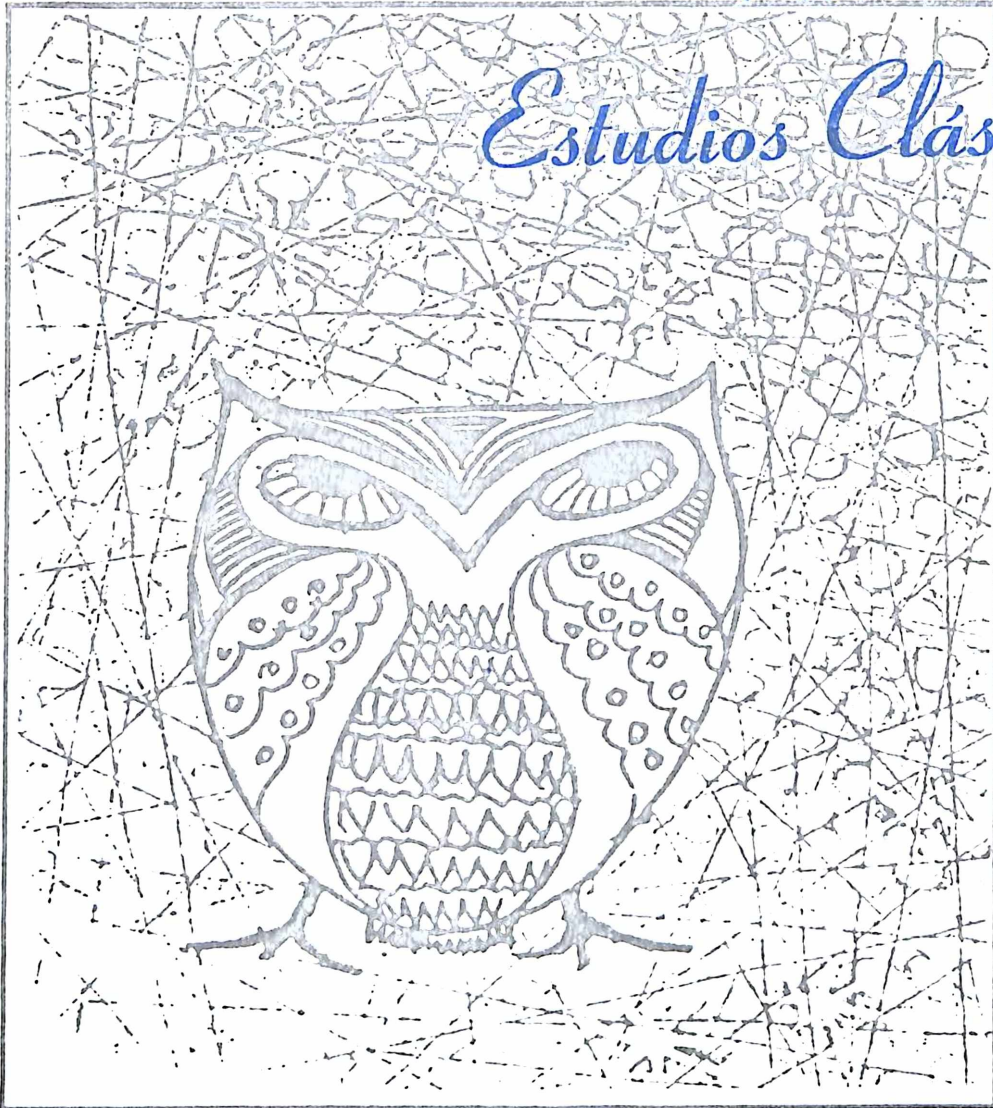


Revista de

Estudios Clásicos

27



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas

I.S.N.N. 0325-3465

*Revista de
Estudios Clásicos*

Autoridades:

Directora: *Angélica Margarita Mansilla*

Consejo de Redacción:

Esther R. de Driban

María E. Guevara de Alvarez

Elena E. Bonelli de Molina

Elena Ciardonei de Pelliza

© Copyright by Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas

Todos los derechos reservados

Tapa: Grabado de *Ricardo Scilipoti*



Editorial de la

Facultad de Filosofía y Letras

de la Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Parque Gral. San Martín

Casilla de Correo 345 - 5500.

Mendoza - República Argentina

Fax: 00-54 061-380457

E-mail: editor@logos.edu.ar - www.ffyl.uncu.edu.ar

Impreso en los Talleres gráficos de la Facultad de
Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

En Mendoza, en el mes de mayo de 1998.

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

*Revista de
Estudios Clásicos*

27



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas

Mendoza - 1998

002 *-08/00*(05)

R. Revista de Estudios Clásicos. - -Tomo 1 (1944)- . -
- Mendoza, Argentina : Instituto de Lenguas y
Literaturas Clásicas. Facultad de Filosofía y
Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 1997
no. 27 ; 21cm.

Anual
ISSN 0325 - 3465

B.FFyL (UNC)



Comisión de Referato

Laura López de Vega (Mendoza); Dolores Granados de Arena (Mendoza); Dora Scaramella (Mendoza); Aurelio Bujaldón (Mendoza); Alfredo Schroeder (Buenos Aires); José Martínez Gázquez (Barcelona); Emilia Flores (San Juan); Susana Scabuzzo (Bahía Blanca); Ricardo Martínez Lacy (México); Roberto Heredia Correa (México).

INDICE

ARTÍCULOS

- Beatriz Ardesi de Tarantuviez, *Una denuncia de traición a la patria. El caso Leócrates, Atenas, año 330 a. C.* 11
- Elda Cecco-Angélica M. Mansilla, *La clientela en la época de los Flavios según el testimonio de Marcial.* 23
- Elbia Haydée Difabio de Raimondo, *Relación ciudadano-polis en el siglo IV a. C. Reflexiones personales ante la lectura del 'Discurso contra Leócrates' de Licurgo.* 57
- Laura López de Vega-Dolores Granados de Arena, *La figura de Ascanio en la 'Eneida'.* 83
- María del Rosario Ramallo de Perotti, *Aproximación lingüística a un texto ovidiano clásico.* 111
- Liliana Sardi de Estrella-Esther Rosenbaum de Driban, *Teognis, expresión de un mundo en transición.* 125
- Dora G. Scaramella, *El concepto del hombre en la sociedad griega.* 139

RESEÑAS

María Lidia Garro, *Safo. Poemas (Elbia H. Difabio de*

| | |
|---|-----|
| <i>Raimondo).</i> | 155 |
| Francisco Javier Gomez Espelosín. <i>Introducción al mundo griego (María Estela Guevara de Álvarez).</i> | 159 |
| Gisbert Haefs, Alejandro. <i>El unificador de Grecia. La Héla-de - Alejandro. El conquistador de un imperio: Asia (María Guadalupe Barandica de Yaya).</i> | 161 |
| Gabriel S.Díaz Patri, <i>Curso de latín eclesiástico (María del R. Ramallo de Perotti).</i> | 165 |

NOTICIAS

| | |
|---|-----|
| <i>Impacto cultural en Buenos Aires: 16 siglos de historia macedónica.</i> | 171 |
| <i>IX Congreso Español de Estudios Clásicos.</i> | 175 |
| <i>XIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos.</i> | 179 |
| Premio. | 183 |

Artículos

UNA DENUNCIA DE TRAICIÓN A LA PATRIA. EL CASO LEÓCRATES. ATENAS, AÑO 330 a.C.

Beatriz Ardesi de Tarantuviez

I. Supuestos metodológicos

Utilizar la microhistoria como práctica historiográfica es una forma de organizar y explicar el pasado haciendo una descripción realista del comportamiento humano dentro del espacio social del individuo y su interrelación con las estructuras sociales teniendo en cuenta que toda acción social es resultado de una transacción constante del individuo con la realidad normativa que le deja ciertas interpretaciones y libertades personales, pero siempre le define límites hasta donde llega la naturaleza de la voluntad libre en la estructura general de la sociedad humana.

Es también contextualizar en el sentido de situar formal y comparativamente un suceso, forma de conducta o concepto; indagar las relaciones entre los acontecimientos y las estructuras sociales, políticas, religiosas, económicas y simbólicas, aceptando puntos de vista múltiples.

La microhistoria insiste en la vida y acontecimientos de los individuos, ya que casos mínimos e individuales pueden servir para revelar aspectos más generales. El conocimiento de un caso particular nos puede guiar hacia un paradigma. Y a la inversa, estructuras conceptuales

informan los actos de los sujetos que estudiamos.

La microhistoria estudia lo social como un conjunto de interrelaciones cambiantes donde lo particular, individual o privado es importante por sí mismo por la capacidad de las elecciones personales en una realidad compleja. Además, evita caer en las generalizaciones porque éstas harían perder de vista sucesos significativos que se insertan en el discurso social.

En cuanto a la comunicación adoptamos la forma historiográfica narrativa (micronarración) teniendo en claro que la investigación histórica no es sólo retórica o una novela, aunque a veces adopte las técnicas de la ficción o del cine (ej. *El regreso de Martin Guerre*¹) e incluso ofrece la alternativa del final abierto y de múltiples puntos de vista.

Vincular la microhistoria con la macrohistoria sin duda ofrece problemas, pero en el caso particular que nos ocupa, un individuo y la sociedad poliada, los mismos se reducen por los estrechos entrecruzamientos que los vinculan.

Hemos leído con detenimiento el discurso de Licurgo *Contra Leócrates* (Κατὰ Λεωκράτους) y comparado con fragmentos que nos ayudaron a explicitar los acontecimientos que originaron la acusación. Las situaciones presentadas en el documento citado las hemos contextualizado e interrelacionado con las estructuras de la sociedad ateniense.

II. Organización y explicación de los hechos objeto de estudio

Al día siguiente de Queronea, batalla que se libró el 2 de agosto de 338 a.C. y en que fue derrotada Atenas por Filipo II de Macedonia, Leócrates, un común ciudadano ateniense de clase media, de familia con muy buena posición económica ya que tenía dos hermanas, una mayor y otra menor que él (no todas las familias, por razones económicas, criaban más de una hija), era dueño de una casa y de una herrería en donde trabajaban varios esclavos; se apresuró a reunir, cuando se supo la derrota, todo el dinero que tenía y huyó aterrorizado, por la noche, a escondidas, embarcándose con su amante y un esclavo hacia Rodas donde

propaga el infundio de que tanto Atenas como el Pireo estaban ocupados por los macedonios y que sólo él pudo salvarse.

Los rodios embargaron entonces los barcos mercantes atenienses fondeados en su puerto y la mercadería que transportaban (*Contra Leócrates*, 18).

Tiempo después Leócrates se traslada a Megara donde vive como meteco unos cinco años dedicándose al comercio. Encarga a su cuñado (marido de su hermana) vender las propiedades que poseía en Atenas y enviarle los dioses familiares. Comienza a ocuparse de un comercio de trigo y todo hace suponer que piensa radicarse definitivamente en Megara.

Imprevistamente regresa a Atenas, no sabemos por qué, después de una ausencia de siete u ocho años, suponiendo que aquella cobarde huida había sido olvidada.

Sin embargo, Licurgo² recuerda el hecho y denuncia a Leócrates al tribunal de los heliastas por traición a la patria (εἰσαγγελία). Era el año 331-330 a.C.

Unos años antes el mismo Licurgo había denunciado a Autólicos, un areopagita, de cobardía criminal (δειλία) por haber alejado de Atenas, después de Queronea, a su familia para protegerla. Esta decisión desobedecía el decreto dictado por la Asamblea, a la que el pueblo acudió en masa, que establecía la obligación de llevar dentro de los muros a las mujeres y a los niños y de investir a los estrategos de poderes discrecionales para armar a ciudadanos y metecos asignando a cada uno el lugar en que mejor pudiera desempeñarse.

Por lo tanto Autólicos había infringido una disposición del pueblo, situación que en un régimen democrático era grave. Estaba lleno de sentido el acto del comienzo de las sesiones de la Asamblea cuando el heraldo maldecía a todo aquel que intentara engañar o traicionar al pueblo. La vida privada no estaba diferenciada de la pública en la ciudad antigua y Autólicos no podía privar a la ciudad de una ciudadana, su esposa, ni de sus hijos legítimos, futuros ciudadanos atenienses. Licurgo pidió la pena máxima por el crimen, y Autólicos fue condenado a muerte: había desobedecido un decreto reciente y había dispuesto de ciudadanos más allá de lo que podía disponer por tradición y por normativa dentro de

las estructuras de la *polis* donde la privacidad era limitada por los intereses de la comunidad.

Vuelve a presentarse un caso parecido al de Autólicos que el mismo Licurgo recuerda en su acusación: "Vosotros mismos, jueces, habéis condenado a Autólicos, que si bien se quedó en medio del peligro, fue acusado de sustraer (a la ciudad) sus hijos y su mujer, y vosotros lo habéis castigado. Si habéis dado muerte a un hombre culpable simplemente de haber alejado seres inútiles para la guerra, ¿qué pena merecerá el hombre adulto que no pagó su deuda a la patria que lo ha alimentado?" (*Contra Leócrates*, 53).

No sabemos por qué, repetimos, regresa Leócrates en el año 330. Es extraño ya que había vendido sus propiedades y había trasladado sus dioses. Esto último es un sacrilegio (ἄσεβεια) para la mentalidad religiosa de los atenienses como así también lo era sacar a los muertos de su tierra ática.

Tampoco era entendible que Leócrates vendiera su casa y su taller en un contexto económico-social donde la propiedad inmueble y la economía de mercado seguían siendo las bases de la estructura económica.

Podríamos conjeturar que fue más fuerte su sentimiento de ciudadano ateniense que su seguridad en Megara, donde tenía el estatuto de meteco, no propiamente envidiable ante la opinión pública ateniense.

Leócrates supuso que nadie se acordaría del hecho sucedido en 338. Pero Licurgo, el hombre de Estado especializado en los asuntos económico-financieros, que había sacado a Atenas de la crisis ocasionada por la guerra, lo recordaba y lo denunció bajo la figura delictiva de *εἰσαγγελία προδοσίας κατὰ Λεωκράτους*, es decir, crimen de traición al Estado, y pidió la pena de muerte para el acusado: "...¿Qué tratamiento sufrirá el hombre que ha desertado de su patria, rechazado defender los santuarios de su familia, abandonando las tumbas de sus ancestros, librado a las manos de los enemigos el país entero? ...la muerte..." (*Contra Leócrates*, 8).

Licurgo era una persona reconocida por sus sólidos principios

morales, estimado como un funcionario honesto, escrupuloso e incorruptible en los manejos públicos y en cuanto a sus ideas políticas eran muy claras sus convicciones democráticas y su oposición al macedón.

La *polis* presenta un modelo de conducta muy claro para Licurgo: primeros deben ser el Estado y la lucha contra el poder macedonio en la coyuntura internacional que es obligación de todos; y en cuanto a la vida privada ésta debe regirse por lo establecido en las estructuras públicas.

En Leócrates, en cambio, se impone la duda, el conflicto entre una relativa libertad y las trabas que le imponen las prescripciones normativas, tanto las recientes como las devenidas a través de los siglos. La decisión de Leócrates frente a la realidad normativa de aquel agosto de 338 fue adoptada por el miedo, por cobardía diría Licurgo (*Contra Leócrates*, 68) por eso partió de noche, a escondidas. Que haya huido con una hetaira (nunca se habla de una familia legítimamente constituida por Leócrates), en cierta forma lo desmerece, pero es irrelevante, no es una falta, porque una hetaira no es una ciudadana, por lo tanto no privó a la ciudad de una mujer capaz de dar hijos legítimos al Estado; posiblemente era una meteca. Podría abrirse el interrogante de si Leócrates decidió volver a Atenas para casarse.

Leócrates afirma en su defensa que él no huyó, que no traicionó a la ciudad, que se fue por sus actividades comerciales, aunque no pudo explicar el porqué de las precauciones secretas tomadas al partir.

Las argumentaciones, tanto de la parte acusadora como de la defensa son atendibles pero difíciles de probar.

Leócrates alega que desconocía el decreto que estableció después de Queronea la prohibición de salir a todo ciudadano y la obligación de ponerse bajo las órdenes del estratega; afirma que se embarcó en el momento mismo en que el pueblo estaba reunido para votar, y que cuando se conoció el decreto él ya estaba en el mar.

Para Licurgo, Leócrates por cobardía no tuvo el espíritu de sacrificio que exigían los modelos simbólicos de Maratón y Salamina. Leócrates se comportó peor que Autólicos porque dejó a la ciudad sin la ayuda de su propia persona. Sin embargo Licurgo confiesa que la legislación de Atenas no le ofrece ningún texto contra el acusado;

entonces afirma una tesis: que los jueces se expidan sin textos y que su sentencia sea ley en lo futuro: "Si se ha omitido fijar la pena que merecen tales crímenes (teorizaba Licurgo) no es por negligencia de los legisladores de antaño, porque no se había visto nunca tal ejemplo, y en el futuro parecía inimaginable. He aquí por qué, ciudadanos, es necesario hoy día, no solamente ser jueces del crimen sino también legisladores... es necesario que vuestra sentencia pase con fuerza de ley a la posteridad" (*Contra Leócrates*, 9). Es una tesis jurídicamente audaz en un Estado de derecho en que la tradición de la legalidad racional y organizada provenía de Solón. Los atenienses habían creado un sistema jurídico sólido, constantemente enriquecido.

¿A qué se debía el exceso de severidad de Licurgo? En la mentalidad de la *polis* un delito privado podía ser objeto de una acusación pública por poco que sus consecuencias lesionaran a la sociedad. El proceso que Licurgo había seguido tiempo atrás contra Licofrón por adulterio, es ejemplo de ello³. No había límite en el derecho de vigilancia que el Estado podía ejercer sobre la vida de los ciudadanos. En las ciudades griegas había un sentimiento de solidaridad más activo que en nuestros modernos Estados. Desentenderse de responsabilidades comunes en un peligro extremo era comparable a la desertión del soldado en la batalla.

Aparentemente Leócrates no había participado en Queronea; su cobardía y su miedo le impidieron tener la solidaridad que la ciudad le exigía (la exigencia alcanzaba a los hombres hasta los sesenta años).

Además la mentalidad religiosa agravaba el crimen, porque abandonar la ciudad era librar los dioses a los enemigos, era sacrilegio. Leócrates, en este aspecto, no viola una determinada ley sino el pacto fundacional de la *polis*. Contrasta su acción con el sacrificio de los ciudadanos que lucharon en Queronea, hecho perfectamente presente porque sus consecuencias se estaban viviendo.

Licurgo solicita el testimonio bajo tortura (como era uso en el derecho ateniense) de los esclavos de Leócrates, éste se niega; al hacerlo se reconoce culpable: "...sometidos a la tortura (se lamenta Licurgo) esclavos y sirvientes, hubieran revelado toda la verdad sobre estos crímenes" (*Contra Leócrates*, 32).

Las largas consideraciones que hace el acusador sobre las virtudes patrióticas y la traición implican la utilización de modelos simbólicos, de imágenes públicas del sentimiento de pertenecer a una comunidad cuyas líneas de pensamiento formadas a través del fluir de los siglos son comunes a todos los sujetos que la conforman. Están presentes en la memoria colectiva los hechos reales y legendarios elegidos como modélicos porque han estructurado la comunicación de las generaciones sucesivas de la *polis* en un patrimonio que aparece en su imaginario espiritual como de virtud y nobleza. Licurgo entonces habla de Salamina, de Platea, del sacrificio del rey Codro, de mitos y anécdotas, cita a poetas, recuerda a Erecteo y los epitafios de los muertos en Termópilas y Maratón. Evidentemente frente a toda esa tradición que la sociedad conserva, el acto privado de Leócrates de aquel agosto de 338 se manifiesta egoísta, vituperable y digno de un castigo como lo fueron los traidores a Atenas que recuerda Licurgo. Este cree firmemente que el castigo severo es un freno para el crimen, que ante la tentación de la traición, el posible traidor preferirá la muerte gloriosa en el campo de batalla y no la ignominiosa decidida por un tribunal. Licurgo termina su exposición haciendo un resumen de los crímenes de Leócrates que "es a la vez culpable de crimen de traición, ya que desertando ha dejado a la ciudad en manos de los enemigos; crimen de lesa democracia, ya que rehuyó combatir por la libertad; crimen de impiedad pues abandonó a los dioses y a los templos; crimen de ultraje a los antepasados pues abandonó sus tumbas y los privó de los honores fúnebres; crimen de deserción y desobediencia porque no se presentó a los estrategas para el enrolamiento". (*Contra Leócrates*, 147).

Finalmente los jueces votan. En una urna colocan los votos de la condenación (*καδίσκος ἀπολλύς*); en otra, los de la absolución (*καδίσκος ἀπολύων*).

Leócrates salvó su vida de la pena de muerte porque los jueces empataron y el sistema judicial establecía que en este caso se beneficiaba al acusado.

Al año siguiente Esquines en su discurso *Contra Ctesifonte*, recordaba este caso: "Entonces un simple ciudadano, por haber intentado navegar hacia Samos fue condenado el mismo día a muerte por el

Areópago por traidor a la patria. Otro que zarpó hacia Rodas, por no haber soportado virilmente el miedo, a la mañana siguiente, fue objeto de una acusación capital y los votos de los jueces empataron. Pero si un voto hubiera cambiado, habría sido desterrado o condenado a muerte" (*Contra Ctesifonte*, 252).

Fue menor el rigor en el caso de Leócrates que en el de Autólicos, a pesar de que éste no había abandonado Atenas, sólo había alejado a su familia. Tal vez los años que pasaron desde la derrota habían hecho cambiar un poco la mentalidad del ciudadano respecto de las obligaciones para con la *polis*.

Sin embargo hay que tener en cuenta que Autólicos deliberadamente desobedeció el decreto para proteger a su familia. En cambio, Leócrates, que desconocía el decreto cuando partió, que dejó Atenas por sus actividades comerciales (éstas podían ser motivo de excepción de las obligaciones militares), realmente no presentaba pruebas terminantes que justificaran la pena de muerte que exigía la parte acusadora.

En definitiva Leócrates acepta que abandonó la ciudad, y por lo tanto desde ese punto de vista es culpable, pero niega haberla traicionado, sostiene que lo hizo para comerciar, no por traición y que desconocía los decretos. El beneficio de la duda salvó a Leócrates de la muerte, evidentemente los procedimientos legales seguían vigentes en el último tercio del siglo IV. Los heliastas juraban al asumir como jueces: "...Escucharé al acusador y al acusado con toda imparcialidad y daré mi voto con arreglo al fondo preciso de la causa..." También Licurgo va a sostener: "En cuanto a mí, en defensa de la patria, de los dioses y de las leyes, conduje este proceso con imparcialidad y equidad, sin calumniar la vida privada del acusado" (*Contra Leócrates*, 149).

III. Hipótesis

Del análisis del discurso contra Leócrates surge una complejidad de hipótesis interactuantes.

En primer lugar, aceptamos que la *polis*, en el caso especial de

Atenas, continúa existiendo con una dinámica política que permite el funcionamiento del cuerpo social con sus instituciones.

Si bien la coyuntura internacional menoscabó su poder de decisión en relación con los otros Estados y obligó a la ciudad griega a entrar en la órbita de Macedonia que focalizaba el poder político-militar en el ámbito del Mediterráneo oriental, la estructura política interna basada en una mentalidad democrática seguía vigente. De otra manera Licurgo no hablaría de la democracia y de su salvaguarda como necesidad de bien público. Para él en primer lugar deben estar las prescripciones de las leyes; después la justicia llevada a cabo por los jueces y por último es necesario tener en cuenta las denuncias que libran a los ciudadanos de los delitos (*Contra Leócrates*, 4).

La democracia, entonces, integra las estructuras conceptuales de los atenienses.

Es indudable que continúa el funcionamiento de la justicia. Imaginamos a los jueces a los que se dirige Licurgo atentos y criteriosos al emitir su voto de acuerdo con las leyes; audaces ante la posibilidad de legislar ellos mismos al hacerlo en un caso parcialmente inédito, si tenemos en cuenta que se podía intentar un proceso ($\kappa\alpha\rho\alpha\nu\acute{o}\mu\omega\nu$ $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$) por introducir una resolución contraria a una ley en vigor.

Evidentemente continúa vigente aquel principio de Solón cuando se plantea: "¿Cuál es la ciudad mejor regida? Aquella en que persiguen a los insolentes no menos que los ofendidos, los que no han recibido ofensa" (Plutarco, *Solón*, XVIII) y Licurgo asegura que es deber del buen ciudadano tener por enemigos personales a los que contravienen las leyes de la ciudad: "es deber de un buen ciudadano...tener por enemigos personales a los que contravienen las leyes de la ciudad y estimar que los delitos que lesionan la comunidad de ciudadanos son para la comunidad razones de enemistad contra sus autores" (*Contra Leócrates*, 6).

Es así como una causa particular se convirtió en un proceso trágico.

La vida económica de Atenas sigue independiente. Su economía de mercado (primera economía de mercado del mundo occidental) continúa dándole sus beneficios. La preocupación por los barcos mercantes situados en Rodas cuando llegó Leócrates así lo demuestra.

como también que el más eficaz argumento de la defensa es que el acusado dejó Atenas por su comercio. Se nos muestra además, que el comercio está en gran parte o mayoritariamente en manos de ciudadanos y no solo de metecos.

La organización del comercio de exportación e importación funcionaba de tal manera que hasta se fijan los derechos de entrada y salida de Atenas de toda mercadería que eran del 2%.

Sin embargo, a pesar de la importancia de la economía de mercado, no se olvida la solidaridad, y el Estado prohíbe comerciar con trigo⁴ en beneficio propio como había hecho Leócrates en Megara⁵, porque era alimento principal que generalmente escaseaba. Se trataba así de evitar problemas en la población, disposición que se remontaba a épocas anteriores.

El avance de la organización del Estado ateniense siguió dándose a pesar de las derrotas militares. Este y otros documentos de la época así lo indican. Las funciones de gobierno se especializan cada vez más. El estratega, por ejemplo, es únicamente el jefe militar y otros funcionarios se ocupan de la administración.

Licurgo y antes de él Eubulo son figuras ejemplificadoras. Estos hombres fueron verdaderamente ministros de economía y finanzas. Licurgo se desempeñó en la dirección de las finanzas durante doce años como *ταμίας ἐπὶ τῆν διοίκησιν τῶν χρημάτων* y formó un equipo de trabajo que continuó con su política económica, gracias a la cual Atenas salió del desastre provocado por Queronea, y pudo elevar el presupuesto de 600 a 1.200 talentos. Ese resurgimiento de la economía hizo posible que Atenas encarara en 322 la guerra Lamiaca.

El hecho objeto de estudio se desarrolló durante el dominio macedonio, cuando Alejandro realizaba su campaña militar en el Asia. Tal situación política no impedía que los atenienses conservaran su ideario patriótico en el funcionamiento del cuerpo social. Ideario patriótico inseparable de la mentalidad religiosa que no se contradecía con lo racional de las estructuras político-económicas.

Las conexiones y articulaciones de lo privado y lo público en la *polis* hacen que se contextualice un hecho particular en las estructuras

sociales y que su resolución sea modélica en el flujo del discurso social. Además no hay discrepancias entre los distintos sistemas normativos, como no las hay entre las normas familiares y estatales.

Por otra parte la importancia del ciudadano, de un ciudadano, de todo ciudadano, es innegable, ninguno pasa inadvertido, ninguno podía privar a la ciudad de su persona. En esta relación de derechos y deberes del πολίτης las obligaciones son mayores que las ventajas, esta situación no parece ser agobiante (ningún ciudadano quiere dejar de serlo y muchos metecos aspirarían a la ciudadanía); pero tal vez para Leócrates, y antes que él para Autólicos, comienza a plantearse el dilema de hasta dónde llega la libertad privada y el interés personal en su imbricación con los derechos del Estado⁶.

NOTAS

1. Relato de Natalie Davis sobre Martin Guerre, un hombre del siglo XVI que al regresar a su hogar en una granja del sur de Francia, encontró que habían usurpado su identidad. N.Z. DAVIS. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge, Massachusetts, 1973. Trad. castellana, Barcelona, 1984.

2. Licurgo se ocupó de los asuntos de Estado después de Queronea (338) cuando tendría unos 50 años. A él se debe el supremo esfuerzo de resurrección de Atenas después de la derrota. En el momento de la denuncia contra Leócrates desempeñaba la principal función económico-financiera de la administración pública con el título de ταμίης ἐπὶ τὴν διοίκησιν τῶν χρημάτων, magistratura especial que desempeñaría por elección durante doce años desde 338 en tres períodos sucesivos de cuatro años cada uno. Además en su función de orador desempeñada al mismo tiempo que la anterior, era un convencido de la necesidad de esta especie de ministerio oficial que él ejercía para denunciar a los culpables de faltas contra el Estado. El diría "Es útil al Estado que haya ciudadanos que lleven los culpables a la justicia, y esta tarea debe ser merecedora del reconocimiento público" (*Contra Leócrates*, 3)

3. Licofrón era un ciudadano destacado. Había desempeñado importantes cargos (filarco, hiparco). Fue acusado de adulterio con una ciudadana ateniense casada (de no ser una mujer ciudadana la acción no sería adulterio) con quien tuvo un hijo que nació después de muerto el marido, quien hizo disposiciones en su testamento por si el niño moría; esta cuestión de herencia sería la causa del proceso. Lo notable es que la acusación es por *eisangelía*. Para Licurgo todo desorden equivalía a quebrantar al Estado. Esta $\delta\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ era característica del orador.

4. Demóstenes también hace alusión a esta prohibición:

"Vosotros, jueces, conocéis, en efecto el rigor de la ley: si un ateniense transporta trigo a otra parte que no sea Atenas, o bien presta dinero para una empresa destinada a otro mercado, sabéis bien a qué terribles penas se expone" (*Contra Leócrito*, 50).

"Leócrates utilizó el dinero que se llevó de Atenas para comprar trigo del Epiro a la reina Cleopatra (hermana de Alejandro, esposa de Alejandro de Epiro y posiblemente regente de este reino) y transportarlo a Leucade y luego a Corinto" (*Contra Leócrates*, 26).

5. "(Leócrates) que ha violado la ley transportando trigo" (*Contra Leócrates*, 27).

6. Bibliografía:

- Peter BURKE. "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración". En: *Formas de hacer historia*. Trad. de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- J.O. BURTT. *Minor Attic Orators II. Licurgus. Demades. Dinarchus. Hyperides*. London, Harvard University Press, 1954.
- Giovanni LEVI. "Sobre Microhistoria". En: Peter BURKE.(ed.). *Formas de hacer historia*. Trad. de José Luis Gil Aristu. Madrid, Alianza, 1993.
- LYCURGUE. *Contre Léocrate. Fragments*. Texte établi et traduit par Félix Durrbach. Paris, Belles Lettres, 1932.

LA CLIENTELA EN LA ÉPOCA DE LOS FLAVIOS SEGÚN EL TESTIMONIO DE MARCIAL

Elda E. Cecco
Angélica M. Mansilla

En el presente trabajo nos proponemos: 1° describir las características que presenta la clientela, una de las instituciones sociales más antiguas de Roma, en la segunda mitad del siglo I d.C., a partir de los testimonios que sobre ella nos ha dejado un cliente, M. Valerio Marcial; 2° señalar los rasgos que la diferencian de la clientela de épocas anteriores.

Marcial pertenece a la Edad de Plata de la literatura latina (14-117 d.C.). En este período se pueden señalar dos hechos significativos. El primero consiste en la irrupción de escritores provinciales provenientes de Hispania -como Séneca, Lucano, Marcial, Quintiliano, P. Mela y Columela-, los que le aportan un tono muy especial, algunas de cuyas notas más importantes son: sentido trágico de la vida, realismo, ascetismo, honda preocupación por la muerte, desprecio por lo utilitario, incapacidad para el goce del momento presente. El segundo reside en el cambio del centro de interés de la literatura. Si se compara la literatura de esta época

con la de épocas anteriores, que era eminentemente aúlica, es decir que ponía, como ha señalado De Robertis¹, su atención en Roma y reflejaba los intereses de las clases dominantes, se constata que esta otra, por primera vez, presenta los problemas y sentimientos de las clases más necesitadas, debido a la presencia de escritores provenientes de esas clases (clientes como Marcial, Estacio y Juvenal o un esclavo, como Fedro). Además, algunos de los géneros cultivados por los escritores de este período, como el epigrama, la sátira, la novela o la fábula, son los más apropiados para describir la vida cotidiana de personas humildes, sin relevancia social, y se convierten, por lo tanto, en una fuente importante para el conocimiento de la sociedad de esta época.

Marcial era un ciudadano romano de origen provincial, nacido entre el 30 y el 41, en BÍlbilis, ciudad municipal de la *Hispania Tarraconensis*. Debió de haber recibido la educación propia de los jóvenes libres de su época, como lo atestiguan algunos de sus epigramas. En el *Ep.IX.73* se refiere a las riquezas que ha obtenido un simple zapatero y las contrapone a su pobreza que atribuye a la educación que le dieron sus padres:

*At me litterulas stulti docuere parentes:
quid cum grammaticis rhetoribusque mihi?
Frange leues calamos et scinde, Thalia, libellos,
si dare sutori calceus ista potest. (vv.7-10)²*

(En cambio a mí mis necios padres me enseñaron las
/miserables letras:

¿qué tengo yo que ver con gramáticos y retóricos?
Quiebra, Talía, tus insignificantes cálamos y destroza
/tus libritos,
si un zapato puede dar esas [riquezas] a un zapatero.)

Probablemente para concluir sus estudios y deseoso de lograr fama literaria y hacer fortuna, como les había sucedido a algunos coterráneos suyos, se trasladó, en el 64, a Roma, en donde iba a

permanecer durante treinta y cuatro años. Le tocó vivir uno de los períodos más convulsionados políticamente y de mayor decadencia moral de la Roma imperial, como fueron los últimos años de Nerón y los del gobierno de Domiciano (81-96).

Para un joven *ingenuus* y carente de recursos como Marcial, eran pocas las posibilidades de hacer fortuna en Roma, pues para la mentalidad de aquella época toda actividad manual o que se hiciera con fines de lucro era considerada despreciable e indigna de un hombre libre. Las únicas ocupaciones dignas eran las que se realizaban en servicio del estado, como la política y el ejercicio de las armas, o los estudios puros y desinteresados, como la filosofía³. A partir de Augusto, con la instauración del poder unipersonal y la profesionalización del ejército, los hombres libres vieron limitado su acceso a la carrera política y a la militar. Por tanto, eran pocas las opciones que se le ofrecían a Marcial, las que han sido enumeradas por él en el *Ep.* III.38. En este epigrama, escrito en forma de diálogo, sus dos personajes representan a Marcial en distintas etapas de su vida. En Sexto, se refleja el iluso provinciano recientemente llegado a Roma, que confía en encontrar en ésta un medio de subsistencia; en su interlocutor, se adivina al mismo Marcial desilusionado después de algunos años de permanecer en la ciudad:

*Quae te causa trahit uel quae fiducia Romam,
Sexte? Quid aut speras aut petis inde? refer.
"Causas" inquis "agam Cicerone disertior ipso
atque erit in triplici par mihi nemo foro."
Egit Atestinus causas et Ciuis -utrumque
noras-; sed neutri pensio tota fuit.
"Si nihil hinc ueniet, pangentur carmina nobis:
audieris, dices esse Maronis opus."
Insanis: omnes gelidis quicumque lacernis
sunt ibi, Nasones Vergiliosque uides.
"Atria magna colam." Vix tres aut quattuor ista
res aluit; pallet cetera turba fame.
"Quid faciam? suade: nam certum est uiuere Romae."
Si bonus es, casu uiuere, Sexte, potes.*

¿Qué motivo o qué confianza te arrastra a Roma,
 Sexto? ¿Qué esperas o qué tratas de obtener de ella?
 /respóndeme.
 "Defenderé pleitos", dices, "más elocuente que el
 /mismo Cicerón
 y no habrá nadie igual a mí en los tres foros."
 Defendían pleitos Atestino y Cívico -a uno y otro
 los conocías-; pero ni uno ni otro obtuvo el dinero
 /para el pago del alquiler.
 "Si nada me llega de ese lado, compondré versos,
 cuando los hayas oído, dirás que es obra de Marón."
 Deliras: ves que todos los que están allí con sus capas
 /raídas,
 son Nasones y Marones.
 "Frecuentaré los grandes atrios." Esta práctica apenas
 /ha alimentado
 a tres o cuatro; la turba restante palidece de hambre.
 "¿Qué puedo hacer? Aconsejame: pues estoy decidido
 /a vivir en Roma."
 Si eres honrado, Sexto, solo por casualidad podrás
 /vivir.)

