La ambigüedad en la que se instalan los monstruos es la inestabilidad de los bordes de lo permitido por la norma social, política y también estética; como señala J. P. Vernant,²⁹ la espacialidad de lo deforme está concebida lejos de los hombres y de los dioses desde donde, en este caso en particular, observan la placidez de las ciudades que representa su oposición,³⁰ ya que la existencia de los monstruos supone una onticidad *contra naturam* que, a su vez, participa de lo **no-moral**.³¹

Alecto es la figura que primero destaca Claudiano entre la muchedumbre reunida, quien con recurso teatral³² se levanta, acumulando sobre sí una serie de notas monstruosas, tales como las serpientes que recorren su espalda y sus brazos, la iracundia de su espíritu expresada por una voz rabiosa:

[...] et obstantes in tergum reppulit angues
perque umeros errare dedit. Tum corde sub imo
inclusam rabidis patefecit vocibus iram: (1.42-44)

[...] y rechazó hacia atrás las serpientes que tenía
adelante y les permitió vagar por sus hombros.
Entonces mostró con su voz rabiosa la ira encerrada en
lo profundo del pecho.

complexa mater (aunque en el texto no aparece como núcleo de la construcción nominal, sino en genitivo); *Curae: insomnes*. (1.25-38: Alecto: atroz; Discordia: nutricia; Hambre: imperiosa; Senectud: vecina a la muerte; Enfermedad: impaciente de sí; Celo: atormentado por lo que ha de seguir; Luto: acongojado con la vestimenta rasgada; Temor y Audacia: precipitada con su ciega mirada; Lujo: destructor de las riquezas; Indigencia: infeliz; Avaricia: una madre que abraza; Preocupaciones: insomnes).

²⁸ GRUZELIER (1990:303) afirma que las referencias literarias a las que recurre Claudiano incluyen a Virgilio, Horacio, Ovidio, Estacio, Juvenal y Tácito. Menciona también, entre los poetas republicanos, a Lucrecio.

²⁹ VERNANT (1986:66).

³⁰ 1.26: "Allecto, placidas late cum cerneret urbes" (Alecto, como mirara las ciudades apacibles en su vastedad).

³¹ LAZZARINI (1984:122).

³² 1.41-42: "Allecto stetit in mediis vulgusque tacere / iussit" (Alecto se paró en el medio y ordenó al vulgo a callarse). AUERBACH (1969:33) afirma que el modo de exposición seguido por los hombres de la Baja Latinidad es retórico y "susceptible de escenificación".

En la construcción de la máscara se trastocan las naturalezas de tal manera que se confunden aspectos humanos con la bestialidad de lo animal en sus caracteres más espantables, como la difusión de nocivos venenos nacidos de su ambivalencia de reptil; con estos el poeta simboliza el estado de beligerancia creado por las ambiciones impiadosas de los hombres que quiebran todo *foedus* preexistente:

Sic fata cruentum
mugit et totos serpentum erexit hiatus
noxiaque effudit concusso crine venena. (1.65-67)

Así hizo retumbar los hados cruelmente y levantó las bocas enteramente abiertas de las serpientes y regó los nocivos venenos después de sacudir la crin.

En segundo lugar aparece *Megaera* (v. 74), otra de las Furias de nombre identificable,³³ destacada por su insania e impiedad;³⁴ su descripción guarda relación con el carácter vengativo asignado a las Erinias homéricas que castigan los crímenes familiares y de orden social.³⁵ Sin embargo la función que le asigna Claudiano es la de profundizar la contienda a través de la figura de Flavio Rufino; para la elaboración de este personaje, el poeta se vale del concepto religioso de *monstrum*, puesto que lo llama *prodigium* (v. 89), es decir que se trata de una anticipación de hechos o acontecimientos anómalos, producidos por la ruptura del orden existente entre los hombres y la voluntad divina que gobierna el cosmos.³⁶

El carácter de su monstruosidad se construye sobre imágenes hiperbólicas que muestran a Rufino más cruel que las hidras, con rapidez mayor que la de los tigres, más violento que los vientos y las traicioneras aguas de los ríos:

³³ GRIMAL (1984:169). El autor señala que entre el número indeterminado de las Furias, sólo se conocen tres: Alecto, Tisifone y Megera. Se las representa como genios alados, de cabellera serpentina, que portan látigos y antorchas con los que enloquecen a sus víctimas.

³⁴ 1.74-76: "Improba mox surgit tristi de sede Megaera, / quam penes insani fremitus animique profanus / error et undantes spumis furialibus irae" (Enseguida perversa surge Megera, de la triste sede en poder de quien está el profano delirio de un insano gemido y las iras que rebalsan de espumas furibundas).

³⁵ 1.77-84. Para la descripción de las Erinias según Homero, cf. GRIMAL (1984:35).

³⁶ Cf. Festo, *De Verborum Significatu cum Pauli Epitome* 143M y Cicerón, *De Natura Deorum* 2.3.7 y *De Divinatione* 1.42 donde se interpreta *prodigium* como sinónimo de *praedictio* o *praedictum rerum futurarum*.

Est mihi prodigium cunctis inmanius hydris,
tigride mobilius feta. violentius Austris
acribus, Euripi fulvis incertius undis (1.89-91)

Existe para mí un prodigio más salvaje que todas las hidras juntas. más ágil que la fecunda tigresa, más violento que los Austros punzantes, más incierto que las rubias aguas del Euripo.

Como señala Vernant,³⁷ en la composición del monstruo se quiebran y entremezclan todos los niveles de lo cósmico, puesto que a la universalidad transgresora que se aúna en Rufino, se agrega el aspecto animal,³⁸ generándose un ser dual y en consecuencia amorfo, distante de lo establecido y peligroso.

Su carácter se forjó en la leche de la Furia y de ella aprendió el arte del engaño y la simulación, la fiereza y el deseo irrefrenable que lo llevarán a la muerte:

meque etiam tradente dolos artesque nocendi
edidicit: simulare fidem sensusque minaces
protegere et blando fraudem praetexere risu.
plenus saevitiae lucrique cupidine fervens. (1.97-100)

transmitiéndoselo yo, también aprendió los engaños y las artes nocivas: simular la confianza y proteger los sentidos amenazantes y disimular con una risa suave el engaño, pleno de salvajismo e hirviente de deseo de triunfo.

El asesinato de Rufino acaece tras la realización de una "supuesta" alianza con los bárbaros de Alarico que los soldados se cobran, cazándolo como a un animal (2.394: "*ut fera*"), en medio del esplendor de la corte (2.336-347). Después de la condena que recibe de sus hombres,³⁹

³⁷ GRUZELIER (1990:103 ss).

³⁸ 1.93-96: "Parvus reptavit in isto / saepe sinu teneroque per ardua colla volutus / ubera quae sivit fletu linguisque trisulcis / mollia lambentes finxerunt membra cerastae" (A menudo, pequeño reptó en ese tierno seno y serpenteante a través de los erizados cuellos buscó con llantos las ubres y con sus lenguas de tres puntas lo modelaron las culebras mientras lamían sus suaves miembros).

³⁹ 2.385-390: "nobis etiam, deterrime, nobis / sperasti famulas imponere posse catenas? / unde redi nescis? Patiarne audire satelles, / qui leges aliis libertatemque reduxi? / Bis domitum civile nefas, bis rupimus Alpes. / Tot nos bella docent nulli servire tyranno.

ubicados estratégicamente detrás del pretor y del mismo emperador, Rufino será atacado por diversos flancos, lo que Claudiano resuelve a través de imágenes sucesivas y asindéticas (vv. 391-399).

La violencia del ataque, que tiene como finalidad elevar la figura de Estilicón,⁴⁰ pretende justificarse con la liberación de tal monstruo que hace peligrar la subsistencia de la *urbs*.⁴¹ La forma en que el poeta describe la muerte de Rufino alude a los desmembramientos rituales sufridos por Penteo o Acteón;⁴² inclusive también al tópico del mártir cristiano muerto en la arena.⁴³ Sin embargo no se agota en estas referencias mítico-religiosas el *sparagmós* sufrido por el protagonista, sino que recuerda la muerte del dictador de Alba, Metio Fufecio, ocurrida ante las puertas de la ciudad de Roma a la que traicionó quebrando los acuerdos con el rey Tulio Hostilio.⁴⁴ De lo anterior se puede deducir que Claudiano construye su estilo fusionando una serie de motivos épicos, a través de los cuales prefigura la deshumanización de la violencia; esta termina destruyendo la unidad corporal en un fraccionamiento sin sentido y en consecuencia, grotesco.⁴⁵

Un monstruo que se transforma en víctima expiatoria en manos de los justos y piadosos, vueltos a su vez en depredadores salvajes, en nombre de la justicia civil. Esta violación genérica de los principios humanos es parte del juego estético al que somete Claudiano a sus

(¿también a nosotros, el más malvado, a nosotros esperaste poder imponer cadenas serviles? ¿No sabes de dónde volví? ¿Acaso soportaría escuchar como un sirviente, yo que reduje a otros las leyes y la libertad? Dos veces dominada la impiedad civil, dos veces forzamos los Alpes. Tantas guerras nos enseñan a no servir a ningún tirano).

⁴⁰ 2.402-403: "hac Stilicho, quem iactas pellere, dextra / te ferit" (con esta mano Estilicón, al que te jactas en echar te hiera).

⁴¹ 2.405-406.

⁴² MALAMUD (1989:49). Cf. Claudiano 2.418-420: "Sic mons Aonius rubuit, cum Penthea ferrent / Maenades aut subito mutatum Aetaeona cornu / traderet insanis Latonia visa Molossis" (Así enrojeció el monte Aonio, como cargaran las Ménades a Penteo o la Latonia sorprendida dejara a los enfurecidos molosos a Acteón transformado súbitamente en un venado).

⁴³ MALAMUD (1989:50).

⁴⁴ Cf. Virgilio, *Aen.* 8.642-645 y Tito Livio 1.28.7: lo que puede interpretarse como un episodio menor de la historia romana –la traición de Metio– debe entenderse como una prefiguración de la ruptura del pacto de Brindis por M. Antonio.

⁴⁵ El poeta utiliza imágenes simétricas en las que distribuye a través de pronombres demostrativos los fragmentos que van quedando de Rufino: v. 410: *hi vultus avidos [...]* *vellunt*; v. 411: *alii rapuere*; v. 412: *amputat ille [...]* *quatit ille*; v. 413: *hic reserat*; v. 414: *hic iecur*; *hic cordis [...]* *hic pandit*. Para la concepción del cuerpo grotesco, cf. BAJTIN (1990:307 ss).

receptores. Estos conviven con la monstruosidad de la violencia que no distingue entre confesiones ni geografías; por lo tanto sólo gozan de la exquisitez de los recursos y la novedad de las imágenes, alejados de la crueldad a la que están expuestos: monstruos contra monstruos sólo estilizados por el desgarramiento de la máscara.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AUERBACH, E. (1969) *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona.
- BAJTIN, M. (1990) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, México.
- BRAVO, G. (1996) "Prosopographia theodosiana (I): en torno al llamado 'clan hispano'", *Gerión*, 14, pp. 381-398.
- BROWN, P. (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona.
- CAMERON, A. (1977) "Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome" en *Christianisme et Formes Littéraires de L'Antiquité Tardive en Occident. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Genève, pp. 1-40.
- FONTAINE, J. (1977) "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV siècle: Ausone, Ambroise, Ammien" en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Genève, pp. 425-482.
- GENNETTE, G. (1989) *Palimpsestos*, Madrid.
- GRIMAL, P. (1984) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- GRUZELIER, C. E. (1990) "Claudian: Court Poet as Artist" en BOYLE, A. (ed) *The Imperial Muse*, Melbourne, pp. 299-318.
- JORDÁN MONTÉS, J. F. (1991) "La pervivencia del Paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C.)" en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, Murcia, tomo VIII, pp. 183-199.
- LAZZARINI, C. (1984) "Historia / fabula: forme della costruzione poetica virgiliana nel commento di Servio all'Eneide", *MD*, 12, pp. 117-144.
- MAIER, F. G. (1989) *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, México, vol. 9.
- MALAMUD, M. (1989) *A Poetics of Transformation. Prudentius and Classical Mythology*, New York.

- PÉGOLO, L. (1999) "El carácter de lo monstruoso en la *Psichomachia* de Prudencio" en ZURUTUZA, H. – BOTALLA, H. (comps) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*, Buenos Aires, pp. 269-283.
- PLATNAUER, M. (1922) *Claudian*, London, vol. I.
- TEJA, R. (1999) *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid.
- VERNANT, J. P. (1986) *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona.
- WILSON, N. (1985) "Tradizione classica e autori cristiani", *Civiltà classica e cristiana*, 6.2, pp. 137-153.
- ZURUTUZA, H. (2000) "El poder impugnado. El *Carmen contra Paganos* y la era constantiniana" en ZURUTUZA, H. – BOTALLA, H. (comps) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires, pp. 33-84.

LA MUJER VENGADORA COMO MONSTRUO: LA DESHUMANIZACIÓN DE HÉCUBA EN LA OBRA HOMÓNIMA DE EURÍPIDES*

ELSA RODRÍGUEZ CIDRE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

elsale@arnet.com.ar

El presente artículo tiene por objetivo analizar el proceso de deshumanización de Hécuba en la tragedia homónima de Eurípides. Se estudian las relaciones entre los mecanismos de animalización y las representaciones monstruosas, en el contexto de la constitución de un personaje cuya sed de venganza se traduce en la comisión de un infanticidio. Se plantea una hipótesis por la cual la metamorfosis del personaje se concibe como sinécdoque del monstruo Escila.

Hécuba | Eurípides | animalización | monstruosidad | Escila

This article aims at analyzing the process of dehumanization suffered by Hecuba in the homonym Euripides' tragedy. We study the relationships between the animalization mechanisms and the monstrous representations in the context of the characterization of Hecuba as a woman whose vindictive desires lead to an infanticide. This analysis poses the hypothesis by which the character's metamorphosis can be conceived as a synecdoche of the Scylla monster.

Hecuba | Euripides | animalization | monstrosity | Scylla

El presente artículo tiene por objetivo analizar el proceso de deshumanización que Eurípides hace experimentar al personaje de Hécuba en la tragedia homónima. Se intenta explorar las relaciones entre los mecanismos de animalización y las representaciones monstruosas, en el contexto de la constitución de un personaje cuya sed de venganza se traduce en la comisión de un infanticidio.¹

* Este artículo tiene como base la ponencia "Aproximaciones a lo monstruoso. La deshumanización de Hécuba y Medea en las obras homónimas de Eurípides" (II Jornadas de Reflexión "Monstruos Y Monstruosidades", Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, noviembre de 2002) y se realizó con los aportes de una beca de doctorado de la Fundación Antorchas. La edición base es la de Diggle.

¹ Proceso similar al relevante en la *Medea* de Eurípides con la diferencia obvia de que allí

El análisis gira en torno de las valencias monstruosas que pueden detectarse en las referencias a la animalización de este personaje. El griego presenta cuatro vocablos que remiten a lo monstruoso: πέλωρ, τέρας, κήτος y θῆρ. Los dos primeros parten de la idea de prodigio, signo enviado por los dioses, para llegar luego a la noción de monstruo. La diferencia principal entre estos dos vocablos está dada por el hecho de que τέρας designa también las señales del cielo, las estrellas. Πέλωρ aparece en Homero en referencia al Cíclope, la Escila y Pitón. Hesíodo lo utiliza en *Teogonía* (v. 295 y v. 845) para nombrar los monstruos nacidos de la tierra. Τέρας es utilizado en función de la cabeza de la Gorgona (E, 742) y del Cerbero. El tercer vocablo, κήτος, designa el monstruo marino (a menudo refiere al que ataca a Andrómeda). Por último, θῆρ indica en su primera acepción bestia de presa, salvaje en oposición a peces y aves, y da lugar luego a la idea de monstruo fabuloso, aplicable por ejemplo a la esfinge (A. Th. 558), al centauro (S. Tr. 556, 568) y a los sátiros (E. Cyc. 624). De este conjunto, Eurípides utiliza en la *Hécuba* sólo el vocablo θῆρ.

Recordemos brevemente el mito en relación con la trama de la tragedia. Una vez caída Troya, Hécuba, la reina destronada, debe soportar que los griegos sacrifiquen a su hija Políxena ante la tumba de Aquiles. Su última esperanza radica en su pequeño hijo Polidoro, el cual hace tiempo vivía para su seguridad con el rey tracio Poliméstor, cuya traición comprende Hécuba al ver el cadáver despedazado de su hijo. La reina venga esta violación a la ξενία cegando al traidor y matando a sus vástagos, sumando otro infanticidio a la trama. Poliméstor engeguado proferirá un discurso en el cual se señala una futura metamorfosis de Hécuba, quien se convertirá en perra estando en alta mar. Este final del personaje constituye una innovación de Eurípides.

Es de remarcar que no todas las referencias a la animalización en la *Hécuba* giran en torno del personaje homónimo. En la primera parte de la tragedia, este mecanismo aparece en función de Políxena y su sacrificio, en unos pasajes donde las remisiones recalán en la imagen de animales cachorros y mansos. En la segunda parte de la obra, en cambio, las menciones se centran en el conflicto entre Poliméstor, por un lado, y Hécuba y su séquito de mujeres, por el otro, dando paso en esta ocasión a referencias a animales feroces.

Eurípides trabaja el infanticidio de Hécuba en unos términos muy similares a como ya lo había efectuado en su *Medea*, es decir, tanto desde la transformación del personaje en animal como desde la alusión

el infanticidio por venganza constituye asimismo filicidio. Cf. RODRÍGUEZ CIDRE (2003).

a lo monstruoso. Un dato a tener en cuenta es que todas las referencias a la animalización de este personaje y su séquito provienen de un único emisor del discurso, Poliméstor, quien desplazará sus referencias desde unas de corte general que apuntan al conjunto de las mujeres que lo atacan hacia la especificidad de Hécuba, en el marco de un discurso profético (donde enuncia la transformación de la antigua reina troyana en perra que servirá así como señal particular para los marineros).

La primera animalización de Hécuba tiene lugar en los vv. 1070-1079, primera monodía del rey tracio en forma de soliloquio. Recordemos que, en el interior de la tienda y con ayuda de las troyanas, ha degollado ya a los hijos de Poliméstor y luego lo ha cegado (vv. 1024-1033):

ἄ ἄ.
 οἶγα· κρυπτὰν βάσιν αἰσθάνομαι
 τάνδε γυναικῶν. πᾶ πόδ' ἐπάξας
 σαρκῶν ὀστέων τ' ἐμπλησθῶ.
 θοῖναν ἀγρίων τιθέμενος θηρῶν.
 ἀρνύμενος λῶβας λύμας τ' ἀντίποιν'
 ἐμᾶς: ὦ τάλας:
 ποῖ πᾶ φέρομαι τέκν' ἔρημα λιπῶν
 Βάχχαις Ἄιδου διαμοιρᾶσαι
 σφακτά. κυσίην τε φοινίαν δαῖτ' ἀνή-
 μερόν τ' ὄρειον ἐκβολάν:

¡Ay! ¡Ay! / Calla. Percibo esta oculta marcha / de las mujeres. ¿Por dónde, tras apresurar el pie, / empezaré a saciarme de carnes y huesos. / disponiendo un festín de fieras salvajes, / ganando retribución por mi deshonor y ultraje? ¡Oh desgraciado! / ¿A dónde, por dónde soy llevado, tras abandonar / a mis hijos solos con las Bacantes de Hades, / para desgarrarlos en pedazos, degollados, / no solo banquete sangriento para perros / sino también desecho salvaje y agreste?

En estos versos, la reina vencida aparece diluida en la pluralidad de las mujeres troyanas. Nos hallamos frente a una doble animalización: por un lado, Poliméstor, quien desea saciarse de carnes y huesos con un festín de fieras salvajes, ἀγρίων θηρῶν, por el otro, las propias mujeres troyanas que conforman el banquete deseado.² La valencia salvaje de la

²El fin de Poliméstor ilustra del modo más horrendo la medida del delito de la esposa de Príamo. Como él es convertido en bestia por la acción de ella, también lo es Hécuba por la

fiera se potencia en la adjetivación. En versos anteriores (v. 1065), Eurípides ya las había presentado agazapándose y huyendo.

Este deseo de canibalismo del rey tracio recuerda sin duda el deseo de Hécuba en *Iliada* de comer el hígado de Aquiles, asesino de su hijo Héctor.³ Allí, en Ω 212-214, la reina troyana generaba una espiral de imágenes centradas en la antropofagia. Para vengar los insultos que el enemigo había hecho a Héctor, ella proclamaba su deseo de comer el hígado del hombre "que come carne cruda", del hombre que, además, dio la carne de su hijo predilecto a los perros.⁴ Resulta importante, entonces, la mención de los perros que aparece en el v. 1078, referencia nada inocente en una tragedia donde su protagonista será virtualmente transformada en perra. Se trata de un animal cuya simbología es por demás polisémica pero es de notar que, de todas sus valencias posibles, aquí se rescata tan sólo la de devorador de cadáveres.⁵

Por otro lado, si tomamos los vv. 1077-78 del discurso de Poliméstor, hallamos unidos en el sintagma tres semas significativos: διαμοιρᾶσαι, σφακτά y κισίiv. El primero nos trae a escena el otro cadáver desgarrado, el de Polidoro (cf. v. 716); el segundo hace lo mismo con el cuerpo degollado de Polixena; κισίiv, finalmente, remite a las perras entre las que se incluye la antigua reina troyana. En la descripción del *sparagmós* de los hijos de Poliméstor, este logra reunir en su discurso a Hécuba con los suyos –hacia el final, una vez absuelta, ella misma enterrará los dos cuerpos de sus hijos.⁶

Las siguientes dos animalizaciones se producen cuando Agamenón ha aparecido en escena acudiendo a los gritos del rey tracio y escucha su *rhexis* para deliberar, luego de la de Hécuba, quién merece ser castigado:

de Poliméstor. Se transformará en la bestia que él profetiza porque ya lo es", NUSSBAUM (1995:516).

³ Cf. GREGORY (1999:174).

⁴ Las otras dos referencias al canibalismo aparecen en Δ.34-36 y X.346-47.

⁵ "Entre los griegos, el perro no era un animal bien considerado. A diferencia del león y el águila, ocupaba uno de los lugares inferiores en la jerarquía de la nobleza animal. En él se destacaban el enardecimiento con que rastrea la presa, la tenaz defensa contra sus enemigos y la fiera protección del propio territorio. Sobre todo, era despreciado y temido porque devoraba los cadáveres humanos, indiferente a la más sagrada ley de la sociedad", NUSSBAUM (1995:512).

⁶ Remarquemos que el adjetivo que continúa en el sintagma, φοινίαν, "sangriento", que aquí modifica al banquete de las bacantes aparece en *Coéforas* como epíteto de Escila (614) y de Ares en *Electra* (96).

κεντούσι παιδας, αἱ δὲ πολυπόδων δίκην
 ξυναρπάσασαι τὰς ἐμὰς εἶχον χέρας
 καὶ κῶλα· (vv. 1162-1164)

*aguijonean a los hijos; otras, tras apoderarse
 como pulpos, sujetaban mis manos
 y pies*

De acuerdo con la versión de Diggle, Eurípides presenta a las mujeres como pulpos.⁷ La animalidad se enuncia en la pluralidad de miembros que aprisiona a la actual víctima, antiguo victimario.⁸ Retomaremos luego esta imagen.

ἐμῶν γὰρ ὀμμάτων.
 πόρπας λαβοῦσαι. τὰς ταλαιπώρους κόρας
 κεντούσιν. αἰμάσσοουσιν· εἴτ' ἀνὰ στέγας
 φυγάδες ἔβησαν. ἐκ δὲ πηδήσας ἐγὼ
 θῆρ ὡς διώκω τὰς μαιφόνους κύνας.
 ἅπαντ' ἐρευνῶν τοίχων. ὡς κυνηγέτης
 βάλλων ἀράσων. (vv. 1169-1175)

*Pues tras tomar los broches,
 aguijonean las miserables pupilas de mis ojos,
 las ensangrientan. Luego, por las tiendas,
 fugitivas, se marcharon. Y yo, tras saltar,
 persigo como una fiera a las perras manchadas de crimen
 rastreando toda la pared, como un cazador,
 arrojando cosas, dando golpes.*

En este contexto se repite el doble juego de animalización con una Hécuba que aparece nuevamente diluida en la pluralidad. El rey, como una fiera, persigue a las μαιφόνους κύνας, perras manchadas de crimen.⁹ La referencia canina reaparece en la autodescripción del emisor como cazador que rastrea la pared: el término griego es κυνηγέτης, literalmente "conductor de perros". Ello implica una profunda ironía en

⁷ En la edición de Gregory se lee πολεμίων "enemigas" en lugar de πολυπόδων "pulpos". "This conjecture is preferable to the intolerably flat πολεμίων δίκην ('like enemies') of the MSS", MOSSMAN (1995:194).

⁸ Para un análisis detallado de la simbología del pulpo véase DETIENNE-VERNANT (1974: 45 ss).

⁹ El adjetivo en *Iliada* es siempre epíteto de Ares y aparece dos veces en *Medea*, vv. 266 y 1346.

el texto en tanto Poliméstor ciego, tanteando las paredes, difícilmente pueda conducir a las “perras” que lo privaron de sus hijos. El tracio verbaliza el enceguecimiento utilizando significativamente el mismo verbo que su discurso elige para describir el acto que acabó con sus hijos, ΚΕΝΤΟΥΣΙΝ.

Este fragmento es fundamental en la obra en tanto aquí Eurípides nos brinda una serie de guiños que permiten analizar a Poliméstor en los términos del ciclope Polifemo. Esta interpretación formulada en 1940 por Schmid-Stählin y retomada por varios estudios contemporáneos,¹⁰ da lugar a una lectura paradójica del incidente. En efecto, si Poliméstor está ocupando el lugar de Polifemo, Hécuba cumpliría el rol de Odiseo¹¹ en el curso de una tragedia en la que el griego se plantea como el más acérrimo enemigo de la destronada reina y como su futuro dueño, tras el reparto de las cautivas.

Por otro lado, esta asimilación entre Hécuba y Odiseo (dependiente del par Poliméstor/Polifemo) resulta elocuente de la forma en que Eurípides construye el personaje de la reina en los términos de un jefe del *oikos*. En efecto, en versos previos Hécuba lleva adelante una clara negociación con su vencedor, Agamenón, en la cual hace jugar los encantos de su hija Casandra para concretar con el griego una unión estratégica en función de su nueva situación de cautivas pero también en función de la futura venganza sobre Poliméstor. Hécuba, privada de su marido y de todo hombre de su grupo de parentesco, se hace cargo de las tareas asignadas tradicionalmente a los hombres, como el arreglo “matrimonial” o la ejecución de la venganza, y esta identificación virtual con Odiseo parece encuadrarse en este nuevo rol.¹²

La última animalización de Hécuba se produce en los vv. 1259-1274 cuando Poliméstor enuncia su discurso profético y es allí donde queda diseñada la transformación de Hécuba en perra:

Πλ.] ἀλλ' οὐ τάχ', ἤνικ' ἄν σε ποντία νοτίς...

Εκ.] μῶν ναυστολήση γῆς ὄρους Ἑλληνίδος;

Πλ.] κρύψη μὲν οὖν πεσοῦσαν ἐκ καρχησιῶν.

