

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

TOMO 49



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Mendoza, Argentina 2020
ISSN 0325-3465 ISSN (online) 2469-0643

REVISTA DE
ESTUDIOS CLÁSICOS

TOMO 49
Julio-diciembre 2020

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

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

ISSN 0325-3465 / ISSN (online) 2469-0643

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

EQUIPO EDITORIAL

Directora

Susana Aguirre
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Editora de la Sección Griega

María Guadalupe Barandica
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Editora de la Sección Latina

Lorena Ángela Ivars
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Editora Técnica

María Candela López
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Editorial

Griselda Alonso (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
María Guadalupe Barandica (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari, Italia)
Lía Galán (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Luis Arturo Guichard Romero (Universidad de Salamanca, España)
Lourdes Rojas Álvarez (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús de la Villa Polo (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Graciela Zecchin de Fasano (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Comité Científico

Antonio Alvar Ezquerro (Universidad de Alcalá, España)
Néstor Cordero (Université de Rennes 1, Francia)
Rosario Cortés Tovar (Universidad de Salamanca, España)
Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Susana González Marín (Universidad de Salamanca, España)
Montserrat Jufresa (Universitat de Barcelona, España)
Juan Antonio López Férez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)
Aldo Luisi (Università degli Studi di Bari, Italia)
José Martínez Gázquez (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Francesca Mestre (Universitat de Barcelona, España)
Jaime Siles Ruiz (Universitat de València, España)
Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra, Portugal)

Datos de la Revista - Journal's information

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS, 49, 2020.

Mendoza (Argentina). ISSN 0325-3465 / ISSN (online) 2469-0643

Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Argentina

Diseño y maquetación: Clara Luz Muñiz

Versión impresa: Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO, Argentina - Printed in Argentina - editorial@ffyl.uncu.edu.ar



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADEMICAS

Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Contacto y redes: Mail revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar / Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) / Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas)

La *Revista de Estudios Clásicos* (REC) es una revista editada por el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, que publica trabajos y colaboraciones originales que versen sobre los ámbitos comprendidos bajo los conceptos de filología clásica, filosofía y literatura griega y latina, crítica de textos literarios, filosóficos, históricos y científicos de la antigüedad grecolatina; estudios de indoeuropeo en tanto base lingüística del griego y del latín u otros estudios de proyección cuyo sustento sean textos de autores griegos o latinos.

Edición electrónica: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos>

Indexada en: NÚCLEO BÁSICO DE REVISTAS CIENTÍFICAS ARGENTINAS (CAICYT - CONICET), Latindex, L'Année philologique, DIALNET (Universidad de La Rioja, España), INTERCLASSICA (Universidad de Murcia, España), CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), DOAJ (Directory of Open Access Journals)



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar,

transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución — debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

002*-08/00*(5)

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, 2020.

n° 49: 21cm

Semestral

ISSN 0325-3465

ISSN (online) 2469-0643

B. FFyL (UNCuyo)

Centro Universitario – Ciudad de Mendoza

Casilla de Correo 345

(5500) Mendoza - República Argentina

e-mail: rec@ffyl.uncu.edu.ar

Sitio web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos>

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

**Impreso en los talleres gráficos de la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad Nacional de Cuyo.**

REVISTA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

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

Nº 49 – julio-diciembre 2020

Índice

Editorial7

† *In memoriam*. Semblanza de Placido Sgro. (18 de noviembre de 1929- 21 de noviembre de 2019)

María Guadalupe Barandica..... 9

ARTÍCULOS..... 13

Vida ante la muerte: palabras de Aquiles a Patroclo y epigramas funerarios / Life facing death: speech of Achilles in front of Patroclus'body

Evelia Arteaga Conde 15

Una introducción al problema de la organización política en Creta durante el período Neopalacial / An introduction to the problem of political organization during the Neopalatial period of Crete

Jorge Cano Moreno 45

La presencia de Aquiles en la *Vida de Pirro*, de Plutarco / The presence of Achilles in the *Life of Pyrrhus* by Plutarch

Diego Alejandro Hio Rojas..... 103

El mito de Orfeo en la poesía de Graciela Maturo: *Canto de Eurídice (1966)* / The myth of Orpheus in Graciela Maturo's poem *Canto de Eurídice (1966)*

Víctor Gustavo Zonana..... 121

Perfil de la Revista de Estudios Clásicos.....159

Normas para la presentación de trabajos.....162

Editorial

El presente número 49 de la Revista de Estudios Clásicos viene a cerrar este año atípico, complejo y adverso. Ha sido particularmente reconfortante haber recibido, en este contexto, el resultado del esfuerzo de investigadores y poder mostrarlo a la luz.

Desde Colombia recibimos “La presencia de Aquiles en la *Vida de Pirro*, de Plutarco”, de Diego Alejandro Hio Rojas y desde México, “Vida ante la muerte: palabras de Aquiles a Patroclo y epigramas funerarios”, de Evelia Arteaga Conde.

Encontramos también en este volumen la presencia de dos investigadores argentinos: Jorge Cano Moreno, quien nos ofrece “Una introducción al problema de la organización política en Creta durante el período neopalacial” y Víctor Gustavo Zonana, quien nos propone la lectura de “El mito de Orfeo en la poesía de Graciela Maturo: *Canto de Eurídice (1966)*”.

Completa el volumen el *In Memoriam* de nuestro querido profesor Placido Sgro (1929 - 2019), siempre presente para los que conocimos tanta poesía clásica con su voz.

La Dirección



In memoriam

Semblanza de Placido Sgro

(18 de noviembre de 1929- 21 de noviembre de 2019)

María Guadalupe Barandica

Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo)
barandica@ffyl.uncu.edu.ar

En noviembre de 2019 falleció el profesor Placido Sgro.

Había ejercido la docencia en la Universidad Nacional de Cuyo, tanto en el nivel secundario como en el universitario. También fue profesor en el Liceo Militar “Gral. Espejo”.

En el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras, donde cursó sus estudios superiores, colaboró desde su época estudiantil en el Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, tanto en tareas de corrección de textos para la imprenta del Instituto como en labores de investigación sobre las letras de Grecia y de Roma. Como profesor, su actividad se centró finalmente en los estudios sobre la antigua Grecia. En los concursos docentes que se realizaron a partir de 1986 obtuvo el cargo de Profesor Titular Efectivo, función que desempeñaría en la cátedra de Lengua y Cultura Griegas II hasta su jubilación en 1996.

Fue integrante del Coro de Cámara de la UNCuyo.

Había nacido en Mirto, Sicilia, cerca del estrecho de Mesina. Sus primeros años transcurrieron en aquel territorio de la Magna Grecia donde sículos, griegos, cartagineses y romanos dejaron su huella. Estudió en el *Liceo Classico "Vittorio Emanuele III"*, en Patti, provincia de Mesina. Esa formación de base nutrió también sus estudios universitarios en Mendoza. Su notable conocimiento tanto del griego antiguo como del latín despertó la admiración de sus estudiantes, que se deleitaban escuchándolo recitar poemas de los líricos arcaicos griegos, de los poetas latinos, de los clásicos españoles o de grandes poetas en lengua italiana.

En el ejercicio de la docencia, el profesor Sgro honró la etimología que describe su oficio: enseñaba profesando, hablando a sus estudiantes, hablando con sus estudiantes. Por ese enfoque pedagógico, quienes no estuvieron en sus clases desconocen esa experiencia de escuchar la poesía, del desafío de la lectura en voz alta de los textos en griego y la propuesta de sus posibles traducciones.

Escribió poesía y ensayo, reflexiones sobre sus abundantes y variadas lecturas. De sus escritos solo publicó en el ámbito académico "El espejo de las palabras", artículo incluido en el número 17 de la *Revista de Estudios Clásicos*. Sus otras publicaciones se encuentran en las redes sociales, nuevo espacio de encuentro con amigos, en las que incursionó ya cumplidos sus ochenta años.

En 2012 recibió la designación de Miembro Honorario del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, que celebraba el 70° aniversario de su fundación. En esa oportunidad disertó sobre el saber, la memoria, la pedagogía, claves de su propio desempeño como estudioso y docente en el ILLC.

Parece oportuno cerrar esta breve semblanza con una cita de “El espejo de las palabras”:

“Solo hay conciencia en cuanto existe la posibilidad del habla y, por lo tanto, de crear el lenguaje al dar nombre a todas las cosas. Funcionalmente, pues, el habla y el lenguaje son lo mismo que la conciencia. He aquí la virtud humana, que, como dice el poeta Simónides, habita entre rocas de difícil acceso y su lugar es sagrado”. (Sgro, 1985: 75)

ARTÍCULOS

Vida ante la muerte: palabras de Aquiles a Patroclo y epigramas funerarios

Life facing death: speech of Achilles in front of Patroclus'body

Evelia Arteaga Conde

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

México

evelia.arteaga@uacm.edu.mx

Resumen

En este artículo se realizará una comparación entre el discurso que Aquiles, en la *Ilíada*, dirige ante el cadáver de Patroclo, y algunos epigramas funerarios áticos de época clásica (compilados por Hansen). El objetivo de esta comparación no es de orden estilístico ni sintáctico, sino de rastreo de ideas y conceptos; se pretende lograr un conocimiento más profundo acerca de lo que tanto la sociedad homérica como la clásica tenían en mente cuando se encontraban frente a la muerte. Se partirá del discurso de Aquiles, donde se resaltarán conceptos que aparecen también en los epigramas; así, se verá de qué forma algunas ideas permanecieron a través de los siglos y por qué.

Palabras clave: epigramas funerarios - Grecia arcaica y clásica – *Ilíada* - muerte

Abstract

In this article, a comparison will be made between the speech that Achilles, in the *Iliad*, addresses in front of Patroclus's body, and some of the Attic funerary epigrams from the Classical Age (compiled by Hansen). The goal of this comparison is neither stylistic nor syntactic, but tracking ideas and concepts; it intends to achieve a greater knowledge of what it was that both Homeric and Classical societies had in mind when facing death. It will begin with Achilles's

speech, where the concepts that also appear in the epigrams will be highlighted. So, it will be evident in which way some ideas remained through the centuries and why.

Keywords: Archaic and Classical Greece - death - Funerary Epigrams - Iliad

Introducción

La sociedad griega siempre dio una importancia especial a la muerte y a las acciones relacionadas en torno a ella; así, realizaban varios rituales físicos con el cadáver y, también, dedicaban palabras en honor del difunto.

Los ritos funerarios se llevaban a cabo en tres etapas¹: la *πρόθεσις*, exposición del difunto, la *ἐκφορά*, procesión funeraria, y la inhumación o incineración dependiendo de la época². Estos pasos sufrieron pocas modificaciones a lo largo del mundo griego antiguo y hasta la actualidad.

Por su parte, las palabras dedicadas a los difuntos se podrían dividir en dos, las que se decían frente al cadáver, que han llegado

¹ Para las etapas de un funeral en Grecia, véase Kurtz & Boardman (1971) y Garland (1985).

² Los griegos practicaban tanto la inhumación como la incineración. Primero apareció la inhumación, en la cual se depositaba al difunto bajo tierra, bien directamente, bien dentro de una caja o sarcófago de madera, arcilla o piedra. Walter Burkert (2007: 191) afirma que la incineración es el cambio más espectacular desde la Edad Micénica; que en la Edad de Bronce griega era desconocida y que aparece en el siglo XII en Ática en el cementerio Perati. Además, en el barrio del Cerámico en Atenas se puede observar, a través de los vasos del Proto-Geométrico, que la cremación fue preferida y en el siglo IX era la única forma practicada; pero a partir del siglo VIII, la inhumación reaparece y llega a constituir el treinta por ciento de los entierros. Los restos incinerados del difunto, y de los objetos que habían sido quemados con él, se depositaban en tierra o en recipientes de cerámica o mármol (Véase Demóstenes, *Contra Leócares*, 18 y 30).

a nosotros a través de diferentes géneros literarios; por ejemplo, las palabras que Andrómaca, Hécuba y Helena dirigen al cadáver de Héctor al final de la *Ilíada* (24, 707 ss.); y las que se escribieron posteriormente en honor de alguien en específico, por ejemplo los epitafios de Simónides. Al respecto, Bowra afirma (1968: 153-154) que este autor fue célebre en la antigüedad por su *pathos*, el cual se manifiesta en este género, los epitafios de los muertos. En uno o dos pares de líneas, el epitafio menciona todo lo que tiene que decir, a pesar de que se trata de hacer visible, a la mirada de la eternidad, la valía y el destino de un hombre. Así, para los caídos en las Termópilas, le bastó escribir un dístico que dice: “Extranjero, anuncia a los espartanos que aquí, obedientes a sus leyes, yacemos” (fr. 92 D).

En este trabajo se analizará comparativamente un ejemplo de cada uno de dichos testimonios: el discurso que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo en la *Ilíada* y algunos epigramas funerarios áticos dirigidos a hombres de época clásica que pertenecieron a un monumento funerario de un difunto en específico y que fueron compuestos por familiares de este en su mayoría³. Estos epigramas fueron tomados (a menos que se indique lo contrario) de la compilación de Hansen (1989).

Como se sabe, el motivo de la *Ilíada* es la cólera de Aquiles porque Agamenón le arrebató su parte en el botín para compensar la pérdida del suyo, la esclava Criseida. Aquiles se retira del combate y Patroclo le pide sus armas para ayudar a sus compañeros pero perece a manos de Héctor, por lo que Aquiles vuelve al combate. Por lo anterior, el funeral de Patroclo y todo lo que lo rodea, como las palabras que Aquiles dirige al cadáver, cobran suma importancia.

³ Las traducciones de los epigramas funerarios son de la autora del presente texto.

Clarke (1978: 395) afirma que en la relación entre Aquiles y Patroclo, la cuestión sexual es, en cualquier caso, irrelevante, pero que

“es claro por el lenguaje, los precedentes y el desarrollo dramático de la *Iliada*, que Aquiles y Patroclo no son amigos homéricos, sino que son amantes de corazón. Patroclo vive su vida sólo en la vida de Aquiles; y es a su vez el único ser humano más importante para Aquiles que él mismo, que su propia vida, su propio ego y honor”.

Por lo anterior, las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo frente a los aqueos deberían reflejar no solo sus sentimientos más profundos, sino todo lo que está pasando en su contexto de guerra, por lo que resulta una buena fuente de información acerca de esa sociedad⁴.

Además, hay que recordar que el mismo nombre de Aquiles está relacionado con el sustantivo ἄχος (dolor) ya que, efectivamente, este héroe se nos presenta en constante sufrimiento (véase Kanavou 2015: 31), tal como se describe al recibir la noticia de la muerte de Patroclo (*Il.*, 18.22): Ὦς φάτο, τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα· (“Así hablé, y a él una negra nube de aflicción lo envolvió”). También así lo describe su madre, Tetis (*Il.*, 18.61-62): ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἠελίοιο / ἄχνηται, οὐδέ τί οἱ δύναμαι χραισμησαί ἰοῦσα. (“Y mientras dura su vida y contempla la luz del sol, / está afligido y ni siquiera

⁴ Seaford (1995) describe el funeral de Patroclo como ejemplo del *nomos* correspondiente al contexto histórico y político y analiza el culto público como cohesión social, especialmente mediante el culto al héroe que se realizaba en torno a las tumbas. Acerca de los poemas homéricos se ha escrito mucho; por ejemplo: Cairns, D. L. (2001) o Morris y Powell (1997). No obstante, la presente comparación, no realizada anteriormente, resulta una útil fuente de información para ambas sociedades, la homérica y la clásica.

puedo ir y socorrerlo”). Por ello, el análisis de las palabras de dolor que dirige ante el cadáver de Patroclo resulta fundamental.

Por otro lado, es claro que la épica homérica estuvo presente durante muchos siglos en la mente de la sociedad griega. López Eire dice que la obra de Homero (2000: 33)

“memorizada por los escolares, que retenían en sus mentes para siempre los versos sometidos al ritmo dactílico, las singulares palabras de la épica y los nombres, hazañas y aventuras de los héroes, por fuerza tuvo que dejar una indeleble huella en la literatura, el arte, las lenguas literarias, la filosofía, la educación y la vida de los griegos”.

Aunque los epigramas (de todos los temas) tuvieron clara influencia de los poemas homéricos, debido a su corta extensión, los autores, aunque anónimos, desarrollaron una especial y particular capacidad sintética para expresar, en pocas palabras, no solo dolor por la muerte de alguien, sino características del difunto, de sus familiares, de su muerte o de la tumba; esto es, de la vida misma. Por ello, los epigramas funerarios también son una fuente valiosa para el conocimiento de la sociedad que los creó. Meyer (1993: 109) afirma que, en los siglos V y IV, los epitafios no refieren cualidades personales; en su lugar, explica, el individuo fue conmemorado como miembro de una comunidad más grande, la polis (no ya de una familia como se ve en el discurso de Aquiles).

Aunque cada una de estas manifestaciones, las palabras de Aquiles y los epigramas funerarios de época clásica, tuvo su propio contexto y objetivo, las dos plasmaron, implícita o explícitamente, concepciones sobre la vida y la muerte.

El objetivo de este análisis es doble: en primer lugar, rastrear las similitudes entre estos dos testimonios para mostrar que lo que se les decía a los difuntos no cambió a lo largo de las épocas arcaica y clásica; es decir, que los valores o actitudes alabadas en

Homero eran prácticamente las mismas que las de época clásica pero adaptadas a la sociedad del momento. En segundo lugar, se pretende mostrar algunos conceptos importantes de la visión de la vida de estas sociedades a partir de lo que dicen de la muerte o de sus muertos.

Así, este trabajo no trata de rastrear las similitudes o diferencias en vocabulario, sintaxis o fórmulas retóricas⁵, sino de dar luz a ideas o conceptos sobre la vida de la sociedad griega en dos momentos diferentes a través de una comparación de testimonios en un contexto de muerte.

Partiendo del discurso de Aquiles, se destacarán específicamente cualidades que se resaltan en los difuntos: la excelencia (ἀρετή), el adquirir fama o gloria (κλέος), y el poseer un gran ánimo (μεγαθυμός); además, también se tratarán ideas del ámbito espiritual griego: la μοῖρα, la ‘intervención’ de los dioses en la vida cotidiana y los rituales funerarios. Todo ello se analizará teniendo en mente lo que de la vida se puede decir ante la muerte.

La fama que conlleva la ἀρετή

El primer testimonio de la comparación pertenece al libro 18 de la *Ilíada* y son las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo frente a los demás aqueos. En primer lugar, aquel se queja de que no cumplió lo que le prometió al padre de este (*Il.*, 18. 324-327):

ὦ πόποι ἦ ῥ' ἄλιον ἔπος ἐκβαλον ἤματι κείνῳ
 θαρσύνων ἦρωα Μενοίτιον ἐν μεγάροισι·
 φῆν δέ οἱ εἰς Ὀπόεντα περικλυτὸν υἱὸν ἀπάξειν
 Ἴλιον ἐκπέρσαντα, λαχόντα τε ληΐδος αἴσαν.

⁵ Tsagalis (2008: 262-265) rastrea similitudes exactas entre la *Ilíada* y los epigramas funerarios.

“¡Ay! ¡Qué palabras más baldías proferí aquel día por animar al héroe Menecio en su palacio, cuando aseguré que le llevaría a Opunte a su hijo cubierto de gloria, tras saquear Ilio y adjudicarse su parte en el botín!”⁶

De estos cuatro versos, lo primero que analizaré es el adjetivo περικλυτόν (cubierto de gloria). Uno de los objetivos de los integrantes de la sociedad griega (desde Homero) era precisamente obtener fama y gloria; como se puede ver, en esta época homérica se obtenía a través de la victoria en el combate. Este renombre, κλυτόν, se adquiría en vida y permanecía después de la muerte (incluso para los familiares) y para lograrlo, los héroes homéricos debían tener ciertas cualidades, una de las más importantes es la ἀρετή (excelencia o virtud), tal como se puede rastrear a lo largo de la *Ilíada*, por ejemplo cuando Héctor habla a los troyanos y se refiere a Diomedes (8.535): αὔριον ἦν ἀρετὴν διαείσεται, εἴ κ' ἐμὸν ἔγχος / μείνη ἐπερχόμενον (“Mañana pondrá a prueba su ‘bravura’, a ver si ante mi pica resiste cuando yo acabe”); o cuando Fénix, el anciano conductor de carros, le habla a Aquiles, pidiéndole que doblegue su altivo ánimo (9.498): στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, / τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε. (“Los propios dioses son flexibles, y eso que su ‘supremacía’, su honra y su fuerza son mayores”); y más adelante también se narra (11.90): τῆμος σφῆ ἀρετῆ Δαναοὶ ῥήξαντο φάλαγγας (“a esa hora los dánaos con su ‘bravura’ quebraron los batallones”). Entonces, la ἀρετή es una cualidad, incluso de los dioses, que está estrechamente relacionada con la guerra que es con lo que se obtenía gloria y fama inmortal.

Siglos después, en época clásica, las cualidades que otorgaban esta ἀρετή estaban relacionadas con el bienestar de la polis, ya no

⁶ Las citas de la *Ilíada* en este trabajo siguen la traducción de E. Crespo.

⁷ Este destacado y los de las citas posteriores son nuestros.

sólo con características bélicas, y esto hacía que el ciudadano obtuviera gloria y renombre. Uno de los grandes oradores de época clásica, Isócrates, apunta que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres (*A Nicocles*, 37.3-5): “No consientas que toda tu naturaleza sea destruida a la vez, por el contrario, ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu”⁸. En los epigramas funerarios de esta época, aparecen varios vocablos relacionados con la fama y la alabanza que el difunto recibió tanto en vida como también ya muerto; las cuales están relacionadas con la ἀρετή, por ejemplo (*CEG*512):

[...] ὦ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις
κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον
παισὶ φίλει τε γυναικί·

([...] “¡Oh!, teniendo renombrada alabanza por ser digno de eterna memoria y por tu ‘virtud’ entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, ama a tus hijos y a tu mujer”)

El cambio del vocablo ἀρετή, de referir una virtud bélica a una cívica, seguramente se dio poco a poco en la mentalidad de los griegos. Un ejemplo de ello es un epigrama en el que este concepto es usado dos veces (*CEG*10):

[...] σημαίνεν ἀρετὴν τῶνδε καὶ ἔσσομένοις
καὶ προγόνοσθεν...
φουχὰς δ' ἀντίρροπα θέντες
ἐλλάχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρίδ' εὐκλείϊσαν.

([...] “mostraba el ‘valor’ de éstos y para los que vendrán y desde los antepasados... Muertos habiendo puesto como contrapeso sus almas alcanzaron la ‘virtud’ y dieron gloria a su patria.”)

⁸ Traducción J. M. Guzmán.

Aquí se pueden leer las dos connotaciones, como si fuera una transición; esto es, como si en esta época existiera todavía el recuerdo del término como “valor”, aludiendo a la guerra, pero ya teniendo en mente otras cualidades y, además, la gloria. Se puede ver que la segunda vez que aparece este término, ya no se refiere al valor guerrero debido a la forma en que está en la oración: se dice que “alcanzaron” la virtud, ἐλλάχσαντ’ ἀρετή, y el valor guerrero específicamente, como se vio en Homero, no se “alcanza”, sino que se “tiene”.

Zumin (1961: 198-204) afirma que en los siglos V y IV el hombre no nace con ἀρετή, sino que la obtiene a través de diversas pruebas y que el concepto de ἀρετή se une al de Estado, en el cual, el πολιτικός βίος es la existencia que la polis confiere al hombre, y que prevalece sobre la vida privada. Este concepto, ἀρετή, es la cualidad más mencionada en los epitafios de época clásica, por lo que parece claro que era importante recordar que el difunto la había ejercido en vida por lo que obtenía fama o gloria eterna.

Por su parte, Adkins (1960: 30) afirma que el sustantivo ἀρετή y el adjetivo ἀγαθός son las palabras más poderosas de elogio hacia un hombre en Homero y posteriormente. Además, Tsagalis (2008: 136) explica que la ἀρετή y la σωφροσύνη son los conceptos abstractos más comunes atestiguados en los epigramas funerarios, y añade que en el caso de Atenas, una nueva característica de estas dos virtudes fue la preservación de un delicado equilibrio entre el odio por la oligarquía y el amor por la democracia por un lado, y el comportamiento social sabio y responsable en la vida privada y pública, por otro lado.

Regresando a la idea del renombre, la fama, la alabanza y el elogio, estas ideas aparecen en los epigramas funerarios como una cualidad importante del ahora difunto (*CEG* 488):

[...] [κ]τ<ώ>μενον εὐκλεαν [δ]ορί καὶ χερὶ τόνδε πρὸς
ἀ[νδ]ρὸς

([...]) “Procurando ‘fama’ con la lanza y con la mano a favor del hombre

En otro epigrama aparece el adjetivo *ἀνένκλητος*, irreprochable (CEG595):

[...] εἰ τὸ καλῶς ἐστί θανεῖν, κάμοι τοῦτ' ἀπένειμε Τύχη· |
 οὐδὲ φάος λεύσων ὃ γε δαίμοσιν ἦν ἀγέραςτος, |
 πᾶσιν δ' ἀνθρώποισι παρέσχον ἀνένκλητον ἑμαυτόν· |
 ἔντιμον χθονίοισι θεοῖς ὑπεδέξατο γαῖα

([...]) “Si es posible morir bien, también a mí Fortuna me lo concedió. Y sin ver ya la luz, no fui honrado como me merecía por las divinidades, si bien me mostré ‘irreprochable’ para todos los hombres. La tierra me recibió honrado por los dioses subterráneos”)

De estas cualidades inscritas en los epigramas funerarios (el obtener alabanza, elogios y fama) se puede deducir que en Atenas clásica era necesario, para los hombres, participar públicamente; esto es, no pasar inadvertido y lograr renombre (así como en época homérica esta participación se basaba en el combate). Esto se entiende si se piensa que uno de los principales derechos de los ciudadanos atenienses en esta época, también tomado como obligación, era participar en la asamblea de la polis, tal como explica Aristóteles (*Política*, 1275a 22-23): “Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno”⁹.

Como se puede ver, uno de los objetivos de los epigramas funerarios de época clásica era exponer y preservar la fama del ahora difunto a través del epitafio. De hecho, desde época arcaica fue importante dejar una constancia física del lugar en donde

⁹ Traducción de P. López y E. García (2005).

estaba enterrado el difunto, tal como aparece ya en Homero (*Od.*, 24.80-84):

ἀμφ' αὐτοῖσι δ' ἔπειτα μέγαν καὶ ἀμόμονα τύμβον
 χεύαμεν Ἀργείων ἱερὸς στρατὸς αἰχμητῶν
 ἀκτῆ ἔπι προύχουση, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ,
 ὥς κεν τηλεφανῆς ἐκ ποντόφιν ἀνδράσιν εἶη
 τοῖς, οἱ νῦν γεγάασι καὶ οἱ μετόπισθεν ἔσσονται.

(“A los tres [Aquiles, Patroclo y Antíloco] erigimos un túmulo grande y sin tacha, trabajando la tropa robusta de argivos lanceros, sobre un cabo eminente a la orilla del ancho Helesponto por que fuese de lejos visible en el mar a los hombres hoy en vida y a aquellos que vivan en siglos futuros”)¹⁰

Desde muy pronto también surgió en el mundo griego el deseo de indicar la presencia del sepulcro mediante una señal. Al principio, dicha señal era anónima y se reducía a un túmulo de tierra o piedras amontonadas, con otra que sobresalía encima, la cual se consideraba como el σῆμα del difunto, es decir, lo que lo representaba. Burkert (2007: 261) explica que la tumba, al principio, se marcaba con una piedra, un σῆμα, pero que ya en el círculo de tumbas de la fosa de Micenas, se erigían estelas con relieves. Dichas estelas conforman lo que se denomina el monumento funerario, común desde época arcaica. A partir del siglo VII a. C., con la introducción y extensión de la escritura, en la tumba se escribía el nombre del difunto, el cual posteriormente se convirtió en epitafio.

Al respecto, Zumin (1961: 188) afirma que en Grecia, la única forma por la cual la personalidad humana puede sobrevivir a la fuerza de Tánatos era la fama. Por ello pareció importante a los

¹⁰ Las citas de *Odisea*, en este trabajo, son con la traducción de Pabón.

que mandaban elaborar los epigramas funerarios remarcar que la persona había tenido fama en vida.

La muerte y el destino

Continuemos con las palabras dirigidas a Patroclo, es interesante la manera en que Aquiles menciona que aquel tendría que haber regresado cubierto de gloria “tras saquear Ilio”: se utiliza el participio λαχόντα del verbo λαγχάνω (obtener por suerte), el sustantivo ληίς (botín) y el sustantivo αἶσα, que designa a “quien otorga a cada uno su suerte” o, simplemente, “destino”. Emilio Crespo traduce estos tres vocablos como “tras adjudicarse su parte en el botín”, pero ahondemos en la oración: la palabra αἶσα aparece en la *Iliada* con la idea de “destino” en varias ocasiones; por ejemplo, cuando Tetis le dice a Aquiles (1.415-416): αἶθ' ὄφελος παρὰ νηυσὶν ἀδάκρυτος καὶ ἀπήμων/ ἦσθαι, ἐπεὶ νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ οὔ τι μάλα δὴν (“¡Sin llanto y sin pena junto a las naves debiste quedarte sentado, ya que tu sino es breve y nada duradero!”); o cuando Héctor le aconseja a Andrómaca que no se preocupe (6.487): οὐ γὰρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνήρ Ἄϊδι προιάψει (“que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino”); o cuando Apolo reprueba a Patroclo (16.707-708): οὔ νύ τοι αἶσα / σῶ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθει Τρώων ἀγερώχων (“No es tu sino que la ciudad de los altivos troyanos sea saqueada con tu lanza”).