A través de las palabras de Sexto se indican las tres únicas profesiones honestas que podían ejercer los hombres libres: la oratoria forense, la literatura y la clientela, aunque ninguna de ellas bastaba para subsistir como se lo demuestra su interlocutor por medio de ejemplos.

Aunque nada sabemos de los primeros tiempos de Marcial en Roma, hasta el año 80 en que escribió su primer libro, *Liber spectaculorum*, es evidente que de las tres profesiones señaladas eligió la de escritor. Como esta actividad no era remunerativa, en épocas anteriores los escritores que no contaban con recursos personales habían dependido para su subsistencia del apoyo económico que les brindaban personajes importantes, baste recordar el mecenazgo que ejercieron Escipión Emiliano, Mecenas, Mesala Corvino y Asinio Polión con los escritores

que pertenecían a sus círculos. En un comienzo Marcial confió en lograr el apoyo de un mecenas. Probablemente lo haya obtenido de parte de la familia de los Anneos, pero al año siguiente de su llegada a Roma -65-, la conjura de Pisón, en la que los miembros de dicha familia se vieron involucrados, lo privó de su protección y lo obligó a buscar a otros protectores. Esto lo llevó a adular a los emperadores Tito y Domiciano, lo que constituye uno de los aspectos más criticables de su obra. A pesar de sus lisonjas, obtuvo pocos beneficios de parte de los emperadores, lo cual determinó que se convirtiera en cliente de diferentes patronos.

La institución social de la clientela existió desde los primeros tiempos de Roma. G. Humbert⁴ la define así: "La clientèle formait à Rome un rapport de protection de la part des patrons, et de dépendance de la part des clients, entre une famille patricienne et des individus de condition inférieure." El cliente, a pesar de ser un hombre libre, aparece siempre como una categoría de sometido que tiene una serie de obligaciones frente al patrono y que, en correspondencia, es protegido y asistido por éste a través de un vínculo recíproco.

Los términos cliente y patrono son definidos así en el *Lexicon totius Latinitatis*⁵: "[...] *cliens est qui se ad potentiorum aliquem applicat, ut eius patrocinio defendatur et protegatur.*" Patrono es: "[...] *qui alterum tuetur et defendit; cui respondet cliens.*" Se agrega que primero fueron llamados patronos los *patres*, es decir los patricios, bajo cuya protección se colocaban los clientes, pero que después, como una de las funciones de los patronos era defender a sus clientes sobre todo en materia judicial, *patronus* se usó en lugar de *orator*, *actor causarum* o *advocatus*, o sea defensor. Por su parte *cliens* llegó a designar al que confiaba a alguien su defensa en un juicio.

En cuanto a la etimología⁶, *cliens*, según algunos, derivaría de *coliens* en lugar de *colens*, participio presente de *colere*, en sus acepciones de "venerar" o "cultivar", a causa del culto de los clientes respecto al patrono o por las concesiones de tierra que hacían los patronos a los clientes (cf. Isid, *Orig.* X.53; Servio, *ad Virg. Aen.* VI.609); según otros viene de *cluere*, sinónimo de *purgare*, con el sentido de expiar (cf. Plinio, *Hist. Nat.*, XX. 27); o de *κλείω* en lugar de *καλείω* con el sentido de *invocare*, *appellare*, *honorare*. Filólogos más recientes

consideran que deriva de κλύων, "el que obedece". *Patronus* deriva de *pater* (cf. Festus, p. 253.30 y Servius, *ad Virg. Aen. VI.639*), porque protegía al cliente como un padre a su hijo.

Como lo atestiguan los *Epigramas* de Marcial y las *Sátiras* de Juvenal, el patrono era llamado por sus clientes *dominus* y, en algunas ocasiones, *rex*. La polisemia de estos términos que, por un lado, significan "amo, señor, protector" y, por otro, "tirano" o "déspota", refleja la dualidad de la relación entre patronos y clientes. En el trato informal, patrono y clientes se designaban mutuamente con el nombre de *amicus*, el que también era utilizado por los clientes entre sí.

Ya hemos señalado que la vida de cliente se le presentó a Marcial como el único medio honorable para gozar del *otium* propio de un hombre libre, como lo manifiesta él mismo a uno de sus patronos, Terencio Prisco:

tu das ingenuae ius mihi pigritiae. (XII.3.6)

(Tú me das el derecho al ocio propio de un hombre
/nacido libre.)

Características de la clientela en la época de Marcial.

Nadie ha descrito mejor que Marcial todas las características de la clientela de su tiempo, a tal punto que se ha constituido en la fuente obligada de referencia de todos los estudiosos del tema. Entre los rasgos destacados por él se pueden señalar los siguientes:

1. Los deberes u obligaciones del cliente:

El rígido protocolo que regía las relaciones entre patronos y clientes establecía las siguientes obligaciones del cliente:

1.1. La *salutatio* o saludo que se hacía al despuntar el día. Los clientes debían acudir al atrio del patrono y esperar su turno para

saludarlo, turno que estaba regido no por el orden de llegada sino por la jerarquía social, como señala Juvenal en la sátira I. Marcial no alude a esto pero sí se refiere a los diversos inconvenientes que esta ceremonia le ocasionaba, entre los cuales podemos señalar:

a) el frío que debía soportar debido a la temprana hora en que se realizaba:

*hoc praestare iubet me, Fabiane, tibi:
horridus ut primo semper te mane salutem* (III.36.2-3)

(Exiges que yo te ofrezca, Fabiano, esto:
que tiritando de frío te salude siempre al despuntar el
/día)

b) las grandes distancias que debía recorrer para trasladarse desde su casa a la de sus patronos y las dificultades que debía sortear en el camino (cf. *Ep.*I.108 y V.22);

c) la obligación de vestir la toga para presentarse ante el patrono, lo que le desagradaba profundamente. Sin embargo este rechazo de la toga no es privativo de Marcial, pues la mayoría de los romanos consideraban esta vestimenta poco confortable y poco funcional. La toga era un manto de lana cruda o blanca, cortada en forma de semicírculo para que cayera mejor. Medía 2,70 metros de largo y llegó a tener 6 metros de diámetro. El drapearla con arte demandaba una gran destreza y exigía tiempo y, a veces, la colaboración de otras personas. Además su peso entorpecía los movimientos y el mantenerla limpia demandaba muchos cuidados. Este manto, que llegó a ser el uniforme del ciudadano romano, como sostiene Florence Dupont⁷:

"Es frío en invierno, pues no envuelve el cuerpo y, a causa de su peso, resulta cálido en verano, sin proteger al ciudadano contra la lluvia, el viento o el sol. En fin, traba los movimientos del cuerpo. [...]. Es muy difícil pelear o correr con la toga."

Durante la república, *toga*, como símbolo de paz, se contraponía a *arma*, símbolo de guerra; *togatus*, por lo tanto, designaba al ciudadano civil por oposición al guerrero. En la época de Marcial, *togatus* llegó a ser sinónimo de cliente, puesto que éste estaba obligado a vestir la toga. Esto evidencia que entre las clases altas había cierta tendencia a reemplazar la toga por otra vestimenta⁸.

Marcial se refiere a la obligación de vestir la toga en el *Ep.* IX.100:

*Denaris tribus inuitas et mane togatum
obseruare iubes atria, Basse, tua. (vv. 1-2)*

(Me invitas a comer por tres denarios y exiges que yo,
vestido de toga, honre, a la mañana temprano, tus
/atrios, Baso.)

Su adversión por la toga la encontramos en el *Ep.* X.96, en el cual el poeta manifiesta su nostalgia por su patria, BÍlbilis. La compara con Roma y, a través de una serie de antítesis, destaca la feracidad espontánea de sus campos, la abundancia de alimentos y leña y, sobre todo, el escaso uso de la toga que se hacía en ella:

*quattuor hic aestate togae pluresue teruntur,
autumnis ibi me quattuor una tegit. (vv. 11-12)*

(aquí [en Roma] cuatro togas o más se gastan en un
/verano,
allí [en BÍlbilis] una sola me cubre durante cuatro
/otofios.)

La misma idea se reitera en XII.18 donde contrapone el ajeteo de la vida de cliente que soporta Juvenal en Roma, a la tranquilidad de que él disfruta en BÍlbilis. Entre los placeres de esta vida señala el no verse obligado a vestir la toga:

*Ignota est toga, sed datur petenti
rupta proxima uestis a cathedra.* (vv. 17-18)

(La toga es desconocida [aquí], en cambio a mí,
/cuando lo pido,
se me da un vestido cualquiera, desde una silla rota.)

Además, aunque los patronos solían obsequiar una toga a sus clientes en ocasiones especiales, cuando no lo hacían, resultaba muy oneroso para los clientes adquirirlas. Marcial se refiere a esto en varios epigramas. En el IV.26, dirigido a un patrono a quien no ha visitado durante un año, justifica su ausencia porque las recompensas que hubiera recibido de él no habrían alcanzado para cubrir el valor de una toga:

*Quod te mane domi toto non uidimus anno,
uis dicam quantum, Postume, perdiderim?
Tricenos, putò, bis, uicenos ter, puto, nummos.
Ignosces: togulam, Postume, pluris emo.*

(¿Porque no te he visitado en tu casa, temprano,
/ durante todo un año,
quieres que te diga, Póstumo, cuánto he perdido?
Calculo, dos veces treinta sextercios, calculo, tres
/veces veinte.
Me perdonarás, Póstumo, compro más caro una
/miserable toga.)

En el *Ep.* IX.100 se repite lo mismo:

*Trita quidem nobis togula est uilisque uetusque:
denaris tamen hanc non emo, Basse, tribus.* (vv. 5-6)

(Ciertamente mi gastada toga es de poco valor y vieja:
sin embargo, Baso, no la compro por tres denarios.)

Debemos señalar que Marcial, por lo general, cuando se refiere a la toga de un cliente, utiliza el diminutivo *togula* con valor despectivo, el cual no tiene equivalente en las lenguas modernas, por eso la mayoría de los traductores recurren a los adjetivos "pobre", "mala" o "miserable", aplicados a toga, para transmitir este matiz. Con el mismo valor utiliza *togatulus* para nombrar al cliente, diminutivo que hay que traducir por "miserable" o "pobre togado".

1.2. El protocolo exigía al cliente llamar al patrono con el título de *dominus* y no por su verdadero nombre, ya que, en caso de hacerlo, no recibía ninguna recompensa, como se señala en el *Ep.VI.88*:

*Mane salutavi vero te nomine casu
nec dixi dominum, Caeciliane, meum.
Quanti libertas constet mihi tanta requiris?
Centum quadrantes abstulit illa mihi.*(vv.1-4)

(Por la mañana temprano te saludé, accidentalmente,
/con tu verdadero
nombre, Ceciliano, y no te llamé mi señor.
¿Me preguntas cuánto me cuesta tan gran libertad?
Ella me ha arrebatado cien cuadrantes.)

En este epigrama se evidencia la humillación que significaba para un hombre libre tener que llamar *dominus* a su patrono. Si bien el adverbio *casu* (accidentalmente) pareciera indicar que fue un acto involuntario el haberlo llamado por su nombre, los versos siguientes sugieren que fue hecho conscientemente como una manifestación de la libertad a la que debe renunciar por la miserable recompensa de la espórtula.

1.3. Otras obligaciones del cliente consistían en escoltar la litera del patrono, en abrirle paso entre la muchedumbre y en acompañarlo en sus distintas actividades: visitas, negocios, actos jurídicos, concurrencia a los baños, etc. En el *Ep.III.36*, Marcial enumera algunas de estas

obligaciones:

*Quod nouus et nuper factus tibi praestat amicus,
hoc praestare iubes me, Fabiane, tibi:
horridus ut primo semper te mane salutem
per mediumque trahat me tua sella lutum,
lassus ut in thermas decuma uel serius hora
te sequar Agrippae, cum lauer ipse Titi. (vv. 1-6)*

(Lo que un amigo nuevo y recién hecho te ofrece
esto exiges, Fabiano, que yo te ofrezca:
que, tiritando de frío, te salude siempre al despuntar
/el día
y que tu litera me arrastre a través del barro,
que, cansado, a la hora décima o más tarde te siga
a las termas de Agripa, aunque yo me bañe en las de
/Tito.)

A esto mismo se refiere en el *Ep.IX.100*:

*[...] iubes [...]
deinde haerere tuo lateri, praecedere sellam,
ad uiduas tecum plus minus ire decem. (vv. 2-4)*

([...] ordenas que yo [...]
luego, me pegue a tu costado, que preceda tu litera,
que vaya contigo a [las casas de] aproximadamente
/diez viudas.)

2. La recompensa al cliente: la espórtula.

Como recompensa de todos estos servicios, los clientes recibían la espórtula. *Sportula*⁹ es el diminutivo de *sporta*, nombre con el que se

designaba una canasta de juncos, mimbre o esparto (de donde derivaría su nombre) que tenía diferentes usos: servía para transportar comida, granos, dinero, peces, y también se usaba como colador. El *Lexicon totius latinitatis*¹⁰ señala que, debido a esos múltiples usos, con el sustantivo *sportula* se designó, primero, la porción de alimentos suficientes para una comida que, en tiempos antiguos y bajo la república, era ofrecida por los más ricos a sus clientes; luego, llegó a designar cierta suma de dinero que se daba en reemplazo de la comida.

Por iniciativa de Nerón la *espórtula* en dinero se fijó en la suma de cien cuadrantes. Posteriormente, Domiciano restableció la comida obligatoria, lo que provocó el rechazo de la mayoría de los clientes, sobre todo de los que dependían de esa suma para subsistir; por eso al poco tiempo se debió restituir la *espórtula* en dinero.

A la decisión de Domiciano y a sus consecuencias se refiere Marcial en varios epigramas del libro III, escrito entre los años 87-88, durante su residencia en el *Forum Cornelii* (hoy Imola). En el III.7 incita a los clientes a rechazar esta situación y a exigir la *espórtula* en dinero.

*Centum miselli iam ualete quadrantēs,
anteambulonis congiarium lassī,
quos diuidebat balneator elixus.
Quid cogitatis, o fames amicorum?
Regis superbi sportulae recesserunt.
"Nihil stropharum est: iam salarium dandum est."*

(Adiós ya, pobrecitos cien cuadrantes,
recompensa de un fatigado cliente,
a los que distribuía un bañero escaldado.
¿Qué pensáis, oh hambre de mis amigos?
Las *espórtulas* de un rey altivo se desvanecieron.
"Nada de tretas: el salario ya debe darse.")

En III.30 se refiere, en primer lugar, a la sustitución de la *espórtula* en dinero por la invitación a comer:

Sportula nulla datur; gratis conuiuia recumbis; (v.1)

(No se da ninguna espórtula; te sientas a la mesa como
/convocado no pagado;)

Luego se dirige a otro cliente para preguntarle cómo hace para vivir sin el dinero de la espórtula:

*dic mihi, quid Romae, Gargiliane, facis?
Vnde tibi togula est et fuscae pensio cellae?
unde datur quadrans? unde uir es Chiones?* (vv.2-4)

(dime, Gargiliano, ¿qué haces en Roma?
¿De dónde sacas para tu mísera toga y el alquiler de
/tu sombría habitación?
¿De dónde obtienes un cuadrante? ¿De dónde sacas
/para los favores de Quione?)

Además de verse privados del dinero, irritaba a los clientes la diferencia que los patronos establecían en la comida entre sus invitados, pues se servían alimentos y bebidas de distinta calidad, según el rango social de los destinatarios. Marcial cuenta que los patronos solían reservarse los mejores vinos, mientras servían a sus clientes los de mala calidad, como el de Veyes (cf. *Ep.* III.49). Alude también a la estratagema de que se valían -usar vasos de distintos materiales- para disimular la diferencia de los vinos:

*Nos bibimus uitro, tu murra, Pontice. Quare?
Prodat perspicuus ne duo uina calix.* (IV.85.vv. 1-2)

(Nosotros bebemos en vaso de vidrio; tú, Póntico, en
/uno murrino¹¹.
¿Por qué? Para que el vaso transparente no revele las
/dos clases de vino.)

En III.60, dirigiéndose al mismo patrono, se queja de que, además de no entregarle la espórtula en dinero, establezca diferencias en las comidas:

*Cum uocer ad cenam non iam uenalis ut ante,
cur mihi non eadem quae tibi cena datur?
Ostrea tu sumis stagno saturata Lucrino,
sugitur inciso mitulus ore mihi;
sunt tibi boleti, fungos ego sumo suillos;
res tibi cum rhombo est, at mihi cum sparulo.
Aureus inmodicis turtur te clunibus implet,
ponitur in cauea mortua pica mihi.
Cur sine te ceno cum tecum, Pontice, cenem?
Sportula quod non est prosit: edamus idem.(vv. 1-10)*

(¿Puesto que yo, no ya un cliente pagado como antes,
/soy invitado
a comer, por qué no se me dá la misma comida que
/a ti?

Tu tomas ostras alimentadas por el lago Lucrino,
por mí es chupada una almeja, una vez rota su concha;
para ti son las setas; yo tomo hongos destinados a los
/cerdos;
tú te las tienes que ver con un rodaballo, pero yo con
/un sargo.

A ti te llena una dorada tórtola de enormes muslos,
a mí se me sirve una urraca muerta en su jaula.
¿Por qué, Póntico, como sin ti aunque coma contigo?
que me sirva de algo el que no exista la espórtula:
/comamos lo mismo.)

A una situación semejante se alude en el IV.68:

*Inuitas centum quadrantibus et bene cenas.
Vt cenem inuitor, Sexte, an ut inuideam?* (vv.1-2)

(Tú me invitas a comer por cien cuadrantes y tú comes
/bien,
¿Soy invitado, Sexto, a comer o a envidiarte?)

Las diferencias se evidenciaban también en las fiestas de cumpleaños que los patronos solían desdoblar en dos días; el primero, destinado a los amigos más selectos; el segundo, a los más humildes y clientes, en el que se servían los restos de la comida anterior. A esto se refiere en el XI.65, que se cierra con una ironía:

sescentis hodie, cras mihi natus eris. (v.6)

(Para seiscientos hombres has nacido hoy, para mí
/nacerás mañana.)

- Respecto a la espórtula en dinero, Marcial critica frecuentemente el escaso monto de la misma (cf. I.59; I.80; IV.26 y IX.100). También se queja del valor de los regalos que los patronos solían obsequiar a sus clientes en ciertas ocasiones, como en las Saturnales, cumpleaños, bodas o la toma de la toga viril (cf. V.19; IV.88; V.84; VII.53 y X.29).

Además, el cliente no podía contar con que él obtendría todos los días la espórtula. Había veces en que no se distribuía, como cuando el patrono estaba enfermo o no se encontraba en casa. Tampoco tenía derecho a la espórtula el cliente que no cumplía con todas sus obligaciones y no acompañaba al patrono en sus diligencias. Es probable, contra lo que señalan la mayoría de los estudios sobre el tema, que la espórtula no se repartiera a la mañana, después de la *salutatio*, sino a la tarde, como indica Marcial en el X.70:

*balnea post decumam lasso centumque petuntur
quadrantes. [...].* (vv. 13-14)

(los baños y los cien cuadrantes son buscados por mí,
/cansado, después de la hora décima.[...])

Los patronos eran dueños de acordarlas o rehusarlas, por esto se hizo indispensable tener muchos patronos, aunque fuera imposible, o al menos muy difícil, obtener dos espórtulas en un mismo día. Esto explica el gran número de patronos que son mencionados por Marcial¹².

3. Los beneficios que obtenían los patronos.

Ya nos hemos referido a los beneficios que obtenían los clientes; cabe preguntarse cuáles eran los que obtenían los patronos. Según A. Albertini¹³: "Dans la Rome impériale, le patron ne peut guère tirer de ses clients que des satisfactions de vanité." En efecto, en esta época el prestigio de una familia se medía por el número de clientes que posea; esto le otorgaba brillo y notoriedad social, condición necesaria para que se la considerara digna de pertenecer a la clase dirigente¹⁴.

Críticas de Marcial a la clientela como institución social.

Marcial, además de la crítica a ciertos aspectos puntuales ya señalados, en otros epigramas formula objeciones más profundas a la clientela como institución.

En primer lugar, censura el hecho de que el cliente deba desperdiciar tiempo y fuerzas en tareas inútiles, cuando podría dedicarlos a otras actividades más importantes como, en su caso, a la literatura.

En el X.70 refuta a alguien que lo ha acusado de desidia porque en un año ha escrito un solo libro. Marcial le responde que es admirable que haya podido escribir uno, teniendo en cuenta el escaso tiempo libre que le dejan sus obligaciones de cliente:

*Iustius at quanto mirere quod exeat unus,
labantur toti cum mihi saepe dies. (vv. 3-4)*

(Pero cuánto más justamente deberías admirarte de que
/se publique
uno solo, cuando a menudo los días enteros se me
/escabullen.)

A continuación enumera las tareas que debe cumplir y que resultan más agobiantes por su inutilidad:

*Non resalutantis uideo nocturnus amicos,
gratulor et multis; nemo, Potite, mihi.
Nunc ad luciferam signat mea gemma Dianam,
nunc me prima sibi, nunc sibi quinta rapit.
Nunc consul praetorue tenet reducesque choreae,
auditur toto saepe poeta die.
Sed nec causidico possis impune negare,
nec si te rhetor grammaticusue rogent:
balnea post decumam lasso centumque petuntur
quadrantes. Fiet quando, Potite, liber? (vv. 5-14)*

(Yo veo, de noche, amigos que no me contestan el
/saludo,
yo felicito a muchos; nadie, Potito, a mí.
Ya mi anillo sella [documentos] en el templo de Diana
/Lucífera,
ya la primera hora, ya la quinta me arrebatada para sí.
Ya me retiene un cónsul o un pretor y sus escoltas que
/regresan,
a menudo un poeta es oído por mí durante todo un
/día.
Además no podrías negarte impunemente a un
/abogado,
ni si un retor o gramático te ruegan:
después de la hora décima, los baños y los cien
/cuadrantes son

buscados por mí, agotado. ¿Cuándo, Potito, podrá
/escribirse un libro?)

A una situación semejante alude en el XI.24:

*Dum te prosequor et domum reduco,
aurem dum tibi praesto garrienti,
et quidquid loqueris facisque laudo,
quot uersus poterant, Labulle, nasci!* (vv. 1-4)

(¡Mientras te escolto y te acompaño de vuelta a casa,
mientras te presto atención a ti que hablas mucho y sin
/substancia,
y alabo todo lo que dices y haces,
cuántos versos, Labulo, podrían nacer!)

Considera que esto constituye un daño no sólo para él sino también para toda la sociedad porque se ve privada de sus versos. Termina planteando la injusticia de esta situación:

*[...] Hoc, Labulle, uerum est?
Hoc quisquam ferat? ut tibi tuorum
sit maior numerus togatulorum,
librorum mihi sit minor meorum?* (vv. 9-12)

([...] ¿Esto es justo, Labulo?
¿Alguien podría soportar esto? que, para que sea
/mayor
el número de tus clientes,
sea menor el de mis libros?)

La segunda crítica se centra en la imposibilidad de cambio que presenta la vida de un cliente. En el X.74, además de señalar el cansancio que le produce esta vida y la escasa recompensa que obtiene en comparación con las que se logran con otras actividades, expresa su angustia por no ver ningún fin a esta situación:

*Iam parce lasso, Roma, gratulatori,
lasso clienti. Quamdiu saluator
anteambulones et togatulos inter
centum merebor plumbeos die toto,
cum Scorpus una quindecim graues hora
feruentis auri uictor auferat saccos? (vv. 1-6)*

(Perdona ya, Roma, a un extenuado cumplimentero,
a un extenuado cliente. ¿Durante cuánto tiempo, yo,
/como saludador,
entre los que preceden al patrono y entre los
/miserables togados,
ganaré cien monedas durante todo un día,
en tanto [el auriga] Escorpo, en una sola hora, recibe,
como vencedor, quince pesados talegos de oro, todavía
/caliente?)

En el X.56 manifiesta que no hay solución para los padecimientos de un cliente, mientras que sí la hay para otras dolencias (por ej. dolores de dientes, infecciones de la vista, tumores, hernias). La interrogación final traduce su indignación:

qui sanet ruptos dic mihi, Galle, quis est? (v.8)

(Dime, Galo, ¿quién es el que puede sanar a los
/reventados de cansancio?)

En el III.36, a la crítica anterior se agrega la injusticia de que los

patronos no manifiesten reconocimiento alguno por sus muchos años de servicio:

*Quod nouus et nuper factus tibi praestat amicus,
hoc praestare iubes me, Fabiane, tibi:*

[...]

*Hoc per triginta merui, Fabiane, Decembres,
ut sim tiro tuae semper amicitiae?*

*Hoc merui, Fabiane, toga tritaque meaque,
ut nondum credas me meruisse rudem? (vv.1-2; 7-10)*

(Lo que un amigo nuevo y recién logrado te ofrece,
esto exiges, Fabiano, que yo te ofrezca:

[...]

¿Durante treinta años, Fabiano, he merecido esto:
que sea siempre un soldado bisoño para tu amistad?

¿He merecido esto, Fabiano, con mi toga no sólo
/gastada sino también
mía: que consideres que yo todavía no he merecido el
/retiro?)

Con el sustantivo *tiro* (soldado bisoño) se subraya la indiferencia del patrono ante sus prolongados servicios y con *meruisse rudem* (merecer el retiro), expresión tomada del oficio de los gladiadores, se refiere al licenciamiento que se les concedía a éstos después de un tiempo, beneficio que sin embargo se le niega a un cliente.

La tercera crítica se centra en la doble injusticia que para un *ingenuus* encerraba la clientela desde el punto de vista de las diferencias sociales.

Por un lado, se queja de que los patronos consideren de la misma manera a sus clientes y no establezcan diferencias entre los nacidos libres y los libertos. En el III.46, Marcial, que ha enviado a un liberto suyo para que lo sustituya en sus tareas de cliente, ante la protesta del patrono, trata de demostrarle que esas tareas son más propias de un liberto que de un *ingenuus*:

esta institución entre hombres libres, basada solamente en desigualdades económicas. Esta injusticia se agrava más aún por la indignación que le provoca no tanto el ser cliente como el serlo de quienes a su vez son clientes de otras personas más poderosas. Precisamente ésta es una de las características de la clientela de esta época, como señala Carcopino¹⁶:

"Du parasite au grand seigneur, chacun de Romains se considérait comme lié à plus puissant que lui par les mêmes obligations de respect, et, pour employer le terme technique, d'*obsequium*, auxquelles les anciens esclaves demeuraient astreints à l'égard du maître qui les avait libérés. [...]. Car, si loin qu'on se fût avancé dans la hiérarchie romaine, on connaissait toujours quelqu'un de plus haut placé pour mériter un hommage, et, à vrai dire, il n'y avait dans la Ville que l'empereur qui n'apercevait personne au-dessus de lui."

A esta misma característica alude A. Albertini¹⁷: "[...] un 'client' est celui qui s'attache à la personne d'un homme puissant pour profiter de son influence. Ce protecteur peut être à son tour le client d'un homme plus puissant; [...]."

Es decir que en Roma, en esta época, todos pueden convertirse en clientes, aunque lo hagan por distintos motivos. Según Paul Veyne¹⁸, se pueden distinguir cuatro especies de clientes: los que buscan la protección de un patrono para hacer una carrera pública; los que intentan obtener beneficios económicos gracias a la influencia política de sus patronos; los que, poseyendo fortuna, se convierten en clientes para figurar legítimamente en los testamentos de sus patronos; y, finalmente, los que careciendo de recursos económicos y considerando deshonesto el trabajo, dependen para subsistir de las limosnas del patrono.

En ocasiones Marcial se queja de no haber encontrado a sus patronos para la *salutatio*, porque éstos a su vez habían ido a cumplir sus obligaciones de clientes. A esto se refiere en el II.18:

*Mane salutatum uenio, tu diceris isse
ante salutatum: [...]. (vv. 3-4)*

(Al despuntar el día vengo a saludarte, se me dice
que tú has ido antes a saludar [a otro]: [...].)

También en el V.22 recrimina a su patrono porque, después de
las dificultades que debió sortear para llegar a su casa, éste se encontraba
ausente:

*Illud adhuc grauius quod te post mille labores,
Paule, negat lasso ianitor esse domi.
Exitus hic operis uani togulaeque madentis:
[...]
Semper inhumanos habet officiosus amicos:
rex, nisi dormieris, non potes esse meus.
(vv.9-11 y 13-14)*

(Todavía hay algo más grave, el que después de mil
/esfuerzos,
Paulo, tu portero, me diga a mí, agotado, que no estás
/en casa.

Este es el resultado de mi esfuerzo vano y de mi
/sudorosa toga:

[...]
El complaciente siempre tiene patronos inhumanos:
no puedes ser mi rey, si no permaneces en el lecho.)

En el último verso refleja el disgusto que le produce la falta de
consideración de su patrono, producto de la dualidad de roles que el
mismo cumple.

En el II.18 critica esa dualidad. El epigrama está organizado en
estructuras sintácticas paralelísticas, en cada una de las cuales se
contraponen las acciones de Marcial como cliente a las de su patrono,
también cliente, de lo que se deduce la consecuencia lógica de que ambos
son iguales:

*Capto tuam, pudet heu, sed capto, Maxime, cenam,
tu captas aliam: iam sumus ergo pares.
Mane salutatum uenio, tu diceris isse
ante salutatum: iam sumus ergo pares
Sum comes ipse tuus tumidique anteaambulo regis,
tu comes alterius: iam sumus ergo pares. (vv. 1-6)*

(Yo busco con afán tu invitación a comer, Máximo,
¡ay!, me avergüenzo, pero la busco,
tú buscas la de otro; por lo tanto ya somos iguales.
Al despuntar el día vengo a saludarte, se me dice que
/tú has ido
antes a saludar [a otro]: por lo tanto ya somos iguales.
Yo mismo soy tu acompañante y el que marcha
/delante de su arrogante rey,
tú eres el acompañante de otro: por lo tanto ya somos
/iguales.)

En el penúltimo verso reconoce la servidumbre que significa ser cliente
y la humillación de serlo de alguien que es tan esclavo como él:

Esse sat est seruum, iam nolo uicarius esse. (v. 7)

(Es suficiente ser esclavo, ya no quiero ser esclavo de
/otro esclavo.)

Concluye con una máxima con la que señala, irónicamente, la condición
que debería satisfacer un verdadero patrono:

Qui rex est regem, Maxime, non habeat. (v. 8)

(Quien es rey, Máximo, que no tenga rey.)

Este mismo concepto se reitera en el II.32:

*Non bene, crede mihi, seruo seruitur amico:
sit liber, dominus qui uolet esse meus. (vv. 7-8)*

(Créeme, no se sirve bien a un patrono esclavo:
que sea libre el que-quiera ser mi patrono.)

Marcial considera que el hombre libre que se ve obligado a practicar la clientela sufre humillaciones peores que las que sufren los esclavos. En el IX.92, dirigido a un esclavo, Córdilo, que se queja de su condición, le demuestra que su amo, Gayo, debe soportar miserias peores, entre ellas la *salutatio*:

*Gaius a prima tremebundus luce salutat
tot dominos, at tu, Condyle, nec dominum. (vv.5-6)*

(Gayo desde la madrugada saluda, tembloroso, a tantos
/patronos,
en cambio tú, Córdilo, ni a tu amo [saludas].)

Lo que hace más penosa esta servidumbre es la plena conciencia que tiene Marcial de que, con el ejercicio de la clientela, está renunciando a su libertad a cambio de algunos beneficios materiales. En II.53 afirma que sólo el que tenga firmeza de espíritu para renunciar a estos beneficios podrá ser auténticamente libre:

*Vis fieri liber? Mentiris, Maxime, non uis:
sed fieri si uis, hac ratione potes.
Liber eris, cenare foris si, Maxime, nolis,
Veientana tuam si domat uua sitim,
si ridere potes miseri chrysendeta Cinnae,
contentus nostra si potes esse toga,
si plebeia Venus gemino tibi uincitur asse,
si tua non rectus tecta subire potes.
Haec tibi si uis est, si mentis tanta potestas,*

liberior Partho uiuere rege potes. .

(¿Quieres llegar a ser libre? Mientes, Máximo, no lo
/quieres;
si quieres llegar a serlo, lo puedes de la siguiente
/manera.
Serás libre, Máximo, si no quisieras comer afuera,
si el vino de Veyes calma tu sed,
si puedes burlarte de la vajilla de oro del miserable
/Cinna,
si puedes estar contento con una toga como la mía,
si una cortesana vulgar es conquistada por ti por dos
/ases,
si puedes entrar, agachado, a tu casa.
Si tienes esa fuerza, si tienes tan gran dominio de
/espíritu,
puedes vivir más libre que el rey de los partos.)

Diferencias de la clientela de la época de Marcial con la de épocas anteriores.

Como características más importantes de la clientela en la época de Marcial pueden señalarse las siguientes:

. Los clientes estaban ligados a sus patronos por un lazo ficticio, el mismo que unía al liberto con su antiguo amo, que técnicamente se denomina *obsequium*, palabra que significa: sumisión, obediencia, servilismo; actitudes que se manifiestan en las distintas obligaciones que debían cumplir los clientes.

. Los clientes podían tener numerosos patronos.

. Los clientes obtenían distintos beneficios de sus patronos: la espórtula, en el caso de los más necesitados; apoyo para la carrera política, para los negocios o la posibilidad de figurar en sus testamentos, en el caso de los más ricos.

- . En cuanto a los patronos, su único beneficio consistía en el prestigio social que les confería el número de sus clientes.
- . Los roles de patrono y cliente no estaban estrictamente delimitados, sino que una misma persona podía ser patrono, en relación con las clases más necesitadas, y cliente, respecto a personas más adineradas o poderosas que él.

La clientela de esta época tiene poca relación con la de los primitivos tiempos de Roma¹⁹. Como señala Roldán Hervás²⁰, en la organización gentilicia de la Roma primitiva, el ingreso de la clientela a la *gens* señala el primer fenómeno de división de clases. En un principio la clientela surge como ajena a la *gens*, pero por medio de esta institución se incorpora a ella. Aparece como una categoría de sometidos, cuyo origen se desconoce. El patrono es siempre un *pater familias*, que pertenece a la clase patricia. Patronos y clientes estaban unidos por un vínculo recíproco de lealtad, la *fides*, cuyas obligaciones, al principio, fueron establecidas por la costumbre y la religión, pero luego fueron fijadas por el derecho civil. El patrono debía al cliente asistencia en toda ocasión, especialmente en materia judicial. En cuanto al cliente, sostiene N. López de Hernández²¹:

"[...] tenía el mismo hogar, las mismas fiestas, la misma religión de su patrono, cuyo nombre adoptaba. Era, pues, un miembro más de la familia y la vieja ley consignada en las XII Tablas establecía que `si el patrono ha hecho un agravio a su cliente, que sea maldito (*sacer esto*)."