Εκ.] πρὸς τοῦ βιαιῶν τυγχάνουσαν ἀλμάτων;

¹⁰ SEGAL (1993:162 sqq.), ZETTLIN (1996:195) y MOSSMAN (1995:191).

¹¹ “Polymestor’s cries in lines 1075-79, however, suggests a monstrous expansion of that perverted rite”, SEGAL (1993:181) y ZETTLIN (1996:195).

¹² “In this scene, then, Hekabe is playing a man’s game, imitating Odysseus as orator and using her only card, her daughter’s desirability, to her son’s advantage. But that rhetorical power in the hands of a woman is a sign of male inadequacy”, RABINOWITZ (1993:121)

- ΠΛ.] αὐτὴ πρὸς ἰστόν ναὸς ἀμβήσῃ ποδί.
 ΕΚ.] ὑποπτέροις κώτοισιν ἢ ποίῳ τρόπῳ;
 ΠΛ.] κύων γενήσῃ πύρο' ἔχουσα δέργματα.
 ΕΚ.] πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετástασιν;
 ΠΛ.] ὁ Θρηξί μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.
 ΕΚ.] σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὧν ἔχεις κακῶν;
 ΠΛ.] οὐ γάρ ποτ' ἂν σύ μ' εἶλες ὧδε σὺν δόλῳ.
 ΕΚ.] θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω τβίοντ;
 ΠΛ.] θανοῦσα· τύμβῳ δ' ὄνομα σῶ κεκλήσεται ...
 ΕΚ.] μορφῆς ἐπωδόν. μή τι τῆς ἐμῆς ἐρείς;
 ΠΛ.] κυνὸς ταλαίνης σῆμα. ναυτίλοις τέκμαρ.
 ΕΚ.] οὐδὲν μέλει μοι σοῦ γέ μοι δόντος δίκην.

- POLIM.] *Pero, no en seguida, cuando la humedad marina...*
 HEC.] *¿Acaso me transporta a los límites de la tierra helena?*
 POLIM.] *Por un lado, en efecto, (te) cubra, una vez caída del mástil.*
 HEC.] *¿Por quién me alcanza el violento salto?*
 POLIM.] *Tú misma con tu pie subirás al mástil de la nave.*
 HEC.] *¿Por mi espalda alada o por cuál forma?*
 POLIM.] *Llegarás a ser una perra con mirada de color de llama.*
 HEC.] *¿Cómo sabes el cambio de mi forma?*
 POLIM.] *El adivino entre los tracios, Dionisio, (me) dijo estas cosas.*
 HEC.] *¿Y a ti no te profetizó nada de los males que tienes?*
 POLIM.] *No, pues nunca me habrías atrapado con este engaño.*
 HEC.] *¿Muerta o viva completaré allí mi vida?*
 POLIM.] *Muerta. Y el nombre de tu tumba se llamará...*
 HEC.] *¿Dirás un conjuro de mi forma?*
 POLIM.] *... sepulcro de la perra infeliz, señal para los navegantes.*
 HEC.] *nada me importa, habiéndome pagado tú la pena.*

Gracias a una supuesta intervención de Dionisio, Poliméstor ha devenido un nuevo Tiresias¹³ y nos anuncia tanto la metamorfosis y muerte de Hécuba como las muertes de Agamenón y Casandra a manos de Clitemnestra en los versos que siguen a los aquí citados. Estas últimas acciones a realizarse en Argos gozan de la comprobación del mito; otorgan por ello una mayor credibilidad a la transformación en perra de Hécuba, lo cual, como ya dijimos, constituye una innovación de Eurípides.¹⁴ Cabe señalar,

¹³ "In the absence of divine intervention, the prophetic role frequently assigned to the *deus ex machina* in the exodos is taken by the raging, frustrated, blinded barbarian murderer". SEGAL (1993:184).

¹⁴ Otra posible referencia eurípidea a la transformación de Hécuba es el fr. 968 N: "Ἐκάτης ἀγαλα φωσφόρου κύων ἔση", cf. GREGORY (1999:192). "The word *metastasis* here is relatively rare in tragedy, it occurs only five times in the extant tragic corpus. It

como dice Rabinowitz, que el discuso de este Tiresias "manchado de crimen" condena a Hécuba al lugar estático y sin *lógos* de la roca marina, suerte de venganza póstuma sobre quien había osado sobrepasar su condición de mujer y cautiva tomando la palabra y pasando al acto.¹⁵

La animalización en perra de Hécuba ha recibido numerosas lecturas que le hacen cobrar distintos valores, no incompatibles sino fácilmente acumulables.¹⁶ Por un lado, aparece la valencia maternal.¹⁷ Por otro lado, en su rol de vengadora, Hécuba devenida perra se relacionaría con las Erinias. Esta interpretación, sustentada por Gregory, Zeitlin y Mossman, recordaría que tales divinidades vengadoras son descritas a menudo como perras que persiguen a los seres humanos.¹⁸ Otros estudios ven allí una alusión a la diosa Hécate ya que el perro es uno de los símbolos de esta divinidad ligada en general a los partos y a la muerte.¹⁹ Rabinowitz avanza

implies not just 'change' of shape but also the mutability of mortal fortunes", SEGAL (1993:162). "As her desire for vengeance destroys her character, Hecuba begins to approximate her barbarian and bestial antagonist, Polymestor. The opposite become twins. His animality is acted out externally (1056-59, 1070-72); hers is shown inwardly and then reflected by the metamorphosis, as a symbolic projection of the inner change that we have seen developing through the play", SEGAL (1993:185).

¹⁵ "In the end Polymestor prophesies a position for her that will allay masculine fears aroused by the sight of this fearless old woman, who will stop at nothing because she has nothing to lose. Having tried, like her daughter, to avoid her status as object by speaking and then acting, Hekabe loses her ability to speak. Not only is she inscribed as changing from human to animal, but more important, she turns from a speaker to a feature in the landscape, as we can see from the prophecy that her grave will be a sign to sailors", RABINOWITZ (1993:121).

¹⁶ "Critical comment has focused for the most part on the dog as a negative cultural symbol, taken to confirm Hekabe's moral conversion to bestial status", ZEITLIN (1996:185).

¹⁷ "En el *Yambo sobre las mujeres* (Simónides de Amorgos, fr. 7 West), la perra es *autométor* (v.12) *la maternidad en persona*", LORAU (1995:146). "In the case of an older woman, the dog seems to be emblematic of the maternal impulse", GREGORY (1999:xxxiv).

¹⁸ "Hecuba as avenger is singleminded, implacable, unrepentant. Indeed, her metamorphosis underscores not only her maternity but also an association with Erinys, those doglike creatures whose province is blood-vengeance", GREGORY (1999:xxxv). Cf. ZEITLIN (1996:185) y MOSSMAN (1995:196)

¹⁹ "The dog was also the animal used for purification in the rites of Hekate. It is true that we have no direct proof of the sacred character of the dog in the religion of Thrace; but in certain legends the metamorphosed Hecuba, "the dog with fiery eyes", was supposed to join the following of Hekate and to roam howling through the Thracian forests; and the statue of Hekate Lampadephorus at Byzantium was supposed to commemorate the good service of the dog who aroused the citizens when Philip of Macedon attacked them by night", FARNELL (1896:508). "Some have claimed a hidden allusion to Hekate, the quasi-namesake of Hekabe, and the case is strengthened by another Euripidean text

una interpretación singular de la metamorfosis como una asimilación con el monstruo de la Esfinge.²⁰ Por último, algunos análisis plantean en términos generales la caracterización de Hécuba devenida perra como un monstruo, marino, debido a su ubicación geográfica.²¹

En este trabajo queremos ofrecer otra lectura de esta animalización. Es nuestra hipótesis que la transformación en perra de Hécuba puede ser leída como sinécdoque de la Escila. Son numerosos, a nuestro entender, los elementos que el texto ofrece en este sentido.

En primer lugar, el elemento esencial, la perra. La valencia canina en la Escila está dada directamente en la etimología del nombre: Σκύλλη se relaciona con σκύλαξ, cachorro.²² La primera característica que Homero da de ella (definida como πέλωρ) es que ladra terriblemente, δεινὸν λελακυῖα, como una perra recién nacida, σκύλακος νεογιλλῆς. Asimismo aparece descrita como un femenino monstruo marino de cuya ingle surgen seis cabezas de perro de triple dentadura, capaces de matar a todo lo que esté a su alcance.²³ El hecho de que las cabezas de perro surjan de la ingle constituye una referencia corporal con valencias tanto genésicas como destructivas. Ambivalencia de gran riqueza semántica como lo prueba su uso en el caso de Medea aunque es dable pensar su aplicación respecto de Hécuba, famosa por su fertilidad y por su sed de venganza.

Otro elemento a tener en cuenta es la referencia a su mirada. Aparece el término δέργματα, crucial para esta interpretación. Este sustantivo deriva del verbo δέρκομαι que tiene el sentido de ver pero subrayando una intensidad que la hace, en suma, la mirada de un victimario: es el mirar de la serpiente, el águila, la Gorgona, los guerreros en combate.²⁴ Aplicado a Hécuba en boca de Polímestor (el *lógos* de un hombre enceguecido

(possibly from the Alexandros (frag. 968 N) in which Cassandra prophesies to her mother: "you will become a dog, the image, agalma, of torchbearing Hekate". ZEITLIN (1996:185). Cf. RABINOWITZ (1993:115-116) y MOSSMAN (1995:197).

²⁰ "Who is less human, Polymestor or Hekabe? The man who has killed and disdained the laws of hospitality is like an animal (1172-73) because of Hekabe's violence to him, but she will actually be turned into an animal. Hekabe has emerged in the play as an enigmatic, deceitful, and murderous speaker; the monstrous Sphinx like threat that she poses to man is emblemized as her transformation into a hound with blazing eyes. She is not only the other defined as monster but also the old person who walks on three legs in the riddle". RABINOWITZ (1993:122-23).

²¹ Cf. SEGAL (1993:158, 159, 180 y 185) y MOSSMAN (1995:192).

²² Cf. CHANTRAINE (1999:1023).

²³ μ 85-92. Incluso algunas versiones sostienen que también posee perros en lugar de pies.

²⁴ Cf. CHANTRAINE (1999:264).

habla de la particularidad de la mirada de quien lo privó de la vista), dibuja a la viuda de Príamo como victimaria. Resulta significativo el hecho de que esta mirada no es mentada en el contexto de la venganza sino que es proyectada a un futuro distante: el aspecto performativo que esta mirada connota se desliga así de la venganza propiamente dicha y puede aparecer como un rasgo más del monstruo en que devendrá Hécuba.

El tercer elemento es el mar, ámbito clave del monstruo que incluye también como en este caso un estrecho peligroso y una descripción detenida que gira en torno de la roca.²⁵ Hécuba conformará según la profecía de Poliméstor una señal particular para los marineros.

Si es correcta esta interpretación de la transformación de Hécuba en perra como sinécdoque de Escila, se puede señalar una serie de elementos presentados previamente en la tragedia que se redefinen en función de esta lectura.

En primer lugar, la cueva aparece como un punto constitutivo del accionar letal de Escila y es dable por ello pensar una analogía con el interior de la tienda de Hécuba donde se cumplió la sangrienta venganza.

En segundo lugar, la descripción, en plena ejecución de la venganza, del conjunto de brazos y pies de las mujeres troyanas (entre las que se incluye Hécuba pero que podrían ser pensadas como un *alterum corpus* de la protagonista) implican una pluralidad enmarañada, fácilmente conjugable con las seis cabezas y doce patas de la Escila. De hecho, si tomamos la versión de Diggle, Eurípides presenta el fárrago de miembros como si las mujeres atacantes fuesen pulpos. Los movimientos del animal y del monstruo parecen seguir un juego similar.

En tercer lugar, Homero incluye en la lista de alimentos de Escila a otros monstruos (κῆτος). Si, como referíamos anteriormente, Poliméstor puede ser entendido en términos del ciclope Polifemo, también podría aparecer como una posible víctima de una Hécuba/Escila.

Por otro lado, se podría pensar que la frecuente caracterización de Hécuba y su séquito (y también de Poliméstor) como fieras salvajes empleando el vocablo θῆρ puede subsidiariamente implicar a estos personajes en el registro de lo monstruoso, dado que en una de las acepciones, como hemos visto, este término remite a monstruo.

²⁵ "Cynossema is the name of a triangular promontory which juts out from the Thracian Chersonese into the Hellespont, creating a passage dangerous for sailing on account of its poor visibility (Thuc. 8.104.5, 8.105.2). Strabo (7, fr.56) mentions a tomb of Hecuba that is shown to travellers, but Euripides treats the promontory itself as Hecuba's memorial", GREGORY (1999:194).

Por último, nos parece que este análisis recibiría una suerte de comprobación ensayando una interpretación intertextual. En efecto, es de remarcar que las únicas menciones del monstruo Escila en el registro trágico están en relación con mujeres vengadoras. Ello ocurre respecto de *Medea* en *Medea* de Eurípides (vv. 1343 y 1359) y de Clitemnestra en *Agamenón* (v. 1233) y *Coéforas* de Esquilo (v. 613). Todo da a entender que en el imaginario de la tragedia una mujer que ocupa el rol normativamente masculino del ejecutor de la venganza sólo puede ser pensada en términos de monstruosidad.²⁶ La Escila, con su fuerte corporeidad animal y sus valencias genésicas y destructivas, parece adecuarse particularmente a tal tarea.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Paris.
- DETIENNE, M. – VERNANT, J. P. (1974) *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris.
- DIGGLE, J. (1984) *Euripidis Fabulae*, t.I, Oxford.
- FARNELL, M. A. (1896) *The Cults of the Greek States*, Oxford.
- GREGORY, J. (1999) *Euripides Hecuba, introduction, text & commentary*, Georgia.
- LIDDELL & SCOTT (1968) *Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LORAUX, N. (1995) *Madres en duelo*, Rosario.
- MOSSMAN, J. (1995) *Wild Justice. A Study of Euripides' Hecuba*, Oxford.
- NUSSBAUM, M. C. (1995) "La convención traicionada: una interpretación de la *Hécuba* de Eurípides" en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, pp. 491-521.
- RABINOWITZ, N. S. (1993) *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca.
- RODRIGUEZ CIDRE, E. (2003) "Medea y lo monstruoso: tratamiento diferencial en Eurípides y en Séneca" en LOPEZ, A. – POCIÑA, A. (ed.) *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, Granada, pp. 277-292.
- SEGAL, C. (1993) *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, Durham.
- ZEITLIN, F. I. (1996) "The Body's Revenge: Dionysos and Tragic Action in Euripides' *Hekabe*" en *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago & London, pp. 172-216.

²⁶ "Like Medea, Hecuba overcomes male strength and attacks a man where he is most vulnerable to the female, in his need for children (especially sons) to continue his line. And like Clytaemnestra in Aeschylus' *Agamemnon* (an important text in the background of this play), Hecuba also takes revenge for children who have been made the instruments of the war games and power plays of the male generals and politicians". SEGAL (1993:182).

CLASE DE DIFERENCIACIÓN EN LATÍN. SIGNIFICADO POSICIONAL DEL ADJETIVO EN EL SINTAGMA NOMINAL.

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

luiss3ar@yahoo.com.ar

El presente trabajo muestra una metodología de análisis de textos en lenguas clásicas desde la perspectiva de una nueva corriente de la ciencia lingüística denominada "etnopragmática", la cual ofrece un abordaje a la vez cualitativo y cuantitativo de los fenómenos sintácticos, de modo tal que constituye una herramienta descriptivamente superadora de anteriores abordajes. Desde este enfoque, la variación posicional del adjetivo en el sintagma nominal latino se interpreta como una estrategia comunicativa motivada por la acción de parámetros contextuales.

etnopragmática | variación lingüística | estadística
microsintaxis | análisis del discurso

The present paper shows a methodology of discourse analysis in classical languages from the perspective of a new linguistic current named "ethnopragmatics", which offers a boarding syntactic phenomena both qualitative and quantitative, so that it means a device descriptively surmounting former boardings. From this point of view, the positional variation of adjective in Latin noun phrase is interpreted as a communicative strategy moved by the action of context parameters.

ethnopragmatics | linguistic variation | statistics
microsyntax | discourse analysis

ENFOQUE TEÓRICO

La "etnopragmática" es una disciplina reciente que surge como evolución de las investigaciones realizadas por la escuela lingüística de Columbia.¹ Los lineamientos teóricos de esta última se ba-

¹ En los últimos años la literatura lingüística ha hecho referencia a este término como disciplina. La tesis de doctorado titulada "Lenguaje y cultura. Estrategias etnopragmáticas en el uso de los pronombres clíticos *lo*, *la*, *le* en la Argentina en zonas de contacto con lenguas aborígenes", de Angelita Martínez, menciona una serie de artículos entre los que se destaca el de Érica García, considerado pionero: "Frecuencia relativa de uso

san en una reinterpretación de la postura funcionalista saussuriana y jackobsoniana mediante el agregado de un enfoque cognitivo que interpreta la variación lingüística como señal de la categorización de la experiencia.² Constituyéndose en una teoría basada en el signo.³ El gesto fundacional de la escuela constituye una crítica a la postura metafísica de la lingüística tradicional, la cual partía de una teoría elaborada *a priori* que debía ser demostrada por el análisis de un *corpus*,⁴ en reacción a lo cual se buscó redefinir el rol de la teoría en la disciplina lingüística, la cual debía ofrecer un “resumen de soluciones satisfactorias a problemas concretos”.⁵ La disciplina etnopragmática, por su parte, suscribe de esta escuela los siguientes supuestos:⁶

- 1) La estructura morfosintáctica de una lengua se halla motivada por las necesidades comunicativas de los hablantes.
- 2) Las unidades de análisis se definen en relación con la índole de la comunicación humana y la motivación comunicativa del empleo de las formas.
- 3) La distribución de las formas lingüísticas son explicadas a partir de principios psicológicos tales como “iconicidad”, “egocentrismo” y “relevancia”.

A estos supuestos, la etnopragmática agrega los siguientes:⁷

- 1) Las formas lingüísticas poseen un significado básico cuya distribución en los enunciados contribuye apropiadamente al mensaje que se desea transmitir.
- 2) Un mismo evento comunicativo puede representarse desde diferentes perspectivas, diferencia expresada en la variación de las formas.

como síntoma de estrategias etnopragmáticas” (1995). Sostiene además que en 1993 el término es mencionado en un proyecto dirigido por la misma autora: *Programa de investigación etnopragmática: Variación lingüística como reflejo de valores culturales*. Y en 1994 en el marco del 48º Congreso Internacional de Americanistas (Estocolmo) se realiza un simposio sobre “El español de América desde la perspectiva etnopragmática”. Otras referencias, cf. MARTÍNEZ (2000:44-46).

² Este aspecto constituye también un quiebre de paradigma con respecto a la sociolingüística laboviana, que interpreta la variación en términos sociológicos.

³ CONTINI-MORAVA (1995, *passim*).

⁴ DIVER (1995:43).

⁵ DIVER (1995:43).

⁶ MARTÍNEZ (2000:47).

⁷ MARTÍNEZ (2000:47-52).

3) Existe una congruencia comunicativa entre significado básico y contexto de aparición que condiciona un privilegio de ocurrencia de una forma en un contexto determinado.

4) La identificación de significados y su distribución según la coherencia contextual son comprobables cuantitativamente por la frecuencia relativa de uso de las formas.

METODOLOGÍA DE ANÁLISIS

Lo novedoso de la corriente etnopragmática reside en que ofrece una metodología de análisis a la vez cualitativa y cuantitativa. El sesgo cualitativo del análisis surge del principio de coherencia contextual según el cual las hipótesis sobre el significado básico de una forma debe estar en conexión con el mensaje que se infiere del contexto. Lo cuantitativo representa la herramienta para comprobar dicha conexión mediante el cómputo de la frecuencia relativa de uso de las formas. El fenómeno lingüístico que constituye el objeto de estudio privilegiado de la etnopragmática es la variación lingüística que se produce a nivel "microsintáctico", la cual es interpretada como signo de la perspectiva cognitiva del hablante y de sus pautas culturales. Desde este punto de vista, la variación entre anteposición o posposición del adjetivo en latín es un tipo de variación microsintáctica que será considerada, según los supuestos teóricos y metodológicos expuestos, como signo de una estrategia comunicativa cuyo uso en un contexto determinado permite inferir algún mensaje en particular.⁸ Nuestro análisis intentará determinar el estatuto de dicha estrategia, proponiendo de manera preliminar algunas pautas de funcionamiento de la misma.

CORPUS

El texto que servirá de base para el análisis del comportamiento de la anteposición y posposición de los adjetivos en latín es el libro primero del tratado *De Republica*, atribuido a Cicerón. Dicho tratado, conservado en estado fragmentario y con enormes lagunas que dificultan su interpretación,⁹ consiste en una exposición de teoría política que, a seme-

⁸ CONTINI-MORAVA (1995:19).

⁹ Sobre el contenido del tratado y los problemas específicos de la tradición textual. véase la introducción a la traducción española hecha por ÁLVARO D'ORS (1995:7-31).

janza de los clásicos tratados de Platón y Aristóteles, está redactado a modo de diálogo y se desarrolla a lo largo de seis libros. La elección del mencionado *corpus* se debe a que el libro primero constituye un espacio discursivo en el que se definen conceptos sociopolíticos, se distribuyen roles sociales y relaciones de poder, y se critican formas de gobierno extrañas al ideal romano de sistema mixto, es decir, es un texto fundamental para entender la coyuntura de la república tardía. Todas estas razones suponen, en principio, una esmerada preocupación en el procesamiento retórico del texto, lo cual hace previsible la activación de estrategias persuasivas en la selección de opciones gramaticales, dentro de las cuales consideramos la posición de los adjetivos en el sintagma nominal.

PLANTEO DEL PROBLEMA

El orden en que se enuncia el adjetivo con respecto al sustantivo en latín clásico ha sido tratado por diversas gramáticas en relación con la cuestión del orden de palabras en general.¹⁰ Algunas de ellas afirman que, al constituir el latín una lengua que posee flexión nominal con la cual se expresa la función sintáctica que cumplen las palabras en la oración, el orden en que están enunciadas no tiene valor gramatical, como sí lo tiene en francés, y que debido a esta característica el latín favorece una gran libertad combinatoria.¹¹ Sobre la base de este supuesto se tiende a pensar que el orden sustantivo-adjetivo / adjetivo-sustantivo responde a la misma libertad de ordenamiento. Sin embargo, estas gramáticas reconocen que hay ciertas implicancias en la opción entre una u otra variante:

L'adjectif précède le substantif quand il lui est étroitement uni comme épithète [...] Il le suit, s'il a la valeur d'une dé-

¹⁰ De las gramáticas consultadas, tratan este problema la de Ernout y Thomas, la de Serbat y la de Marouzeau. Las gramáticas de Meillet-Vendryes y de Bassols de Climent se refieren al problema del orden de palabras en general pero no al de la variación anteposición y posposición del adjetivo.

¹¹ Cf. ERNOU-THOMAS (1964:161): "En grec et en latin, comme en indo-européen, l'ordre des mots n'a aucune valeur grammaticale; c'est ce qu'on exprime souvent en disant qu'il est libre"; MEILLET-VENDRYES (1948:578): "Le maintien de la flexion nominale a fait que l'ordre des mots n'a jamais pris en latin de signification syntaxique" y SERBAT (1994:138): "Il est donc certain que le latin jouit d'une liberté beaucoup plus grande que le français par l'ordre des mots. Mais cette liberté n'est pas absolue, il s'en faut. Elle est limitée par des habitudes, que la statistique permet de préciser".

termination attributive, affirmée de quelqu'un.¹²

A pesar de su importancia teórica, estos conceptos no son desarrollados, sino que muy brevemente se explica el fenómeno como un recurso estilístico de "puesta en relieve".¹³

Un tratado clásico que profundiza la cuestión es *L'ordre des mots dans la phrase latine* de J. Marouzeau, en el que se sostiene que la variación posicional está relacionada en principio con la existencia de dos grupos distintos de adjetivos: determinativos y calificativos. Los primeros son aquellos que enuncian una cualidad del objeto que permite reconocerlo, distinguirlo, clasificarlo, y generalmente se posponen al sustantivo que modifican. Los calificativos, en cambio, expresan la impresión subjetiva del objeto, un juicio, una apreciación, y generalmente van antepuestos.¹⁴ Desde la perspectiva etnopragmática, la enunciación anterior entraña simultáneamente dos dimensiones paralelas y complementarias de análisis: una dimensión cualitativa, que se desprende del significado que se pretende asignar a los distintos tipos de adjetivos, y otra cuantitativa, que deja entrever una predicción sobre la frecuencia de uso de una y otra forma. Para verificar la adecuación descriptiva de los principios mencionados por Marouzeau, la etnopragmática ofrece herramientas de validación basadas en el relevo estadístico de la frecuencia relativa de uso. En este sentido, hemos procedido a agrupar los adjetivos del *corpus*, de acuerdo con la clasificación de nuestro autor, con los siguientes resultados: 69 determinativos, 139 calificativos.¹⁵ De acuerdo con los principios de Marouzeau, sería esperable que ambos tipos de adjetivos ocurrieran con cierta generalidad en la posición esperada, con la salvedad de que si se produjera variación, al estar motivada por razones puramente estilísticas, sucedería en una proporción más o menos equilibrada. Sin embargo, el relevo estadístico de la frecuencia relativa de uso de una u otra opción gramatical en nuestro *corpus* muestra una gran desproporción.

¹² ERNOU-THOMAS (1964:162).

¹³ ERNOU-THOMAS (1964:163).

¹⁴ MAROUZEAU (1922:15).

¹⁵ El criterio con el que se agruparon los adjetivos trata de respetar los lineamientos de Marouzeau, que se vuelven a exponer en la exposición del *corpus*. Con la finalidad de simplificar las proporciones, hemos decidido limitar el relevo estadístico a lo que Marouzeau denomina "adjetivos propiamente dichos" y a los participios, excluyendo los pronombres y los numerales.

	Antepuestos	Pospuestos	Total
Determinativos	46 (66%)	23 (34%)	69
Calificativos	105 (75%)	34 (25%)	139
Total	151	57	208

$$\chi^2 = 2,94 \text{ p} < .10^{16}$$

TABLA 1: frecuencia de uso de adjetivos determinativos y calificativos en relación con su anteposición o posposición al sustantivo.

La tabla 1 muestra que inversamente a la afirmación de Marouzeau, los determinativos se anteponen al sustantivo un 66% de los casos, lo que demuestra que la variación se produce de manera contraria a la posición esperada en una proporción demasiado grande y que simultáneamente no tiene correlato con el comportamiento previsible de los calificativos. El valor del χ^2 muestra un bajo nivel de significatividad en la asociación entre las variables dependientes (anteposición / posposición) e independientes (calificativos / determinativos), con lo cual queda estadísticamente puesta en duda la hipótesis de la relación entre el tipo de adjetivo y la posición que ocupan.