Como se puede ver, en Homero, el destino, αἶσα, está marcado por algún ente externo al ser humano; y los actores están seguros de que se llevará a cabo, aunque sea fatal para ellos. En palabras de Lesky (2009: 137-138): “Este destino concede a cada hombre su parte correspondiente (αἶσα, μοῖρα)”. Así, lo que Aquiles prometió al padre de Patroclo era que este regresaría a casa con la parte del botín que le correspondía según el destino.

En los epigramas funerarios de época clásica, la idea de destino aparece frecuentemente; sin embargo, no se utiliza el

vocablo αἶσα, sino μοῖρα, el cual también aparece en la *Iliada* con un sentido muy parecido; por ejemplo, cuando Menelao se refiere a Alejandro y a él mismo diciendo (3.101-102): ἡμέων δ' ὀππιτέρω θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται / τεθναίη (“Ojalá quede muerto aquel de los dos para quien muerte y hado están prestos”); o cuando se narra (4.517): Ἐνθ' Ἀμαρυγκείδην Διώρεα μοῖρα πέδησε (“Entonces el destino trabó los pies a Diores Amarincida”).

Fränkel (1993: 67) explica que para el destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres y que el más común, en traducción literal, es “porción” (μοῖρα). Tal palabra indica, dice este autor, que no se trata de una regla, de una ley universal, sino de una adaptación del destino al individuo, su “parte” personal. Así, normalmente el destino es entendido como una fuerza activa que ‘reclama’, ‘apresa’, ‘envuelve’, ‘somete’, ‘fuerza’ y ‘mata’ a su víctima. Esto es, el mortal nada puede hacer para alejar su destino particular.

En Hesíodo, las Moiras son un grupo de tres diosas: Cloto, la hilandera, Láquesis, la que daba en suerte, y Átropos, la ineludible que decidía el momento de la muerte y cortaba el hilo de la vida. Este autor las hace hijas de Noche (*Teogonía*, 217); y, más adelante, de Zeus y Temis, hermanas de las Horas (*Teogonía*, 904). El aspecto que prevaleció de estas divinidades fue que decidían el momento de la muerte, por lo que aunque se nombre solo a una de ellas, se hace referencia a este hecho; por ello eran temibles. Burkert explica que cuando hacia finales del siglo VI las personalidades divinas conformadas por los poetas se volvieron problemáticas, las personificaciones pudieron cobrar mayor importancia. “De la existencia y las acciones de los dioses homéricos no puede haber ninguna prueba, pero ninguna persona razonable puede cuestionar la importancia de los fenómenos y situaciones designados por nombres abstractos”, afirma este autor (2007: 251). La μοῖρα es un ejemplo de estos nombres abstractos y es con este

matiz con que se nombra en estos epitafios: como la ‘culpable’ de que el ahí enterrado hubiera muerto; por ejemplo (CEG 601):

[...] Κυδίμαχον χθῶν ἦδε πατρις στέρ[νοι] | σι καλύπ[τε]ι
 ὄλβιον εὐαίωνα βί[ου] | πλεύσαντα πρὸς ὄρμον·
 παῖδας [γάρ] | παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλ[υπον] |
 τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] | φθίμενος.

([...] “A Cidímaco esta tierra patria en su pecho cubre, después de haber navegado feliz y afortunado hasta el puerto de la vida; porque, después de ver a los hijos de sus hijos y una vejez exenta de penas, muerto, tiene el destino común de todos.”)

Entonces, al comparar las palabras de Aquiles con los epigramas funerarios de época clásica, queda claro que la idea de destino, como la parte que le corresponde a cada ser humano, específicamente la muerte, permaneció prácticamente igual durante esos siglos, al menos en estos ámbitos.

Los dioses y su intervención en la vida y en la muerte

Es interesante que en los epigramas funerarios de época clásica, los dioses (exceptuando a Hades y a Perséfone por obvias razones) son nombrados únicamente como figura retórica; por ejemplo, la mención de Ares como referencia a la guerra o la de Himeneo como metáfora de la virginidad frente al matrimonio (en el caso de las mujeres). Al respecto, los dioses podrían parecer cercanos en su humanidad (no tienen formas físicas diferentes a las de los seres humanos y no son perfectos en su actuar); uno incluso puede reírse de ellos (por ejemplo, en las comedias de Aristófanes), pero según algunos testimonios, se concebían distantes. Esto es, en la literatura griega hay pocas expresiones del sentimiento de proximidad entre los hombres y los dioses y, en cambio, hay más de distancia y respeto. De hecho, la mayoría de los autores griegos, desde Homero, manifiestan en sus obras que el ser humano está separado de los dioses, esto es, que hay una

diferencia clara entre las esferas mortal e inmortal. Por ejemplo, Apolo, cuando Diomedes se lanza sobre Eneas, su protegido, dice (*Il.*, 5.440-442):

φράζεο Τυδεΐδη καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν
ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

(“¡Reflexiona, Tidida, y replégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo.”)

Acerca de la concepción que los griegos tenían de los dioses, Burkert explica (2007: 255):

“Los dioses no son abrazo maternal; se mantienen a distancia, plásticos, visibles desde distintos ángulos. Ello también deja al hombre a su vez la libertad de decir no o incluso rebelarse. No hay obediencia al dios, así como apenas existen órdenes divinas; no hay tribunal divino que juzgue a los hombres. El hombre está frente a los dioses como un individuo modelado, frío, como las estatuas de sus dioses. Es un tipo de libertad y espiritualidad, conseguido a costa de seguridad de confianza. Pero la realidad impone sus límites incluso al hombre liberado: los dioses son y se mantienen como ‘los más fuertes’.”

De hecho, este autor afirma que poco a poco los dioses ya no formaron parte de la incuestionable necesidad del ser. El enunciado teórico más significativo de esta postura procede de Protágoras (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 9.51-52):

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν·
πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ
βίος τοῦ ἀνθρώπου.

(“Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana.”)¹¹

A pesar de estar formulada de una manera aparentemente contenida, la frase tuvo un efecto perturbador; se dice que Protágoras fue llevado a juicio, del que se libró huyendo, y que durante la huida se ahogó en el mar, mientras que su libro fue quemado públicamente en Atenas.

Además, la crítica a Homero es muy antigua. Ya en Hesíodo se lee la confesión de las Musas de que saben contar “muchas mentiras con apariencia de verdades” (*Teogonía*, 27), la cual parece dirigirse contra la narración homérica de los dioses. El juicio tajante y definitivo, dice Burkert (2007: 414 ss.), lo formuló ya en torno a finales del siglo V Jenófanes (fr. 15 Gentili-Prato): “A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros”¹².

Entonces, si bien desde los primeros escritos griegos se lee una duda acerca de la existencia de los dioses, lo que es cierto es que se crearon los templos griegos más importantes, las estatuas de dioses más sublimes, aun generaciones después de Jenófanes. No obstante, en los epigramas funerarios, las fuerzas externas al ser humano que toman importancia son las que tienen que ver con el destino, no con dioses particulares, lo cual hace pensar que frente a la muerte, en época clásica, los dioses no otorgaban respuesta alguna a las necesidades de tranquilidad o consuelo que esta requiere; es decir, tal vez ya no estaban tan presentes en la mentalidad de la sociedad cotidianamente, como lo estaban en los poemas homéricos.

¹¹ Traducción de C. García Gual (2007).

¹² Traducción de A. Bernabé (2001).

Retomemos los versos de Aquiles, cuando este menciona lo que el destino les deparó a él y a Patroclo (*Il.*, 18.328-332):

ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ·
 ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι
 αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ νοστήσαντα
 δέξεται ἐν μεγάροισι γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς
 οὐδὲ Θέτις μήτηρ, ἀλλ' αὐτοῦ γαῖα καθέξει.

(“Pero Zeus no les cumple a los hombres todos sus propósitos, pues el destino de ambos es que enrojeczamos la misma tierra aquí, en Troya, ya que tampoco a mí me darán la bienvenida de regreso al palacio Peleo, el anciano conductor de carros, y Tetis, mi madre, sino que la tierra me acogerá aquí en su seno.”)

Vemos que en estos versos se refuerza la idea de que el destino es ineludible. Aunque aquí se usa el verbo πέπρωται, de πόρω (procurar, suministrar, dar), es la misma idea que la del verso 327 (“Ἴλιον ἐκπέρσαντα, λαχόντα τε ληϊδος αἴψα): “lo que es dado” pero ya no se menciona al “destino” como tal, αἴψα.

Así mismo, hay que remarcar la manera en que Aquiles nombra su muerte: αὐτοῦ γαῖα καθέξει (“la tierra me acogerá aquí en su seno”). El verbo κατέχω significa “sostener fuertemente”, aquí en futuro indicativo, y el traductor, para mantener esta connotación de “fuertemente”, añade “aquí en su seno”; el sujeto es la tierra, por lo que a través de esa acción se le personifica. Toda esta idea está vista de manera negativa ya que se contrapone al hecho de que Aquiles no podrá llegar, debido a lo marcado por el destino, al palacio de su madre, Tetis. En la misma *Iliada*, también en tiempo futuro, aparece la idea de la tierra personificada en 16.629 y en 15.31: τινὰ γαῖα καθέξει (“la tierra acogerá a alguno”). Esta concepción personificada de la tierra aparece, con el mismo verbo, en epigramas funerarios de mediados del siglo IV (*CEG* 483):

[...] Σώτιον ἐνθάδε γῆ κατέχει, τέχνην τε κράτιστον,

ἦν εἶχεν, πάντων ὄντα φύσιν τε ἀρετῆς
 ἀστοῖσιν τε ποθεινόν· αἰεὶ γὰρ πᾶσιν ἀρέσκων
 ἦν ψυχὴν τε φίλοις ἔσχε δικαιοτάτην.

([...] Aquí la tierra guarda a Sotio, el mejor en el oficio que él practicaba, teniendo entre todos una naturaleza de virtud, echado de menos por los ciudadanos; pues siempre era agradable a todos y tuvo un alma muy justa con los amigos.)

Incluso en un epigrama compilado por Peek (no por Hansen) también del siglo IV aparece el complemento “en su regazo” (#1756):

Σῶμα μὲν ἐν κόλποις κατέχει τόδε γαῖα Πλάτωνος·
 ψυχὴ δ’ ἰσόθεος τάξιν ἔχει μακάρων.

(“La tierra guarda en su regazo este cuerpo, el de Platón; su alma igual a los dioses, tiene un lugar entre los dichosos.”)

Así que parece claro que la idea de la tierra que actúa y acoge al difunto (sin que esto implique la creencia en algo más allá que trascienda lo físico del ser humano) permaneció en la mente de la sociedad griega hasta época clásica, lo cual seguramente está relacionado tanto con el papel fundamental que tiene la agricultura como con el hecho de que los cadáveres literalmente regresan a la tierra.

Retomemos el final del discurso de Aquiles, en el que se dirige específicamente a Patroclo (*Ilíada*, .18. 333-342):

νῦν δ’ ἐπεὶ οὖν Πάτροκλε σεῦ ὕστερος εἶμι' ὑπὸ γαῖαν,
 οὐ σε πρὶν κτεριῶ πρὶν γ' Ἴκτορος ἐνθάδ' ἐνεῖκαι
 τεύχεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος·
 δώδεκα δὲ προπάροίθε πυρῆς ἀποδειροτομήσω
 Τρώων ἀγλαὰ τέκνα σέθεν κταμένοιο χολωθεῖς,
 τόφρα δέ μοι παρὰ νηυσὶ κορωνίσι κείσεαι αὐτως,
 ἀμφὶ δὲ σὲ Τρῳαὶ καὶ Δαρδανίδες βαθύκολποι
 κλαύσονται νύκτας τε καὶ ἡμέματα δάκρυ χέουσαι,

τὰς αὐτοὶ καμόμεσθα βίηφί τε δουρί τε μακρῷ
πείρας πέρθοντε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων.

(“Ahora, Patroclo, ya que voy a ir bajo tierra después de ti, no te tributaré las exequias hasta que traiga aquí las armas y la cabeza de Héctor, el asesino tuyo, oh magnánimo amigo. Degollaré delante de tu pira a doce ilustres vástagos de los troyanos, irritado por tu muerte. En tanto te quedarás yaciendo así junto a las corvas naves, y a tu alrededor llorarán día y noche vertiendo lágrimas las troyanas y las dardánidas, de esbeltos talles, que adquirimos con fatiga gracias a la fuerza y a la larga lanza, al saquear juntos pingües ciudades de miseras gentes.”)

Al principio, se vuelve a mencionar el concepto de “tierra” que acoge a los difuntos, pero ya no personificada, sino que ahora el sujeto, Aquiles, es quien se mueve para llegar a ella: εἴμ’ ὑπὸ γαῖαν (ir bajo tierra). La preposición ὑπό con acusativo expresa movimiento hacia y debajo de un objeto. En los epigramas funerarios no aparece esta figura, ya que en estos casos, el difunto no realiza ningún movimiento, sino que ya está inmóvil. Por ello, en vez de la preposición ὑπό se usa κατά (CEG559):

[...] εἴ τι δικαιοσύ[ν]ης ἄθλον τίθεται κατὰ γαίας, |
Εὐφανεσ, οὐ χαλεπὸν τοῦδέ σε πρῶτα λαβεῖν.

(“[...] Si bajo tierra se instituye un reconocimiento a la justicia, Éufanes, no es difícil que tú obtengas el primero de éste.”)

La idea de que cuando alguien moría una parte de este iba bajo tierra, al Hades, estuvo presente desde Homero y no desapareció de la mentalidad griega, lo cual conlleva la idea, ya analizada, de que todos tenemos el mismo ‘destino’ inevitable: la muerte.

Dentro de la promesa de Aquiles a Patroclo, οὐ σε πρὶν κτεριῶ (“no te tributaré las exequias hasta que...”), queda claro que es el

primero quien ‘debe’ tributar los honores necesarios al amigo muerto. En Grecia, los ritos funerarios tenían el objetivo principal de facilitar y preparar el viaje del alma del difunto desde el mundo de los vivos hasta el más allá. Esto es, como se ve desde Homero a través del testimonio del alma de Elpénor, pensaban que las almas no podían entrar al Hades hasta que su cuerpo hubiera recibido los ritos apropiados, tal como narra Odiseo (*Od.*, 11.51-54):

πρώτη δὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου·
οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης·
σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς
ἄκλαυτον καὶ ἄθαπτον...

(“Presentóse el alma, primero, de Elpénor, mi amigo, todavía sin cubrir por la tierra de vías anchurosas, pues habíamos dejado su cuerpo en las salas de Circe insepulto y sin duelos...”)

En época clásica, el entierro y honor a los muertos familiares era una obligación que los individuos, en general los familiares, tenían que cumplir, tal como refiere el orador Iseo (*Sobre la herencia de Meneclés*, 37): “En prueba de que yo le enterré e hice las ceremonias del tercer y noveno día y las demás en torno a la tumba...”¹³. El culto a los muertos permanece como fundamento y expresión de la identidad de la familia; de la misma manera como se honra a los antepasados se espera de los descendientes el mismo tratamiento, como también afirma Iseo (*Sobre la herencia de Meneclés*, 46): “Mi adversario quiere ahora excluirme de la herencia paterna, sea mayor o menor, y dejar al difunto sin hijo y sin nombre para que nadie celebre los ritos familiares en su lugar ni le haga los sacrificios fúnebres cada año y para privarle de sus honras”¹⁴.

¹³ Traducción de M. D. Jiménez (1996).

¹⁴ Traducción de M. D. Jiménez (1996).

Al respecto, Vernant explica (2001: 205): “los actos culturales pretenden integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social gobernado por las potencias divinas, siendo los múltiples aspectos de este orden los que responden a las diversas modalidades de lo sagrado”. Por ello, para los ciudadanos se volvía prácticamente una obligación participar de las celebraciones rituales; es decir, era parte de la piedad, εὐσέβεια. Burkert afirma (2007: 367) que tanto las acciones religiosas como los monumentos dedicados a los dioses, visibles desde lejos con preciosos dones votivos, formaban la imagen de la εὐσέβεια. La εὐσέβεια era el sentimiento que tenía el grupo o el individuo para con ciertas obligaciones. Estas obligaciones estaban relacionadas con el respeto por la tradición ancestral, por esas acciones celebradas desde época arcaica que formaban las νόμοι. Entonces, el individuo, como integrante de esta sociedad, tenía la obligación de participar en determinadas acciones, entre las que se encontraban: los cultos de la ciudad, la abundancia de las ofrendas en los santuarios y la devoción prodigada a los muertos del linaje y a las divinidades protectoras de la familia (cfr Bruit y Schmitt, 2002: 13).

Los epitafios se insertan en dicho reconocimiento a los antepasados de la familia o a los descendientes (en caso de una muerte prematura), tal como se puede ver cuando mencionan el enterramiento como acto de piedad, como en el siguiente epigrama que aunque está dirigido a una mujer, dicha actitud se relaciona con un hombre (*CEG*533):

[...]
μητέρα ἔθηκα | ὀσίως ὀσίαν τοῖς | πᾶσιν ιδέσθαι· |
ἀνθ' ὧν εὐλογίας | καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι.

(“[...] He enterrado a mi piadosa madre con piedad para que todos la vean; a cambio, soy digno de elogio y alabanzas.”)

Está claro que tanto hombres como mujeres tenían obligaciones respecto a las acciones religiosas, específicamente las funerarias, y si no las cumplían se volvían sospechosos de impiedad, ἀσέβεια, que era la ausencia de respeto por las creencias y los rituales comunes de los habitantes de la ciudad, del νόμος. La polis decidía (respondiendo a distintas causas) quién era acusado de ἀσέβεια, debido a que jamás el derecho penal de las ciudades griegas tuvo un artículo concerniente a este delito, pero en la mente de los individuos estaban claras las acciones que podían conducir a esta; por ejemplo, los oradores se cuidaban de recordar que los sacrificios ‘antiguos y tradicionales’ eran una obligación imprescriptible, tal como dice Lisias (*Contra Nicómaco*, 19):

πῶς δ' ἂν τις εὐσεβέστερος γένοιτο ἐμοῦ, ὅστις ἀξιῶ πρῶτον μὲν κατὰ τὰ πάτρια θύειν, ἔπειτα ἃ μᾶλλον συμφέρει τῇ πόλει, ἔτι δὲ ἃ ὁ δῆμος ἐψηφίσατο καὶ δυνησόμεθα δαπανᾶν ἐκ τῶν προσιόντων χρημάτων;

(“¿Cómo podría ser alguien más piadoso que yo, si pido, primero, sacrificar con arreglo a la tradición; segundo, hacer los sacrificios que convienen a la ciudad y, además, los que el pueblo ha votado y los que podremos pagar con el dinero que ingresamos?”)¹⁵

Por tanto, las acciones de impiedad, parecen la reacción de una comunidad cívica que se siente amenazada en su unidad, siendo como era la religión una parte indisociable de su identidad. Por ello, el no realizar los ritos funerarios respectivos, tal como menciona Aquiles en este pasaje, era una falta a las νόμοι.

¹⁵ Traducción de J. L. Calvo (1995).

Un gran elogio, *μεγάθυμος*, y la despedida

Después de haber hablado de lo fundamental que resultaba la fama en vida, tanto en época homérica como en época clásica, del papel que la *ἀρετή* tenía para conseguirla, de la muerte y las fuerzas externas al ser humano relacionadas con ese ámbito (el destino y los dioses), terminaremos el presente análisis comparativo con una palabra que Aquiles usa para adjetivar a Patroclo, *μεγάθυμος*, y con el final del discurso.

En los últimos versos analizados, Aquiles se refiere a Patroclo como “Oh, magnánimo amigo”, *μεγαθύμου*. Un ejemplo del uso de este adjetivo en la misma *Ilíada* es cuando Aquiles le pregunta a Agamenón (1.123): *πῶς γάρ τοι δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοί;* (“¿Pues cómo te van a dar un botín los magnánimos aqueos?”). Así que se puede inferir que este adjetivo se usa como un elocuente elogio.

Hay un epigrama funerario que retoma, con clara intención de copiar el pasaje que estamos analizando, este adjetivo acerca de un hombre (*CEG572*):

(i) Ἀτώτας μεταλλεύς.
 (ii) Πόντου ἀπ’ Εὐξεινίου Παφλαγῶν μεγάθυμος Ἀτώτας |
 ἦς γαίης τηλοῦ σ[[σ]]ῶμ’ ἀνέπαυσε πόνων. |
 τέχνηι δ’ οὔτις ἔριζε· Πυλαιμένεος δ’ ἀπὸ ρίζης |
 εἴμ’, ὃς Ἀχιλλῆος χειρὶ δαμεῖς ἔθανεν.

(i) (“Atotas minero.”)
 (ii) (“El magnánimo Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él): ‘Soy del linaje de Pilémenes, que murió vencido por la mano de Aquiles’”).

Vemos que se elogia al difunto poniendo en primera persona (como si él mismo lo afirmara) que tiene un ascendente que participó en la guerra de Troya, Pilémenes. En la *Ilíada* no se lee

que este haya sido muerto por Aquiles, sino que muere a manos de Menelao (5.576-9), pero sí aparece así en la obra de Dictis de Creta, un autor del siglo II d. C. (Ginestí, 2013: 310).

Ginestí (2013: 310-11) explica que μεταλλεύς puede designar al minero encargado de localizar y extraer el metal y también a alguien que se ocupa de las tareas metalúrgicas posteriores a la extracción del metal, en las que probablemente debemos situar la actividad de Atotas, y así tendría más sentido elogiar su técnica. Por lo que, tomando en cuenta el valor de la minería, no resulta extraña la necesidad de alabar al difunto con una alusión a los héroes del pasado, específicamente con dicho adjetivo, μεγάθυμος con el objetivo de obtener fama incluso después de la muerte.

Otra expresión dentro del discurso de Aquiles que se debe retomar es κλαύσονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας δάκρυ χέουσαι (“Llorarán día y noche vertiendo lágrimas”). El verbo κλαίω aparece pocas veces en la *Ilíada* y siempre se relaciona con la muerte; por ejemplo, cuando Néstor habla de Aquiles (1.764): ἦ τέ μιν οἴω / πολλὰ μετακλαύσεσθαι ἐπεὶ κ' ἀπὸ λαῶς ὄληται (“Estoy seguro de que se arrepentirá y llorará mucho cuando la hueste perezca”)¹⁶. Los rituales funerarios griegos, como los de otras sociedades, incluían etapas en las que las mujeres se lamentaban, lloraban y se tiraban del cabello para mostrar la pena por el difunto. En época homérica, el lamento oral, el γόος era parte de dicho ritual, y consistía en unas palabras dichas por mujeres ante el difunto, como las pronunciadas por Andrómaca, Hécuba y Helena ante el cadáver de Héctor (*Il.* 24.707ss.). Derderian (2001: 63) afirma que la escritura en la tumba, por ejemplo, en los epigramas funerarios, funciona como un suplemento al lamento, extendiendo las posibilidades comunicativas de los dolientes, pero también introduciendo nuevas ventajas y problemas a causa del

¹⁶ De esta manera, aparece también en 20.210, 22.86-87 y 24.48.

público y de la naturaleza permanente de la tumba. Además de ese tipo de lamento, la épica presenta otros, los cuales también influyeron en los epigramas funerarios. Alexiou (2002: 102ss.) explica que el *θηῖνος* es un lamento profesional representado en público por especialistas, no parientes; mientras que el *γῶος* es un género privado, pero frecuentemente también en un contexto público más amplio.

Por su parte, el epigrama funerario, dice Rodríguez Adrados (1981: 106-107), sea el escrito en la tumba, sean las recreaciones de los poetas, tiene una relación innegable con la tradición del *θηῖνος* y, en realidad, hasta la misma Grecia moderna ha llegado esta costumbre del llanto y el elogio fúnebre. Este último lamento aparece en algunos epigramas funerarios de época clásica, pero dado que eran llevados a cabo por mujeres, al parecer no era importante mencionarlos en los dirigidos a hombres, sino sólo en los de mujeres; por ejemplo (CEG587):

[...] οὐ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγών, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις |
 ὄλβισεν, ἀλλ' ἐδάκρυσ' ἐκτὸς ἀποφθιμένην |
 σῶι δὲ πάθει μήτηρ καταλείβεται, οὐδέ ποτ' αὐτὴν |
 λείπουσι θρήνων πενθίδιοι στεναχαί.

(“[...] No a ti, Plangón, te hizo dichosa Himeneo, el sirviente de los casamientos en los hogares, sino que te lloró cuando moriste fuera de ellos; tu madre se consume por el dolor que le causaste y ni un día los sollozos doloridos de sus “trenos” la abandonan.”)

Había un tercer tipo de lamento, el *κομμός*, que está representado en las escenas de la cerámica geométrica, en donde se puede ver a mujeres tirándose del cabello al lado del cuerpo del difunto (durante la *πρόθεσις*). Esto se siguió llevando a cabo, según escenas de la tragedia griega clásica, tal como refiere el coro en Esquilo (*Las coéforas*, vv. 22-30).

Como se observa, las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo no podrían ser consideradas, estrictamente, uno de los lamentos llevados a cabo en época homérica, ya que las encargadas de ello eran las mujeres (familiares o profesionales), por lo que se podría afirmar que, en su autenticidad, poseen características diferentes a las de los lamentos.

Volviendo a la expresión de Aquiles sobre el lamento de las mujeres por la muerte de Patroclo, parecería lógico que en los epigramas funerarios clásicos el verbo κλαίω apareciera frecuentemente, pero no es así, Hansen no compila ningún epigrama dirigido a hombre que contenga este verbo. Además, en estos epigramas, se menciona la pena o el dolor que el difunto dejó en los vivos únicamente en algunos casos, por ejemplo, para las mujeres jóvenes o muertas en el parto (CEG529 y 604):

πένθος κοριδίωι τε πόσει καὶ μητρὶ λιποῦσα |
καὶ πατρὶ τῶι φύσαντι Πολυξένη ἐνθάδε κεῖται.

(“Tras haber dejado dolor a una niña recién nacida, a su esposo, a su madre y a su padre, Políxene yace aquí.”)

[...] εἰς φῶς παῖδ’ ἀνάγουσα βίου φάος ἦν[υσας αὐτή], |
Κλεαγόρα, πλείστης σωφροσύνης [μέτοχος], |
ὥστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον [λίπες – –].

(“[...] Dando a luz a un niño, perdiste la luz de la vida, Cleágora, partícipe de muchísima prudencia, de modo que a tus padres dejaste un dolor que no envejece.”)

O para los hombres que murieron jóvenes (antes que sus padres), antes de cumplir, como se dijo páginas atrás, con lo requerido por la polis; por ejemplo (CEG585):

σωφροσύνην ἤσκον ἀρετὴν τε, ὡς χρὴ νέον ἄνδρα, |
καὶ ζῶν ἠτινούμην καὶ ἐπεὶ βιότου τέλος ἔσχον, |

ὄστε θανὸν ἔλιπον λύπας προγόνοισι φίλοις τε· |
οὐ γὰρ ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν σῶμα γονεῦσιν ἐμόν.

(“Yo practicaba la prudencia y la virtud, tal como es necesario a un hombre joven y era alabado cuando vivía, y cuando tuve el fin de la vida; de modo que al morir dejé penas a mis antepasados y amigos, que a mis padres ya no les es posible ver mi cuerpo.”)

O cuando se quiere remarcar un hecho específico; por ejemplo, el no pertenecer al lugar donde fue enterrado (*CEG11*):

[...] προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ
ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρην ἔθεσαν
υἱὸν δημοσίαι Διονυσίου· ἰππόβοτον δέ
πατρίδα Σαλμβρίαν ἔκετ' ἄχος φθιμένου.

(“[...] A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su virtud, tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras, hijo de Dionisio; a su patria Selimbria, abundante en pastos para los caballos, ha llegado la pena de su muerte.”)

Entonces, se puede ver que los epigramas funerarios no tenían como uno de sus objetivos mostrar el dolor o la pena que el difunto había dejado al morir, sino que servían (tal como hemos visto en la revisión de algunas ideas plasmados en ellos) como un medio para exponer al público las cualidades que el difunto había tenido en vida, las cuales debían estar dirigidas al bienestar y próspero desarrollo de la polis. Por lo anterior, si el difunto moría joven, sin haber cumplido lo que la polis esperaba o requería de él, sí se expresaban palabras de dolor.

Esto mismo se puede ver en las palabras de Aquiles siglos antes de los epigramas funerarios aquí analizados; más que una lamentación por la muerte en sí de Patroclo, es un lamento específico por lo que este no pudo conseguir (en el contexto de la

guerra) y una promesa de venganza, por lo que se habla poco del difunto y mucho del que lo pronuncia, Aquiles.

Conclusión

El discurso de Aquiles y los epigramas funerarios áticos de época clásica se unen en el hecho de ser reflejo de una sociedad en donde lo individual queda supeditado al bienestar general; en el primer caso, a la guerra que los aqueos deben ganar, y en el segundo, a la sociedad, representada por la polis. Así, las palabras ante un contexto tan íntimo, particular y privado como la muerte, resultan una expresión externa y totalmente pública cuyo principal objetivo es que muchas personas las escuchen o las vean para que recuerden lo que, al extinguirse la vida, permanecerá inmortal. De esta manera, lo que a través de esas palabras se pide o se elogia puede quedar grabado en la memoria de la sociedad y puesto en práctica cotidianamente.