El cliente, además, estaba obligado a una serie de servicios: contribuir a la dote de las hijas del patrono, asistirlo en el pago de sus deudas y multas, pagar su rescate y el de sus hijos, contribuir a los gastos de sus magistraturas y cargos públicos y acompañarlo a la guerra. No podía casarse fuera de la *gens* y el deber sagrado de fidelidad recíproca le impedía acusar a su patrono, testimoniar en su contra o votar en disidencia con él. No podía tener propiedad y, si cultivaba la tierra, lo hacía en nombre y provecho del patrono. Estaba ligado a la *gens* de por

vida y este vínculo se transmitía de padres a hijos. Su situación era muy semejante a la de un esclavo.

A diferencia de la época imperial, el patrono cumplía sólo este rol y los clientes no podían serlo más que de un solo patrono.

Esta clientela primitiva se fue transformando lenta e imperceptiblemente, ya desde la época de la monarquía, hasta llegar a independizarse de la *gens*²². Muchos fueron los factores que contribuyeron a esto; entre ellos pueden señalarse los siguientes: la obtención, por los clientes, de los derechos de propiedad y de hacer testamento, lo que los emancipaba económicamente de los patronos, y, a partir de las reformas de Servio Tulio, que dividió el ejército en centurias, la posibilidad de participar en la guerra en las centurias que les correspondían según sus riquezas y ya no al lado de sus patronos. Los clientes adquirieron así hábitos de independencia que se iban a acentuar con la organización de los comicios por centurias, dado que ya no votaban en los mismos ámbitos que sus patronos. Así, poco a poco, se fueron apartando de la *gens* y aspiraron a formar parte de la plebe, donde se era más libre. Según Fustel de Coulanges, en el año 372 a.C. ya no había clientes en el sentido de "hombres hereditariamente adscriptos a la *gens*."²³

Fue surgiendo así una nueva clientela, formada sobre todo por plebeyos y libertos. Esta transformación se intensificó a partir del siglo III a.C., después de la segunda guerra púnica, cuando, como consecuencia de la devastación de los campos, la desaparición de gran número de campesinos muertos en la guerra y el triunfo del latifundio, se produjo la ruina y desaparición, en muchas regiones de Italia, de la pequeña propiedad rural. Esto provocó una masiva emigración de campesinos a la ciudad donde pasaron a formar parte del proletariado urbano. Contribuyó a aumentar este proletariado la afluencia, acentuada durante el siglo II a.C., de pobladores de distintas partes de la península itálica que se trasladaron a Roma buscando una mejor forma de vida. Sin embargo, las posibilidades de trabajo que les ofrecía la capital eran limitadas, pues no se trataba de una ciudad industrializada. Además, el incremento de los esclavos, debido al gran número de prisioneros de guerra, trajo como consecuencia la sustitución de la mano de obra libre por el trabajo servil.

Este crecimiento demográfico originó enormes problemas socio-económicos: escasez de trabajo, dificultades de abastecimiento y falta de viviendas.

Para subsistir, esta nueva plebe urbana no podía contar más que con el apoyo económico de las clases ricas. El resultado de esta transformación social fue "el desarrollo de la clientela y sus corolarios, el parasitismo y la ociosidad."²⁴ Esta nueva clase iba a tener, desde el punto de vista político, un peso decisivo a fines de la república, pues los políticos ambiciosos se sirvieron de ella con fines electorales y, a cambio de su apoyo, le ofrecieron repartos gratuitos de alimento, fiestas y espectáculos.

A principios del siglo I a.C., ante el peligro de la guerra social, se dio a la iniciativa privada la posibilidad de reclutar ejércitos de clientes; surgió así una nueva clase de clientela, la militar. Esta estaba formada no por ciudadanos deseosos de defender a su patria, sino por soldados de fortuna que buscaban su propio beneficio y guardaban lealtad a su comandante antes que al estado. Se convirtieron así en instrumento de políticos ambiciosos que se sirvieron de su lealtad para cimentar su poder y para atacar las instituciones republicanas.

Conclusiones

La clientela, como institución social, se fue modificando en consonancia con los cambios políticos, sociales y económicos producidos en Roma a lo largo de su historia.

En la figura del patrono se refleja la transformación que fue sufriendo la clase dirigente romana. En los primeros siglos, el patrono pertenece siempre a la clase patricia, que es la que concentra el poder. Luego, a medida que los plebeyos van conquistando todos los derechos ciudadanos y llegan a compartir el poder con los patricios, los patronos ya no pertenecerán a una clase social determinada sino que serán los que se destacan política o militarmente. Por último, durante el imperio, cuando todo el poder político y militar se centra en el príncipe o emperador, el

prestigio de los patronos se asentará exclusivamente en factores económicos.

En cuanto a los clientes, ellos aparecen siempre como una clase sometida. Aunque paulatinamente llegaron a tener todos los derechos propios de los hombres libres, precisamente por el hecho de serlo y debido al desprecio que éstos sintieron siempre por el trabajo remunerado y manual, la falta de recursos económicos obligó a los más humildes a practicar la clientela como único medio digno de subsistencia. En el período imperial, cuando se limitan las posibilidades de obtener los beneficios económicos que, en épocas anteriores, ofrecían la carrera política y la militar, la mayor parte de los ciudadanos se convierte en clientes.

Esta práctica en sí misma denigrante, lo era mucho más cuando se tenía conciencia de que implicaba una renuncia a la propia libertad, como sucede en el caso de Marcial. El agobio, la vacuidad, el enajenamiento que esta clase de vida genera lo expresa con precisión el poeta en el *Ep. X. 58*:

*[...]; nunc nos maxima Roma terit.
Hic mihi quando dies meus est? iactamur in alto
urbis, et in sterili uita labore perit. (vv.6-8)*

*([...]; ahora la poderosísima Roma me tritura.
¿Cuándo hay aquí para mí un día mío? Soy arrojado
/a la vorágine
de la ciudad, y mi vida se consume en estéril
/esfuerzo.)*

NOTAS

1. Francesco de ROBERTIS. *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*. Bari, Adriatica Ed., 1963. p.23.

2. Los textos latinos están tomados de MARTIAL. *Epigrammes*. t.I y II. Paris, Les Belles Lettres, 1930. Las traducciones son de las autoras del trabajo. Se han consultado además las siguientes ediciones:

. MARTIAL. *Epigrams*. 2 v. tr. W.C. Ker. Cambridge, Harvard Univ., 1946 y 1950.

. M. VALERIO MARZIALE. *Epigrammi*. Scelti ed annotati da L. Valmaggi. Roma, Paravia, 1926.

. M. VALERIO MARCIAL. *Epigramas completos seguidos del libro de los espectáculos*. tr. J. Torrens Béjar. Barcelona, Iberia, 1959.

. M. VALERIO MARCIAL. *Epigramas selectos*. Int., sel. y notas por M. Dolç. Barcelona, Bosch, 1964.

. M. VALERIO MARZIALE. *Epigrammi*. A cura di A. Carbonetto. Milano, Garzanti, 1979.

3. Para esto cf. de ROBERTIS. *Op. cit.* pp. 21-22 y R. MONDOLFO. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Bs. As., Imán, 1955. p.486.

4. En: DAREMBERG Y SAGLIO. *Dictionnaire des antiquités Grécques et Romaines*. Paris, Hachette, s.f. s.v. *cliens*.
5. A. FORCELLINI e I. FURLANETTO y otros. *Lexicon totius latinitatis*. Patavii, Typi Seminarii, 1940. s.v. *cliens* y *patronus*.
6. Para esto cf. DAREMBERG Y SAGLIO. *Op.cit.* y FORCELLINI y otros, *op. cit.* s.v. *cliens* y *patronus*.
7. Florence DUPONT. *El ciudadano romano durante la república*. tr. A. Forns de Gioia. Bs. As., Vergara, 1992. p.310.
8. Para esto cf. Jérôme CARCOPINO. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*. Paris, Hachette, 1939. p. 185. Carcopino señala que a principios del siglo II d.C. en el campo la toga había sido reemplazada por el *pallium*, la *lacerna* o la *paenula*. En la ciudad había sido sustituida, para los banquetes, por la *synthesis*. En los municipios los magistrados dejaron de usarla y los ciudadanos la vestían sólo en el día de sus funerales, sobre el lecho mortuario.
9. Para esto cf. DAREMBERG y SAGLIO. *Op.cit.* s.v. *sporta*.
10. FORCELLINI, FURLANETTO y otros. *Op.cit.* s.v. *sportula*.
11. La excelencia de un vaso murrino consistía en su opacidad.
12. Marcial menciona los siguientes patronos: Terentius Priscus, Stella, Faustinus, Julius Cerealis, Julius Proculus, Julius Martialis, Atedius Melior, Antonius Primus y algunos miembros de la casa imperial como Parthenius, Crispinus y Earinus.
13. En: DAREMBERG y SAGLIO. *Op. cit.* s.v. *sporta*.
14. Para esto cf. Paul VEYNE. En: Philippe ARIES y Georges DUBY. *Historia de la vida privada*. Tr. de F. Pérez Gutiérrez. t.I. Madrid, Taurus, 1987. p.98.
15. *ingenuum*: respecto a este adjetivo, Luigi VALMAGGI (En: MARZIALE. *Epigrammi*. Roma, Paravia, 1926. p.36) señala que a partir de Ovidio llegó a significar "delicado", pero también puede tomarse en sentido propio como

"nacido libre", en oposición a liberto.

16. J. CARCOPINO. *Op. cit.* pp. 203-204.

17. En: DAREMBERG y SAGLIO. *Op. Cit. s.v. sporta.*

18. En: P.ARIES y G. DUBY. *Op. cit.* pp.98-99.

19. Para la caracterización de la clientela en los primeros tiempos de Roma hemos seguido a: DAREMBERG y SAGLIO. *Op. cit. s.v. cliens*; N. FUSTEL de COULANGES. *La ciudad antigua*. Tr. C. Martín. Barcelona, Iberia, 1987; José H. ROLDAN HERVAS. *Historia de Roma. I. La República romana*. Madrid, Cátedra, 1981 y Nelly LOPEZ de HERNANDEZ. *Historia de Roma. Desde los orígenes hasta el fin de la república*. t.I. Mza., F.F. y L., 1992. p. 121 y ss.

20. J. ROLDAN HERVAS. *Op.cit.* pp.49-50.

21. Nelly LOPEZ de HERNANDEZ. *Op. cit.* p.122.

22. Para la clientela en la época de la república hemos seguido a N. FUSTEL DE COULANGES. *Op. cit.*; J. ROLDAN HERVAS. *Op. cit.*; F. DUPONT. *Op. cit.* y N. LOPEZ de HERNANDEZ. *Op. cit.*

23. N. FUSTEL de COULANGES. *Op. cit.* p.351.

24. Catherine SALLES. *Los bajos fondos de la antigüedad*. tr. César Ayra, Barcelona, J. Garnica, 1983. p.216.

RELACIÓN CIUDADANO-POLIS EN EL SIGLO IV. A.C. REFLEXIONES PERSONALES ANTE LA LECTURA DEL DISCURSO *CONTRA LEÓCRATES* DE LICURGO

Elbia Haydée Difabio de Raimondo

Si tuviéramos que comenzar caracterizando al orador Licurgo (390- 324 a.C.), lo más atinado sería llamarlo φίλόδημος, esto es, amigo y defensor del pueblo y de la democracia, y φιλοθήνοιος, amigo y defensor de Atenas, en oposición a μισόδημος y μισαθήνοιος. Con estos términos el estadista, reformador de la administración ateniense, en calidad de συνήγορος o abogado, califica a su vez al ciudadano Leócrates, en párrafo 39 de su Είσαγγελία προδοσίας κατά Λεοκράτους (331 a.C.). Éste es el único discurso conservado completo, de los quince que los antiguos consideraban auténticos.

Rescatemos de Licurgo, en primer lugar, su vinculación con la vieja y rancia familia eupátrida de los Eteobutades¹, descendiente él mismo del héroe autóctono Butes. Éste, hijo de Zeuxipe y Pandión, un rey de Atenas, fue hermano de Erecteo, quien sucedió al padre en el reino. A Butes le correspondió, en cambio, el sacerdocio de Atenèa y Poseidón. También Licurgo fue sacerdote de Poseidón Erecteo y, entre otras iniciativas, reguló los sacrificios y cultos de diferentes dioses y suministró numerosos ornamentos para las procesiones. Emparentado, en los orígenes del árbol genealógico, con Hefesto, tiene, como el dios

obrero, que es el prototipo de la inteligencia práctica, la capacidad de trabajo del albañil. En efecto, durante su gestión de doce años (338-326 a.C.) - propia o detrás de un amigo pero con mucho más peso que el de un asesor actual- este *τομίος ἐπὶ τὴν διοίκησιν τῶν χρημάτων*, sucesor de Eubulo en la administración de las finanzas, se preocupó por las obras públicas. En unos casos se trató de construcción; en otros, de reconstrucción y heroseamiento. Algunos ejemplos: gimnasio del Liceo, arsenal del Pireo, teatro de Dionisio -en el cual la piedra reemplazó a la madera y donde además mandó instalar las estatuas en bronce de los tres trágicos-, Odeón, estadio comenzado por Filón, puertos, astilleros y trirremes. A él además debemos agradecer la feliz iniciativa de proteger a los tres grandes dramaturgos, cuyos textos venían sufriendo demasiadas modificaciones, interpolaciones y abusos en general -como sucede hoy con las adaptaciones televisivas, por ejemplo-. De allí que en el 330, y para controlar los excesos, una ley dispuso no solo la elaboración de una copia oficial sino también medidas puntuales tendientes a la protección del material literario: el secretario de la ciudad debía leer a los actores la transcripción de la obra depositada en los archivos oficiales y quedaba prohibido apartarse del texto (Plutarco, *Vitae decem oratorum*, Licurgo, 841 ss.).

En segundo lugar, destaquemos su probidad, su integridad, su intachable reputación, en síntesis, su irreprochable vida cívica sostenida en un austero ideal ético. Que goza del respeto generalizado de sus coetáneos, lo demuestran varios hechos: su frontal oposición a posible homenaje al venal Demades; la inclusión de su nombre en la lista de proscripción de Alejandro Magno; las reelecciones en las más altas funciones, desde Queronea hasta el fin de su vida; su apodo, "Ibis" o destructor de reptiles; el apoyo voluntario de la población para el fondo de defensa; la negativa al tratamiento de divino para Alejandro; el episodio, contado por la tradición, sobre su visita, ya próximo a morir, al templo de la Madre de los dioses y al Senado para dar cuenta de su administración y su airosa defensa ante las imputaciones de un único acusador; su sepultura en el Cerámico a expensas de la ciudad; la absolución de sus hijos, lograda por su adversario Hipérides; el homenaje en el 307 por decreto de Stratocles; el reconocimiento de su labor a través

de la alimentación de su primogénito en el Pritáneo, el emplazamiento de su estatua de bronce en el ágora y la grabación de sus decretos, en mármol y en la Acrópolis, y, por qué no, su inclusión en el canon de los diez oradores. De origen desconocido pero de época alejandrina, esta lista, semejante a la de los nueve poetas líricos, establece cuáles eran los oradores que con confianza debían ser leídos con fin educativo. Se podrá objetar la arbitrariedad en la selección de los nombres (Demóstenes, Esquines, Antífote, Andócides, Lisias, Isócrates, Iseo, Dinarco, Hipérides y Licurgo), -toda antología actual también es subjetiva y discutible- pero la sola inclusión de este estadista significa que se ha ganado un puesto en la consideración de los antiguos. Y también sabemos que no ha sido por su arte retórica. Dionisio de Halicarnaso le recrimina su δεινότης ο αὔξησις, esto es, su exageración no solo relacionada con la importancia real del delito cometido y al que juzga implacablemente, sino también con los argumentos esgrimidos de toda índole. Los que más saben le objetan asimismo la falta de refinamiento de su lengua y la premiosidad de su estilo. Cicerón, por ejemplo, en *De oratore* (2.94) alude, refiriéndose a la oratoria forense, a Demóstenes, Hipérides, Licurgo, Esquines, Dinarco, pero hace una inmediata salvedad: "si bien en diversos grados de habilidad (...)."

El Diccionario del mundo clásico afirma:

"En suma: de Licurgo interesa más el hombre que el orador; su arte es un instrumento al servicio de un estadista que durante algunos años se erigió en juez inapelable de sus conciudadanos por la honradez de su vida y la firmeza de su carácter²".

Nuestro propósito es traducir del griego y comentar algunos fragmentos, a la luz del tema general de las VII Jornadas de Historia de Europa. Para ello prescindiremos de consideraciones sobre las cualidades retóricas del texto, aunque sí nos detendremos en el análisis semántico y morfológico, siempre que sea suficientemente revelador de la relación individuo-sociedad.

Nos hemos circunscripto a su visión de patriota severo e implacable -ha sido comparado con Catón- para quien la afrenta de

hombres como Leócrates es gravísima. En el discurso está su retrato, sus convicciones y, junto con las suyas, las de la mitad de los heliastas que apoyaron con su voto secreto la condena pedida. No olvidemos que la oratoria es sucesora de la poesía en el tratamiento subjetivo de los temas; procura obviamente persuadir, y apela, desde un enfoque personal, a planteos, ejemplos y a referencias a la historia y a la literatura, que los miembros del jurado tenían como herencia común y válida. La información se esgrimía en nombre propio -otra nota común con la poesía-. No es fortuito que Licurgo elija, por ejemplo, dos poemas de Tirteo, que se han rescatado gracias a este discurso, por cuanto el poeta arcaico es vocero de ideas heroicas comunitarias³. La elección del escritor espartano, famoso por sus alentadores cantos de guerra, obedece tanto a adhesión de Licurgo como al prestigio de este creador lírico arcaico en el sentir popular. De lo contrario, el orador no lo hubiera citado.

Licurgo no solamente se retrata a sí mismo. Surge además, con perfil propio, la figura de Leócrates. Aun cuando el discípulo de Platón exagera, es evidente que busca convencer con argumentos que resultan índice de lo que molestaba y ofendía al promedio de ciudadanos atenienses del siglo IV. Pues bien, ¿qué sabemos de Leócrates? Fue precisamente un ateniense, propietario y comerciante, que huyó de su patria después del combate de Queronea. Lleno de pánico, se refugió primero en Rodas y luego en Megara, y después de unos ocho años (¿acaso por nostalgia en sentido etimológico?), regresó a Atenas y fue reconocido por Licurgo. Un ciudadano privado podía presentar un cargo de alta traición por cuanto el estado no tenía funcionarios que se dedicaran a recoger tales casos, buscar evidencia y conducir el proceso. En este caso, Leócrates había escapado de sus obligaciones morales, había delinquido contra la πόλις y todo lo que ella significaba, en momentos en que era por de más necesaria la buena voluntad y la solidaridad de todos sus miembros. Si bien la acción de un hombre solo no puede decidir la suerte de una ciudad, lo que mide Licurgo es la calidad de su acto. Por ello, presenta el alegato -que resulta en buena medida un sermón-, pintura interesante del siglo IV a. C., bajo la forma de una prosa forense, δικονικῆ en la clasificación aristotélica.

El discurso, del cual no hay manuscrito⁴ y en el que se reconocen ciento cincuenta partes, comienza, según las convenciones del género, con un pedido fervoroso de justicia, primera palabra de la oración inicial del prólogo:

1. Δικαίαν, ὦ Ἀθηναῖοι, καὶ εὐσεβῆ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν θεῶν τὴν ἀρχὴν τῆς κατηγορίας Λεωκράτους τοῦ κρινομένου ποιήσομαι..

(Justicia, atenienses, y reverencia no solo para vosotros sino también para los dioses, haré el comienzo de la acusación contra Leócrates, que está siendo juzgado).

Apréciase el vocativo Ἀθηναῖοι (más adelante apelará a ἄνδρες) y el verbo en primera persona y en futuro desiderativo, ποιήσομαι, 'haré, deseo hacer'. La palabra aplicada a acusación es κατηγορία. Antes ha dicho εἰσαγγελία: acusación, pero referida a la denuncia de un atentado contra la seguridad del Estado, cuyo castigo incumbía al Consejo o a la Asamblea.

Más adelante, explícita, preocupado por la nefasta repercusión que la impunidad tiene en la comunidad, especialmente para la formación de la juventud:

10. εὐ δ' ἴστε, ὦ ἄνδρες, ὅτι οὐ μόνον τοῦτον νῦν κολάσετε κατεψηφισμένοι, ἀλλὰ καὶ τοὺς νεωτέρους ἅπαντας ἐπ' ἀρετὴν προτρέψετε. δύο γάρ ἐστι τὰ παιδεύοντα τοὺς νέους, ἢ τε τῶν ἀδικούντων τιμωρία, καὶ ἢ τοῖς ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖς διδομένη δωρεά.

(Bien sabéis, varones, que en este momento no solo castigaréis a éste, habiéndolo [vosotros] condenado, sino también exhortaréis a todos los más jóvenes a la virtud. En efecto, dos son las cosas que forman a los jóvenes: el castigo de los que son injustos y el reconocimiento concedido a los hombres honestos).

La construcción εὖ δ' ἴστε (repetida en el párrafo 15) es casi una fórmula retórica, cuya intención explícita es agradar a los miembros del tribunal presente: ellos "saben" y "bien" el efecto rector de su accionar. (Es además una elegante manera de recordarles su deber.) Una palabra importante en el texto griego es ἀρετή, casi imposible de traducir en su cabal riqueza semántica. El verbo compuesto προτρέψετε indica 'girar, dar la vuelta' (τρέπω) 'hacia adelante' (πρό). Los jóvenes tienen que saber que toda acción delictiva es sancionada y corregida, en pro de una convivencia más justa. Otro verbo interesante, en forma de participio, es καταψηφίζομαι, en voz media 'emitir voto contra, condenar; aprobar por votación'. De la raíz ψα/ψη/ψι/ψω: 'raspar, frotar, pulir', derivan además, presentes en el texto, ψηφίζω: 'calcular, contar con piedras, votar'; ψηφος: 'guijarro (pulido por el agua), dado, piedra para votar; voto, sufragio', y ψήφισμα: 'resolución, decisión de carácter particular, decreto'.

En el párrafo 27 insiste:

27. καίτοι, ὦ ἄνδρες, καὶ περὶ τούτων οἱ ὑμέτεροι νόμοι τὰς ἐσχάτας τιμωρίας ὀρίζουσιν, ἂν τις Ἀθηναίων ἄλλοσέ ποισιτηγήσῃ ἢ ὡς ὑμᾶς, ἔπειτα τὸν προδόντα μὲν ἐν τῷ πολέμῳ, σιτηγήσαντα δὲ παρὰ τοὺς νόμους, μὴ φροντίσαντα δὲ μήτε ἱερῶν μήτε πατρίδος μήτε νόμων, τοῦτον ἔχοντες ἐπὶ τῇ ὑμέτερῃ ψήφῳ οὐκ ἀποκτενεῖτε καὶ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις ποιήσετε;

(Sin embargo, varones, en casos como éste, vuestras leyes delimitan los castigos extremos, si alguno de los atenienses trafica trigo contra vosotros. Luego al traidor en el combate, al que acarreó trigo en contra de las leyes, al que no se preocupó ni de los templos ni de la patria ni de las leyes, [vosotros] los que tenéis a éste con vuestra votación, ¿no [lo] ejecutaréis y [lo] haréis paradigma para los otros?)

Dos notas se destacan en especial: a) el comercio de trigo, el verbo –registrado exclusivamente en Licurgo y Demóstenes– σιτηγέω: 'acarrear trigo o víveres' < σίτον: 'trigo, y por extensión, 'pan, alimentos' + ἄγω: 'conducir', imprudente porque menoscaba la autarquía económica y resta alimento a un pueblo en guerra; b) la traición en el combate, no por su actuación en el campo de lucha - desempeño que ignoramos- sino por su abandono apresurado del lugar en peligro. Nótese la insistencia en los tres elementos: μήτε ἱερῶν μήτε πατριίδος μήτε νόμων, tres genitivos enumerados en rápida sucesión desde la óptica estilística. No necesitan adornos adjetivos ni digresiones adverbiales. Cada uno es un nombre clave, que triplica su resonancia en contacto con los otros, iguales en categoría, reflejada dicha paridad jerárquica en la coordinación copulativa repetida μήτε. El lugar preferencial de los ἱερῶν ilumina otra vez la vocación sacerdotal de Licurgo a la que antes aludimos. Y delata que la religión es un elemento psicológico esencial para asegurar la cohesión individuo-sociedad. (En 38 preferirá la forma ática νεώς.) La ley, puesta en relieve en el discurso, cumple, además, un elogiabile fin pedagógico.

En 34-35, aparece el siguiente pensamiento con sentido sentencioso (desde el punto de vista lingüístico, ausencia de artículos y de verbo; estilísticamente, paralelismo y concisión): ἀπλοῦν τὸ δίκαιον, ῥᾶδιον τὸ ἀληθές, βραχὺς ὁ ἔλεγχος.

(Llano, lo justo; fácil, lo verdadero; breve, la demostración).

34-35. ἀπλοῦν τὸ δίκαιον, ῥᾶδιον τὸ ἀληθές, βραχὺς ὁ ἔλεγχος. εἰ μὲν ὁμολογεῖ τὰ ἐν τῇ εἰσαγγελίᾳ ἀληθῆ καὶ ὅσια εἶναι, τί οὐ τῆς ἐκ τῶν νόμων τιμωρίας τυγχάνει; εἰ δὲ μὴ φησὶ ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, τί οὐ παραδέδωκε τοὺς οἰκέτας καὶ τὰς θεραπαίνας; προσήκει γὰρ τὸν ὑπὲρ προδοσίας κινδυνεύοντα καὶ παραδιδόναι βασανίζειν καὶ μηδένα τῶν ἀκριβεστάτων ἐλέγχων φεύγειν. ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἔπραξεν. ἀλλὰ κατομαμαρτυρηκῶς ἐάντου ὅτι

Más adelante, vuelve a la carga, con un ψήφισμα o decreto:

38-39. ἐν οἷς Λεωκράτης οὐτοσί· καὶ αὐτὸς ἐκ τῆς πόλεως ἀποδρᾶς ᾤχετο, καὶ τὰ χρήματα τὰ ὑπάρχοντα ἐξεκόμισε, καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶα μετεπέμψατο, καὶ εἰς τοσοῦτον προδοσίας ἦλθεν ὥστε κατὰ τὴν τούτου προαίρεσιν ἔρημοι μὲν ἦσαν οἱ

νεῶ, ἔρημοι δ' αἱ φυλακαὶ τῶν τειχῶν, ἐξελέλειπτο δ' ἡ πόλις καὶ ἡ χώρα. καίτοι κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους, ὧ ἄνδρες, τίς οὐκ ἂν τὴν πόλιν ἠλέησεν, οὐ μόνον πολίτης ἀλλὰ καὶ ξένος ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις ἐπιδεδμηκῶς; τίς δ' ἦν οὕτως ἢ μισόδημος τότε ἢ μισαθῆναιος, ὅστις ἐδυνήθη ἂν ἄτακτον αὐτὸν ὑπομῖναι ἰδεῖν;

(En esos [μομεντος] Λε Γκρατες, Γστε δε αθυί, ταμβι Γλ παρτία, εσχοπακνδο σεχρεταμιντε δε λα χιυδαδ, ψ συστραφο λος βιενεσ θυε λε περτενεχεν, ενωι Γ α βυσαρ συσ διοσεσ δομέστιχοσ ψ χομετιό λα τραχιόν a tal punto que abandonados estaban los templos; abandonados, los puestos de guardia de los muros; según su elección deliberada, había sido abandonada la polis y su territorio. Aunque en aquellos días, señores, ¿quién no se compadeció de la ciudad, no sólo ciudadano, sino también extranjero que ha residido desde antes? ¿Quién era o bien el que en ese caso odia al pueblo o bien el que odia a los atenienses, de modo que soportó verse él mismo que quedaba atrás, fuera de su puesto?)

Hacemos hincapié en dos acciones colocadas una después de la otra: ᾤχετο, 'partía', más el participio aoristo ἀποδρᾶς, 'quien escapó

secretamente', enfatizado por la preposición *ἀπό* y ambas palabras en singular, para demostrar la acción individual y desacreditarla. No tiene buenas intenciones quien huye de noche, sustrayendo sus pertenencias.

Muy significativo es el uso del vocablo *χρήματα*, derivado de *χράομαι*: 'lo que se usa', y por tanto lo que es útil y provechoso. No dice simplemente *κτήματα*: 'lo que se posee'. Ha negado, de todas las maneras posibles, su apoyo. El desempeño en el campo de batalla ha quedado en segundo plano. Esto es más grave: no se quedó a enterrar a los muertos -también miembros integrantes de la *πόλις*-, ni a reconstruir muros. En síntesis: desampara a la ciudad. Abundan en este pasaje los aoristos, verbos de acción puntual, que reflejan la celeridad con que ejecutó su plan. Su decisión ha sido calculada y le resta entonces justificación: *προαίρεσις*, 'elección pensada'⁵. Dos veces menciona *ἔρημοι*: 'desierto, solitario, desamparado'; peor todavía, ha dejado desprotegidos a los templos y a los muros, sin compadecerse, *ἠλέησεν*, en momentos en que se contó incluso con la colaboración del *ξένος*⁶. El vocablo *μισαθήναιος* figura únicamente en Licurgo; y el superlativo sólo en Demóstenes (687,20).

Y continúa el relato. Leócrates se ha envilecido aún más: se ha automarginado de la labor mancomunada (*ἀργός*: *ocioso* < *ἀ* privativa + *ἔργον*: *trabajo*) y, mucho más grave, ha sido indiferente ante los muertos:

44-45. ἐπεμελοῦντο γὰρ οἱ μὲν τῆς τῶν τειχῶν κατασκευῆς, οἱ δὲ τῆς τῶν τάφρων, οἱ δὲ τῆς χαρακώσεως· οὐδεις δ' ἦν ἀργός τῶν ἐν τῇ πόλει. ἐφ' ὧν οὐδενὸς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ παρέσχε τάξαι Λεωκράτης. ὧν εἰκὸς ὑμᾶς ἀναμνησθέντας τὸν μηδὲ συνενεγκεῖν μηδ' ἐπ' ἐκφορὰν ἐλθεῖν ἀξιώσαντα τῶν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ δήμου σωτηρίας ἐν Χαιρωνείᾳ τελευτησάντων θανάτῳ ζημιῶσαι ὡς τὸ ἐπὶ τούτῳ μέρος ἀτάφων ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν γεγενημένων· ὧν οὗτος οὐδὲ τὰς θήκας

παριῶν ἢ σχύνη, ὀγδὼ ἔτει τὴν πατρίδα αὐτῶν
προσαγορεύων.

(En efecto, unos se habían dedicado a la reparación de los muros; otros, a la de las fosas, otros a la [reconstrucción] de una fortificación: ninguno estaba ocioso entre ellos en la ciudad. Para ninguna de estas [tareas] se ofreció Leócrates. Ya que es verosímil que vosotros recordéis a este que él no ayudó ni vino al funeral que honró a los que cayeron en Queronea por la libertad y la salvación del pueblo, quien para todo lo que dependía de él, de aquellos hombres que quedaron privados de sepultura, de ellos éste no se avergonzó, cuando pasó cerca de sus tumbas, cuando saludó al octavo año la patria de ellos).

Obsérvese cómo termina la cita anterior: *la patria de ellos*, de los muertos, no de Leócrates. Después de apelar a los muertos por la patria, en un lenguaje sencillo, asegura:

49. ἂ γὰρ ἄθλα τοῦ πολέμου τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν
ἐστίν, ἐλευθερία καὶ ἀρετή, ταῦτ' ἀμφοτέρω τοῖς
τελευτήσασιν ὑπάρχει.

(Premios de la guerra son, pues, para los bravos hombres, libertad y excelencia; ellas ambas pertenecen a los que cayeron).

En 56, presenta nuevos argumentos probatorios de la deserción calculada de Leócrates:

56. πρὸς δὲ τούτοις τί προσήκειν ἐν Μεγάροις τὸν
Ἀθηναῖον ὡς ἔμπορον πέντε ἔτη κατοικεῖν καὶ
τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶα μετακομίζεσθαι καὶ τὴν
οἰκίαν τὴν ἐνθάδε πωλεῖν, εἰ μὴ καταγνώκει τε

αὐτοῦ προδεδωκέναι τὴν πατρίδα καὶ μεγάλα
πάντας ἡδίκηκέναι; ὃ καὶ πάντων γένοιτ' ἂν
ἀτοπώτατον, εἰ περὶ ὧν αὐτὸς προσεδόκα
τεύξεσθαι τιμορίας, ταῦθ' ὑμεῖς ἀπολύσατε
κύριοι γινόμενοι τῆς ψῆφου;

(Además de estas cosas, ¿por qué iba a establecerse el ateniense como comerciante cinco años, a llevarse las cosas sagradas paternas y a vender aquí su casa, si no se había condenado a sí mismo de haber traicionado a la patria y de haber agraviado mucho a todos? Éste también sería el más insensato de todos, si en torno de éstos, él esperara que prepararan para sí castigos, al absolver vosotros estas cosas, siendo soberanos con vuestro decreto).

Comentemos brevemente dos términos: ἀτοπώτατον y κύριοι. ἀτοπος, en la forma superlativa, denota que Leócrates está "muy fuera de lugar", es decir que su proceder es insólito, extravagante y por ende, inconveniente, insensato. Los heliastas han devenido κύριοι, 'señores, amos, soberanos', autoridades de las que emana el ψῆφος, ya comentado.

Y en 58 cobra importancia un dato de índole económica:

58. ἔτι δὲ καὶ τῆς πεντηκοστῆς μετέχων
ἐτύγγανεν, ἣν οὐκ ἂν καταλιπὼν κατ' ἐμπορίαν
ἀπεδήμει.

(Además, participaba casualmente también de la tasa del dos por ciento, la cual no habiendo abandonado [el lugar], no estaba ausente por comercio).

Después de recordar al Areópago y a Autólico, quien fue condenado por una situación semejante, insiste en que Leócrates miente, pues no se hubiera embarcado fuera del puerto, a escondidas; habría viajado sin la hetaira Εἰρηνίς y las θεράπαινοι ... Y llega a un

brevísimo enunciado en el que aparece nítida la polaridad κοινός-ἴδιος:

67. μόνος τῶν ἄλλων πολιτῶν οὐ κοινήν ἀλλ' ἰδίαν τὴν σωτηρίαν ἐζήτησεν.

(solo entre los ciudadanos no buscó la salvación común sino [la] propia).

κοινός es el adjetivo que significa *común, participante* < raíz κοιν, latín *cum; comitium*, por ej.; ἴδιος, *particular, privado, separado, distinto, especial, peculiar, singular* < raíz (F)ιδ (θ), la misma de ἰδίωμα, ἰδιοσυγκρασία, ἰδιώτης. σωτηρία, a su vez, significa *salud, salvación, preservación, conservación de personas, seguridad*. Ahora bien, ¿en qué momento lo particular se separa de lo común? ¿Cuándo un delito privado lesiona los cimientos de la polis? Esta es una de las respuestas: es nocivo cuando lo personal equivale a "sálvese quien pueda". En griego clásico, κοινωνία significa *asociación, consorcio*. En el griego posterior, es el espíritu de generosa coparticipación, en contraste con el sentimiento de codicioso egoísmo.