Otra propuesta de Marouzeau da cuenta de una distribución de afectividad e intelectualidad asociada respectivamente a la anteposición y posposición del adjetivo, hipótesis que, si bien es cualitativamente más interesante que la anterior, surge, sin embargo, a partir de la presunta regularidad con la que se anteponen los calificativos y se posponen los determinativos, lo cual lleva a nuestro autor a asociar el rasgo semántico que caracteriza a ambos tipos de adjetivos (afectividad de los calificativos, intelectualidad de los determinativos) con la posición en que aparecen frecuentemente. En base a esta hipótesis se derivan afirmaciones tales como: "le latin met en première place l'épithète affective, en seconde place l'épithète intellectuelle"¹⁷ y, más abajo, citando una ingeniosa fórmula de Vinet, recogida por Tobler: "l'esprit place l'épithète après le substantif, et l'âme la place plus volontiers devant".¹⁸ La regla inferida por Marouzeau puede graficarse, entonces, de la siguiente manera:

Anteposición ————— + afectivo
 Posposición ————— + intelectual

¹⁶ La etnoprágmatología basa sus análisis cuantitativos en una serie de herramientas estadísticas de evaluación y validación. Aquí hemos tomado una: el test de significación chi-square (χ^2), que sirve para asegurarnos que la asociación entre las variables es significativa, es decir, no se debe al azar. Cf. MARTÍNEZ (2000:58-61).

¹⁷ MAROUZEAU (1922:15).

¹⁸ MAROUZEAU (1922:15).

con lo cual se establece la existencia de un valor propio de la anteposición y de la posposición, independientemente del tipo de adjetivo que ocupe una y otra. No obstante esto, el valor atribuido a cada tipo de adjetivo sigue teniendo relevancia semántica cuando se produce la variación del orden respectivamente esperable, lo que provoca, según Marouzeau, dos fenómenos de distinto alcance: en el caso de la anteposición de los determinativos, el efecto que provoca el cambio de su posición habitual es la de una "puesta en relieve" del adjetivo¹⁹ de modo que se enfatiza una oposición o una evocación.²⁰ La posposición del calificativo, por su parte, está motivada por diferencias de valor y de empleo que atribuyen a dicho cambio una serie de valores como: valor determinativo,²¹ valor predicativo,²² valor de calificativo expresivo²³ y valor de calificativo complejo.²⁴ A los fines de una economía descriptiva se elabora a continuación un esquema más simple que da cuenta de la distribución de significado según el tipo de adjetivo propuesto por Marouzeau y la posición que ocupa en el sintagma nominal, esquema que por demás presupone los efectos de sentido anteriormente mencionados.

	Antepuesto	Pospuesto
Determinativo	-afectivo	+intelectual
Calificativo	+afectivo	-intelectual

CUADRO 1: significado básico de la posición del adjetivo en relación con su naturaleza semántica

La ventaja descriptiva del cuadro reside en que describe simultáneamente lo que Marouzeau propone como el significado básico de la posición del adjetivo (distribución de afectividad e intelectualidad) y el efecto que provoca la variación posicional, que podríamos definir como disminución relativa del grado de afectividad e intelectualidad. La aplicación del cuadro al análisis semántico de los adjetivos indica que en el caso de un sintagma como "praetor bonus" la posposición del calificativo automáticamente asigna al adjetivo el valor que le otorga la posición (+intelectual), pero el valor afectivo propio del calificativo sigue funcionando, de modo tal que contrarresta el grado de intelectualidad adquiri-

¹⁹ MAROUZEAU (1922:17).

²⁰ MAROUZEAU (1922:34).

²¹ MAROUZEAU (1922:76).

²² MAROUZEAU (1922:78).

²³ MAROUZEAU (1922:87).

²⁴ MAROUZEAU (1922:95).

do por la posposición, con lo que se le asigna el rasgo -intelectual. Con este criterio no es lo mismo enunciar "praetor bonus" (un pretor bueno) que "praetor urbanus" (el pretor urbano), pues en el primer caso, el calificativo al posponerse adquiere el valor intelectual que le asigna la posposición, que en este caso sirve para distinguir este pretor de uno malvado. Sin embargo, podemos advertir que la distinción lograda conserva un cierto valor subjetivo brindado por el tipo de adjetivo (la bondad se asigna subjetivamente). Lo mismo sucede con la anteposición de determinativos: en "nobilis homo" (un noble hombre), el adjetivo adquiere el valor afectivo de la anteposición pero conserva la dosis de objetividad que posee como atributo de distinción social (la nobleza no se asigna subjetivamente), y que lo diferencia del comportamiento de "gratus homo" (agradable hombre), de índole claramente subjetiva. Es decir que el cambio de posición relativa de uno y otro tipo de adjetivos no provoca la pérdida de su valor original sino la disminución del mismo.

Lo que se observa en primera instancia es que la hipótesis de los grados de afectividad e intelectualidad parece cualitativamente adecuada en los ejemplos dados, con lo que se hace previsible que también lo sea en los ejemplos del *corpus* elegido. Para confirmar la validez de esta propuesta, la disciplina etnopragmática dispone, además, de una técnica cualitativa informal denominada "análisis de pares mínimos" tendientes a determinar si, en efecto, puede reconocerse conexión entre el significado postulado y las características del contexto discursivo. El par mínimo es un grupo de por lo menos dos sintagmas conformados por un sustantivo modificado por el mismo adjetivo dispuesto en posiciones diferentes. El examen del *corpus* arrojó un saldo de tres pares mínimos ubicados en los siguientes contextos:

1) Maximeque hoc in **hominum doctorum** oratione mihi mirum videri solet, quod, qui tranquilo mari gubernare se negent posse, quod nec didicerint nec umquam scire curaverint, iidem ad gubernacula se accessuros profiteantur excitatis maximis fluctibus. Isti enim palam dicere atque in eo multum etiam gloriari solent, se de rationibus rerum publicarum aut constituendarum aut tuendarum nihil se didicisse umquam nec docere, earumque rerum scientiam non **doctis hominibus** ac sapientibus, sed in illo genere exercitatis concedendam putant. (1.11)

*Y principalmente suele parecerme increíble en el discurso de los **hombres sabios** el hecho de que ellos*

*mismos, que niegan poder gobernar en mar tranquilo porque no aprendieron a hacerlo y nunca se preocuparon de aprender, afirman que accederían al timón si se excitan las más grandes olas. Pues ellos suelen decir públicamente y aun se enorgullecen mucho de ello, que nunca aprendieron ni enseñaron sobre los métodos de constituir y proteger los estados, y consideran que el conocimiento de esas cosas debe ser concedido no a **sabios hombres** y pensantes sino a los ejercitados en aquel género.*

2) Et vero negant oportere **indomiti populi** vitio genus hoc totum liberi populi repudiari. (1.49)

*Y en verdad los pueblos libres niegan que deba repudiarse esta forma (de gobierno) por los excesos de un **indómito pueblo**.*

Ex hoc enim **populo indomito** vel potius immani deligitur aliqui plerumque dux contra illos principes adfectos iam et depulsos loco audax, inpurus, consecrans proterve bene saepe de re publica meritos, populo gratificans et aliena et sua. (1.68)

*De este **pueblo indómito**, o mejor dicho salvaje, generalmente se elige un caudillo contra aquellos principales ya afligidos y expulsados de su lugar, persona audaz, impura, que a menudo persigue a los beneméritos de la república y gratifica al pueblo con lo ajeno y lo propio.*

3) **iusto** quidem **rege** cum est populus orbatus, "pectora diu tenet desiderium", sicut ait Ennius, "post optimi regis obitum." (1.64)

*Ciertamente cuando el pueblo fue privado de un **justo rey**, "el corazón tiene nostalgia por mucho tiempo", como dice Ennio "luego de la muerte del mejor rey".*

si quando aut **regi iusto** vim populus attulit regnove eum spoliavit aut etiam, id quod evenit saepius, optimatum sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae (1.65)

*Si alguna vez el pueblo mata a un **rey justo** o aún lo despoja de su reino, cosa que sucede más a menudo, le toma el gusto a la sangre de los optimates y somete a su propio capricho a toda la república.*

Los pares mínimos son entonces:

- 1) doctis hominibus / hominum doctorum
- 2) indomiti populi / populo indomito
- 3) iusto rege / regi iusto

e involucran adjetivos calificativos, con lo que habría en juego, según hemos concluido, una gradación en los niveles de afectividad. Ahora bien, el paso siguiente es reconocer en el contexto algún rasgo sintáctico, semántico o pragmático que condicione dicha gradación y por lo tanto determine la variación posicional, con lo que surge en este punto la flaqueza de la hipótesis. Si se atiende al contexto de aparición de los pares mínimos se observará que en todos los casos se observa una actitud de rechazo o aceptación, rasgo pragmático que según pensamos, haría previsible la activación de una estrategia que condicione la variación posicional. Considerando esta predicción, observamos que, en el primer par, el sintagma "doctis hominibus" posee un calificativo que aparece en la posición esperable, con lo que se le asigna el rasgo "+afectivo", contrariamente a lo que sucede con "hominum doctorum", donde el calificativo posnominal reduce su grado de afectividad. Este sintagma aparece en el contexto de una crítica al discurso de los epicúreos, con lo cual la reducción del grado de afectividad lograda mediante la posposición del calificativo respondería a un distanciamiento o puesta en duda de la veracidad del epíteto por parte del enunciador-autor, en tanto que el primer sintagma aparece en una cita del pensamiento epicúreo, donde el mayor grado de afectividad (anteposición del adjetivo) se interpreta como autoasignación de una cualidad intrínseca del objeto y que en este contexto puede interpretarse como irónica, algo similar a la función que tiene la cita entre comillas en castellano. En el segundo par, en cambio, el epíteto peyorativo "indomiti" funciona en contextos donde el referente es rechazado de igual manera tanto desde la perspectiva de los pueblos libres como desde la del enunciador autor, lo que en principio no justifica la variación posicional; lo mismo sucede en el tercer par, donde el referente se menciona en contextos igualmente aprobatorios. De esto se sigue entonces que el rechazo o aceptación del referente no es el rasgo contextual que determine la variación, por lo cual hemos

descartado este parámetro sin necesidad de pasar a la instancia cuantitativa y nos vimos impelidos a ensayar otros parámetros, como la presencia / ausencia de referentes humanos; referencia a conceptos de significación sociológica, política o jurídica, etc., en busca de rasgos contextuales que posean alguna carga afectiva o intelectual que condicione la variación posicional, sin poder hallar resultados satisfactorios, con lo que se concluye que la hipótesis de una distribución de afectividad e intelectualidad no es relevante, por lo menos para la descripción de nuestro *corpus*. En pos de legitimar la puesta en duda de la hipótesis de Marouzeau podemos agregar que nos motiva un defecto advertido en la proposición de la misma: la distribución de afectividad e intelectualidad asociada a la posición de los adjetivos surge de una serie de comparaciones con ejemplos extraídos del francés, de los cuales se infieren significados que efectivamente constituyen intuiciones de un hablante nativo de esa lengua en el siglo XX d.C., pero muy dudosamente pueden llegar a ser asimilables a los juicios de un escritor del período áureo del latín, por lo que sospechamos que afectividad e intelectualidad constituyen no el significado básico de la posición sino un efecto de mensaje²⁵ que surge por comparación con el francés.

POSICIÓN DEL ADJETIVO. SIGNIFICADO BÁSICO

Proponemos como significado básico de la posición del adjetivo la categoría de "clase de diferenciación" elaborada por Alan Huffman que, como intentaremos demostrar luego, consideramos adecuada al latín. Huffman define "clase de diferenciación" en los siguientes términos:

When there are two lexical items [i.e. sustantivo adjetivo], one of which provides differentiating information about the other, word-order signals indicate whether the differentiated item is being differentiated from other items, or from itself.²⁶

Para demostrar el funcionamiento de su hipótesis, Huffman recurre como ejemplo a la oposición entre: "I got a new book / I got my book

²⁵ Para la diferenciación entre "significado básico", "mensaje" y "escena", vid. MARTÍNEZ (2000:54).

²⁶ HUFFMAN (2001:56).

*new*²⁷ donde *new* y *book* tiene el mismo referente y *new* ayuda a identificar a *book*. Pero cuando *new* aparece antepuesto ayuda a identificar el referido libro mediante la diferenciación de otros libros; cuando se pospone, en cambio, lo diferencia de sí mismo, con lo cual concluye que:

new book differentiates "book" by telling us "not an old book", etc; whereas with *book new* the goal is not to tell this book apart from others, but rather to say that this book is not used or second-hand, i.e. to differentiate possible states of the same book.²⁸

Explicando esto en términos lógico-semánticos, la diferenciación con otros ítems propuesta por Huffman implica que la anteposición ayuda a aislar un objeto de la realidad, o sea, modifica el referente o extensión del sustantivo. La diferenciación consigo mismo asignada a la posposición actuaría, en cambio, sobre la referencia o intensión sin que su aplicación afecte a la extensión del término modificado.²⁹ El esquema entonces sería como sigue:

Anteposición	—————>	+ contraste (diferenciación extensional)
Posposición	—————>	- contraste (diferenciación intencional)

De aquí en más se ofrecerán argumentos que sostengan la presunta aplicación de este esquema al latín. En principio, el mismo Marouzeau reconoce la existencia de un procedimiento de inversión posicional mediante el que se obtienen usos determinativos del calificativo³⁰ y usos calificativos del determinativo,³¹ el cual se activa cada vez que se quiere poner en relieve el referente, y que posee un funcionamiento diverso según la naturaleza del adjetivo que se invierta. En primer término, Ma-

²⁷ HUFFMAN (2001:56).

²⁸ HUFFMAN (2001:56).

²⁹ Extensión e intensión son términos con los que Violeta Demonte analiza el problema de la posición del adjetivo en castellano, derivando un mecanismo inverso del que proponemos para el latín: "caracterizamos a los adjetivos posnominales [...] como expresiones que se unen a extensiones (nombres comunes) para configurar nuevas extensiones (nuevos nombres comunes); los adjetivos pronominales, en cambio, son funciones que actúan sobre la referencia o intensión, sin que su aplicación afecte a la extensión del término modificado (los adjetivos posnominales, pues, son extensionales y modificadores del referente, mientras que los pronominales son intensionales y modificadores de la referencia)", DEMONTE (2000:192).

³⁰ MAROUZEAU (1922:76).

³¹ MAROUZEAU (1922:53).

rouzeau sostiene a partir de una gran cantidad de ejemplos que el efecto de la puesta en relieve marcada por la inversión del orden esperable de los determinativos consiste en una "oposición simétrica", y explica este fenómeno de la siguiente manera:

Dans tous ces exemples il y a opposition symétrique entre deux groupes *ab, ab'*, de telle manière que *a* représente la notion commune (qui peut n'être exprimée qu'une fois ou être exprimée par des mots approximativement synonymes), *b* et *b'* les deux déterminants opposés.³²

En otras palabras, la "oposición" sucede cuando hay dos sintagmas que tienen un componente nocional en común indicado por la repetición³³ o elipsis³⁴ de un sustantivo, y un componente nocional que marca la oposición, indicado por el adjetivo. Vale decir que el agregado de distintos adjetivos antepuestos a un mismo sustantivo modifica el referente del mismo, provocando lo que Huffman denomina "diferenciación de un ítem lexical con respecto a otro". De este modo asociamos la "oposición simétrica" aludida por Marouzeau con "diferenciación de otros ítems lexicales" del esquema de Huffman. Por otra parte, la inversión del orden de los calificativos produce cuatro fenómenos que pueden entenderse como "diferenciación del referente con respecto a sí mismo":

(i) adquiere un valor determinativo que le permite establecer categorías o expresar una relación partitiva.³⁵ Este último valor significa que el adjetivo designa una parte del todo mencionado por el sustantivo, p. ej. "Numidae púberes" (*los Númidas que sean adultos*), lo cual supone una diferenciación de la referencia en virtud de una relación todo / parte.

(ii) adquiere valor predicativo que supone un juicio o apreciación³⁶ parafraseable en español (y en francés) con una subordinada explica-

³² MAROUZEAU (1922:20). En todos estos ejemplos hay oposición simétrica entre dos grupos *ab, ab'*, de tal manera que *a* representa la noción común (que puede ser expresada solo una vez o puede expresarse con palabras aproximativamente sinónimas), *b* y *b'* los dos determinantes opuestos.

³³ "hoc mihi latinis litteris inlustrandum putavi, non quia philosophia graecis litteris... percipi non posset, sed...", MAROUZEAU (1922:17). También hay ejemplos de repetición por sinonimia.

³⁴ "Eruditi graecis litteris, contemnentes latinis", MAROUZEAU (1922:17).

³⁵ MAROUZEAU (1922:76-77).

³⁶ MAROUZEAU (1922:80).

tiva, p. ej. "domus sumptuosa" (*una casa, que yo considero suntuosa*). Esta relación predicativa también puede ser entendida como "diferenciación del referente de sí mismo", dado que la predicación constituye la marca subjetiva de la percepción de dicho referente, la cual podría haber sido distinta y haber desencadenado la atribución de otro epíteto, sin modificar la extensión de la frase nominal, p. ej. "domus humilis" (*casa que yo veo humilde*).

(iii) cuando se considera que ciertos calificativos pueden tener valor expresivo, esto es, un significado interesante o imprevisible según el grupo que forme con el sustantivo, se invierte su posición habitual donde tenían un significado banal, p. ej. "stultitiam loquacem" (*estupidéz locuaz*).³⁷

(iv) se suele posponer el calificativo cuando está modificado por otros complementos, p. ej. "praetor cupidus exestimationis bonae" (*un pretor deseoso de buena reputación*).³⁸

Estos dos últimos procesos pueden bien ser explicados como variantes de (ii), con lo que interpretamos que un tratado clásico como el de Marouzeau reconoce como valor de la posición del adjetivo un significado básico comparable con la propuesta de Huffman.

Según nuestra metodología, el paso siguiente consiste en el análisis cualitativo de los pares mínimos, en busca del parámetro contextual que determine la variación.

ANÁLISIS CUALITATIVO DE LOS PARES MÍNIMOS

En virtud del valor que proponemos a la variación posicional del adjetivo, sospechamos que la opción de una u otra variante en una frase nominal dada tiene que estar motivada por la presencia o ausencia en el contexto discursivo inmediato de otras frases nominales entre las que se pretenden entablar relaciones diferenciales, parámetro que consideramos en el siguiente análisis cualitativo:

PRIMER PAR MÍNIMO

(con el objeto de facilitar la lectura reproducimos el texto de referencia)

³⁷ MAROUZEAU (1922:88-89).

³⁸ MAROUZEAU (1922:95-96).

Maximeque hoc in **hominum doctorum** oratione mihi mirum videri solet, quod, qui tranquilo mari gubernare se negent posse, quod nec didicerint nec umquam scire curationem ad gubernacula se accessuros profiteantur excitatis maximis fluctibus. Isti enim palam dicere atque in eo multum etiam gloriari solent, se de rationibus rerum publicarum aut constituendarum aut tuendarum nihil se didicisse umquam nec docere, earumque rerum scientiam non **doctis hominibus** ac sapientibus, sed in illo genere exercitatis concedendam putant. (1.11)

En el contexto de enunciación del primer miembro del par, el referente que designa el sintagma "hominum doctorum" ya había sido mencionado en los párrafos anteriores (los filósofos epicúreos)³⁹ y no hay otro referente del que se lo quiera diferenciar. Esta carencia de otra frase nominal con la que se entable un contraste provoca que el agregado del adjetivo concentre la atención en la referencia, planteando una diferenciación de sí mismo que puede interpretarse como irónica o despectiva, al calificar de sabios a hombres que sostienen una postura ideológica contraria al ideal romano de compromiso político. En el contexto del segundo miembro, en cambio, hay otro referente del que se quiere establecer una tajante diferencia: los "doctis hominibus" se diferencian de los "exercitatis hominibus", mediante la anteposición del adjetivo.

SEGUNDO PAR

Et vero negant oportere **indomiti populi** vitio genus hoc totum liberi populi repudiari. (1.49)

Ex hoc enim **populo indomito** vel potius immani deligitur aliqui plerumque dux contra illos principes adflictos iam et depulsos loco audax, inpurus, consecrans proterve bene saepe de re publica meritos, populo gratificans et aliena et sua. (1.68)

Refleja una estrategia semejante. El primer miembro del par es enunciado en un contexto donde se cita la opinión de los "pueblos libres" quienes sostienen la necesidad de no rechazar la democracia por el defecto de algún "pueblo indomable", es decir, se establece una diferenciación entre referentes *indomiti populi*, *liberi populi*; el segundo

³⁹ Cf. nota 12 de la citada edición española de *De republica* (1991:35).

miembro del par ocurre en el contexto de una crítica al comportamiento políticamente perverso de un pueblo considerado "indomable", juicio subjetivo que se desprende de la posposición predicativa del adjetivo, no habiendo otra frase nominal con la cual establecer algún contraste, es decir, la diferenciación que plantea el adjetivo se concentra en la referencia o intensión.

TERCER PAR

[...] **iusto** quidem **rege** cum est populus orbatus, "pectora diu tenet desiderium", sicut ait Ennius, "post optimi regis obitum." (1.64)

si quando aut **regi iusto** vim populus attulit regnove eum spoliavit aut etiam, id quod evenit saepius, optimatum sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae [...] (1.65)

Consiste en un aparente contraejemplo, puesto que a pesar de que se antepone el adjetivo, no hay en el contexto de aparición del primer miembro del par un sustantivo con el que se entable una relación diferencial, razón por la cual no se lo consideró como "+contraste" a la hora del cómputo. En el segundo miembro del par la posposición del adjetivo diferencia al sustantivo con respecto a sí mismo, planteando un conflicto de interpretación entre la valoración propia del enunciador y el juicio popular, que generalmente es menospreciado.

Las conclusiones del análisis cualitativo se basan, entonces, en dos rasgos sintácticos que adquiere el contexto discursivo:

(i) en el caso de la anteposición, el contexto inmediato debe enunciar por lo menos otra frase nominal con la que ostensiblemente se establezca algún tipo de relación distintiva (comparación, oposición), que tenga implicancia extensional;

(ii) en el caso de la posposición, el contexto discursivo no debe enunciar otra frase nominal; en todo caso, si se enuncia otra frase nominal, ella no debe entablar una relación que suponga diferenciación extensional.

La predicción consiste entonces en que la anteposición del adjetivo en el sintagma nominal se verá favorecida en un contexto discursivo donde se enuncie otra u otras frases nominales con las que se establezca una

diferenciación ostensible (+contraste), y la posposición lo será en aquellos contextos donde no se produzca tal contraste (-contraste). Si la predicción es correcta, la regularidad descrita debería reproducirse en el *corpus*:

	Antepuestos	Pospuestos	Total
+contraste	97 (64%)	18 (32%)	115
-contraste	54 (36%)	39 (68%)	93
Total	151	57	208

$\chi^2 = 19,2$ $p < .001$

TABLA 2: frecuencia de uso de anteposición / posposición de adjetivos en relación con diferenciación del referente de sí mismo o diferenciación del referente de otros referentes.

Lo que muestra la tabla 2 es que la predicción se cumple, dado que la proporción en que los adjetivos prenominales contrastan referentes entre sí es muy superior a cuando no lo hacen. Los adjetivos posnominales también varían en la proporción esperada, con lo cual podemos concluir que la hipótesis de la "clase de diferenciación" es adecuada al *corpus* analizado. Sin embargo sería interesante explicar los casos en que sucede la variación contraria a la prevista, que, como lo demuestra la tabla 2, constituyen proporciones importantes (36% de anteposición para diferenciar el referente de sí mismo y 32% de posposición para diferenciar el referente de otros). En busca de esa explicación podemos recurrir al aparente contraejemplo del tercer par mínimo. Habíamos dicho que la anteposición del adjetivo *iusto* sucedía en un contexto donde no había contraste con otras frases nominales, con lo que la posición del adjetivo no estaba justificada. Pero es muy conocido en el pensamiento político de la antigüedad el ideograma según el cual la validez de la monarquía como forma de gobierno depende directamente de la naturaleza ética del monarca, con lo cual, si extendemos el alcance de la estrategia posicional a una diferenciación con respecto a referentes implícitos, es probable que la anteposición del calificativo *iusto* al sustantivo *rege* evocara en el lector el contraste con el referente contrario (*iniustus rex*). Con lo que podemos establecer como predicción que los casos de anteposición que no marcan contraste de manera explícita, pueden no obstante hacerlo de manera implícita. Ahora bien, el cómputo de los casos en que hipotéticamente se produce contraste implícito supone un trabajo de investigación muy exhaustivo sobre historia e instituciones romanas para poder establecer en cada caso una explicación como la ofrecida para *iustus rex*, trabajo que excede los límites de esta monografía.

CONCLUSIÓN

Sobre la base del análisis cualitativo y de la evidencia estadística confirmatoria podemos postular en última instancia las siguientes conclusiones:

- i) la hipótesis de la "clase de diferenciación" como significado básico de la variación posicional del adjetivo en el sintagma nominal propuesta por Huffman es adecuada al latín,
- ii) en virtud de (i) el significado básico de la anteposición del adjetivo consiste en la diferenciación del sustantivo al que modifica con respecto a otro sustantivo (distinción de referentes o extensional),
- iii) la posposición del adjetivo consiste en una diferenciación del sustantivo al que modifica con respecto a sí mismo (distinción intensional o de la referencia),
- iv) lo especificado en (ii) y (iii) constituye estrategias comunicativas que adquieren diferentes funciones según el contexto discursivo,
- v) como hemos esbozado, estas estrategias se relacionan con posiciones ideológicas y pautas culturales del enunciador.

Para poder confirmar definitivamente la hipótesis de "clase de diferenciación" faltaría contrastar la variación posicional según otros parámetros sintácticos, semánticos y pragmáticos y ver cómo interactúa con sus respectivos contextos discursivos; habría que estudiar el comportamiento de los mencionados contraejemplos ya sea con la metodología propuesta (referencia a entidades implícitas) o con otra y, finalmente, habría que probar la hipótesis transgrediendo los límites del *corpus*, aplicándola a otros *corpora* en prosa y, si continúa siendo adecuada, extenderla a *corpora* en verso.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BASSOLS DE CLIMENT, M. (1963) *Sintaxis latina*, Madrid.
- CICERO (1969) *De republica*, Stuttgart.
- CONTINI-MORAVA, E. (1995) "Introduction" en CONTINI-MORAVA, E.-GOLDBERG, B. (edd.) *Meaning as Explanation: Advances in Linguistic Sign Theory*, Berlin.
- DEMORTE, V. (2000) "El adjetivo: clases y usos. La posición del adjetivo en el sintagma nominal" en AA. VV. *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid, pp. 182-211.
- DIVER, W. (1995) "Theory" en CONTINI-MORAVA, E.-GOLDBERG, B. (edd.) *Meaning as Explanation: Advances in Linguistic Sign Theory*, Berlin.
- D'ORS, A. (1998) "Introducción" en M. Tulio Cicerón, *Sobre la República*, Barcelona.
- ERNOUT, A. - THOMAS, F. (1964) *Syntaxe latine*, Paris.
- HUFFMAN, A. (2001) "The linguistics of William Diver and the Columbia School", *Word*, 52.1, pp. 55-57.
- MAROUZEAU, J. (1922) *L'ordre des mots dans la phrase latine, vol.1: "Les groupes nominaux"*, Paris.
- MARTÍNEZ, A. (2000) *Lenguaje y cultura. Estrategias etnopragmáticas en el uso de los pronombres clíticos lo, la, le en la Argentina en zonas de contacto con lenguas aborígenes*, Leiden.
- MEILLET, A. - VENDRYES, J. (1948) *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris.
- SERBAT, G. (1994) *Les structures du latin*, Paris.