Bibliografía

- Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Alexiou, M. (2002). *The ritual lament in Greek tradition*. 2ª ed. Cambridge: University Press.
- Aristóteles. (2005) *Política*. Tr. Pedro López Barja y Estela García Fernández. Madrid: Istmo.
- Bernabé, A. (ed.) (2001). *De Tales a Demócrito*, 2ª ed. Madrid: Alianza.
- Bowra, C. M. (1968). *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Guadarrama.
- Bruit, L. y P. Schmitt (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*, tr. Ma. de Fátima Díez Platas. Madrid: Akal.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega. Arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé. Madrid: Abada Editores.
- Cairns, D. L. (2001). *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford.
- Clarke, W. M. (1978), "Achilles and Patroclus in love", *Hermes* 106: 381-95.
- Demóstenes.(1983). *Discursos privados I*, trad. José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos.

- Derderian, K. (2001). *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill.
- Diógenes Laercio.(2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, tr. Carlos García Gual, Madrid: Alianza.
- Fränkel, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: Visor.
- Garland, R. (1985). *The Greek way of death.*, New York: Cornell University Press.
- Ginestí Rosell, A. (2013). “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, pp. 287-302.
- Hansen, P. A. (ed.) (1989). *Carmina epigraphica graeca*. Vol. 2, Saeculi IV a.Chr.n.. Berolini: De Gruyter.
- Hesíodo.(1997). *Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos.
- Homero (2007). *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, int. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Homero.(1991). *Ilíada*, trad. Emilio Crespo, int. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Iseo.(1996). *Discursos*, trad. Ma. Dolores Jiménez López, Madrid: Gredos.
- Isócrates.(1982). *Discursos I*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos.
- Kanavou, N. (2015). *The Names of Homeric Heroes. Problems and Interpretations*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Kurtz, D. and J. Boardman. (1971). *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson.
- Lesky, A. (2009). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- Lisias.(1995). *Discursos II*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- López Eire, A. (2000). Homero. En López Férez, J. A. (ed). *Historia de la literatura griega* (pp. 33-65). Madrid: Cátedra.
- Meyer, Elizabeth A. (1993). Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113, pp. 99-121.
- Morris I. and B. Powell (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill.
- Peek W. (ed.) (1988). *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*. Chicago: Aris Publishers.
- Platón (2005). *Política*, Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández. Madrid: Istmo.
- Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza.
- Seaford, R. (1995). *Reciprocity and ritual: Homer, Tragedy in the Developing City-state*. Oxford: Clarendon Press.
- Tsagalis, Ch. C. (2008). *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós.

Zumin, A. (1961). Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica, *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto, Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 186-223.

Evelia Arteaga Conde es Licenciada en Letras Clásicas, Maestra y Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se desempeña como investigadora en esta misma Universidad y como docente e investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus áreas de trabajo incluyen lo relativo a la cultura griega arcaica y clásica, con temas específicos como los epitafios, el orfismo y las manifestaciones de las creencias relativas a la muerte en el mundo griego, así como la producción de obras destinadas a la enseñanza del griego

Una introducción al problema de la organización política en Creta durante el período Neopalacial¹

*An introduction to the problem of political organization
during the Neopalatial period of Crete*

Jorge Cano Moreno

Universidad Católica Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
canomorenojj@gmail.com

Resumen

Nuestra intención es ofrecer una serie de elementos iniciales para estudiar qué tipo de dinámica social tuvieron los distintos centros de poder en Creta durante el período Neopalacial. La base de esta cuestión se encuentra en que el modelo inaugurado por Arthur Evans, descubridor del palacio de Cnosos, no supo responder a la nueva evidencia arqueológica que fue desenterrada luego de la publicación de su obra magna *The Palace of Minos at Knossos*. Estos hallazgos no podían ser explicados en los términos establecidos por Evans y sus seguidores ya que, en algunos casos, parecían expresar un sistema de organización política diferente.

En nuestro trabajo, por lo tanto, presentaremos desde una perspectiva crítica los distintos análisis que pusieron en jaque el modelo de poder de Evans y presentaremos nuevas alternativas de organización política que se han planteado

¹ Parte de este trabajo fue realizado gracias a una beca del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) para realizar una estancia de investigación doctoral en el Instituto de Arqueología Clásica de la Universidad de Heidelberg.

en los últimos años. Con este fin, estudiaremos diferentes expresiones culturales que dan cuenta de dicho ordenamiento entendiendo que lo político es una categoría analítica construida a partir de la evidencia.

Palabras clave: Creta neopalacial – heterarquía – jerarquía – organización política.

Abstract

The intention of this work is to offer a series of elements for studying the type of political dynamic that the different centres of power had during the Neopalatial period of Crete. The basis of this issue is that the model inaugurated by Arthur Evans (discoverer of the palace of Knossos) failed to respond to the new archaeological evidence that was unearthed after the publication of his masterpiece *The Palace of Minos at Knossos*. These findings could not be explained in the terms established by Evans and his followers since, in some cases, they seemed to express a different political organization system.

In this paper, therefore, different analyses that challenge Evans power model will be presented from a critical perspective. Also, new alternatives of political organization that have been raised in recent years will be pointed out. To this end, different cultural expressions that account the political organization will be studied, understanding that the political is an analytical category constructed from the evidence.

Keywords: Neopalatial Crete – hierarchy – heterarchy – political organization.

Introducción

Durante buena parte del siglo XX, el modelo político de Evans para la así llamada sociedad minoica² se mantuvo como el principal marco de referencia para explicar las relaciones entre las diferentes estructuras monumentales de la isla de Creta, conocidas

² Según Karadimas y Momigliano (2004) el término “minoico” fue acuñado por un grupo de investigadores alemanes de finales del siglo XIX, solamente que Evans nunca los citó e historiográficamente se lo considera como quien estableció dicha nomenclatura.

bajo la nomenclatura de ‘palacios’³. A pesar de que nuevos descubrimientos mostraban una realidad más compleja de la que conoció el arqueólogo inglés, los seguidores de sus ideas supieron adaptar la evidencia material para que cobrara sentido dentro de estos marcos explicativos.

Sin embargo, la complejidad del registro arqueológico hizo dudar a muchos arqueólogos e historiadores acerca de este tipo de modelo. Las críticas fueron en diferentes direcciones: por un lado, se intentó mostrar que la materialidad de la isla de Creta no concordaba con los parámetros que se estaban utilizando ya sea en términos cronológicos, semánticos o hermenéuticos; por otro lado, también se criticaron las bases epistemológicas para formular la estructura política cretense de la edad de Bronce; adicionalmente, se propusieron esquemas que implicaban nuevos enfoques interpretativos y distintas maneras de organización social.

En este trabajo nuestra intención no es resolver exhaustivamente esta cuestión, sino más bien consideramos que es necesario plantear las bases del problema en vista a dos objetivos: el primero, hacer explícito que la estructura política que se manifiesta en los marcos interpretativos tradicionales deja muchas cuestiones sin resolver y que, incluso, ha forzado la evidencia en pos de su propia lógica interna; el segundo, mostrar las distintas alternativas de organización política que se fueron utilizando para explicar las particularidades que tiene el registro arqueológico cretense. Con este fin, dividiremos nuestra exposición en tres partes: primero expondremos el modelo

³ La utilización de las comillas se debe a que no consideramos que los “palacios” minoicos hayan sido realmente palacios. A lo largo del trabajo expresaremos nuestras críticas al término, sobre todo en el subtítulo *La arquitectura o nomina nuda tenemus*. Por el momento resaltamos que su utilización se debe a que históricamente se ha utilizado dicha palabra y que no hay consenso para utilizar otro concepto.

tradicional junto a los primeros cuestionamientos, en segundo lugar, presentaremos el primer modelo alternativo y las críticas más importantes a la ortodoxia y finalmente presentaremos brevemente dos nuevos enfoques que buscan explicar las interacciones sociales de Creta desde perspectivas más dinámicas.

En otras palabras, este estudio es más bien un estado de la cuestión que una solución a la problemática planteada. De todas formas, no nos limitaremos a describir las posturas que detallamos, sino que al hacerlo expresaremos nuestras objeciones y nuestras afinidades con los enfoques que mencionaremos. Ya en otras publicaciones (Cano Moreno, 2016 y 2018), hemos hecho referencia -al menos de manera general- a estos debates y luego de una lectura *ex post facto* de estas publicaciones es que consideramos pertinente establecer con qué tradiciones académicas dialogamos en vez de darlas por supuestas y, adicionalmente, generar un documento que sirva como base para futuras discusiones.

1. Las bases interpretativas del modelo de Evans

A comienzos de 1900, poco tiempo después de iniciar sus excavaciones en la colina de Kephala, Evans anunciaba al mundo el descubrimiento de la morada del mítico rey Minos de Creta. La estructura que estaba desenterrando recibió, entonces, el nombre de ‘palacio’, lo que marcó fuertemente la agenda académica de principios del siglo XX⁴.

⁴ Dicho anuncio no era del todo original ya que en 1878 un anticuario local llamado – curiosamente– Minos Kalokairinos había vinculado los restos de Kephala con el mítico laberinto construido, e incluso Schliemann, en 1886, había tomado dicha identificación como cierta. Pero la Revuelta Cretense de 1897 destruyó los registros de Kalokairinos y dos años después Evans adquiría los terrenos en donde estaban enterrados los restos de Cnosos (gracias a la gestión Lisímaco Kalokairinos, hermano de Minos). A pesar de que las excavaciones iniciales habían tenido cierta repercusión, Evans se encargó de

La aceptación de esta nomenclatura estuvo sujeta a algunas particularidades que muchas veces son obviadas, pero que creemos necesario destacar. En primer lugar, luego de sus hallazgos, Evans comenzó con una fuerte campaña de publicaciones académicas y de divulgación -tanto en Reino Unido como en el resto de Europa- en donde pregonaba sus descubrimientos enfatizando que las raíces europeas de la cultura se encontraban en Creta (Evans, 1921: 1; Sherratt, 2009; Schoep, 2018: 7). Probablemente por esta razón, los descubrimientos de las estructuras monumentales que se realizaron posteriormente, en 1901 en Festos⁵, por parte de la Escuela Italiana, en 1907 en Gournia, bajo la dirección de Harriet Boyd-Hawes⁶ y en 1915 en Malia por parte de Hatzidhakis⁷ (Warren, 1985: 94), también recibieron el nombre de ‘palacios’. En un contexto de competencia nacionalista que también se expresaba en el campo académico, ningún país quería dejar de tener un ‘palacio’ por descubrir.

En segundo lugar, Evans incentivaba la imaginación de su público con continuas referencias a la mitología clásica. Hoy en día, esta estrategia puede parecernos más bien forzada, pero vista en contexto es clave destacar que los descubrimientos de Troya, Tirinto, Micenas y Orcómeno por parte de Schliemann habían cambiado el carácter de los relatos mitológicos y su relación con la realidad histórica: si los mitos griegos habían sido considerados desde la lógica positivista como meras ficciones, a partir de estos

nunca mencionar a Kalokairinos –a quien había conocido en persona–. Para un resumen de esta cuestión ver Driessen (1990: 14-31).

⁵ Es interesante resaltar como lo hace Kotsonas (2008) que se abandonaron las excavaciones de otros yacimientos por la notoriedad que estaban tomando las investigaciones de Evans.

⁶ Nunca está de más resaltar que se trató de la primera mujer que dirigió una excavación (Gessel 2004).

⁷ Desde 1920 a cargo de la Escuela Francesa.

hallazgos, existía la posibilidad de que tuvieran una conexión cierta con hechos históricos acontecidos⁸ (Cano Moreno, 2016).

En tercer lugar, las referencias académicas con las que contaban Evans y sus contemporáneos se remitían a las ciudades mesopotámicas, las egipcias y las micénicas, dos tipos de urbes que tenían como centro de su planificación, como sede del poder político y como residencia de las autoridades al palacio (Evans, 1921: 1-32; Schoep, 2010a).

De este modo, su perspectiva encajaba perfectamente con las expectativas políticas y académicas del momento y por esta razón no sorprende que se hayan aceptado las ideas de Evans sin considerar los problemas metodológicos que esta traía consigo.

Sin embargo, no solo es una cuestión de nomenclatura la que nos interesa tratar, sino que queremos concentrarnos en cómo el término ‘palacio’ configuró un modelo interpretativo de la sociedad minoica que perduró, casi sin alteraciones, hasta la segunda mitad del siglo XX⁹. Con este fin, señalaremos brevemente los cuatro ejes argumentativos que sirvieron como base para dicho esquema, resaltando que esta separación es solo

⁸ Es valioso considerar el trabajo de Détiene (1989 [1979]) en donde analiza cómo a través de un proceso selectivo, el positivismo europeo eligió sus propios referentes literarios de la antigüedad para cambiar la semántica de la palabra *μῦθος* y así oponerla al sentido de lo real e histórico. También es posible rastrear esta influencia en nomenclaturas como “La tumba de Agamenón”, “El tesoro de Atreo”, “Las joyas de Clitemnestra” y “El palacio de Minos”, sino que también, muchas investigaciones –y nos referimos particularmente a Creta– buscaron relacionar la evidencia con algunos relatos míticos (Burrows 1907; Elderkin 1925 y 1937; Baike 1926; Myres 1939; Chittenden 1947 y Forsdyke 1952 y 1956). En este contexto encontramos también la voz disonante de Ridgeway (1909-1910) quien publica “Minos the Destroyer rather than the Creator of the So-called ‘Minoan’ Culture of Cnossus”. De todas formas, su metodología también usa los mitos como base de su interpretación.

⁹ Hay que recordar que las excavaciones estuvieron prácticamente paradas durante la Primera Guerra Mundial y totalmente suspendidas durante la Segunda Guerra Mundial durante la cual Creta fue uno de los campos de batalla.

con fines analíticos ya que, en la dinámica cultural del pueblo minoico, estos se encuentran íntimamente imbricados.

Primer eje: la arquitectura

Comenzaremos por esta cuestión dado que, además de ser la más tangible en términos arqueológicos, es a partir de este tipo de evidencia que se desarrollan el resto de las categorías que mencionaremos. Aquí, uno de los problemas que existe es que al denominar a cierto tipo de estructura como ‘palacio’ se termina por restringir teóricamente un tipo de edificación que materialmente no se plasma con la claridad que indica el concepto¹⁰. Por ejemplo, podemos tener en cuenta la definición de McEnroe (2010: 89) y las salvedades que él señala:

I am using the term “Palace” to refer only to an architectural form that is identifiable on the basis of its scale, plan, set of rooms, and certain structural features and techniques. (...), while each of the Palaces at Knossos, Phaistos, Galatas, Zakros, and Malia is unique, they share a specific set of characteristics, such as Central Courts with articulated court facades, formal rooms in the west wing, magazines, Residential Quarters with Minoan Halls, Queen’s Megarons, Lustral Basins, light wells, and architectural features, such as pier-and-door partitions and columns.

Dichas características son las que constituyen *-grosso modo* y con algunas divergencias según los autores- al “estilo arquitectónico palacial” (Driessen, 1989-1990: 8-11) y que muestra que la idea de ‘palacio’ trae aparejada una serie de rasgos establecidos de antemano y con un efecto normativo al que la diversidad de la realidad material se tiene que adaptar. Dicha

¹⁰ No está demás aclarar que Evans no justificó por qué denominaba “palacio” a Cnosos, en su libro, solamente se cita que Minos había vivido en este sitio y con eso ya alcanza para llamarlo de esta manera.

clasificación generó que todas aquellas estructuras que no cumplieran con la totalidad de los elementos mencionados quedaran relegadas a una categoría inferior. Por ejemplo, las denominadas “villas” se consideraron como espacios rurales y de esparcimiento con funciones diferentes a las de los “palacios” (Rehak y Younger, 1998: 105; Christakis, 2008: 122) y aquellos edificios que por la razón que fuese no poseían el grado de suntuosidad necesaria para ser catalogados como “palacios” o “villas” quedaron clasificados como simples casas u hogares (Hägg, 1997).

Pero más importante todavía es la relación que tiene la idea de palacio con la existencia de un monarca y es aquí donde la figura mítica de Minos ocupó un lugar primordial. Las referencias a la literatura clásica fueron tomadas de forma literal y fueron consideradas como un marco interpretativo válido. Sin embargo, el procedimiento de Evans no consistió en primero utilizar las fuentes para después darle un sentido a aquello que desenterraba - lo cual hubiese sido polémico, pero al menos hermenéuticamente más preciso- sino que, aun antes de iniciar las excavaciones (tan tempranamente como 1894), él ya presagiaba que en el sitio se encontraban las ruinas del mítico rey (Sherratt, 2009; Schoep, 2018: 8). En otras palabras: encontró aquello que había ido a buscar.

A pesar de esta profecía autocumplida, es cierto que Evans supo desenterrar dos elementos que confirmaban su teoría: el “Salón del trono” (Evans, 1921: 5 y el fresco “El príncipe de los lirios” (Evans, 1928: 774 y ss.), ambos, oportunamente restaurados de manera tal que reflejaran las ideas que él tenía sobre la sociedad minoica y a los cuales nos referiremos más adelante. Adicionalmente, las ciudades micénicas y las mesopotámicas también contaban con estas estructurales monumentales, por lo cual no parecía descabellado catalogarlas de esta manera.

Segundo eje: la organización política

La cuestión que acabamos de mencionar tiene un vínculo directo con la idea del poder político y de las relaciones entre las diversas estructuras que hay en la isla. Aquí, el primer procedimiento hermenéutico que se realizó fue considerar que el tamaño de una estructura era directamente proporcional al poder político que esta pudo haber tenido (Evans, 1928 570-571, Vavouranakis, 2007: 265-266). En ese sentido, se generó una escala jerárquica que puso a Cnosos en la cúspide y a los restantes ‘palacios’ (Festos, Gournia, Malia, Galatas, Petra, Zakros, Monastikiri¹¹) en niveles inferiores de poder. Tras ellos, las ‘villas’ y finalmente los poblados y las estructuras de menor tamaño; así, quedó establecido un modelo hegemónico piramidal con Cnosos en la cúspide y el resto de las estructuras ordenadas jerárquicamente (Fig. 1).

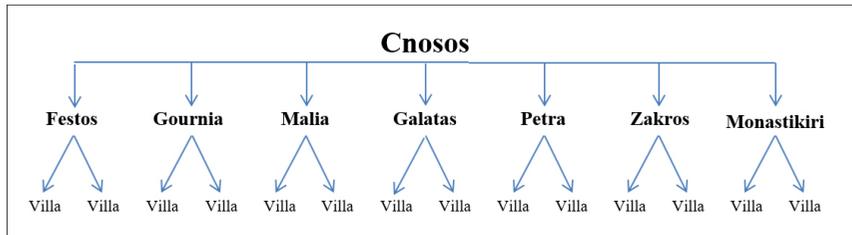


Fig. 1. Esquema que grafica la relación hegemónica de Cnosos sobre la isla de Creta incluyendo a los ‘palacios’ y ‘villas’.

¹¹ Mencionamos estos sitios dado que son los convencionalmente considerados “palacios”. De todos modos, dado que la propia categoría de “palacio” está en discusión, así como también su efecto normativo para clasificar las estructuras de la isla, es posible encontrar divergencias entre los autores; incluso se podría agregar al sitio de Arcanes, a la ciudad-puerto de Kommos y al yacimiento debajo de la actual ciudad de Chaniá. No es nuestra intención dilucidar esta problemática, pero se puede recurrir al trabajo de Hitchcock (2000) para profundizar sobre dicho tópico.

Otro de los parámetros que se utilizó para marcar la jerarquía y la subordinación de las estructuras fue el grado de similitud de los distintos edificios respecto a Cnosos (Evans, 1928: 267 y ss. y 566 y ss.); nuevamente, la lógica de esta argumentación es bastante unidireccional: cuanto más se asemejaba a una construcción a Cnosos, más poder tenía este ‘palacio’ sobre esta. En otras palabras, la adopción del “estilo arquitectónico palacial” servía como vehículo para expresar el poder de la estructura más poderosa sobre las demás (Vavouranakis, 2007: 265-266). Este mismo procedimiento se fue extendiendo al análisis de una diversidad de objetos más allá de los arquitectónicos y, por lo tanto, se consideró que Cnosos había sido el centro de prácticamente todas las innovaciones tecnológicas y artísticas de la isla y que las restantes estructuras al imitar o emular a este centro estaban expresando su subordinación política, cultural e ideológica (Wiener, 1990). En definitiva, ante cada manifestación cultural se repetía el procedimiento de ubicar a Cnosos como el modelo a seguir y, por lo tanto, las restantes estructuras quedaban en un rango inferior.

Además, en el enfoque de Evans, la hegemonía de Cnosos se extendía sobre gran parte del Mediterráneo Oriental (Evans), especialmente sobre el mar Egeo. Si bien muchas de las islas cercanas a Creta aún no contaban con excavaciones sistemáticas para el período que nos referimos, la literatura clásica mencionaba al imperio marítimo de Minos, en griego: *Θαλασσοκρατία* por lo cual parecía factible aventurar este tipo de hipótesis. Primeramente, estas referencias se pueden encontrar en Heródoto (especialmente en 3.122.2), Tucídides (1.4.1. y 1.8.1-4) y en el contexto de obras poéticas como Baquilides (*Ditirambo* 17) que luego fueron transmitidas por escritores posteriores. A pesar de que las relaciones de Creta con los territorios cercanos no forman parte de este trabajo, es importante mencionarlas dado que también dieron forma al esquema inaugurado por Evans y porque

fueron las bases de las primeras críticas al arqueólogo inglés que analizaremos más adelante.

Tercer eje: la economía

Pero esta hegemonía no habría sido efectiva si no hubiese algún tipo de control económico sobre la producción, almacenamiento y distribución de bienes y es precisamente este el tercer argumento que ha sostenido el modelo de Evans. Sin embargo, no podemos atribuirle al arqueólogo inglés la autoría de esta hipótesis económica; más bien, aquí debemos resaltar los trabajos de Finley sobre la economía en la antigüedad (1957). El historiador norteamericano fue quien introdujo las ideas de Polanyi (1944: 44–59) al mundo clásico definiendo al sistema económico como redistributivo, es decir, basado -a grandes rasgos- en un poder central fuerte que tenía como funciones básicas hacerse con las materias primas, almacenarlas y distribuirlas en forma de bienes y servicios (Finley, 1957: 135).

Ciertamente, esta postura no contradecía la idea general de Evans de situar a los ‘palacios’ como el centro de todos los aspectos de la vida social, sino que más bien, le brindaba un marco teórico que explicaba la dinámica de la acumulación de riquezas por parte de estos edificios. Además, todas las grandes estructuras de la isla contaban con espacios destinados al almacenaje lo que brindaba cierta coherencia a esta teoría. A su vez, el sistema redistributivo también parecía explicar las dinámicas económicas de los grandes centros del Cercano Oriente, los cuales desde el comienzo de la arqueología minoica habían servido como norte teórico. Con esta teoría también se podían explicar algunos mecanismos del intercambio: los ‘palacios’ podían haber adquirido ciertas materias primas ausentes en Creta para producir bienes de prestigio y, a su vez, generar redes comerciales con áreas de Egipto, Mesopotamia, Anatolia y el resto del Egeo (Alexiou, 1987).

Por otro lado, la recientemente descifrada escritura Lineal B mostraba que los administradores micénicos habían tenido una preocupación mayúscula en controlar el ingreso y egreso de bienes primarios y de manufacturas en los almacenes de los palacios y por analogía se asumía que la administración minoica debía tener los mismos intereses y procedimientos para organizar su economía (Nakassis, Galaty y Parkinson, 2010). En este sentido, se repetía el proceder hermenéutico de considerar al período micénico muy similar a los tiempos minoicos.

Así, la redistribución se ensamblaba perfectamente con el modelo jerárquico que expusimos en la figura 1: ‘villas’ y los ‘palacios’ eran los agentes que debían encargarse de la adquisición de bienes en sus respectivos territorios para luego ser acopiados en Cnosos. En este sentido, las ‘villas’ se asemejaban a los latifundios romanos (Whitelaw, 2019: 122), pero funcionando bajo un rol subordinado. Consecuentemente, los ‘palacios’, especialmente el de Cnosos, se encargaba de acumular y almacenar las materias primas ya sea para tenerlas disponibles en tiempos de crisis (Branigan, 1988), para transformarlas en bienes de prestigio o para utilizarlas en el intercambio con otras regiones del Mediterráneo.

Cuarto eje: la religión

La última base que consideramos clave en la argumentación general del modelo de Evans es la cuestión de la religión. Respecto a este concepto es importante destacar que no nos referimos al sistema de creencias *per se*, sino que más bien nos interesa ver la materialidad de las prácticas rituales y el lugar que ocupó en el modelo político imaginado por Evans¹². Esto se debe a que, como

¹² Para las ideas religiosas de Evans sobre la cultura minoica consultar: Evans 1901, 1912, 1921 y 1925.

establecimos más arriba, una de las referencias académicas de la época eran las ciudades mesopotámicas compuestas, axialmente, por un palacio y por un templo. Respecto a la primera edificación ya nos hemos explayado, respecto a la segunda, es esencial marcar su ausencia en el registro arqueológico de Creta, o por lo menos no se encuentran templos representados de modo tan fehaciente como en el Cercano Oriente. Ante esto, el arqueólogo inglés buscó una alternativa que fuera más allá de los modelos orientales; como ha detallado Schoep (2010a), la solución fue establecer que el ‘palacio’ funcionaba también como centro religioso, es decir, como “palacio-templo”. Y, por lo tanto, los monarcas que habitaban en esos espacios poseían, además, prerrogativas religiosas; en otras palabras, Minos había sido un “rey-sacerdote” (Evans, 1921: 2).

Probablemente, esta solución generada por Evans fue de las más creativas dado que no había ningún tipo de evidencia concreta para suponer que las funciones sacerdotales y las políticas estuviesen en una sola persona, así como tampoco contaba con ejemplos de otras culturas del Mediterráneo¹³. En este sentido, evidencia de actividades religiosas no faltaban: figurines de terracota, frescos que parecían representar rituales, sellos con iconografía de adoraciones y epifanías, Cuernos de Consagración, hachas dobles y otros objetos sugerían que había habido algún tipo de actividad religiosa en los ‘palacios’, pero nada vinculaba estas actividades con la participación de una figura política en particular.

Sin embargo, nuevamente fueron las fuentes escritas las que le sirvieron para pregonar una relación cercana entre autoridades

¹³ Según Davis (1995: 11) esta idea está relacionada con los monarcas egipcios, la cual no consideramos pertinente porque en Egipto los sacerdotes tenían un poder bastante independiente y, en ocasiones, muy fuerte y enfrentado a la autoridad del Faraón. De todas formas, es cierto que este tenía funciones sacerdotales y es difícil establecer hasta qué punto se involucraba en la administración de la religión.

y divinidades, especialmente en aquellos pasajes de Homero utilizados por Platón¹⁴ en donde se transmiten los encuentros periódicos que tenía Minos con Zeus. En estos se transmite que Minos se encontraba con Zeus en la cima de una montaña y precisamente en el monte Jouktas, cercano a Cnosos, se habían desenterrado algunas estructuras con una gran cantidad de objetos votivos. Por lo tanto, la evidencia en Cnosos y en Jouktas servía para darle sentido a esta invención teórica.

Nuevamente, la operación hermenéutica se mantuvo bajo los mismos parámetros que lo que mencionamos anteriormente: como Cnosos era el sitio con más evidencia de prácticas religiosas, las restantes estructuras quedaban en un grado inferior y, por lo tanto, las similitudes culturales que se observaban en las diferentes excavaciones se podían explicar por la expansión de Cnosos sobre esos territorios o por los deseos de imitar a este centro.

Las críticas iniciales y cambios para que nada cambie

Hasta aquí hemos mencionado las bases del modelo de Evans y lo hemos descripto en su forma más evidente, comenzaremos por lo tanto a detallar las primeras críticas que se le realizaron. Vale aclarar que los textos posteriores a las primeras excavaciones lejos de cuestionar la postura de Evans la consolidaban yendo más allá de lo que había escrito el arqueólogo inglés aventurándose a hipótesis más extremas con prácticamente la misma evidencia y producto de una especulación (e imaginación) muy poderosa¹⁵.

¹⁴ Especialmente en *Leyes* y en *Minos*.

¹⁵ Algunos casos son realmente paradigmáticos: Donald Mackenzie (1996 [1917]: 159-184) realiza un recorrido imaginario por el Palacio de Cnosos en donde ve a los personajes principales realizando distintas actividades; es una verdadera pieza de literatura romántica. En una línea más académica Pendlebury (1939) escribe su *The Archaeology of Crete. An Introduction* sin ningún tipo de crítica substancial a Evans ni a

En el apartado anterior, mencionamos que este modelo político incluía cierto dominio sobre territorios del mar Egeo. Según Evans, de acuerdo con lo que narraban algunos historiadores clásicos, los dominios de Minos iban más allá de los límites de la isla. Sin embargo, las pocas excavaciones que se realizaban en las islas del Egeo estaban lejos de confirmar dicha teoría. Básicamente, la presencia minoica apenas se podía constatar en algunos objetos, en particular, fragmentos de cerámica y, como estableció Furumark, las vasijas no son documentos políticos (citado en Bennet 1985: 218). Así, algunos arqueólogos comenzaban a desconfiar de ciertos postulados de Evans relativizando muchas de sus afirmaciones (Wace y Biegen, 1939; Kantor, 1947). Y, finalmente, el polémico uso de las fuentes escritas fue lo que ocasionó el cuestionamiento también de los filólogos.