77 y 81 son interesantes porque mencionan los juramentos de lealtad patriótica, que se tomaban probablemente a los jóvenes de dieciocho años en el templo de Aglaura, y que no difieren en lo esencial de los que todavía se escuchan en los estados modernos. También Leócrates hubo de hacer el suyo. Incorporo uno de ellos, el primero, para hacer notar la atmósfera de civismo que crearía en la audiencia escucharlo en boca del γραμματεύς:

77. Οὐκ αἰσχυνῶ τὰ ἱερὰ ὄπλα, οὐδὲ λείψω τὸν παραστάτην ὅπου ἂν στοιχήσω ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὀσίων καὶ οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα, πλείω δε καὶ ἀρείω κατὰ τε ἑμαυτὸν καὶ μετὰ ἀπάντων, καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κραινόντων ἐμφρόνως, καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ἰδρυμένων καὶ οὕς ἂν τὸ

λοιπὸν ἰδρύουσιντα ἐμφρόνως· ἐὰν δέ τις ἀναρεῖ, οὐκ ἐπιτρέψω κατὰ τε ἐμῶν καὶ μετὰ πάντων, καὶ τιμήσω ἱερὰ τὰ πάτρια. ἱστορες θεοὶ Ἄγραυλος, Ἔστια, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἡγεμόνη, Ἡρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαί...

(No mancillaré las armas consagradas, ni abandonaré a mi camarada en el lugar en que esté [yo] alineado; combatiré a favor de los templos y de lo sagrado y no entregaré a mi patria más pequeña sino más grande y más fuerte, solo y con todos, y obedeceré a los que siempre mandan con sensatez y a los que establecen las leyes y a los que en el futuro puedan establecer[las] con sensatez. Si alguien [las] violare, no [lo] consentiré solo y con todos, y veneraré los cultos paternos. [Sean] testigos, los dioses Aglaura, Hestia, Enyo, Enialio, Ares y Atenea Marcial, Zeus, Talo, Auxó, Hegemone, Heracles, montes de mi patria, fuegos, cebadas, viñedos, olivos, higueras...)

El ὄρκος, el *juramento*, es muy ilustrativo desde el punto de vista lingüístico. Están todos los elementos del ideal guerrero: las armas sagradas, el compañero al que no debe abandonarse, la aceptación del sitio de campamento; la reunión del acto personal y del comunitario, en la expresión repetida, κατὰ τε ἐμῶν καὶ μετὰ ἀπάντων (en la segunda, ligerísima variante de πάντων, en lugar de ἀπάντων); la obediencia en εὐηκοήσω a los que mandan y legislan pero con la condición, dicha dos veces, de que sea ἐμφρόνως, *con prudencia*; el deseo de fortificar la patria y entregarla a las generaciones posteriores en mejor estado... Aparecen las leyes como fundamento en lo inmutable: θεσμός < τίθημι: *colocar, establecer*. Las enumeraciones se complementan: primero desfilan los dioses tutelares en calidad de testigos, fondo religioso imprescindible, y luego, plásticamente, asoman los bienes

naturales tan queridos a los griegos. Dejamos como inquietud la reflexión sobre las divinidades a las que se invoca y los epítetos que se emplean.

Entre uno y otro juramento, estalla una vez más, en ira:

77. καλός γ, ὦ ἄνδρες, καὶ ὄσιος ὁ ὄρκος. παρὰ τοῦτον τοίνυν ἅπαντα πεποίηκε Λεωκράτης. καίτοι πῶς ἂν ἄνθρωπος γένοιτο ἀνοσιώτερος ἢ μᾶλλον προδότης τῆς πατρίδος;

(Bello, pues, varones, y sagrado el juramento. Contra éste, ciertamente, Leócrates ha realizado todo. ¿Cómo, en verdad, un hombre podría volverse más sacrílego o más traidor a la patria?).

Dondequiera se encuentre el vocablo καλός, descuella la idea de aquello que deleita el corazón y agrada a los sentidos. Suma, a estas significaciones, las de admiración, utilidad y honorabilidad en sentido moral. (Ἄγαθος es lo moral y prácticamente bueno; καλός completa la idea anterior con la idea de lo que es estéticamente bueno, amable y agradable a los sentidos). Καλός se vincula, además, con ὄσιος καὶ ἱερός, expresión consagrada, tradicionalmente unida. Ὅσιος representa todo lo que revela un carácter de santidad, aquello que obedece a la voluntad divina (instituciones, costumbres, prácticas religiosas), en tanto ἱερός es lo consagrado por la ley humana, por ej. los templos.

79. Καὶ μὴν, ὦ ἄνδρες, καὶ τοῦθ' ὑμᾶς δεῖ μαθεῖν, ὅτι τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὄρκος ἐστί. τρία γάρ ἐσιν ἐξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ἄρχων, ὁ δικαστής, ὁ ἰδιώτης. τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν, εἰκότως:

(Y en verdad, varones, es necesario que vosotros advirtáis esto, que el juramento es la salvaguarda de la democracia. Pues hay tres [elementos] a partir de los

cuales se edifica el estado: el arconte, el juez y el ciudadano privado. Ciertamente, cada uno de ellos transmite, en buen derecho, esta creencia).

Obsérvese que el magistrado emplea la voz δικαστής y no κριτής. Κριτής, según M.A.Bailly, es *el que decide* y, por lo tanto, el juez árbitro, por ejemplo, en un concurso o en una lucha. También puede ser *el que explica o interpreta*. Raramente es el juez de un tribunal, para cuya designación se suele emplear el término δικαστής. En nuestra lengua κριτής podría traducirse árbitro y δικαστής, juez. Κριτής es más amplio y abarca los tres géneros oratorios; δικαστής, en cambio, es más específico y se refiere al género judicial.

Del 83 al 101 esgrime argumentos que reivindican el pasado glorioso: patriotismo de Codro, castigo proferido a Calístrato, la historia de piedad filial en el Lugar de los Píros, los sacrificios de las hijas de Cefiso y de Erecteo ...

En 83 vuelve a recordar la importancia de la administración de la justicia:

Καίτοι, ὦ ἄνδρες, μόνοις ὑμῖν τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἔστιν οὐδὲν τούτων περιδεῖν.

(En verdad, señores, vosotros sois los únicos de entre los helenos a los que no es posible mirar con indiferencia ninguno de estos [delitos]).

El escenario se ha ampliado: todos los helenos están observando el funcionamiento del tribunal, cuya sentencia es inapelable. E, indignado, censura en 89 la posibilidad de que la tierra, la querida tierra, ampare a hombres de opuesta moral:

οὐδὲ γὰρ καλὸν τὴν αὐτὴν καλύπτει τοὺς τῆ ἀρετῆ διαφέροντας καὶ τὸν κάκιστον πάντων ἀνθρώπων.

(En efecto, no es bueno que ésta [la tierra] cubra a los que se distinguen por su areté y al más abyecto de todos los hombres).

Otra vez, un superlativo más un πάντων. La condenación es enérgica: no solo es el más vil de entre los miembros de la polis sino entre los seres humanos. Y la tierra debe cubrir únicamente al que la trabaja y la defiende. Un condenado no puede ser enterrado en el Ática: una vez muerto merece el exilio.

En 90 lo iguala a ladrones (κλέπτοντας) y a ladrones de templos (ιεροσυλοῦντας) y en 91 argumenta:

91. οἴμοι θεόν τινα αὐτὸν ἐπ' αὐτὴν ἀγαγεῖν τὴν τιμωρίαν, ἵν' ἐπειδὴ τὸν εὐκλεᾶ κίνδυνον ἔφυγε, τοῦ ἀκλεοῦς καὶ ἀδόξου θανάτου τύχοι, καὶ οὐς προὔδωκε, τούτοις ὑποχείριον αὐτὸν καταστήσειεν.

(Presiento que algún dios lo condujo ante ella para su castigo, ya que, después que huyó del ilustre peligro, podría encontrar una muerte oscura y no gloriosa, y a quienes [lo] ha entregado, a ellos subordinado tendría la intención de presentarlo).

Nótese la oposición εὐκλεᾶ-ἀκλεοῦς, ambos términos de la raíz κλε(F), κλυ: *escuchar, oír nombrar*, εὐκλεής, *de quien se oye hablar bien* -en castellano ínclito- referido al peligro bélico; el segundo, a la muerte deshonrosa del traidor, reforzado con el adjetivo ἀδόξον, *sin gloria, no recibido, ignoto*, de la raíz δεκ (δεχ), δοκ, δακ: *recibir*. ὑποχείριον, compuesto de ὑπό: *por debajo de* + χεῖρ: *mano*, explicita el estar sometido o bajo la dependencia de. La connotación es evidente: todo transgresor debe sentir sobre él el poder de la justicia.

Cita luego cuatro versos cuyo autor se desconoce y en 95, 96 y 97 se detiene en una historia legendaria siciliana. Hacemos resaltar su denodado esfuerzo por incluir todo pensamiento, creencia, mito, en suma, todo saber y sentir popular que dé más peso emotivo a su

acusación:

96. λέγεται γὰρ κύκλῳ τὸν τόπον ἐκείνον περιρρυῆναι τὸ πῦρ καὶ σωθῆναι τούτους μόνους, ἀφ' ὧν καὶ τὸ χωρίον ἔτι καὶ νῦν προσαγορεύεσθαι τῶν εὐσεβῶν χῶρον· τοὺς δὲ ταχεῖαν τῆν ἀποχώρησιν ποιησαμένους καὶ τοὺς ἑαυτῶν γονέας ἐγκαταλιπόντας ἅπαντας ἀπολέσθαι..

(Pues se dice que en círculo el fuego rodeaba aquel lugar y estos solos fueron salvados, de modo que el sitio todavía ahora es llamado Lugar de los Piadosos: los que hicieron en provecho propio una rápida retirada y abandonaron a sus propios padres, todos murieron).

El concepto es preciso: si ya había sucedido que solamente se salvaran los buenos hijos, aquellos que no dejaron a sus padres, con mayor razón Leócrates debe ser castigado. El λέγεται inicial indica que es ficción: *se dice*, es verdad, pero para Licurgo quien lo dice es nada menos que la tradición.

Dos aspectos sugerentes sobre la cita de cincuenta y cinco versos del *Erecteo* de Eurípides: la alusión mitológica y la incorporación, en este desfile de grandes ejemplos, de otro grande, el dramaturgo, "quien ha traído a la tierra, podríamos decir, la responsabilidad humana que ha estado en el cielo". ¿Por qué Erecteo? Su mito está ligado a los orígenes de Atenas - además, figura, como hemos dicho, en el árbol genealógico de Licurgo- y debió sacrificar a una de sus hijas para lograr la victoria en una guerra entre Atenas y Eleusis. El orador trae a colación precisamente un discurso de alto contenido patriótico: la explicación de las causas que lo llevan a Erecteo a inmolar a su hija en pro de la patria. Retumban en especial el verso 14, λόγῳ πολίτης ἐστί, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ. *En palabra ciudadano es, pero no en hechos, quien no renuncia a intereses personales. Y los últimos:*

ὦ πατρίς, εἶθε πάντες οἱ ναίουσί σε

οὕτω φιλοῖεν ὡς ἐγώ· καὶ ῥαδίως
οἰκοῖμεν ἅν σε, κοῦδὲν ἅν πάσχοις κακόν. 55

(Oh patria, ojalá todos los que te habitan
así te veneren como yo; y fácilmente
residamos en ti, y ningún mal sufras).

En 102-109 el estadista, conecedor del poder educativo de la literatura, recomienda repasar a Homero, el gran maestro de Grecia. Elige justamente los versos con los que Héctor, el gran oponente de Aquiles, el troyano que lucha por su ciudad y su familia, exhorta a su pueblo a defender su patria (*Ilíada* XV, vv. 494-99).

Desde 110 a 127, hay ejemplos de severidad ateniense -castigos a Frínico e Hiparco, por ej.- seguidos en 128-130 de otros sobre Esparta (por ejemplo, νόμος Λακεδαιμονίων en 130).

En 131-148 ataca nuevamente la falta moral y ejemplifica con treinta y dos versos de Tirteo, recordatorios del heroísmo espartano en las Termópilas, y dos epigramas, muy conocidos, del poeta lírico Simónides de Ceos (560-470 a. C.), el primero también en Termópilas y el segundo en Maratón:

ὦ ξεῖν', ἄγγελον Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε
κεῖμεθα τοῖς κείνων πειθόμενοι νομίμοις.
(Extranjero, anuncia a los lacedemonios que aquí
yacemos los que obedecemos sus leyes).

Υ:

Ἑλλήνων προμαχοῦντες Ἀθηναῖοι Μαραθῶνι
χρυσοφόρων Μήδων ἐστόρεσαν δύναμιν.

(De entre los helenos, los atenienses que han combatido en Maratón abatieron el poder de los medos de vestidos de oro).

Inclusive las aves mueren en defensa de sus crías. Y el hecho, condensado en dos versos, otra vez de autor desconocido, se agiganta empero gracias a la capacidad sugeridora de la palabra poética:

132. οὐδ' ἀγρία γὰρ ὄρνις, ἦν πλάσῃ δόμον,
ἄλλην νεοσσοῦς ἠξίωσεν ἐκτεκεῖν.

(Pues ni el ave salvaje, si construye su nido, juzgó conveniente que otra matara a sus polluelos).

Todas estas referencias poéticas demuestran el vasto nivel de conocimientos de Licurgo, es cierto, pero también el manejo de los mismos temas por parte del auditorio. Transmitida la poesía de generación en generación, conservaba embellecida la experiencia común. Es interesante acotar que recurre a varias formas poéticas, de alto valor pedagógico: épica, elegía, epigramas, tragedia, todas familiares al pueblo griego.

En 133 el *κακοί* inicial enfatiza el proceder, sin distinción entre ciudadanos y forasteros, de aquellos que solamente buscan sacar provecho de la ciudad que los alberga. Son los ventajistas de siempre.

κακοὶ γὰρ καὶ πολῖται καὶ ξένοι καὶ ἰδίᾳ φίλοι
οἱ τοιοῦτοι τῶν ἀνθρώπων εἰσὶν, οἳ τῶν μὲν
ἀγαθῶν τῶν τῆς πόλεως μεθέξουσιν, ἐν δὲ ταῖς
ἀτυχίαις οὐδε βοθηταῖς ἀξιώσουσι..

(Viles, en efecto; son tales entre los hombres, ciudadanos; forasteros y amigos en particular, ellos disfrutarán de las ventajas de la ciudad pero en los reverses no vendrán en su auxilio).

Aumenta la gravedad de los acontecimientos: ha empañado la memoria de su padre:

136. Ἠγοῦμαι δ' ἔγωγε καὶ τὸν πατέρα αὐτῷ τὸν
τετελευτηκότα, εἰ τις ἄρ' ἐστὶν αἰσθησις τοῖς ἐκεῖ
περὶ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων, ἀπάντων ἂν
χαλεπώτατον γενέσθαι δικαστῆν, οὐ τὴν χαλκῆν
εἰκόνα ἐκδοτον κατέλιπε τοῖς πολεμίοις ἐν τῷ τοῦ

Διὸς < τοῦ > σωτήρος ἱεροσυλῆσαι καὶ αἰκίσασθαι, καὶ ἦν ἐκεῖνος ἔστησε μνημεῖον τῆς αὐτοῦ μετριότητος, ταύτην αὐτὸς ἐπονείδιστον ἐποίησε· τοιοῦτου γὰρ υἱοῦ πατήρ προσαγορεύεται..

(Creo yo mismo además que su propio padre muerto, si alguien acaso tiene conocimiento allá acerca de los hechos que pasan aquí, se volvería el juez más irascible de todos, porque [Leócrates] desamparó, en el [templo] de Zeus salvador, la estatua de bronce, entregada para que fuera saqueada y mutilada por los enemigos. Y aquél la levantó como señal de su propia moderación, a ella [a la imagen] él hizo vituperable, pues es llamado padre de un hijo de tal calaña).

El pasaje se abre y cierra con la presencia paterna: τὸν πατέρα ... πατήρ. Fundamental en el pensamiento de Licurgo la idea de μετριότης, *justa medida, moderación*, entretejida de nuevo en un marco religioso. La conducta de Leócrates es ἐπονείδιστος, *reprehensible, vituperable, vergonzosa*, vigorizada por el ἐπί inicial.

150. νομίζοντες οὖν, ὦ Ἀθηναῖοι, ἰκετεύειν ὑμῶν τὴν χώραν καὶ τὰ δένδρα, δεῖσθαι τοὺς λιμένας < καὶ > τὰ νεώρια καὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως, ἀξιοῦν δὲ καὶ τοὺς νεῶς καὶ τὰ ἱερὰ βοηθεῖν αὐτοῖς, παράδειγμα ποιήσατε Λεωκράτη, ἀναμνησθέντες τῶν κατηγορημένων, ὅτι οὐ πλέον ἰσχύει παρ' ὑμῖν ἔλεος οὐδὲ δάκρυα τὴν ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τοῦ δήμου σωτηρίας.

(Imaginad, pues, atenienses, que la tierra y los árboles os están suplicando; que los puertos, los arsenales y las murallas de la polis están implorándoos; que los templos y los santuarios estiman justo que los ayuden. Haced paradigma a Leócrates, recordando los cargos, para que

la compasión no sea mayor que la fuerza ni el llanto).

Su elocución ha llegado a la cumbre: es la misma ciudad la que, ahora personificada, pide justicia, y con ella todas sus partes constitutivas, que se han ido sumando, y repitiendo, a lo largo de la exposición. Y otra vez se dirige a los atenienses, como al comienzo. El texto, entonces, se cierra en círculo.

No nos debe extrañar que, siendo el único caso que perdió, la posteridad lo haya conservado completo. Este legislador es, en última instancia, un moralista y un sabio. Su lenguaje se vuelve mordaz, agresivo, sereno, según lo exijan las circunstancias. No advertimos en él inescrupulosidad sofística. Después de todo, fue orador solamente por deber. Es más, intuimos que la palabra de este justiciero, de este τιμωρητής, es sincera. Les dice y nos dice, recurriendo a todas las formas posibles, que el individuo plenifica su destino en el seno de su patria y en la conjunción de voluntades en pro del bien común⁸.

NOTAS

1. Al respecto, Chamoux comenta cómo la pertenencia a un *genos* ilustre era motivo de gloria y orgullo. Después de referirse a Pericles, miembro del *genos* de los Buziges y del clan de los Alcmeónidas, explica: "En el siglo IV, el orador Licurgo, que jugó el primer papel en Atenas durante doce años después de la batalla de Queronea, pertenecía al *genos* de los Eteobutades, otro clan familiar muy antiguo que poseía, por tradición muy antigua, reconocido el sacerdocio de Poseidón *Erecteo* (que Licurgo ejerció personalmente) y el de Atenea *Polias*, es decir, el servicio de las dos divinidades honradas en el Erecteón, el santuario más venerable de Atenas. Se puede ver por esos ejemplos qué prestigio poseían aún en esa época las familias que se designaban con el nombre genérico de *Eupatridas*, los "nobles". En: François CHAMOUX. *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*. Tr. J. de C. Serra Ràfols. Barcelona, Juventud, 1967, p. 278.

2. Cf. Rvdo. P. Ignacio ERRANDONEA. *Diccionario del mundo clásico*. Madrid, Labor, 1954. Tomo II, p. 994.

3. Si bien Tirteo se nutre de Homero, los héroes concebidos en cada caso son muy diferentes, en especial en la relación que guardan con la ciudad. "El héroe homérico se siente libre de todo poder político y su independencia moral no tiene límites... Encuadrado en el marco de la pólis doria, el hombre tirteico debe someterse a la superior ordenación del todo social." J. S. LASSO DE LA VEGA. "El guerrero tirteico", en *Ideales de la formación griega*. Madrid, Rialp, 1966, p.131.

4. Nos ha llegado a través de dos códices que derivan de un arquetipo común perdido: el 'Codex Crippsianus', del siglo XIII, contiene el texto íntegro, y el

'Codex Oxoniensis Bodleianus', del XIII o XIV, en el que figuran partes (1-34.6, 98.5 a 147.5). Los estudiosos consideran menos alterado el primero.

5. Aristóteles, en la *Retórica*, distingue en el acto humano voluntario dos formas: con elección previa y sin ella. En el primer caso, "en todo lo que se ha elegido antes, hay conocimiento de causa, porque nadie ignora lo que elige"; de allí que la deliberación y decisión hacen que el comportamiento sea libre y, por ende, responsable. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*. Libro I, cap. X.

6. ξένος, extranjero o forastero, se opone a πολίτης, ἐπιχώριος, indígena, habitante del país y a ἔνδημος, originario, nativo de un país. Ξένος puede incluso significar peregrino y refugiado. Se discriminaba de tal modo que en reuniones, entre los comensales se distinguían los σύνδαιπνοι, compañeros, de los ξένοι, presentes por tolerancia o cortesía.

7. Cf. José ALSINA. *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Barcelona, Labor, 1971, pp. 76-77. Continúa el párrafo: "El hombre ya no puede atribuir la responsabilidad de sus actos a los dioses. El hombre es responsable de sus actos. Culmina aquí la línea ética iniciada en Atenas con Solón, continuada por Sócrates y rematada por los sofistas y por Eurípides. Desde ahora, el hombre se ha convertido en auténtica persona y es un individuo que puede sentir en contra de la ciudad, del Estado. Estamos en pleno individualismo." Y agregamos nosotros: un individualismo que, mal canalizado, resulta peligroso para los intereses comunes.

8. Creemos útil consignar la bibliografía básica consultada:

Fuentes y traducciones:

Félix DURRBACH. *Lycurgue. Contre Léocrate. Fragments. Paris, Les Belles Lettres, 1932.*

T.R. PAGE (ed.) *Minor Attic Orators II. London, Harvard University Press, 1954.*

Diccionarios:

A. BAILLY. *Dictionnaire Grec-Français. Paris, Hachette, 1950.*

Cróstomo ESEVERRI HUALDE. *Diccionario etimológico de helenismos españoles.* /Buenos Aires/, La Hoja de la Sibila, 1987.

Mirko ETEROVIC. *Diccionario de raíces.* Córdoba, Miguel Rúa, /s.f./.

Henry George LIDDEL and Robert SCOTT. *Greek-English Lexicon.* 7.e., Oxford, University Press, /1959/.

Gramáticas:

Carl Darling BUCK. *Comparative Grammar of Greek and Latin.* Chicago, University of Chicago Press, 1942.

Rvdo. P. Ignacio ERRANDONEA. *Gramática sucinta de la lengua griega.* 3.e., Barcelona, Editorial Pontificia, 1946.

E. FLEURY. *Morfología histórica de la lengua griega.* Tr. del francés C. Flores Sellés. Barcelona, Bosch, 1971.

Dino PIERACCIONI. *Morfología storica della lingua greca.* Firenze, Vallecchi Editore, 1954.

Vittore PISANI. *Manual storico della lingua greca.* Firenze, Sansoni, /1947/.

Joseph WRIGHT. *Comparative Grammar of the Greek language.* London, Oxford University Press, 1912.

Estudios sobre estilo:

José ALSINA. *Teoría literaria griega.* Madrid, Gredos, 1991.

Estudios generales que incluyen siglo IV, oratoria y Licurgo:

ARISTÓTELES. *El arte de la retórica.* Tr. E. Ignacio Granero. 2.e., Buenos Aires, Eudeba, 1979.

C. M. BOWRA. *Introducción a la literatura griega.* Tr. Luis Gil. Madrid, Guadarrama, 1968.

Jacobo BURCKHARDT. *Historia de la cultura griega. Tomo III.* Tr. Antonio Tovar. Madrid, Revista de Occidente, 1944.

François CHAMOUX. *op. cit.*

P. E. EASTERLING y K. M. W. KNOX (eds.). *Historia de la literatura clásica. Tomo I.* Madrid, Gredos, 1990.

Rvdo. P. Ignacio ERRANDONEA (dir.). *op. cit.*

Luis A. GARCÍA MORENO. *La antigüedad clásica. Tomo II**. Pamplona, Eunsa, 1984.

Moses HADAS. *Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos.* Tr. José Esteban Calderón. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Simon HORNBLLOWER. *El mundo griego 479-323 a.C.* Tr. Teresa Sempere y Jordi Beltrán. Barcelona, Crítica, 1985.

Werner JAEGER. *Paideia.* Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

J. S. LASSO DE LA VEGA. *op. cit.*

Albin LESKY. *Historia de la literatura griega.* Tr. José María Díaz Regañón y Beatriz Romero. Madrid, Gredos, 1968.

Pierre LÉVÈQUE. *La aventura griega.* Tr. Pedro Mulet. Barcelona, Labor, 1968.

Nelly LÓPEZ DE HERNÁNDEZ. *Historia y política en el pensamiento griego.* Mendoza, © Nelly López de Hernández, 1986.

Claude MOSSÉ. *Historia de una democracia: Atenas.* Tr. Juan M. Azpirtate Almagro. Madrid, Akal, 1981.

V. V. STRUVE. *Historia de la antigua Grecia.* Tr. M. Caplan y Equipo Editorial. 4. e., Madrid, Akal Editor, 1981.

LA FIGURA DE ASCANIO EN LA ENEIDA

Laura López de Vega
Dolores Granados de Arena

El hijo de Eneas aparece mencionado por primera vez en la *Eneida*, en el discurso profético que Júpiter dirige a Venus para darle tranquilidad sobre el destino de los troyanos, y, curiosamente, el autor usa desde el comienzo el nombre y el sobrenombre con que se lo designa: *Ascanio-Iulo*. "Por su parte el niño Ascanio, a quien ahora se agrega el sobrenombre de Iulo..."

(Virgilio, *Aen.* I, 267-8:

*At puer Ascanius, cui nunc cognomen Iulo
additur ...).*

Como conjetura Pierre Grimal¹, el hijo de Eneas fue llamado *Iulus*, bien porque era hábil en tirar con el arco (*iobolos* en griego) o bien porque en ese momento su barba comenzaba a nacerle (*ioulon* en griego designa la primera barba). Estas etimologías son evidentemente fantasiosas. En realidad parece que ese nombre, como el mismo Virgilio lo dice cuando presenta al joven en el primer libro de la *Eneida*, estaba en conexión con el del antiguo rey de Troya, *Ilo*, fundador de la ciudadela, *Ilión* (I, 267-268). Por su parte el niño Ascanio, a quien ahora se agrega

el sobrenombre de *Iulo* "era *Ilo* mientras subsistió el Estado de *Ilión* en el reino". (*Aen.*: I, 268: ... *Ilus erat, dum res stetit Ilia regno*).

El mismo Grimal² da otra etimología. Afirma que en los combates que siguieron a la desaparición de Eneas, Ascanio tomó el mando del ejército confederado latino -formado por aborígenes y soldados troyanos- que le aseguró la victoria sobre los rútilos y sus aliados etruscos, y que en recompensa se le dio el nombre de *Iobum* (tal vez debe leerse *Iolum* o *Iovlom*, diminutivo de *Iuppiter*), con lo cual Ascanio se había convertido en el "pequeño Júpiter". Esta etimología aparece en los *Orígenes* de Catón. A este sobrenombre *Iulus* se ha hecho remontar el nombre de la familia de los *Iulii*, la *gens Iulia* a la que pertenecían Julio César y por adopción Augusto. Servio, el comentarista de Virgilio, dice que Julio César fue el primero en dar ese nombre al hijo de Eneas. En cuanto al nombre *Ascanio*, parece tener relación con un nombre geográfico, *Ascania*, región de Bitinia, o con un puerto de la Tróade.

Lo cierto es que a lo largo de la *Eneida*, Virgilio alterna los dos apelativos, con una ligera ventaja de *Ascanio* sobre *Iulo*. El poeta usa cuarenta y una veces *Ascanio* y treintaicinco veces *Iulo*, éste segundo casi siempre con una connotación afectiva. Con esta doble denominación, el poeta parece querer aludir, con el primero, al pasado troyano y con el segundo, al futuro romano. Intenta así marcar la transición de un momento mítico a otro histórico. Esto se inscribe en el plan de composición de la *Eneida*, obra en la que los planos no son sucesivos sino interpenetrados y en donde hay una constante alusión a la historia a partir de los hechos míticos.

Como dice Antonio Lapenna³,

"Esta relación de mito a historia contemporánea resulta fundamental en la concepción que los romanos tienen del propio pasado; el mismo debía ser claro ya en el *Bellum Punicum* de Nevio que tuvo notable influencia sobre el relato épico de la *Eneida*, pero en el *Bellum Punicum* la historia contemporánea tenía la parte más amplia y era probablemente el punto de partida. Ya el modo en que Virgilio explica la relación es de gran originalidad".

En el discurso aludido Júpiter predice a Venus que, a la muerte de Eneas, que ocurrió tres años después de la llegada al Lacio, su hijo Ascanio reinará durante treinta años y trasladará su reino de Lavinia a Alba Longa. Posteriormente reinarán sus descendientes, los reyes Albanos a lo largo de trescientos años. Al cabo de estos años, como fruto de la unión de Rhea Silvia y el dios Marte, nacerán los gemelos, uno de los cuales, Rómulo, será el fundador de Roma.

Entre las muchas tradiciones que se dan sobre el origen y posterior destino de Ascanio, es evidente que Virgilio elige la que mejor responde a sus fines: exaltar los orígenes troyanos de Roma y permitir a la familia de los Julios considerarlo su sucesor. Esto tiene que ver con lo que Tito Livio dice en el prólogo de su *Ab Urbe Condita*:

"Los hechos que precedieron o acompañaron la fundación de Roma, antes aparecen embellecidos por fantasías poéticas que apoyados en el irrecusable testimonio de la historia; no pretendo sin embargo afirmarlos ni rechazarlos, debiéndose perdonar a la antigüedad esa mezcla de cosas divinas y humanas que imprimen caracteres más augustos al origen de las ciudades".

(T. Liv., *Ab Urbe Cond.*, praef. 6: *Quae ante conditam condendamve Urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est. Datur hac venia antiquitati ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat;*)

En ese querer imprimir "caracteres más augustos al origen de las ciudades" Virgilio elige esta leyenda. El origen troyano es una raíz prestigiosa, que no se olvida y de la que no se reniega, pero la historia de Roma es en realidad itálica y occidental. Este concepto está afirmado claramente en el último libro de la *Eneida*, cuando Júpiter le habla a Juno de esta manera: "Los Ausonios conservarán su lengua paterna y sus costumbres y como es ahora será su nombre; mezclado sólo con su cuerpo quedarán los troyanos. Yo fijaré las costumbres y los ritos de los sacrificios y haré a todos latinos por medio de una sola lengua".

(Virg., *Aen.* XII, 834-37: *Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt; utque est, nomen erit; commixti corpore tantum subsident Teucris, morem ritusque sacrorum adjiciam faciamque omnes uno ore Latinos*).

En este trabajo intentaremos rastrear minuciosamente las apariciones de Ascanio en la Eneida, para comprobar si su figura va aumentando progresivamente de importancia en el transcurso de los años de peregrinación de los troyanos por el mar, en su demora en Cartago, en el desembarco en el Lacio y en las sucesivas luchas con los pueblos itálicos. Al mismo tiempo trataremos de ir marcando las funciones que el personaje asume en cada caso, la relación afectiva con su padre y su comportamiento ante cada situación. Consideramos, por la bibliografía de que disponemos, que el rastreo se justifica porque el personaje no ha sido suficientemente tratado.

En la última noche de Troya, cuando todo es muerte y confusión, el padre de Eneas se niega a abandonar la ciudad. Quiere morir allí. Los otros insisten en irse y le ruegan que cambie de actitud. Entre esos otros, el poeta nombra a Ascanio. "Por el contrario, nosotros, deshechos en lágrimas, mi esposa Creusa, Ascanio y la casa toda, le rogábamos que no quisiera dar vuelta consigo todas las cosas ni secundar al destino que nos acuciaba".

(*Aen.* II, 651-53: *Nos contra effusi lacrimis, conjuxque Creusa, Ascaniusque, omnisque domus, ne vertere secum cuncta pater fatoque urgenti incumbere vellet*).

El niño ha sido considerado entre los que lloran y ruegan al anciano que recapacite; no se lo ha pasado por alto. Está junto a sus padres y se da cuenta de la difícil situación en que se encontraban. Enseguida, cuando Eneas se cife la espada y se dispone a salir de su casa, Creusa se arroja a sus pies y le pide protección para todos ellos y especialmente para el "parvus Iulus".

"Si estás dispuesto a morir, llévanos contigo para todos los riesgos, pero si, experimentado, pones en las armas tomadas alguna esperanza, protege primero esta casa. ¿A quién quedamos encomendados

el pequeño Iulo, tu padre y yo, la esposa un día llamada tuya?"

(Aen. II, 675-678: *Si periturus abis, et nos rape in omnia tecum;
sin aliquam expertus sumptis spem ponis in armis,
hanc primum tutare domum. Cui parvus Iulus,
cui pater et coniux quondam tua dicta relinquitur?*)

Pero a continuación tiene lugar un prodigio: sobre la cabeza de Ascanio, sin quemarlo, se enciende una lumbre misteriosa que le lame el cabello y las sienes. "He aquí que desde lo alto de la cabeza de Iulo pareció que una fina lengua de fuego derramaba su luz y una llama inofensiva con suave contacto lamía los cabellos y crecía alrededor de sus sienes".

(Aen. II, 682-684: *ecce levis summo de vertice visus Iuli
fundere lumen apex, tactuque innoxia molli
lambere flamma comas et circum tempora pasci*).

Anquises comprende que se trata de un aviso divino y pide a Júpiter que lo ratifique. Truena entonces a la izquierda y una estrella errante recorre el cielo y señala, al término de su camino, la cumbre del monte Ida.

El niño es aquí protagonista. La divinidad lo ha elegido para dar a los hombres una señal. Adquiere así una función simbólica, de 'omen'. Es realmente hermosa la imagen de Ascanio, con su cabeza iluminada por esa llama extraña que no quema. Obedeciendo este augurio, Anquises ya no resiste y se prepara a acompañar a los suyos. Eneas fija un lugar de reunión para los que quieran seguirlo. Pide a su padre que tome los objetos sagrados y los Penates, ya que él no puede hacerlo por tener las manos manchadas de sangre. Resuelto, pone a Anquises sobre sus hombros; el niño se toma de su mano, Creusa lo sigue de cerca. "El pequeño Iulo se enlazó a mi diestra y sigue a su padre con pasos desiguales".

(Aen. II, 723-724: *dextrae se parvus Iulus
implicuit, sequiturque patrem non passibus aequis*).

El verbo 'implicuit' es significativo; no es simplemente tomarse de la mano de su padre, es implicarse con él, aferrarse, plegarse a él, quizás por el miedo que lo domina. Lo sigue con pasos desiguales, 'passibus non aequis'. ¿Por qué son desiguales? ¿Por su corta edad? ¿Porque le cuesta seguir al padre que avanza presuroso?

Por su parte Creusa camina tras ellos y, en un momento determinado, Eneas se da cuenta de que no los sigue. Regresa a buscarla, pero no se olvida de su padre y de su hijo sino que los deja al cuidado de sus compañeros. "Encomiendo a mis compañeros a Ascanio, a mi padre Anquises y a los Penates troyanos".

(Aen. II, 747-748: *Ascanium Anchisenque patrem, Teucrosque Penates commendo sociis.*)

El nombre de Ascanio está puesto en primer lugar. El piadoso Eneas aparece como celoso protector de su padre, de su hijo y de los Penates patrios. La sombra de Creusa se presenta al héroe y luego de recomendarle que conserve el amor de Ascanio, desaparece entre los brazos de Eneas, que en vano intenta retenerla. "Y ya, adiós y conserva el amor de nuestro hijo".