APÉNDICE

Exposición de los sintagmas sustantivo / adjetivo extraídos del *corpus*, agrupados según el criterio de Marouzeau y expuestos exclusivamente en el orden en que aparecen sin exponer, en caso de que aparecieran, las palabras que median entre uno y otro. El número entre paréntesis indica el párrafo del libro 1 del que se extrajo el ejemplo.

ADJETIVOS DETERMINATIVOS

Enuncian una cualidad que permite reconocer el objeto, distinguirlo, clasificarlo. Tiene un valor objetivo, intelectual. Generalmente va pospuesto. Cf. MAROUZEAU (1922:15).

1) Derivados de nombres propios. Cf. MAROUZEAU (1922:16)

Antepuesto

graecis hominibus (37) griegos hombres

Pospuesto

belli Punici secundi (1) guerra Púnica segunda

populo Romano (7) pueblo Romano

leporem Socraticum subtilitatemque (16) gracia y sutileza socrática

2) De pertenencia o definición. MAROUZEAU (1922:33).

Antepuesto

salubri et propinquo loco (1) saludable y cercano lugar

equestri loco (10) ecuestre posición

hibernum tempus (18) invernal tiempo

aprico loco (18) soleado lugar

dissimilis motibus (22) diferentes movimientos

inaequabiles et varios cursus (22) desiguales y variados recorridos

poetica quadam facultate (22) cierta poética facultad

certo intermenstruo tempore (25) determinado momento entre dos meses

certo tempore et necessario (25) determinado tiempo y necesario

dessertum litus (29) desierta costa

geometricas formas (29) geométricas formas

paterno genere (30) paterna estirpe

nobilissima familia (31) la más noble familia

naturalis congregatio (39) natural reunión

finitimum quoddam malum (44) algún cercano mal

proclivi cursu et facile (44) inclinado recorrido y fácil

civilis societatis (49) civil sociedad

medium locum (52) intermedia posición

regale imperium (60) real poder

patrium consilium (65) paterno consejo

Pospuesto

ius civile (2) derecho civil

generis humani (2) género humano

rerum civillium (11) asuntos cívicos

virtus humana (11) virtud humana

rerum civillium (13)

natura humana (22) naturaleza humana

sphaera solida (22) esfera sólida

homines agrestes (23) hombres agrestes

rebus humanis (26) asuntos humanos

rerum civillium (34) asuntos cívicos

civitas popularis (42) ciudad popular /democrática/
 genere regio (50) estirpe real
 nomen quasi patrium (54) nombre casi patriótico

3) Determinativos ocasionales: calificativos que toman valor de determinativos.
 Cf. MAROUZEAU (1922:53).

Antepuesto

serena nocte (23) serena noche
 nova ratio (25) nuevo razonamiento
 bonis viris (31) correctos hombres
 non incerto statu (42) no incierto estado
 certo loco (41) determinado lugar
 libero populo (47) libre pueblo
 liberis populis (48)
 liberi populi (49)
 liber populus (51)
 liberi populi (53)
 nimis liberum populum (68) demasiado libre pueblo

Pospuesto

homini novo (1) hombre nuevo /advenedizo/
 genere nobile (51) estirpe noble

4) Determinativos pareados: reparten los objetos en categorías de dos en dos.
 Cf. MAROUZEAU (1922:56).

Antepuesto

publico iure (2) público derecho
 propriis periculis (5) propios peligros
 tranquilo mari (11) tranquilo mar
 plurimarum artium (16) muchas habilidades
 candens et plena luna (23) brillante y llena luna
 superiores defectiones (25) últimos eclipses
 propriis artibus (28) propias habilidades
 singulare nec solivagum genus (39) ni singular ni solitaria estirpe
 privata domus (67) privada casa

Pospuesto

negotii publici (2) negocio público
 consilii publici (47) consejo público

ADJETIVOS CALIFICATIVOS

En principio, todo adjetivo con valor subjetivo traduce la impresión que se recibe del objeto, contiene un juicio, apreciación, emoción. Generalmente antepuesto.

Cf. MAROUZEAU (1922:15). Marouzeau no los subclasifica, como sí lo hace con los determinativos.

Antepuesto

tantis rebus (4) tan grandes asuntos
 fortibus viris (4) fuertes varones
 clarissimorum virorum (4) excelentísimos varones
 clarissima victoria (5) excelentísima victoria
 amplissimos cives (5) importantísimos ciudadanos
 gravissimam civitatem (5) severísima ciudad
 acerbissima clades (5) amarguísima ruina
 maiorem laetitiam (5) mayor alegría
 gravissimis tempestatibus (5) durísimas tempestades
 commune otium (8) común ocio
 tantum perugium (8) tan gran refugio
 insanos atque indomitos impetus (9) insanos e indomables ímpetus
 impuris atque inmanibus adversariis (9) impuros y crueles adversarios
 magno animo (9) gran ánimo
 doctis hominibus (11) los más sabios hombres
 doctissimos homines (12) los más sabios hombres
 oportunam facultatem (14) oportuna facultad
 doctos adulescentes (18) sabios adolescentes
 eximiam gloriam (18) eminente gloria
 doctissimum hominem (21) sapientísimos hombres
 tanta praeda (21) tan gran botín de guerra
 tanto opere (21) tan gran obra
 inanem religionem timoremque (23) vana religión y temor
 maximis annalibus (25) en los más grandes anales
 summa contentione (25) suprema batalla
 summus timor (25) muy gran temor
 tanta ratio atque sollertia (25) tan gran razonamiento e ingenio
 inmensum pondus (27) inmenso peso
 deterrimorum hominum (27) peores hombres
 inmensa possessio (27) inmensa posesión
 doctissimorum hominum (28) sapientísimos hombres
 tanto opere (30) tan gran obra
 eruditi homines (29) eruditos hombres
 utilissimos sermones (33) los más provechosos discursos
 praeclarissimum munus (33) excelente don
 optimum statum (33) el mejor estado
 optimum statum (34)
 summi sapientissimique homines (36) los más grandes y sabios hombres
 maximam gratiam (37) el más grande favor
 magnis rebus (37) grandes asuntos

delecti ac principes cives (42) selectos y principales ciudadanos
 delectos ac principes cives (43)
 communis iuris et consilii (43) común derecho y consejo
 iustissimus sapientissimusque rex (43) justísimo y sabiondísimo rey
 summa iustitia (43) la más elevada justicia
 crudelissimus Phalaris (44) el crudelísimo Phalaris
 magni civis (45) gran ciudadano
 divini viri (45) divino varón
 delectorum iudicum (47) selectos jueces
 concordí populo (49) concorde pueblo
 sancta societas nec fides (49) ni santa sociedad ni fidelidad
 comi domino an aspero (50) amable señor o severo
 bonis iustisque regibus (50) buenos y justos reyes
 optimum statum (51) el mejor estado
 opulentos homines et copiosos (51) opulentos hombres y ricos
 delectos principes (52) selectos principes
 magnus dilectus (53) gran discernimiento
 optimi et summi viri (54) los mejores y más elevados varones
 maxima voce (55) la más fuerte voz
 magnis rebus (56) grandes asuntos
 magna auctoritas (56) gran autoridad
 prudentes homines(58) prudentes hombres
 non veteres reges (58) no viejos reyes
 neque perantiquis neque inhumanis ac feris testibus (58) ni antiguos ni in-
 civilizados y salvajes testigos
 bonum iudicem (59) buen juez
 mira insolentia (62) increíble insolencia
 gravioribus bellis (63) más graves guerras
 iusto rege (64) justo rey
 deterrimum genus (65) el peor género
 effrenatam multitudinem (65) desenfrenada multitud
 inexplebiles fauces (66) insaciables fauces
 meracam libertate (66) pura libertad
 tanta libertate (67) tan gran libertad
 infinita licentia (67) infinito desenfreno
 fastidiosae mollesque mentes (67 bis) fastidiosas y blandas mentes
 minima vis (67 bis) la más pequeña fuerza
 nimia licentia (68) excesivo desenfreno
 solam libertatem (68) única libertad
 nimia potentia (68) excesivo poder
 liberum populum (68) libre pueblo
 nimiam servitutum (68) excesiva esclavitud
 maxima libertate (68) máxima libertad
 iniustissima et durissima servitus (68) la más injusta y dura esclavitud

praeclaro statu (68) excelente estado
 optimis modis (69) las mejores formas
 contraria vitia (69) desfavorables defectos
 optimo statu (70) el mejor estado
 optimo statu (71)

Pospuesto

otio salubri (1) ocio saludable
 homo demens (1) hombre demente
 urbes magnas (2) ciudades grandes
 rationibus tam certis (4) razonamientos tan ciertos
 homines dignos (9) hombres dignos
 honorem amplissimus (10) honor grandísimo
 hominum doctorum (11) hombres sabios
 vir prudens et iucundus et carus (18) varón prudente
 urbe locupletissima atque ornatissima (21) ciudad opulentísima y adorna-

dísima

hominis gravissimi (24) hombre dignísimo
 bello maximo (25) guerra máxima
 triumviri studiosissimi (31) triumviros preocupadísimos
 rerum maximarum (37) asuntos máximos
 re tam inlustri (38) asunto tan ilustre
 multitudo dispersa atque vaga (40) multitud dispersa y vagabunda
 spatiis communibus (41) espacios comunes
 rex aequus ac sapiens (42) rey justo y sabio
 consilio communi (43) consejo común
 iter praeceps ac lubricum (44) camino inclinado y resbaladizo
 Masiliensium paucorum et principum (44) los marseleses pocos y princi-

pales

pars optima (60) parte óptima
 morbo levi (63) enfermedad leve
 regi iusto (65) rey justo
 flammam tantam (65) llama tan grande
 servos voluntarios (67) esclavos voluntariosos
 populo indomito (68) pueblo indomable
 aequabilitatem magnam (69) igualdad grande
 homines amicissimi ac prudentissimi (70) hombres amabilísimos y prudentísimos

LOS ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS EN LA INDIA ANTIGUA II

FERNANDO TOLA – CARMEN DRAGONETTI

FUNDACIÓN INSTITUTO DE ESTUDIOS BUDISTAS (FIEB)
cldragon@mail.retina.ar

Este artículo señala en su primera parte, que apareció en el número anterior de esta revista, el gran interés que tuvo la India por los estudios lingüísticos y los principales conocimientos que se acumularon en la India antes del siglo VI a.C., en el campo de la fonética, de la etimología y de la gramática del idioma sánscrito. Luego se ocupa, también en esa primera parte, de las contribuciones de Yaska a la etimología y, esta segunda parte, de las de Pāṇini a la gramática, terminando con una breve referencia a Kātyāyana y Patañjali, grandes comentaristas de Pāṇini. El artículo, en esta última parte, incluye un ejemplo del método de Pāṇini analizando sus reglas relativas a la formación del modo "intensivo".

India | lingüística | Yaska | Pāṇini | Aṣṭādhyāyī

This article points out in its first part, appeared in this same journal, the great interest for linguistic studies manifested by India, and exposes the knowledge accumulated in India before the VIth century B.C. in Sanskrit phonetics, etymology and grammar. Then it deals with the contributions of Yaska to the science of etymology and, in this second part, with those of Pāṇini to the science of grammar, and ends with a brief reference to Kātyāyana and Patañjali, the great commentators of Pāṇini. The article includes, in this second part, an example of Pāṇini's method analyzing his rules on the *intensīve* mode.

India | linguistics | Yaska | Pāṇini | Aṣṭādhyāyī

A Paul Thieme,
con nuestro respetuoso homenaje
y nuestra admiración por su obra,
in memoriam

PĀṆINI

Pāṇini es el más antiguo y más grande gramático indio conocido cuya obra nos haya llegado. Debe ser ubicado en el siglo VI o V a.C. Su gramática lleva el nombre de *Aṣṭādhyāyī* o "Los Ocho

Capítulos (o Libros)". Recibió toda la herencia de conocimientos lingüísticos acumulada en la Época Védica a partir del 1500 a.C.

Pāṇini es considerado por quienes conocen su obra como una de las mentes más poderosas no sólo de la Antigua India sino de la humanidad. L. Bloomfield, el conocido lingüista,¹ considera que su tratado gramatical es "uno de los más grandes monumentos de la inteligencia humana".

PĀṆINI Y LA GRAMÁTICA COMPARADA Y LA LINGÜÍSTICA INDOEUROPEA

La deuda que la gramática comparada y la lingüística indoeuropea tienen para con Pāṇini es muy grande, ya que el surgimiento y el desarrollo de ambas fueron posibles gracias al conocimiento de la obra de Pāṇini que Europa adquirió a principios del siglo XIX.

La gramática comparada y la lingüística indoeuropea quedan constituidas como disciplinas científicas cuando Franz Bopp, un lingüista alemán (1791-1868), publica en 1816 en Frankfurt am Main su obra: *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*. En esta obra, que marcó época, Bopp analiza y compara el sistema verbal del sánscrito con aquel de los idiomas griego, latín, persa y alemán. Para llevar a cabo su tarea Bopp utiliza una técnica desconocida hasta entonces en Europa y que Pāṇini había empleado más de veinte siglos antes en la India, y a la cual se ceñía la tradición gramatical india. Bopp descubrió la manera de proceder del gran gramático indio a través de *A Grammar of the Sanskrit Language* del inglés Ch. Wilkins (Londres, 1808), que fue la primera gramática del sánscrito publicada en Europa. Al método de Pāṇini nos referiremos luego; ahora sólo indiquemos, siguiendo a P. Thieme,² que mientras

los antiguos griegos y todos los subsiguientes gramáticos europeos, que eran sus discípulos y que no agregaron nada de valor original a la doctrina griega, consideraban que las palabras eran las más pequeñas unidades funcionales de los lenguajes [...] Pāṇini había descubierto que un gran número de las palabras de su propio idioma

BLOOMFIELD (1985:11).

THEIEME (1995a:1170).

el sánscrito, es decir: todas las formas nominales y verbales, presentan algo compuesto que puede ser analizado en unidades funcionales más pequeñas, los elementos de la formación de la palabra.

VYAKĀRAṆA, GRAMÁTICA

En sánscrito la palabra que corresponde a "gramática" es *vyākāraṇa*, que literalmente significa "separación, distinción, análisis". La gramática es, pues, la ciencia que "separa, distingue, analiza" los diversos elementos que componen el discurso humano en su nivel fonético y en su nivel semántico, que luego fija las relaciones y conexiones entre esos elementos y los efectos que esas relaciones y conexiones producen en la naturaleza y atributos de los elementos. Una definición de *vyākāraṇa* que expresa este sentido está conservada en el comentario del *Vārttika* de Kātyāyana *śabde lyuḍarthaḥ*³ del *Mahābhāṣya* de Patañjali: *vyākriyante śabdā anene 'ti* ("Vyākāraṇa ['Gramática', se llama así] porque las palabras son analizadas por ella"). Esta es la definición del término generalmente aceptada.

P. Thieme⁴ da una interpretación totalmente diversa de la anterior. Según Thieme Pāṇini no *analiza* las palabras en sus elementos constitutivos, esa no es la finalidad de su tratado; más bien "él presupone esos elementos y muestra de qué manera, a veces sumamente complicada, ellos deben ser combinados". El *vyākāraṇa* pues, según Thieme, no *descompone* las palabras en sus elementos, por el contrario determina cómo ellas se construyen para que sean correctas, nos da reglas (*sūtra*) de *construcción*.

ESTRUCTURA DEL TRATADO DE PĀṆINI

El Tratado de Pāṇini como su nombre lo indica está dividido en ocho Capítulos o Libros. *Grosso modo* el contenido de esos ocho Libros es el siguiente: el Libro I de su tratado se ocupa de los términos técnicos que utiliza y de las reglas de interpretación del mismo; el Libro II de los sustantivos en composición y en relación casual; el Libro III de la derivación primaria o sea de la unión de sufijos a la raíz; los Libros IV y V de la deri-

³ *Vārttika* 16, p. 34 de la edición de S. D. JOSHI y J. A. F. ROODBERGEN. Sobre la noción de *vyākāraṇa* en la lingüística india véase MATILAL (1992) en especial pp. 76-80.

⁴ THIEME (1995a:1178).

vacación secundaria o sea de la unión de sufijos al tema; los Libros VI y VII del acento y de las modificaciones que experimentan los elementos que constituyen las palabras en el proceso de formación de las mismas, y el Libro VIII del tratamiento de las palabras en la frase.

EL LENGUAJE SIMBÓLICO DE PĀṆINI

El Tratado de Pāṇini está escrito en *sūtras* o aforismos concisos y elípticos, conformados muchas veces por escasas palabras o aún por escasas sílabas, dotadas generalmente de valor simbólico al igual que los símbolos algebraicos o de la lógica simbólica. Más aún muchos de sus aforismos están constituidos únicamente por una o varias sílabas de valor simbólico. El número de estos *sūtras* o aforismos es de 4015. En su gran mayoría estos *sūtras* son reglas o normas que fijan la forma de proceder para construir las palabras. Cf. *Mahābhāṣya* de Patañjali a continuación del pasaje citado más arriba, donde Patañjali se pregunta "¿mediante qué se realiza el análisis gramatical" y contesta "mediante reglas o normas (*sūtras*)."

Sirva de ejemplo para ilustrar la concisión y brevedad de los *sūtras*, y el uso en ellos de elementos simbólicos el primer aforismo del tratado: *vr̥ddhir ādaic*. *Vr̥ddhiḥ* es el término técnico usado para designar la alternancia vocálica en grado largo. Fuera del ámbito técnico *vr̥ddhiḥ* significa "prosperidad, éxito, felicidad". Pāṇini puso el aforismo referente a *vr̥ddhiḥ* en primer lugar, cuando en rigor debería ocupar el segundo lugar, para empezar el tratado con una palabra auspiciosa. La sílaba *ād* reemplaza (por razones fonéticas) a la sílaba *āt* (*a larga* seguida por *t*). Cuando se agrega a una vocal (en este caso *ā*), la *t* significa que para los fines de la exposición debe tomarse en cuenta sólo esa vocal, es decir la individualiza. En cuanto a *aic*, esa sílaba indica los diptongos *ai* y *au* de acuerdo con la norma indicada en el párrafo siguiente. El sentido del *sūtra* es "ā, ai, au (son llamados) *vr̥ddhi* (alternancia vocálica larga)".

El ejemplo que hemos dado es sólo un caso de la aplicación del alfabeto llamado "*aḥṣarasamāmnāya*" constituido por catorce grupos tal como lo transcribimos a continuación. Cada uno de estos grupos ha sido considerado un *sūtra* y su conjunto ha sido también llamado con los nombres de *Shivasūtra* o *Māheśvarasūtra*. Los catorce grupos son los siguientes:

a i u ṇ
r | k

e o *ñ*
 ai au *c*
 ha ya va ra *ḥ*
 la *ṇ*
 ña ma ña ṇa na *m*
 jha bha *ñ*
 gha ḍha dha *ṣ*
 ja ha ga ḍa ḍa *ś*
 kha pha cha ṭha tha ca ṭa ta *v*
 ka pa *y*
 śa ṣa sa *r*
 ha *l*

Las últimas letras de cada grupo (en cursiva y negrita en el cuadro) no son tomadas en cuenta, son designadas con el nombre de *it*, son meramente "indicadoras", "marcadoras", simbólicas. Cualquier letra, diremos mejor: cualquier fonema unido a una letra indicadora se designa a sí mismo y a todos los fonemas colocados entre él y la letra indicadora. Así en el ejemplo del párrafo anterior *aic* designa al fonema *ai*, y al fonema *au* que está entre *ai* y *c* o sea también a *au*, *aṇ* designa los fonemas *a*, *i*, *u* (las vocales) y *yaṇ* designa *y*, *v*, *r*, *l* (las semivocales).

Los símbolos que integran el alfabeto *akṣara-samāmnāya* no son los únicos a que recurre Pāṇini en sus exposiciones. Existe un gran número de ellos. Daremos otros ejemplos tomados de O. Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, pp. xiv y xv. Si se agrega una *u* al morfema sordo no aspirado de un grupo de consonantes, la sílaba resultante indica todos los morfemas de ese grupo. Así *ku*, *cu*, *ṭu*, *tu* y *pu* indican respectivamente todas las consonantes guturales, palatales, cerebrales, dentales y labiales. Un sufijo por lo general tiene el acento en la primera sílaba, pero, si carece de acento, se le agrega una *p* para indicar tal cosa, y si tiene el acento en la última sílaba tal cosa se indica agregándole una *c*. Si la primera sílaba del tema, cuando se le agrega un sufijo, toma acento, se le agrega una *n*, en caso de que no cambie su alternancia vocálica, pero se le agrega *ñ* si el tema toma la alternancia vocálica *vṛddhi*, etc.

Los ejemplos que hemos dado se refieren a hechos fonéticos. En el ámbito morfológico Pāṇini utiliza también símbolos para señalar los diversos fenómenos que tienen lugar. Se puede ver en Böhtlingk, *ob. cit.*, en el índice "Erklärung der grammatischen Elemente", pp. 146-187, una lista de símbolos utilizados por Pāṇini, con la indicación del sentido que el mismo Pāṇini les atribuye, y en el *Dictionary of Sanskrit Grammar* de Abhyankar, ya citado, la explicación detallada de los diversos sentidos de esos símbolos. Más adelante examinamos algunos *sūtras*,

que contienen numerosos símbolos, para que se observe cual es su uso en el curso de la explicación de Pāṇini.

DIFICULTAD DE TRATADO DE PĀṆINI

Pāṇini informa, como hemos dicho, utilizando su lenguaje de símbolos y en uno o varios aforismos, qué operaciones hay que realizar para construir las diversas categorías de palabras que conforman el sánscrito. No es una tarea fácil, pues muchas veces para describir el proceso mediante el cual se construye una determinada categoría gramatical es necesario aplicar las reglas expresadas en varios aforismos que pueden estar separados entre sí por otros aforismos en menor o mayor grado. H. Scharfe,⁵ da el siguiente ejemplo: fijar el grado de la alternancia vocálica en la forma de aoristo *ajāgariṣam* de la raíz *GR/JĀGR* exige la aplicación de las reglas contenidas en nueve distintos aforismos 6.1.77, 7.2.1-5 y 7, 7.3.84-85. El hecho de que los aforismos de aplicación en cada caso se encuentren en diferentes libros no se debe a un proceder arbitrario; cada aforismo está en el libro y en la sección que le corresponde de acuerdo con su naturaleza y función, como queda muy claro con el ejemplo que damos más adelante relativo a los aforismos 3.1.22 y otros.

El Tratado de Pāṇini puede ser considerado, por razones como las anteriormente expresadas, complicado y difícil por los estudiosos occidentales que se acercan a él desde una perspectiva que no es la perspectiva con que Pāṇini lo escribió. Los pandits indios que se especializan en gramática e incluso en sólo Pāṇini han aprendido de memoria desde muy jóvenes los 4015 aforismos pāṇineanos y pueden traer a colación los que vienen al caso cada vez que intentan analizar gramaticalmente un término. Y fue con esa intención (para que fuera memorizado en todas sus partes) que Pāṇini, de acuerdo con su época y tradición, escribió su Tratado en forma de aforismos. Tal cosa no debe sorprendernos, pues la cultura de la India asignó gran valor a la memoria y con el debido entrenamiento sus pandits alcanzaron un gran dominio sobre ella.

ESFUERZO INTELECTUAL EXIGIDO POR LA COMPOSICIÓN DEL TRATADO

La tarea de Pāṇini exigió un increíblemente enorme y además exitoso esfuerzo intelectual. Mientras componía su Tratado Pāṇini debía tener

⁵ SCHARFE (1975:112, n. 106),

presente la totalidad del tesoro lexicográfico del sánscrito. Todo el Tratado está construido sobre el manejo constante de las cerca de 2000 raíces (*dhātu*), contenidas en el *Dhātupāṭha*, y de los múltiples sufijos: los *ḥṛt* (tratados exhaustivamente en los *sūtras* 3.1.91-3.4.117, o sea en 540 *sūtras*), y los *taddhita* (tratados en 4.1.76-5.4.160, o sea en 1114 *sūtras*). El sánscrito es un idioma de estructura compleja, poseedor de un riquísimo vocabulario y dotado de la posibilidad de un incremento ilimitado de ese caudal gracias a los mecanismos morfológicos de que dispone (en especial los “compuestos”, *samāsa*). Pāṇini tenía que tener presentes también todas las posibilidades de unión de sufijos con la raíz (derivación primaria) y de sufijos con el tema (derivación secundaria). Tenía que tener presentes los requisitos específicos que rigen la formación de cada categoría de palabras (reduplicación, aumento, alternancias vocálicas, etc.). Tenía que tener presentes todas las modificaciones fonéticas, ocurridas en raíces y sufijos como consecuencia de su unión.

Por otro lado Pāṇini con todos estos elementos presentes debía describir el proceso de la constitución de las distintas formas del idioma sánscrito reuniendo en su mente las diversas reglas de diferente naturaleza por él descubiertas y ubicadas, por razones precisas, en las distintas partes del Tratado que iba conformando. Y esta descripción fue hecha por él en *sūtras*, “aforismos”, caracterizados, como hemos dicho, por la concisión, la brevedad y el carácter elíptico, que constituían el orgullo de los que escribían en estilo sūtrico. El *paribhāṣa* o *dictum*: *ardhamātrālāghavena putrotsavaṇi manyante vaiyākaraṇāḥ*, señala que los gramáticos se alegran con la reducción de media sílaba en los *sūtras* que componen como con el nacimiento de un hijo.⁶ Pāṇini utiliza además un lenguaje simbólico constituido por sílabas que representan los sonidos aislados, series de sonidos, categorías gramaticales, procesos de transformación, etc. que él debe constantemente tener en mente. Todas estas dificultades se acrecentaban para Pāṇini por la natural precariedad tecnológica de su época, la probable falta de escritura o, en el caso de que la haya habido, su poco difundido uso. Superando todas estas dificultades pudo Pāṇini realizar una obra cuya genialidad causa la admiración de quienes hoy la conocen.

OBRAS QUE FACILITAN EL ESTUDIO DEL TRATADO DE PĀṆINI

⁶ Cf. Nāgobhṭṭa. *The Paribhāṣenduśekhara* 122.

La dificultad del Tratado de Pāṇini y el esfuerzo que exige para su estudio y comprensión indujeron a muchos especialistas a componer tratados que facilitasen esa tarea.

Dentro de estos tratados el más importante es el de Bhaṭṭoji Dikṣita (comienzo del siglo XVII) denominado *Siddhānta-Kaumudī*. En este tratado los aforismos de Pāṇini han sido agrupados en forma diferente a la adoptada por Pāṇini: todos los aforismos que tienen que ver con una determinada categoría gramatical y que en Pāṇini están en diferentes libros y secciones según su naturaleza y función, han sido reunidos en un solo lugar. Es así que los aforismos del ejemplo que damos más adelante, referentes al modo intensivo y que se encuentran en los libros y secciones 3.1, 6.1, 7.4, 1.3 y 3.4 de Pāṇini, en la *Siddhānta-Kaumudī* están en un solo lugar en el volumen II, parte 1, capítulo XIII dedicado al modo intensivo. El tratado de Bhaṭṭoji Dikṣita es de gran ayuda para llevar a cabo el estudio de Pāṇini.