El punto central estaba en mostrar que las menciones a la talasocracia de Minos se encontraban ligadas a la retórica propia de los autores antiguos y a sus respectivas agendas políticas o, incluso, sus convenciones literarias (Starr, 1955; Caldesi Valeri, 2009). Los títulos de estos trabajos son sugerentes, por ejemplo: *“The Myth of the Minoan Thalassocracy”* (Starr, 1955), *“The Minoan Thalassocracy re-examined”* (Buck, 1962) y *“The Minoan Thalassocracy”* (Dow, 1967). Estos casos buscaban hacer una exégesis de los textos y trataban de devolverle al imperio de Creta su carácter literario.

Probablemente estas temáticas irresolutas y el renovado interés académico por una arqueología más profesional y rigurosa hicieron que en los años ochenta se realizaran dos reuniones académicas con las participaciones de los investigadores más importantes del momento: la primera de ellas bajo el título de *The*

su predecesor como Curador de Cnosos, Duncan Mackenzie, sino que más bien intentó aventurarse aún más en las hipótesis iniciadas por estos investigadores.

Minoan Thalassocracy. Myth and Reality (1982, publicada en 1984) y la segunda denominada *The Function of the Minoan Palaces* (1984, publicada en 1987)¹⁶. Lejos estuvieron de solucionarse los problemas principales y nuevos problemas fueron planteados, pero al menos quedó expresado que muchas de las teorías de Evans que sus seguidores habían mantenido ya no servían para explicar, en su forma original, la realidad que se mostraba en el registro material.

No reseñaremos estas obras, pero nos concentraremos en destacar algunos aspectos de la segunda de ellas. En este punto, es importante señalar que también fueron publicadas las diferentes discusiones tras la presentación de los trabajos y por eso es posible detectar las dudas que existían respecto al término ‘palacio’ y la posibilidad de la existencia de un monarca. Por ejemplo, Christos Doumas es el primero en sugerir que debemos utilizar las comillas para referirnos a estas estructuras, tal y como lo estamos realizando nosotros. En lo referente a la idea de una monarquía, también se señaló cierto escepticismo a la hora de identificar una figura análoga, sobre todo desde el punto de vista iconográfico, aunque también hubo académicos que daban por sentado la necesidad de un líder político como elemento integrador de todo el sistema político (Lindgren, 1987; Zois, 1987; Hägg y Marinatos, 1987: 45-46). En contraposición, el trabajo de Nordfeld (1987: 187-194) es taxativo al afirmar que no hay ninguna habitación que pueda ser considerada como residencial y que por lo tanto no había personas que vivieran en los ‘palacios’, más aún, en la discusión posterior afirma: “I don’t believe in the king and I think it is a matter of belief”.

¹⁶ Hubo una tercera reunión, relacionada con la segunda, se llamó *The Function of the "Minoan Villa"* (realizada en 1992 y publicada en 1997) a la cual nos referiremos más adelante.

Por otro lado, la cuestión económica también estuvo presente en una gran cantidad de presentaciones. Básicamente, existió una gran unanimidad respecto al rol de los ‘palacios’ en la producción y redistribución de bienes y de su importancia a la hora de participar del intercambio; se aseguraba que el poder político de los ‘palacios’ estaba directamente relacionado con estas prerrogativas (Alexiou, 1987; Wiener, 1987). A pesar de esta unanimidad, debemos mencionar la voz disidente de Kopcke (1987 255-260) quien se mostró escéptico sobre la participación palacial en el intercambio, pero no en el rol redistributivo.

Por último, la cuestión religiosa fue una de las grandes temáticas del congreso, aunque también en este punto las críticas al modelo imperante no fueron muy profundas. De hecho, la evidencia de actividades ‘cúlticas’ abunda en el registro arqueológico por lo que Evans parece haber estado en lo cierto en considerar al ‘palacio’ como un centro religioso, el problema surge ante su postura de que Cnosos era un ‘palacio-templo’ dirigido por un ‘rey-sacerdote’. De todas formas, los debates se concentraron más en definir los espacios de culto dentro de los ‘palacios’, su naturaleza y los posibles participantes y no tanto en su importancia política y social (Gessel, 1987; Marinatos, 1987; Davis, 1987; Hallager, 1987; Hägg y Marinatos, 1987:1 84-186; Moody, 1987: 235-242).

En definitiva, este congreso sirve como ejemplo ilustrativo de las discusiones que se estaban llevando a cabo en el ambiente académico de la época. Sin embargo, el punto nuclear es que, a pesar de las críticas y las voces disonantes, lo esencial del modelo Evans se mantenía como el parámetro organizador de la sociedad minoica.

El primer modelo alternativo y las críticas posteriores

En 1983 John Cherry presentaba un nuevo tipo de esquema para comprender la realidad política de la isla de Creta. Según su

postura, Creta había estado dividida en diferentes entidades políticas que interactuaban entre sí con relaciones cambiantes en el tiempo (*peer polities interaction*) y que habían estado en un constante proceso de imitación, emulación, competencia e intercambio, principalmente durante el periodo Protopalacial, pero también con ciertas continuidades en el período Neopalacial (Cherry, 1983: 26-27; Anastasiadou, 2016). De esta manera encontró una explicación alternativa a la homogeneidad cultural en el registro arqueológico de Creta sin tener que caer en la idea de que Cnosos había controlado a los centros restantes e introducía nuevos enfoques -desde una perspectiva antropológica en donde se interpretaban los restos arqueológicos tomando como referencia a otras culturas (por ejemplo, la maya y la situación de Grecia continental) (Cherry, 1983: 37-38). Adicionalmente, Cherry utilizó en su análisis una diversidad de materiales como los sellos, la escritura, la cerámica y la arquitectura para mostrar las diferencias entre los sitios y agregó ciertas herramientas de la incipiente arqueología del paisaje como la división de las entidades regionales utilizando los polígonos de Thiessen (Cherry, 1983: 24, 25-37) (Fig. 2).

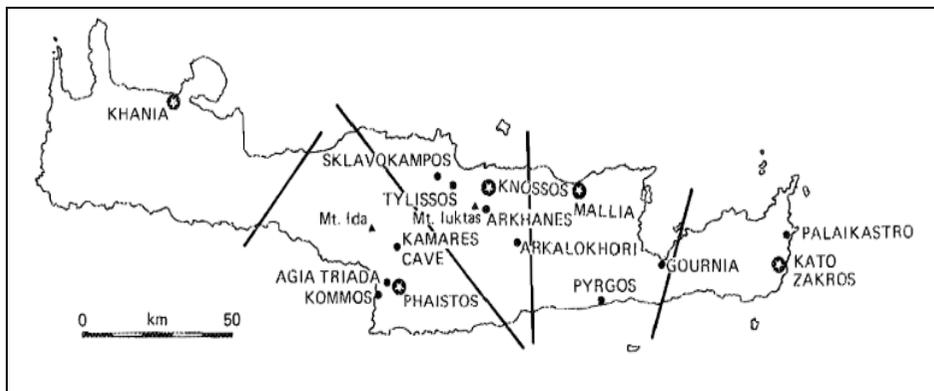


Fig. 2. División hipotética de Creta de acuerdo a Cherry (1986: 21). Los 'palacios' se encuentran marcados con una estrella.

Con esta publicación, Cherry introducía un nuevo esquema en la discusión a la vez que presentaba una manera diferente de interpretar los materiales, en especial, haciendo uso de una metodología comparativa y utilizando algunos conceptos antropológicos que son utilizados hasta el día de hoy. Sin embargo, también es cierto que su división del paisaje político de la isla resulta bastante arbitraria dado que aplica un esquema basado en algoritmos como base de la división política y porque este modelo no permite incluir la diversidad de estructuras arquitectónicas que se encuentran en Creta como las ‘villas’, los poblados y otras estructuras de importancia que se descubrieron después de esta publicación (Adams, 2006: 3).

De todas formas, el trabajo de Cherry significó la posibilidad de pensar un tipo de organización política diferente al planteado por Evans. Ciertamente, su trabajo se centró en los ‘palacios’, pero generó la posibilidad de sacar a Cnosos del centro de la escena y evidenció que las relaciones entre las estructuras arquitectónicas y regiones de la isla podía llegar a ser mucho más compleja de lo anteriormente imaginado. Esto abrió el juego a otras interpretaciones y a trabajos que tuvieron como eje de sus hipótesis el desarrollo regional y la diversidad existente en la historia de la isla.

Retomemos, por lo tanto, nuestra división temática inicial para ver los cambios que se generaron ya sea a causa de esta publicación o por las nuevas demandas metodológicas que reclamaban los arqueólogos procesuales, primero y los postprocesuales, después (Parkinson y Galaty, 2007: 113).

2. A. La arquitectura o *nomina nuda tenemus*

Habría que dedicar toda una publicación para expresar los cambios y las alternativas al concepto arquitectónico de ‘palacio’ y dado que ese no es el objetivo de este trabajo nos limitaremos a

reseñar las críticas más profundas que tuvo este término. La importancia de esta palabra reside en que constituye la base para afirmar la existencia de un monarca y el dominio de Cnosos en Creta e incluso en el Mediterráneo Oriental.

Una de las primeras cuestiones a resolver es la existencia o no de áreas residenciales dentro de estas estructuras. Sin embargo, con solo leer algunos trabajos es posible verificar que aquí también estamos ante un problema interpretativo. Veamos un ejemplo: Shaw, en su análisis de la arquitectura de elite (limitada a tres ‘palacios’) menciona las dificultades que existen para identificar este tipo de áreas dada la ambigüedad arquitectónica de la planta como la no conservación de los artefactos elaborados en madera (es decir, el mobiliario) y, por esta razón, elige comparar los planos de los ‘palacios’ con el de algunas residencias mejor conservadas para encontrar similitudes entre ambas construcciones (Shaw, 2015: 149-152).

Pero aun aceptando que los ‘palacios’ hayan servido como residencias todavía resta confirmar que haya existido una figura análoga a un monarca. Siguiendo con el análisis arquitectónico, Palyvou (1987) sostiene que la gramática estructural de los ‘palacios’ y sus patrones de circulación y planeamiento hacen dudar de que estos espacios hayan sido la sede de un poder unipersonal. La propia gramática arquitectónica del Cnosos nos muestra que el trono está lejos de ocupar el lugar central del plano, sino más bien que está marginado al costado del Patio Central (según Papadoupoulos [2005: 105], “en el sótano del edificio”) a diferencia de, por ejemplo, los palacios micénicos donde el *mégaron* del *wanax* se encontraba en una posición central (fig. 3).

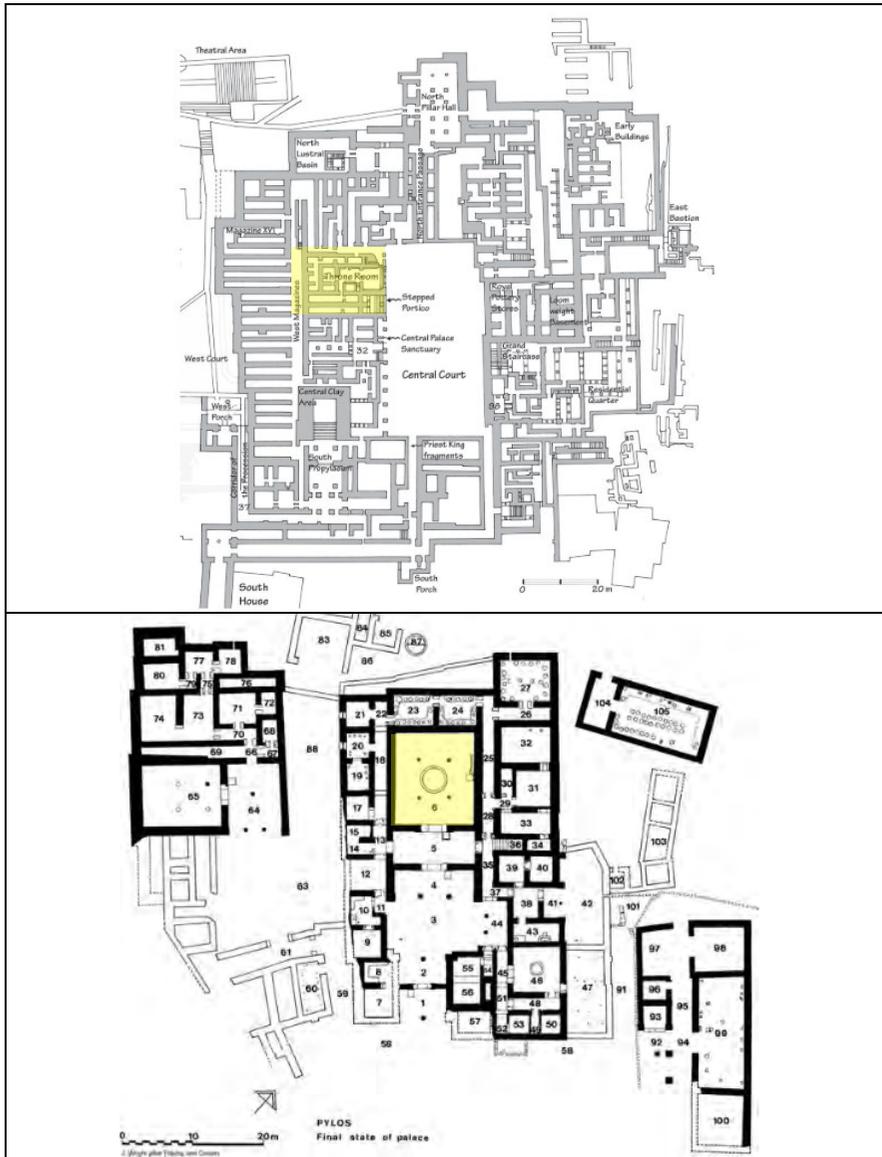


Fig. 3. Planos de Cnosos (arriba, tomado de McEnroe [2010: 70]) y de Pilos (abajo, tomado de Shelmerdine y Bennet [2010: 297]) en donde se puede apreciar el lugar, resaltado en amarillo, que ocupan el “Salón del Trono” minoico y el Megarón micénico.

En este sentido, Driessen (2004) sostiene que el elemento nuclear de los ‘palacios’ es el Patio Central (*Central Court*) y no la “sala del trono”. De hecho, debemos señalar las incongruencias que se pueden encontrar en la interpretación de este espacio: en primer lugar, la restauración siguió los parámetros del *Art Deco* y el *Art Nouveau* de la época con la utilización de sendas cantidades de concreto lo cual modificó substancialmente el registro arqueológico original (Papadoupoulos, 2005: 111-119, con imágenes); en segundo lugar, cronológicamente, es más probable que pertenezca al período micénico que al minoico (Niemeier, 1987; Driessen, 2002a: 59); en tercer lugar, la iconografía que rodea al trono y su relación con otros sectores hacen suponer que está más relacionado con prácticas religiosas que con el asiento del poder político (Hitchcock, 2010).

Queda por resolver otra cuestión que relaciona la arquitectura con el poder: si Cnosos era el ‘palacio’ más grande y suntuoso de Creta ¿era también el centro político de la isla?; la semejanza entre este ‘palacio’ y los restantes ¿es indicio de dominación? De no ser así ¿cómo se pueden explicar estas similitudes y las que existen con otros edificios como las ‘villas’?

Debemos comenzar por dar una respuesta negativa a los dos primeros interrogantes dado que son parte del mismo problema: primero, encontrar en el tamaño una relación directa con el poder político es lo que ha definido Vavouranakis (2007: 266) como “una táctica metodológica que revela una epistemología objetivista y empirista”; segundo, las semejanzas entre los centros pueden ser interpretadas tanto como un signo de las intenciones hegemónicas de Cnosos, o como una dispersión del poder en donde los centros regionales disputan la autoridad de este ‘palacio’ utilizando mecanismos similares de legitimación (Rehak y Younger, 1998: 105). Sin embargo, Hitchcock y Preziosi (1997: 61) han señalado que el *quid* de la cuestión se encuentra en la metodología que se utiliza

para clasificar a los ‘palacios’ ya que el criterio de estas tipologías se estableció con anterioridad al descubrimiento de las estructuras en sí. Para ser más claros: el descubrimiento del ‘palacio’ de Cnosos determinó de antemano qué morfología debía poseer determinada estructura para ser considerada como tal y, a su vez, generó una categorización comparativa en donde todos los edificios quedan en un rango menor.

Por otro lado, se da por sentado que todas las estructuras monumentales de Creta imitaron a Cnosos cuando en realidad la direccionalidad de las influencias arquitectónicas no parece haber tenido un único sentido. Schoep (2004 y 2006: 57) ha descrito, para el caso de Malia en el período Protopalacial, que no fue el ‘palacio’ el que difundió un nuevo estilo arquitectónico, sino que este adaptó las innovaciones que se habían llevado a cabo en las residencias de los miembros de la elite, lo que para la autora muestra que no existe una elite subordinada al ‘palacio’, sino que más bien estos grupos generaron un lenguaje arquitectónico particular para incrementar y legitimar su poder.

Por su parte, Letensson (2014: 51-54) ha explicado la homogeneización en el registro arqueológico desde un enfoque distinto. El autor sugiere que en Creta Neopalacial encontramos un genotipo (un conjunto subyacente de normas estructurales compartidas) que se manifiesta localmente en distintos fenotipos (la adaptación, emulación o imitación del genotipo a las circunstancias locales). También Wright (2006: 55) se inclina en esta dirección estableciendo que las construcciones comienzan a realizarse siguiendo conocimientos locales y que la dimensión del valor social es algo posterior. De esta manera, se abre el abanico de posibilidades para explicar las similitudes y las diferencias entre establecimientos.

Dichas falencias en la clasificación han generado muchas alternativas al término ‘palacio’: por ejemplo, Driessen (2002b y,

especialmente, 2004: 75) prefiere el término “*court-centred buildings*” dado que para él los patrones de circulación y la composición del espacio se nuclean alrededor del patio central. Hitchcock (2000: 46), por su parte, ha resumido muchos de los términos utilizados por diferentes autores hasta el año 2000 fecha de publicación de su libro: Preziosi opta por “Megaestructura Palacial” o solo “Megaestructura”; Beyer, Hiller y Marinatos aceptan la idea de Evans de “Palacio-Templo”; Rehak y Younger utilizan “Centro Regional” y la autora misma los considera como “Centros administrativos y religiosos regionales” (Hitchcock, 2000: 89). Más radical ha sido Palyvou (2004: 216) quien establece que el ‘palacio’ está lejos de ser un “edificio” y que en realidad es la culminación de la planificación urbana ya que nació en el seno de la ciudad para ser utilizada en provecho de esta.

Concentrándonos, ahora, en la tercera de las preguntas que realizamos, debemos destinar unas breves palabras a las ‘villas’ dado que la difusión de las características que conforman el “estilo arquitectónico palacial” nos lleva a ir más allá de los ‘palacios’. De hecho, las ‘villas’ son un fenómeno propio del período Neopalacial y como han establecido Rehak y Younger (1998: 104) ambas estructuras surgen y desaparecen a la vez¹⁷. Con todo, las biografías de cada una de las ‘villas’ es única como también lo es su planificación arquitectónica ya que presentan una gran diversidad morfológica.

De manera análoga al congreso de 1984 sobre las funciones de los ‘palacios’ minoicos, en 1992 se realizó uno similar publicado bajo el nombre de “The Function of the ‘Minoan Villa’” (Hägg, 1997). La idea de la reunión era esencialmente la misma: buscar cierto consenso sobre estas estructuras, sus funciones y su importancia para la sociedad minoica. A diferencia del congreso

¹⁷ *Contra* Niemeier 1997.

sobre los ‘palacios’, la mayoría de los expositores reconocía que el término ‘villa’ era inapropiado y que hacía referencia a una pluralidad de edificaciones que no eran tan grandes como para ser consideradas como ‘palacios’ ni tan pequeñas para quedar bajo la categoría de ‘hogar’ (Van Effenterre y Van Effenterre, 1997: 10). Siguiendo esta idea, es que Betancourt y Marinatos (1997: 91-98) intentaron realizar una clasificación basada en el lugar en donde se encuentran cada una de las ‘villas’: el campo, en un poblado o en una ciudad. Sin embargo, en este trabajo, los propios autores mencionan las dificultades para categorizar muchas de estas edificaciones ya que estaban más allá de sus categorías. Por esta razón, Hitchcock y Preziosi (1997: 61) marcaron que estas dificultades se debían al proceder metodológico que se estaba realizando, a saber: que la diferencia entre ambas edificaciones se manifestaba como una cuestión de grados. Esto se debía a que en la arqueología minoica se tiende a enfatizar las funciones de los edificios de manera dicotómica contraponiendo los ‘palacios’ a las ‘villas’ y eliminando un amplio espectro de diseños y funciones.

Al leer las discusiones que se sucedieron luego de muchas de las ponencias que mencionamos, se puede observar que hay muy pocos puntos de encuentro ya sea en la terminología, la clasificación, las funciones y, sobre todo, en la interpretación de estas estructuras dentro de la dinámica política y económica de Creta. Como sintetizó Dumas (Hägg, 1997: 150): “*This is how I understand the Minoan Villas: they are complexes incompletely excavated, almost completely unpublished, of undetermined date and unspecified function*”.

En este sentido es importante destacar que tanto la definición de ‘palacio’ como la de ‘villa’ no se basan en los elementos arquitectónicos en sí mismos que poco dicen en su materialidad, sino que se sostienen según las interpretaciones que hacen los arqueólogos utilizando los restos materiales existentes (Schoep,

2010c: 115). En otras palabras, la arquitectura por sí sola nos dice muy poco, sobre todo si tenemos en cuenta que cada uno de los edificios que mencionamos es distinto; si bien parecen tener cierta planificación en común, esta está desarrollada de manera única y, por lo tanto, las similitudes bien pueden explicarse por otros medios más allá de la dominación (Driessen, 1989: 20). Por esto es por lo que en la próxima sección nos concentraremos en ver su funcionalidad política. Mientras tanto de los ‘palacios’ (y de las ‘villas’), solo nos queda el nombre.

B. La política entre la jerarquía y la heterarquía

Evidentemente, con el correr de los años, el modelo de Evans comenzó a tambalearse y Cnosos parecía no haber sido el centro político de la isla, o al menos, no durante toda su historia. Aquí es cierto que la cuestión cronológica es clave y es otro de los tantos puntos en donde no existe consenso, sobre todo en lo que respecta a la datación absoluta. De todas formas, respecto a la datación relativa (que tiene como referencia central a los sitios arqueológicos de la isla de Creta), parecería que durante el final del período Neopalacial (en la fase cerámica LM IB) Cnosos sí controló gran parte de Creta o al menos la zona central y gran parte del oeste incluyendo el sitio de Chaniá. Y, probablemente, gran parte de las interpretaciones de Evans hayan sido sostenidas por la evidencia de este período o por los datos recogidos de Cnosos durante el inicio de la etapa Micénica (Schoep, 2010c: 115).

Respecto a la organización política de Creta, el estado de los debates sigue estando en los términos que señaló Driessen (1989: 4; agregamos algunos autores mencionados por Schoep, 1999: 202): por un lado están los que consideran que Cnosos controló toda la isla y que las ‘villas’ y los restantes ‘palacios’ eran sitios con gobernantes dependientes, por ejemplo Hood, Beets, Cadogan, Wiener, Betancourt, Hallager, Dickinson y La Rosa, y por otro lado

aquellos que defienden la idea de la interacción entre *peer polities* o al menos no sostienen el modelo hegemónico de Cnosos como Renfrew, Weingarten, Bennet, Driessen, Macdonald, Schoep y obviamente el ya mencionado Cherry (Driessen, 1989: 4). Aunque en los últimos años, estas posturas se han matizado dejando la cuestión planteada entre los que defienden la dominación de un centro sobre otro o quienes se inclinan por cierta relativa independencia de jefaturas locales (Van Effenterre y Van Effenterre, 1997: 12).

Respecto a la primera posición podemos encontrar que los autores han adaptado, con mayor o menor éxito, la visión tradicional de Evans a las nuevas exigencias metodológicas. Por ejemplo, Betancourt (2002: 207-210) sostiene firmemente que es imposible que no haya existido una autoridad central análoga a un rey dado que la considera como la única manera viable de explicar por qué la arquitectura de Cnosos se extendió por toda Creta. Además, defiende que como este ‘palacio’ fue -usando los términos del autor- el más “espléndido” fue, por lo tanto, el más importante. A su vez, dicha difusión de este estilo arquitectónico se habría dado en un contexto de paz insular.

Ciertamente, esta perspectiva reproduce muchos de los tópicos más románticos de Evans, incluyendo la cuestión de la guerra o, mejor dicho, la supuesta ausencia de esta, lo cual es conocido bajo la nomenclatura de *Pax Minoica*, teoría que supone que durante el periodo Neopalacial reinó la paz en la isla. El trabajo más detallado sobre el tema es el de Molloy (2012) quien reseña en forma exhaustiva toda la evidencia arqueológica que sugiere no solo la existencia de conflictos bélicos (como espadas, culto al cuerpo masculinos y escenas iconográficas), sino también la existencia de estructuras defensivas (como murallas y puestos de control en los caminos e incluso pueblos defensivos en las

montañas) para mostrar que este *topos* no es más que una construcción historiográfica.

También otras voces con aproximaciones más novedosas mantienen la base argumental del modelo político de Evans. Warren (2002: 201), por ejemplo, establece que ante la variedad de sitios arqueológicos ('palacios', 'villas', ciudades, poblados, aldeas y granjas) el modelo jerárquico es el que mejor puede explicar las relaciones económicas, sociopolíticas y de dependencia que existieron entre los diversos espacios. De todas formas, acepta que la naturaleza de esta jerarquía es lo que realmente hay que definir dado que no siempre la dependencia significa control. Así, admite la posibilidad de que hayan existido diferentes jefaturas familiares, aunque –sorpresivamente– no plantea la posibilidad de conflictos entre ellas dado que se habrían subordinado a la autoridad de un gobernante con prerrogativas religiosas o políticas tanto de sexo femenino¹⁸ como masculino (Warren, 2002: 202-205).

Por su parte, las interpretaciones respecto al lugar de las 'villas' en este esquema de poder también se basan en una supuesta jerarquía inherente a los 'palacios'. Por ejemplo, Niemeier (1997: 15) considera que las 'villas' eran subcentros administrativos subordinados basándose, nuevamente, en las comparaciones dimensionales entre unos y otros. Del mismo modo, Cadogan (1997: 99-103) considera que las 'villas' no pudieron haber existido sin el control de Cnosos sobre toda la isla dado que

¹⁸ En nuestro análisis la posibilidad de que la autoridad de la isla o de los 'palacios' haya sido mujer no es significativa en cuanto no consideramos que haya existido este tipo de autoridad. De todas formas, no podemos dejar de destacar el papel predominante de la figura femenina en la iconografía por sobre las representaciones masculinas lo que ha llevado a suponer que, de haberla, la autoridad o autoridades pudieron haber sido mujeres (Marinatos 2009). Desde una perspectiva más antropológica, se ha sostenido la posibilidad de una sociedad matrilineal o matrilocal (Driessen 2012).

su surgimiento y desaparición se da contemporáneamente a la reconstrucción y posterior destrucción de este ‘palacio’.

Como contrapartida, Adams ha explicitado que la unidad política está defendida por un proceder hermenéutico que toma como referencia casos particulares para enfatizar las similitudes en el registro arqueológico matizando las diferencias regionales. Así, Evans y sus seguidores han sobrerrepresentado la homogeneización de los materiales rescatados y, a partir de allí, han construido su argumento principal respecto a la jerarquía política en Creta (Adams, 2004: 28 y 2006: 4).

Siguiendo esta línea crítica, Day y Relaki (2002: 221-222) afirman que la construcción de esta jerarquía está basada en criterios estructurales como la monumentalidad, el tamaño y la cantidad y naturaleza de los hallazgos, aunque, sin embargo, casi todas estas características pueden ser encontradas en centros que no son considerados como ‘palaciales’ y que por lo tanto se los considera como subordinados. Así, la jerarquía que se elabora a partir de estas categorías termina siendo putativa dado que no distingue correctamente la posición política de estos centros. De hecho, cuantas más estructuras palaciales son descubiertas, el criterio para identificar a los ‘palacios’ y construir una jerarquía basada en sitios arqueológicos se hace más controversial (Day y Relaki, 2002: 220) y, por lo tanto, parece que esta diversidad de estructuras muestra una organización heterárquica (Wright, 2006: 54).