Las últimas palabras de Creusa son de amor para su hijo.

(Aen. II, 789: *Iamque vale, et nati serva communis amorem.*)

Los troyanos se lanzan al mar y en su periplo, en determinado momento llegan al Epiro, concretamente a Butroto. Aquí reciben noticias que les parecen increíbles. Heleno, uno de los hijos de Príamo, reina en este lugar y se ha casado con Andrómaca, la viuda de Héctor. Eneas se dirige a buscarlos y al pasar por un bosque, a orillas de un río que pretendía imitar al Simois, se encuentra con Andrómaca. La mujer lo reconoce enseguida y, conocedora de la muerte de Creusa, le pregunta especialmente por el niño Ascanio: "¿Qué es del niño Ascanio? ¿Sobrevive y se alimenta de la brisa? ... ¿Tiene el niño alguna aflicción por la pérdida de su madre?"

(Aen. III, 339-341: *Quid puer Ascanius? superatne, et vescitur aura?*

Ecqua tamen puero est amissae cura parentis?)

Es conmovedora la actitud de Andrómaca hacia el hijo de Eneas, huérfano de madre; seguramente aflora en ella el sentimiento maternal y el recuerdo de su propio hijo perdido. Enseguida quiere saber si lulo sigue los ejemplos de su padre y de su tío Héctor. "¿Acaso su padre Eneas y su tío Héctor lo incitan hacia el antiguo valor y el espíritu viril?"

(Aen. III, 342-343: *Ecquid in antiquam virtutem animos viriles et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?)*

Cuando llega la hora de partir, la dulce Andrómaca colma de ternura y de regalos al pequeño Ascanio y llora recordando a su Astianacte, que tendría en ese momento la misma edad del hijo de Eneas: "Toma estos regalos, pequeño, y que sean para ti un recuerdo de mis manos y testimonien el profundo cariño de Andrómaca, esposa de Héctor. Acepta los últimos presentes de los tuyos, oh tú, única imagen de mi Astianacte. Así tenía los ojos, así las manos, así el rostro y ahora, de tu misma edad se haría púber contigo".

(Aen. III, 486-491: *Accipe et haec, manuum tibi quae monumenta mearum, sint, puer, et longum Andromachae testentur amorem,*

conjugis Hectoreae. Cape dona extrema tuorum, o mihi sola mei super Astyanactis imago: Sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat; et nunc aequali tecum pubesceret aevo).

El poeta no ha hecho hablar al niño. Simplemente lo ha colocado como centro de la atención y del cariño de la desdichada Andrómaca, que ve en él la imagen rediviva de su propio hijo.

Los troyanos siguen su ruta por el mar. La diosa Juno, exaltada por su ira contra Eneas y los suyos, hace que Eolo desate una terrible tempestad, que se enfurece sobre la nave de los teucros.

Neptuno compadecido de ellos, aplaca el temporal, pero la ya casi

destruida flota de Eneas va a parar a las playas de Libia, concretamente a Cartago, donde reina la hermosísima Dido, que recibe de buen grado a los náufragos. Para honrar a sus huéspedes hace preparar un banquete. Eneas, que no se olvida de Ascanio en ningún momento, ordena a su compañero Acates que lo ponga al tanto de lo sucedido y que traiga regalos para la reina de entre los tesoros de Troya que han sobrevivido a la tempestad. "Eneas (pues su amor paterno no le permite dar reposo a su mente), envía hacia las naves al rápido Acates a que cuente a Ascanio estas cosas y a que a él mismo lo conduzca a la ciudad. Toda la preocupación de este padre cariñoso descansa en Ascanio.

(Aen. I, 643-646:

*Aeneas (neque enim patrius consistere mentem
passus amor) rapidum ad naves praemittit Achaten:
Ascanio ferat haec, ipsumque ad moenia ducat;
omnis in Ascanio cari stat cura parentis).*

Nótese la insistencia del autor en destacar el amor y la preocupación de Eneas por su hijo Ascanio: 'amor patrius; omnis cura parentis'.

Venus, mientras tanto, planea que Cupido, su hijo, ocupe el lugar de Ascanio a fin de que la reina Dido se enamore de Eneas y no llegue a concebir la idea de perjudicarlo de alguna manera. La diosa le habla a Cupido con estas palabras: "El niño de estirpe real, mi más grande preocupación, se prepara a ir a la ciudad Sidonia por el llamado de su querido padre, llevando regalos que han sobrevivido al mar y al incendio de Troya ... Simula con engaño por un sola noche su aspecto y tú, que eres un niño, toma el rostro del niño conocido para que cuando Dido, llena de gozo, te reciba en su regazo ... le inspires un misterioso fuego y la engañes con tu veneno".

(Aen. I, 677-688:

*Regius, accitu cari genitoris, ad urbem
Sidoniam puer ire parat, mea maxima cura,
dona ferens, pelago et flammis restantia Troiae;*

...

...

...

*Tu faciem illius noctem non amplius unam
falle dolo, et notos pueri puer indue vultus,
ut, cum te gremio accipiet laetissima Dido,*

...

...

occultum inspires ignem fallasque veneno).

Observemos que la expresión *puer, mea maxima cura* denota la preocupación de Venus reconocida por ella misma, por quien ella sabe que va a ser el fundador de la estirpe romana. Lo ve como esperanza de vida y continuidad en el futuro.

Atiende Cupido la solicitud de su madre y tomando la apariencia de Ascanio, camina hacia la ciudad. El niño ha quedado resguardado. Venus lo ha dormido y se lo ha llevado con ella a los bosques de Idalia.

Durante el banquete sucederá todo tal como lo ha planeado la diosa del amor y la reina Dido quedará presa de la pasión por medio de este sofisticado sortilegio.

Tanto en este episodio como en el del encuentro con Andrómaca, es la imagen de Ascanio la que juega un papel; de aquí el uso de términos como '*facies*', '*ora*', '*vultus*', '*imago*'. En la descripción de los efectos que la pasión por Eneas provoca en Dido, aparece también la figura de Ascanio: "o bien en su regazo retiene a Ascanio, seducida por la imagen del padre, por si así pudiera engañar su inconfesable amor".

(Aen. IV, 84-85:

*Aut gremio Ascanium, genitoris imagine capta,
detinet infandum si fallere, possit amorem).*

En la escena de la cacería, cuando Virgilio presenta a los personajes, no se olvida del hijo de Eneas. Allí aparece el niño, gozoso y feliz entre los frigios. "Avanzan también los compañeros frigios y el gozoso Iulo".

(Aen. IV, 140-141:

*Nec non et Phrygii comites et laetus Iulus
incendunt.)*

Y en seguida se nos presenta a un muchachito que disfruta en

medio de las alternativas de la caza y sobresale de los demás por su entusiasmo e imaginación. "Por su parte el pequeño Ascanio disfruta en medio de los valles con su fogoso caballo y al galope sobrepasa ya a unos ya a otros y hace votos para que entre el manso ganado se le presente un jabalí echando espuma por la boca o para que baje del monte un rojizo león".

(Aen. IV, 156-159:

*At puer Ascanius mediis in vallibus acri
gaudet equo, iamque hos cursu, iam praeterit illos,
spumantemque dari pecora inter inertia votis
optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem).*

Aquí el personaje aparece distinto, como más independiente y con una alegría hasta ahora inusitada. Además va al galope y en caballo brioso, por lo tanto no es tan niño.

En el mensaje que Mercurio trasmite a Eneas, en medio de la reconvención que el dios le hace, nombra a Ascanio: "Si no te mueve ningún honor de tan grandes hazañas, (ni tú mismo emprendes la obra por tu propio prestigio), mira a Ascanio que va creciendo y las esperanzas de tu heredero Iulo, a quien se deben el reino de Italia y la tierra romana".

(Aen. IV, 272-276:

*Si te nulla movet tantarum gloria rerum,
(nec super ipse tua moliris laude laborem;)
Ascanium surgentem et spes heredis Iuli
respice, cui regnum Italiae Romanaque
tellus
debentur).*

Nuevamente, en este poema nacional y dinástico, aparece Ascanio como garantía y esperanza de un futuro promisorio. Este concepto se repite un poco más adelante, en la escena de la explicación entre Dido y Eneas, cuando el troyano expresa su remordimiento por estar privando a su hijo del reino de la Hesperia y de las tierras que el destino le tiene prometidas. "A mí el pequeño Ascanio, a quien estoy privando del reino de Hesperia y de los campos asignados por el hado y la injuria a su querida persona me amonestan en sueños".

(Aen. IV-353-355:

*Admonet in somnis...
me puer Ascanius capitisque iniuria cari,
quem regno Hesperiae fraudo et fatalibus arvis).*

En uno de sus últimos parlamentos, cuando Dido ha perdido ya toda esperanza de retener a Eneas y está fuera de sí, se reprocha por no haber destruido a los troyanos. En esta terrible destrucción incluye sin piedad al niño Ascanio: "¿No pude deshacer su cuerpo desgarrado y esparcirlo en medio de las olas? ¿No pude con mi espada dar muerte a sus compañeros y a Ascanio mismo y ofrecerlo para ser comido en la mesa de su padre?"

(Aen. IV, 600-602:

*Non potui abreptum divellere corpus et undis
spargere? Non socios, non ipsum absumere ferro
Ascanium patriisque epulandum apponere mensis?).*

El poeta hace alusión aquí o bien al mito de Tiestes, a quien su hermano Atreo ofrece para comer los miembros de su hijo, sin que él sepa que devora su misma carne, o al de Tereo, al que Procne sirve en la mesa a su propio hijo.

Llegados los troyanos a Sicilia, Eneas convoca a los suyos a una reunión y les dice que, habiéndose cumplido un año desde la muerte de su padre, quiere honrar su memoria con juegos fúnebres. En ellos habrá cuatro tipos de competiciones: carrera naval, carrera pedestre, tiro con arco y pugilato con cestos. Se cubre luego las sienes con hojas de mirto, el árbol consagrado a Venus, según la costumbre. Hacen otro tanto los demás, entre ellos su hijo Ascanio: "Hablando así, cubre sus sienes con el mirto materno. Esto hace Helimo, esto Acestes, maduro de edad, esto hace Ascanio, a los cuales sigue el resto de la juventud".

(Aen. V, 72-74:

*Sic fatus velat materna tempora myrto.
Hoc Helymus facit, hoc aevi maturus Acestes,
hoc puer Ascanius, sequitur quos cetera pubes).*

Ascanio aparece cumpliendo un rito, junto a los mayores: está

participando con el resto de los jóvenes de ceremonias tradicionales.

Se realizan las cuatro pruebas y se distribuyen los premios correspondientes. Como broche de oro de la celebración, Eneas ordena que se realicen los juegos troyanos, espectáculo ecuestre nacido aquí y que tendrá una larga trayectoria posterior. Ascanio entra ahora en una dimensión más realista, asume una consistencia mayor y una mayor autonomía. En el desarrollo de estos juegos troyanos es un verdadero protagonista, es el jefe de esta tropa de jóvenes: "Por su parte el venerable Eneas, no terminado aún el certamen, llama junto a sí al hijo de Epito, custodio y compañero del joven Iulo y le dice así al confidencial oído: 'Ea, ve y dile a Ascanio que si ya tiene preparado consigo el escuadrón juvenil y ha organizado carreras de caballos, dirija las tropas en honor de su abuelo y se muestre en armas' ".

(Aen. V, 545-551:

*At pater Aeneas, nondum certamine misso,
custodem ad sese comitemque impubis Iuli
Epytiden vocat et fidam sic fatur ad aurem:
"Vade age et Ascanio, si jam puerile paratum
agmen habet secum cursusque instruxit equorum,
ducat avo turmas et sese ostendat in armis
dic";).*

Estas órdenes que imparte Eneas presuponen de parte de Ascanio una responsabilidad concreta. A él se le ha encargado preparar esta etapa de los juegos, ha debido organizar a los jóvenes y armar este espectáculo que ofrecerán a los ojos de los mayores. Se han armado de determinada manera, según lo impone la costumbre. "Todos tienen, según la costumbre, su cabello aprisionado por una corona podada; llevan dos lanzas de madera de cornejo con punta de hierro; algunos llevan brufidas aljabas a la espalda, una flexible cadena de oro retorcido va en lo alto del pecho, por el cuello."

(Aen. V, 556-559:

*Omnibus in morem tonsa coma pressa corona;
cornea bina ferunt praefixa hastilia ferro,
pars leves umero pharetras; it pectore summo*

flexilis obtorti per collum circulus auri).

Aclaremos que la expresión *corona tonsa* se refiere a una corona de ramas de olivo a la que se la despojaba de sus hojas. No se ponía directamente sobre el cabello, sino sobre el borde del casco.

Los jóvenes troyanos corren de un lado para el otro; se agrupan en tres escuadrones, mandados cada uno por su jefe; se desdoblan, se repliegan, describen círculos que se entrecruzan y con sus armas ofrecen un simulacro de lucha. Cuando se nombra a los jefes de los distintos grupos, el poeta destaca el porte y la belleza del joven Iulo que monta un caballo regalo de Dido: "El último y hermoso entre todos por su belleza, avanza Iulo en su caballo Sidonio que la deslumbrante Dido le había regalado como testimonio y prenda de su afecto".

(*Aen. V, 570-572:* *Extremus formaque ante omnes pulcher Iulus
Sidonio est invectus equo, quem candida Dido
esse sui dederat monumentum et pignus amoris).*

El autor aprovecha esta intervención de Iulo en los juegos, para aludir a la futura fundación de Alba Longa por parte del hijo de Eneas: "Ascanio, el primero, renovó esta costumbre, estas carreras y estas competiciones cuando rodeó con murallas Alba Longa y enseñó a celebrarlas a los antiguos latinos del modo que él mismo siendo niño, del modo que la juventud troyana con él enseñaron a celebrarlas".

(*Aen. V, 596-599:* *Hunc morem, hos cursus atque haec certamina primus
Ascanius, Longam muris cum cingeret Albam,
rettulit et priscos docuit celebrare Latinos,
quo puer ipse modo, secum quo Troia pubes).*

Como hemos visto, Ascanio tiene una importante función como iniciador y trasmisor de esta costumbre de los *ludi Troiani* y hasta se alude a su dimensión de *conditor*. Va a seguir teniendo en este libro V un destacado papel en el episodio de las naves incendiadas por las troyanas.

Terminados los juegos, Eneas y su gente ven alzarse hacia el cielo una densa nube de humo. Corren todos al lugar y Ascanio, que llega

primero, increpa a las troyanas haciéndoles ver su insensatez: "Y Ascanio el primero, de la misma manera que conducía contento las carreras ecuestres así se dirigió impetuoso en su caballo al turbado campamento y no pueden retenerlo sus escuderos sin aliento. '¿Qué nueva locura es ésta, adónde vais, ay, desdichadas ciudadanas?' dijo. No incendiáis al enemigo ni al campamento real de los argivos; vuestras esperanzas quemáis. Heme aquí a mí, vuestro Ascanio.' Arrojó a sus pies el casco sin uso con el que, cubierto, realizaba simulacros de guerra".

(Aen. V, 667-674:

*Primus et Ascanius, cursus ut laetus equestres
ducebat, sic acer equo turbata petivit
castra, nec exanimis possunt retinere magistri.
"Quis furor iste novus? Quo nunc, quo tenditis, inquit
heu! miserae cives? non hostem inimicaque castra
Argivum, vestras spes uritis. En ego vester
Ascanius". Galeam ante pedes proiecit inanem,
qua ludo indutus belli simulacra ciebat).*

El poeta nos presenta aquí a un Ascanio maduro, con poder de reacción. No ha terminado de salir de un juego, de un hermoso espectáculo y se encuentra con esta terrible acción de las mujeres troyanas. Y las increpa con un buen argumento: ¿qué están destruyendo? ¿Contra quiénes están actuando? Contra los propios troyanos.

Volvemos a encontrar al personaje en el libro VII, 116-117, en versos en los que están puestas en boca de Iulo que ríe estas palabras: "¡Ay!, también nos comimos las mesas" -dice Iulo riendo- refiriéndose a las tortas de trigo sobre las que se ponían las ofrendas a los dioses y que no se podían comer, pero que ellos, demasiado hambrientos, habían comido:

(Aen. VII, 116-7:

*"Heus, etiam mensas consumimus", inquit Iulus
... adludens).*

Eneas recuerda entonces que su padre Anquises le había revelado que pusiera los cimientos de una ciudad cuando llegaran a una playa

desconocida y, una vez agotados los alimentos, se vieran obligados a comer las mesas. La atribución a Anquises que hace aquí Virgilio es contradictoria:

a) con la que encontramos en III, 255 y ss. porque allí es la harpía Celeno la que se lo vaticina: "No rodearéis con murallas la ciudad que os está destinada hasta que una terrible hambre os obligue a devorar las mesas ..."

(*Aen.* III, 255-257: *Sed non ante datam cingetis moenibus urbem, quàm vos dira fames ...*
... subigat ... absumere mensas").

b) con la que aparece en III, 394 ya que allí es Heleno, en ese tiempo esposo de Andrómaca, quien dice a Eneas: "No temas tener que llegar un día a morder las mesas".

(*Aen.* III, 394: *"Nec tu mensarum morsus horresce futuros"*).

Pierre Grimal⁴ dice, a propósito de este tema, que todavía en tiempos de Augusto circulaba entre la gente de Lavinium una leyenda. Según ésta, los troyanos, debajo del alimento del que se servían, ponían perejil que cumplía el papel de mesa o plato; otros hablan de galletas de harina usadas con el mismo fin.

En el episodio del ciervo, la Furia Alecto, en su búsqueda del pretexto que pudiera desencadenar la guerra, ve que "el hermoso Iulo perseguía a las fieras con trampas y a la carrera":

(*Aen.* VII, 477-8: *... pulcher insidiis cursuque feras agitabat Iulus*).

Alecto enfurece a los perros que acompañan al joven, los que persiguen al ciervo de Silvia, la hija del jefe de los rebaños del rey Latino: "El mismo Ascanio inflamado también por el deseo de aquella gloria singular, disparó una flecha con su curvo arco".

(*Aen.* VII, 496-497: *Ipsae etiam eximiae laudis succensus amore*

Ascanius curvo direxit spicula cornu);

El poeta nos aclara: "la divinidad no abandonó a la diestra vacilante" del joven y su dardo mata al ciervo

(*Aen. VII, 498: nec dextrae erranti deus abfuit.*).

Aquí nos preguntamos nosotros si la diestra de Iulo es vacilante por sus pocos años y su inexperiencia consiguiente, o lo es por la ansiedad del momento. La personificación de la mano es importante.

En el libro siguiente, el VIII, el personaje tiene más relieve. Ya en el I, 269 y ss. Júpiter había anticipado a Venus: "El pequeño Ascanio ... fortificará Alba Longa con poderosas murallas", y en el V, 597 y ss. el poeta cuenta: "Ascanio fue el primero que rodeó con murallas Alba Longa". Ahora en VIII, 48 se pone de relieve esa función de conditor del joven:

"Ascanio fundará la ciudad de Alba de ilustre nombre":
Ascanius clari condet cognominis Albam.

Después de haber pactado con Evandro, Eneas con sus nuevos aliados vuelve a su campamento, pero, siempre preocupado por su hijo, trata de comunicarle las novedades: "Las restantes naves se deslizan sin esfuerzo a favor de la corriente para comunicar a Ascanio las noticias de los acontecimientos".

(*Aen. VIII, 548-550:*

*... pars cetera prona
fertur aqua segnisque secundo defluit amni,
nuntia ventura Ascanio rerumque
patrisque).*

El texto revela una vez más que Eneas tenía muy en cuenta a su hijo en el que, en este caso, había delegado el mando al salir él mismo del campamento.

Más adelante, cuando se describe el escudo forjado por Vulcano, señor del fuego y también sabedor del porvenir, se ve "todo el linaje de la futura estirpe de Ascanio y sus guerras en el orden en que se habían

llevado a cabo":

(Aen. VIII, 628-629:

... *illic genus omne futurae
stirpis ab Ascanio pugnataque in ordine bella).*

El IX es el libro en el que Ascanio juega un papel más importante, seguramente porque debe actuar personalmente ya que su padre ha ido a buscar aliados y él ha quedado al frente del campamento. Tiene por lo tanto una función "vicaria", es decir que el joven tiene aquí el poder y las facultades de otro al que sustituye en ausencia. No es la suya una actuación indirecta como cuando tiene que despertar el amor de Dido, porque en realidad es Eros quien tomando su lugar lo despierta, o como cuando la misma Dido ve en su rostro los rasgos del padre amado. Su figura adquiere relieve propio en las palabras que dirige a los jovencitos Niso y Euríalo cuando se ofrecen para informar a Eneas de lo que sucede. También adquiere relieve a través de las palabras del viejo Aletes porque revelan una consideración especial hacia Iulo: "Las recompensas más hermosas las darán los dioses y vuestras virtudes, las restantes las darán el piadoso Eneas y el joven Ascanio en la flor de su edad, quien no olvidará nunca tan gran servicio". Evidentemente Aletes no considera ya un niño a Ascanio y está seguro de su reconocimiento eterno a los amigos:

(Aen. IX, 253-256:

... *Pulcherrima primum
di moresque dabunt vestri; tum cetera reddet
actutum pius Aeneas atque integer aevi
Ascanius, meriti tanti non immemor unquam).*

Ascanio por su parte parece restar importancia a su persona y darla toda a su padre cuando dice a Niso y Euríalo: "yo, cuya única salvación está en el regreso de mi padre, ... pongo en vuestro pecho toda mi suerte y mi fe: traed a mi padre, devolvedme su presencia":

(Aen. IX, 257-262:

*"Immo ego vos, cui sola salus genitore reducto",
excipit Ascanius ...*

...

...

..., *quaecumque mihi fortuna fidesque est,
in vestris pono gremiis: revocate parentem,
reddite conspectum ...*").

Enseguida promete a Eurfalo su amistad: "en cuanto a ti, a quien mi edad sigue con espacios más cercanos, te recibo con todo mi corazón y te tomo como compañero para todos mis azares"

(*Aen. IX, 275-277:* *"Te vero, mea quem spatiis propioribus aetas
insequitur, ... iam pectore toto
accipio et comitem casus complector in omnes"*).

Eurfalo promete cumplir y suplica a Iulo que consuele a su madre y proteja su abandono. Iulo no sólo se compromete con lo pedido, sino que va más lejos cuando le responde: "Ella será para mí una madre y únicamente le faltará el nombre de Creusa y será objeto de grandes favores por haber dado a luz a un hijo tal".

(*Aen. IX, 297-299:* *... "erit ista mihi genetrix nomenque Creusae
solum defuerit, nec partum gratia talem
parva manet"*).

Todos acompañan a los expedicionarios hasta las puertas después de haberlos armado: Iulo le da su espada, otro cambia su casco, otro le da una piel de león. Hacen votos por ellos: "el hermoso Iulo dando muestras de un espíritu y una preocupación viriles superiores a sus años les hacía encargos que debían ser comunicados a su padre";

(*Aen. IX, 310-312:* *... pulcher Iulus
ante annos animumque gerens curamque virilem,
multa patri mandata dabat portanda;*)

Aquí puede decirse que el personaje Ascanio-Iulo ha terminado de crecer: su reacción ante el pedido de Eurfalo, su ofrecimiento de amistad, su preocupación por la situación toda parecen resumidos en ese *ante annos animumque gerens curamque virilem*.

Más tarde, cuando los troyanos se enteran de la muerte de los jóvenes, todos sufren con el dolor de la madre de Euríalo. Iulo llora copiosamente por los jóvenes muertos, por el amigo perdido que iba a ser "compañero de sus azares futuros".

La madurez del hijo de Eneas será clara en otra situación muy distinta. Para hacer callar al fuerte Numano, el guerrero rútilo que había denigrado la educación frigia, Ascanio reacciona con energía: "Se dice que por primera vez en la guerra disparó su rápida flecha Ascanio y que con su mano derribó al fuerte Numano".

(Aen. IX, 590-592: *Tum primum bello celerem intendisse sagittam dicitur, ... Ascanius fortemque manu fudisse Numanum.*)

Es el primero y único acto de guerra de Ascanio y gracias a la ayuda de Júpiter puede llevar a cabo su resolución de hacer callar las ofensas e insultos de Numano: "Ve, insulta el valor con altaneras palabras. Esto es lo que responden a los rútilos, los frigios dos veces cautivos'. Y no dice más Ascanio".

(Aen. IX, 634-636: *"... I, verbis virtutem illude superbis. Bis capti Phryges haec Rutulis responsa remittunt". Hoc tantum Ascanius.*)

Apolo alaba esta madurez orgullosa de su raza y de su educación que manifiesta el hijo de Eneas: "Bravo por tu joven valor, muchacho; así se asciende a los astros, hijo de dioses y futuro padre de dioses".

(Aen. IX, 641-642: *"Macte nova virtute, puer; sic itur ad astra, dis genite et geniture deos"*).

Otra vez se alude en su alabanza a la ascendencia y a la descendencia divinas de Ascanio.

De nuevo se reflejará también la preocupación de los dioses por Ascanio en las siguientes palabras, cuando Apolo metamorfoseado en la figura de Butes, antes escudero de Anquises y ahora guardia del nieto,

dice: " 'Bástete ya, hijo de Eneas con que Numano haya muerto bajo tus dardos sin ningún riesgo por tu parte ... en cuanto a lo demás, cesa de combatir, muchacho' ".

(*Aen. IX, 653-656:* *"Sit satis, Aenide, telis impune Numanum
oppetiisse tuis, ...*

...
cetera, parce, puer, bello").

Las palabras de Apolo, que comienzan con "Macte" del lenguaje religioso, palabra empleada como fórmula de salutación y considerada como una suerte de imperativo, están en lenguaje solemne y poético. El dios las dirige directamente a Ascanio nombrado aquí por única vez en toda la *Eneida* con el patronímico "Aenide" (v. 653) = 'hijo de Eneas', lo que constituye un hápax. No se trata entonces del ruego que hace Venus a Júpiter para que preserve a su nieto, sino de una exhortación directa al joven de parte del dios para que deje de combatir: "Por lo tanto, de acuerdo con las palabras y la voluntad de Febo, apartan a Ascanio ávido de lucha".

(*Aen. IX, 661-662:* *Ergo avidum pugnae dictis ac numine Phoebi
Ascanium prohibent;*)

Esta es también la única vez en que el poeta muestra al joven hijo de Eneas *avidum pugnae*, herido por las ofensas a su raza, así como su padre se muestra también 'avidus pugnae' por la violación de la tregua (*Aen. XII, 430*), lo que lo transforma en un héroe violento.

La actuación de Ascanio desaparece progresivamente de escena a partir del libro X. Su nombre es recordado para señalar nuevamente la preocupación de Venus (X, 46), su abuela, como lo manifestó Júpiter a través de las palabras de Mercurio (IV, 275) y Apolo (IX, 661). Venus ahora también desea preservarlo y ruega a Júpiter: " 'me sea permitido retirar a Ascanio de la guerra sano y salvo, me sea permitido que mi nieto sobreviva' ".

(Aen. X, 46-47:

... *liceat dimittere ab armis
incolumem Ascanium, liceat superesse nepotem).*

La repetición del verbo *liceat* destaca la insistencia de la diosa quien todavía aclara: " 'que yo pueda proteger a este niño y sustraerlo de una cruel lucha' "

(Aen. X, 50:

hunc tegere et dirae valeam subducere pugnae).

Más adelante encontramos los únicos datos físicos de Ascanio: cutis muy blanco, cabellos rubios y largos: "el mismo niño Dardanio ... descubierta su cabeza noble, brilla como una gema que distingue el oro dorado, adorno para el cuello o la cabeza, o como resplandece el marfil - incrustado artísticamente en el boj o en el terebinto oricio; su cuello lechoso recibe los sueltos cabellos y sujeta un aro de flexible oro".

(Aen. X, 132-138:

*Iipse ...
Dardanius caput ecce puer detectus honestum,
qualis gemma micat, fulvum quae dividit aurum,
aut collo decus aut capiti; vel quale per artem
inclusum buxo aut Oricia terebintho
lucet ebur; fusos cervix cui lactea crines
accipit et molli subnectit circulus auro).*

En otro escenario, las ninfas en las que se habían convertido las naves salvadas del incendio reconocen a Eneas y le dan un panorama cierto de la situación que se está viviendo en el campamento troyano y le aconsejan qué hacer: " 'por su parte el joven Ascanio está cercado por el muro y las fosas en medio de dardos y de latinos erizados de armas. Ya los jinetes arcadios mezclados con los valientes etruscos ocupan los lugares que se les han ordenado; Turno está decidido a oponerles sus escuadras en medio para que no puedan unirse al campamento. Levántate, pues, y cuando llegue la Aurora ordena tú el primero que tus aliados sean llamados a las armas y toma tú el escudo invencible ...' "

(Aen. X, 236-243:

*"At puer Ascanius muro fossisque tenetur
tela inter media atque ardentes Marte Latinos.*

*Iam loca iussa tenet forti permixtus Etrusco
Arcas eques; medias illis opponere turmas,
ne castris jungant, certa est sententia Turno.
Surge, age et Aurora socios veniente vocari
primus in arma jube et clipeum cape ...
invictum ... ").*

Eneas vuelve al campo de batalla y se suceden hechos tremendos unas veces por la valentía de sus protagonistas (Eneas y Palante), otras veces por su crueldad (muerte de Palante a manos de Turno). Uno de los guerreros enemigos llamado Mago, pide a Eneas: " 'Por los Manes de tu padre y la esperanza de Iulo que está creciendo, te ruego que conserves la vida a mi hijo y a mi padre' ".

(Aen. X, 524-525: *"Per patrios manes et spes surgentis Iuli
te precor, hanc animam serves gnatoque patrique"*).

Después de una gran mortandad llevada a cabo por Eneas quien ha acudido en ayuda de los suyos que hufan, logran eludir el sitio: "por fin el joven Ascanio y la juventud sitiada inútilmente, realizan una violenta salida y abandonan el campamento".

(Aen. X, 604-605: *... Tandem erumpunt et castra relinquunt
Ascanius puer et nequiquam obsessa juventus*).

Durante el tiempo concedido para inhumar los muertos, Eneas decide en primer lugar enviar a Evandro el cuerpo del infortunado Palante. El héroe derrama lágrimas cuando ve el joven rostro blanco como la nieve. Al ensalzar el hecho de que no ha sido herido huyendo, lamenta: " 'Qué gran defensa pierde Ausonia y cuánto pierdes tú, Iulo' ".

(Aen. XI, 57-58: *... "Hei mihi, quantum
praesidium Ausonia, et quantum tu perdis, Iule"*).

Más adelante Latino trata de calmar a Turno quien a pesar de las súplicas de Amata y las lágrimas de Lavinia, decide medirse con Eneas.

Con energía toma sus armas templadas en la laguna Estigia e invoca a su jabalina pidiéndole le conceda vencer al jefe troyano. Por su parte Eneas contento de que la guerra se solucione con las condiciones ofrecidas, "tranquiliza los ánimos a sus compañeros y el miedo del triste Iulo recordándoles los oráculos".

(*Aen. XII, 110-111:*

*Tum socios maestique metum solatur Iuli
fata docens).*

Recordemos que ya Heleno y la Sibila le habían predicho el triunfo.

Al día siguiente miden el terreno del combate, disponen los fuegos y altares para los dioses. Juno, que mira desde la cima del monte, contempla los dos ejércitos, el de los latinos y el de los troyanos. Avanzan los dos contendientes, Turno blande dos lanzas de largo hierro. "Del otro lado Eneas, origen de la estirpe troyana, resplandeciente por sus celestes armas y a su lado, Ascanio, segunda esperanza de la gran Roma, "

(*Aen. XII, 166-168:*

*hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo,
sidereo flagrans clipeo et caelestibus armis
et iuxta Ascanius, magnae spes altera Romae.)*

En esta instancia tan importante el poeta ha destacado la presencia del joven junto a su padre y lo que significa como esperanza para el futuro de Roma.

Ante los altares Eneas invoca a los dioses y recuerda que se ha convenido que si el ausonio Turno vence, los vencidos se retiren a la ciudad de Evandro, que Iulo abandone los campos y que los Enéadas en lo sucesivo no se rebelen ni empuñen de nuevo las armas. Aquí coinciden los pactos con la recomendación de Júpiter (*Aen. IV, 275 ss.*), la de Venus (X, 47-48) y la de Apolo (IX, 640) de que se preserve a Iulo por su importancia en el futuro.

Se desata la guerra de nuevo ante la consternación de Eneas que insiste en el respeto a los tratados. La situación se complica entonces porque mientras él habla tratando de pacificar, una flecha lo hiere. Nadie se jacta de haberla lanzado, pero Turno aprovecha la perturbación de todos para hacer una gran matanza. Eneas, muy a pesar suyo, es llevado

al campamento por Mnesteo y Acates, a los que acompaña Ascanio: "estaba Eneas de pie, apoyado en su larga jabalina, protestando airadamente, en medio de un numeroso grupo de jóvenes y del entristecido Iulo, sin conmoverse ante sus lágrimas."

(Aen. XII, 398-400: *Stabat acerba fremens, ingentem nixus in hastam
Aeneas, magno iuvenum et maerentis Iuli
concursu, lacrimis immobilis*).

Eneas es curado, según dice Yapige su medico, no con recursos humanos ni gracias a su arte. Inmediatamente, el héroe, ansioso de lucha, se ajusta las armas, blande su jabalina, "abraza a Ascanio" estrechándolo entre sus brazos y "le da un beso" mientras le dice: "Aprende de mí, hijo, el valor y el esfuerzo verdadero, de otros, la fortuna. Ahora mi diestra te protegerá en la guerra y te guiará a grandes recompensas. Tú, luego, cuando tu edad haya llegado a ser madura, ten memoria, y no solo tu padre Eneas sino también tu tío Héctor te estimulen cuando busques ejemplos de los tuyos en tu espíritu".

(Aen. XII, 430-440: *Ille ...
...
...
Ascanium ... complectitur ...
... delibans oscula fatur:
"Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,
fortunam ex aliis. Nunc te mea dextera bello
defensum dabit et magna inter praemia ducet.
Tu facito, mox cum matura adoleverit aetas,
sis memor et te animo repetentem exempla tuorum
et pater Aeneas et avonculus excitet Hector"*).

Es la única vez que Eneas manifiesta tan abiertamente su amor por Ascanio y también la única vez que le dirige la palabra en toda la *Eneida*. El héroe en esta especie de testamento le da una lección de moral. Evidentemente todavía lo considera demasiado joven porque habla de

"cuando tu edad haya llegado a ser madura" (v. 438), por lo tanto todavía no lo es.

A través del rastreo efectuado, es curioso observar que ni el nombre *Iulus*, ni *Ascanius* están caracterizados por el uso de un epíteto como el que aparece insistentemente junto a Eneas: *pius* o *pater*. *Iulus* aparece por lo general con modificadores afectivos o valorativos: "*a magno ... Iulo*" (I, 288), "*pulcher Iulus*" (V, 570; VII, 107, 477-478; IX, 310); "*Iulus ... adludens*" (VII, 116-117); "*lacrimantis Iuli*" (IX, 501); "*victorem ... Iulum*" (IX, 640); "*ardentem ... Iulum*" (IX, 652); "*Dardanius ... puer*" (X, 133); "*surgentis Iuli*" (X, 524); "*maesti ... Iuli*" (XII, 110); "*maerentis Iuli*" (XII, 399).