Varadarāja, discípulo de Bhaṭṭoji Dikṣita, escribió a su vez la *Lag-hukaumudī*, tratado que sigue el método de su maestro, al mismo tiempo que lo simplifica, haciéndolo accesible a principiantes.

En nuestra época (1988) Pierre-Sylvain Filliozat compuso una *Grammaire Sanskrite Pāninéenne*, que expone el contenido de la gramática de Varadarāja en forma que corresponda a una gramática elemental europea.

IDIOMA ESTUDIADO POR PĀṆINI

Pāṇini en su Tratado analiza y describe el sánscrito hablado de su época, coloquial y literario, ocupándose en forma especial del sánscrito védico cuando este difiere de aquel. En el inicio del *Mahābhāṣya* Patañjali, después de las palabras introductorias: *atha śabdānuśāsanam*: "Ahora (comienza) la enseñanza acerca de las palabras", se pregunta: *keṣāṃ śabdānām* ("¿De qué palabras?") y da la respuesta válida para su propio tratado y el de Pāṇini: *laukikānām vaidikānām ca*: "de las (palabras) propias del uso común y de las (palabras) védicas". Pāṇini efectivamente estudia el lenguaje en uso en su época para fines coloquiales y literarios⁷ y estudia también el lenguaje védico fijado en los *Vedas*, en especial el *Rig Veda* compuesto varios siglos antes. El sánscrito védico era diferente del sánscrito de la época de Pāṇini y no era del todo bien comprendido

⁷ Cf. CARDONA (1997:238-239).

incluso por los gramáticos.⁸ Pāṇini dedica varios centenares de *sūtras* al estudio del sánscrito védico. Con toda probabilidad fue el lenguaje hablado de brahmanes cultos el que Pāṇini estudió y fijó en sus *sūtras*. Los brahmanes se preocuparon mucho por el lenguaje y su corrección, y desde muy jóvenes el estudio de la gramática formaba parte de su educación, según información proporcionada por Patañjali en su *Mahābhāshya* I, p. 5, líneas 6 y 7 (edición Kielhorn). Los brahmanes eran también los encargados de la conservación y transmisión de los textos sagrados y en la recitación de los mismos, por tratarse precisamente de textos sagrados, tenían que preocuparse no sólo de la preservación de la integridad del texto sino también de su correctísima pronunciación. Este hecho constituyó para Pāṇini una gran ventaja: él pudo estudiar y codificar un lenguaje altamente cuidado y extremadamente complejo.

Hemos dicho que el objeto del estudio de Pāṇini es el sánscrito de la comunicación cotidiana y el sánscrito literario conservado y transmitido oralmente. Incluso mucho tiempo después de la introducción de la escritura en la India, casi la única manera de tener acceso a los "textos" literarios, en su mayoría de carácter sagrado o religioso, era el escucharlos de boca de los maestros que celosamente los conservaban en la memoria y fidedignamente los transmitían. Se podría llegar a decir que el lenguaje hablado fue así casi el único existente en la India hasta época muy avanzada de su historia.⁹ La tradición oral se ha mantenido incluso vigente hasta nuestros días a pesar de la existencia de manuscritos y de obras impresas.¹⁰

EL ANÁLISIS DE LA PALABRA EN SUS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS: RAÍZ Y SUFIJOS

Todo el Tratado de Pāṇini está construido sobre la idea (a la cual ya nos referimos antes)

de que las unidades concretas, funcionales del discurso [Rede], las palabras, no sólo se dejan analizar fonéticamente, en sílabas y sonidos sino también en elementos abstractos funcionales, que como tales no aparecen aislados en el discurso, a saber raíces, sufijos y desinencias,

⁸ Ver RENO (1957: n. 549-569).

⁹ Cf. VON HINÜBER (1989).

¹⁰ Cf. KANE (1941:347-348).

siendo cada uno de ellos portador de determinados valores designativos y denominativos, los cuales sólo mediante un análisis abstrayente pueden ser independizados y determinados. La lingüística moderna habla en este caso de "morfemas" y oculta con esta expresión pseudo-griega el hecho de que el conocimiento de estos elementos no sale de la antigua Grecia, sino de la India: un μόρφημα, 'elemento formativo' [Bildungselement], no existía en el vocabulario antiguo griego como tampoco la noción de 'elemento formativo de la palabra'.¹¹

Pāṇini aplica esta idea al sánscrito en su totalidad y es sobre la base de esta idea que él nos da la descripción del sánscrito. Hemos dicho que la intención de Pāṇini es dejar claramente establecido cuál es el mecanismo o proceso siguiendo al cual se construye o estructura en forma correcta las diversas clases de palabras que posee el sánscrito. Teóricamente sería posible recrear en gran medida el idioma sánscrito con sólo aplicar las normas contenidas en los correspondientes aforismos a cada una de las raíces enumeradas en el *Dhātupāṭha* (o lista de raíces agregada como apéndice al Tratado).

LAS ALTERNANCIAS VOCÁLICAS

Otro elemento de fundamental importancia en el Tratado de Pāṇini es el sistema de las alternancias vocálicas. Las raíces pueden presentarse bajo tres formas o grados de acuerdo con los sufijos que les son agregados y que determinan la categoría gramatical de la palabra: grado cero (sin nombre en sánscrito, el grado en que generalmente aparece la raíz cuando es mencionada), grado pleno (*guṇa*), grado largo o fuerte (*vṛiddhi*). El grado incide en la vocal de la raíz determinando la forma que debe tener. Así por ejemplo la raíz *Jl* puede presentarse como *jīta-*, *jetum*, *ajait* y la raíz *SU* puede presentarse como *suta-*, *soma-*, *asausīt*, donde tenemos las series o alternancias vocálicas *i*, *e*, *ai* y *u*, *o*, *au*. Para un estudio completo de las alternancias vocálicas remitimos a Louis Renou, *Grammaire Sanscrite, Tome I, Phonétique-Composition-Dérivation*, Capítulo III, con un cuadro completo de las mismas al final del mismo, y a Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, pp. 61-109. Cada uno de estos grados se impone, es obligatorio, según la categoría

¹¹ THIEME (1995c:1202). Cf. más adelante otra cita de este artículo de Thieme, pp. 1202-1203.

gramatical que le corresponde a la palabra de la que la raíz forma parte. El infinitivo en *tum* tendrá siempre el grado *guṇa* (*jetum*), los participios pasados pasivos, el grado cero (*jīta-*, *suta-*), y muchos aoristos el grado *vṛiddhi* (como *ajāti* y *asausīṭ*). Por esta razón constantemente Pāṇini tiene que referirse a las alternancias vocálicas al indicar la manera correcta de crear cada categoría de palabras. Como un ejemplo de esta obligación puede verse más adelante el *sūtra* 7.4.82 del Tratado de Pāṇini que señala que el sufijo *yanī* que hay que agregar a la raíz para formar intensivos exige que la sílaba de reduplicación tome la alternancia vocálica plena (*guṇa*), e incluso en el caso de su elisión (intensivos sin *yanī*). Existen algunas series de alternancias vocálicas que no son mencionadas por Pāṇini como tales.

EL MECANISMO DE SUSTITUCIÓN

Las reglas que fija Pāṇini en sus *sūtras* pueden tener alguna de las tres funciones siguientes: "elisión", *lopa*, "adición", *āgama*, o "sustitución" *ādeśa*, que en rigor significa "sustituto". Este último mecanismo de *sustitución* tiene gran importancia en la aplicación de las reglas de Pāṇini y es característico de la concepción de Pāṇini acerca de cómo funciona el lenguaje. Para él no hay lugar en el lenguaje para la *transformación* de un sonido en otro; lo que ocurre en el habla corriente y en la mente del hablante es en realidad un proceso de *sustitución* de un elemento por otro.

Nos ocuparemos de algunas normas de Pāṇini que tienen que ver con este mecanismo de sustitución. En el *sūtra* 1.1.49 (*śaṣṭhī sthāneyogā*) se establece la regla de que cuando en un *sūtra* del Tratado de Pāṇini aparece un genitivo aislado sin indicación de lo que determina, se sobreentiende que está implícitamente relacionado con *sthane*, "en el lugar de". Esta regla es en realidad una metanorma para interpretar una larga serie de *sūtras* en Pāṇini donde tal cosa sucede. Dos metanormas más que hay que relacionar con esta y que en cierto modo la complementan son las señaladas en el *sūtra* 1.1.66:

tasminniti nirdiṣṭe pūrvasya /

Formulado un locativo [se verifica una sustitución en el lugar] del que precede

y en el *sūtra* 1.1.67:

tasmādityuttarasya /

Formulado un ablativo [se verifica una sustitución en el lugar] del que sigue.

El sentido de estos dos *sūtras* será aclarado por los ejemplos que damos a continuación y que se encuentran en los *sūtras* 6.1.77 y 8.4.61. Ambos *sūtras* se refieren al encuentro de dos sonidos y disponen cuál de esos dos sonidos será el afectado por la sustitución.

El *sūtra* 6.1.77 dice:

iko yaṅ aci /

En el lugar de las vocales i, u, ṛ, l [se ponen] las semi-vocales y, v, r, l cuando se da [a continuación de la i, etc.] cualquier vocal o diptongo.

La palabra *iko*, que por razones fonéticas está por *ikas*, y que es el caso genitivo de *ik*, es un símbolo que representa a las vocales *i, u, ṛ, l*. De acuerdo con la metanorma del *sūtra* 1.1.49 este genitivo debe ser entendido con el sentido de “en el lugar de”. La palabra *yaṅ* es otro símbolo y representa a todas las semivocales *y, v, r, l*. Finalmente *aci* es el locativo de *ac*, símbolo de todas las vocales y diptongos. Los tres elementos de este *sūtra* tienen el valor simbólico de acuerdo con su ubicación en el mencionado alfabeto *Shivasūtra*. Obsérvese que los sufijos pueden ser declinados y, como veremos más adelante, pueden también formar compuestos.

El *sūtra* señala que en el encuentro por ejemplo de una vocal *i* con una vocal *a*, la vocal *i* es la que tiene que ser sustituida (porque la *i* está antes que la *a* es decir precede a la *a*, y la *a* está en locativo), y tiene que ser sustituida por la semivocal que le corresponde, es decir en este caso por la *y*: así por ejemplo *dadhi atra* > *dadhy atra*. El *sūtra* 6.1.101, agrega un importante complemento a este *sūtra* que se refiere al caso de que la segunda vocal del encuentro sea la misma que la primera.

El *sūtra* 8.4.61 dice:

udaḥ sthāstambhoḥ pūrvasya /

En razón del [prefijo] ud, en el lugar del primer [fonema s] de [las raíces] sthā y stambh [se pone un fonema homófono de la d, o sea de la última consonante que precede].

El *sūtra* se refiere al caso de que cuando se agrega el prefijo *ud/ut* a las raíces *STHĀ* y *STAMBH* el fonema que sufre sustitución es la *s*, primer fonema (*pūrvasya*) de ambas raíces (*sthāstamboḥ*), por cuanto sigue a *ud/ut*, y *ud/ut* está en ablativo (*udas*, que por razones fonéticas aparece como *udaḥ*).

En este *sūtra* hay que sobreentender la palabra *parasavarṇa*, “un fonema homófono de la última vocal o consonante que precede”, concepto que se arrastra desde el anterior *sūtra* 8.4.58, y que de acuerdo con el estilo de los *sūtras* no es repetido por razones de brevedad y que tiene que sobreentenderse para completar su sentido. Así por ejemplo el infinitivo en *tum* de *ut-STHĀ* es *ut-t-thā-tum*, en el cual la segunda *t*, de acuerdo con el *sūtra* 8.4.65, puede ser suprimida.

En este último ejemplo se ve claramente que lo que hay es un fenómeno de *sustitución* de la *s* por la *t*, ya que no hay posibilidad fonética de *transformación* de una *s* en una *t*, y además no bien los sonidos son emitidos dejan de existir y ya no pueden por consiguiente transformarse en otros. El mismo fenómeno de sustitución ocurre con las palabras. Las palabras que designan en sánscrito a ‘dios’ en nominativo singular son *devas*, *devaḥ*, *devas*, *devo*, *deva*, construidas sobre el tema *deva-*. Todas ellas están en la mente del hablante quien, de acuerdo con las reglas que rigen los encuentros fonéticos de las palabras en la frase, usará una u otra forma. Si las condiciones del encuentro cambian, espontáneamente *sustituirá* a una por la otra, pero *no transformará* una en otra. Así dirá *devaḥ paśyati* (“el dios ve”), pero *devas carati* (“el dios camina”), o *devas tatra* (“el dios ahí”), etc. No se puede decir que el hablante ha transformado la *ḥ* en *ś* o en *s*, ni la forma *devaḥ* en *devas* o en *devas*. Ha usado una “en lugar de” (*sthāne*) la otra. Iguales consideraciones caben con relación a la declinación y a la conjugación.

En todo el Tratado de Pāṇini se encuentran numerosos ejemplos de que en el uso del lenguaje de lo que en realidad se trata es de *sustitución* de un elemento por otro y no de *transformación* de uno en otro, como generalmente se piensa.

ANÁLISIS DEL LENGUAJE A PARTIR DE NOCIONES LINGÜÍSTICAS

Una de las características de la genialidad de Pāṇini como lingüista es su absoluta prescindencia de criterios o nociones filosóficas en la construcción de su gramática. Pāṇini estudia y analiza el lenguaje en sí mismo a partir de criterios o conceptos estrictamente lingüísticos.

Yāska, en *Nirukta* 1.1, para definir al verbo recurre al concepto de “devenir” y para definir al sustantivo recurre al concepto de “ser”: *bhāva-pradhānam ākhyātam*, “el verbo tiene como esencia al devenir” y *sattva-pradhānāni nāmāni*, “los sustantivos tienen como esencia al ser”.

En el *Atharvavedaprātiśākyā* 4.1.2, edición M. M. Deshpande, se dice que la palabra que expresa la acción (*kriyā*) es el verbo y la palabra que designa al ser (*sattva*) es el sustantivo: *ākhyātam yat kriyāvāci nāma sattvākyam ucyate*, “Se llama verbo a aquella palabra que designa a la acción, se llama sustantivo a la que designa al ser.”

Igualmente el *Rigvedaprātiśākyā* 12.18 y 19, edición de V.K. Varmā, afirma que ‘nombre’ es aquello con que se designa al ser (*sattva*), que el comentarador Uvaṭa glosa por *dravya*, “sustancia, cosa, objeto”, y que ‘verbo’ es aquello con que se designa al devenir (*bhāva*), que el comentarador Uvaṭa glosa por *kriyā*, “acción”: *tan nāma yenābhidadhāti sattvam*, “Aquello con lo cual designan al ser es el sustantivo” (18); *tad ākhyātam yena bhāvaṃ...*, “Aquello con lo cual (designan) al devenir es el verbo.” Recordemos que los *Prātiśākyā* son tratados fonéticos que contienen normas para la correcta pronunciación de los textos védicos sagrados. Su relación cronológica con Pāṇini, como dijimos, no está bien establecida.

Por el contrario Pāṇini para definir el sustantivo o el verbo no recurre para nada ni a las nociones de “ser”, “sustancia”, “cosa”, “objeto”, ni a las de “devenir”, “acción”. Para él en el lenguaje se dan palabras (*paḍā*) que tienen determinadas terminaciones: los 21 sufijos *sup*, y palabras (*paḍa*) que tienen determinadas terminaciones: los 18 sufijos *tiñ*, las primeras son los sustantivos, las segundas son los verbos. Lo único que las diferencia y define son los *sufijos* que ostentan, los cuales son meramente elementos gramaticales.

En el *sūtra* 1.4.14 Pāṇini dice:

suptinantaṃ paḍam /

La palabra es con terminación *sup* o terminación *tiñ*.

En el *sūtra* 4.1.2 enumera los sufijos designados con el símbolo *sup*, que son las desinencias nominales, que indican caso, número y eventualmente género, y en el *sūtra* 3.4.78, enumera los sufijos designados con el símbolo *tiñ*, que son las desinencias verbales o terminaciones personales, que indican persona, número, voz, tiempo y modo.

La manera de actuar de Pāṇini contrasta con la de las gramáticas tradicionales occidentales que utilizan nociones externas al ámbito lin-

güístico en sus definiciones. Así en la célebre "Gramática de Port Royal" editada por primera vez en 1660 en París y reeditada varias veces, encontramos las siguientes definiciones de algunas categorías gramaticales:

Los objetos de nuestro pensamiento son o las cosas, como *la tierra, el sol, el agua, la madera*, lo que ordinariamente se llama sustancia; o la manera de las cosas, como *ser redondo, ser rojo, ser duro, ser sabio*, etc. lo que se llama *accidente*.

Existe esta diferencia entre las cosas y las sustancias, y la manera de las cosas, o de los accidentes: que las sustancias subsisten por sí mismas, mientras que los accidentes sólo existen debido a las sustancias. Es lo que ha hecho la principal diferencia entre las palabras que significan los objetos de los pensamientos: pues aquellas que significan las sustancias han sido llamadas *nombres sustantivos*; y aquellas que significan los accidentes, señalando el sujeto al cual estos accidentes convienen, *nombres adjetivos* [...] Pues, ya que la sustancia es lo que subsiste por sí misma, se ha llamado nombres sustantivos a todos aquellos que subsisten por sí mismos en el discurso, sin tener necesidad de otro nombre, aunque ellos signifiquen accidentes. Y que por el contrario se ha llamado adjetivos incluso a aquellos que significan sustancias, cuando por su manera de significar deben estar unidos a otros nombres en el discurso [...] (pp. 273-274). El conocimiento de la naturaleza del verbo depende de lo que hemos dicho al comienzo de este discurso, que el juicio que hacemos de las cosas (como cuando yo digo, *la tierra es redonda*), contiene necesariamente dos términos, el uno llamado sujeto, que es aquello del cual se afirma, como *tierra*; y el otro llamado atributo, que es lo que se afirma, como *redonda*; y además, el vínculo entre estos dos términos, que es propiamente la acción de nuestro espíritu que afirma el atributo del sujeto [...] Y es esto propiamente lo que es el verbo, *una palabra cuyo uso principal es significar la afirmación*, es decir marcar que el discurso en el cual esta palabra es empleada, es el discurso de un hombre que no concibe solamente las cosas, sino que hace juicios respecto de ellas y que las afirma.¹²

¹² Citas tomadas de la *Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal*, par Arnauld et Lancelot, edición de 1810, pp. 273-274 y 331-332.

Por el contrario, el Tratado de Pāṇini (del siglo VI-V a.C.) presenta similitudes por ejemplo con *Griechische Grammatik* de Eduard Schwyzer (del siglo XX) en cuanto esta también, al igual que Pāṇini, describe el idioma griego sin salirse del ámbito lingüístico.

UN EJEMPLO DEL MÉTODO DE PĀṆINI: LA FORMACIÓN DEL MODO INTENSIVO

Damos a continuación un ejemplo del método de Pāṇini constituido por ocho *sūtras* que tienen que ver con la formación del modo verbal denominado *intensivo* en sánscrito con el fin de que se conozca el mecanismo del lenguaje simbólico que usa Pāṇini así como la sutileza de su análisis. Da una idea de la importancia del lenguaje simbólico de Pāṇini el hecho de que, de los 36 miembros de los 10 compuestos que se encuentran en dichos aforismos, 28 son sílabas simbólicas, denominadas marcadores o indicadores (+ 2 sílabas simbólicas más que no se encuentran en compuesto): lo que da 30 sílabas simbólicas en ocho *sūtras*. En el ejemplo que damos señalamos sólo algunos de los *sūtras* que son necesarios para la formación del modo intensivo, e incluso con relación a ellos, por razones de claridad, no agotamos las explicaciones de todos los hechos lingüísticos que están en juego.

El *sūtra* 3.1.22 dice:

dhātor ekāco halādeḥ kriyāsamabhihāre yañ /

El sufijo yañ después de una raíz de una sola vocal y con consonante inicial [se usa] para indicar la reiteración [o intensificación] de la acción.

La sílaba *yañ* es la denominación del sufijo *ya* que sirve para formar intensivos que expresan según Pāṇini la "reiteración" de una acción (*kriyāsamabhihāra*) y según el Comentario (*Vṛtti*) a su Tratado realizado por Vāmana y Jayāditya titulado *Kāśikā* también la "intensificación" (*bhṛsārtha*) de una acción, interpretación ésta tradicionalmente aceptada. La *ñ* es un simple marcador o indicador agregado al sufijo al cual aísla e independiza.

El término *ekāco* está por razones fonéticas por *ekācas*, y se descompone en *eka* ("uno"), *ac* y *as*. La *a* de *eka* se une a la *a* de *ac* y da *ā*. La letra *c* es un mero marcador o indicador; al estar unido con *a* representa simbólicamente a las vocales, y en compuesto con *eka* indica

que la raíz tiene sólo una (*eka*) vocal. La sílaba *as* es la desinencia de ablativo o genitivo singular que se agrega a la sílaba *ac*, que es tratada como un tema consonántico. La palabra *ekācas* es un calificativo de *dhātor* (ablativo singular de *dhātu*, "raíz"): raíz "de una sola vocal".

El término *halādeḥ* (que está por razones fonéticas por *halādes*, ablativo o genitivo singular de *halādi-*) está compuesto por *hal* y *ādeḥ*. La sílaba *hal* a su vez está constituida por *h* (el último fonema del alfabeto sánscrito), por *a* (agregada por razones eufónicas) y por *l*, que es (como la *c* en el caso anterior) un simple marcador o indicador, que unido a *ha* tiene el valor simbólico de designar a todas las consonantes. La palabra *ādi*, que significa "inicio" (y que como dijimos está en ablativo singular), unida a *hal* constituye también un calificativo de *dhātor*, "raíz", e indica que la raíz a la que se une *yañ* para formar el intensivo tiene que comenzar con consonante.

En cinco palabras Pāṇini ha dado una serie de normas que regulan la formación del intensivo y ha señalado su valor semántico: el intensivo, que se usa para designar la reiteración (o la intensificación) de una acción verbal, debe formarse con el sufijo *ya* que se agrega a una raíz que tiene una sola vocal, o sea que es monosilábica, y que comienza por consonante. Este *sūtra* se encuentra en el Libro III que trata de la derivación primaria (de la unión de sufijos a la raíz). Los *sūtras* que señalamos a continuación contienen otras normas más de aplicación en la formación del intensivo.

El *sūtra* 6.1.9 dice:

sanyaṅḥ /

[Hay reduplicación de una raíz] con *san* o *yañ*.

Debe sobreentenderse en este *sūtra* la noción de reduplicación, que es tratada desde el *sūtra* 6.1.1 hasta el 6.1.12 y que debe tenerse presente en todos los indicados *sūtras*. Recordemos que el Libro VI y el Libro VII tratan de las modificaciones que sufren los elementos que constituirán la palabra. En este caso se trata una modificación de la raíz que consiste en duplicar la raíz ("reduplicación", *adhyaśa* en la terminología gramatical sánscrita).

La sílaba *san* está constituida por *sa* y *n*; *sa* es el sufijo del modo desiderativo; *n* es un simple marcador o indicador (como la *ñ* de *yañ* o la *c* de *ac*). A la sílaba *yañ* ya nos hemos referido anteriormente. En este caso *yañ* formando compuesto con *san* ha sido declinado y puesto en genitivo dual.

El sentido de este *sūtra* es que la raíz a la que se le ha agregado *san* o *yañ* para formar desiderativos o intensivos, respectivamente, experimenta reduplicación.

El *sūtra* 6.1.1 dice:

ekāco dve prathamasya /

De la primera [parte del tema constituido por la raíz más el sufijo de intensivo *yañ* que exige la reduplicación, o sea de la raíz] *dotada de una sola vocal* [o sea monosilábica] [se dan] *dos*.

Hemos ya aclarado el sentido del término *ekāco*. El término *dve* (se dan) *dos*, indica que de esa primera porción del tema, o sea de la raíz, habrán dos, es decir, esa raíz será (re)uplicada.

El *sūtra* 7.4.60 dice:

halādiḥ śeṣaḥ /

[En la porción reduplicada] *se mantiene la primera consonante* [de la raíz].

Este es sólo un ejemplo de las múltiples y complejas reglas que rigen la reduplicación de la raíz para todos los casos en que esta es exigida. La hemos elegido con miras al ejemplo de verbo intensivo que daremos al final de esta sección. Este *sūtra* se encuentra en el Libro VII del Tratado de Pāṇini que está dedicado, junto con el Libro VI, a las modificaciones sufridas por los elementos de las palabras en el curso de su formación.

El término *halādiḥ* ya ha sido explicado antes. El sentido del *sūtra* es que si la porción que se duplica del tema verbal, que no es otra cosa que la raíz, tiene una consonante inicial (como lo requiere el *sūtra* 3.1.22, para la formación el intensivo) y una consonante final, la única consonante que queda en la sílaba reduplicada es la inicial.

Es característico de la manera de proceder de Pāṇini la forma como él trata la sílaba duplicada. Él en un primer momento repite la raíz, lo que da lugar a una forma hipotética: raíz + raíz + *yañ* (el sufijo de intensivo que como vimos exige la reduplicación); y entonces a esa forma hipotética le va a aplicar una serie de normas para convertirla en lo que tiene definitivamente que llegar a ser: con la regla de este *sūtra* 7.4.60, le elimina a esa sílaba la última consonante y con la regla del *sūtra* 7.4.82, que analizamos a continuación, pone a la vocal de esa sílaba en grado *guṇa*.

El *sūtra* 7.4.82 dice:

guṇo yañlukoh ḥ

[En las raíces con vocales *i* o *u* o sus respectivas largas: *ī*, *ū*, a la sílaba de la reduplicación le corresponde] la *alternancia vocálica plena* [guṇa], cuando [se agrega el sufijo] *yañ* [a la raíz para formar el intensivo] *y* [incluso] *en* [el caso de] su *elisión*.

De acuerdo con la teoría de las alternancias vocálicas en sánscrito la *i* y la *u* son consideradas en grado cero o reducido, a las cuales les corresponde el grado pleno *e* y *o* (respectivamente), y el grado largo *ai* y *au* (respectivamente). Las raíces y los sufijos que constituyen las palabras pueden tomar uno u otro de estos grados de acuerdo con la categoría gramatical a que pertenecen.

El comentario *Kāśikā*, ya mencionado, indica que este *sūtra* es válido para *ik*, marcador este que indica simbólicamente las vocales *i* (*ī*), *u* (*ū*) y también *r* y *l*.

El compuesto *yañlukoh* está constituido por *yañ*, el sufijo de intensivo *ya* con el marcador *ñ* y por la sílaba simbólica *luk*, cuyo función es señalar la elisión de un sufijo o de parte de él —en este caso del sufijo *yañ*. La terminación *os* (que por razones fonéticas aparece en el compuesto como *oh*) indica el genitivo o el locativo dual.

El sentido de este *sūtra* es que cuando se forma el intensivo, si la raíz tiene las vocales *i*, *ī*, *u*, *ū*, la sílaba reduplicada tiene que tomar la alternancia vocálica plena (*guṇa*) correspondiente.