Ante este conjunto de críticas, muchos investigadores buscaron explicaciones alternativas a las relaciones de poder en Creta que van más allá de la hiperfragmentación que propone el modelo de las *Peer Polities*. Siguiendo estas directrices, muchos autores no consideraron que hayan existido unidades políticas independientes, pero tampoco aceptan la hegemonía de Cnosos, sino que apuestan por relaciones más complejas cuya naturaleza

todavía debe descubrirse (Driessen, 1989: 21-23; Soles, 1995: 407). De esta manera surge el concepto de heterarquía que aboga por relaciones de distinta naturaleza jerárquica actuando al mismo tiempo durante el período Neopalacial (Parkinson y Galaty, 2007). La idea general detrás del término heterarquía es asumir que cada elemento (en este caso, sitios arqueológicos) puede ser clasificado de diferentes maneras en un mismo contexto yendo más allá de una comparación unidireccional respecto a otros elementos en la misma clasificación. En este sentido, se tienen en cuenta las diferentes agencias y roles que los sitios arqueológicos pudieron haber tenido¹⁹. Por esta razón, es importante tener en cuenta que no alcanza con utilizar el concepto de heterarquía para describir solamente la enorme heterogeneidad de sitios; hay que ver los varios significados de esta diversidad (Day y Relaki, 2002: 227).

Tal vez ante esta diversidad de pruebas y análisis en contra de la centralización y hegemonía de Cnosos es que surgieron ciertas alternativas que mantenían el lugar privilegiado de este ‘palacio’ pero bajo una nueva perspectiva: el dominio ideológico por medio del control de una diversidad de elementos religiosos, pero nos concentraremos en esta cuestión luego de presentar las críticas a la centralización económica.

C. La economía y el problema de la redistribución²⁰

¹⁹ Tomemos por ejemplo el santuario de altura de Jouktas: este pudo haber tenido una importancia mayúscula en el culto del área central de Creta, sin embargo, su capacidad económica (administración y redistribución de bienes) era mínima y su valor político estaba vinculado a Cnosos. Ante esto, no sirve ubicar este sitio en una escala jerárquica unidireccional bajo un solo parámetro dado que perderíamos mucha de su riqueza y de su importancia para otras esferas de la sociedad minoica.

²⁰ Respecto a este tema en particular, hemos publicado un trabajo cuestionando la redistribución teniendo como base los sistemas de sellados de la isla (Cano Moreno, 2018). Es posible encontrar que la base argumental es básicamente la misma solamente que en esta ocasión hemos agregado la información proveniente de los análisis de las tablillas de Lineal A. Por otro lado, en el artículo mencionado, damos por sentado la existencia de sistemas de sellados diferentes; si bien mantenemos esta postura, en el

Como hemos detallado, las capacidades económicas de los ‘palacios’ se encontraban justificadas en los mecanismos redistributivos que estos tenían para acumular materias primas con dos finalidades principales: redistribuirlas entre los miembros de la elite para su consumo y al resto de la población en caso de un contexto adverso (Branigan, 1988) y producir manufacturas que permitieran el intercambio de bienes de prestigio a nivel insular y mediterráneo (Alexiou, 1987).

Sin embargo, al mismo tiempo que las prerrogativas políticas estaban en tela de juicio, una serie de investigadores comenzó a dudar de que los ‘palacios’ hayan tenido la capacidad para poner en marcha los mecanismos redistributivos. Evidentemente, las funciones políticas están íntimamente relacionadas con las económicas dado que la capacidad de exigir ciertos bienes al resto de la población es una manera de expresar el poder. En este sentido, la discusión se divide en dos cuestiones esenciales: por un lado, la primera pregunta que surge es acerca de los procedimientos administrativos: ¿existe una unidad en la organización burocrática que nos lleve a pensar en un sistema unificado de control en los ingresos, egresos y redistribución de materias primas y productos elaborados? La segunda pregunta se dirige a dilucidar si la capacidad de almacenaje de los ‘palacios’ era suficiente para cumplir las necesidades tanto de los habitantes o funcionarios que estaban en su interior como del número de habitantes de los centros urbanos en donde se encontraban.

Respecto a la primera cuestión el estudio de la administración minoica parece indicar que no hubo un sistema unificado o que, de haberlo, se manifestó de formas tan variadas que no sugieren ningún tipo de centralidad. Para un correcto análisis, debemos tener en cuenta dos elementos primordiales que parecen haber

siguiente apartado mencionamos las posibilidades de que sea un solo sistema general con expresiones locales.

formado parte de la administración cretense de manera general: los documentos escritos y los sellos y sellados.

Durante el período Prepalacial convivieron dos sistemas de escritura en Creta: la escritura Jeroglífica y el Lineal A, ambos, a pesar de sus denominaciones, están basados en una variedad de símbolos que representan sílabas (y algunos ideogramas) y, probablemente, diferentes idiomas (Perna, 2016; *contra* Younger y Rehak, 1998: 130). Sin embargo, tras un corto período de convivencia, en la mayor parte del periodo Neopalacial se difunde la utilización del Lineal A como base del sistema administrativo. Afortunadamente, entre los investigadores hay ciertos puntos en común: en primer lugar, todos los autores coinciden en que los documentos que se conservan (especialmente, tablillas y sellados) muestran el uso administrativo de la escritura Lineal A, no solo en los grandes centros administrativos como ‘palacios’ y ‘villas’, sino dentro de algunas residencias de importancia (Perna, 2016). En segundo lugar, también se acepta que el Lineal A y los sellos con sus respectivos sellados formaron parte de una misma práctica, aunque es cierto que el uso de ambos elementos no se limitaba a cuestiones administrativas y podía ir más allá: por ejemplo, el Lineal A se encuentra en fórmulas religiosas y los sellos se podían usar como adornos personales.

No obstante, a pesar de que se difunde la escritura Lineal A, los sistemas de sellado parecen haber mantenido sus particularidades (Weingarten, 1986). Por lo tanto, nos encontramos con una situación paradójica: por un lado, todos los centros administrativos de importancia adoptan el Lineal A, lo que no solo implica incorporar una nueva organización burocrática, sino que también involucra adoptar otra lengua, pero, por otro lado, los sistemas de sellados difieren entre sí y mantienen sus rasgos locales. Si hacemos una lectura lineal, la escritura nos lleva

a pensar en la unificación y los sellos en una atomización (Perna, 2016: 105; Schoep, 1999: 219).

También es importante ver cómo es la relación entre ambos elementos administrativos (Tomas, 2010: 350) y cuál se considera más importante. Por ejemplo, Krzyszkowska (2005 188-192) se inclina a ver un solo sistema insular con variaciones locales primando la adopción de la escritura Lineal A por sobre la utilización de sellos, en cambio Weingarten (1986) asegura que hay diferentes sistemas locales que se manejan de manera independiente utilizando como principal referencia los sellos y sellados. Ciertamente, la cuestión es compleja dado que no solamente deben entrar en juego las similitudes y las diferencias, sino que también se debe tener en cuenta la historia propia de cada lugar y la restante evidencia arqueológica del contexto en el cual se interpretan estos elementos. De todas formas, para no dejar una respuesta vacante debemos aclarar que nos encontramos más cercanos al análisis de Weingarten ya que consideramos que los sellos, por su larga historia y por la iconografía que presentan, fueron un componente significativo en la conformación de las identidades locales (Anderson, 2016), tal vez más importantes que el sistema de escritura. Y también se encuentra en línea con lo que estamos exponiendo en este trabajo: las relaciones entre los sitios son mucho más dinámicas de lo que se esperaría bajo una centralización política unificada.

Por otro lado, la utilización administrativa del Lineal A tampoco brinda evidencia clara de que este sistema se haya empleado de manera uniforme. Según Schoep (2001), en el periodo Neopalacial es difícil afirmar relaciones de control entre un centro y el territorio cercano porque la proliferación del Lineal A se da en diversos niveles y escalas que no parecen indicar ningún tipo de supremacía política (Schoep, 2001: 99). De hecho, la autora sostiene que, a pesar de la unidad en el sistema de escritura, existe

una ausencia de estandarización en los documentos ya que la información está organizada de manera diversa: la elaboración de las tabletas difiere, la epigrafía no siempre es compartida y los contextos de usos varían de lugar en lugar y probablemente se limiten a expresar la relación de centros independientes con los territorios cercanos (Schoep, 1999: 203, 207, 209).

La segunda cuestión está relacionada con la primera en cuanto que el desciframiento de la escritura Lineal B mostró una estandarización administrativa y una mayor centralización económica en torno a los palacios micénicos. Ante esto, los investigadores que sucedieron a Chadwick y a Ventris interpretaron que la información y el sistema económico del período Neopalacial que se expresaba en la escritura Lineal A debió haber sido muy similar al que se infería de las tablillas de Lineal B (Nakassis, Galaty y Parkinson, 2010: 244); nuevamente el modelo micénico se imponía como referente hermenéutico generando la idea de una economía ampliamente redistributiva.

Las investigaciones críticas a este modelo se encargaron de analizar si las capacidades materiales de los grandes centros eran suficientes para poder hacer frente a esta actividad. Con este fin, primero se estudió la cantidad de personas que podrían haber habitado alrededor de estos centros para considerar las capacidades infraestructurales necesarias. De acuerdo con las prospecciones de Whitelaw en el área de Cnosos este centro pudo haber tenido una población estimada entre 14 y 18 mil personas (Whitelaw, 2004: 153) de los cuales aproximadamente la mitad debía alimentarse de lo producido por la otra mitad de las personas (Whitelaw, 2019: 114). Estas dimensiones suponen una serie de problemas que podemos dividir en dos partes: al primero –siguiendo la terminología usada en los estudios minoicos– lo catalogaremos como ideológico, es decir, las estrategias y mecanismos que las elites utilizaron para lograr que gran parte de

la población accediera a ceder parte de su producción. Respecto al segundo debemos tener en cuenta la capacidad de movilización y almacenamiento de bienes para que el sistema funcionara. La primera de las problemáticas la trataremos en el siguiente apartado, concentrémonos ahora en la segunda.

En este sentido los trabajos de Christakis (1999; 2004; 2008; 2011) son muy valiosos dado que se encargó de analizar uno de los tópicos más recurrentes de la historiografía minoica: los almacenes de los ‘palacios’ y de los centros regionales. Si continuamos con la información referente a Cnosos, el autor calcula que la capacidad de este sitio era suficiente para mantener entre 750 y 1000 individuos, lo que *grosso modo* podría haber sido la población directamente ligada al ‘palacio’ (Christakis, 2008: 120). Ante esto, el autor se inclina a considerar que la redistribución tuvo un alcance limitado a mantener a las personas más importantes de los centros administrativos y a la ejecución de rituales más o menos masivos que incluían el consumo de alimentos y bebidas (Christakis, 2011: 203-204). En la misma línea argumental se sitúan Earle (2011: 243), quien sostiene que las materias primas y la riqueza debió haber sido utilizada estratégicamente para desarrollar diversas fuentes de poder como el mantenimiento de artesanos especializados, una clase guerrera y profesionales religiosos y Nakassis, Parkinson y Galaty (2011), quienes afirman que debemos preguntarnos en qué medida o en qué circunstancias una sociedad es redistributiva más que expandir este sistema a la totalidad de la economía.

Lo interesante de los trabajos de Christakis es que también se analizaron las capacidades de almacenaje de otros centros, incluyendo las ‘villas’ y de viviendas particulares (2008 y 1999 respectivamente) y los resultados coinciden en ver que las estrategias del consumo de alimentos debieron ser de mediano plazo (menor a un año) y que la adquisición de bienes debió haber

combinado otras estrategias además de las redistributivas como por ejemplo el intercambio y la existencia de mercados (Whitelaw, 2019: 121). En esta línea, es cierto que parece improbable que la población urbana haya sido totalmente alimentada por los campos inmediatamente circundantes por lo que es necesario encontrar una mayor relación entre las ciudades y el interior de la isla para comprender cómo pudo haber sido este vínculo (Branigan, 2001: 48). Así, la redistribución no parece haber estado ni centralizada en un centro, ni haber sido la única manera de movilizar productos y por lo tanto es difícil sostener que Cnosos haya controlado toda la isla para adquirir sus recursos o, incluso, que los centros regionales hayan tenido un control monopólico sobre la circulación de distintos bienes.

En definitiva, los autores que se dedican a los estudios económicos coinciden con aquellos que se concentran en las relaciones políticas en que estamos ante un escenario mucho más complejo de lo que tradicionalmente se pensaba con estrategias políticas y económicas tan dinámicas como el propio contexto en donde se llevaron a cabo.

D. La religión y su importancia

Como detallamos al principio del trabajo, los elementos religiosos de los ‘palacios’ son realmente abundantes y sus funciones como lugar en donde se llevaban a cabo una diversidad de rituales religiosos es aceptada por la mayoría de los académicos. La cuestión aquí es que Evans imaginó que si el ‘palacio’ contaba con tantos lugares de culto eso significaba que el rey que vivía ahí también tenía funciones religiosas por lo que acuñó el término ‘rey-sacerdote’. Evidentemente, esta nomenclatura también servía para explicar la ausencia de edificios especializados en la administración del culto como los que existían en el Cercano Oriente y en Egipto y además se podía

generar cierto vínculo con las narraciones clásicas que vinculaban a Mino con Zeus. A partir de esta postura se desprenden dos ideas predominantes: por un lado, el establecimiento de una teocracia (Platon, 1983; Krattenmaker, 1995; Pelon, 1995: 318) y por otro la centralización de la religión en los ‘palacios’ dejando en un segundo lugar otros lugares de culto (Schoep, 2010a: 220).

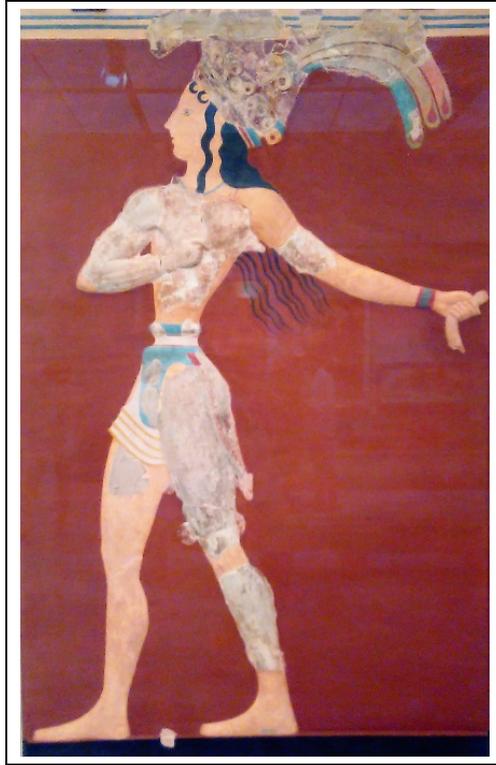


Fig. 4. “Príncipe de los Lirios” en el Museo de Heraklion. Fotografía del autor.

En este sentido, la iconografía jugó un lugar crucial dado que el fresco denominado “El príncipe de los lirios” (fig. 4) sirvió para evidenciar el doble rol que habían tenido los gobernantes con sede en Cnosos (Schoep, 2010a: 221-222). De todas formas, estudios posteriores han mostrado que la reconstrucción encargada por el

arqueólogo inglés no es certera y que de hecho este eligió entre diferentes figuras y posibilidades para darle sentido y forma a su idea (Shaw, 2004²¹; Bevan, 2010): de nuevo, sus expectativas precedieron y guiaron las interpretaciones de aquello que desenterraba.

Pero además debemos tener en cuenta que la iconografía minoica muestra una total ausencia de individuos que puedan ser identificados como personas en particular, asimismo, muchas veces es difícil distinguir el rango de los personajes que aparecen representados e incluso es difícil distinguir si son humanos, semi-divinidades o divinidades (Marinatos, 1995: 41). En este sentido, Ellen Davis acepta que la imaginería Neopalacial haya servido para difundir el estatus y la hegemonía de aquellos que estaban en el poder, pero no considera que ese poder haya estado en manos de un rey (1995: 19). Kohel se hace eco de esta ambigüedad y sostiene que podría pensarse que en vez de monarcas estamos ante diferentes “jefes-sacerdotes” que eran los *primus inter pares* de sus respectivas regiones y por esto más que representarse a ellos mismos, elegían personificar su estatus y su relación con la divinidad (1995: 34-35).

Desde nuestro punto de vista, consideramos que sería paradójico que de haber existido un monarca o una figura análoga no haya ningún registro iconográfico que lo represente; más aún, si tenemos en cuenta las expresiones iconográficas de las poblaciones contemporáneas en donde las figuras de poder, incluso sin llegar a ser reyes, eran identificadas e individualizadas. Si a esto le sumamos los análisis que venimos desarrollando, mantenemos nuestra percepción de que no es posible afirmar que haya habido reyes o reinas en Creta minoica.

²¹ La autora analizó detalladamente el fresco y en su trabajo estudia todas las posibilidades de reconstrucción.

Sin embargo, es cierto que la evidencia religiosa es muy significativa y que merece algún tipo de explicación, sobre todo, porque es una característica en común que se puede encontrar en todas las regiones de la isla. En esta línea, la religión ha sido posicionada como el elemento ideológico aglutinador que explicaría las similitudes entre los centros sin tener que apelar a una narrativa de superioridad política o económica (Vansteenhuyse, 2002: 243-245). Siguiendo esta línea se ha postulado que Cnosos ya no era la sede de un poder imperial, sino que más bien funcionaba como un centro cosmológico (Niemeier, 2004: 339) al cual todas las demás entidades consideran como norte para ser imitado o emulado (Soles, 1995: 405-407). De esta manera, se puede llegar a una explicación que conjugue tanto las tradiciones locales como los elementos comunes existentes a lo largo y a lo ancho de toda la isla.

Respecto al concepto de centro cosmológico, en un principio parece haber sido utilizado como una teoría *ad hoc* por parte de los defensores de la hegemonía de Cnosos para contrarrestar las críticas que se le realizaban. Así, podían mantener la importancia de este 'palacio' por sobre los restantes sin tener que utilizar los argumentos clásicos de centralización política que se mostraban carentes de evidencias materiales. Sin embargo, este enfoque tiene mucho más sustento de lo que en un principio se había planteado. Probablemente sea Soles (1995) quien haya realizado el abordaje más profundo de esta cuestión combinando principios etnográficos con análisis históricos comparativos. Según su perspectiva, Cnosos habría funcionado de una manera similar a Nippur, Teotihuacán y Cuzco en cuanto que comparten las características de ser los sitios más antiguos de sus respectivas regiones y con una ocupación constante, lo que según el autor es la razón por la cual fueron imitados por otros centros, sobre todo en cuestiones religiosas (Soles, 1995: 413-414).

En este sentido, el dominio de Cnosos pudo haberse dado en el marco del control ideológico y religioso y a través de formas menos directas de control, pero no por eso menos efectivas. Así, por ejemplo, Vansteenhuyse (2002: 243-245) establece que elites regionales corporativas competían entre sí utilizando un mismo lenguaje simbólico para expresar y consolidar su poder. En este contexto, Cnosos podría haber apoyado a uno u otro grupo permitiendo la adopción de sus parámetros estéticos como medio de legitimación, lo que implica cierta subordinación sin que esto implique un control directo sobre el territorio. En este sentido se expresan Rehak y Younger (1998: 128-129). ya que establecen que Cnosos fue el centro que innovó y lideró los cambios en los registros iconográficos que utilizaron las elites para expresar su poder. Así, para los autores, dicho 'palacio' controlaba el sistema de intercambio de estos bienes.

Sin embargo, tampoco está del todo claro si esta imitación formaba parte de una estrategia planificada o si es fruto del interés de las elites locales para mantener su posición privilegiada utilizando una serie de elementos que culturalmente eran considerados como vías de legitimación. Siguiendo este razonamiento, Driessen (2001: 84) ha dado el ejemplo de la parte oriental de la isla en donde afirma que no hay ninguna evidencia que justifique el control de Cnosos y que las elites al utilizar el repertorio de este centro lo hicieron de una forma muy variada dado que lo adaptaron a sus tradiciones locales.

En definitiva, queda claro que la abundante evidencia religiosa muestra que había un interés marcado por parte de los grupos de elite de relacionarse con el mundo sobrenatural y que dicho vínculo pudo haber funcionado para legitimar la posición hegemónica de estos grupos y la gran mayoría de los autores coinciden en este aspecto (Vansteenhuyse, 2002: 239-240).

El inconveniente se encuentra en que además de determinar el origen de los repertorios culturales que se utilizaron como medios para expresar este vínculo, debemos especificar si la direccionalidad de estas influencias son indicadores de sujeción política. Ya hemos expresado a lo largo de este trabajo que toda la evidencia debe ser tenida en cuenta en su conjunto y así como en términos arquitectónicos, políticos y económicos no encontramos los elementos suficientes para mostrar que haya habido una jerarquía centralizada en Cnosos, y desde nuestro punto de vista no creemos que las similitudes en la materialidad ritual signifiquen la existencia de un control por parte de este centro sobre los otros.

De todas formas, sí consideramos que hay muchos elementos importantes para tener en cuenta, por ejemplo, la gran cantidad de objetos que muestran las actividades religiosas en los ‘palacios’ y en las ‘villas’ de la isla pueden ser un indicio claro de que la religión era un componente central en las funciones de estas estructuras y que a la vez había una preocupación significativa por parte de las elites regionales de producir y consumir bienes que los vinculen con la sacralidad. Como ha expresado Logue (2004: 152) la autoridad que se considera otorgada por las divinidades es más difícil de cuestionar y sirve como un cohesionador social más poderoso que la coerción dado que estrecha los lazos de solidaridad y de identidad común. En esta línea, si Cnosos era considerado como el centro ritual más importante de la isla, tiene sentido que las elites regionales hayan utilizado mucho del repertorio y del vocabulario religioso de este centro adaptándolos a sus tradiciones locales para consolidar su propio poder.

Pero si profundizamos en los análisis de Schoep sobre la arquitectura (2004 y 2006), en los estudios de la escritura y los sellos (Anastasiadou, 2016) y la utilización de la cerámica Kamares

(Day y Wilson, 1998), las elites de Cnosos también parecen haber consumido los repertorios culturales de otras unidades políticas para adaptarlos a su propia construcción hegemónica, lo que muestra la complejidad y dinamismos de estas influencias culturales en donde coexistieron diferentes vínculos que lejos estaban de ser unidireccionales.

Siguiendo este tipo de análisis es interesante encontrar que cada vez hay más estudios sobre un tipo particular de rituales que parecen haber sido protagónicos durante todos los períodos minoicos: los festines de consumo masivo de alimentos (véase Hitchcock, Laffineur y Crowley, 2008). Precisamente, estos rituales en sus diferentes escalas y niveles de participación parecen condensar los esfuerzos de las elites en poner en juego muchas de las estrategias que consolidaban su posición social como el vínculo con la divinidad, las puestas en escena rituales y la capacidad de distribuir alimentos entre el resto de la población, lo que podría explicar por qué la redistribución pudo haber sido tan limitada (Christakis, 2011: 198; Cano Moreno, 2016).

3. Dos modelos alternativos: la antropología política en Creta Neopalacial

Como propusimos en la introducción a este trabajo, no nos alcanza con presentar las críticas al modelo de Evans sin ofrecer una mirada alternativa respecto a las posibles formas de organización política en Creta durante el período Neopalacial. Si bien en el estado de las investigaciones actuales estas perspectivas tienen un rango hipotético, es importante destacar que desde nuestro punto de vista ofrecen mucho más dinamismo a las relaciones entre los diferentes centros de poder regionales, lo que se traduce en una mayor capacidad interpretativa a la hora de poner en juego la evidencia material.

Respecto a las posturas que presentaremos consideramos que expresan dos tendencias muy significativas en la arqueología minoica: el abandono de los modelos tradicionales (incluyendo las *peer polities* de Cherry) ya que se consideraron obsoletos para comprender las particularidades del registro arqueológico y, como consecuencia, la introducción de teorías analíticas propias de la antropología -especialmente, política- como sustento hermenéutico tanto para criticar los modelos imperantes como para brindar explicaciones alternativas.

Es cierto que el trabajo de Cherry a principios de la década del 80 tuvo la originalidad de presentar un nuevo enfoque sobre las relaciones entre los centros introduciendo conceptos como competencia, imitación y emulación (Cherry, 1983: 27), no obstante, su utilización estuvo restringida a justificar la independencia entre los centros sin plantear otras posibilidades. Por su parte, el trabajo que ya citamos de Soles (1995) puede considerarse como uno de los esfuerzos más sistemáticos de introducir perspectivas propias de la antropología para abordar las relaciones entre los centros y los problemas planteados por los abordajes más ortodoxos.

Las dos alternativas que expondremos a continuación forman parte de las corrientes postprocesuales que generaron un cambio rotundo en la epistemología de las ciencias sociales en general y en la arqueología en particular. Precisamente, las propuestas de Driessen y de Hamilakis, que presentaremos a continuación, comienzan realizando una crítica deconstruccionista a las bases argumentativas de los modelos clásicos, para luego concentrarse en proponer sus alternativas teniendo en cuenta tanto la evidencia material como los avances en las ciencias antropológicas y en las humanidades.

3.1 Las facciones de Hamilakis

El trabajo del arqueólogo griego comienza criticando brevemente las posturas que toman como centro al ‘palacio’ de Cnosos, pero a su vez, señalando que es difícil de sostener que haya habido límites firmes entre las estructuras de poder y que este esquema no se adapta a los nuevos descubrimientos (Hamilakis, 2002: 180-184).

Ante esto, Hamilakis (2002: 186-188) sostiene que el concepto de facciones puede ser útil para entender la diversidad política y las relaciones entre los centros ya que explica el funcionamiento de unidades políticas similares, informales y centradas en liderazgos organizativos. Dicha perspectiva toma como base de las relaciones entre los centros los conflictos que impulsarían a los sujetos a agruparse en facciones determinadas sin tener que utilizar conceptos difíciles de definir o demasiado evolucionistas como ‘estado’ o ‘jefaturas’.

Por otro lado, este enfoque tiene la ventaja de explicar las similitudes culturales dentro de las especificaciones regionales dado que los grupos de elite habrían llevado a cabo estrategias análogas a la hora de consumir diferentes bienes de prestigio; entre ellos el autor ubica la construcción de edificios monumentales con algunas características comunes como los ‘palacios’ que fueron variando en su forma y sus capacidades durante el período Neopalacial y que, por lo tanto, no debemos verlos como estructuras estables, sino como edificios fluidos que pudieron haber cambiado a medida que las autoridades políticas o regionales también lo hacían. De manera similar, el autor tampoco encuentra que haya prácticas administrativas similares, sino que también encuentra diferencias significativas que no apuntan a la mentada unidad política de la isla (Hamilakis, 2002: 189-194).

Finalmente, una parte importante del trabajo de Hamilakis es poner a la esfera religiosa como uno de los elementos más importantes en la construcción del poder de dichas elites a través

de la organización y realización de festines como una manera de reafirmar periódicamente los lazos entre sus miembros que podían ser codiciados por otras facciones. De esta manera, en el período Neopalacial se intensificaron todos los elementos necesarios para llevar a cabo estos rituales y paralelamente también hay un mayor consumo de bienes culturales en general (Hamilakis, 2002: 195-197).

3.2 Las comunidades corporativas de Driessen

Como se ha podido apreciar en este trabajo, el arqueólogo belga ha sido uno de los principales críticos de los modelos políticos clásicos sobre las relaciones de poder en Creta. Probablemente, uno de sus trabajos más influyentes sea *The Troubled Island* (1997) escrito junto a Macdonald en el cual se analiza la situación de Creta durante el período Neopalacial, particularmente en la transición entre el MR IA y el MR IB relacionada con la erupción del volcán ubicado en la isla de Thera (actual Santorini) (Driessen y Macdonald, 1997: 15-18). Pero el punto más importante de este trabajo fue demostrar que el período Neopalacial estaba lejos de ser una etapa homogénea de la historia minoica dado que hay muchos cambios en la mayoría de los sitios del período tanto en sus dimensiones como en sus roles dentro de las regiones en donde se ubican (Driessen y Macdonald, 1997: 71-72).

Ante esto el autor continúa con su línea crítica a los modelos tradicionales, pero intenta explicar la lógica de la interacción considerando unidades más pequeñas de participación social basadas en las comunidades que estarían constituidas por hogares (*households*) como unidad fundamental (Driessen, 2018: 293-294). Aquí, la lógica de las relaciones entre estos espacios no sería, primordialmente, la de la competencia que señala el modelo de facciones de Hamilakis, sino que estarían regidas por la

cooperación entre las partes, lo que explicaría su persistencia en el tiempo -desde el neolítico según el autor- y su permanencia en los mismos espacios (Driessen, 2018: 294-295).

Adicionalmente, esta idea no elimina la posibilidad de las jerarquías sociales que se pueden notar en el registro material. Según el autor, la comunidad pudo haber sido la encargada de elaborar las edificaciones monumentales en donde pudieron haber habitado algunas de las familias más importantes y de las estructuras sacralizadas como los 'palacios' y lo que también explicaría la imposibilidad de distinguir individuos en la iconografía (Driessen, 2018: 296-297). De hecho, los 'palacios' podrían ser interpretados como grandes casas (*great houses*) como una manera de encauzar las posibles tensiones entre los miembros de la comunidad y promover la solidaridad común entre ellos (Driessen, 2018: 303).

Conclusión

Es difícil encontrar algún otro campo de investigación histórica en donde las investigaciones de una sola persona hayan tenido tanta influencia y hayan perdurado tanto tiempo como es el caso de Creta y las exégesis propuestas por Evans. Como ha establecido Davis (1995: 11), esta influencia ha sido tan fuerte que cada vez que nos referimos a las poblaciones que habitaron la isla durante (gran parte) de la Edad de Bronce llamándolas 'minoicas', estamos convalidando, en parte, los análisis del arqueólogo inglés (Hamilakis 2002a y b). A fuerza de haber sido uno de los pioneros y de haber difundido sus ideas de una manera tan masiva como atractiva, Evans logró establecer su visión de Creta de un modo tan firme que aún hoy persisten gran parte de sus interpretaciones.