Junto al nombre *Ascanius* encontramos muy frecuentemente la aposición *puer* y además adjetivos como *integer* (*aevi Ascanius*) (IX, 255-56); *avidum pugnae ... Ascanium* (IX, 661-662); *Ascanius, ... spes altera* (XII, 168); (*Ascanius*) ... *laetus* (V, 667).

También se infiere del rastreo el problema que plantea la edad del personaje que estudiamos. Ascanio-Iulo debe de ser de siete u ocho años en el momento de la partida de Troya en la *Eneida*. Así lo presenta el relieve del cipo de Petronia Grata (Museo Arquitectónico de Turín), aunque en otras representaciones, por ejemplo, la escultura de mármol de Bernini en la Galleria Borghese en Roma, lo presentan más niño todavía. Al final del libro de Virgilio han pasado unos diez años en el andar errante de los troyanos y los de la lucha en Italia, lo que haría que la edad del personaje fuera entonces de unos diecisiete o dieciocho años. Sin embargo nos da la impresión de que su figura permanece como bloqueada en el tiempo, siempre como un *puer* y hasta en el último libro está llamado así. No olvidemos, por otra parte, que la palabra *puer* cubre el período de la vida que va desde la infancia hasta la adolescencia.

Evidentemente las dudas sobre la edad del hijo de Eneas surgen de la lectura de la *Eneida*. Sobre todo se nota una falta de soldadura entre los libros cuarto y quinto. En Cartago, Iulo parece un niño pequeño en el regazo de Dido o en los de su abuela, Venus, cuando ésta lo lleva acurrucado en sus brazos hasta los bosques luego de haber hecho el cambio con Eros (*Aen.* I, 691 ss.). Lo mismo se deduce del II, 724 cuando Eneas le cuenta a la reina que el niño se pliega a su mano y lo sigue con

pasos no iguales. Los pasos son más cortos porque pertenecen a un niño.

En el final de los juegos fúnebres en honor a Anquises (libro V), Ascanio es un jovencito capaz de adiestrar a otros jóvenes de la misma edad para el espectáculo del desfile de caballos. ¿Cómo puede ser que haya pasado sólo un año desde Cartago y manifieste aquí tanta responsabilidad y conciencia del papel que juegan en este simulacro de guerra? Este es sin duda un adolescente.

En el libro IX la actuación de Iulo en ausencia de su padre, su madurez en el episodio de Niso y Euríalo, lo mismo que su reacción frente a Numano, nos muestran a un joven ya completamente formado. Por eso ha sido dejado al frente del campamento.

Llamativamente, pese a todos estos signos de madurez, cuando en el XII, 435 y ss. Eneas exhorta a su hijo, todavía parece considerar que le falta madurar. Por eso le dice: "Cuando tu edad haya llegado a ser madura ...".

En conclusión, la figura de Ascanio ha ido aumentando progresivamente a su paso en el poema. No es un personaje desvahído del que no podemos esperar determinadas conductas, ni un tipo, como el del avaro o la Celestina. Tampoco es un personaje chato. Sus reacciones son previsibles para su edad, si bien en ocasiones actúa en forma más madura de lo que se esperarían. El autor pone en evidencia su sensibilidad y su respuesta clara frente a las situaciones que le toca enfrentar: llora cuando su abuelo se niega a abandonar Troya; se duerme cansado en el regazo de Dido; aparece gozoso en la cacería de Cartago; se muestra serio y orgulloso en el desfile de jinetes que él y sus compañeros han organizado para honrar la memoria de Anquises; reacciona indignado ante la actitud de las troyanas que han quemado las naves; ríe cuando dice: "nos comimos las mesas"; se conmueve profundamente ante el ofrecimiento de Niso y Euríalo; es responsable al enviar con ellos mensajes para su padre; responde violentamente frente a las ofensas de Numano; parece desmoronarse al ver a Eneas herido. Es decir, manifiesta abiertamente sus sentimientos ante cada situación y así lo evidencian, como decíamos más arriba, los adjetivos y aposiciones que el autor usa junto a *Iulus* o *Ascanius*.

En cuanto a la edad del personaje, se infieren de la lectura ciertos

desajustes y falta de precisión por parte del poeta.

La relación afectiva entre padre e hijo no está demasiado explicada, pero los textos evidencian la preocupación del uno por el otro y el cariño entrañable que los une.

NOTAS

1. Pierre GRIMAL. *Virgilio o el Segundo nacimiento de Roma*. Buenos Aires, Eudeba, 1987, cap. IV, p. 165.

2. Pierre GRIMAL. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1984, p. 298.

3. Antonio LAPENNA. *Los hombres en la historia: Virgilio*. Centro Editor de América Latina, fascículo 81, 1977, p. 384.

4. Pierre GRIMAL. *Virgilio o el Segundo nacimiento de Roma*. Buenos Aires, Eudeba, 1987, cap. IV, p. 164.

APROXIMACIÓN LINGÜÍSTICA A UN TEXTO OVIDIANO CLÁSICO

María del Rosario Ramallo de Perotti

El presente trabajo no pretende más que acercar a los alumnos a un texto ovidiano clásico, que se ha ponderado por su valor elegíaco y autobiográfico, tomando en consideración que, por ser un *textus*, se presenta a nuestra lectura como un "entramado o urdimbre", (...) como "un tejido de palabras entramadas, unidas en un entrelazamiento de disposición regularizada, que proporciona una consistencia de totalidad comunicativa"¹.

Para poder comprender la intención comunicativa de esta elegía, desde una perspectiva tan alejada como la nuestra, es preciso destejer el entramado que se nos ofrece, teniendo en cuenta que "la operatividad enunciativa de la lengua para el logro de las pertinencias literarias de un texto quedará apoyada (...) en el trío de rasgos que precisamos como *selección*, *elección* y *adecuación* referidos respectivamente al sistema, al hablante - autor y al texto resultativo"².

Si por 'selección' hemos de entender que, de todas las unidades que el sistema lingüístico nos ofrece, en el texto en cuestión sólo se han puesto en funcionamiento algunas, mientras que otras se han restringido, tendremos que descubrir cuáles de esas posibilidades se han plasmado

aquí. Para ello, partimos de afirmar que la Elegía X del libro IV, de las *Tristia*, es una confesión de Ovidio a la posteridad -principal interlocutora- sobre su destino de poeta y sus luchas interiores y contra su padre por defender su vocación; su rechazo al destierro por la injusticia cometida y por las condiciones en que debió vivir; y, por fin, sobre su autovaloración por la justa fama que habría de trascender su existencia, más allá de la muerte.

De este modo, si en el paradigma lingüístico es posible decir que la déxis personal se manifiesta alrededor de tres personas gramaticales -yo, tú, él- que representan en cada caso enunciativo a las tres personas del discurso comunicativo -las participantes en la interlocución y la no participante-, advertimos con claridad que Ovidio ha establecido la siguiente gradación en el uso de aquéllas:

a) predominio de la primera persona, debido al carácter confesional de la elegía. Esa primera persona está presente:

a.1. En el uso del pronombre *ego*, en Nominativo, que abre y cierra la poesía.

*Ille ego, qui fuerim, tenerorum lusor amorum,
Quem legis, ut noris, accipe, posteritas.*

(vv. 1-2)

(¡Oh posteridad!, escucha, para que sepas,
quién he sido yo, aquel escritor frívolo de
amores tiernos, al cual lees.)

*Sive favore tuli, sive hanc ego carmine famam,
Jure tibi grates, candide lector, ago.*

(vv. 131 -132)

(Sea que haya obtenido esta fama con tu
favor, sea con mi poesía, con derecho yo
te doy las gracias, lector sincero.)

a.2. En el uso reiterado de los casos oblicuos del pronombre *ego*.

Sulmo mihi patria est, gelidis uberrimus undis,
(v. 3)

(Tengo como patria a Sulmona, abundantísima
en frescos manantiales.)

At mihi jam puero caelestia sacra placebant
(v. 19)

(En cambio a mí, ya niño, agradaban los
misterios celestes.)

a.3. A través de los llamados 'posesivos' de la gramática tradicional que nosotros, siguiendo a Vidal Lamíquiz, preferimos considerar 'presentadores personales', no sólo porque realizan la función de presentadores del sustantivo, sino porque señalan la vinculación del significado que presentan y actualizan a una de las tres personas deícticas. Así:

Maius erat nostris viribus illud onus
(v. 36)

(Aquella carga era demasiado grande
para nuestras fuerzas.)

Ponticus heroo, Bassus quoque clarus iambis
Dulcia convictus membra fuere mei;
(vv. 47 - 48)

(Póntico, famoso por su verso heroico,
Baso, también famoso por sus yambos,
fueron dulces miembros de mi sociedad.)

a.4. A través del deíctico espacial: el adverbio *hic*, corresponde a la primera persona.

Editus hic ego sum

(v. 5)

(Aquí yo fui engendrado)

*Hic ego, finitimis quamvis circumsonor armis,
Tristia, quo possum, carmine fata levo.*

(vv. 111 - 112)

(Aquí yo, aunque soy estremecido por las armas vecinas, alivio, cuanto puedo, los tristes destinos con la poesía.)

a.5. A través de las formas verbales en primera persona: *fui, conabar, colui, fovi, vidi, legi*, etc.

b) búsqueda de distintos interlocutores o destinatarios que reciban este mensaje, el cual va adoptando diferentes cualidades:

b.1. Posteridad: es el primer receptor del mensaje ovidiano. La aparición del vocativo del verbo *accipe* en imperativo demuestra la intención claramente impresiva, conativa, apelativa. Semánticamente, el vocablo *posteritas* ha sido elegido porque puede indicar dos cosas: por un lado, el tiempo que ha de seguir transcurriendo después de la muerte del autor, señalado en el prefijo *post*; pero, también por otro lado, indica su descendencia.

Este interlocutor ha sido elegido porque recibirá la confesión de Ovidio.

b.2. Las sombras de los padres: este vocativo llega después de un breve monólogo interior, en que expresa su dolor por la pérdida de todo lo amado y por la injusticia del destierro.

El objetivo es también claramente apelativo, pero lo que se persigue es el esclarecimiento de un acto equivocado:

*Fama, parentales, si vos mea contigit, umbrae,
Et sunt in Stygio crimina nostra foro,
Scite, precor, causam (...)
Errorem jussae, non scelus, esse fugae.*

(vv. 87 - 90)

(Si mi fama, oh sombras de mis padres, os ha alcanzado y existen nuestras faltas en el foro estigio, sabed, ruego, que la causa (...) del exilio ordenado, es un error, no un crimen.)

b.3. Los corazones ávidos que indagan los actos de su vida: vuelve a dirigirse, ahora en segunda persona plural, a los que deben conocer su vida. No utiliza el vocativo, sino un *ad vos*, cuyo contenido está aclarado en el apósito *studiosa pectora* que lleva además la relativa.

*...ad vos, studiosa revertor
Pectora, qui vitae quaeritis acta meae.*

(vv. 91 - 92)

(Vuelvo hacia vosotros, corazones ávidos, que indagáis los actos de mi vida.)

b.4. La Musa: a partir del verso 115, la conjunción *ergo* da comienzo a una especie de consustanciación del poeta con la Musa; a ella todo el agradecimiento, en una oración compleja por coordinación y yuxtaposición, a través de suboraciones sencillas, breves, incisivas, una con predicado objeto, las más; con predicados nominales, otras con la estructura sujeto, verbo, complemento.

*Gratia, Musa, tibi: nam tu solatia praebes;
Tu curae requies, tu medicina mali,
Tu dux, tuque comes: tu nos abducis ab Istro
In medioque mihi das Helicone locum.*

(vv. 117 - 120)

(Gracia, a ti, oh Musa: en efecto, tú ofreces solaz; tú, descanso a mi preocupación; tú, medicina de mi mal; tú, guía y tú compañera; tú nos llevas lejos del Hister y me das un lugar en medio del Helicón.)

b.5. La tierra: el poeta tiene una clara conciencia de su propio valor; ya ha dicho que es el cuarto en cuanto a la sucesión temporal; ya ha afirmado también que ha podido gozar -cosa rara- de una justa fama durante su vida; ahora sólo le queda una satisfacción: el saber que, al morir, no será inmediatamente de la tierra, porque antes, mucho antes, la fama lo habrá hecho suyo.

*Si quid habent igitur vatum praesagia veri,
Protinus ut moriar, non ero, terra, tuus.*

(vv. 129 - 130)

(En consecuencia, si algo de verdad tienen los presentimientos de los poetas, cuando yo muera, oh tierra, no seré tuyo inmediatamente.)

b.6. El lector sincero: Así como en el dístico inicial el poeta, presente en el pronombre *ego*, tiene un mensaje apelativo: dar las gracias al lector sincero, que ha recibido esta confesión.

c) Las cambiantes terceras personas que van configurando, a lo largo de esta síntesis de su vida, el universo ovidiano; en las oraciones en que aparecen esas terceras personas hay, como lo exige la cohesión del texto, permanentes alusiones a la primera persona, ya a través de posesivos (los ya mencionados presentadores personales), ya a partir de los casos oblicuos del pronombre de primera persona:

*Saepe suos solitus recitare Propertius ignes,
Jure sodalitiū qui mihi junctus erat;*

(vv. 45 - 46)

(Frecuentemente, Propertio, que se me había unido por derecho de íntima amistad, ha acostumbrado recitar sus versos fogosos.)

*Paene mihi puero nec digna nec utilis uxor
Est data.*

(vv. 69 . 70)

(A mí casi niño, me fue dada una esposa ni digna ni útil.)

*Felices ambo tempestiveque sepultos,
Ante diem poenae quod periire meae.*

(vv. 81 - 82)

(¡Felices ambos y sepultados oportunamente,
porque perecieron antes de la fecha de mi
castigo!)

Pasemos ahora al segundo de los rasgos que conforman el trío sobre el que se edifica un texto: la 'elección' por parte del hablante autor. En efecto, Ovidio ha elegido el modo de ordenar los elementos seleccionados del sistema, para que se cumpla lo que afirma Lamíquiz al parafrasear a Camilo José Cela: " Todas las plumas tienen en sus puntas las mismas palabras. Lo difícil es ir las anudando con orden y con garbo"³.

Nos han llamado la atención tres aspectos en esta búsqueda y elección de un orden original para los elementos del sistema: el uso de la 'correferencia', la utilización de la negación como medio de lograr que el interlocutor imagine la afirmación contraria y el manejo de las perífrasis o de las alusiones indirectas para la referencia temporal o espacial.

En primer lugar, vayamos a la correferencia para aclarar qué concepto encierra. Citaremos dos definiciones que considero igualmente valiosas para entender este concepto: la primera pertenece al ya mentado Vidal Lamíquiz quien afirma que "para evitar en el enunciado discursivo la repetición machacona de la misma unidad lexemática, se va a valer de diferentes unidades que señalan la misma referencia conceptual, y entonces estamos ante el fenómeno enunciativo de la correferencia"⁴. No debe confundirse con sinonimia, porque "la correferencia únicamente se puede concebir en cada uso manifiesto de la lengua, es decir, en el plano discursivo del enunciado textual"⁵.

La otra definición pertenece a Raffaele Simone y dice: "La correferencia es, pues, la propiedad por la que un constituyente tiene el mismo referente que otro constituyente (...). Se trata de un mecanismo fundamental para que, en un texto, se lleve a cabo la cohesión, en cuanto

permite que dos sintagmas se relacionen entre sí⁶.

Al leer la totalidad de la Elegía X, hay dos conceptos básicos que se mantienen como pilares de la obra: la poesía y su valor en la vida de Ovidio; y el destierro, momento desde el cual se retrotrae al pasado y se proyecta hacia la *posteritas*. Sin embargo, aunque las dos ideas son reiterativas, no lo son a través de la repetición de palabras. En efecto, la correferencia está presente y así advertimos que la poesía aparece como *Musa, studium inutile, carmen, versus, otia tuta, suos ignes* (referidos a los versos de Propertio), *mea Thalia, Helicone relicto, Aoniae sorores*. Tampoco se da repetida la palabra exilio: la primera vez aparece la idea a través del participio *ademptum* que encierra la noción de 'privado', 'despojado', 'separado', 'arrestado':

*Non aliter flevi quam me fleturus ademptum
Ille fuit...*

(vv. 79 - 80) .

(Lloré no de otro modo, a como él hubiera
llorado a mí desterrado.)

Luego habla de *poena*:

Ante diem poenae quod periere meae!

(v. 82) .

(¡Porque perecieron antes de la fecha
de mi castigo!)

En la apelación a las sombras de los padres, el correferente será *jussae fugae*.

Luego, en el momento de dar a conocer la voluntad del príncipe, no aparece tampoco el vocablo 'exilio', sino que sabemos que se va lejos de Roma a través de una proposición incluida, dependiente de un verbo de voluntad:

*...maris Euxini positos ad laeva, Tomitas
Quaerere me laesi principis ira jubet.*

(vv. 97 - 98)

(...la ira de un príncipe ofendido ordena que yo busque a los habitantes de Tomis, ubicados a la izquierda del mar Euxino.)

Otro modo de denominar su castigo y evitar la iteración es llamarlo *ruina, mal, tristia fata*.

El segundo elemento que atrae nuestra atención en esa elección realizada por Ovidio es el uso del *non*, no por la negación misma, sino para atenuar el impacto de una afirmación; veámoslo a través de algunos ejemplos:

Nec stirps prima fui ... (v. 9)
(Y no fui el primer vástago ...)

En realidad quiso decir: 'Tuve otro hermano mayor'.

Nec patiens corpus nec mens fuit apta labori. (v. 37)
(Ni mi cuerpo fue resistente ni mi mente apta para el trabajo.)

Deseó significar que su cuerpo y su espíritu eran débiles para sobrellevar ese trabajo.

Nomine non vero dicta Corinna mihi (v. 60)
(Llamada por mí Corina, con nombre no verdadero)

Quiere indicar el nombre fingido o falso de su amor.

Notaque non tarde facta Thalia mea est. (v. 56)
(Y mi Talfa creada fue conocida no tardíamente.)

Aquí señala que su poesía fue conocida tempranamente.

*...nec digna nec utilis uxor
Est data.*

(vv.69 - 70)

(me fue dada una esposa ni digna ni útil.)

En vez de utilizar dos cualidades negativas, prefiere coordinar con conjunciones negativas los adjetivos *digna* y *utilis*.

Ipsa multa tuli non leviora fuga. (v. 102)
(He soportado muchas cosas no
más leves que el destierro mismo.)

Señala que los otros males eran por lo menos tan pesados de soportar como el destierro.

El tercer elemento de esa elección efectuada por Ovidio es la permanente utilización de perífrasis para lo temporo - espacial o, también, de alusiones indirectas a circunstancias históricas puntuales. Nos parece muy vinculado el uso de este tercer tipo de elemento con la atenuación que provoca el empleo del *non* ya marcado. Veamos ejemplos de perífrasis:

Sulmo mihi patria est, gelidis uberrimus undis,

Millia qui novies distat ab Urbe decem.

(vv. 3 - 4)

(Tengo como patria a Sulmona, abundantísima
en frescos manantiales, que dista de la ciudad
nueve veces diez mil pasos.)

Perífrasis referida a lo espacial.

*Et jam complerat genitor sua fata, novemque
Addiderat lustris altera lustra novem.*

(vv. 77 - 78)

(Y mi padre ya había cumplido sus destinos
y había añadido otros nueve lustros a nueve
lustros.)

Perífrasis referida a lo temporal.

En cuanto a las alusiones indirectas, consideramos representativas las referidas a su fecha de nacimiento y a la edad en que comenzó a leer públicamente su producción juvenil.

*Editus hic ego sum; necnon, ut tempora noris;
Cum cecidit fato consul uterque pari.*

(vv. 5 - 6)

(Aquí yo fui engendrado; además, para que conozcas la época, (sucedió) cuando murió uno y otro cónsul en un destino similar.)

Alusión indirecta al hecho histórico por el cual se sabe que Hircio y Pansa, cónsules en el año 43 a. C., perecieron combatiendo contra Antonio, durante el sitio de Módena.

*Carmina cum primum populo juvenilia legi,
Barba resecta mihi bisve semelve fuit.*

(vv. 57 - 58)

(Cuando leí por vez primera mis versos juveniles al pueblo, mi barba fue rasurada dos o tres veces.)

Alusión a una costumbre romana, según la cual los jóvenes no rasuraban sus barbas hasta los veintidós años, de modo que el lector puede inferir de manera indirecta la edad del novel poeta.

Nos hemos de situar por fin en el último rasgo de aquel trío que sirve de apoyo al logro de las pertinencias literarias de un texto: la 'adecuación'. Ella responde a una teleología de comunicación y tiene que ver con la eficacia con que el hablante - autor se tematiza. Es dable, pues, imaginar que Ovidio, el poeta, estaba deseoso de hacer conocer a sus sucesores su formación, su ubicación en la sociedad literaria de la época y su autoestima, que no es soberbia, sino justa valoración de su quehacer; pero, además, Ovidio, el hombre, desde el dolor y la ignominia de un exilio injusto, necesita gritar dolorosamente que toda la humillación sufrida no ha matado lo más valioso de sí mismo, que es su condición de poeta.

Cabe preguntarse: ¿adecuó Ovidio esos temas a este texto? O expresado de otro modo: ¿fue esta elegía el vehículo más adecuado para el pensamiento ovidiano?

Pensamos que sí, sobre todo por las características de la especie elegíaca, identificada como la que mejor sirve para la expresión del dolor. Desde el punto de vista métrico, el verso -el dístico, con su alternancia hexámetro/pentámetro- de la elegía imprime una cadencia ágil que obliga a un rápido fluir del pensamiento. De este modo, en sólo 132 versos tenemos la visión global del hombre - poeta Ovidio, desde su nacimiento, hasta el último período de su existencia, en que ya entrevé la muerte; pero no sólo eso: también visualizamos sus dudas, el triunfo de su auténtica vocación, su ubicación en el campo literario del momento, su refugio en la poesía.

La adecuación pensamiento - tema - texto es, pues, perfecta: no sólo nada es superfluo, sino todo es absolutamente necesario en esta pequeña obra magistral del ingenio ovidiano.

La arquitectura textual, esa armazón interna que da estructura a todos los elementos que el autor ha puesto en juego, queda, esquemáticamente fijada así:

| <i>Ubicación en el texto</i> | <i>Función</i> | <i>Contenido</i> |
|------------------------------|--------------------|--|
| Versos 1 - 2 | Apelativa | <i>Exhortativo (el poeta insta a conocer su vida.)</i> |
| Versos 3 - 40 | Referencial | <i>Narrativo (el poeta cuenta su origen, formación, carrera de honores, el problema vocacional.)</i> |

| | | |
|------------------|--------------------|---|
| Versos 41 - 68 | Referencial | <i>Narrativo (Ovidio cuenta su labor poética juvenil.)</i> |
| Versos 69 - 80 | Referencial | <i>Narrativo (el autor habla de sus esposas, su hija, sus padres.)</i> |
| Versos 81 - 84 | Expresiva | <i>Monólogo interior</i> |
| Versos 85 - 90 | Apelativa | <i>Exhortativo (insta a las sombras paternas a conocer la injusticia de su castigo.)</i> |
| Versos 91 - 114 | Referencial | <i>Biográfico (su exilio, su refugio en la poesía.)</i> |
| Versos 115 - 128 | Expresiva | <i>Agradecimiento a la Musa.</i> |
| Versos 129 - 130 | Apelativa | <i>Promesa a la tierra.</i> |
| Versos 131 - 132 | Apelativa | <i>Agradecimiento al lector sincero.</i> |

Como puede apreciarse hay un juego equilibrado entre lo apelativo y lo referencial, entre el llamado de atención a los cambiantes interlocutores y la mostración de su verdad; pero en medio de ello, entre la fuerza impresiva y la objetividad de los hechos, lo 'expresivo', como salida a los sentimientos del poeta.

Si Ovidio, desde la tristeza de su soledad, se propuso informar, pero sobre todo conmover, podemos afirmar con seguridad casi plena que en esta *posteritas*, que en estos *candidi lectores*, después de tantos siglos, esa teleología se ha cumplido.

Notas

- ¹ Vidal LAMÍQUIZ IBÁÑEZ. *El enunciado textual. Análisis lingüístico del discurso*. Barcelona, Ariel, 1994, p. 37.
- ² Vidal LAMÍQUIZ IBÁÑEZ. *op. cit.*, p. 45.
- ³ Vidal LAMÍQUIZ IBÁÑEZ. *op. cit.*, p. 47.
- ⁴ Vidal LAMÍQUIZ IBÁÑEZ. *op. cit.*, p. 67.
- ⁵ Vidal LAMÍQUIZ IBÁÑEZ. *op. cit.*, p. 67.
- ⁶ Raffaele SIMONE. *Fundamentos de lingüística*. Barcelona, Ariel, 1993, Cap. XII, p. 351.

TEOGNIS, EXPRESIÓN DE UN MUNDO EN TRANSICIÓN

*Liliana Sardi de Estrella
Esther Rosenbaum de Driban*

De acuerdo con lo que se deduce de su obra, Teognis nació en Mégara, escribió su obra entre fines del siglo sexto y principios del quinto y perteneció a la clase aristocrática.

La ciudad de Mégara sufrió en la época de Teognis un proceso de despojo territorial por parte de dos ciudades vecinas más importantes: Corinto y Atenas. Por otro lado las luchas políticas internas particularmente violentas se debieron, entre otras causas, a problemas económicos: la clase aristocrática que fundaba su poderío en la ganadería y en la ocupación del escaso terreno disponible exacerbó la rebelión de los pobres que se vieron obligados a emprender la colonización hacia Sicilia y el Bósforo. Este hecho activó el comercio y permitió el ascenso económico de las clases inferiores.

Según Jaeger¹ la evolución de Mégara perjudicó entonces a la antigua nobleza. "Los caudillos corrompen al pueblo, administran en su propio provecho y apetecen el acrecentamiento de su poder. La única posibilidad de salvación para Teognis es la vuelta a la justa desigualdad".

La obra poética de Teognis fue dada a conocer en los banquetes o simposios de hombres al son de la flauta; fue modificada y ampliada por

los cantores hasta tal punto que es difícil distinguir cuáles fueron los auténticos poemas del autor. Lesky habla de un círculo que en realidad produjo estas elegías. Este círculo estaba constituido por los representantes de la clase aristocrática en decadencia. "Estas elegías son el eco del rencor y la protesta de los nobles", dice Lesky², preocupados por el ascenso económico y político de nuevos elementos procedentes de las capas inferiores que se había vuelto irreprimible. Se abrían paso nuevos ricos y en cualquier momento la insatisfacción de las masas podría ser la causa de que un tirano acaparase el poder absoluto del estado.

Las elegías teognídeas son parte de una lírica que surgiría pues como un medio para expresar las preocupaciones, angustias y odios de los nobles que veían derrumbarse el mundo que les había pertenecido. A través de la lírica también se expresa el origen de los primeros conflictos entre el individuo y la *polis*.

Los poetas líricos de la época arcaica, nobles en su mayoría, estaban profundamente comprometidos con algunos de los partidos del momento, excepto Solón que aparece como el único caso en el que se mantiene un equilibrio entre las tendencias opuestas aristocráticas y populares.

Teognis vive entonces en un mundo en transición. Para entender este mundo nos ha resultado útil la distinción que hace Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*³, entre sociedad cerrada y sociedad abierta. Según este autor una sociedad cerrada sería arcaica, tribal, "gobernada por una aristocracia estática, rígida que se guía por tabúes sociales y religiosos y que auspicia una estratificación de clases por diferencias de nivel muy tajantes; sociedad que no admite margen para la iniciativa individual". "Naturaleza y sociedad son identificadas, más aún, ésta no es sino la prolongación de aquélla, que a su vez, es considerada reflejo de Dios o de fuerzas sobrenaturales que rigen la totalidad"⁴.

Lo enunciado en el plano político da como resultado:

- 1- confinamiento en los límites de la propia tribu para impedir las influencias extrañas que se estiman perniciosas;
- 2- negación de la idea de humanidad, pues la condición humana se limita a la propia tribu;

- 3- tendencia a la autarquía o al autoabastecimiento absoluto para no depender del comercio con otras tribus;
- 4- aristocratismo o rechazo de todo universalismo de principio y afirmación rotunda de la superioridad de los que gobiernan sobre las otras clases;
- 5- belicismo integral y afán de conquista para esclavizar a los vecinos;⁵

Por el contrario, la sociedad abierta es:

la resultante de los comienzos del dualismo crítico (el que establece diferencias entre leyes naturales y leyes normativas o productos de la convención y el arbitrio humano), que actúa como corrosivo de los principios y tabúes tradicionales y coexiste con una economía en expansión a raíz del comercio múltiple con otros pueblos, síntomas éstos del ascenso social de nuevas clases que entran en colisión con las aristocracias gobernantes. El intercambio y la cooperación son sus normas rectoras. La movilidad social se acelera y el cambio de una etapa a otra no es estimado como factor negativo sino progresivo. El aumento de la población que así se posibilita, los contactos culturales que se multiplican introducen el relativismo por el descubrimiento de las costumbres, tabúes y valoraciones ajenas, el desarrollo de las comunicaciones, el despuntar del individualismo son factores concomitantes que predisponen a reacciones políticas y a la liberación paulatina aunque muy lenta del magismo primitivo. A este proceso se le suma la actividad filosófica (conocimiento y sabiduría unidos)⁶.

Si nos atenemos a este esquema teórico de Popper, comprobamos que Teognis es, en muchos aspectos, representante de lo que se ha denominado sociedad cerrada. Como contrapartida y como antinomia aparecen también en su obra las características de la sociedad abierta que él rechaza.

El confinamiento en los límites del propio grupo que se comporta como una tribu y que impide el acceso al poder de cualquier otro grupo extraño, se manifiesta en la exhortación de Teognis a tener contacto sólo con sus pares, pues el trato con los malvados corrompe. Las revoluciones crean una crisis de confianza que hace que los que tengan convicciones análogas se agrupen para evitar la traición:

Πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι
μηδ' ἀδίκοισιν
τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἔλκεο μηδ' ἄφενος.
Ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ
προσομίλει
ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο·
καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν
ἴζε, καὶ ἀνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.
'Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ
κακοῖσιν
συμμίσης, ἀπολείς καὶ τὸν ἐόντα νόον.
Ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὁμίλει, καὶ ποτε
φήσεις
εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ.

(vv.29-38)

(Sé prudente y no procures honores ni virtudes, ni riquezas por acciones vergonzosas o injustas. Así, ten presente esto: no trates con hombres malos, sino siempre mantente junto a los nobles; con ellos bebe y come, siéntate y sé agradable; su poder es grande. Aprenderás lo bueno de los buenos; si te unes con los malos, destruirás también tu mente. Sabiendo esto trata con los buenos y alguna vez dirás que yo aconsejo bien a los amigos)⁷.

Según Teognis los pares son los *aristoi*, los *esthloi*, los *eugeneis*, los *belitstoi*, los *agathoi*, es decir los nobles. En cambio la

mayoría que iba invadiendo su círculo es designada como los *kakoi*, los *deiloi*, los *poneroi*, los *ochloi*. Los términos elogiosos son reservados para la minoría y la mayor parte de los que se adjudican a las mayorías son peyorativos.

Existe una crisis de confianza debido al proceso revolucionario que se está produciendo. De ahí según Jaeger², la necesidad de atrincherarse en las *hetairías* políticas. En efecto la "nave del estado", que es el símbolo del destino de la comunidad está peligrando porque los que ahora gobiernan no conocen ni el bien ni el mal:

... πολλῶν γνούς περ' ἄμεινον ἔτι
οὔνεκα νῦν φερόμεσθα καθ' ἰστίᾳ λευκὰ
αλόντες
Μηλίου ἐκ πόντου νύκτα διὰ δνοφερήν·
(vv.670-672)

(Sé mejor que muchos que ahora somos llevados, arriadas las blancas velas, lejos del mar melio a través de la tenebrosa noche).

... κυβερνήτην μὲν ἔπαυσαν
ἔσθλόν, ὅτις φυλακὴν εἶχεν ἐπισταμένως,
χρήματα δ' ἀρπάζουσι βίη· κόσμος δ' ἀπόλωλεν,
δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσως γίνεται ἐς τὸ μέσον·
φορτηγοὶ δ' ἀρχουσι, κακοὶ δ' ἀγαθῶν
αθύπερθεν·
δειμαίνω μὴ πῶς ναῦν κατὰ κῦμα πῆη.
(vv.675-680)

(Sacaron al noble piloto que montaba guardia con prudencia; arrebatan las ganancias con violencia, el orden ha desaparecido, el reparto ya no es igual; gobiernan los estibadores y los malos por encima de los buenos; temo que la ola trague la nave).

Los 'buenos' han perdido su riqueza y su capacidad de autoabastecerse, de modo que también perdieron su autarquía y cayeron en la tentación de relacionarse con los miembros del otro grupo, ahora poderoso:

Κριοὺς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα, Κύρνε, καὶ
ἵππους
εὐγενέας, καί τις βούλεται ἐξ ἀγαθῶν
βῆσσεσθαι ἡγήμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει
ἔσθλός ἀνὴρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶ·
οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀναίνεται εἶναι ἄκοιτις
πλουσίου, ἀλλ' ἀφνεδν βούλεται ἀντ' ἀγαθοῦ.
(vv.183-188)

(Buscamos carneros, asnos y caballos de buena raza, Cirno, y uno quiere que descieran de los buenos, pero al noble no le importa casarse con una plebeya si le da muchas riquezas; ni una mujer desdeña ser esposa de un plebeyo adinerado, sino que prefiere el rico al bueno).

Sin embargo la riqueza es valorada por Teognis porque permite, como dijimos, la autarquía y el prestigio social. Por otra parte la pobreza es un mal:

Ἄδειλῃ πενίῃ, τί μένεις προλιπούσα παρ' ἄλλον
ἄνδρ' ἔναι; μὴ δὴ μ' οὐκ ἐθέλοντα φίλει,
ἀλλ' ἴθι καὶ δόμον ἄλλον ἐποίησο, ...
(vv.351-353)

(Ah, miserable pobreza, ¿qué esperas para dejarme e ir junto a otro hombre? No me ames a mí que no quiero, sino ve y acércate a otra casa).

Y puesto que la pobreza alcanzó al autor y a su círculo, el poeta recomienda mantener el valor y la resistencia que se debe encontrar en sí mismos; el término griego es *tolmán*. Se trata de "una actitud firme, serena y de una resistencia que levante el ánimo oprimido, una paciencia activa que fortalece a los débiles y devuelve la libertad a los atados"⁹:

Οὐδείς γὰρ πάντ' ἐστὶ πανόλβιος· ἀλλ' ὁ μὲν
ἔσθλός
τολμᾷ ἔχων τὸ κακὸν κούκ ἐπίδηλος ὁμῶς·
δειλὸς δ' οὐτ' ἀγαθοῖσιν ἐπίσταται οὔτε
ακοῖσιν
θυμὸν ἔχων μίμνειν'...

(vv.441-444)

(Nadie es completamente dichoso en todo, pero el noble si tiene un mal igualmente lo soporta y no lo demuestra; sin embargo el vil no sabe resistir con su corazón ni en las buenas ni en las malas).

El confinamiento aludido se extiende hasta el punto de considerar casi no humanos, o por lo menos con una naturaleza diferente a los miembros del otro grupo, o de la otra tribu, en términos de Popper:

Οὔποτε δουλεῖη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν,
ἀλλ' αἰεὶ σκολιή, καύχένα λοξὸν ἔχει.
Οὔτε γὰρ ἐκ σκίλλης ρόδα φύεται οὔθ' ὑάκινθος,
οὔδ' ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον.