El *sūtra* alude también a los casos en que, después de formar un intensivo siguiendo las reglas indicadas, se elimina el sufijo *yañ*. En realidad se trata de otra clase de intensivos, intensivos sin *yañ*. Pero aún en este caso se mantiene el *guṇa* de la reduplicación.

El *sūtra* 1.3.12 dice:

anudātānita ātmanepadam ḥ

[Las raíces, entiéndase en este caso los temas verbales] *provistas* [en su final] *de una vocal indicadora no acentuada* [anudātā-it] *o de una *ñ* indicadora* [ñ-it] *adoptan la desinencia media*.

El *sūtra* al decir que los temas provistos del marcador *ñ* (como es el marcador del sufijo de intensivo *ya* que ha sido agregado a la raíz para

su formación) adoptan desinencias medias, está prescribiendo para el modo intensivo la desinencia media. Lo mismo vale para el caso de un tema provisto de una vocal marcadora o indicadora no acentuada (*anudatta*). La sílaba *it* es una sílaba marcadora que independiza los términos a que se une. Este *sūtra* se encuentra en el Libro I que se ocupa entre otros temas de los marcadores y de su valor.

El *sūtra* 3.4.78 dice:

Tiptasjhisiphasthamibvasmastātāñjhatḥāsāthāndhvaṃiḍ-
vāhimahiñ

[Substitutos del *la* son] *tip, tas, jhi; sip, thas, tha; mip, vas, mas; ta, ātām, jha; thās, āthām, dhvam; iḥ, vahi, y mahiñ* [que son las designaciones simbólicas de las desinencias personales verbales de singular, dual y plural en la voz activa, parasmaipada, y en la voz media, ātmanepada].

En el *sūtra* anterior 3.4.77 Pāṇini se refiere a *l(a)* el símbolo que designa a las desinencias verbales personales de activo y de medio, y que teóricamente debe acompañar siempre al tema verbal. En este *sūtra* Pāṇini da los símbolos de 18 desinencias personales básicas; en otros *sūtras* indicará sustitutos para estas desinencias básicas para determinadas formas verbales, una de esas desinencias básicas o uno de sus sustitutos va a reemplazar a ese *la* teórico al construirse una forma verbal determinada. Se puede decir, en otros términos, que cuando se construye una determinada forma verbal en primera, segunda o tercera persona, en singular, dual o plural, es necesario agregar al tema verbal la desinencia teórica *la* y luego reemplazarla por una de esas desinencias básicas o uno de sus sustitutos en función de muchos factores que Pāṇini señalará en los respectivos aforismos en el lugar en que le corresponda hacerlo, entre ellos el tiempo y el modo. Los últimos nueve símbolos mencionados en el *sūtra* son los símbolos correspondientes a la voz media en tercera, segunda y primera personas. Recurriendo y sometiendo los a ciertas sustituciones se podrá contribuir a la construcción por ejemplo del intensivo del que nos estamos ocupando.

El *sūtra* 3.4.80 dice:

thāsas se /

en lugar de *thās* [se pone] se.

El término *thāsas* es el genitivo singular de *thās*. Recordemos que

de acuerdo con la metanorma del *sūtra* 1.1.49 este genitivo del *sūtra* debe ser entendido con el sentido de “en el lugar de”. El *sūtra* trata de desinencia de segunda persona del singular medio *thās* que es reemplazada por *se*. Según aclara el comentario *Kāśikā* esta sustitución de *thās* por *se* tiene lugar en los tiempos señalados con el marcador *ṭ* agregado a *la*, como es el caso por ejemplo del tiempo presente que está marcado por el símbolo *laṭ* de acuerdo con Pāṇini 3.2.123, cf. Bhaṭṭoji Dikṣita, *Siddhāntakaumudī* 2151. Este *sūtra* nos da un ejemplo de las sustituciones a que deben ser sometidas las formas simbólicas de las desinencias personales.

CONSTRUCCIÓN DE UNA FORMA VERBAL DE INTENSIVO

Damos ahora un ejemplo de una forma verbal del modo intensivo que construiremos a partir de los citados aforismos de Pāṇini. Tomemos la raíz *TUD*, que como lo exige el *sūtra* 3.1.22 tiene una sola vocal y comienza por consonante; le agregamos el sufijo *ya(ṅ)* que de acuerdo con el mismo *sūtra* forma intensivos [*tud-ya(ṅ)*]. De acuerdo con el *sūtra* 6.1.9 el sufijo *ya(ṅ)* que hemos agregado exige a su vez reduplicación de la raíz y de acuerdo con el 6.1.1, la reduplicación consiste en poner dos veces la raíz [*tud-tud-ya(ṅ)*]. Pero de acuerdo con el *sūtra* 7.4.60 en la reduplicación sólo se mantiene la primera consonante [*tu-tud-ya(ṅ)*]. De acuerdo con el *sūtra* 7.4.82 la sílaba reduplicada debe tomar la alternancia vocálica plena (*guṇa*) [*to-tud-ya(ṅ)*]. El *sūtra* 1.3.12 señala que los temas terminados en *ṅ*, como es el presente caso exigen desinencias medias. Para formar la segunda persona singular de la voz media tomamos la desinencia básica *thās* de acuerdo con el *sūtra* 3.4.78 (la desinencia *thās* ocupa el cuarto lugar entre las nueve últimas que corresponden a la voz media) [*to-tud-ya(ṅ)-thās*]. Y, finalmente, por aplicación del *sūtra* 3.4.80 *thās* es reemplazado por *se* para formar el presente. Eliminando el marcador *ṅ* que ya deja de ser necesario la forma verbal a que llegamos es: *totudyase*, “tú empujas reiteradamente o fuertemente”.

CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN LINGÜÍSTICA EN LOS IDIOMAS INDOEUROPEOS

De la misma manera como hemos llegado a la construcción de esta forma verbal siguiendo paso a paso las reglas dadas por Pāṇini, podríamos a la inversa analizar esta forma en sus partes componentes. El tra-

bajo de composición supone un trabajo previo de descomposición. Lo que Pāṇini nos ofrece en su Tratado es, por un lado los elementos constitutivos de las formas gramaticales aislados, y, por otro lado, nos da las normas que rigen el proceso de la composición, de la construcción de dichas formas. Así las palabras de Paul Thieme¹³ cobran todo su sentido:

La "gramática" de Pāṇini es exactamente aquello que un Dionysios Thrax [gramático griego de alrededor del 200 a.C.] no habría podido tratar de realizar: una teoría de la formación de las palabras [Wortbildungslehre], la cual no sólo está en principio construida sobre la división de tema y terminación sino también sobre la separación de raíz y sufijo o sufijos, por consiguiente sobre el análisis de los temas verbales y nominales hasta donde él es posible.

Pero el análisis que Pāṇini hace del sánscrito *habría podido* ser aplicado al griego de haberse dado en Grecia el avance en los estudios lingüísticos que se dio en la India Antigua, y de hecho las modernas gramáticas científicas del griego (que datan recién del siglo XIX, después del descubrimiento del sánscrito y de la constitución de la gramática comparada y de la lingüística indoeuropea) no se quedan en la exposición paradigmática del idioma sino que van más allá y descomponen las formas gramaticales griegas en sus elementos constitutivos, al igual que Pāṇini. Y este análisis es posible debido a la naturaleza de los idiomas indoeuropeos. Como dice Eduard Schwyzler,¹⁴ refiriéndose a los idiomas indoeuropeos:

[...] pero mucho más frecuentemente las palabras se dejan dividir [...] en elementos componentes provistos de significado. Este es el caso por ejemplo de las formas de las flexiones llamadas declinación y conjugación [...] Al lado de las terminaciones o finales de las flexiones se da además una segunda clase de partes componentes de las palabras que se presentan en palabras que etimológicamente no están relacionadas entre sí [...] La mayor parte de las palabras de los idiomas indogermanos [= indoeuropeos] se componen de raíz + sufijo (que juntos hacen el tema) + signos de la flexión [= desinencias].

¹³ THIEME (1995c:1202-1203).

¹⁴ SCHWYZER (1953:416-417).

MÉRITOS Y LOGROS DE PĀṆINI

Muchos son los méritos o logros de Pāṇini y, es justo decirlo, también de los gramáticos que le precedieron y le prepararon el camino, y de aquellos que desarrollando sus ideas perfeccionaron y complementaron su obra:

- La clara conciencia del *concepto de raíz y de los sufijos* que a ella se le agregan, y consecuentemente la clara conciencia de la esencia del idioma sánscrito, que es la misma de los restantes idiomas indoeuropeos y que se manifiesta en forma más evidente mientras más nos remontamos en el pasado. Ya hemos indicado que fue el conocimiento de la enseñanza de Pāṇini relativa a la raíz, al tema y a los sufijos lo que le permitió a Franz Bopp crear a comienzos del siglo XIX la gramática comparada y la lingüística indoeuropea.
- El *reconocimiento de la importancia del sistema de alternancias vocálicas*, que es trama fundamental del idioma sánscrito. Incluso el descubrimiento de dicho sistema podría deberse a Pāṇini.
- El haber captado que en los elementos propios del habla *no se da transformación sino sustitución*, y el haber sometido su análisis del lenguaje a este principio.
- El *análisis del idioma* no a partir de nociones filosóficas, lógicas o psicológicas, sino *a partir sólo de nociones lingüísticas*.
- El haber creado, para llevar a cabo su análisis del sánscrito, una *terminología técnica* con sentidos precisos y *dotada de un sistema de normas y de metanormas* que determinan el valor de las primeras y permiten su exacta aplicación, y el establecimiento de *un sistema de expresión simbólica* que permite una exposición de notable precisión y brevedad.

Finalmente queremos insistir en que toda esta obra científica sobre el lenguaje, de valor duradero, se llevó a cabo en la India hace veintiséis siglos en condiciones tecnológicamente muy difíciles y precarias.

VALOR CIENTÍFICO DE PĀṆINI

Terminaremos con otra cita de Paul Thieme, gran indólogo alemán y gran conocedor de Pāṇini, recientemente fallecido, a quien rendimos homenaje. En esta cita sacada de su artículo: "Etymologie – einst und

heute"¹⁵ Thieme pone de relieve la excelencia de la obra de Pāṇini y su sapiencia científica al no hablar de aquello respecto de lo cual carecía de elementos de juicio:

Desde el punto de vista sincrónico –y ese es el punto de vista de Pāṇini– casi todos los análisis y determinaciones funcionales de la Aṣṭādhyāyī [su Tratado] están al margen de toda crítica. Pero, al lado de la verdaderamente genial agudeza que lo guió, y del incansable fervor que lo indujo a aplicar en forma congruente, a todo el material del sánscrito que le era conocido, su gran idea de la posibilidad que poseen las formas nominales y verbales de ese idioma de ser funcionalmente analizadas, se debe también valorar la alta sabiduría científica que lo llevó a callarse cuando se trataba de temas nominales que desde el punto de vista sincrónico no son analizables en forma racional.

Junto con Pāṇini hay que mencionar a otros dos grandes maestros cuyas obras están íntimamente ligadas con la suya: Kātyāyana y Patañjali, el Gramático, que debe ser distinguido de Patañjali, el Yoguin.

KĀTYĀYANA

Kātyāyana debe haber vivido en el siglo III a.C. Es autor de *Vārttikas*. Se entiende por *vārttika* en la terminología gramatical, una glosa o anotación técnica cuyo fin es presentar una crítica cuando algo pertinente no ha sido dicho o algo ha sido dicho en forma incorrecta. Si algo falta, se propone adiciones; si algo es superfluo, se recomienda su eliminación; si algo está mal dicho, se sugiere la conveniente corrección. Kātyāyana no fue el primero en comentar el Tratado pāṇineano; hubo otros, pero sus obras se han perdido; las *Glosas* o *Anotaciones* de Kātyāyana se conservaron incluidas en la obra del otro autor que mencionamos, Patañjali. De Kātyāyana nos han llegado así alrededor de 4293 *Anotaciones*, que se refieren a 1245 *Aforismos* de Pāṇini.

Kātyāyana muestra gran respeto por Pāṇini, aún si está en desacuerdo con él. Las divergencias entre Kātyāyana y Pāṇini se deben en algunos casos a omisiones o a inexactitudes de Pāṇini, en muchos otros, a la circunstancia de que Kātyāyana toma en cuenta hechos gramática-

¹⁵ THIEME (1995b:1018).

les nuevos que han aparecido en el lenguaje coloquial, en los tres siglos que lo separan de Pāṇini, o asimismo hechos gramaticales propios de una región de la India cuyos usos lingüísticos no fueron considerados por Pāṇini.

PATAÑJALI

El otro autor a que nos referimos ya es Patañjali, el Gramático, que vivió alrededor del año 150 a.C. Patañjali es el autor del *Mahābhāṣya* o *Gran Comentario*, tratado este que merece su nombre. Esta es una obra escrita en un estilo vigoroso y ágil, que recurre por lo general a la forma de diálogos entre un maestro, su asistente y su discípulo, y que a pesar del tema árido, que trata de discusiones gramaticales, es de fácil e interesante lectura, entre otras razones por las numerosas citas que contiene.¹⁶ El *Mahābhāṣya* revela una gran erudición de parte de su autor, así como un sano criterio. El *Mahābhāṣya* es en realidad un comentario de los *Vārttikas* de Kātyāyana, pero Patañjali incluye en su estudio 1713 *Aforismos* del propio Pāṇini.

Las observaciones de Patañjali contienen nuevo material lingüístico, indicando así un enriquecimiento y desarrollo del sánscrito y una ampliación del campo al cual los gramáticos aplicaban sus esfuerzos de interpretación y comprensión.

CONCLUSIÓN

Los tres últimos autores que hemos mencionado, Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali, fueron considerados por la India como los "Tres Sabios" (*muniniraya*), que llevaron a su grado máximo de perfección la Ciencia de la Gramática. Ellos fueron respetados y las normas que ellos establecieron en el estudio y en la investigación del sánscrito fueron aceptadas por las sucesivas generaciones de pandits, y aplicadas sin titubear por literatos y poetas a la producción literaria, dando al sánscrito literario una inalterabilidad, durante sus largos años de existencia, que parece contradecir la incesante transformación de todo fenómeno social. Además toda la intensa producción gramatical de la India en los siglos que les siguieron, en gran parte, se refiere a ellos o depende de ellos, siendo así necesario el conocimiento de la obra de esos tres maestros para poder compren-

¹⁶ Cf. TOLA (1968:66-84).

der y apreciar la de aquellos que fueron sus sucesores. Y estos sucesores fueron sumamente numerosos. El estudio del lenguaje, bajo sus múltiples aspectos, como el fonético, el etimológico, el gramatical, el semántico fue en la India siempre –antes y después de Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali o contemporáneamente con ellos– increíblemente activo, constituyendo uno de los logros más apreciados y un motivo de legítimo orgullo de la cultura de la India. No nos referimos aquí a otros representantes del conocimiento lingüístico indio, pues consideramos que con la exposición amplia que hemos dado en especial de la obra de Pāṇini es suficiente como para apreciar la aguda observación de los hechos, el grado de avanzada abstracción, el riguroso análisis racional, la inteligente forma de exposición que caracterizaron a los estudios lingüísticos en la India desde el siglo VI a.C.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

- Atharva Prātisākhya*, ed. Sūrya Kānta, Delhi, Mehar Chand Lachhman Das, 1968.
- Atharvavedaprātisākhya*, ver *Śaunakīyā Caturādhyāyikā*.
- Bhaṭṭoji Dīkṣita, *The Siddhānta Kaumudī*, ed. Śrīśa Chandra Vasu, 2 vol., Delhi, Motilal Banarsidass, s. f.
- Nāgojibhaṭṭa, *The Paribhāṣenduśekhara*, ed. F. Kielhorn, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960 (II), 1962 (I).
- Pāṇini's Grammatik*, ed. Otto Böhtlingk, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Pāṇini, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, ed. Śrīśa Chandra Vasu, 2 vol., Delhi, Motilal Banarsidass, 1962.
- Patañjali, *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, 3 vol., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985 (I), 1996 (II) y 1972 (III).
- Patañjali, *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paspasāhnikā*, ed. S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, Pune, University of Poona, 1986.
- Ṛgveda-prātisākhya*, ed. Virendra Kumar Varmā, Benares, The Banaras Hindu University, 1970.
- Śaunakīyā Caturādhyāyikā*, ed. Madhav M. Deshpande, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- The Nighaṇṭu and the Nirukta*, ed. Lakshman Sarup, Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.
- Vāmana (y) Jayāditya, *Kāśīkā*, Varanasi, Chaukhambā, 1952.

Varadarāja, *The Laghukaumudī, A Sanskrit Grammar*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.

Yāska, ver *The Nighaṅṭu and the Nirukta*.

Estudios

ABHYANKAR, K. V. (1961) *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda, Oriental Institute.

BLOOMFIELD, L. (1985) *Language*, Delhi, Motilal Banarsidass.

BOPP, F. (1975) *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Hildesheim, George Olms Verlag.

FILLOZAT, P. S. (1988) *Grammaire Sanskrite Pāninienne*, Paris, Picard. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, par Arnauld et Lancelot, Paris, Bossange et Masson et R. Madame Mère.

KANE, P. V. (1941) *History of Dharmasāstra*, Vol. II, Part I, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

MATILAL, B. K. (1992) "Indian philosophy of language" en M. DASCAL et al. (edd) *Sprachphilosophie, Philosophy of Language, La philosophie du langage*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. I, pp. 75-94.

RENOU, L. (1930) *Grammaire Sanscrite*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

——— (1957) *Introduction générale a la Altindische Grammatik de J. Wackernagel*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

SCHARFE, H. (1975) "Grammatical Literature" en *A History of Indian Literature*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

SCHWYZER, E. (1953) *Griechische Grammatik, auf der Grundlage von Karl Brugmanns*, München, G. B. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

THIEME, P. (1971 y 1995) *Kleine Schriften*, 3 vol., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

THIEME, P. (1995a) "Meaning and form of the 'grammar' of Pāṇini" en *Kleine Schriften II*, pp. 1170-1201.

THIEME, P. (1995b) "Etymologie – einst und heute" en *Kleine Schriften II*, pp. 1012-1021.

THIEME, P. (1995c) "Missverstandener Pāṇini" en *Kleine Schriften II*, pp. 1202-1210.

TOLA, F. (1968) "Patañjali y los orígenes del Kāvya" en *Estudios Orientales*, 3.1, pp. 66-84.

VON HINÜBER, O. (1989) *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

WACKERNAGEL, J. (1957-75) *Altindische Grammatik*, 5 vol., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

RESEÑAS

A. M. KEITH, *Engendering Rome, Women in Latin Epic*, CUP, 2002, 149 pp.

El libro *Engendering Rome, Women in Latin Epic* de Keith pertenece a la serie editada por Feeney y Hinds, que son, en el área de las clásicas, sinónimo de estudios interdisciplinarios entre campos como la historia social, la antropología, la historia del pensamiento, la lingüística y la teoría literaria.

Este libro en particular surge de la investigación que la autora llevó a cabo para dictar un curso sobre la mujer en la épica en el Departamento de Clásicas y en el Programa de Estudios sobre la Mujer en la Universidad de Toronto, de la que forma parte. Su objetivo es, en palabras de la autora, restablecer la visibilidad de los personajes femeninos de la épica latina y examinar las operaciones discursivas dentro del género y la tradición crítica creada que los mantienen como marginales. La épica latina constituye una tecnología social, definida por Keith de acuerdo con *Tecnologías del Yo* de Foucault, para la construcción y negociación de la diferencia entre identidades sexuales en la antigua Roma. Para ello, explora la representación de la mujer en la tradición épica latina, a la que intenta pensar a la luz de la teoría feminista.

Así, los cinco capítulos de este libro abarcan la misma cuestión enfocada desde diferentes ángulos. Por ejemplo, en el capítulo 1 "Gender and Genre" se analiza la relación entre género literario y la cuestión de género femenino / masculino en relación al rol de los textos épicos en la formación de los futuros varones de Roma y su educación, entendida como una organización social de una elite masculina. Estas dos palabras, *gender / genre*, son homónimos en español (género), pero la primera tiene como objeto analizar las interacciones entre los ejes mujer / varón, mientras que la segunda quiere decir género literario, como por ejemplo, la épica.

El presupuesto del que parte la autora es que la épica clásica fue compuesta, consumida y controlada por varones en la antigüedad; o sea, en la poesía épica, la cuestión de género es solidaria con la del género literario en la que se expresa el tema porque era considerado el género literario que tenía que ver con la identidad social masculina y la actividad política, mayormente en el contexto de la guerra que enseñaba las convenciones masculinas a los niños en edad escolar. Keith sostiene que el proyecto de la épica conlleva una narrativa "macro" de expansión y conquista externas y una "micro" de jerarquización y cohesión doméstica que estableció y mantuvo el orden entre generaciones, clases y sexos.

En su análisis, se trabaja con escritores épicos muy diversos, que van de Enio a Estacio, entre otros que, según la autora, indagan la *virtus* romana en

una poética que entrena varones al inculcarles los valores, los ejemplos de comportamiento y los modelos culturales por medio de los cuales los romanos ganaron y gobernaron el mundo. Esta tesis, si bien atractiva y acertada en su aspecto principal, descuida su método al tratar autores tan diferentes y temporalidades tan distintas como si el mismo género no presentara cambios con el correr del tiempo. Por otra parte, en casos filológicos límites como el de Enio, no contamos con suficientes elementos para afirmar a ciencia cierta cuál fue su *Weltanschauung*, puesto que lo único que conservamos es la fijación del texto por tradición indirecta.

El capítulo dos, "Epic and education: the construction of Roman masculinity" estudia los contextos sociales e institucionales en los cuales la poesía épica latina fue por primera vez interpretada, para investigar su lugar y función social en la escuela de la antigua Roma. Primero, examina las convenciones de la educación escolar desde la perspectiva que afirma que la regulación sistemática de la lectura y la escritura pertenecen a un proyecto de reproducción social, para luego indagar las afirmaciones explícitas acerca de las mujeres en la épica latina y la interpretación de esas afirmaciones en la tradición de comentarios antiguos acerca de la épica. La exposición de la épica por parte del maestro romano antiguo jugaba un rol importante porque introducía a los jóvenes en las convenciones sociales y políticas de la elite cultural romana. La instrucción en la diferencia de género y la superioridad masculina sobre la femenina era entonces una característica central que el alumno se suponía debía internalizar a través de la utilización de los *exempla* provistos por la épica como repositorio de gran valor cultural. Al educar a sus alumnos en la natural inferioridad de la mujer con respecto al hombre, se reproducía y se legitimaba el hecho social de la dominación masculina.

En cuanto al estudio de los comentarios posteriores de los textos épicos, Keith logra demostrar que, en su mayoría, cancelan toda posibilidad de escapar por parte de los autores épicos a la lógica androcéntrica operante en ambos momentos, el del texto y el del comentario, fijando el texto épico en una pura dicotomía hombre superior vs. mujer inferior. De allí se deduce que comentaristas como Donato carecen de todo interés en apreciar las transgresiones creativas a la norma: o sea, lo que un Virgilio logra introducir como trasgresor para la épica. los subsecuentes comentaristas lo verán e interpretarán como normativo del género, como es el caso de la construcción textual de figuras como la de Camila.

El capítulo tres "The ground of representation", explora las interrelaciones que conectan el dominio masculino al paisaje feminizado en la épica latina con las construcciones políticas y sociales del orden romano. La tesis de la que se parte es que la asimetría de género en las relaciones sociales está constituida y expresada a través de la organización espacial de la épica.

Especialmente en este capítulo se trabajan un gran número de autores como Enio y los *Annales*, Ovidio y sus *Metamorfosis*, Virgilio y la *Aeneis*, Lucano y *Bellum Civile*, Silio Itálico y *Punica*, Estacio y la *Thebaida*, etc., siempre a

partir de la idea que asocia metafóricamente la tierra con el cuerpo femenino, sosteniendo y ejemplificando la violencia que subyace a la asimilación de lo femenino con la topografía en la épica.

La autora afirma que los escritores romanos de épica feminizan el campo de batalla a través de la inmersión simbólica y literal de ciertas mujeres en la topografía. La inscripción metafórica de la mujer en el paisaje traza un mapa de la diferencia sexual como una característica esencial del orden épico. Este patrón apela a una oposición binaria entre naturaleza feminizada y cultura masculinizada. A través de la inscripción de la mujer en el paisaje, la épica desplaza a la mujer de la cultura romana para fijarla en la naturaleza. Sin embargo, lo que el libro olvida es que ese desplazamiento que fija a la mujer en la naturaleza sólo puede ser hecho a través del orden simbólico y cultural de la trama del texto, con lo cual es sólo la representación de la mujer, y hasta cierto punto, la que queda fijada en el orden de la naturaleza.

Por su parte, el capítulo 4 "*Exordio pugnae: engendering war*" indaga la relación entre guerra y género y el surgimiento de las guerras en la narrativa de la tradición épica clásica. Aquí vale aclarar que el término "*engender*" ("causar", "producir", "concebir", "originar"), que da nombre al libro, es un juego de palabras en relación con los estudios de "*gender*", palabra con la que comparte la raíz. A través de los principales autores latinos de la épica, la autora ejemplifica su tesis que relaciona género, guerra y el surgimiento de las luchas en la épica romana. Nuevamente, en este capítulo la gran cantidad de temas tratados en un mismo lugar, que puede ser visto como una ventaja en cuanto a la información que se brinda, al mismo tiempo corre el riesgo de convertirse en una enumeración de datos sin brindar demasiada profundidad a ningún aspecto en particular.

En cuanto al último capítulo, "*Over her dead body*", Keith trabaja sobre la representación del cuerpo muerto de la mujer y sostiene que en momentos cruciales de la historia legendaria de Roma la violación o muerte de una mujer accionan eventos que llevan al establecimiento de instituciones políticas centrales para el estado romano. Este capítulo explora la representación de la muerte femenina en la épica latina para establecer la intersección entre muerte, feminidad y estética en este tipo de literatura donde la muerte de la mujer está sexualizada y donde el cuerpo femenino es representado como el lugar en el que la sexualidad y la violencia coinciden. La autora quiere probar que el cuerpo muerto de una mujer garantiza la estabilidad del orden cultural romano y que la poesía épica latina produce el orden social y al sujeto masculino político a costa de construir el cuerpo femenino como objeto.

Resumiendo, este libro alcanza los objetivos establecidos por la autora, que son contribuir al actual cuestionamiento de las cuestiones de género y a los géneros literarios latinos y su cultura al investigar cómo la épica representa las diferencias. La autora logra plasmar cómo, en última instancia, todo se puede convertir en una cuestión de género que legitime y justifique la subordinación de los actores sociales femeninos dentro del orden social romano y el mantenimien-

to del *status quo* a través de la utilización sistemática y manipulación de los materiales textuales.

LEONOR SILVESTRI
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
ontos@ciudad.com.ar

G. ECHAVARRIA MOLLOY, *Una vida de héroe. Función y significado del mito*. Buenos Aires, Biblos, Colección Ensayos y Propuestas, 2001, 191 pp.