Ante esto, la intención de este trabajo fue mostrar las falencias que tiene este modelo teniendo en cuenta que las bases

argumentativas del arqueólogo inglés condicionaron la lectura de la evidencia material para adaptarse a una idea de civilización y de cultura que había sido preestablecida incluso antes de comenzar las excavaciones en Cnosos. Pero también debemos ser justos con él y tener en cuenta el contexto histórico en el cual se realizaron dichos descubrimientos y que, prácticamente de golpe, Evans tuvo que darle sentido a un registro material inmenso que abarcaba desde el neolítico al período micénico y que incluso hoy cuenta con particularidades difíciles de explicar.

Basándonos en los estudios de otros académicos, hemos intentado mostrar las críticas que se le puede realizar a este enfoque desde cuatro ángulos diferentes que, reiteramos, están íntimamente relacionados en la totalidad que significa determinado contexto social. Ni la materialidad arquitectónica, ni las relaciones políticas, ni el sistema económico, ni, tampoco, la influencia religiosa muestran que Cnosos haya dominado al resto de la isla de Creta. Ante esto, a veces sorprende leer -sobre todo en la bibliografía en castellano- la repetición casi irreflexiva de muchos de los argumentos que utilizó Evans.

Si bien gran parte de este trabajo se dedicó a comprender las bases argumentativas que sostienen al modelo de Evans y en expresar las críticas y alternativas que se fueron sucediendo con el correr de las investigaciones, también quisimos agregar las dos alternativas más difundidas en el mundo académico: las facciones planteadas por Hamilakis y las *household* corporativistas de Driessen. Respecto a estas posturas, nos restringimos a presentarlas con el fin de mostrar la existencia de enfoques alternativos y no limitar nuestro trabajo solo a atacar el modelo clásico de organización política utilizado en Creta. Aun así, se pueden encontrar ciertas críticas, por ejemplo, que ambas realizan un abordaje más bien superficial de las analogías etnohistóricas

sin profundizar en los avances que se han realizado sobre las culturas que utilizan como base de sus comparaciones.

Como mencionamos, uno de los grandes problemas de la perspectiva de Evans es que establecía de antemano un modelo jerárquico y un ordenamiento social demasiado rígido que con el correr de los años se vio como inadecuado para explicar la diversidad material que se desenterraba progresivamente. Por otro lado, los nuevos abordajes cuentan con la ventaja de ser más dinámicos y de brindar interpretaciones más flexibles en concordancia con las vicisitudes que parece haber tenido el periodo Neopalacial a lo largo de su historia y consideramos que en esta dirección es en la que se debe seguir profundizando.

En este sentido, será objeto de otra publicación explorar los caminos que la antropología política tiene para ofrecernos intentando encontrar más elementos analíticos para comprender la especificidad que nos brinda la isla de Creta. Ciertamente, a través de este método se realizaron los principales enfoques que pusieron en tela de juicio al modelo clásico de Evans. Por el momento, esperamos que este trabajo sirva como actualización bibliográfica y como puntapié inicial para futuras investigaciones.

Bibliografía

Adams, E. (2004). Power and Ritual in Neopalatial Crete: a Regional Comparison. *World Archaeology* 36 (1). 26-42.

Adams, E. (2006). Social Strategies and Spatial Dynamics in Neopalatial Crete: An Analysis of the North-Central Area. *American Journal of Archaeology* 110 (1). 1-36.

Alexiou, S. (1987). Minoan Palaces and Centres of Manufacture and Trade. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 251-253). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.

Anastasiadou, M. (2016). Drawing the Line: Seals, Script, and Regionalism in Protopalatial Crete. *American Journal of Archaeology* 120 (2). 159-193.

- Anderson, E. (2013). Reembodying Indentity. Seals and Seal Impressions as Agents of Social Change on Late Prepalatial Crete. En Englehart, J. (ed.). *Agency in Ancient Writing* (115-138). Colorado: University of Colorado Press.
- Baike, J. (1926). *The Sea-Kings of Crete*. Londres, A&C Black: LTD.
- Bennet, J. (1985). The Structure of the Linear B Administration at Knossos. *American Journal of Archaeology* 89 (2). 231-249.
- Betancourt, P. (2002). "Who was in Charge of the Palaces?". En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (pp. 201-211). Lieja: Universite de Liege.
- Betancourt, P. y Marinatos, N. (1997). The Minoan Villa. En Hägg, R. (ed.) *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8, 1992* (pp. 91-98). Stockholm: Paul Aströms Förlag.
- Bevan, A. (2010). Political Geography and Palatial Crete. *Journal of Mediterranean Archaeology* 23. 27-54.
- Branigan, K. (1988). Social Security and the State in Middle Bronze Age Crete. En *Aegaeum* 2 (pp. 11-16). Lovaina: Peeters Publishers.
- Buck, R. (1962) The Minoan Thalassocracy re-examined. *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte* 11. 129-137.
- Burrows, R. (1907). *The Discoveries in Crete and Their Bearing on the History of Ancient Civilisation*. Londres: John Murray.
- Cadogan, G. (1997). The Role of the Pyrgos Country House in Minoan Society. En Hägg, R. (ed.) *The Function of the "Minoan Villa* (pp. 99-103). Estocolmo: Astrom Editions.
- Caldesi Valeri, V. (2009). *Minos of Cnossos: King, Tyrant and Thalassocrat*, Tesis Doctoral, University of Texas Austin.
- Cano Moreno, J. (2016). Política, economía y religión en Creta Neopalacial. Hacia la construcción de una identidad de elite. En R. Flammini y J.M. Tebes (eds.) *Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo* (pp. 201-238). Argentina: IMHICIHU-CONICET.
- Cano Moreno, J. (2018). Cuestionando el concepto de redistribución en Creta Neopalacial: un aporte desde los sistemas de sellado. *Sociedades Precapitalistas* 8 (1)
- Cherry, J. (1986). Politics and Palaces: Some Problems in Minoan State Formation. En C. Renfrew y J. Cherry. (eds.) *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (pp. 19-46). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chittenden, J. (1947). Some Methods of Research into the Origin of Greek Deities. *Greece & Rome*, 16 (48). 97-107.
- Christakis, K. (1999). Pithoi and Food Storage in Neopalatial Crete: A Domestic Perspective. En *Food Technology in Its Social Context: Production, Processing and Storage*. *World Archaeology* 31 (1). 1-20.

- Christakis, K. (2004). Palatial Economy and Storage in Late Bronze Age Knossos. En G. Cadogan, E. Hatzaki y A. Vasilakis (Eds.) *Knossos: Palace, City, State* (pp. 299-307). BSA Studies 12. Londres: British School at Athens.
- Christakis, K. (2008). *The Politics of Storage. Storage and Sociopolitical Complexity in Neopalatial Crete*. Filadelfia: INSTAP Academic Press.
- Christakis, K. (2011). Redistribution and Political Economies in Bronze Age Crete. *Forum. Redistribution in Aegean Palatial Societies, American Journal of Archaeology*, 115, 197-205.
- Davis, E. (1987). The Knossos Miniature Frescoes and the Function of the Central Courts. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984* (pp. 157-161). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.
- Davis, E. (1995). Art and Politics in the Aegean: The Missing Ruler. En Rehak, P. (ed.) *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana, 28 December 1992* (pp. 11-19). Aegaeum, 11. Lieja: Université de Liège.
- Day, P. y Wilson, D. (1998). Consuming Power: Kamares Ware in Protopalatial Knossos. *Antiquity*, 72. 350–358
- Day, P. y Relaki, M. (2002). Past Factions and Present Fictions: Palaces in the Study of Minoan Crete. En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (pp. 217-234). Lieja: Universite de Liege.
- Détienne, M. (1989 [1979]). Repensar la mitología. En Izard, M. y P. Smith (eds.) *La función simbólica*. Gijón: Júcar. 75-87.
- Dow, S. (1967). The Minoan Thalassocracy. *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 79. 3-32.
- Driessen, J. (1989-1990). The Proliferation of Minoan Palatial Architectural Style: (I) Crete. *Acta Archaeologica Lovaniensia*, 28-29. 3-23.
- Driessen, J. (1990). *An Early Destruction in the Mycenaean Palace at Knossos. A New Interpretation of the Excavation Field-Notes of the South-East Area of the West Wing*. Lovaina: Acta Archaeologica Lovaniensia Monographiae 2.
- Driessen, J. (2002a). The Court Compounds of Minoan Crete. Royal Palaces or Ceremonial Centers? *Athena Review*, 3. 39-45.
- Driessen, J. (2002b). 'The King Must Die.' Some Observations on the use of Minoan Court Compounds. En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (1-14). Lieja: Universite de Liege.
- Driessen, J. (2004). The Central Court of the Palace at Knossos. En: Cadogan, G., Hatzaki, E y Vasilakis, A. (eds.). *Knossos: Palace, City, State* (pp. 75-82). British School of Athens Studies 12. Nottingham: The British School at Athens.
- Driessen, J. (2012). Chercher la femme. Identifying Minoan Gender Relations in the Built Environment. En Panagiotopoulos, D. y Günkel-Maschek, U. (eds.) *Minoan Realities*.

- Approaches to Images, Architecture, and Society in the Aegean Bronze Age* (pp.141-164). Lovaina: UCL Presses.
- Driessen, J. (2018). "Beyond the collective ... The Minoan Palace in action". En: Relaki, M. y Papadatos, Y. (eds.). *From the Foundations to the Legacy of Minoan Archaeology: Studies in Honour of Professor Keith Branigan*. Sheffield Studies in Aegean Archaeology 12. Oxbow Books, pp. 291-313.
- Driessen, J. y Macdonald, C. (1997). *The Troubled Island: Minoan Crete Before and After the Santorini Eruption*. Aegaeum, 17. Lieja, Université de Liège, Histoire de l'Art et Archéologie de la Grèce Antique.
- Elderkin, K. (1925). Aphrodite Worship on a Minoan Gem. *American Journal of Archaeology*, 29, 1. 53-58.
- Elderkin, G. (1937). The Marriage of Zeus and Hera and Its Symbol. *American Journal of Archaeology*, 41 (3). 424-435.
- Evans, A. (1901). The Mycenaean Pillar Cult and its Mediterranean Relations with Illustrations from Recent Cretan Finds. *The Journal of Hellenic Studies*, 21. 99-204.
- Evans, A. (1912). The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life. *The Journal of Hellenic Studies*, 32. 277-287.
- Evans, A. (1925). *The Ring of Nestor; a Glimpse into the Minoan After-world, and a Sepulchral Treasure of Gold Signet-rings and Bead-seals from Thisbê, Boeotia*. London: Macmillan and Co.
- Evans, A. (1921-1938). *The Palace of Minos at Knossos: a comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos*. Londres: Macmillan.
- Forsdyke, J. (1952). Minos of Crete. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 15 (½). 13-19.
- Forsdyke, J. (1956). *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*. Londres: Max Parrish.
- Gessel, G. (1987). The Minoan Palace and Public Cult. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 123-128). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 35.
- Gessel, G. (2004). History of American Excavations on Crete. En Day, L., Mook, M. y Muhly, J. (eds.) *Crete beyond the Palaces. Proceedings of the Crete 2000 Conference* pp. 1-20). Philadelphia: INSTAP Academic Press.
- Hägg, R. y Marinatos, N. (1987). Preface. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 9-11). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.

Hägg, R. (ed.). (1997). *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6–8, 1992*. Estocolmo: Paul Aströms Förlag,

Hallager, E. A. (1987). "Harvest Festival Room" in the Minoan Palaces? An Architectural Study of the Pillar Crypt Area at Knossos. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984* (pp. 169-177). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.

Hamilakis, Y. (2002). "Too many chiefs? Factional competition in Neopalatial Crete". En Driessen, J. Schoep, I. y Laffineur, R. (eds.). *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces. Proceedings of an International Workshop held in Louvain-la-Neuve, 2001*. Aegaeum 23. Liege: Université de Liège; Austin : University of Texas at Austin, Program in Aegean Scripts and Prehistory, pp. 179-199.

Hitchcock, L. (2000). *Minoan Architecture. A Contextual Analysis*. Estocolmo: Paul Aströms Förlag,

Hitchcock, L., Laffineur, R. y Crowley, J. (eds.) (2008). *Dais. The Aegean Feast. Proceedings of the 12th International Aegean Conference / 12^e Rencontre égéenne internationale. University of Melbourne, Centre for Classics and Archaeology, 25-29 March 2008*. Aegaeum (Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT-PASP) 29, Lieja: Université de Liège.

Hitchcock, L. y D. Preziosi. (1997). The Knossos Unexplored Mansion and the 'Villa-Anex Complex'. En Hägg, R. (ed.) *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6–8, 1992* (pp. 51-62). Stockholm: Paul Aströms Förlag.

Kantor, H.J. (1947). The Aegean and the Orient in the Second Millennium B. C. *American Journal of Archaeology*, 51 (1).

Karadimas, N. y Momigliano, N. (2004). On the Term "Minoan" before Evan's Work in Crete. *SMEA*, 46 (2). 243-258.

Koehl, R. (1995). "The Nature of Minoan Kinship". En: Rehak, P. (ed.) *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana, 28 December 1992* (pp. 23-36). Aegaeum, 11. Lieja: Université de Liège.

Kopcke, G. (1987). The Cretan Palaces and Trade. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984* (pp. 255-298). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 35.

Kotsonas, A. (2008). The Discovery of Eleutherna: From the Formation of the Modern Cretan State to Humfry Payne's Excavations (1899-1929). *Annual of the British School at Athens*, 103. 275-298.

Krattenmaker, K. (1995). Palace, Peak and Sceptre: The Iconography of Legitimacy. En Rehak, P. (ed.) *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel*

- Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana, 28 December 1992* (pp. 49-58). Aegaeum, 11. Lieja: Université de Liège.
- Letesson, Q. (2014). "From Building to Architecture: The Rise of the Configurational Thinking in Bronze Age Crete". En E. Paliou, U. Lieberwirth y S. Polla (eds.), *Spatial Analysis and Social Spaces* (pp. 49-90). Gottingen: De Gruyter.
- Lindgren, M. (1987). The Function of the Minoan Palaces. Myth and Reality. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 39-42). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.
- Mackenzie, D. (1996 [1917]). *Creta y el Prehelénico Europeo*. Madrid: Studio Editions.
- Marinatos, N. (1987). Public Festivals in the West Courts of the Palaces. Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 135-147). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 35.
- Marinatos, N. (1995). Divine Kingship in Minoan Crete. En Rehak, P. (ed.) *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana, 28 December 1992* (pp. 37-48). Aegaeum, 11. Lieja: Université de Liège.
- Marinatos, N. (2009). The Role of the Queen in Minoan Prophecy Rituals. En Nissinen, M. y Carter, C. (eds.) *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean* (pp. 86-94). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- McEnroe, J. (2010). *Architecture of Minoan Crete: Constructing Identity in the Aegean Bronze Age*. Austin: University of Texas.
- Molloy (2012). Martial Minoans? War as Social Process, Practice and Event in Broze Age Crete. *The Annual of the British School at Athens*, 107. 87-142.
- Moody, J. (1987). The Minoan Palace as a Prestige Artifact. En: Marinatos, N. y R. Hägg (eds.) *The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June. 1984* (pp. 235-240). Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4°, XXXV. Estocolmo: Paul Åström Forlag.
- Nakassis, D., Galaty, M. y Parkinson, W. (2010). State and Society. En Cline, E. (ed.) *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean* (pp. 239-250). Oxford: Oxford University Press.
- Nakassis, D., Parkinson, W., y Galaty. M. (2011). Redistributive Economies from a Theoretical and Cross-Cultural Perspective. *Forum. Redistribution in Aegean Palatial Societies, American Journal of Archaeology*, 115. 174-188.
- Niemeier, W.-D. (1987). On the Function of the 'Throne Room' in the Palace at Knossos. Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 153-168). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.

- Niemeier, W.-D. (2004). When Minos Ruled the Waves: Knossian Power Overseas. En Cadogan, G., Hatzaki, E y Vasilakis, A. (eds). *Knossos: Palace, City, State* (pp. 393-398). British School of Athens Studies 12. Nottingham: The British School at Athens.
- Nordfeld, A. (1987). Residential Quarters and Lustral Basins. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984* (pp. 187-194). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.
- Papadopoulou, J. (2005). Inventing the Minoans: Archaeology, Modernity and the Quest for European Identity. *Journal of Mediterranean Archaeology* 18 (1). 87-149.
- Palyvou, C. (1987). Circulatory Patterns in Minoans Architecture. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984* (pp. 195-203). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.
- Palyvou, C. (2002). Central Courts: The supremacy of the Void. En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (pp. 167-178). Lieja: Universite de Liege.
- Palyvou, C. (2004). Outdoor Space in Minoan Architecture: “Community and Privacy”. En Cadogan, G., Hatzaki, E y Vasilakis, A. (eds). *Knossos: Palace, City, State* (pp. 207-218). British School of Athens Studies 12. Nottingham: The British School at Athens.
- Parkinson, W. y Galaty, M. (2007). Secondary States in Perspective: An Integrated Approach to State Formation in the Prehistoric Aegean. *American Anthropologist* 109 (1). 113-129.
- Pelon, O. (1995). Royauté et iconographie royale dans la Crète minoenne. En Laffineur y W.-D. Niemeier. (eds.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale* (pp. 309-322). University of Heidelberg: Archäologisches Institut,
- Perna, M. (2016). La scrittura lineare A. En del Freo, M. y Perna, M. (eds.). *Manuale di epigrafia micenea* (pp. 87-116). Volumen 1. Padova: libreriauniversitaria.it edizioni.
- Platon, N. (1983). The Minoan Palaces: Centres of Organisation of a Theocratic, Social and Political System. En Krzyszkowska, O. y L. Nixon (eds.) *Minoan Society* (pp. 273-280). Bristol: Bristol Classical Press.
- Rehak, P. y J. Younger. (1998). Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial and Postpalatial Crete. *American Journal of Archaeology*, 102 (1). 91–173.
- Ridgeway, W. (1909-1910). Minos the Destroyer rather than the Creator of the So-called ‘Minoan’ Culture of Cnossus”. *Proceedings of the British Academy, 1909-1910*. 97-120.
- Schoep, I. (1999). Tablets and Territories? Reconstructing Late Minoan IB Political Geography through Undeciphered Documents. *American Journal of Archaeology*, 103 (2). 201-221.
- Schoep, I. (2001). Managing the Hinterland: The Rural Concerns of Urban Administration. En Branigan, K. (Ed.) *Urbanism in the Aegean Bronze Age* (pp. 87-102). Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd.

- Schoep, I. (2002). The State of the Minoan Palaces or the Minoan Palace-State? En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (15-34). Lieja: Universite de Liege.
- Schoep, I. (2004). Assessing the role of architecture in conspicuous consumption in the Middle Minoan I-II periods. *Oxford Journal of Archaeology*, 23 (3). 243-269.
- Schoep, I. (2006). Looking beyond the First Palaces: Elites and the Agency of Power in EM III-MM II Crete. *American Journal of Archaeology*, 110 (1). 37-64.
- Schoep, I. (2010a). The Minoan "Palace-temple" Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 23 (2). 219-243.
- Schoep, I. (2010b). "Making Elites Political Economy and Elite Culture(s) in Middle Minoan Crete". En Pullen, D. (eds.) *Political Economies of the Aegean Bronze Age* (pp. 66-85). Oxford: Oxbow Books.
- Schoep, I. (2010c). Crete. En: Cline, E. *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean* (pp. 113-125). Oxford: Oxford University Press.
- Schoep, I. (2018). Building the Labyrinth: Arthur Evans and the Construction of Minoan Civilization. *American Journal of Archaeology*, 122 (1). 5-32.
- Shaw, J. (2015). *Elite Minoan Architecture. Its Development at Knossos, Phaistos, and Malia*. Filadelfia: INSTAP Academic Press.
- Shaw, M. (2004). The "Priest-King" Fresco from Knossos: Man, Woman, Priest, King, or Someone Else? *Hesperia Supplements*, 33, XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr. 65-84.
- Soles, J. (1995). The Functions of a Cosmological Center: Knossos in Palatial Crete. En Laffineur y W.-D. Niemeier. (eds.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale* (pp. 405-414). University of Heidelberg: Archäologisches Institut.
- Starr C. (1955). The Myth of the Minoan Thalassocracy. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 3. 282-291.
- Sherratt, S. (2009). Representations of Knossos and Minoan Crete in the British, American and Continental Press, 1900-c. 1930. *Creta Antica*, 10 (2). 619-649.
- Tomas, H. (2010). Cretan Hieroglyphic and Linear A. En Cline, E (ed.) *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean* (pp. 340-355). Oxford: Oxford University Press.
- Van Effenterre, H. y Van Effenterre, M. (1997). Towards a Study of Neopalatial "Villas": Modern Words for Minoan Things. En Hägg, R. (ed.) *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8, 1992* (pp. 9-13). Stockholm: Paul Aströms Förlag.
- Vansteenhuyse, K. (2002). Minoan Courts and Ritual Competition. En Driessen, J., Schoep, I. and Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (pp. 235-245). Lieja: Universite de Liege.

- Vavouranakis, G. (2007). Palatial Style Architecture and Power in Bronze Age Crete. En Antoniadou, S. y Pace, A. *Mediterranean Crossroads* (pp. 263-289). Atenas: Pierides Foundation.
- Wace, J.B. y Blegen C.W. (1939). Pottery as Evidence for Trade and Colonisation in the Aegean Bronze Age. *Klio Beiträge zur Alten Geschichte*, 32 (32).
- Warren, P. (1985). Minoan Palaces. *Scientific American*, 253 (1). 94-103.
- Warren, P. (2002). "Political Structure in Neopalatial Crete". En Driessen, J., Schoep, I. y Laffineur, R. (eds.) *Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces* (pp. 201-205). Lieja: Universite de Liege.
- Weingarten, J. (1986). The Sealing Structures of Minoan Crete I: MM II Phaistos to the Destruction of the Palace of Knossos. Part 1: The Evidence Until the LM IB Destructions. *Oxford Journal of Archaeology*, 5 (3). 279-298.
- Whitelaw, T. (2004). Estimating the Population of Neopalatial Knossos. En Cadogan, G., Hatzaki, E y Vasilakis, A. (eds.) *Knossos: Palace, City, State* (pp. 147-158). British School of Athens Studies, 12. Nottingham: The British School at Athens.
- Whitelaw, T. (2019). Feeding Knossos: Exploring Economic and Logistical Implications of Urbanism on Prehistoric Crete. En D. Garcia, R. Orgeolet, M. Pomadiere y J. Zurbach (Eds.), *Country in the City. Agricultural Functions of Protohistoric Urban Settlements (Aegean and Western Mediterranean)* (93-126). Oxford: Archaeopress.
- Wiener, M. (1987). "Trade and Rule in Palatial Crete". En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 261-268). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.
- Wiener, M. (1990). "The Isles of Crete? The Minoan Thalassocracy Revisited". En Hardy, D. (ed.) *Thera and the Aegean World III, Vol. 1, Archaeology, Proceedings of the Third International Congress held in Santorini, Greece (3-9 September 1989)* (pp. 128-161).
- Wright, J. (2006). The Social Production of Space and the Architectural Reproduction of Society in the Bronze Age Aegean during the 2nd Millennium B. c.e. En Maran, J., Juwig, C., Schwengel, H. y Thaler U. (eds.) *Constructing Power - Architecture, Ideology and Social Practice* (pp. 49-73). Hamburgo: Lit Verlag.
- Younger, J. y Rehak, P. (1998). Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial, and Postpalatial Crete. *American Journal of Archaeology*, 102 (1). 91-73.
- Zois, A. (1987). The Function of the Minoan Palace: A Contribution to the Definition of the Main Problem or a Model for Future Research. En Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.) *The Function of the Minoan Palaces: Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984* (pp. 43-44). Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen 35.

Jorge Cano Moreno es Profesor y Licenciado en Historia graduado con honores de la Universidad Católica Argentina. Posteriormente, realizó el Máster Interuniversitario de Arqueología Clásica coordinado por la Universitat Rovira i Virgili de España. Actualmente, es Becario Doctoral del CONICET y se desarrolla como Profesor a cargo de la asignatura Teoría de la Historia en la UCA. Como miembro del CEHAO, es el vicedirector de la revista *Antiguo Oriente* y editor del newsletter *Damqatum*..

La presencia de Aquiles en la *Vida de Pirro*, de Plutarco

The presence of Achilles in the Life of Pyrrhus by Plutarch

Diego Alejandro Hio Rojas

Universidad del Tolima
Colombia
dahior@ut.edu.co

Resumen

En el presente artículo se analiza la biografía de Pirro contenida en las *Vidas Paralelas* de Plutarco, en lo concerniente a las relaciones que este rey del Épiro presenta respecto a Aquiles. Por tanto, se tiene presente tanto la tradición helenística como las pretensiones prohelenistas del autor, propias de los griegos de la segunda sofística. Por ello, se estudian los cultos a la figura del périda que aún sobrevivían en tiempos de Plutarco, los constantes paralelos indirectos que Plutarco esboza entre uno y otro personaje, así como la intención manifiesta por parte de Pirro de imitar a los antiguos héroes de la Tróade que lucharon en Ilión.

Palabras clave: Aquiles - culto - guerra - hado – Pirro.

Abstract

This article analyzes the biography of Pyrrhus contained in the *Parallel Lives* of Plutarch, regarding the relation between this king of Epirus and Achilles. Both the Hellenistic tradition and the typical pro-Hellenistic claims of the author and the Greeks of the second sophistry have been taken into account. The above, bearing in mind the cult to the figure of the Pelides that still survived in Plutarch's time, the constant indirect parallels that Plutarch outlines between

one character and the other, as well as the manifest intention of Pyrrhus to imitate the ancient heroes of Troy who fought at Iliion.

Key words: Achilles - cult - fate - Pyrrhus - war.

Javier Negrete escribe en *Roma Victoriosa* (2011) que los reyes helenísticos tenían una marcada tendencia a asociar sus acciones con aquellas gestas de sapiencia, heroicidad y tragicidad que muestran los héroes aparecidos en la épica griega homérica. La anterior opinión también la comparte Jane Lightfoot (citada por Várzeas, 2010: 42) cuando afirma que “é evidencia de que as elites helenizadas aproveitaram as vestes da alta cultura literaria grega para se representarem así mesmas, para os seus e para os Gregos.” Dicho afán de presunción de las élites helenas se realizó, sin duda alguna, a medida que la fama de Alejandro se acrecentaba en propios y extraños producto de sus resonantes victorias en Grecia, Persia, Egipto e India. Se veía a Alejandro, y por supuesto él también lo creía, como un legítimo heredero de los héroes de los tiempos pretéritos heroicos, especialmente del hijo de Peleo, Aquiles, el héroe aqueo por excelencia y una dignidad que debía imitarse por los guerreros que acudían a las cruentas lides de antaño.

Por eso no es de extrañar que Alejandro en el 334 a.C. hiciera un alto en el camino de sus afamadas conquistas para entregarse al culto de los personajes que se batieron en la magna justa a lo largo de la Tróade. De allí que el historiador griego Diodoro Sículo (Oller Guzmán, 2014: 84) comentara que el rey macedonio ofreció sacrificios de libación en honor a Aquiles, Patroclo, Áyax y otros combatientes con gran admiración a su paso por los senderos que estos transitaron en su intento por tomar Iliion. Algo semejante escribieron en su tiempo tanto Estrabón (En Straten, 1992: 1, 13,32) como Plutarco (*Alex.* 14), siendo tal vez la anécdota de Plutarco la más resonante, quien todavía en siglo II d.C. resaltaba la

importancia del recuerdo del périda en la medida en que muestra la pasión de Alejandro por sus ilustres admirados, pues se dice que organizó a un costado de las tumbas de los héroes de Troya, una gran competencia de carreras junto a sus amigos. Oller Guzmán, 2014: 84). Emulaba de esta forma, quizá, los juegos que dispuso Aquiles en honor a Patroclo, el amigo fallecido.

De acuerdo a lo mencionado, se podrían explicar las diferentes ofrendas y ceremonias hacia este héroe que se continuaban realizando por todos los territorios de la Hélade y la Magna Grecia -hoy parte de Italia. Especial relación con dichas ceremonias religiosas, tiene lo que acontecía en la isla de Leuce (la isla de las serpientes) ubicada en el Mar Negro; lugar calificado como “la tumba y el destino póstumo del héroe.” (Oller Guzmán, 2014:77). Por otra parte, intelectuales posteriores pertenecientes a la segunda sofística embebidos de patriotismo heleno, como Díon de Prusa (en Oller Guzmán, 2004: 234) o Plutarco, procuraban no olvidar a estos héroes especialmente cuando consideraban que “la defensa del pasado griego era una cuestión de supervivencia cultural dentro de la aplastante realidad que representaba Roma” (Sierra, 2014:39) y por ello, no escatimaban elogios al recordar los sucesos narrados en la *Ilíada* a los que Plutarco se refería como τὸ κάλλιστον ἔργον καὶ μέγιστον τῆς Ἑλλάδος (“la más bella e importante empresa de la Hélade”) (Sierra, 2014:32).