(vv.535-538)

(Nunca la cabeza de un esclavo ha nacido erguida, sino siempre inclinada y tiene el cuello doblado. Pues no nacen rosas ni jacintos de una cebolla, ni nunca un hijo libre de una esclava).

Las clases más bajas, antes pobres, gracias a la colonización y el comercio, han conseguido una posición dominante en la comunidad. "Eran agricultores y granjeros, artesanos y pescadores; pero Teognis los describe como pastores vestidos con pieles de cabra y seres animalescos sin idea del derecho y la ley"¹⁰. Ciudadanos que, en lugar de respetar las reglas de la clase elevada, superior, que hasta entonces controlaba la vida pública y social, buscaban "sacar sin escrúpulos las mayores ventajas"¹¹. Esto último es una característica de la sociedad abierta que choca con las aristocracias gobernantes hasta entonces.

"El aristocratismo o rechazo de todo universalismo de principio y afirmación rotunda de la superioridad de los que gobiernan sobre las otras clases", enunciado por Popper como una consecuencia política de la sociedad cerrada es una constante en la obra de Teognis. Su postura está en franca oposición con la que predica una flexibilidad con el prójimo. Muestra no sólo su orgullo aristocrático, sino una superioridad consciente:

**Ἄκροπολις καὶ πύργος ἐὼν κενέδφρονι δήμῳ,
Κύρν', ὀλίγης τιμῆς ἔμπορεν ἐσθλὸς ἀνὴρ.
(vv.233-234)**

(Aún siendo una acrópolis y una torre para el pueblo insensato, Cirno, el noble obtiene poca honra).

La palabra *cosmos* (orden) y sus derivados expresaba un concepto aristocrático: se trata del orden aristocrático vigente:

**Εἶμι παρὰ στάθμην ὀρθὴν ὁδόν, οὐδετέρωσε
κλινόμενος· χρὴ γάρ μ' ἄρτια πάντα νοεῖν.
Πατρίδα κοσμήσω, λιπαρὴν πόλιν, οὐτ' ἐπὶ δήμῳ
τρέψας οὐτ' ἀδίκους ἀνδράσι πειθόμενος.
(vv.945-948)**

(Voy por el camino recto sin inclinarme ni a un lado ni

a otro; es necesario que yo piense todo con precisión. Pondré orden en mi patria, ciudad espléndida, sin volverme hacia el pueblo ni obedecer a los hombres injustos).

La crítica, ante la duda de la autoría de los poemas de Teognis, afirma que son del autor aquellos dirigidos a Cirno, joven noble con quien se relaciona afectivamente. Este *eros paidikós* es un factor importante en la forma de vida de la nobleza dórica y luego de la alta burguesía. La relación del hombre maduro con el joven, según Jaeger¹², podría ser comparada con la autoridad educadora de los padres hacia los hijos. Más aún en la edad en que el joven comenzaba a liberarse de la autoridad paterna y familiar y llegaba a la edad viril, superaba esa autoridad en muchos aspectos. El tono didáctico es una característica esencial de estos poemas:

Μήποτε, Κύρνε, κακῷ πύουνοσ βούλευε σὺν ἀνδρί,
εὐτ' ἂν σπουδαῖον πρήγμ' ἐθέλης τελέσαι,
ἀλλὰ μετ' ἐσθλὸν ἰὼν βουλευέο πολλὰ μογήσας
καὶ μακρῆν ποσσίν, Κύρν', ὁδὸν ἐκτελέσας.
(vv.69-72)

(Jamás, Cirno, confiado, te aconsejes con un hombre malo cuando quieras cumplir una tarea importante, sino ve con un noble y pide consejo, aunque padezcas mucho y cubras un largo camino a pie).

Esta actitud serena y sensata, en algunos pasajes se exagera y llega al "belicismo integral y afán de conquista para esclavizar a los vecinos" considerado por Popper:

Λὰξ ἐπίβα δῆμω κενεόφρονη, τύπτε δὲ κέντρῳ
ὀξέϊ, καὶ ζεύγλην δύσλοφον ἀμφιτίθει·
οὐ γὰρ ἔθ' εὐρήσεις δῆμον φιλοδέσποτον ᾧδε
ἀνθρώπων ὁπόσους ἠέλιος καθορᾷ.
(vv.847-850)

(Con el pie aplasta al pueblo insensato, golpea con agudo punzón y colócale el insoportable yugo; ya no encontrarás, pues, un pueblo tan deseoso de amo entre los hombres que alumbra el sol).

El ideal aristocrático se manifiesta también en saber elegir el camino de la virtud que le reportará el beneficio de la fama. Y no sólo se inclina por la virtud, sino también por los placeres del ocio aristocrático: tañer la lira, danzar y cantar:

Μή ποτέ μοι μελέδημα νεώτερον ἄλλο φανείη
ἀντ' ἀρετῆς σοφίης τ', ἀλλὰ τόδ' αἰὲν ἔχων
τερποίμην φόρμιγγι καὶ ὀρχηθμῶ καὶ ἀοιδῇ,
καὶ μετὰ τῶν ἀγαθῶν ἐσθλὸν ἔχοιμι νόον.

(vv.789-792)

(Nunca se me presente otra inquietud más nueva que la virtud y la sabiduría, sino que teniendo siempre esto, me deleite con la lira, la danza y el canto, y mantenga la mente pura entre los buenos).

En una sociedad tribal, naturaleza y sociedad son una misma y única cosa. Dicho estado de cosas fue impuesto por los dioses, responde a una ley cósmica que los aristócratas hicieron suya. Pero ante una situación de cambio tan rápida y confusa el poeta llega a dudar de la justicia de Zeus y los dioses olímpicos:

Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις
τιμὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μεγάλην δύναμιν·
ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἐκάστου
σὸν δὲ κράτος πάντων ἐσθ' ὕπατον, βασιλεῦ.
Πῶς δὴ σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἀνδρας
ἀλιτρούς
ἐν ταύτῃ μοίρῃ τὸν τε δίκαιον ἔχειν,

ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῆ νόος, ἦν τε πρὸς
ὑβριν
ἀνθρώπων ἀδίκους ἔργμασι πειθομένων;
(vv.373-380)

(Querido Zeus, te admiro: tu reinas sobre todos, teniendo tú mismo honra y gran poder. Conoces bien la mente de los hombres y el alma de cada uno, tu fuerza es la mayor de todas, rey. ¿Cómo tu juicio se atreve, Cronida, a someter al mismo destino a los hombres culpables y al justo, ya sea que su mente se dirija a la prudencia, ya hacia la insolencia de los hombres que obedecen las obras injustas?).

Sin embargo cabe aquí aclarar que no siempre se trata de un espíritu aristocrático. Las dificultades y presiones de la época lo llevan a veces a un relativismo que se contradice con ese espíritu por lo que parece predominar el interés personal. Libra una dura lucha por la existencia y está determinado a vencer por cualquier medio:

Μηδένα τῶνδε φίλον ποιεῦ, Πολιπαῖδη, ἀστῶν
ἐκ θυμοῦ, χρείης εἵνεκα μηδεμιῆς·
ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι,
χρῆμα δὲ συμμίξεως μεθενὶ μηδ' ὀτιοῦν
σπουδαῖον· γνώση γὰρ οἴζυρων φρένας ἀνδρῶν,
ὡς σφιν ἐπ' ἔργοισιν πίστις ἐπ' οὐδεμία,
ἀλλὰ δόλους τ' ἀπάτας τε πολυπλοκίας
τ' ἐφίλησαν
οὕτως ὡς ἀνδρες μηκέτι σφζόμενοι.
(vv.61-68)

(A ninguno de estos ciudadanos hagas tu amigo de corazón, Polipaides, por ninguna necesidad, sino aparenta ser amigo de todos, de palabra, pero no te mezcles con ninguno en ningún asunto importante; conocerás las almas de los

miserables y sabrás que ninguna fidelidad hay en sus actos, sino que aman el engaño, los fraudes y las astucias, como hombres ya sin salvación).

La afirmación de Fränkel¹³ de que el autor "no era un aristócrata convencido sino un descarado oportunista" porque aconseja unirse a los lobos hasta que la situación se normalice de nuevo, nos parece excesiva y tajante si tenemos en cuenta el contexto difícil y cambiante que le toca vivir. Nos inclinamos más bien por la postura de Jaeger¹⁴ que considera " esta actitud como una estrategia en su lucha con el *demos* pues al ser la nobleza una minoría debe apretar filas y necesita un mimetismo protector, un acomodarse a las circunstancias. La dificultad moral es que ésta no es una lucha abierta. Pero Teognis cree que un hombre noble sigue siempre siendo noble, es más, para un pueblo sin cabeza es una firme fortaleza aunque reciba de ello escaso honor".

No consideramos que en esta postura de Teognis haya una contradicción , sino que se trata de una consecuencia de la situación en que se encuentra la nobleza.

De todas maneras ya no se sostiene la antigua moral aristocrática. Ante esta complejidad de cambios, naturalmente varía el concepto de *areté*. La crisis de este concepto se funda esencialmente en la modificación de la vida económica y en la revolución política.

La posición de la antigua aristocracia, sociedad cerrada, se apoyaba en la posesión de tierras. La aparición de la moneda afectó su prosperidad y permitió la apertura, la flexibilización y la movilidad social pues ya no pudo mantenerse la división tajante de clases que existía hasta entonces.

En la antigua concepción de la *areté*, la riqueza que era proporcionada por la posesión de tierras, estaba relacionada con el prestigio social. Ya Hesfodo decía que un hombre rico era el que tenía campos y ganado. Pero con el advenimiento de los nuevos ricos, los aristócratas piensan que la riqueza muchas veces es producto de medios no justos. Por eso Solón, si bien desea la posesión de la fortuna, piensa que ésta debe ir unida a lo justo. Teognis a pesar de que se lamenta por

la pobreza, enseña que ante una riqueza advenediza y vulgar se debe elegir la justicia y por eso llega a aceptar una pobreza justa.

Las quejas, el lamento por las propiedades y por las riquezas perdidas, por el cambio que se está produciendo en la sociedad son el *leit motiv* de la colección teognídea, ya que el autor se convirtió en una de las muchas víctimas de las luchas políticas griegas. Se dice que no sólo sufrió la pérdida de su fortuna familiar, sino también la pena del exilio. El círculo al que Teognis pertenece se encuentra arruinado y trastornado, incita a agruparse, a desconfiar de los de afuera. En ocasiones domina un realismo práctico que no espera nada agradable. Los valores morales y los ideales políticos heroicos y aristocráticos, así como la felicidad que habían tenido sus padres, se han perdido.

Se trata de conseguir en esta época de transición una solución personal para protegerse de la ruina general de su clase.

Para nosotros su amargura radicaría en la pérdida no sólo de sus bienes personales y de sus privilegios, sino en que Teognis es consciente de que su mundo se ha desgastado y anda a la deriva; su reacción es la típica reacción ante la disolución de las antiguas formas de la vida social que responden al esquema tribal.

NOTAS

1. W. JAEGER. *Paideia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p.190.
2. A. LESKY. *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos, 1968, p.196.
3. K.R. POPPER. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 1957, p.21.
4. K.R. POPPER. *Op.cit.*, p. 21.
5. K.R. POPPER. *Op.cit.*, p.21.
6. K.R. POPPER. *Op.cit.*, p.22.
7. TEOGNIDE. *Elegie*. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Garzya. Bologna, Sansoni, 1958. (La traducción de los textos es nuestra).
8. W. JAEGER. *Op. cit.*, p.192.
9. H. FRÄNKEL. *Poesía y Filosofía en la Grecia arcaica*. Madrid, Visor, 1993, p.394.
10. H. FRÄNKEL. *Op. cit.*, p. 380.
11. H. FRÄNKEL. *Op.cit.*, p. 380.
12. W. JAEGER. *Op.cit.*, p.189.
13. H. FRÄNKEL. *Op.cit.*, p.380.
14. W. JAEGER. *Op. cit.*, p. 193.

EL CONCEPTO DE HOMBRE EN LA SOCIEDAD GRIEGA

Dora G. Scaramella

Toda civilización surge y se sustenta en un principio vital que no es otra cosa que una concepción determinada del hombre y de la vida en la que inciden, por supuesto, factores internos y externos de diversa índole. Tal principio vital se concreta en las instituciones, las leyes, las costumbres, y encuentra su aplicación en los hechos históricos.

El conocimiento del hombre, por tanto, se convierte en una prioridad en el tratamiento de cualquier civilización y de un modo especial, cuando se trata de la civilización griega en la que todo dependió del esfuerzo y de la inteligencia del hombre.

Quienes se han preocupado de la civilización griega y su cultura, unánimemente han coincidido en afirmar que los griegos evidenciaron en todas sus creaciones y actividades una orientación antropocéntrica y, realmente, desde sus primeras huellas encontramos al hombre como eje de su pensamiento.

Por el contrario, las opiniones se bifurcan cuando se trata de aceptar si esta valoración del hombre e interés por él implica el yo subjetivo.

En este campo nos enfrentamos con una diversidad de opiniones que van desde aquellas que sostienen la existencia de una oposición neta

entre el objetivismo antiguo y el subjetivismo que nos ha legado la tradición cristiana¹, hasta las de quienes piensan que los griegos alcanzaron un concepto de personalidad y dignidad muy cercano al que tenemos nosotros.

Entre unos y otros están quienes consideran que, si bien no llegaron al sentido de subjetividad tal como lo entendemos actualmente, fueron un peldaño y camino que preparó el subjetivismo posterior².

Nuestra posición coincide con aquellos que piensan que en la valoración del hombre dentro de la cultura griega se produce un proceso progresivo en el que el hombre va conquistando gradualmente 'el conocimiento de sí mismo' hasta llegar con Platón y Aristóteles a la concepción de que el hombre es plasmador de su personalidad ética y tiene plena responsabilidad de ella.

Pero al hombre no se lo puede concebir solo, sin formar una sociedad y la formación de esa sociedad depende del papel que el hombre juegue en la misma.

Frente a aquellas civilizaciones orientales asentadas en una organización política donde la divinización de los soberanos llevaba a éstos al ejercicio de un poder despótico sobre una masa de hombres oprimidos y sin autonomía espiritual, los griegos van a sostener la autonomía del valer del hombre dentro de la comunidad social.

El estado, la familia, el derecho, la religión, que en las civilizaciones orientales fueron estructuras preestablecidas a las que el individuo debió someterse, se convierten en Grecia en un fin de la individualidad, la cual sólo mediante esas estructuras llega a ser lo que es.

Como el hombre occidental, el griego reclama la vida política y social por la apertura a la comunicación de que siente necesidad.

Por supuesto que ya hemos superado la creencia de la originalidad de la cultura griega desconociendo las deudas que tiene con otras civilizaciones. Sabemos que se nutrió en elementos de otras culturas paralelas anteriores, pero las transformó para dar un nuevo valor y sentido a la vida humana.

Cuando Aristóteles definió al hombre como un "ζῷον πολιτικόν", señaló un rasgo sobresaliente del hombre griego. La vida del griego estuvo íntimamente conectada con su organización política, la

πόλις, y como lo ha afirmado Jaeger, todas las ramas de la actividad griega desde el período primitivo de su cultura, son producto de la actividad individual desenvuelta en la comunidad.

Pero, como en toda cultura, el concepto de hombre y sociedad no se forma de una sola vez y para siempre, sino que se va definiendo en el transcurso del tiempo y en el devenir de los acontecimientos.

Mediante un método consistente en ir enfrentando el pasado y el presente, seguiremos el camino recorrido por el pensamiento griego para llegar a la definición de tal concepto.

De acuerdo con nuestra opinión, el primer esbozo de autonomía y valer del hombre aparece en el primer canto de la *Ilíada*, cuando Aquiles se enfrenta con Agamenón ante la exigencia del rey, de que los aqueos le otorguen otra recompensa para resarcirse de la pérdida que significa el tener que devolver a Criseida.

La actitud de Aquiles en esta circunstancia representa un cambio completo de comportamiento frente a la obediencia pasiva del hombre oriental. El héroe demuestra no sólo que se siente capaz de defender lo que él considera parte de su integridad personal, sino que está obligado a ello.

Por cierto que todavía en Homero las acciones de los héroes no aparecen motivadas por un análisis de sus pensamientos y sentimientos. El movimiento interior del héroe está regido en gran medida por los dioses.

En los tiempos heroicos, el heleno tiene fe plena en el poderío de los dioses, temor de sus poderes y esperanza en su auxilio. El dominio de los dioses se ensancha además con personificaciones de ideas abstractas dotadas de la misma vida eterna de ellos, lo que constituye, quizá, el primer intento de explicar la vida humana y la vida universal. La "Até" o la ceguera, la "Moirá" o el destino, el "Sueño", el "Temor", ejercen su dominio sobre el hombre, quien atribuye los procesos espirituales a una fuerza misteriosa.

En el canto XI de la *Il.*, v. 372, refiriéndose a Agamenón, Homero nos dice: "El sueño que todo lo domina lo tomó"³.

Pero, si bien el albedrío de los mortales está limitado por el poder de los dioses y las fuerzas de la naturaleza, debemos reconocer que no

imperera un fatalismo o determinismo absoluto.

A lo largo de toda la epopeya homérica se reitera el afán de señalar hasta dónde llega la libertad del hombre, lo que casi siempre se resuelve en la posibilidad de elección entre dos alternativas: a Aquiles le cupo la posibilidad de elegir entre una vida breve y gloriosa o una vida larga y oscura (*Il.*, I); Ulises pudo optar entre la inmortalidad que le ofrece Calipso en su isla o la vuelta al hogar (*Od.*, V).

En toda acción humana vemos entrelazarse el poder divino y el denuedo humano, la voluntad del destino y la responsabilidad individual. El momento decisivo para que Aquiles se lance de nuevo al combate será "cuando se lo ordene el corazón en el pecho y un dios lo incite a ello" (*Il.* IX, 702). Con respecto a las peripecias con que se enfrenta Ulises, "los dioses habían dispuesto que ocurrieran antes de volver a su hogar" (*Od.* I, 17) y sin embargo, en cada momento del accionar del héroe se revela su astuta y paciente naturaleza.

En los poemas homéricos aún no se puede hablar de un uso consciente de la inteligencia y de la voluntad. El accionar individual responde siempre a leyes y normas que no se cuestionan y que son dictadas por una sociedad exclusivista y competitiva cuyo tipo ideal de hombre es el héroe.

El héroe posee una naturaleza especial heredada, condición necesaria para conseguir la excelencia o *areté*, aunque ésta deba ser siempre demostrada individualmente y alcanzada con el esfuerzo. Las otras clases no son escuchadas, están obligadas a callar. El ejemplo lo tenemos en la figura de Tersites, aquel hombre de cuerpo feo y alma mezquina a quien Ulises castiga porque tiene la osadía de increpar a los Atridas (*Il.* II, 198 y ss.).

La meta del héroe es alcanzar el primer lugar. La gloria es el motor de sus grandes hazañas; el honor, uno de los motivos predominantes del obrar; la venganza, la manera de borrar las injurias.

En la época heroica la conciencia valorativa que cada uno tiene de sí mismo se basa en gran parte en la consideración que merezca de los demás. La aprehensión de sí mismo va del *alter* al *ego*.

Todavía estamos lejos del ideal de hombre que perseguimos hoy, sin embargo hay varios puntos de contacto con ciertos sectores sociales

donde se admite o esgrime la discriminación racial, religiosa o de clases; la lucha por ocupar un lugar de privilegio; donde se confunde honor con dignidad.

Los ideales de vida de los poemas homéricos, con las modificaciones que van exigiendo los diferentes contextos históricos, jugarán un papel significativo en la ética de la Grecia posterior y sobre todo en la época arcaica, quizá uno de los períodos más complejos de la historia griega.

La época arcaica encierra un período de profunda revolución intelectual y política. Los reinos cantados por Homero han desaparecido. Invasiones y migraciones de toda especie han conmovido la península. Como célula política encontramos la *polis*, donde dominan las familias aristocráticas, pero las clases inferiores ejercen presiones en busca de mejores formas de vida. Las luchas que se suscitan son campo propicio para la aparición de las tiranías y el camino que conducirá a la democracia.

Las fuentes para estudiar esta época son Hesíodo, los poetas líricos y los filósofos jónicos. De sus testimonios se desprende que coexisten dos corrientes bien definidas: una, aristocrática; la otra, innovadora, aunque de hecho, entre una y otra se producen interferencias y adecuaciones.

La aristocrática se desenvuelve en una sociedad exclusivista que agrega a los valores netamente competitivos, algunos asociativos. Sus ideales son los mismos de la época heroica, pero encuadrados en la *polis*. El ciudadano lucha en la guerra como en los juegos, no sólo por su fama, como lo hacía el héroe homérico, sino también por su familia y su ciudad.

Calino exhorta a luchar "... porque es hermoso y bello para un hombre luchar contra el enemigo por su tierra, por sus hijos y por su esposa". Tirteo muestra la misma actitud.

Ambos poetas revelan un sentir común, de ahí que se expresen en primera persona del plural, y cuando Tirteo dice "yo", es un yo que responde a reglas y normas establecidas al igual que el héroe homérico. Todavía estamos en una sociedad vuelta hacia el mundo exterior.

La divinidad ocupa un lugar especial. Tanto el éxito como el fracaso son considerados, unas veces, resultado de la acción humana;

otras, de la acción divina.

La preocupación permanente del griego por dilucidar la relación existente entre responsabilidad humana e intervención divina, preocupación que sigue teniendo vigencia, está presente en esta época, y de un modo especial, en Píndaro.

En el poeta aparece la idea de que por encima del individuo, la familia y la patria están los dioses, sin la voluntad de quienes nada se cumple. "El poder de los dioses lleva a término aun la empresa que está más allá de nuestros juramentos y nuestra esperanza"; advierte en la *Ol.* XII (vv. 116-17).

Aunque en esta época siguen apareciendo los dioses homéricos, notamos un intento de interiorización y profundización del concepto de divinidad orientado a hacer resaltar la idea de omnipotencia, infalibilidad, omnisciencia y justicia.

Si bien no se ha llegado a la idea de un dios único y trascendente, en muchos poetas la religión se va desligando del politeísmo para concentrarse en Zeus, quien aparece como unidad del universo y rigiéndolo con armoniosas leyes. Es el dios que administra justicia aunque a veces sus designios sean incomprensibles.

A medida que se va profundizando la idea de la divinidad, se va acentuando la distancia entre ella y el hombre.

Como consecuencia, progresivamente se va desarrollando junto al ideal de vida agonal, el de σωφροσύνη (medida). Una y otra vez los poetas advierten que hay que evitar la ὕβρις (desmedida) para evitar el castigo divino.

Una elegía de Teognis advierte: "No te afanes demasiado, el justo medio es lo mejor de todo."

El ideal de medida exige el γνῶθι σεαυτόν, máxima que en un primer momento significó que el hombre no debía aspirar a más de lo que le estaba permitido por su condición de tal, porque podía despertar los celos de la divinidad. Este primer sentido se irá concientizando paulatinamente hasta culminar en el significado que tiene en Sócrates⁴.

Se cree en la ley del ciclo o sea en la sucesión alternada de la prosperidad y de la ruina, lo que trae un sentimiento de inseguridad de la vida humana, idea que persiste en autores posteriores tales como

Heródoto.

Toda esta ideología surge en el hombre arcaico de la profunda reflexión que le provocan los conflictos en que se ve sumergido; pero al mismo tiempo tal reflexión coadyuva a un conocimiento de la interioridad. Ante los conflictos la sensibilidad se agudiza, pero al mismo tiempo se va desarrollando la personalidad.

Algunos de esos problemas que el hombre se plantea están reflejados en los poetas líricos:

° La ignorancia de los medios de que se vale la divinidad para conducir cada cosa a su fin y consideraciones acerca de la brevedad de la vida (fragmentos de Semónides).

° Preocupación ante la muerte, la vejez, la enfermedad y el infortunio y actitud a tomar frente a dichos males (fragmentos de Mimnermo).

° Análisis de pasiones o estados de ánimo intensos (fragmentos de Alceo y Safo).

° Consideraciones sobre el curso del mundo y el destino del hombre y de la ciudad (fragmentos de Solón y Teognis).

No encontramos el concepto cristiano y moderno del alma individual, consciente de su íntimo y propio valer, pero hay un paso progresivo en la aprehensión del sujeto.

La ideología de la corriente innovadora con la idea de justicia y el racionalismo propio de la filosofía jonia, constituirá un avance decisivo en la conciencia del yo arcaico.

El principal representante de la corriente innovadora es Hesíodo, quien introduce por primera vez la idea de derecho, que para el poeta representa la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor.

En la sociedad pintada por Hesíodo, los poseedores del poder y la cultura siguen siendo los nobles terratenientes; pero los campesinos tienen una considerable independencia espiritual y jurídica.

No existe servidumbre, campesinos y pastores viven de su trabajo y son capaces de recriminar a los señores, la codicia y el abuso de poder con esa altanería propia de los hombres que valoran la dignidad humana, aunque no tengan conciencia cabal de lo que ella significa.

Frente a la ideología aristocrática donde priva la convicción de una *fysis* especial que admite como único quehacer la lucha y la política, en Hesfodo se exalta la valoración del trabajo, restringida a la esfera del campo; pero aplicable a cualquier otra esfera.

El poeta tiene conciencia de la fatiga que provoca el trabajo, pero también sabe que es el camino obligado para procurarse la propia existencia y asegurar el derecho de la vida.

La dignidad del trabajo encuentra su primera afirmación en Hesfodo, quien representa, asimismo, al primer defensor de los derechos humanos.

También la cultura cristiana reconoce en el trabajo el camino de la elevación material y espiritual de la humanidad y considera que constituye para el hombre uno de los fundamentos de su dignidad.

En lo que respecta a los filósofos presocráticos, advertimos que frente a los primeros pensadores, como Homero y Hesfodo, cuya preocupación se había centrado en la sucesión de las generaciones y en el devenir del mundo, ellos se preocupan del mundo que los rodea para descubrir sus secretos y buscar el principio que explique los objetos y los fenómenos cósmicos. Hay diferentes puntos de vista, pero en todos encontramos una marcha constante de la objetividad a la subjetividad⁵.

Nadie, antes de los griegos, se había planteado las preguntas que ellos se formularon y desde que ellos se las plantearon, no han abandonado al espíritu del hombre.

Para nuestro objetivo lo que interesa destacar es que con sus especulaciones, estos filósofos prepararon el camino para establecer la separación del hombre de la naturaleza.

Gusdorf en su interpretación existencial del mito considera que dentro de la historia de la humanidad, el primero que separa su pensar de las cosas fue Tales de Mileto⁶.

En el campo de la política las nuevas ideas y las tensiones sociales culminan en una alianza de clases que se resuelve en la democracia.

Entre las democracias que surgen en las ciudades griegas, nos interesa la de Atenas, por el papel que jugó en el mundo helénico y por la incidencia que tendrá en la historia occidental. En ella podemos

distinguir dos etapas.

En la primera, eminentemente religiosa, los ideales aristocráticos son asimilados por el pueblo y se complementan con el ideal de justicia protegida por los dioses, proveniente de la corriente innovadora.

La ciudad funciona como una unidad en la que cada individuo acepta su lugar dentro de un orden existente. Se tiende al principio de la armonía y equilibrio entre aristocracia y pueblo, entre estado e individuo, entre acción y medida, entre libertad y disciplina y esto se ve recompensado con la paz y la prosperidad interna y el triunfo exterior. La "areté" deja de ser una cualidad heredada para convertirse en un producto de las instituciones.

A partir de Efialtes comienza a gestarse una nueva ideología que se robustece en el movimiento llamado de la Ilustración de la época de Pericles, el cual se contrapone a la ideología tradicional sostenida por el pueblo y algunas personalidades profundamente religiosas tales como Sófocles y Heródoto.

Este movimiento, que intenta prescindir del fundamento divino en el orden social y político para basarlo simplemente en la naturaleza humana, se produce especialmente por el influjo de filósofos y sofistas que llegan a Atenas atraídos por el ambiente cultural e intelectual que se vivía en la ciudad.

Por razones de diversa índole con la aparición de estos pensadores se produce una reacción contra la especulación física y pasan a primer plano los problemas de la vida y de la conducta humana.

Los sofistas sostienen una teoría político-social basada en una sociedad fundada en principios más o menos igualitarios, en nuevas teorías sobre el conocimiento y en la fe puesta en el hombre y en la razón. Tratan de que los jóvenes alcancen la *areté* política por vía racional, dándoles los instrumentos para lograr el mando y el poder de la ciudad mediante la explicación de las normas que rigen su funcionamiento.

En un primer momento la vida del hombre sigue ligada a la *polis*, pero poco a poco va disminuyendo la idea de estado.

El ciudadano comienza a inclinarse hacia lo individual frente a lo colectivo; se deja a un lado la religión para fundamentar la teoría político-social en lo meramente humano: los hechos se explican por el

encadenamiento de causas y efectos, por la naturaleza humana o por el azar.

Más allá de las consecuencias que trajo para la *polis*, la educación impartida por ellos tuvo como fin la formación del espíritu.

Unos más profundos, otros menos, a todos los sofistas les faltó espíritu metafísico y poder de síntesis y en su actitud encontramos el escepticismo acerca de la posibilidad de absolutos. Ello se manifiesta entre otras cosas en:

- ° La negación de la existencia de principios absolutos en la naturaleza y en la relación entre los hombres.
- ° La relatividad de las leyes.
- ° La convicción de que la justicia y la injusticia, lo correcto y lo incorrecto, tienen sólo existencia subjetiva; por lo tanto las acciones humanas se basan en la experiencia y son dictadas por su utilidad y eficacia.

Como consecuencia, hacen nacer el espíritu crítico, surgir la duda, el afán de discutir todo, de poner todo en tela de juicio.

Las ideas de los sofistas sobre el hombre, el estado y el mundo, si bien carecieron de profundidad metafísica, prepararon el camino para la futura especulación que comenzará con Sócrates⁷.

Frente a la subjetividad sustentada por los sofistas, entre quienes es tomada como un dato natural, Sócrates se basará en una subjetividad que es una conquista activa y continua del propio sujeto, quien "mediante el cuidado del alma" debe alcanzar la *ἐγκράτεια*, es decir, el dominio de sí mismo.

El filósofo coincide con la ideología griega anterior, en cuanto sigue creyendo que necesariamente existe una armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo⁸.

La novedad reside en que el filósofo piensa que esa armonía sólo se logra mediante el dominio completo de sí mismo.

Según Jaeger, Sócrates busca en la personalidad y en el carácter moral la médula de la existencia humana.

Al considerar al alma como fuente de los valores humanos, la *areté* y la felicidad se trasladan en el pensar del filósofo, al interior del

hombre, dependen de él, idea que constituye el núcleo central de nuestra ética.

La principal preocupación de Sócrates es averiguar qué es el hombre en su misma esencia para luego transmitírselo a los otros hombres, como podemos constatarlo en el diálogo platónico *Alcibiades* donde se nos enseña qué es el hombre en tanto hombre o lo que es lo mismo, la esencia del hombre; qué significa ocuparse de "uno mismo" con el fin de mejorar y qué significa el uno mismo.

Según el filósofo, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma; el uno mismo no es el cuerpo del que el hombre se sirve, sino el alma, y para que ella se conozca a sí misma debe dirigirse a la parte en que reside su excelencia, que para Platón es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, facultad intelectual y divina que permite el conocer ($\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$), el pensar justo ($\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$) y la recepción de Dios en uno mismo y la asimilación a él.

No caben dudas de que los principios y normas establecidos para definir lo que es el hombre son los que constituyen la dignidad esencial del ser humano. Por supuesto que en el contexto histórico de Platón todavía se hace distinción entre heleno y bárbaro, entre hombre libre y esclavo; pero, después de haber pasado tantos siglos, ¿no nos encontramos en pleno siglo XX con ideologías discriminatorias de raza que llegan a la xenofobia y con la denuncia de hombres y sectores sociales que viven como esclavos?⁹

La concepción de hombre platónica se completa con los conceptos de Aristóteles vertidos en el libro primero y décimo de la *Ética a Nicómaco*.

Allí el filósofo llega a la conclusión de que la función del hombre es la de actuar conforme a su esencia, la cual es un alma racional, y de hacerlo lo mejor posible según esta esencia.

En consecuencia el bien o *areté* para el hombre será actuar excelentemente, con lo que hay de mejor en él o sea con esa facultad designada en Platón como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Aristóteles y Platón vieron la necesidad de que el hombre fuera plenamente hombre, que reflexionara sobre el sentido de la vida antes de emprender cualquier actividad exterior, a fin de que tal actividad fuera desarrollada de acuerdo con la naturaleza humana, sin degradarla.

La coincidencia entre el pensamiento griego de esta última etapa y el pensamiento moderno resulta evidente. Es que de las cuestiones esencialmente humanas dependen en resumen todas las demás.

El hombre que tiene claro conocimiento de su esencia y de su destino sólo persigue lo que debe, que para Platón es lo bueno, lo bello y lo justo, y así alcanzará la felicidad (*Gorgias* 507, B, 5 y ss.).

Sócrates en *Crit.*, 48 b nos enseña que lo que importa no es vivir, sino vivir bien, lo que equivale a hacerlo con nobleza y con justicia como un compromiso ante la ciudad y ante lo divino. Como ciudadano griego no separa lo cívico de lo religioso. He aquí una parte de lo que hemos recibido como herencia de los griegos, ese pueblo que como bien advierte Gonzague de Reynold, organizó el pensamiento y el arte a la medida del hombre¹⁰.

NOTAS

1. Dadas las diferentes concepciones de hombre acordes con las diferentes corrientes filosóficas, tomaremos como referencia la sustentada por el cristianismo, que es común también a todas las filosofías que de una u otra manera reconocen la existencia de un absoluto superior, así como a pensadores que aún desconociendo el plano religioso, tienen un sentido profundo y auténtico de la persona humana y de su dignidad.
2. Rodolfo MONDOLFO en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, Eudeba, 1968, primera parte, se ha ocupado ampliamente del problema.
3. Por razones prácticas no se ha consignado el texto griego. Las traducciones son directas del texto en lengua original.
4. Este significado comienza a esbozarse en *Edipo Rey* de Sófocles.
5. Para la Escuela de Mileto el principio del mundo es un principio material: el agua, el aire, el fuego; para la Escuela itálica, es un principio formal; para la Escuela eleática, es un principio inteligible.
6. George GUSDORF. *Mito y metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1960.
7. Para el estudio de Sócrates, Platón y Aristóteles hemos seguido el cap. "El sentido de la vida humana entre los griegos" de *La esencia de la tragedia*.
8. Esta idea la encontramos entre otros en Hesfodo, Solón y Esquilo.
9. En la revista *Nueva* N° 212 del 6 de agosto de 1995, editada por Agrupación Diarios del Interior, hay un artículo donde se reseñan los horribles genocidios cometidos en nuestro siglo. Una información de la agencia noticiosa francesa A.F.P. denuncia el trabajo esclavo en Brasil (*Los Andes* 7/7/95, p.8).
10. Gonzague DE REYNOLD. *La formación de Europa*. T. II. Madrid, Ed. Pegaso, 1950, p. 3.

Reseñas

María Lidia GARRO. *Safo. Poemas*. Edición bilingüe. Buenos Aires, Corredor, 1995, 141 p., 14 x 19,80 cm.. Tapa: Anibal Maza.

Gracias a un subsidio a la creación de la Fundación Antorchas - Concurso 1994-, aparece este libro de María Lidia Garro, Nani para quienes la conocimos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNC. Está dedicado, además de la mención a sus profesoras, entre otros, al Prof. Vicente Cicchitti, un entusiasta y prestigioso maestro, responsable de haber promovido varias vocaciones por los estudios clásicos.