El autor inicia este texto con la problemática afirmación de que el suyo es un trabajo descriptivo, sin ninguna hipótesis que demostrar (entendemos que ninguna hipótesis que responda a los imperativos del discurso científico). Propone una lectura subjetiva de matriz psicoanalítica en la que "la experiencia de contar" se superpone sobre el afán de la explicación exhaustiva. Desde esta premisa, no hay un orden ni una distribución que se ajuste a los protocolos de un tratado, de una tesis ni de una historia del mito. Así, el libro se plantea como un entramado entre el deseo del lector de historias y ciertos parámetros culturales que el autor ilumina, desde los mitos, en términos psicoanalíticos y antropológicos. La propuesta de lectura asume un fuerte corte ensayístico, al menos si pensamos en el ensayo en los términos formales con los que desde Luckács y Adorno se redefine el género en el siglo xx. Así pues, el autor construye su objeto en el discurrir lingüístico, y al indagarlo, se indaga a sí mismo. No tiene una idea previa que corroborar ni pretende un estudio que abarque la totalidad del objeto; el recorte de los relatos es arbitrario y no se ajusta a un orden y jerarquías previamente establecidos, y si bien recurre a conceptos, más frecuentemente psicoanalíticos, en la medida en que son necesarios, no los despliega ni se ajusta a un sistema determinado.

Esta condición ensayística del libro no supone la ausencia de afirmaciones que merezcan ser tenidas en cuenta. El texto permite pensar con intensidad, por ejemplo, la relación mito-lector moderno, mito y parámetros culturales, el mito y su función performativa, el mito como espacio de deseo vigente. El autor aparece como un lector moderno de mitos y no como un coleccionista, ya que pone en juego una interpretación sostenida en saberes del siglo xx.

En el Prólogo y en los dos primeros capítulos desarrolla el núcleo que funciona de soporte para el resto del libro. El recorrido por estos nos permite desmontar las operaciones de lectura más frecuentemente llevadas a cabo a lo largo del texto.

En el Prólogo evalúa, a partir de una lectura freudiana, la homologación héroe-padre que luego es reemplazada, a nivel del inconsciente, por otros héroes, y rescata la definición de Jung en la que el héroe aparece como un arquetipo instalado en el inconsciente colectivo, mientras que enfatiza el rol de la evolución humana en la crianza. A continuación, ofrece su propia definición: el héroe es "la condición de posibilidad de la experiencia histórico-social del individuo que per-

mite –con plasticidad y dramatismo si fuera requerido– incorporar la identidad y la diversidad de los relatos históricos” (p.13).

En “Una vida de héroe”, repasa los estudios de Kirk, Bauzá y Rank y, siguiendo la línea de Campbell, presenta la reducción del esquema del héroe, a quien define como un “buscador”, a un ciclo que se resume en partida, iniciación y regreso. Lee “la búsqueda” en clave psicoanalítica, señalándola como el motor de las acciones. Ajustándose a la definición de Jung, encuentra en el arquetipo una imagen primordial instalada en el inconsciente colectivo. La existencia de esquemas de referencia y de acción comunes a los hombres de todas las razas y religiones hace pensar en una organización psíquica según modelos primitivos (arquetipos). Señala la importancia del psicoanálisis al rescatar el uso, en los estudios científicos, de los mitos y los sueños que habían quedado relegados al plano artístico, en el marco del racionalismo del siglo XVIII. Valora, en la llegada del romanticismo, el impulso de renovación no solo para las ciencias que tratan del espíritu humano, sino también para la Edad Media, liberada de sus aires oscurantistas y perversos.

En el segundo capítulo, “El carácter del héroe”, rescata el psicoanálisis como un modo de comprender el comportamiento del héroe, y traza el paralelo entre este y el neurótico obsesivo, ya que la relación entre el amor y el odio es uno de los caracteres más frecuentes de ambos. Siguiendo la línea de Dodds, señala la personalidad escindida del héroe y sostiene que muchos de sus errores y desventuras fueron dramatizados por los griegos como *hamartía*. A pesar de las objeciones, define el término como un error trágico cometido bajo el influjo de *áte*, “un estado de la mente, un nublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia moral..., una locura parcial pasajera” (p. 46). Desarrolla la superación de la cultura de la vergüenza en la que el héroe homérico quedaba sumido al despertar de su locura y su transformación en la cultura de la culpa. El error se transforma en pecado, en un movimiento que se agiganta conforme la cercanía con la religión judeocristiana.

En los restantes capítulos, “Los errores y enigmas del héroe. Astucia y valentía”, “El mensaje mal entendido”, “El doble”, “Los ritos de iniciación”, “El héroe y el animal”, “El héroe en el mito y los cuentos de hada”, “La clasificación de los héroes”, “El oráculo”, “El nacimiento”, “La crianza”, “La llamada”, “Los dones”, “El ayudante”, “Las tareas”, “La muerte del héroe”, se abordan distintas características del personaje y del mundo que lo rodea. En ellos se advierte una fuerte impronta de los estudios de Campbell.

El autor ha logrado concentrar, en un límite reducido de páginas, numerosos mitos que adquieren una significatividad particular en el entramado de un discurso en el que convergen las experiencias personales y el psicoanálisis. Los postulados de este permiten *iluminar* el mito en su dimensión histórico-cultural antes que autoverificar su capacidad interpretativa. Aunque por momentos caótico, el libro propone una lectura inteligente que se vuelve más lúcida en los momentos en los que su experiencia de lector se manifiesta decididamente en el discurso.

Si bien al principio del libro nos encontrábamos con aquella afirmación "provocadora" que renunciaba a la formulación de una hipótesis, entendemos que podemos reconstruir una afirmación fuerte que va construyéndose en el discurrir del discurso. El camino del héroe nos obliga a repensar nuestra propia realidad. La vida del héroe y el contexto en el que interactúa cuestionan el progresivo desgaste entre el tiempo y el deseo. Problematizar el arquetipo heroico es un modo de interrogarnos, como sujetos inscriptos en el devenir histórico, acerca de nuestra propia condición humana.

GABRIELA MONTI

CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
montipoggiese@arnet.com.ar

E. PAGLIALUNGA, *Manual de Teoría Literaria Clásica*, Mérida-Venezuela, Universidad de Los Andes, 2001, 240 pp.

En este libro, Paglialunga ofrece al lector no especializado un recorrido por algunos de los conceptos fundamentales nacidos en la antigüedad clásica grecorromana en torno del ejercicio poético-literario. En el "Prólogo", la autora se explaya sobre la génesis de su proyecto, una historia envidiable que definirá en gran medida las características del volumen. Paglialunga recuerda con entusiasmo el interés con el que, pocos años atrás, el alumnado había recibido la introducción de la materia Teoría Literaria Clásica en el plan de estudios de la Carrera de Letras de la Universidad de los Andes. Dicha asignatura, cuyo objetivo principal es proporcionar "un enfoque sistemático acerca de la teoría y crítica literaria elaboradas por autores griegos y romanos" y retomadas en la Edad Media y el Renacimiento (pp. 7-8), es obligatoria actualmente para los estudiantes de la Especialidad de Lenguas y Literaturas Clásicas y optativa para el resto de los alumnos. En este contexto, la puesta por escrito del Manual se presentó como un excelente medio para "concretar en una exposición ordenada y de fácil acceso tanto para estudiantes de lenguas clásicas como para interesados provenientes de otras disciplinas, los resultados del Proyecto de Investigación sobre Teoría Literaria Clásica, iniciado por el Grupo de Investigación de Lenguas Clásicas" (p. 8). También en el "Prólogo", Paglialunga precisa los objetivos del Manual: verificar la actualidad de numerosos conceptos esbozados en la antigüedad clásica a partir de su confrontación con teorías modernas –específicamente con los principios de la semiótica de la interacción–, y "desenmascarar", por así decirlo, toda una preceptiva atribuida a los autores clásicos pero surgida en realidad de vicios interpretativos en su transmisión. Asimismo, la autora aclara que, a fin de simplificar el seguimiento de los temas, restringirá su exposición a los autores más representativos e influyentes.

En este sentido, puede afirmarse que la estructura del Manual refleja el anhelo de claridad expresado. Así, dos capítulos de carácter introductorio, "Nociones preliminares" y "Conceptos fundamentales de la poesía antigua", siguen al

"Prólogo". Luego, Paglialonga dedica cinco capítulos al mundo griego: Gorgias, Platón y Aristóteles. A continuación, se inicia la serie romana: la *Retórica a Herenio*, Cicerón, Horacio y Quintiliano son abordados entre el capítulo octavo y el décimo. Culmina la exposición un capítulo acerca del tratado *Sobre lo sublime* del Pseudo-Longino. Cierran el volumen una lista de las abreviaturas de publicaciones empleadas y una bibliografía dividida en dos secciones. La primera refiere las ediciones de autores griegos y romanos empleadas, en su mayoría bilingües o traducciones recomendables según la autora –al respecto, Paglialonga señala que utiliza en general traducciones propias o aquellas que considera respetuosas del sentido original del texto–. La segunda parte contiene una bibliografía crítica fundamental y actualizada.

El desarrollo de los capítulos evidencia un cuidado equilibrio que combina con claridad conceptual lo elemental y lo específico. Paglialonga siempre apoya su exposición en tres pilares convenientemente ajustados: citas de los autores griegos y latinos trabajados, referencias oportunas a la crítica especializada, y su aporte personal, ya bajo la forma de la interpretación de un texto clásico, ya mediante una saludable distancia crítica respecto de las opiniones ajenas. De este modo, en el capítulo inicial, "Nociones preliminares", expone en primer lugar las opiniones más importantes sobre las condiciones que favorecieron en Grecia el nacimiento de una teoría y crítica literarias. Llega así a definir el *criticismo literario antiguo* como "el corpus de obras de los antiguos cuyo contenido busca determinar la naturaleza y función de la poesía o los procesos que subyacen la producción de la prosa artística" (p. 13). Proporciona además, basándose en el trabajo de Lausberg y en los criterios aristotélicos, sendas definiciones de la poética y la retórica, y ahonda en el complejo problema de la interpenetración de ambas ciencias. También explica otras nociones de la teoría retórica, como los *genera causarum*, resaltando la extensión de su aplicación a cualquier texto en prosa. Acerca de la expresión "crítica literaria", remarca la profunda interconexión que supone entre el trabajo de comentarista de obras literarias y el de teorizador de la producción artística, y puntualiza que el empleo del término *kritikós*, como distinto del filólogo o gramático, se inicia con Crates de Malos. Revisa luego las categorías de arte, artista y obra, desde el surgimiento de su postulación con Neoptólemo de Parios, en el siglo III a.C. La última sección del capítulo está dedicada al tema de la connotación negativa de la retórica, en la que Paglialonga ve una de las tendencias responsables de su desarrollo, en un juego de fuerzas con la corriente opuesta, la de convertirla en una teoría abarcadora del conocimiento humano. La autora completa su disquisición mencionando los aportes de Genette y Perelman, y situando su propia línea de trabajo en lo que ella define como "dos vías simultáneas de indagación" (p. 24), consistentes en la reflexión a partir de la perspectiva de formulación propia de cada texto clásico, y en la comparación de los presupuestos clásicos con teorías actuales –decisión metodológica ya anunciada en el "Prólogo"–.

El segundo capítulo, "Conceptos fundamentales de la poesía antigua", se ocupa de tres lugares comunes acuñados en referencia al trabajo del poeta:

poesía e inspiración, el quehacer artístico como mimesis, y la asimilación con las artes figurativas y musicales. Respecto del primero, luego de recurrir a la *Epístola a los Pisones*, en la que Horacio ofrece la formulación ya cristalizada del poeta enajenado, aclara que dicho arrebato no implica de ninguna manera carencia de técnica o arte. Con la intención de despojar esta imagen de toda connotación irracional, indaga, siguiendo a Gentili, en la relación entre la inspiración divina y la oralidad, en tanto componente ineludible de la poesía arcaica y de la épica. Desarrolla asimismo las afinidades existentes entre la poesía oral y la adivinación y, según Detienne, su relación con la verdad. En cuanto al concepto de mimesis, destaca su papel central, a partir de las contribuciones de Platón y Aristóteles, en la concepción de los antiguos sobre el origen del arte, y suma el estudio realizado por Else en torno de los términos empleados en la etapa preplatónica para dar cuenta de esta noción. A continuación, relativiza la visión según la cual los antiguos identificaban por completo las distintas artes proporcionando ejemplos en los cuales la comparación conduce más bien a señalar otro tipo de ideas, como las diversas posibilidades de cada arte, o sus distintos niveles de expresividad, entre otras. El capítulo culmina con una detallada explicación y ejemplos textuales de la noción de lo "prépon".

El resto de los capítulos, dirigidos puntualmente al rescate de las ideas expuestas por los diversos autores, sigue un esquema similar. Antes de su tratamiento pormenorizado, Paglialunga da un breve panorama de los datos o problemas pertinentes para la correcta interpretación de las obras a estudiar. De este modo, por ejemplo, al referirse al *corpus* platónico señala la dificultad representada por el hecho de que Platón no plantea en ningún texto un "sistema" completo, e insiste, por consiguiente, en la necesidad de comprender los pasajes concernientes a la poesía en relación con el propósito general de cada diálogo. Cabe destacar que entre este tipo de aclaraciones son incluidos también problemas de transmisión o de estado del texto. Dentro de cada capítulo, a su vez, la autora indica las semejanzas y diferencias reconocibles entre los distintos autores de su *corpus* de trabajo, especialmente en relación con las nociones operativas discutidas en los dos primeros capítulos.

El capítulo tercero, "Gorgias: Seducción y persuasión de la palabra", compendia y comenta los pasajes y fragmentos más célebres del sofista. Su tratamiento es dividido en secciones que dan acabada cuenta de los temas considerados: "Lenguaje y realidad", "El poder de la palabra", "Seducción, engaño y verdad", y "Discurso y opinión". El enfoque ofrecido, suficiente para apreciar en perspectiva la innovación encarnada en la figura de Gorgias, incluye una interpretación propia del parágrafo 10 del *Encomio a Helena*.

En el capítulo cuarto, "El criticismo literario en Platón", la autora se propone la elucidación de pasajes, muy transitados por la crítica, de *Ión*, *República*, *Fedro*, *Gorgias* y *Fedro*. Fiel a su objetivo de interpretar cada afirmación en contexto, analiza la fina ironía subyacente en la construcción de la tesis de la inspiración presente en *Ión*. En el apartado siguiente se detiene en los libros II y X de *República* y especifica el carácter de los componentes que implican la

condena de Platón a la poesía. A continuación muestra la congruencia con el pensamiento platónico del tratamiento del tema de la poesía tal como aparece en el *Fedro*, puesto que este se basa en las mismas condiciones de verdad y saber que el resto de los diálogos. Las críticas y principios generales sobre la retórica contenidos en *Gorgias* y *Fedro* llevan a Paglialunga, luego de una síntesis de sus puntos primordiales, a destacar tres aspectos recurrentes y que serán propios de la tradición posterior: el concepto de "prépon", la noción de "kairós", y la existencia de diferentes estilos de prosa.

Siguen tres capítulos dedicados a Aristóteles. El quinto, "La *Poética* de Aristóteles", se inicia con un esquema de contenido de la obra. Al respecto, la autora dirige sus explicaciones a dos problemas: el de la mimesis, con el objetivo de favorecer una provechosa confrontación con Platón, y el de la unidad –en tanto eje estructurante de la visión del arte en el mundo griego– mediante la exposición de los diferentes elementos constitutivos de la tragedia. Es de notar que en el apartado llamado "La catarsis: temor y compasión", Paglialunga ofrece un análisis personal basado en la teoría de los simulacros existenciales de Greimas. El sexto capítulo, "La 'lexis' en Aristóteles", resume las observaciones acerca del estilo que el Estagirita desarrolla en el libro III de la *Retórica* y en los capítulos 19 a 22 de la *Poética*. El séptimo, "La *Retórica* de Aristóteles", comienza con una afirmación que teñirá el desarrollo del capítulo entero. A partir de la mención del hecho de que Aristóteles incluyó la retórica dentro de la política, Paglialunga insiste en la modernidad de muchas formulaciones aristotélicas. De este modo, al exponer los distintos temas de la *Retórica* –las pruebas "artísticas", las pruebas "lógicas", lo probable o verosímil, la tópica, el ejemplo– remitirá constantemente a categorías modernas de análisis. Como culminación, al final del capítulo, estudia con sutileza y detalle la descripción de las emociones que aparece entre los capítulos 2 y 11 del libro II desde la perspectiva de la organización narrativa y de las modalidades del sujeto de Greimas.

El capítulo octavo, "La retórica en Roma", contiene una ordenada reseña de la preceptiva expuesta en la *Retórica a Herenio*, obra que la autora revaloriza por su papel en la historia de la retórica y para apreciar en su justa medida las innovaciones del Cicerón auténtico. En cuanto a Cicerón, explicita tanto la lista de sus obras retóricas cuanto su concepción de la retórica como una actividad fundamentalmente política y cívica. Luego pasa revista en sendos apartados a sus contribuciones esenciales, sobre todo en el *De Oratore*, en torno de lo risible, la *elocutio* –sección a cargo de Clea Rojas–, las tres clases de estilos, el *decorum*, la prosa rítmica y el período, y el *pathos*. Respecto del *decorum*, se destaca un inteligente disenso con la división postulada por Lausberg entre los elementos constitutivos del decoro interno y el externo.

En el capítulo noveno, "Arte *Poética* de Horacio", Paglialunga considera la totalidad del texto y lo divide en secciones resumiendo sus contenidos principales. Dada la naturaleza de la obra, la autora combina en su presentación las diversas opiniones de la crítica con el ejercicio del comentario filológico-literario del texto.

El décimo capítulo, "La formación del orador: Quintiliano", comienza estableciendo las características esenciales de su época, y compendia de manera general el contenido de la *Institutio oratoria*. Se centra luego en la consideración de algunos puntos relevantes ya por ofrecer puntos de comparación con otros autores, ya por contribuir a una caracterización acabada de la obra de Quintiliano. Se explaya así acerca del *ars*, la *natura* y la *exercitatio*, la *elocutio*, los tres estilos, lo *aptum*, el *ethos* y el *pathos*. Es digna de mención la indagación de Paglialunga acerca de los problemas frecuentes en la diferenciación de tropos y figuras, inherentes a la exposición misma de los autores clásicos y acrecentados por las taxonomías posteriores. Asimismo, sobresale la propuesta de análisis de lo *aptum* esbozada por la autora, nuevamente sustentada en categorías de Greimas.

En el último capítulo, "El tratado 'Sobre lo sublime'", Paglialunga justifica su decisión de incluir esta obra al apoyarse en la semejanza entre el concepto de lo sublime y las ideas de Gorgias. Luego reseña punto por punto su contenido, apelando alternadamente al resumen de las nociones primordiales, a las citas textuales y al comentario de los aspectos considerados sobresalientes. Entre estos últimos, mencionaremos la novedad del procedimiento expositivo del Pseudo-Longino para explicar las figuras, y la afirmación de Paglialunga de que la noción de lo sublime implica el triunfo del ejercicio de la palabra por la palabra misma.

En lo que refiere a la presentación exterior del Manual, debemos indicar que lamentablemente no está a la altura de la calidad de su contenido, puesto que abundan los errores de tipeo y no se ha seguido ninguna norma gráfica para distinguir las citas de autores antiguos o modernos, sus traducciones, las transliteraciones de términos griegos o latinos, así como para citar correctamente artículos o libros. Dichos errores, si bien no son deseables en general y muy especialmente para un texto que se presenta como futuro material de consulta, entorpecen antes que obstaculizan la comprensión. Con todo, la obra en su totalidad significa un valiosísimo aporte a la difusión de las ideas del mundo clásico en nuestro ámbito hispano-parlante.

ROXANA NENADIC

CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
rnenadic@myrealbox.com

M. C. J. PUTNAM, *Horace's Carmen Saeculare: Ritual Magic and the Poet's Art*, Yale University Press, New Haven, 2000, VIII-182 pp.

El propósito de la obra, que consta de 7 capítulos y un Prefacio, es, según se anuncia en este último, hacer una crítica ajustada del *Carmen Saeculare* de Horacio, obra maestra olvidada de la literatura del período augusteo, haciendo notar su originalidad frente a la poesía de Horacio mismo y de otros autores clásicos.

1- *Introduction*: comienza con una referencia histórica a los *Ludi Saeculares*, y a la ocasión particular en la que se ejecutó el *Carmen*, y luego se describe su situación con respecto a la lírica horaciana como punto de transición entre el

poeta de lo privado y el poeta marcado por preocupaciones comunitarias: con este poema el autor se aleja de su propia tradición de escritura, ya que se trata de versos para ser escuchados. En cuanto a su carácter político, cosa que lleva al lector moderno a considerarlo como propaganda, y por lo tanto de categoría menor, Putnam se define a favor de la honestidad de las palabras de Horacio, probada por la calidad del poema.

Para el estudio del *Carmen* se tomará como punto de partida la primera publicación de odas, con el objeto de establecer el trasfondo intelectual, y luego se pondrá el foco en el poema en cuestión como representante de un género lírico y como obra cargada en sus versos de potencial mágico.

II- *Horatian Background*: en el *Carmen Saeculare* se anticipa el tono y el contenido del libro IV de odas, en donde la aceptación del rol de poeta civil se ve en la continuidad de la plegaria por Roma y por Augusto. Hay un breve comentario de 4.4 y 15, las odas más pindáricas, y de algunos poemas de la primera colección, de los que el *Carmen* se diferencia en mayor medida: 1.17 y 22, 3.13, 4.29 y 30 –poemas estos últimos en los que Horacio adopta un lenguaje de monumentalidad religiosa y política–, 1.12 y 3.25 –poemas dedicados a Augusto–, y Odas Romanas.

Como conclusión del capítulo se afirma que Horacio mantiene siempre la independencia de su esfera privada y que el motivo por el que pasa de ella al mundo de la gloria de Roma y Augusto sólo puede ser objeto de especulación.

III- *The Carmen Saeculare*: el análisis del poema se realiza tomando en cuenta diferentes aspectos: las figuras de Apolo y Diana: importancia del tiempo diurno en los *ludi*, como innovación de Augusto –a nivel del lenguaje se analizan las raíces verbales que comprenden el significado de luminosidad–, la temporalidad: relación del tiempo humano y el tiempo divino en el momento sagrado del festival, el espacio, que en interacción con el tiempo traza la conexión entre Eneas y Augusto, las figuras de Eneas y Anquises. La lectura del poema es detallada, y parte del hecho de que Horacio lo compuso para ser cantado y de que representa el punto culminante de tres días de ceremonia ritual; el análisis enfoca gran parte de su atención en el lenguaje, particularmente en el nivel de la sonoridad y el juego de las etimologías.

IV- *Horatian Hymn and the Carmen Saeculare*: aquí se examinan los himnos y odas-himno de los tres primeros libros, en particular 1.21, la única oda, aparte del *Carmen Saeculare*, en donde aparecen Apolo y Diana juntos, y que supone un doble coro de vírgenes y de muchachos; la particularidad del *Carmen* se confirma a través de la determinación de las similitudes y diferencias.

Un examen de la lírica compuesta después del 17 se realiza en busca de referencias al orgullo de Horacio como vate del *Carmen Saeculare*: los hay en 4.3 y especialmente en 4.6, que se analiza en comparación con el *Carmen*: se señalan similitudes y diferencias en la estructura y en el tratamiento de las figuras de Apolo y de Aquiles, en relación con los elementos referidos a violencia y paz. Finalmente, con un comentario sobre el papel de la Sibila y los Hados en el *Carmen*, se insiste en el poder de encantamiento de la poesía.

V- *Horace and the Hellenic Heritage*: en primer lugar se estudia el *Carmen* en relación con el *Paeon* 6 de Píndaro, con el mismo método de señalar las similitudes y diferencias para establecer la particularidad de aquél: ambas composiciones están dirigidas a Apolo, en ambas el coro habla en primera persona, y las dos fueron ejecutadas públicamente: en el *Carmen* el acento está puesto en un bien asegurado, y no como en el otro en un mal alejado; el papel de Apolo en el *Paeon* tiene evidente semejanza con el de la primera mitad de 4.6, pero es totalmente distinto al que tiene en el *Carmen*. El tratamiento general de mito e historia y la circularidad-linealidad en la estructura también se toman como puntos de comparación entre los dos autores.

La siguiente referencia es a Safo y a Alceo: la adopción del metro sáfico en el *Carmen* implica un problema, ya que el hecho de la presentación pública haría esperar el metro de los epinicios de Píndaro, y por otro lado el modelo para la poesía oral y comunitaria, entre los poetas de Lesbos, sería Alceo; las razones, según Putnam, tienen que ver con el objeto del poema (celebración por la paz), con la ejecución (facilidad para el coro) y con la recepción (facilidad para la audiencia).

VI- *The Carmen Saeculare and Latin Poetry*: estudio cronológico de la poesía romana que influye en el *Carmen*: 1-Catulo: análisis del poema 34 (himno a Diana), en el que se señalan similitudes y diferencias en cuanto al tratamiento de la figura de Diana. La presencia del *carmen* 64 es general, y se hace evidente con la referencia a la veracidad de los Hados. 2-Virgilio: se toman el oráculo y los Hados en la égloga 4, comparándose los contextos de producción de ambos poemas. La presencia de *Eneida* en el *Carmen* aparece con la relación Eneas-Augusto y la referencia al discurso de Anquises en el submundo. 3- Tibulo: la influencia de la elegía 5.2 se estudia a partir del tratamiento de la figura de Apolo, la profecía de la Sibila a Eneas, el estilo de plegaría que significa cada poema y el tratamiento de la historia de Roma.

VII- *The Carmen Saeculare and Carmina*: en este último capítulo se emprende un estudio del significado y uso de la palabra *carmen*, y de la relación entre *carmen* / *carmina* y género poético, introducido con una referencia a la epístola 2.1, en donde Horacio menciona por última vez el *Carmen Saeculare*. Para el análisis de la palabra se recurre al testimonio de las Doce Tablas, Plinio el Viejo, Catón el Viejo, San Agustín; su uso se sigue también en las églogas 8 y 9 de Virgilio, en la elegía 5.2 de Tibulo, en *Eneida*, 7.734, y en Horacio mismo, *epíst.* 2.2 y *Carmen Saeculare*.

Por último el autor profundiza puntos ya tratados, como la importancia de la *performance* pública del *Carmen*, el contexto de los *ludi*, la métrica, la estructura compositiva, la cuestión de la temporalidad y espacialidad en el poema y su poder de encantamiento, que reconcilia, por medio de las palabras, presente, pasado y futuro.

La obra cuenta además con un cuerpo de notas, una bibliografía selecta y un índice de nombres propios y palabras y frases latinas e inglesas significativas.

Se trata del mismo estilo de lectura que Putnam aplicó en su comentario del Libro IV de odas: si bien es fuertemente criticado, es cierto que la sensibilidad personal que pone en juego a la hora de interpretar poesía abre interesantes posibilidades de lectura.

EMILIO F. ROLLÉ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
somasharma@ hotmail.com

B. WEIDEN BOYD (ed.) *Brill's Companion to Ovid*,
Leiden – Boston – Köln, 2002, 533 pp.

Esta compilación reúne los trabajos de catorce estudiosos que analizan diversos aspectos de la poética de Ovidio, así como las marcas distintivas que este poeta augustal ha dejado en la tradición literaria occidental. Las propuestas abarcan los distintos textos ovidianos y tratan cuestiones variadas que se vinculan tanto con temas generales de la época en que escribe Ovidio como con puntos más específicos relativos al estilo, a las técnicas narrativas y al género de dichos textos.