Pariente de Alejandro por vía materna era Pirro, rey de la región del Épiro, y quien al igual que su célebre familiar macedonio, compartía el respeto y el culto por el fallecido eácida que, como vimos, parecía estar muy extendido en toda Grecia. Plutarco en la primera parte de la convulsa vida de Pirro, la cual compara con la del general Cayo Mario, hace un primer acercamiento en relación a la vida del héroe aqueo con la del rey epirota. Aquí, da rienda suelta a su pluma y no escatima las bondades que desde un inicio este combativo heleno poseía tanto

en el campo militar y político, como en el místico. Allí es cuando empezamos a ver una de las fases educativas más claras de Plutarco, pues enseña la biografía de Pirro como una continuación de lo que debería ser un hombre formado, es decir un griego de bien y, por tanto, se podría considerar en este punto que Plutarco crea también las *Vidas* como ejercicios literarios con propósitos didácticos, sobre ello Penalva Buitrago señala:

Incluso la finalidad de sus *Vidas paralelas* no es histórica, sino educativa, como el mismo Plutarco dice en la introducción a la Vida de Alejandro-César; de hecho, en la exposición de cada *Vida* comienza con el linaje del héroe, le sigue su educación y sus hechos más representativos. (2007: 217)

Pirro, según los datos recogidos por Plutarco, tenía cierta aureola extraña que sanaba a los enfermos y, además, era poseedor de una notable diligencia para con los necesitados que a él acudían. El siguiente apartado de Plutarco da cuenta de una suerte de adoración que se estaba acrecentando en torno a Pirro desde muy corta edad:

Dícese que tenía la virtud para curar a los que padecían del bazo, sacrificando un gallo blanco y oprimiendo en tanto suavemente con el pie derecho el bazo del doliente, que debía estar tendido boca arriba; ninguno era tan pobre y tan desvalido que no participara de esta gracia si se presentaba a pedirla. (*Pyrrh.* 3).

Tan curioso como lo antes citado, es lo que a continuación el historiador griego comenta a propósito de uno de los dedos pulgares de Pirro. El dedo tenía facultades divinas indescifrables que causaban gran asombro entre la gente que se maravillaba por el poder que de él emanaba. Al respecto, Plutarco escribe que en el momento de la cremación del rey de Épiro, luego de haber sido testigo de interminables guerras y fracasadas victorias, dicho dedo

pulgar fue la única parte de su cuerpo que no se consumió por las llamas: “Dícese asimismo que el dedo grueso del pie tenía igualmente una virtud divina, de manera que quemado el cuerpo después de su muerte, el dedo se encontró ileso e intacto del fuego.” (*Pyrrh.* 3).

El prodigio de sanar enfermedades o heridas del cuerpo no era, al parecer, materia exclusiva de Pirro, pues ya en la Antigüedad a Aquiles también se le había asignado dicha facultad que solía usar con alguna frecuencia. Algunos siglos más tarde, Plinio el viejo, siguiendo un relato de Apolodoro (1987: *Epítome* 3: 17), escribiría un acontecimiento de curación de una herida por obra y gracia de la espada de Aquiles: tras haber herido a Télefo y este haber huido por causa del dolor, vuelve el périda tras él y logra alcanzarlo para curarlo con el óxido de su espada en el mismo sitio de la vez anterior, con tal suerte que en esta ocasión la insoportable herida cicatriza al instante.

[...] est et robigo ipsa in remediis, et sic proditur Telephum sanasse Achilles, siue id aerea siue ferrea cuspide fecit; ita certe pingitur ex ea decutiens gladio.

(“El óxido mismo también se clasifica entre las sustancias correctivas; porque fue por medio de eso que Aquiles curó a Télefo se dice, ya sea que se tratara de un arma de hierro o de bronce. Sin embargo, es así como está representado en pinturas cuando separa el óxido con su espada.”)¹

La figura del Aquiles habilidoso en menesteres de medicina, se asentó en la región helenizada de Termeso (hoy Turquía), allí se le conocía como el nombre de ἰητήρ, es decir, el “Médico” (Oller Guzmán, 2004: 189), o bien Ἀχιλλεύς, “el que libera el sufrimiento” (Oller Guzmán, 2004: 192). No era ningún misterio que a Aquiles se le había instruido desde su infancia en las artes de la medicina, la

¹ Plinio el viejo (1855: Libro 45).

mezcla de hierbas y demás tratamientos por parte de su tutor, el legendario centauro Quirón. En el canto XI de la *Ilíada*, así lo deja plasmado en el momento en que el guerrero Eurípilo resulta herido y acude en desesperada ayuda a Patroclo, confiado en que tal vez este íntimo amigo de Aquiles sea poseedor de la sapiencia médica en la que era muy diestro el hijo de Peleo:

[...] lava con agua tibia la negra sangre que fluye de la herida y ponme en ella drogas calmantes y salutíferas que, según dicen, te dio a conocer Aquiles, instruido por Quirón, el más justo de los Centauros. Pues de los dos médicos, Podalirio y Macaón, el uno creo que está herido en su tienda, y a su vez necesita de un buen médico, y el otro sostiene vivo combate en la llanura troyana.²

Cabe anotar que la región del Épiro, tenía ya desde hacía algún tiempo cierto tipo de devoción hacia la figura del vástago de Tetis, la cual muy seguramente Plutarco conocía de cerca. Ha de ser por ello que, principalmente en los primeros momentos de la vida de Pirro, el biógrafo pareciera hacernos ver de fondo la sombra del eácida en varios aspectos de la trama. Aquiles en esta zona era considerado, siguiendo esta fuente literaria, como un ‘dios’ el cual ostentaba un curioso epíteto asociado a la inefabilidad, ἄσπετος, “Áspeto” es decir, el “innombrable” o el “inimitable”, según relata Plutarco (*Pyrrh.* 1). En relación a la medicina de Pirro, si bien cabe el concepto, se puede observar que esta no se presenta como un arte aprendido por obra de un encomiado y entregado maestro de dichos menesteres, como le ocurrió a Aquiles, sino como un genuino talento que le deviene de su propia naturaleza. Bien podría ser dicho ingenio prodigioso propio de aquellos que proseen una ascendencia vinculada con el curso sanguíneo de las deidades, y solo en dicho caso, se

² Homero, *Il.* 11, vv. 823-836.

acentuaría todavía más uno de los propósitos de Plutarco: corresponder profundamente la vida de Aquiles con la de Pirro.

Ahora bien, ¿tenía la región del Épiro la misma concepción de Aquiles que poseían los habitantes de Ternesio en lo concerniente a su rol de médico? Plutarco no lo afirma de manera categórica, pero desde el comienzo de su biografía este aspecto del culto a “Áspeto” parece definitorio en la medida en que el biógrafo pretende, como ya vimos, insinuar un paralelo de similitudes entre los dos personajes. De tal manera que, si Pirro poseía estos poderes en medicina, naturalmente Aquiles también tuvo que haber hecho uso de ellos. Lo anterior se excusa, en parte, al leer la línea genealógica que Plutarco marca acerca de Pirro:

[...] Neoptolemo, el hijo de Aquiles, trasladándose a aquella parte con su pueblo, se apoderó del país y dejó una sucesión de reyes que de él provienen, llamados los Pirridas, porque de niño se le dio el sobrenombre de Pirro; y a uno de los hijos legítimos que tuvo de Lanasa, la de Cleodeo, que fue hijo de Hilo, le puso también este nombre. (*Pyrrh.* 1).

El historiador romano Eutropio en el siglo III d.C. en su compilación de escritos denominados *Breuiarium ab urbe condita* continúa sosteniendo esta versión divina sobre la procedencia de Pirro: “Los de Tarento pidieron ayuda contra los romanos a Pirro, rey del Épiro, quien hacía remontar el origen de su linaje a Aquiles.” (Eutropio, 2008: 54). Esta ostentación del poder de Pirro por vía divina, que Plutarco nos deja muy claro y sin tapujos, pareciera, por otra parte, como se logra atestiguar por los detenidos lectores de las *Vidas*, dejar ver en la biografía de Pirro una destacada pizca de favoritismo, si la consideramos en comparación a la de Cayo Mario, el personaje romano paralelo. Por ello, no resulta extraño que Plutarco usara la expresión ἀμνομένοις ὑπὲρ τῶν προγόνων (“defender a los antepasados”) en su texto *Obras morales y de costumbres* (en Sierra, 2014:25) a la

hora de custodiar desde sus consideraciones de historicidad la obra y el nombre de los griegos en el mundo.

Lo anterior, aunque sin ser necesariamente radical desde el punto de vista negativo hacia el tratamiento del eminente general romano. Sí se sugiere, a lo largo del texto, que su vida carece del sentido legendario, admirable y valiente que abunda en la vida de Pirro. Respecto a ello, José Candau (1995: 140) anota lo siguiente en un apartado de su artículo sobre los silencios literarios de Plutarco: “Estudios posteriores han asumido la premisa de que las *Vidas Paralelas* están escritas desde una mentalidad grecorromana y de que su autor critica, pero no se opone, a Roma”. De allí que en Plutarco siempre esté presente la necesidad de defender y cobijar la memoria gloriosa que han construido los griegos desde tiempos remotos, lo cual va en consonancia con lo expresado por Silva (2010:43) cuando afirma que uno de los objetivos de Plutarco es el de edificar una imagen propicia, admirable y benévola del pasado griego. Tal vez este par de biografías sean parte de aquellas que mejor dejan sentadas las diferencias entre griegos y romanos desde el escrito de Plutarco. A grandes rasgos, la vida de Pirro fue la última que todavía preservaba parte de la esencia de Aquiles, la cual se había hecho sentir también años atrás en Alejandro y, de paso, representó el último intento por defender, proteger y promover mediante las armas la *oikoumene*, es decir, la visión universal del mundo griego. Negrete opina sobre este respecto:

Tal vez hay que pensar que [Pirro] era más encarnación del espíritu de Aquiles que del de Alejandro, y que para él el combate no era un instrumento para conquistar el poder, sino un fin en sí mismo. En cierto modo, este brillante general mercenario fue siempre un desterrado de sí mismo: su única patria era la guerra (2011).

Pirro, si bien se sentía atado en su destino al ejemplo del éacida, como lo anota Negrete, intenta también palpar el fluir de su ventura en los parajes del espíritu que transitó Alejandro. Por tanto, no pareciera incoherente la presencia del fantasma de Alejandro en un sueño del rey epirota en medio de sus tempranas campañas en Grecia anunciándole, precisamente, victorias si invocaba su nombre. (Plutarco, 1966: 649). La aparición de fantasmas heroicos a personajes destacados en la Antigüedad no era un asunto extraño o de naturaleza inédita, de hecho, la aparición del fantasma de Aquiles resultaba de buen augurio para los afortunados que lo presenciaban, tal y como lo hizo el de Alejandro a Pirro. En virtud de ello, la aparición del espectro de Alejandro en los sueños de Pirro, no sería más que otra tendencia del autor de las *Vidas Paralelas* a construir una continuación del culto de Aquiles a través de Alejandro y de este a Pirro. Martha Oller Guzmán, en un estudio sobre los fantasmas de Aquiles anota: “En este sentido, los relatos sobre las apariciones del fantasma de Aquiles pudieron haber desempeñado un papel importante en el surgimiento o, como mínimo, en la consolidación de los cultos heroicos en la Tróade y en la Isla de Leuce.” (2011: 93). Conforme con lo antes citado, el acto de creer en el poder aún vigente de las personalidades legendarias de antaño se convierte en un acto de confianza en la tradición helena, la misma credulidad que pide Plutarco a sus lectores cuando encuentren hechos demasiado fantasiosos en sus *Vidas Paralelas*.

εἴη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι
καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὅψιν· ὅπου δ' ἂν ἀυθαδῶς τοῦ πιθανοῦ
περιφρονῆ καὶ μὴ δέχηται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μεῖζιν,
εὐγνωμόνων ἀκροατῶν δεησόμεθα καὶ πρῶως τὴν
ἀρχαιολογίαν προσδεχομένων.

Ojalá fuera posible que lo mítico (μυθῶδες), depurado con la razón (λόγῳ), se supeditara a esta y que tomara aspecto de

historia (ἱστορίας). Mas cuando [la historia] se aparta con firmeza de lo plausible (πιθανοῦ) y no es compatible con lo verosímil (τὸ εἰκός), necesitaremos de lectores indulgentes (εὐγνωμόνων) y que reciban la antigua leyenda (ἀρχαιολογίαν) con mansedumbre.³

Lo anterior conlleva un ejercicio pleno de confianza hacia los relatos heroicos y su vigencia en el mundo grecorromano de la segunda sofística a través de la verosimilitud τὸ εἰκός, el cual constituye el público de las *Vidas*. Feemey sobre lo antes mencionado aporta: *Knowing what (or how) not to believe is as integral a part of the experience as knowing what (or how) to believe -otherwise everything collapses* (1993:237). La presencia de los destinos de Aquiles en la vida de Pirro vuelve a quedar manifiesta cuando a la guerra se hace; primeramente, en Grecia, luego en la Magna Grecia y posteriormente, otra vez, en Grecia. Siendo en la Magna Grecia el lugar en donde encontró la fama que los activos hados le tenían predestinada. Hados que, dicho sea de paso, respetaba, escuchaba y, no en pocas ocasiones, contrariaba como buen rey de su tiempo. Al respecto, Pirro le comenta a un compañero de armas y correrías: “Es imposible, oh Leonato, que el hombre evite su hado.” (*Pyrrh.* 16). Un hado que estuvo encarnado en cierta disposición de soldado mercenario, *misthophoroi*, de acudir a guerras provocadas por otros solo con el fin de lograr el renombre que tanto deseaba para alcanzar las alturas de fama de Aquiles y Alejandro, tal y como lo recuerda Modanez de Sant’Anna:

Os reinos helenísticos do séc. III a.C. mantiveram o mesmo padrão de seu antecesor [Alejandro], tanto no emprego das táticas como no recrutamento de mercenários. Pirro, que se afirmava descendente direto de Alexandre, o Grande

³ En Sapere (2015: 30).

incorporou tarefa semelhante à de seus antecessores macedônios: libertar os gregos de um poder externo (nãogrego). (2008: 35).

Sobre los hechos bélicos de Pirro, mucha tinta ha corrido a lo largo y ancho de los siglos, exaltando ciertamente su atrevimiento, poder de decisión, valentía y persuasión, así como las muchas veces que desperdició ocasiones claras de victoria en los campos de batalla. Estos lugares de la espada y la sangre, en opinión de Plutarco, constituían el espacio y la situación en donde mejor se sentía este rey de guerras. Pues al igual que el héroe “de los pies ligeros”, consideraba que solo allí tenía sentido su vida, por más que los pertinentes consejos de un sabio de la retórica y del sentido común como Cíneas, el cual había recibido formación y ejemplo de notorios oradores como Demóstenes, le previniera acerca de los vejámenes de optar por la senda del combate. Sobre este ámbito, Plutarco cita en un pasaje de la caracterización personal de Pirro una similitud que este tiene con el péliba: “(...) pero para él el no causar daño a otros ni recibirle de ellos a su vez era un vagar repugnante, y en cuanto al reposo, le sucedía lo de Aquiles.” (*Pyrr.* 13). A continuación, el autor cita un fragmento de la *Ilíada*: “Que en él su corazón se consumía/ allí encerrado, y todo su deseo/ eran las huestes y la cruda guerra”. (*Il.* 1, vv. 491 ss.)

Estos son héroes que sienten la llamada de la lanza y el susurro de los cruentos venablos por encima de las voces del regocijo de una charla en paz o del banquete de abundantes alimentos y bebidas que se dispone en momentos de prosperidad. Se dejan llevar por el ansia de gloria y la sed del renombre de las armas que el dios de la guerra les infunde y, por ello, les resulta más viable prescindir de las razonables argumentaciones tanto de la ninfa Tetis (*Ilíada*, 9) como del prudente tesalio Cíneas (*Pyrrh.* 14), quienes les anuncian con sinceridad y dolor, aun prediciendo la elección de sus interlocutores, una opción de placentera vida

duradera rodeada de seres queridos y, otra de fama y grandeza a expensas de una tempranera muerte. Estos dos personajes parecieran estar atrapados en un repetitivo tipo de sentimiento definido en el verbo αἰδέομαι⁴ o miedo a quedar mal ante los demás y de allí la razón de ser de muchas de sus acciones. Beevorluba define este tipo de conflictos presentes en los guerreros de la siguiente manera: “Del mismo modo que hay dos tipos de valor, creo que hay que distinguir entre diferentes tipos de miedo: el temor físico, que es el miedo a la muerte, y el temor moral, que es el miedo a quedar mal frente a los demás.” (2006: 427).

Pirro, ya dotado de un historial bélico importante, fue apodado por sus guerreros como el “águila”, ἀετός, a lo que este les respondió con orgullo y agradecimiento: “Por vosotros, soy águila ¿y cómo no lo seré elevado en alto como con alas por vuestras armas?” (*Pyrrh.* 9). El águila en este caso, tal y como lo consigna el gramático latino Fabio Planciades Fulgencio en sus escritos mitológicos, simboliza la victoria desde tiempos añejos y, por tanto, no es de extrañar que muchos ejércitos escogieran a este animal como estandarte de batalla y tampoco es insólito ver a este animal alado enaltecido por su relación con la omnipotencia de Zeus: “For so happy an omen, especially since victory did ensue, he [Zeus] made a golden eagle for his war standards and consecrated it to the might of his protection, whereby also among the Romans, standards of this kind are carried” (Fulgencio, 1971: 60-61)

Pero también el águila puede ser una buena oportunista que siempre está en la búsqueda de una presa descuidada, pues es parte de su irrenunciable naturaleza rapaz. Ciertamente Pirro de Épiro no rehuía a este hado de tal modo que, sabedor de este

⁴ Cheyns. (1967: 3-33): un análisis de los usos de esta expresión posibilita plantear tres aproximaciones de significado desde diferentes ámbitos: estos son, la vergüenza, la moderación y el respeto.

designio, lo emparentaba con el *fatum* de sus admirados guerreros que participaron en la guerra contra Ilión y como tal procuraba seguirlos. Arnold Hauser deja ver la opción de percibir a los jefes militares griegos de la *Ilíada* como saqueadores, piratas y hombres que solo vivían para entregarse a los oficios de la guerra:

El rey y los nobles de los principados aqueos del siglo XII, los “héroes”, que dan su nombre a esta edad, son ladrones y piratas, se llaman a sí mismos orgullosamente “saqueadores de ciudades”, sus canciones son profanas e impías, y la leyenda troyana - la cumbre de su gloria – no es otra cosa que la glorificación poética de sus correrías de ladrones y piratas. (1974: 87).

El águila es un animal que bien podría representar a estos combatientes que ansiaban renombre a costa de la sangre de innumerables presas, pues venían como hordas de mercenarios codiciosos a saciar su cruenta sed, o también podría ser vista como un símbolo de la intrepidez y el temple inherentes a sus acciones, con en el caso de Aquiles. Paula Mira (2019: 135), analizando los parentescos entre los hombres y los animales presentes en Homero, deja ver una postura tradicional griega de asemejar las acciones del hombre con las características de un animal: “Esta imaginería revela la unión del mundo animal y el humano en sufrimiento, crimen y violencia; víctimas y victimarios se confunden entre animales y humanos, presas y depredadores, adultos y crías”.

Pirro, efectivamente no era ajeno a esta tradición belicista y se complacía en ella. Sin embargo, tanto Pirro “el águila” como Aquiles “el de los pies ligeros”, según sus epítetos de lid, no siempre estaban constituidos en un todo de lucha, mando y escaramuza, pues también abrigaban el sentido del entendimiento con el adversario, bien fuera a partir de las experiencias vivenciadas o por cuenta de la intermediación eficaz de una deidad.

Un ejemplo de lo anterior, en el caso de Aquiles, se da en medio de un altercado de este contra el insultante Agamenón, pues la razonable Atenea le dice al vehemente y fogoso Aquiles: “Cese, pues, la disputa, y mantén envainada la espada. Si lo quieres, injúrialo, pero con sólo palabras.” (Homero, *Il.* 1: 205). Cíneas, el orador, del cual Pirro se atrevía afirmar “que más ciudades había adquirido por los discursos de Cíneas que por sus armas” (*Pyrrh.* 14) persuadía a su arrojado amigo en la necesidad de ir a negociar con los enemigos para lograr acuerdos en lugar de tomar la lanza y el escudo como primera instancia. Pirro accedía en más de una ocasión a este pedido y entonces el meticuloso Cíneas acudía a los encuentros con la esperanza de hallar acuerdos duraderos ante pueblos que, como el romano durante la campaña de Italia, sentían una especial inclinación hacia las justas armadas. De modo pues que ni el uno ni el otro perdían del todo el siempre sereno recurso del diálogo en medio de sus faenas de guerra y pillaje, así fuera a causa de la intervención de terceros.

En todo caso, las similitudes en tiempos de lucha son palpables y, por tanto, más delimitadas que aquellas vistas en tiempos de paz. Lo anterior es debido no solo a los numerosos episodios de conquista, heroicidad y muerte que abruman al lector de las vidas de Aquiles y Pirro como, por ejemplo, el enfrentamiento entre Aquiles y Héctor o el duelo entre Pirro y Pentauco, campeón de las fuerzas de Demetrio, sino a las maneras de reaccionar frente al infortunio, es decir, a la pérdida de un ser querido. Dicha pérdida personal conlleva a una sensación capaz de producir ira o *menis*, en términos homéricos; como en el caso de Aquiles, la irremediable muerte de Patroclo a manos de Héctor; en el caso de Pirro, el abatimiento de su valiente hijo Tolomeo en una lucha contra Evalco. Empero la cólera supone para los ejércitos representados por estos jefes de guerra una oportunidad de victoria debido a una sentencia cierta que ya Reinhardt había dilucidado: “Sin Aquiles no hay salvación” (1962:80), que bien

podría caber para los soldados de Pirro: sin Pirro no hay salvación. A propósito de lo anterior, si bien la *menis* ha sido constantemente traducida como “ira” o “cólera” en varios textos académicos, Rita Rocha en un estudio sobre modelos homéricos escribe:

Joachim Latacz (2001) diz que a freqüente tradução do termo *mênis* por “ira” não é abrangente o bastante, pois não estamos lidando com uma emoção inesperada, repentina, um “acesso de raiva”, mas sim com algo duradouro, amargo, um tumor de hostilidade por causa de um insulto, ou seja, a conseqüência de uma raiva suprimida. (Rocha, 2009: 44)

Esta “cólera” o “ira de los dioses”, según Rita Rocha, presente en Pirro el “águila”, lo hermana con el Aquiles de las justas de la Tróade, pero lo distancia del Aquiles “Áspeto” Ἄσπετος de la región del Épiro y, más que con el Aquiles ἰητήρ “médico” de Termeso. Empero, pareciera que el culto de estas últimas categorías de Aquiles solo está presente en la biografía de Pirro durante los primeros años de vida de este rey, luego de ello, solo sobrevive en Pirro el espíritu de lucha del périda. La otra dimensión, la benevolente por así decirlo, pareciera extinguirse y ocultarse en lo más oscuro del relato. La presencia de Aquiles en el escrito de Plutarco pareciera seguir una sentencia que consignó Séneca respecto a los espíritus sobresalientes y altivos: “(...) pero quien está acostumbrado a pelear contra las dificultades, queda curtido por el dolor y no se dobla a mal alguno; y aun si cae, sigue combatiendo de rodillas.” (1984: 68).

Conclusión

La vida de Pirro de Épiro desde la biografía de Plutarco, se puede dividir en dos partes, una que trata sobre la etapa de infancia y juventud, en la que hay alta presencia mística y otra en la que la vida del rey epirota está inexorablemente atada a sus devenires como guerrero. Las dos fases del mismo personaje

comparten aventuras, gustos y habilidades ‘divinas’ con Aquiles y, por tanto, la sombra de este guerrero aqueo siempre está a la saga de las aventuras que emprende Pirro, quizá no de manera explícita, pero sí del modo en que este pretende con sus acciones imitar a los grandes héroes de antaño.

Teniendo presente lo anterior, se puede decir que Plutarco en las *Vidas Paralelas* presta más atención de forma manifiesta a la relación entre Aquiles y Pirro en puntos como el de la curación de heridas producto de los diferentes males que aquejan a la humanidad, así como en la admiración devota que sus allegados sienten hacia sus presencias. Ergo, sobresalen más las analogías entre el pirro “*áspeto*” y el Aquiles “médico” ἰητήρ o “el que libera el sufrimiento” Ἀχιλλεύς a lo largo del texto, en lugar de la fase guerrera, atrevida y valiente por la cual ambos personajes son más recordados.

Empero lo anterior, Plutarco no excluye de forma tajante una similitud indirecta entre los dos personajes en los menesteres de la lid, por lo cual queda manifiesta la intención del autor de fortalecer el parentesco divino de Aquiles con respecto al rey del Épiro, conformando así un solo linaje de poderosos guerreros trágicos que destacan por su arrojo, poderes sobrenaturales y templanza en el combate. Esto afianza una de las características que según Plutarco debía poseer un historiador ὁ ἱστορίων γράφων en cuanto a que debía escoger solo una versión dentro de la multiplicidad de versiones existentes sobre la vida de un personaje, teniendo en cuenta aquella que resultara más favorable para los intereses del personaje, en este caso Pirro.

Finalmente, en la convulsa vida de Pirro de Epiro, también se da en varios momentos la oportunidad de elegir entre la frenética vida de guerrero ávido de alcanzar un renombre a la altura de Aquiles o de Alejandro y una vida pacífica, dedicada a la reflexión y al encuentro con los suyos en un contexto mucho más pacífico.

Esta última opción finalmente es desechada por los dos personajes de manera decidida, de modo pues que se labran su propio camino en medio de las lanzas, estandartes, flechas y escudos. No resulta entonces extraño encontrar incluso una analogía en la muerte de estos dos guerreros en los campos de batalla, pues los dos mueren en circunstancias que para ellos resultaban casi impensadas. El uno perece por culpa de una flecha en el talón y el otro por una teja de barro que una encolerizada madre le arroja desde una ventana. Por ello, el Pirro que nos trae Plutarco en las *Vidas* pareciera estar realmente haciendo un paralelo con Aquiles y no con el personaje romano que le correspondió, el general Cayo Mario.

Bibliografía

- Apolodoro. (1987). *Biblioteca mitológica*. Barcelona: Ediciones Akal.
- Beevorluba, A. (2006). *Un escritor en guerra: Vasili Grossman en el Ejército Rojo, 1941-1945*. Barcelona: Memoria crítica-crítica.
- Candau, J. (1995). Los silencios de Plutarco. Consideraciones sobre la composición de las *Vidas Paralelas* a propósito de un libro reciente. *Habis* 26, 133-143.
- Cheyns, A. (1967). Sens et valeur du mot αἰδώς dans les contextes homériques: *RecPhL* I, 3-33.
- Eutropio. Aurelio Victor. (2008). *Breviario. Libros Césares*. Madrid: Gredos.
- Feemey, D. (1993). Towards an Account of the Ancient World's Concepts of Fictive Belief, en Gill, C. y Wiseman, T. P. (S.f). 230-244.
- Fulgentius, F. (1971). *Fulgentius the mythographer*. Athens: Ohio University Press.
- Hauser. A. (1974). *Historia social de la literatura y del arte*. Madrid: Punto Omega.
- Homero. (1996). *La Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Mira, P. (2019). Buitres, águilas y leones en Agamenón de Esquilo. *Revista de Estudios clásicos* 46, 2019,119-137.
- Modanez, H. (2008). Mercenarismo grego e tradição militar helenística: uma análise das questões bélicas no mediterrâneo do séc. III A.C. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 10, 25-43.
- Negrete, J. (2011). *Roma Victoriosa*. Madrid: La esfera de los libros.
- Oller Guzmán, M. (2004). *Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la antigüedad: Recogida y análisis de fuentes (tesis doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España.

- Oller Guzmán, M. (2014). Fantasmas de Aquiles: epifanías heroicas entre el mito y el culto. *Minerva*, 27, 77-96.
- Pallerm, R. (2002). *Plutarco. Obras morales y de costumbres IX*. Madrid: Gredos.
- Penalva, J. (2007). La "forja del hombre" en Plutarco. *Educación XXI*, vol. 10, pp. 215-
- Pliny the Elder. (2009). *The Natural History*. Charleston: BiblioLife.
- Plutarco. (1966). *Vidas Paralelas*. Madrid: Editorial E.D.A.F.
- Reinhardt, K. (1961). *Die Ilias und ihr Dichter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rocha, R. (2009). O modelo homérico de obstinação nos retratos de Alexandre em Plutarco e Arriano. *Codex*, 1, 1,41-74.
- Sapere, A. (2015). Sentidos y usos del mito en la obra biográfica de Plutarco. *Myrtia*, 30, 77-98.
- Séneca. (1984). *De la brevedad de la vida*. Madrid: R.B.A. de Proyectos Editoriales, S.A.
- Sierra, C. (2014). Plutarco contra Heródoto: Razones para una censura. *Tali Dixit*, 9, 23-46.
- Silva, M. (2010). Da Malícia de Heródoto: Discurso e Resistencia cultural em Plutarco. *Mimesis Bauru*, 31, 33-52
- Straten, F. (1992). *The Iconography of Epiphany in Classical Greece (abstract)*. Lieja: Presses universitaires de Liège.
- Várzeas, M. (2010). Ser grego na Época Helenística. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 12, 37-48.

Diego Alejandro Hio Rojas es Licenciado en Lengua castellana, Especialista en Pedagogía y Magíster en Educación por la Universidad del Tolima (Colombia).