La tapa nos anuncia, en la feliz expresión "Comentario visual" que las ilustraciones, inspiradas en los versos de Safo, complementarán y enriquecerán el contenido literario.

El volumen comienza con un capítulo sobre la estética femenina, después avanza en comentarios acerca de la vida de Safo, se concentra en un tercer momento en la poesía de la lírica lesbia y culmina con los poemas traducidos por la ensayista y con los textos en griego, que siguen la edición de Les Belles Lettres de 1966.

En la primera parte demuestra "la marca de lo femenino", junto con Safo, en la uruguaya Delmira Agostini y en las argentinas Alfonsina Storni, Alejandra Pizarnik y Olga Orozco y, por medio de ejemplos extractados de sus poesías, se vuelven nítidos temas, elementos y expresiones semejantes, como el deseo subliminado, el reproche al hombre, la soledad, las compañeras del gineceo, la búsqueda del amante ideal.

En el segundo capítulo, luego de recordar los pocos datos biográficos que se han conservado de la poetisa griega, se detiene en sus actividades artísticas y docentes, interpretándolas en el contexto histórico y, bajo el elocuente título de La duda, se refiere a la posible inclinación amorosa de la poetisa, a la cual sintetiza diciendo:

"Safo no necesitaba ser homosexual para hablar de amor hermosamente."

En el tercero, define, caracteriza y explica el origen en la poesía. Refiere también la leyenda sobre la muerte de Orfeo y nos recuerda cómo la influencia oriental de la isla se refleja, por ejemplo, en los cultos y en

la presencia de la suntuosidad y de lo lúbrico.

En los jardines y en la escuela lésbica, el tema predilecto femenino es el amor. Y Safo lo trasmuta, con delicado recato, en epitalamios, yambos, elegías, epigramas y monodias (fragm. 97 y 104). Reprime todo desenfreno (fragm. 2); presenta los adornos corporales, como la voz, los vestidos, los accesorios, los perfumes, en lugar del cuerpo mismo (fragm. 70 y 7); alude a la partida de las discípulas (93, 124, 64, 108) y a la belleza masculina (110 y 117), a los juegos para impedir la consumación del matrimonio (39 y 118), al lamento por la virginidad perdida (109 y 55). Comenta la autora que en general se desconoce el tema de la amistad, entre las compañeras y con la maestra, y asegura:

"Las relaciones entre ellas estaban evidentemente erotizadas, pero no necesariamente eran eróticas, si de algo vale la aclaración."

De allí que la separación sea dolorosa (fragm. 27 y 128) e inevitable la decepción sufrida a causa de alguna alumna ingrata (27 y 45). No obstante, también hay espacio para la gratitud, el respeto y la solidaridad (23, 37, 48 y 134). Safo -no puede ser de otra manera- prefiere a Afrodita (fragm. 1) y sufre de soledad (74).

Todos estos aspectos configuran la poesía sáfica y los continuadores de la lírica erótica, como Catulo, aprenden de ella ese apasionado y desafiante individualismo que canta, con tono frutivo, la vida cotidiana y sencilla.

Desde la página 55 se leen los poemas, según una secuencia: el dibujo con su título, el texto griego (con indicación de sílabas largas y breves en las partes truncadas) y la traducción correspondiente, fiel y a la vez con sutiles y refinadas modificaciones para que la nueva versión no altere el tono poético. Valgan como ejemplo los cambios observados en fragmento 1: un plural griego traducido a singular ($\pi\epsilon\rho\iota\ \gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$, "sobre la negra tierra"), un verbo por un adverbio ($\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\eta}\eta\iota$, "injustamente"), construcciones negativas por positivas ($\mu\acute{\eta}\ \delta\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tau'$, "rechaza"), un verbo por sustantivo más singular por plural y omisión del adjetivo ($\chi\alpha\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \lambda\upsilon\sigma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\epsilon\rho\acute{\iota}\mu\omicron\nu\omicron\nu$, "la liberación de los cuidados".) En pocas ocasiones, hay erratas en la fuente griega, del tipo de espíritus faltantes o tildes indebidamente colocadas, como el caso de

χαλέπον.

Sobre el sentido de la traducción, en todos los casos, universalmente, se trata de aproximaciones, más o menos cercanas, y, en última instancia, quienes acceden al material ya lo saben y quien ha traducido, se responsabiliza de sus palabras y giros, resultado de una ardua y reflexiva selección. El Prof. Dussel, en su artículo "Sobre el sentido de la traducción", afirma: "La traducción es un movimiento de trascendencia, de superación del *aquende* por el pasaje al *allende*. (...) Creemos que el sentido de la traducción se cifra, en último término, en comprender que el pasaje del *trans-ducere* efectuado por el llamado traductor (el que lleva una palabra al mundo de las palabras de otras lenguas) es sólo el primer momento de un movimiento que debe cumplirse plenamente en el lector." Pues bien, en *Safo* la escritora ha cumplido con su parte: ha logrado captar la cosmovisión sáfica, rescatando la resonancia de los vocablos griegos.

El libro es un encuentro cordial y, me atrevo a decir, empático con un mundo complejo. Garro sabe de qué está hablando y lo trasmite con entusiasmo y fuerza apelativa. Está escrito en un lenguaje accesible y ameno, sin digresiones sobre la versificación griega en general y sáfica en particular, con enunciaciones precisas y acertadas interrogaciones. Ello nos da la pauta de que tuvo siempre presente al lector para allanarle los escollos y para decirle en poco tiempo y con claridad el resultado de muchísimas horas de investigación. Es interesante recalcar que la obra tiene el don de poder ser entendida y disfrutada por toda clase de lectores, no solo por aquellos que ya conocen la producción sáfica. Y al extender el campo de receptores, sin perder profundidad ni seriedad académica, toda la cultura clásica sale beneficiada.

Agradezco, en nombre del Instituto, la dedicatoria con que nos remitiera su obra. Nosotros somos los agradecidos porque la escritora de hoy ha recordado las fuentes de su primer aprendizaje.

Elbia H. Difabio de Raimondo

Francisco Javier GOMEZ ESPELOSÍN. *Introducción al mundo griego*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1995, 380 pp.

F. Javier Gomez Espelosín, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá de Henares, destina este libro al lector no especializado que se inicia en el estudio del mundo griego. Concebida originalmente como una guía de trabajo para alumnos universitarios, es ésta una obra de carácter introductorio que ofrece un panorama amplio de la civilización griega, a la vez que señala los temas más problemáticos en el campo de la investigación actual.

Consta de siete capítulos que recorren la historia griega desde la época de Homero hasta fines del período helenístico: I. Homero y la edad oscura; II. El mundo de la edad arcaica; III. El mundo de la época clásica; IV. El mundo del siglo IV; V. Alejandro Magno y el nacimiento de un nuevo mundo; VI. El mundo helenístico; VII. Grecia, Roma y nosotros. Cada uno de estos capítulos está estructurado en los siguientes apartados: a) Selección y comentario de las distintas fuentes de que se dispone para el estudio de cada período, con especial referencia a los problemas que condicionan su utilización desde distintos puntos de vista. b) Panorama general de la época, en donde se informa sobre los acontecimientos y personajes más significativos. c) Reseña de los problemas fundamentales de la investigación inherentes a cada período. En cada caso se intenta ofrecer un cierto estado de la cuestión o bien se indican las posibilidades de estudio que ofrece cada línea de investigación. d) Selección de fragmentos representativos de obras griegas que ilustran el desarrollo teórico (por razones de extensión sólo se incluye la cita bibliográfica de cada texto). e) Bibliografía fundamental, que de ningún modo pretende ser exhaustiva, en la que ha privado el criterio de disponibilidad de los libros en las bibliotecas universitarias del medio.

El objetivo primordial del autor ha sido lograr un acercamiento a la realidad histórica de la antigua Grecia, tratando de sustraerse a los dos peligrosos extremos en que ha caído la crítica a lo largo del tiempo: la idealización modélica de la civilización griega, por un lado, y la llana relativización de sus logros, por otro, postura crítica que el autor sustenta

con solidez.

En el panorama histórico ha concedido especial importancia a los períodos primero y último de la civilización griega. Sus inquietudes docentes lo llevan a sugerir la implantación de una materia optativa que estudie las civilizaciones egeas, en especial la cretense y la micénica. También considera indispensable que en todo estudio del mundo griego se incorpore la historia del período helenístico, que tradicionalmente ha sido dejada de lado o traspasada a los colegas de Roma. Precisamente el último capítulo del libro se ocupa, a modo de epílogo, de las complejas relaciones entre el mundo griego y el mundo romano, que ponen de relieve la energía que mostró la civilización helénica aun sometida a una potencia superior.

El desarrollo teórico de la obra ha sido ilustrado con numerosas citas de autores griegos pero falta, lamentablemente, la indicación bibliográfica que remita cada texto a su correspondiente obra, y éstos son datos que no deberían obviarse precisamente por estar destinado el libro a un público no especializado. Por último, dos aportes dignos de tener en cuenta: el oportuno comentario de las fuentes disponibles para el estudio de cada período, y el esfuerzo por destacar cuáles han sido los principales problemas que se han planteado en cada época, aspectos que no siempre son considerados en obras de carácter introductorio.

María Estela Guevara de Álvarez

Gisbert HAEFS. *Alejandro. El unificador de Grecia. La Hélade.* Trad. de José Antonio Alemany. Buenos Aires, Sudamericana, 1995, 461 pp.

Gisbert HAEFS. *Alejandro. El conquistador de un imperio: Asia.* Buenos Aires, Sudamericana, 1995, 457 pp.

Resulta conveniente y aun necesario incluir los dos libros de Gisbert Haefs en una misma reseña puesto que ambos refieren acontecimientos que se relacionan estrechamente. En efecto, ofrecen en conjunto una recreación de la vida en las principales ciudades no sólo de Grecia, sino también de Macedonia, del Imperio Persa y de la costa africana en tiempos de Alejandro Magno.

Estos tiempos a que nos referimos superan en realidad los límites de la vida del famoso personaje, pues el relato se inicia y se cierra con la voz de un Aristóteles moribundo que evoca al antiguo discípulo macedonio ante un joven soldado que desea reconstruir el pasado para legitimar el porvenir. Esta narración del filósofo se ubica en los días que siguen a la muerte de Alejandro, días de incertidumbre y amenaza, por cuanto los antiguos compañeros del rey buscan a quien pueda ser su sucesor en el trono. Envían entonces a Peucestas, hijo del médico Dracón, para que interrogue a Aristóteles acerca de una carta de Alejandro en la que este último habría designado a su misterioso heredero¹.

La muerte de Alejandro constituye, pues, el límite más próximo en esta conversación que hace de marco al relato sobre el rey. El otro extremo, el inicio de su existencia, se ubica más allá de su nacimiento. Y ambos hechos -origen y fin de su existencia- son las puertas de acceso a lo sobrenatural. En efecto, tanto el origen de Alejandro como su muerte aparecen marcados por señales sorprendentes². Para referirse a ello, Gisbert Haefs apela a un recurso que garantiza la naturaleza mágica de lo que se narra: la acción de un amuleto que descansa sobre el pecho de Aristóteles. Cada vez que el material narrativo que ofrecen las novelas

puede despertar en el lector desconfianza 'histórica' entra en juego este amuleto , que está presente en el relato desde antes de que Alejandro fuera soñado. Peucestas fijará la vista en él y los hechos se irán sucediendo ante sus ojos , vívidos e indiscutibles , más reales que la voz del anciano agonizante. El amuleto, que también es portado por otros personajes igualmente misteriosos, representa a Amón y es el símbolo de la nueva era iniciada con Alejandro.

Uno de los rasgos que se destacan en ambas novelas es la maestría en la técnica narrativa, marcada por la presencia de numerosas voces que se entrecruzan para armar parte por parte el complejo mundo en crisis en que la *pólis* agoniza. Esta polifonía, a la vez , señala el respeto con que Haefs ha tratado las tradiciones acerca de Alejandro. En efecto, son reconocibles en su obra pasajes de Plutarco, Arriano y aun del Pseudo Calístenes, sin que sea posible asegurar que se haya basado directamente en ellos.

El tratamiento de lo sobrenatural, por otra parte, permite al autor establecer paralelos con nuestro propio mundo contemporáneo, también en crisis. Una visita al Templo de los Dioses Muertos, por ejemplo, generará gran inquietud en Dracón porque en uno de los últimos nichos de la galería que muestra a todos los dioses que han existido descubrirá la imagen de Alejandro, y junto a ella -hecho significativo más para los lectores que para el personaje- la representación apenas sugerida de un madero vertical que podría sostener una cruz.

Para cerrar esta reseña creo oportuno señalar un fenómeno curioso relacionado con la historia de Alejandro. Los primeros textos acerca de él, los que le son más cercanos por el tiempo en que fueron escritos, han desaparecido. Las obras más antiguas que se conservan, y que todavía consultamos, fueron compuestas varios siglos después. Se produce por ello un juego entre historia y ficción que también se verifica en la obra de Haefs. Si, como dice Hayden White³, el inventar es un procedimiento tan usado por historiadores -en el sentido de descubrir lo que otros han hecho - como por novelistas - en el sentido igualmente tradicional de producirlos con su imaginación- entonces es lícito afirmar que Gisbert Haefs se enlaza con la tradición milenaria que ha logrado ejercer alrededor de la figura de Alejandro Magno los dos modos de

invención narrativa.

María Guadalupe Barandica de Yaya

Notas

1 Era bien conocida la fluida correspondencia entre Aristóteles y sus discípulos, entre los que se contaban los *hétairoi* de Alejandro. El mismo monarca era uno de los correspondientes más asiduos del filósofo, hecho que ha dado origen a las especulaciones acerca de la carta en la que el rey habría confiado a su maestro el nombre del *hétairos* sucesor.

2 En esto Haefs sigue la tradición de sus antecesores. Plutarco, por ejemplo, dice que el día en que nació Alejandro se incendió el templo de Artemisa Efesina, hecho explicable porque la misma diosa estaba ocupada en asistir al nacimiento, y que a la vez fue interpretado como un terrible presagio para Asia.

3 H. WHITE. *El contenido de la forma*. Barcelona, Paidós, 1992, p.183.

Gabriel S. DÍAZ PATRI *Curso de latín eclesiástico*. Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1996, 356 pp.

A comienzos de 1996, en el ámbito del Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, de la ciudad de Buenos Aires, vio la luz el *Curso de latín eclesiástico*, del Padre Gabriel S. Díaz Patri. Las razones que el autor aduce para la creación de una obra tal son, entre otras, el vertiginoso deterioro de la cultura, el abandono de la lengua latina en el ámbito católico y la casi total desaparición de los estudios clásicos, sumados al defectuoso conocimiento de las estructuras de la propia lengua.

El método que Díaz Patri utiliza está, ante todo, basado en la lógica natural, ya que podría definirse como gradual, pues intenta partir de lo simple y conocido, para llegar a lo complejo y desconocido. Así, entonces, emplea al principio un vocabulario que, por su semejanza con el español, pueda ser comprendido sin ayuda del diccionario; luego, va añadiendo paulatinamente términos en los que la derivación es menos clara, cuidando siempre el poder asociarlos a las formas españolas o a las de alguna lengua moderna. Finalmente, se incorporan términos que son exclusivos del latín.

De modo semejante, procede con la morfología y con la sintaxis; en relación con esta última, cabe señalar que se procura que el análisis sintáctico sea lógico y razonado, de modo que permita una traducción fiel y fundada.

La exposición de la materia, al mismo tiempo que gradual, es 'circular', en la medida en que al autor le parece tan natural como conveniente volver sobre los temas ya tratados, desde diferentes puntos de vista, con sucesivas aproximaciones y luego, profundizar en ellos.

En cuanto a los ejemplos, se utilizan textos sencillos y de una temática familiar al lector: se prefieren pasajes de la *Vulgata*, de la *Imitación de Cristo*, de la liturgia y también, sentencias famosas; completan el panorama ejemplos tomados de los clásicos, sobre todo de autores latinos tardíos y medievales, que por lo general son poco

frecuentados.

En lo que se refiere al nombre 'Latín Eclesiástico', dice Díaz Patri que no lo toma en el sentido en que lo usan algunos estudiosos de la historia de la lengua, sino refiriéndose a la lengua viva de la Iglesia, que nace con el Cristianismo y se desarrolla a lo largo de veinte siglos. Por otra parte, conviene aclarar que este texto no es exclusivamente de latín eclesiástico: en él se expone la gramática latina clásica y se mencionan los caracteres más notables del latín de la Iglesia.

En lo relativo a la estructura de la obra, comienza la misma con la inclusión, con algunos retoques, de un artículo sobre la enseñanza y uso del latín en el Magisterio de la Iglesia actual, publicado en 1994, en el número 3 de la Revista *Stylos*, de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Católica Argentina. Se abre a continuación el *Curso ...* con una introducción en que se señalan elementos lingüístico-gramaticales previos, entre los que merecen nombrarse la oración y sus elementos, los elementos de la palabra, los cambios fonéticos, las lenguas indoeuropeas, el alfabeto, las formas de pronunciación del latín, las sílabas latinas y la acentuación.

Se pasa luego al meollo de la obra, constituido por los elementos de gramática. Acá no se deja tema sin abordar, puesto que hay un estudio exhaustivo de todas las clases de palabras, del uso de los casos y de la oración, con atención especial, en el campo de la oración compuesta, a los nexos subordinantes.

Interesante en grado sumo resulta la inclusión de cinco apéndices que tratan temas varios: el primero abarca una serie de cuadros, algunos sinópticos, otros de doble y triple entrada, que brindan en apretada síntesis las distintas clases de nominativo, la derivación de sustantivos y de adjetivos, los temas de la conjugación y la clasificación oracional según la actitud del hablante. El segundo, denominado "Latín Eclesiástico", se refiere a los aspectos históricos del mismo y a sus caracteres esenciales. El tercero está relacionado con el cómputo del tiempo; el cuarto, referido a la poesía latina, es una síntesis de la métrica, con alusión a la poesía clásica en la era cristiana y a la poesía medieval, tanto métrica como rítmica. Interesante resulta, en este apéndice, la consideración de recursos poéticos y de los himnos del oficio latino.

Completan este libro el "Apéndice V", cuyo contenido se relaciona con la prosa artística, una nota sobre la literatura latina y la música, y orientaciones bibliográficas que no pretenden ser exhaustivas, sino útiles.

Creemos que la obra es un verdadero aporte para la enseñanza del latín, dados su rigor y, al mismo tiempo, la amplitud de temas tratados. Por ello pensamos que la pronta edición de un complemento práctico, anunciada públicamente por su autor, la transformará en un obligado manual de consulta para el estudioso de la lengua latina.

María del R. Ramallo de Perotti.

Noticias

IMPACTO CULTURAL EN BUENOS AIRES: 16 SIGLOS DE HISTORIA MACEDÓNICA

En el curso del mes de julio de 1996 se llevó a cabo en Bs. As. una exposición excepcional: la muestra de 361 objetos artísticos que evidencian el altísimo grado cultural alcanzado por el pueblo macedonio en su trayectoria histórica.

Las piezas, exhibidas en el Museo de Arte Decorativo, emplazado en el Palacio Errázuriz, no pudieron tener un escenario más refinado y exquisito, acorde con el valor de las obras.

Es interesante recordar que Macedonia era un gran país montañoso, situado al noroeste de la península balcánica; de ahí que sus habitantes, los "Maketoí" o "Makedónes" fueran llamados, según atestigua Chantraine, en su *Diccionario etimológico*, "las gentes de las tierras altas" (La denominación proviene de "makedonós": alto, esbelto).

Constituían una tribu griega que, según fuentes antiguas y los hallazgos arqueológicos actuales, podría equipararse con los dorios.

Provenían de las montañas del Pindo, desde donde, un grupo de ellos, los argivos, se desplazó hacia el monte Olimpo en la Edad del Bronce tardío y tomó contacto con las tribus micénicas.

Su lengua, un dialecto griego, no era, sin embargo comprendido por los helenos.

Hacia el final de la guerra del Peloponeso, Macedonia comienza a salir de su aislamiento económico y toma contacto con la cultura helénica.

Su unificación militar y política se logra con Filipo II (359-336 a.C.), quien consolida el estado más poderoso de su época, al reinar sobre las ciudades-estado griegas, aprovechándose de la grave crisis política y social que las debilitaba.

Alejandro, (336-323 a.C.), su hijo, discípulo de Aristóteles, difundió la civilización helénica en su vasto imperio que se extendía desde el mar Egeo hasta la cuenca del Indo y desde el desierto de Libia hasta el Caspio.

Angelikíkotaridu, en el catálogo que se entregaba al ingresar en la exposición, sintetiza su labor humanitaria con precisión: "(...) vivió incansablemente el sueño de la igualdad ante la ley, aplicando los principios del condominio y de la conciliación, con el fin de suprimir las fronteras entre los pueblos y la creación del hombre cosmopolita exento de intolerancia".

La exposición que nos ocupa ofrece una muestra cabal de la cultura macedonia y da cuentas de su arte, su lengua, sus costumbres, sus creencias.

Se ofrecen al público hallazgos de la época micénica; tesoros de las tumbas de aristócratas macedonios; objetos funerarios de la necrópolis real de Egés y la urna de oro, finamente labrada, que contuvo los restos de Filipo II, así como un retrato original del apuesto Alejandro, presumiblemente realizado por un contemporáneo suyo.

La vida cotidiana se refleja en piezas de cerámica cuidadosamente trabajadas, reconstituidas con competencia y delicadeza. Resaltan así crateras, vasos y ánforas de diversos tamaños para escanciar vino a través de sus cuellos de cisne.

El mundo de la cosmética femenina se condensa en joyas primorosas, brazaletes en forma de serpientes, camafeos que exhiben hermosas muchachas con pelo rizado y no faltan largas fibulas de gran cabeza labrada para ajustar la túnica o el jitón al hombro, con elegantes pliegues.

Emociona contemplar un porta-espejo refinado. Revive ante nosotros frente a él, la imagen de Glauca, la bella hija del rey de Corinto que, gozosa, recibe la corona y la túnica mortales que le envió Medea y que, como refiere Eurípides, "sonríe a la imagen inanimada de su persona, gracias a un brillante espejo".

No faltan los recipientes que conservaban ricos perfumes o pinturas para embellecer el rostro de las damas.

Impacta un biberón de cerámica que a través de los siglos ofrece

al mundo, bajo la forma de una mujer con vientre nutricao, la imagen de la vida fecunda que se brinda sin retaceos.

Hermosas piezas de metal dan cuenta de la laboriosidad y el grado de excelencia alcanzados por los orfebres macedonios para trabajarlo.

Se ofrecen asimismo adornos de oro que, cual tachas o broches, se colocan sobre los "croobyloi" o penachos de los cascos o en las vestiduras femeninas y además, una colección de monedas de distinto valor con las que se efectuaban las transacciones comerciales.

Capítulo aparte merece el tema del respeto al difunto: serena y majestuosa, una lápida de piedra blanca muestra el nombre de la mujer sepultada en el sepulcro al que pertenecía dicha lápida. Conmovedoramente consigna quiénes fueron los hombres que la amaron: su esposo y su padre. ¡Historia de amor que resistió el paso de los siglos!

Se observan mascarillas con las que se cubrían los rostros de los muertos y rombos pulidos para tapar la cavidad bucal.

En suma: 16 siglos (del XV a.C. al II d.C.) de la vida rutinaria del pueblo macedonio que causaron conmoción en Buenos Aires. Las notas periodísticas dieron cuenta de la afluencia masiva de público que visitó la muestra, ratificando a las claras el poder de convocatoria que, por fortuna, aún tiene la cultura.

Quienes amamos el mundo clásico comprendemos que el espíritu de Alejandro, que respetó profundamente el acervo cultural de los hombres, cobra vigencia hoy con la tan difundida globalización del mundo en el que nos toca vivir.

Creemos firmemente que la confraternidad anhelada por el impetuoso macedonio se hace realidad cuando, como en este caso, se ratifica y exalta la identidad cultural de un pueblo.

Nuestras más calurosas felicitaciones para quienes, deseosos de la vigencia del logos creador que inflamó al pueblo griego, hicieron posible en Buenos Aires una exposición de tanta calidad.

Cilly Müller de Inda

IX CONGRESO ESPAÑOL DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Venir a España resulta siempre una experiencia interesante. Este país te sorprende en cada esquina con un museo, una plaza, un gótico o un románico. Pero lo que me parece más importante es el inmenso caudal cultural encerrado en libros, publicaciones y revistas de todo tipo que llenan librerías y bibliotecas. Muchas veces es eso lo que venimos a buscar: estudios, investigaciones, autores. Y una buena oportunidad para conocerlos y escucharlos es un congreso.

Los días 27 al 30 de setiembre de 1995 asistimos al IX Congreso Nacional de Estudios Clásicos celebrado en Madrid, en la Universidad Complutense y organizado por la Sociedad Española de Estudios Clásicos.

Se reunieron, según el Suplemento Informativo Nº 31 de dicho organismo, alrededor de 800 personas entre socios e interesados en los estudios clásicos.

El Congreso fue inaugurado la tarde del 27 de setiembre con una sesión presidida por las autoridades de la S.E.E.C., de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense, del Consejo de Educación de la Comunidad de Madrid y por el Dr. Fernando Lázaro Carreter de la Real Academia Española. El discurso inaugural estuvo a cargo del Dr. Francisco Rodríguez Adrados quien hizo mucho hincapié en las dificultades por las que atraviesan los estudios clásicos en España, en Europa y en el resto del mundo. "El esquema del Congreso no es muy diferente de los anteriores. Tenemos siete Ponencias que se ocupan de temas centrales de las Lenguas y Literaturas griega y latina, de la Historia y Arqueología, de la Tradición Clásica y el Humanismo. Tenemos tres Mesas Redondas sobre algunos temas específicos que son clave: la Didáctica, la Mujer en la Antigüedad, la Teoría Política antigua. Y tendremos teatro griego y latino, tendremos una exposición de artistas

contemporáneos sobre temas de Mitología Clásica -una novedad en estos Congresos-, tendremos diversos actos sociales más en los que podremos encontrarnos". Estas fueron las palabras del comienzo del discurso del Prof. Adrados.

Durante tres días escuchamos numerosas comunicaciones de profesores e investigadores españoles y extranjeros sobre diversos temas de cultura clásica greco-latina que abarcaban desde lingüística hasta semiótica pasando por historia, filosofía, arte, literatura, didáctica.

Los profesores españoles, en su preocupación por la lenta desaparición de los estudios clásicos de las escuelas del nivel medio, se dedican con mucho empeño a esa área. Los investigadores españoles y europeos que se dedican a la filología clásica muestran su virtuosismo y erudición sabiendo que disponen de toda la bibliografía existente y posibilidades para publicar. Ese es un punto interesante: en este momento España presenta una gran apertura a la cultura del libro.

Si bien no podemos acercarnos a la lista de títulos y autores sí debemos comunicar que se presentaron casi 300 comunicaciones, por lo que se hizo necesaria la existencia de 12 sesiones simultáneas que hacía imposible la asistencia a muchas de ellas.

El punto de partida para la organización de estas reuniones a las que envían sus trabajos tantos profesores e investigadores, a pesar de la oposición e indiferencia con que el mundo moderno observa el mundo clásico, es que éste continúa demostrando con orgullo que es el fundamento y la savia de la cultura de la que nos decimos integrantes.

La educación española está pasando por un período muy delicado, pues, a través de varias reformas con sus correspondientes fundamentos, ha ido mermando el número de horas destinadas a la enseñanza de la antigüedad clásica. Esto hace que la S.E.E.C. intente con loable esfuerzo unir a los profesores de letras clásicas y, fundamentalmente, luchar para que el mundo clásico no quede reducido a los libros de historia. El gran interés que despierta este Congreso es el motivo por el que profesores de otras latitudes deseamos venir a participar. Este año pudimos hacerlo, invitadas por el Prof. Rodríguez Adrados, la Dra. Ana María González de Tobia, de la Universidad de la Plata y yo, por la Universidad Nacional de Córdoba.

A modo de conclusión, podemos extraer como ejemplo el empeño de los profesores españoles en pro de los estudios clásicos. Deberíamos intentar algunos encuentros en los cuales el tema eje fuera la enseñanza y la divulgación de los clásicos, su actualidad y su inserción en un mundo que, aunque no lo crea, los necesita.

Desearía incluir, como cierre, otro fragmento del discurso del Prof. Adrados: "(...) desde la antigua Grecia hasta entrado nuestro siglo la formación de los jóvenes ha sido predominantemente literaria y, dentro de esta característica general, ha sido predominantemente una formación en los clásicos. Era una formación humanística en el doble sentido ciceroniano: conocimiento de los grandes modelos literarios y desarrollo intelectual y personal derivado de ellos. (...hoy) Los clásicos son vistos, parece, como peligrosa pérdida de tiempo, como contrarios al nuevo ideal del ciudadano de mente aséptica, libre de las esperanzas y angustias humanas de que los clásicos están llenos. (...) pero, desgraciadamente, basta un vistazo a los periódicos o a las televisiones para comprobar que el hombre y sus problemas no son tan distintos de lo que eran y que los clásicos y sus visiones de ellos están vivos. ¿Cómo, entonces, no van a servir de modelo los clásicos cuando el clima lo requiere? ¿Cuando se busca, por ejemplo, un sistema democrático o cuando se quiere dar expresión a la angustia del hombre?"

María Amelia Hernández

XIV SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS

En la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca (Rca. Argentina), del 17 al 20 de setiembre de 1996, se realizó el XIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos organizado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.

Catamarca, "un pueblo azul en las montañas", es una pequeña y tranquila ciudad que pronto descubre al viajero el espíritu que la alimenta hecho de religiosidad, de tradición, de la calidez de su gente. Ese espíritu se percibió en diferentes momentos del Simposio.

La programación y preparación del encuentro estuvo a cargo de una Comisión Ejecutiva en la que actuó como Presidente la Lic. María Matilde Soria de Melo, y como secretaria la Prof. Graciela del Valle Toledo. Esta Comisión estuvo secundada por varias Subcomisiones y un Comité de Apoyo integrado por Autoridades de la U.N.Ca.

Contó con el auspicio del H. Consejo Superior de la U.N.Ca., del Ministerio de Educación de la Nación, del Superior Gobierno de la Provincia, de la Municipalidad de la Ciudad, del Vice-Consulado de España, del Instituto de Cultura Hispánica, de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), de la Unión Latina y de la UNESCO.

Colaboraron la Sección Cultura de la Municipalidad de la Capital y varias empresas y firmas comerciales del medio.

El encuentro convocó a numerosos docentes, investigadores y estudiantes de Universidades e Institutos Superiores del país así como de Centros de Estudios de Latinoamérica y de Europa.

En calidad de invitados especiales asistieron catedráticos de España, Australia y de la Universidad de Buenos Aires.

En el Acto inaugural, después de escucharse el "Himno a Sarmiento" y entonarse el "Himno Nacional", el Vicario de la Catedral dirigió una invocación a Dios para que el encuentro fuera fructífero. La Sra. Presidenta de la Comisión Organizadora, Lic. María Matilde Soria de Melo, dio la bienvenida a los simposistas y agradeció los auspicios y adhesiones. La Sra. Presidenta de la AADEC, Lic. Elisabeth Caballero de del Sastre, agradeció la organización del Simposio y ofreció una síntesis

de la labor desarrollada por la Asociación con motivo de cumplirse veinticinco años de su fundación. Finalmente el Sr. Rector de la Universidad, Agr. Julio Salerno, tras referirse a la importancia y significado que tenía el Simposio en la vida universitaria expresó sus votos por el éxito del mismo.

Finalizado el acto de apertura, se escuchó la conferencia "Pervivencia de los mitos grecolatinos en el teatro del siglo XX" del Dr. Andrés Pociña Pérez, de la Universidad de Granada (España).

El tema central del Simposio, "El mundo antiguo clásico. Ayer y Hoy", tuvo como subtemas: a) Sobrevivencia de costumbres e instituciones, b) El exilio, su sentido e implicancia. c) Retórica y Neo-retórica. d) Los clásicos en la Mass-Media.

Las actividades desarrolladas fueron:

. Conferencias

"Pervivencia de los mitos grecolatinos en el teatro del siglo XX": Dr. Andrés Pociña Pérez. Univ. de Granada (España).
Acto inaugural.

"Safo como referente en los poetas hispanos de los siglos XIX y XX": Dra. Aurora López y López. Univ. de Granada (España).

"Fuentes literarias y no literarias de la Medea de Séneca": Dr. Alfredo Schroeder, de la U.C.A. (Rca. Argentina).

"La presencia romana en el Norte de África": Dra. Alba Romano. Univ. de Monash (Australia).

"El tópico de la estética personal, ayer y hoy": Dra. Ana María Aldama Roig. Univ. Complutense (Madrid).

. Cursos

"Mito y tragedia griega": Dra. Elena Huber. U.B.A.-CONICET (Rca. Argentina).

"La tradición clásica en las letras argentinas": Dr.

Alberto Fraschini. U.B.A.-CONICET (Rca. Argentina).

"Injusticia legal en el mundo romano": Dra. Alba Romano. Univ. Monash (Australia).

. Comisiones de lectura

Se leyeron ciento dieciocho trabajos que versaron sobre diferentes aspectos de los temas propuestos. Fueron numerosos los trabajos que mostraron la proyección del mundo clásico en el mundo actual. Hubo trabajos con enfoques originales, de alto nivel académico y en los que se notó rigor científico. Lamentablemente casi no se suscitaron debates, que sirven para descubrir nuevos enfoques y profundizar el tratamiento de los temas expuestos.

. Cine-debate

Con el auspicio del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), las Profesoras Dora G. Scaramella y Elbia Difabio de Raimondo, luego de una breve introducción, ofrecieron la proyección de la película "Una Lección de Vida" y dirigieron el debate.

. Panel

Con la participación de las Dras. Ana María Aldama Roig (España) y Alba Romano (Australia) y del Lic. Darío Maiorana (Rca. Argentina) se presentó un panel sobre "La mujer en la antigüedad clásica". El tema, tratado con justeza y desde diferentes perspectivas, ilustró el papel de la mujer en el mundo greco-romano.

La eficaz y cuidada preparación de las actividades y la amplia información ofrecida a los asistentes permitió que el vasto programa se

desarrollara de acuerdo con el cronograma previsto. Una innovación acertada fue hacer conocer a los expositores, con antelación, la fecha, hora y comisión en que leerían su ponencia.

Además de las actividades académicas. se ofreció un programa cultural que incluyó la presentación de un cantoral clásico popular, la interpretación de una pieza teatral y la actuación de la Orquesta de Cámara Provincial y del Coro Polifónico de la Provincia.

Un brindis después del acto inaugural y una cena show de camaradería con la actuación de un ballet que ofreció danzas típicas de las diferentes regiones del país, fueron una muestra más de la cordialidad de los anfitriones.

La Asamblea plenaria estuvo presidida por el Dr. Alfredo Eduardo Fraschini (U.B.A.). Actuaron como Secretarios la Prof. Laura López de Vega (U.N. de Cuyo), la Prof. Dolores Granados de Arena (U.N. de Cuyo) y el Lic. Santiago Barbero (U.N.C.). El Sr. Presidente leyó el Acta del Simposio, que fue aprobada por los presentes, y luego dirigió una breve pero emocionada alocución.

Finalmente la Asamblea propuso a Mendoza como sede del XV Simposio Nacional de Estudios Clásicos.

Dora G. Scaramella