En el artículo que abre la compilación ("Ovid and the Augustan Milieu"), White propone un recorrido por los distintos textos, no sólo desde el punto de vista de su cronología sino también a partir de las implicancias y problemáticas del uso de la primera persona en la interpretación de la poética ovidiana.

Por su parte, Kenney ("Ovid's Language and Style") trata con detalle diversos aspectos de la lengua de Ovidio, haciendo particular hincapié en los recursos estilísticos. Kenney indaga ciertas cuestiones métricas del dístico elegíaco ovidiano y rastrea el tipo de dicción más frecuente en sus textos. Dentro de esta perspectiva, presenta un buen relevamiento en cuanto al uso de los nombres propios, de la coordinación y de varias figuras retóricas recurrentes en Ovidio, como la silepsis y el poliptoton. Kenney se detiene de modo particular en las *Metamorfosis*, que aborda fundamentalmente desde el punto de vista de la gramática y de la retórica, con el objeto de mostrar cómo en el uso de la lengua se pone de manifiesto la fuerza poética de Ovidio.

La editora del libro, Weiden Boyd, toma un aspecto más específico de la poética ovidiana. Partiendo conjuntamente de categorías literarias e históricas, intenta mostrar cómo Ovidio se construye a sí mismo una identidad poética en sus *Amores*. Desde la óptica de los acercamientos literarios al texto, Weiden Boyd trabaja sobre todo cuestiones que se vinculan con la influencia literaria y la imitación, con ciertas consideraciones genéricas y con la estructura y organización de *Amores*. En cuanto a la perspectiva histórica, la autora se detiene en aspectos relativos a la cronología de este texto, según los datos que nos aporta el mismo Ovidio.

Por su parte, el artículo de Knox ("The *Heroides*: Elegiac Voices") se centra en distintos aspectos de las *Heroidas* de Ovidio. Knox se refiere al problema de

la autoría, del género, de las epístolas simples y dobles y sostiene, a partir de su lectura, que este texto puede ser considerado como una etapa importante en el desarrollo de la narrativa ovidiana, cuyo punto culminante son las *Metamorfosis*. En este sentido, la reformulación que Ovidio opera en las *Heroidas* de las voces de las heroínas nos ofrece una perspectiva única de sus propias lecturas de las tradiciones griega y romana.

En su "*Praecepta amoris: Ovid's Didactic Elegy*", Watson aborda los textos didácticos de Ovidio, desde los *Medicamina Faciei Femineae*, hasta el *Ars amatoria* y los *Remedia amoris*. Watson presenta un estado de la cuestión de ciertos tópicos que la crítica ha focalizado respecto de estos textos, como la relación del *Ars* con la tradición didáctica, su estatus de poema elegíaco, el uso del mito, el material sexual y la actitud de Ovidio respecto de las mujeres, particularmente en el libro III.

Miller se centra en los *Fastos* ("The *Fasti*: Style, Structure, and Time") y estudia diversos aspectos de este texto durante largo tiempo descuidado por la crítica. Hace hincapié en sus vinculaciones con la literatura de la época, en la cuestión del género, de la estructura y, por último, de la narrativa. Al mismo texto ovidiano se dedica Fantham ("Ovid's *Fasti*: Politics, History, and Religion"), pero fundamentalmente desde una perspectiva político-histórica, cuyo propósito es mostrar que en los *Fastos* la religión no puede ser separada de la historia o de la política.

El artículo de Keith ("Sources and Genres in Ovid's *Metamorphoses* 1-5") se ocupa de las *Metamorfosis* desde la línea de la *Quellenforschung*, a partir del texto fundador de Heinze (*Ovids elegische Erzählung*). A. Keith se propone indagar la explotación que hace Ovidio de las fuentes y los géneros en sus primeros cinco libros de *Metamorfosis* y para ello divide su artículo según los rasgos centrales de la épica, la elegía y la tragedia.

Rosati propone, a su vez, una lectura de las *Metamorfosis* desde el punto de vista de las teorías narrativas modernas. Se detiene en el problema de la cronología, de las voces narrativas, de la autoconciencia literaria y de la interpretación. Rosati muestra cómo la multiplicidad de las dimensiones narrativas de las *Metamorfosis* configuran un texto proteiforme cuya unidad está determinada por la inestabilidad de los sentidos y de las verdades propuestas.

Tissol ("The House of Fame: Roman History and Augustan Politics in *Metamorphoses* 11-15") estudia el rol central de la Fama en *Metamorfosis* 11-15. Esta es considerada como un elemento que pone en evidencia la característica que estructura la totalidad del texto, es decir, la falta de estabilidad. El devenir es, en efecto, un tema que atraviesa todo el poema y, en este sentido, la fama se convierte en símbolo y en personificación de dicho devenir ya que resiste, por su propia complejidad, el reduccionismo de todo análisis simplista.

En "Ovid's Exilic Poetry: Worlds Apart", Williams toma diversos aspectos de los textos ovidianos del exilio. Se refiere a la puesta en escena que el poeta hace en ellos de los lugares y las personas que lo rodean, a las tensiones genéricas que derivan del lugar mismo del exilio, al tópicos del tiempo, de la amistad y a la

relación con Augusto que se desprende de estos textos. El análisis de estos aspectos le permiten mostrar cómo Ovidio explora allí los límites convencionales de los géneros y de los tópicos.

Dewar ("*Siquid habent ueri uatum praesagia: Ovid in the 1st - 5th Centuries A. D.*") plantea la influencia de Ovidio en esos siglos y examina sus rastros en los poetas de esta época. En una misma línea que se ocupa de la difusión posterior de Ovidio, Hexter ("*Ovid in the Middle Ages: Exile, Mythographer, Lover*"), se refiere a distintos aspectos que el Medioevo tomó de la poética de Ovidio. Hexter propone entonces organizar las respuestas medievales a la producción ovidiana a partir del estudio de tres facetas de la *persona* poética de Ovidio, el exiliado, el mitógrafo y el amante.

Por último, Richmond ("*Manuscript Traditions and the Transmission of Ovid's Works*") se ocupa de la tradición manuscrita de los textos de Ovidio. Hace referencia a los escolios y citas en libros antiguos, y rastrea exhaustivamente la transmisión directa e indirecta de la producción literaria de este poeta.

La compilación de artículos del *Brill's Companion to Ovid*, que ofrece una sólida muestra de las perspectivas más recientes de los estudios ovidianos, se cierra con una bibliografía muy completa y actualizada sobre Ovidio, a la que se suman dos índices que permiten ubicar fácilmente, a lo largo de los trabajos, los nombres propios y las nociones más recurrentes que aparecen en ellos.

ELEONORA TOLA

IBA / CONICET / Paris IV-Sorbonne
elytola@mail.retina.ar

ENCUENTROS ACADÉMICOS

SEGUNDAS JORNADAS URUGUAYAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Las Segundas Jornadas Uruguayas de Estudios Clásicos, en homenaje al profesor Vicente O. Cicalese, tuvieron lugar en Montevideo del 25 al 27 de abril de 2002. Su tema general fue "Figuras de la autoridad en el mundo greco-latino".

Fueron organizadas conjuntamente por el Departamento de Filología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, y por la Asociación Uruguaya de Estudios Clásicos (AUDEC). Contaron con la participación de 53 profesores y estudiantes argentinos, brasileños, chilenos y uruguayos, a los que se sumó un numeroso público, y se desarrollaron en los locales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Al margen de la presentación de ponencias, se dictaron cuatro conferencias, por los profesores Nely Pessanha, Pablo Schwartz, María Eugenia Steinberg y Mario Trajtenberg, y tres cursos, por los profesores Giuseppina Grammatico (Chile), Norberto Guarinello (Brasil) y Alba Romano (Argentina).

Cinco cuestiones parecen haber acaparado la atención de los participantes:

- La representación de figuras de la autoridad en un medio plástico (cerámica, estatuaria). Es el caso de los trabajos de Elena Bagi sobre numismática de la época imperial, Cora Dukelsky sobre Clitemnestra en la cerámica y Mónica Ferrari en su estudio de la écfrasis virgiliana.
- La noción de tradición y subversión en los géneros literarios, centrada en diversos capítulos del *Satiricón* de Petronio (María Eugenia Crogliano, Juan Introini y Josefina Nagore), aunque también aparecen Prudencio (Liliana Pégolo), Ovidio (Melina Jurado, Eleonora Tola) y el *corpus* de la poesía bucólica postvirgiliana (Mariana Ventura). En un campo paralelo, Leonor Silvestri expone las ambigüedades de la noción de "traducción" entre Safo y Catulo.
- La situación de la mujer en la antigüedad. Alba Romano revela que la libertad testamentaria dejaba a las mujeres un margen inesperado de independencia en un contexto de autoridad masculina; Cristina Gil analiza en la correspondencia de San Agustín un caso de libertad a través de la castidad; Claudia Fernández una irónica toma de poder por la mujer en Aristófanes y, en un extremo de la misoginia, Hernán Martignone, presenta a través del *Hipólito* de Eurípides la utopía de un mundo en el que no son necesarias las mujeres.
- La relación con los dioses. Uno de los trabajos se refiere a Apolo, en su gravi-

tación sobre las demarcaciones territoriales (Guido Fernández Pardo). En el orbe latino, Omar Karamán muestra que los prodigios y los augurios no eran inocentes de utilidad política. Y en el límite entre religión y filosofía, Giuseppina Grammatico explora la noción de *nomos* en Heráclito.

- En el campo *político*, Pablo Cavallero analiza la visión de Solón sobre la pobreza, visión que conserva actualidad en nuestra época; Jorge Mainero examina un caso de entrecruzamiento entre poesía y autoridad imperial en el *Carmen Saeculare* de Horacio, y María Delia Buisel describe el surgimiento definitivo de la institución del "unicato" en el gobierno de Roma.
- Virginia Orlando, indagando en los usos de la retórica, revela en el "latín aristocrático" un marcador de identidad de la clase dirigente.
- Algunos trabajos iluminan el tema de la amistad como componente de las relaciones de poder (Gloria Franco), del ocultamiento como técnica literaria en una figura del poder militar (Cristina Píppolo) y por fin de la "autosátira" que marca las relaciones de género en Aristófanes (Derna Roca).

Se ha publicado una selección de ponencias y conferencias de estas Jornadas, que puede adquirirse en el Departamento de Filología Clásica de la UBA.

MARIO TRAJTENBERG

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

XVII SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Del 25 al 28 de septiembre del 2002, en la sede del Rectorado de la Universidad Nacional del Sur (avenida Colón 80), bajo la presidencia del Dr. Rubén Florio, se desarrolló el XVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos. El tema central fue "Memoria y Olvido en el Mundo Antiguo", desde el ámbito de la literatura, la filosofía, la historia y el arte en la Cultura Antigua, Tardo-Antigua y Medieval. El dictado de cursos y conferencias plenarias estuvo a cargo de destacados investigadores de diversas latitudes. En los cursos, J. Martínez Gázquez, de la Universidad Autónoma de Barcelona ("Inscripciones Latinas Cristianas"); D. Estefanía, de la Universidad de Santiago de Compostela ("Literatura Latina Tardo-Antigua: aspectos literarios y políticos"), P. Vianello, de la Universidad Nacional Autónoma de México ("Cultura y Política en la Oratoria Ática"). En las conferencias: J. Lyns Brandão de la Universidad Federal de Minas Gerais ("Mito y Memoria en el Mundo Antiguo"), J. A. Alves Torrano, de la Universidad de San Pablo ("Mito, Dialéctica y Retórica en el *Fedro* de Platón"); E. Paglialonga, de la Universidad de los Andes, Venezuela ("La Memoria: cuarta parte retórica"). La conferencia inaugural, "El Luto y el Olvido, o cómo olvidarse de los muertos", a cargo de D. Konstan, fue impartida desde la Brown University por satélite, y proyectada en una pantalla de 6 metros de largo por 4 de alto, acontecimiento técnico sin precedentes en las universidades argentinas.

El Simposio estuvo organizado por las siguientes instituciones: Centro de Filología Clásica Antigua y Medieval del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur y la Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Auspiciaron: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, Unión Latina, CONICET, Centro Michels de Estudios de la Tradición Clásica y Consorcio de Gestión del Puerto de Bahía Blanca. El enorme interés despertado por el XVII Simposio se reflejó en la inusual cifra de asistentes, registrándose 279 inscriptos, entre profesores y estudiantes de Bahía Blanca, del resto de Argentina y del exterior, y una concurrencia que superó las 300 personas en las distintas sesiones diarias.

Aparte de las actividades académicas (ponencias, conferencias, cursos), durante el transcurso del Simposio se ofrecieron actividades culturales y recreativas: además del tradicional vino de honor, recital de tango a cargo del cuarteto de Lucio Passarelli con la voz de Silvia Croce; *Flos Gustationis et Epiphania* espectáculo temático a cargo del Museo del Puerto de la Municipalidad de Bahía Blanca, y la tradicional cena de camaradería.

La aparición de la Actas del XVII Simposio, en CD Rom, está prevista para febrero de 2003.

RUBÉN FLORIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

PRIMERA JORNADA SOBRE EL MUNDO CLÁSICO.

HUMANITAS: HACIA UN CONCEPTO DE HUMANISMO EN GRECIA Y ROMA

La Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón ha decidido inaugurar un espacio dedicado a los estudios clásicos, con el fin de sumarse a los esfuerzos que distintos centros, instituciones y facultades de todo el país vienen desarrollando sostenidamente en favor de la vigencia y actualidad de los mismos.

Por tratarse de la Primera Jornada, constituyó un momento de fundación, que alberga el propósito de una continuidad bianual, creándose de ese modo un espacio fecundo de intercambio, reflexión y vigencia del tema en cuestión.

La misma tuvo lugar el día 19 de octubre de 2002 y fue inaugurada con la disertación del Dr. Pablo Cavallero, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, titulada "Actualidad humana de la *Medea* de Eurípides: el tema del divorcio".

A continuación, tuvo lugar el Foro de Investigadores, siendo presentados tres proyectos de investigación. Dos de ellos correspondieron a los proyectos titulados "Esquilo y Eurípides: una autodefinition antropológica griega a través de la tragedia" y "Poética comunitaria: Discurso heroico homérico, discurso trágico sofocleo. Proyecciones posteriores", dirigidos por la Dra. Ana María González de Tobia, directora del Centro de Estudios de Lenguas Clásicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de

La Plata. El tercero correspondió al proyecto de investigación titulado "El paradigma apolíneo" dirigido por la Prof. María Cecilia Colombani, de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón.

Acto seguido, se abrieron las distintas comisiones de lectura de comunicaciones libres, abordándose temas de una riqueza y variedad notables. La obra de Sófocles fue abordada a través del trabajo de Lidia Elisa Figueroa, titulado "Antígona ¿ciudadana del mundo?". Esquilo fue tratado por Patricia D'Andrea, con su presentación titulada "Ideología e ideologemas en *Los Persas* de Esquilo", mientras que Eurípides fue abordado por Adriana M. Manfredini, con su ponencia titulada "El rey contra el bastardo: la verdad como argumento del poder (*Hip. 882-1101*)", así como por Ezequiel Rivas, con su comunicación titulada "La teología vista con ojos clásicos: el centón *Christus Patiens* y la reelaboración del texto de Eurípides". El mismo autor tomaron Luis Ángel Sánchez, con su ponencia titulada "Humor y dialéctica del contraste en el episodio primero de *El Cíclope* de Eurípides" y Bárbara Steinman, "El origen de las prácticas: un análisis de la misoginia de Hipólito en búsqueda del sujeto trágico".

La obra aristofánica estuvo representada a través del trabajo de Claudia Fernández, "Una rencilla doméstica: Praxágora y Blépiro en *Asambleístas* de Aristófanes" y por el de Emiliano Buis: "La máscara revelada: el procedimiento ático de φάσις en *Acarnienses* de Aristófanes".

El campo de la filosofía tuvo una variedad de trabajos y de abordajes de distinto registro. María Cecilia Colombani analizó el fenómeno donisiaco desde una vertiente histórico-antropológica con su trabajo titulado "Dioniso y la manía extática: una arqueología de la locura", mientras Guido Fernández Parmo con "Las prácticas sociales de la *pólis* como fundamento de la filosofía" se refirió a aspectos histórico-antropológicos de la ciudad griega.

Andrés Badenes con su comunicación "Retórica y dialéctica en *Gorgias* de Platón" y Roberto Lépori con su comunicación titulada "*República* y una tradicional y sofística definición platónica de *justicia*" abordaron el pensamiento platónico, desde una dimensión sociopolítica. Finalmente Jorge Mallearel se refirió a la ética plotiniana con su ponencia "El infatigable viaje de Plotino", mientras Patricia Lodigiani hizo lo propio con su comunicación titulada "La idea de la inmortalidad en el pensamiento clásico".

El tema del Banquete convocó dos trabajos diferentes en su orientación pero convergentes en el objeto de análisis. Diana L. Frenkel se refirió a "El tratamiento del banquete en los Apócrifos y Pseudoepigráficos" y Cora Dukelsky a través de su presentación titulada "Banquete y erotismo en la Antigua Grecia".

Ovidio fue abordado por Jorge Mainero, con su trabajo "Variaciones ovidianas: el mito de las edades en las *Metamorfosis*" y por Mariana Breijo con su ponencia "Las naves de Eneas: dos versiones de una metamorfosis".

Tanto Silvana Gaeta como Mónica Herrera se refirieron a Plinio. La primera con su ponencia "La voz de la escritura: lectores oyentes en Plinio *Ep. VI, 21 - III, 15, 3-5*" y la segunda con su presentación "Algunas observaciones sobre el arte en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo".

El Prof. Alfredo Fraschini inauguró, con su ponencia titulada "Presencia de la *humanitas* en el proceso cultural argentino", una comisión destinada a recuperar la vigencia del pensamiento clásico en nuestros días, cuyo espíritu coincidió con las presentaciones de María Emilia Maclean, "Humanismo, pensamiento y acción" y de Celia Clementina Albasa, "Vigencia del humanismo".

Diego Rubén Ribeira, con su ponencia titulada "Alain Van Dievoet: un poeta neolatino contemporáneo" y Raúl Lavallo, con su propuesta "Latines en una isla desierta", presentaron trabajos de literatura comparada, buscando raíces latinas en obras y autores contemporáneos. Por último, Adriana M. Manfredini presentó un trabajo titulado "Cuestiones de gramática latina: la comparación".

Esta reseña es apenas un cuadro fragmentario de la variedad de temas abordados a lo largo de un día de fecunda actividad, marcado por un clima de entusiasmo y alegría, motivado por la calidad de la producción intelectual y la convocatoria de público obtenida.

MARÍA CECILIA COLOMBANI
UNIVERSIDAD DE MORÓN

PRIMERAS JORNADAS CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS & MEDIEVALES

Entre el 14 y el 16 de noviembre de 2002, en la ciudad de Neuquén, se celebraron las Primeras Jornadas, organizadas por el Centro de Estudios Clásicos & Medievales, de creación reciente, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

En un clima de trabajo y camaradería se presentaron aproximadamente sesenta trabajos, distribuidos en distintas comisiones: Filosofía antigua, Letras clásicas griegas, Historia medieval, Filosofía medieval, Letras clásicas latinas, Traducciones medievales, Literatura medieval y Proyecciones de la literatura clásica. También se expusieron los avances o resultados de proyectos de investigación individuales y colectivos en un foro que ocupó una sesión simultánea a las comisiones mencionadas.

Dos conferencias de señalado interés y erudición se sucedieron: la Prof. Elena Huber disertó sobre "Los reconocimientos en *Odisea*" y el Prof. Leonardo Funes sobre "Huellas textuales de un mundo en crisis: Castilla y su literatura en el siglo XIV". En tanto que en el cierre del encuentro, el Prof. Dr. Francisco Bertelloni discursó sobre "Filosofía y política en la Edad Media. Dos usos diferentes de la idea de causalidad: Tomás de Aquino y Egidio Romano".

El Grupo de música de Languedoc y el Coro de la Universidad Nacional del Comahue, amenizaron la reunión y el vino de despedida que clausuró las jornadas que mostraron, en todo momento, una cuidada y cordial organización y un destacado nivel académico.

ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INFORMACIONES/2002

ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA. NUEVA MESA DIRECTIVA

Del 25 al 28 de septiembre de 2002 se llevó a cabo el XVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos en la Ciudad de Bahía Blanca, organizado por la Universidad Nacional del Sur. En dicho marco el día viernes 27 de septiembre de 2002 se realizó la Asamblea Ordinaria para informar, presentar el balance del período anterior y elegir nuevas autoridades de la Mesa Ejecutiva. Fueron aprobados la Memoria, el Balance General e Inventario, además de los informes de Presidencia, Secretaría y Tesorería. Tras la votación, la nueva Comisión quedó constituida de la siguiente manera: DARIO MAIORANA (Presidente), ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE (Vicepresidente), MARÍA EUGENIA STEINBERG (Secretaria), BEATRIZ RABAZA (Prosecretaria), MARIA DELIA BUISEL DE SEQUEIROS (Tesorera), DANIEL TORRES (Protesorero). Asimismo, la Asamblea resolvió designar nuevamente al comité editorial de la revista *Argos* (Elisabeth Caballero de del Sastre, Alicia Schniebs, Rosalía Vofchuk) con sus colaboradores para continuar en la edición y administración de la misma.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS AUSPICIADAS POR LA AADEC

Las siguientes actividades académicas realizadas durante el año 2002 fueron auspiciadas por la AADEC mediante la difusión y la convocatoria a sus socios:

- XVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos (AADEC) Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, Bahía Blanca 26-29 de septiembre de 2002.
- I Jornadas sobre el Mundo clásico: "Humanitas: hacia un concepto de humanismo en el mundo griego y romano", Universidad de Morón, 19 de octubre de 2002.
- II Jornadas de Reflexión "Monstruos y Monstruosidades" del Instituto de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1 y 2 de noviembre de 2002.
- Primeras Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, Universidad Nacional del Comahue (Neuquén), 13 al 16 de noviembre de 2002.
- El Boletín AADEC NOTICIAS de circulación virtual con el anuncio de las actividades académicas y nuevas publicaciones se envía periódicamente a los Ateneos para su redistribución.
- Mantenimiento de la página web de la Asociación en www.retina.ar/aadec.

MARÍA EUGENIA STEINBERG
Secretaria AADEC

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

2002

PRESIDENTES HONORARIOS

PROF. DR. ALBERTO J. VACCARO
PROF. ALFREDO J. SCHROEDLER †

MESA EJECUTIVA

Presidente

PROF. DARIÓ MAIORANA

Vicepresidenta

PROF. ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE

Secretaria

PROF. MARÍA EUGENIA STEINBERG

Prosecretaria

PROF. BEATRIZ RABAZA

Tesorera

PROF. MARÍA DELIA BUISEL DE SEQUEIROS

Protesorero

PROF. DANIEL TORRES

ÓRGANO DE FISCALIZACIÓN

PROF. MARÍA MATILDE SORIA DE MELO

PROF. MARÍA TERESA GIMÉNZ DE JOYA

PROF. MARÍA ISABEL LÓPEZ OLANO

DIRECCIÓN POSTAL

AV. LAS HERAS 2131, 13° B
(1127) BUENOS AIRES
REPÚBLICA ARGENTINA

SITIO WEB

<http://www.retina.ar/aadec>
<http://revista-argos.port5.com>

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

COBERTURA TEMÁTICA • La revista *Argos* edita trabajos originales encuadrados en distintas áreas del conocimiento como la filología, filosofía, literatura, historia y arte de las culturas del mundo grecorromano y de otras con él relacionadas. El interés se extiende a los períodos comprendidos entre la antigüedad y el medioevo. Asimismo se incluyen estudios que contemplan su recepción a lo largo del tiempo.

PRESENTACIÓN • Las colaboraciones se presentarán en un diskette de 3½" en formato Word 8.0 o RTF. Se adjuntarán dos impresiones a simple faz, una de ellas anónima. Todo autor deberá proveer en hoja aparte su nombre completo, su dirección electrónica y la institución en la cual se desempeña.

ABSTRACTS • Los artículos deberán encabezarse con un *abstract* de no más de cien palabras y una lista de cinco palabras claves. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en inglés y otra en castellano, cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

EXTENSIÓN • La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas A4 en espaciado de 1½, y para las reseñas, de cinco (5) páginas. Si la extensión es mayor, la redacción dispondrá, de común acuerdo con el autor, su publicación en dos volúmenes sucesivos.

IDIOMA • Se aceptarán colaboraciones en cualquiera de los idiomas oficiales de la FIEC: español, portugués, francés, italiano, inglés y alemán.

REFERATO • El referato de la revista es externo y anónimo. Para asegurar el anonimato, imprescindible para garantizar la transparencia y la objetividad de la evaluación, el cuerpo del trabajo no deberá consignar ningún dato que permita identificar al autor. La remisión a trabajos anteriores deberá hacerse en tercera persona. A su vez, las notas de agradecimiento y las referencias a proyectos de investigación o presentación en encuentros académicos no deberán consignarse en la copia anónima destinada a los evaluadores.

FORMATO DEL TEXTO • El cuerpo del texto se compondrá en fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1½. Las notas van a pie de página en fuente Times New Roman de 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Para el texto en alfabeto griego se utilizarán las fuentes Sgreek, Greek, Athenian o cualquiera compatible con Unicode (Athena, Vusillus, Arial, etc.). Las palabras griegas transliteradas deben llevar sus correspondientes acentos. Las citas textuales en el cuerpo del texto van entre "comillas dobles" (sin *bastardillas*). Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado. Términos en idiomas extranjeros que no sean cita se colocan en *bastardilla*. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

BIBLIOGRAFÍA • Las referencias bibliográficas se colocarán en nota al pie, siguiendo el esquema AUTOR (año:página). Al final del artículo se colocarán únicamente las referencias de la bibliografía citada. En la "bibliografía citada", los títulos de los libros y los nombres de las revistas van en *bastardilla*. Los títulos de los artículos y capítulos "entre comillas dobles". Se deberá colocar únicamente el año de publicación y el lugar de edición. En el caso de revistas, el volumen y la referencia a las páginas.

En nota al pie:

MARANINI (1994:24). BARCHIESI (1997:213)

En bibliografía final:

BARCHIESI, A. (1997) "Otto punti su una mappa dei naufragi", *MD*, 39, pp. 209-226.

MARANINI, A. (1994) *Filologia fantastica*, Bologna.

RESEÑAS • Se aceptarán reseñas únicamente de libros publicados en los tres años previos a la publicación de la revista. Se deberán incluir indefectiblemente los siguientes datos: nombre y apellido del autor/editor, título del libro, lugar de edición, editorial, y cantidad de páginas. Si fuera pertinente se agregará el nombre de la colección y si tiene ilustraciones.

ENVÍO DE LIBROS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LA ESPECIALIDAD

La revista incluirá una sección de "Obras recibidas" en la cual se consignarán las publicaciones de obras o revistas de la especialidad que los respectivos autores o responsables hayan remitido a esta redacción. Ese material bibliográfico pasará a integrar la Biblioteca de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC).

La revista *Argos* se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2003
en GRÁFICA GENERAL BELGRANO
Aristóbulo del Valle 1942
Ciudad de Buenos Aires
Tel./Fax: 4302-3612
graficabelgrano@yahoo.com.ar