El mito de Orfeo en la poesía de Graciela Maturó: *Canto de Eurídice* (1966)

The myth of Orpheus in Graciela Maturó's poem
Canto de Eurídice (1966)

Víctor Gustavo Zonana

Universidad Nacional de Cuyo
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
gustavo.zonana@gmail.com

Resumen

El mito de Orfeo ha sido ampliamente recreado en el campo de la literatura argentina de los siglos XX y XXI. Para ejemplificar su impacto se elige un poema extenso de Graciela Maturó (Santa Fe, 1928), *Canto de Eurídice* (1966). En él, el mito se recrea en desde una perspectiva femenina que otorga voz y protagonismo a Eurídice, personaje fundamental pero mudo en muchas de las recreaciones clásicas y modernas. El análisis se orienta a examinar cómo la poeta reelabora el mitema de la *katábasis/anábasis* desde la experiencia del abandono amoroso y el deseo del reencuentro; cómo esta experiencia, y los estados afectivos vinculados con ella, se asocian con el simbolismo oscuridad/ luz, descenso/ascenso, el *ouroboros* y el andrógino primordial; finalmente, cómo, en virtud de la estructura del poema extenso, se plantea una oscilación entre lirismo y diégesis, que otorga a la figura de Eurídice una dimensión heroica.

Palabras clave: Orfeo – Eurídice – poema extenso – Graciela Maturó – poesía argentina

Abstract

The myth of Orpheus has been widely recreated in Argentine literature of the twentieth and twenty first century. *Canto de Euridyce* (1966), a long poem by Graciela Maturo (Paraná, 1928) exemplifies its impact. The myth is recreated in this long poem from a feminine perspective that gives voice and prominence to Euridyce, a fundamental but mute character in many of the classic and modern recreations. The analysis is oriented to examine how Maturo re-elaborates the *katabasis* sequence from the experience of loving abandonment, and the desire for reunion; how this experience and the affective states linked to it, are associated with the darkness/ light, descent/ ascent symbolism, the *ouroboros* and the primordial androgynous myth; finally, how, by virtue of the structure of the long poem an oscillation arises between lyricism and diegesis, which gives the character of Eurydice a heroic dimension.

Key words: Orpheus – Euridyce – long poem – Graciela Maturo – Argentine Poetry

Introducción

El mito dice y su verdad ilumina aspectos de la experiencia humana y divina para distintas generaciones. Esta potencia heurística explica sus sucesivas apropiaciones y recreaciones a través de la historia.

El mito de Orfeo penetra en los poderes cósmicos de la música, el amor y la muerte (García Gual; Hernández de la Fuente, 2015: 9). La figura del vate posee un valor excepcional ya que, como señala Francisco Molina, representa al “[...] poeta – músico portador de civilización, quizá con un valor paradigmático y un relieve como no se encuentra otro en las mitologías de los demás pueblos indoeuropeos” (1997: 291). De acuerdo con las fuentes griegas, su arte no es épico ni lírico sino cosmogónico. Por esta razón, su poder se despliega sobre la naturaleza, los hombres y los dioses y entre ellos oficia de mediador (Molina, 1997: 297-303).

En otra ocasión, se ha examinado la asunción del mito en la poesía neorromántica argentina del '40 (Zonana, 2001). Ese recorrido permitió reconocer su pervivencia en otras vertientes de

la lírica nacional. El presente trabajo es parte del resultado de esta segunda exploración. Del conjunto de textos que integran el corpus elaborado¹, se elige la recreación de Graciela Maturo en *Canto de Eurídice* (1966/ 1996²) por las siguientes razones: se trata

¹ Está formado por los siguientes poemas: Antonio Esteban Agüero. "Orfeo". *Los Andes*, 30 de noviembre, 1969, recogido en Luis Soler Cañas (Ed.) *La generación poética del '40*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981; Castillo, Horacio (2005). "Dice Eurídice", *Alaska*. En: *Un poco más de luz. Obra poética 1974-2005*. Córdoba, Editorial Brujas; Héctor Eduardo Ciocchini. "Orfeo". *Los sagrados destinos*. Buenos Aires, Delphica, 1954; Daniel Devoto. "Fábula de Orfeo de regreso". *El libro de las fábulas*. Buenos Aires, Gulab y Aldabador, 1943; Francisco Gandolfo "Al solo efecto de tocar la flauta nací". *El sicópata. Versos para despejar la mente*. (1977) En: *Versos para despejar la mente*. Rosario, EMR, 2006; Ricardo H. Herrera. "Orfeo". *Culto de Artemis*. Buenos Aires, Edición del autor, 1975; Eduardo Jonquiéres. "Soy cítara". *La sombra*. Buenos Aires, El bibliófilo, 1941; Arturo Marasso. "A Orfeo". *Antología poética*. Buenos Aires, Coni, 1951; Graciela Maturo. *Cantos de Orfeo y Eurídice*. Córdoba, Ediciones del Copista, 1996; Ricardo Molinari (1975) "Soneto III" de *El desdichado* (1933), "Soneto I" de "Cuatro sonetos a la rosa del alma" de *Odas a orillas de un viejo río* (1940), "Eurídice" de *El alejado* (1943), "Orfeo" de *Unida noche* (1957). En: *Las sombras del pájaro tostado. Obra poética (1923-1973)*. Buenos Aires, El Mangrullo; José Portogalo. "Interludio órfico". *Destino del canto. Poemas (1937-1941)*. Buenos Aires, Editorial problemas, 1943; César Rosales. "El bello dios". *Después del olvido*. Buenos Aires, Francisco Colombo, 1945; Basilio Uribe. "Eurídice". *Libro de homenaje*. Buenos Aires, Hipocampo, 1941 y "Orfeo descende". *La ballena*. Buenos Aires, Emecé, 1981; Alfredo Veiravé (2002). "Orfeo y Eurídice". En: *Obra poética completa*. Buenos Aires, GEL. Tomo I, pp. 277-283.

² Al finalizar el poema figuran las siguientes coordenadas: Mendoza, 1966. Al año siguiente recibió una mención de honor en el Premio Internacional de Poesía "Rubén Darío" que convoca la OEA. A partir de estos datos, se puede inferir que el poema se terminó de escribir en 1966 y que postuló al premio pero que permaneció inédito hasta 1982, fecha en que se publicó en la editorial Último Reino, en Buenos Aires. Fue reeditado en 1996 por Ediciones del Copista en Córdoba con el título de *Cantos de Orfeo y Eurídice*, en el que se incluye también el poema extenso *Orfeo canta*. Se cita por esta edición ya que

de una voz de extensa trayectoria y gran profundidad, insuficientemente estudiada por la crítica; además, Graciela Maturo lo recrea desde un horizonte hermenéutico y fenomenológico, en la cabal conciencia de su poder iluminador; por último, en este poema extenso se adopta una perspectiva femenina que otorga voz y protagonismo a Eurídice, personaje fundamental pero mudo en muchas de las recreaciones clásicas³ y modernas⁴. El análisis se orienta a examinar cómo la poeta reelabora el mitema⁵ de la *katábasis/ anábasis* desde la

no hay variantes entre las ediciones mencionadas. Para esta reconstrucción de las ediciones me baso además en los datos presentes en Maturo (2017).

³ Para el estudio del mito de Orfeo en sus fuentes clásicas remito a Bauzá, (1994); Bernabé; Casadesús, (2008); Martín Hernández (2010); Molina (1997); Panyagua (1967 y 1972); Ramón (2012).

⁴ Para el estudio de las recreaciones modernas del mito me baso en: Blanchot (2002); Brunel (1997); García Gual; Hernández de la Fuente (2015); Gialdroni (2009); Ramón (2012). Para las recreaciones del mito en la literatura argentina puede consultarse Bravo de Laguna Romero (2003); Coll, S. (2012); Camacho Rojo (2006); Dubatti (1986); Galán (2017); Zonana (2001). En el corpus de textos que he trabajado, solo el poema de Horacio Castillo y el de Maturo recrean el mito desde la perspectiva de Eurídice. En el dilatado repaso que realizan García Gual y Hernández de la Fuente, y en lo que se refiere a los ejemplos líricos del siglo XX, pueden mencionarse “Eurydice”, de Hilda Doolittle poema extenso incluido en *Collected poems* (1925); “Eurydice” (1945) de Edith Stiwel y “Orfeo” y “Eurydice” incluidos en *Interlunar* (1984) de Margaret Atwood. El escritor italiano Claudio Magris en la novela *Así que Usted comprenderá* (2007) combina la perspectiva de Eurídice con la evocación de su esposa fallecida, Marisa Madieri.

⁵ Entiendo con Gilbert Durand el mitema como “unidad míticamente significativa más pequeña del discurso [...] este átomo mítico tiene una naturaleza estructural [...] y su contenido puede ser indiferentemente un ‘motivo’, un ‘tema’, un ‘decorado mítico’ (G. Durand), un ‘emblema’, una ‘situación dramática’ (E Souriau). Pero, en el mitema, el dinamismo ‘verbal’ domina la sustantividad. Además, como el mitema entra en un sistema estadístico de frecuencia que define un mito, se observa [...] una doble utilización posible de este mitema estructural según las represiones, censuras,

experiencia del abandono amoroso y el deseo del reencuentro; cómo esta experiencia, y los estados afectivos vinculados con ella, se asocian con el simbolismo oscuridad/ luz, descenso/ascenso, el *ouroboros* y el andrógino primordial; finalmente, cómo, en virtud de la estructura del poema extenso, se plantea una oscilación entre lirismo y diégesis, que otorga a la figura de Eurídice una dimensión heroica.

El estudio se estructura del siguiente modo: en primer lugar, se realizará una síntesis de la trayectoria poética de Maturo y se recuperará el sentido del mito en su obra; en segundo, se considerará la presencia del mito en la poesía de la autora; en tercero, se efectuará el examen del poema: los epígrafes que operan como claves interpretativas, la reconstrucción de su estructura en relación con los principales contenidos poemáticos, el estudio de valor de los símbolos arriba señalados y la configuración de Eurídice como heroína, la presencia de secciones metapoéticas. En las conclusiones del trabajo se señalarán las aperturas del estudio realizado con relación a la propia obra de la autora y a la literatura argentina contemporánea.

costumbres o ideologías activas en una época y un entorno determinados" (Durand, 1993: 344). También siguiendo a Monneyron y Thomas como "[...] corta secuencia que funciona como unidad autónoma y, al mismo tiempo, vinculada a un sistema mítico más vasto. La elaboración literaria (de los mitemas) se produce justamente sobre la elección de estos mitemas, sobre su traducción, sobre su modificación, en relación con las coloraciones específicas de la obra. Estas coloraciones competen, sin duda, al imaginario personal del autor" (2004: 54). En relación con el mito de Orfeo y Eurídice podríamos entonces considerar los siguientes mitemas: su unión con Eurídice, la muerte de Eurídice, el descenso de Orfeo, el reencuentro de los amantes y la ley impuesta en el Hades, la anábasis que culmina con la impaciencia del vate y la segunda pérdida de Eurídice, el lamentar del cantor, su muerte en manos de las Bacantes, el camino de los despojos de Orfeo hasta llegar a Lesbos, el catasterismo de su lira.

Síntesis de una labor creadora fecunda

Posiblemente, la trayectoria intelectual de Graciela Maturo, en el ámbito nacional, regional e internacional, sea asociada a la crítica y la teoría literaria por su posicionamiento humanista con fundamentos en la fenomenología y la hermenéutica. No es este el lugar para sintetizar este dilatado itinerario como estudiosa de la literatura y, en particular, de la literatura hispanoamericana, desde sus textos fundacionales hasta la actualidad. Sin embargo, su labor como poeta no es menos fecunda y guarda una unidad medular con ese despliegue teórico y crítico. Los libros que jalonan esa trayectoria son: *Un viento hecho de pájaros* (Córdoba, 1958); *El Rostro* (Montevideo, 1961); *El mar que en mí resuena* (Buenos Aires, 1965); *Habita entre nosotros* (Mendoza, 1968); *Canto de Eurídice* (Buenos Aires, 1982); *El mar se llama ahora con tu nombre*, (Buenos Aires, 1993); *Memoria del Trasmundo* (Buenos Aires, 1995); *Cantos de Orfeo y Eurídice* (Córdoba, 1996); *Nacer en la Palabra* (Mendoza, 1997); *Cantata del agua* (Buenos Aires, 1998); *Navegación de altura* (Buenos Aires, 2004); *Antología Poética*, (Buenos Aires, 2008); *Jardín de sal* (Buenos Aires, 2015); *Bosque de Alondras. Antología poética 1958-2017* (La Plata, 2017).

El reconocimiento al valor de su obra de creación se confirma en galardones como el primer premio del concurso nacional “Laurel” (1958), el premio bienal de literatura de la provincia de Mendoza (Argentina) (1960/1961 y 1967/1968), el premio “Fiesta de la Letras” de la Sociedad Argentina de Escritores (1967), y la Mención de Honor en el premio Rubén Darío de la Organización de los Estados Americanos (1967) (Maturo, 2017). Cabe destacar, además, como prueba de este reconocimiento, que *Canto de Eurídice* se incluye en la antología sobre las proyecciones del mito de Orfeo preparada por Carlos García Gual y David Hernández de la Fuente (2015).

Su compromiso con la poesía se manifiesta en la promoción de revistas y sellos editoriales. Fundó en Mendoza el grupo Amigos de la poesía, con Elena Jankarik y Fanny Polimeni. Con apoyo de la Biblioteca San Martín y de la Dirección Provincial de Cultura creó la revista de Poesía y Poética *Azor* que publicó cinco números entre 1959 y 1961 y en donde dieron a conocer sus obras poéticas autores mendocinos como Ricardo Tudela, Jorge E. Ramponi, Armando Tejada Gómez, Américo Cali, Fernando Lorenzo, Alfonso Sola González, Juan Carlos Palavecino, Víctor Hugo Cúneo, Jorge Leónidas Escudero, nacionales como Ricardo Molinari e hispanoamericanos como Antonio de Undurraga. Con el sello de *Azor*, se publicaron *Cantos a la noche* (1963) de Alfonso Sola González, *Las efigies y los hechos* (1965) de María Angélica Pouget, *Las fábulas insomnes* (1962) de Nélide Salvador, entre otros libros (Maturó, 1993).

Si bien Graciela Maturó irrumpe en el sistema de la lírica argentina hacia finales de la década del '50, abreva de manera programática en la lírica neorromántica del '40 y recupera su poética de cuño órfico. En particular, el valor fundante de la palabra, la concepción del proceso creador como camino de búsqueda interior, el rescate de la tradición literaria, en particular de su acervo imaginario, simbólico y mitológico, el realce en la expresión de la musicalidad del lenguaje poético (Grandov, 1995; Zonana, 1998; Zonana, 2005).

Algunos principios de su poética

En numerosos estudios teóricos y críticos Graciela Maturó ha desarrollado los ejes de su concepción del arte, la literatura y la poesía (Maturó, 2004; 2008; 2014). Sin embargo, en *Los trabajos de Orfeo. Experiencia y lenguaje de la poesía* (2008) pueden recogerse conceptos clave que permiten reconstruir el horizonte de su apropiación del mito y el valor que le asigna en su recreación.

Para Graciela Maturo la literatura hispanoamericana, aun en su modernidad, está tensada por la persistencia del mito y del símbolo. Uno y otro son modos de expresión imaginaria que remiten a una aprehensión religiosa de la vida y del cosmos. Remisión que se observa incluso en aquellas manifestaciones actuales que se configuran mediante la parodia de tales constituyentes. El carácter simbólico y mítico se presenta como crítica a procesos de modernización y a sus implicaciones alienantes, que atraviesan los países hispanoamericanos en forma por lo general dramática e incompleta, guiados por una razón eminentemente técnica y económica, por una voluntad de explotación y de poder. La cultura hispanoamericana se vislumbra, así, como un espacio privilegiado que, en el acto de reflexionar sobre sí misma y sobre las implicancias de los procesos modernizadores, aporta novedad en la mirada, juicio crítico, creativo y distintivo. De alguna manera, en la progresiva definición de este proyecto, la tentativa de Graciela Maturo se halla vinculada con el impulso espiritual del modernismo hispanoamericano, de un Martí o de un Darío, impulso que renueva sus bríos en las miradas de figuras emblemáticas como Alfonso Reyes, Octavio Paz, José Lezama Lima o Alejo Carpentier, por ejemplo.

Este modo de concebir el humanismo aparece vinculado al orfismo en su doble sentido filosófico-religioso y poético. Desde la cosmovisión órfica, la poesía es concebida como un camino interior, que además de configuración técnica, es a la vez y sobre todo experiencia. Experiencia de descenso o katábasis transfiguradora del sujeto que la realiza; experiencia de rescate – rescate del sentido –, “conducente al despliegue ontológico del hombre” (Maturo, 2008: 22). Pero a la vez, es experiencia de la ensoñación poética como vía específica de indagación en torno al ser o de inquisición de lo real (Maturo, 2008: 20-21). Así la poesía importa en especial en aquellos casos en que es asumida como

destino y no como mero ejercicio. Es también acto ritual que altera la temporalidad de la existencia para captar más profundamente el mundo y describirlo con ojos nuevos. Este horizonte de comprensión de la poesía encuentra en la figura de Orfeo un arquetipo de todo acto creador.

Frente a la exacerbación de significantes a la deriva que postula la desconstrucción, frente al repliegue del lenguaje sobre sí, implicado en la definición jakobsoniana de función poética, para Graciela Maturo, el lenguaje y en especial el de la poesía es “[...] reserva de sentido y área de significaciones complejas y privilegiadas [...]” (11); “[...] energía espiritual (que encarna) en el hecho expresivo [...]” (Maturo, 2008: 37) y en cuya materialización está presente no sólo la intelección sino además la corporalidad toda en consonancia con el mundo.

La literatura así concebida, de acuerdo con el pensamiento de Lezama Lima, ocupa un lugar nada menor en la vida del hombre: “Entre el abandono a la seguridad de la fe, y el libre ejercicio de la búsqueda racional, se abre el espacio de la imaginación creadora que zurce el desgarramiento trágico proporcionando en sí misma una escala de sapiencia” (Maturo, 2008: 43).

Implica, además, una definición particular del poeta y su misión, en conformidad con las nociones anteriormente desarrolladas: “El poeta es hombre que, postergando el interés utilitario o el distanciamiento crítico, asume una actitud de asombro ante la realidad, afirma su pertenencia a ella, deja que lo dado del mundo le entregue algo de su misterio” (Maturo, 2008: 50).

Desde esta concepción, la manera en que la literatura se apropia del bagaje mítico de la tradición clásica se asume en su plenitud de sentido. Al respecto, Maturo destaca la potencia del mito que soporta “ser recreado, diversificado, y aun cambiado de sentido, negado, fragmentado, pero también inevitablemente

recobrado por la actividad poética genuina [...]” (Maturó, 2008: 43). En función de la libertad creadora de cada autor, el mito es recobrado y actualizado poéticamente (*Ibid.*).

Los mitos en la poesía de Graciela Maturó

Desde este horizonte de comprensión del arte, se entiende que la recreación mítica sea una estrategia recurrente como forma de manifestar experiencias significativas de la vida y de apresar aspectos de tales experiencias que no podrían darse a conocer de otra forma. Nausícaa, Hero, Dafne y Eurídice manifiestan modulaciones del *pathos* amoroso desde una perspectiva femenina en numerosos poemas suyos.

El mito de Orfeo aparece recreado extensamente en distintos poemarios de la escritora. Desde su trayectoria completa y si se consideran las fechas de edición, su manifestación es, si se quiere, tardía: con posterioridad al cuarto poemario. En efecto, Maturó apela a la leyenda en *Canto de Eurídice* (1982) y también en *Orfeo canta*, aparecido primero como plaqueta de *Ediciones Río de los Pájaros*, en Concordia en 1995 y luego en el volumen *Cantos de Orfeo y Eurídice*, publicado por Ediciones del Copista, en 1996, en el que se reúnen ambos⁶.

Entre ellos existen relaciones temáticas: ambos recrean el mismo mito para expresar la experiencia del amor y adoptan la forma del poema extenso. Ambos poseen fundamentos autobiográficos poderosamente velados a través del arte y del proceso de simbolización.

⁶ La figura de Eurídice reaparece con posterioridad en poemas más breves: el poema “XVIII” de *Memoria del trasmundo* (1999) y “Eurídice”, de *Jardín de sal* (2015).

Empero, también se observan diferencias significativas. Desde el punto de vista temático, en el primero, la autora pone de relieve una experiencia desgarradora de separación y la voz lírica, asociada a la figura de Eurídice, reclama y busca recobrar el amor de Orfeo. En el segundo, por el contrario, la voz lírica no se asocia explícitamente a Eurídice y además expresa la experiencia de un reencuentro y una reconciliación espiritual/ imaginaria con su amor caracterizado como Orfeo en su condición de poeta-músico. Dicha experiencia de unión descansa especialmente en el rescate de los momentos de dicha compartidos, mediante un acto de anamnesis absoluta.

La materia autobiográfica está completamente velada en el primer poema. Solo puede reconocerla un lector que tenga conocimiento de la vida de la autora. Por el contrario, en el segundo aparecen biografemas explícitos: la dedicatoria a Alfonso Sola González, las menciones de espacios geográficos como Paraná o Guaymallén – en los que la poeta residió – y referencias concretas a los paisajes prototípicos y con alto poder evocador de estos espacios, como por ejemplo el río Paraná o las acequias, la vid y el olivo.

En lo que se refiere a la recuperación del mito, *Canto de Eurídice* trabaja con más mitemas de la leyenda clásica de manera sostenida en todo el poema. *Orfeo canta*, por el contrario, solo trabaja con la figura del vate, la asocia con otros mitos como el de Ero y Leandro o con figuras bíblicas como la de Esther.

Desde el punto de vista formal, *Canto de Eurídice* se organiza como un solo poema dividido en estrofas de extensión diferente; *Orfeo canta*, por su parte, posee una estructura en serie de nueve poemas vinculados entre sí temáticamente.

Canto de Eurídice (1966/1982) como poema extenso

Canto de Eurídice presenta una estructura sólidamente trabajada. Dos epígrafes anteceden el canto: uno tomado de Hugo von Hoffmannstal - “El espíritu se abre para el acongojado” – de la colección de aforismos *Buch der Freunde* (1922)⁷ y otro, en francés, de Simone Weil – “Si l’objet du désir est vraiment la lumière, le désir de lumière produit la lumière” – perteneciente al libro *Attente de Dieu* (1950) (Maturó, 1996: 15)⁸. Los epígrafes comentan el texto, pero de una manera enigmática que se revelará con la progresión en la lectura (Genette, 2001: 134). El primero anticipa la tonalidad afectiva predominante. Además, revela que Eurídice puede contemplar y cantar al espíritu porque padece la aflicción del abandono. El segundo, expresa en su brevedad la concepción de un Dios manifiesto en su debilidad y de un hombre que debe buscarlo, conforme a la teología de la ausencia sostenida por Weil (Gómez, 2014: 146). Proyectado sobre el amor humano, este epígrafe aparece como una forma de resolver la congoja

⁷ *El libro de los amigos*. La cita en alemán reza: “Was Geist ist, erfasst nur der Bedrängte”. Una traducción más respetuosa de la estructura sintáctica del original sería: “Lo que es el espíritu, solo lo comprende el acongojado/ afligido/ oprimido” (Von Hofmannsthal, 1922: 44). Agradezco a las profesoras Regula Rohland, Claudia Garnica y Cristina Alfonso las precisas y preciosas orientaciones sobre la localización de este epígrafe y su sentido.

⁸ *Espera de Dios*. El pasaje se encuentra en el capítulo “Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu”. En su contexto original Weil subraya el papel de la constancia en la búsqueda de Dios y la confianza bíblica en que el Padre no dará a su hijo piedras si éste le solicita pan. Esta confianza es para ella el fundamento de la fe (Weil, 1966: 68-69). Graciela Maturó se revela lectora de la filósofa francesa. Señala que ha sido una de sus lecturas formadoras y la pone como ejemplo de pensamiento cristiano no tomista y destaca lo siguiente: “Simone Weil, la mística francesa en quien el sentimiento religioso corría paralelo con su afán de ayudar a los hombres fue para mí un ejemplo de mujer artista en quien lo estético se subordina a lo ético” (Maturó, 1993: 174).

manifestada en el primero de los epígrafes, aunque ahora el objeto de deseo no es trascendente sino humano: Orfeo en tanto amor perdido. Asimismo, anticipa la dialéctica oscuridad/ luz presente en todo el poema, y sintetiza la orientación de la búsqueda que se planteará en él. Ambos epígrafes ponen de manifiesto un primer “desplazamiento hermenéutico”⁹ implicado en la reapropiación del mito.

El canto propiamente dicho está constituido por un solo poema de 450 versos libres, distribuidos en 49 estrofas de extensión desigual en lo que se refiere a la cantidad de versos de cada una. Esta disposición tipográfica indica que se trata de un texto unido por el sentido y por la tonalidad afectiva predominante, lo que no significa que, con la lectura, no puedan reconocerse distintas unidades en función del tema y de los estados afectivos de cada secuencia temática que terminan por configurar un verdadero “episodio emocional”¹⁰.

⁹ George Steiner desarrolla este concepto para explicar el proceso de traducción. El desplazamiento hermenéutico traduce las fases implicadas en dicho proceso: la confianza de que lo se traduce vale la pena y puede ser traducido; la incursión y extracción del sentido del texto fuente; la incorporación del texto traducido al universo otra lengua y otro tiempo de enunciación y la restauración del equilibrio del texto meta en este nuevo contexto. El desplazamiento hermenéutico implica además reconocer que, en el proceso, el texto original pierde determinados elementos, conserva otros y, finalmente, puede ganar/adquirir valores no previstos. La noción pretende superar la discusión entre fidelidad/ infidelidad en el proceso de traducción (Steiner, 1975: 339-347). Considero que en la recreación de los mitos se producen operaciones análogas, al menos en lo que se refiere a la aprehensión del sentido del mito, la adaptación a la situación nueva de enunciación y el restablecimiento de su forma desde un nuevo horizonte.

¹⁰ De acuerdo con Antonio Rodríguez: “Las numerosas formas de la emoción no se funden en un pico fulgurante, sino a través de un proceso de resolución que implica una duración y una transacción. El episodio emocional extrae su unidad de una referencia a un acontecimiento particular (accidente, resultados de un

En virtud de esta disposición, *Canto de Eurídice* se configura como poema extenso con las características que esta forma del lirismo, en particular desde el siglo XIX hasta la fecha, ha adquirido (Aullón de Haro, 2004; Graña, 2006; Mesa Gancedo, 2006, 2008; Rastrollo Torres, 2011; Russotto, 2011). Aun cuando se puedan señalar antecedentes en la poesía barroca (*Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz) o romántica (*La cautiva* de Esteban Echeverría, la tradición de la poesía eglógica hispanoamericana), se trata de un subgénero característico de la modernidad poética que incluye textos como *The Waste Land* de T. S. Eliot, *Espacio* de Juan Ramón Jiménez o *Altazor*, de Vicente Huidobro.

En el espacio de la lírica hispanoamericana contemporánea cabe destacar además la presencia de memorables poemas extensos escritos por mujeres que recrean la tradición clásica: “Electra en la niebla” (1963, incluido de manera póstuma en *Lagar II*) de Gabriela Mistral y “Lamentación de Dido” (incluido en *Poemas 1953-1955*) de Rosario Castellanos son dos ejemplos representativos (Russotto, 2011: 162). Como señala Mária Russotto, en ellos, se puede observar “[...] la reconfiguración del

examen, ruptura amorosa, por ejemplo); puede extenderse varias horas generalmente, tal vez por varios días, sin confundirse con un humor, en tanto disposición estable del ánimo, sin embargo. Se inicia con la reacción emocional de respuesta al cambio de situación y se acaba con la resolución o el abandono de la transacción. Durante el episodio emocional, el sujeto intenta gestionar el acontecimiento, hecho que provoca un ciclo problemático que es una fuente de desafíos continuos. La unidad del episodio emocional se debe al compromiso afectivo del sujeto con relación a un mismo tema asociado al acontecimiento. Sin embargo, esta unidad no impide las transformaciones y aparece incluso a través de las fases sucesivas del episodio emocional: ascenso, apogeo, amesetamiento, declinación. Estamos ante una relación de unidad de sentido que implica una unidad temporal hecha de variaciones y de progresiones hacia un nuevo equilibrio”. (Rodríguez, 2009, la traducción es mía).

sujeto femenino de la modernidad” y su elevación “[...] a la condición de heroína o protagonista” (Russotto, 2011: 162-163).

El poema extenso se puede caracterizar como una composición de longitud considerable “[...] que alcanza la unidad dentro de la dispersión que representan los fragmentos que la componen” (Rastrollo Torres, 2011: 105). El poema extenso pone en tensión rasgos prototípicos del lirismo como la brevedad y la intensidad (Mesa Gancedo, 2006). La extensión da lugar a la hibridación genérica: los estudiosos suelen señalar que el poema extenso puede integrar lo lírico con lo narrativo y a veces lo dramático (Rastrollo Torres, 2011: 107).

La extensión impacta además sobre la dimensión semántica del poema que integra varios contenidos, entre otros, la exploración y reconfiguración del propio sujeto y la reflexión metapoética. Para sostener la unidad en la diversidad, una estrategia presente en esta forma del lirismo es la repetición: ya sea de palabras, de sintagmas, de estructuras paralelísticas, de motivos y temas. El objetivo de esta estrategia es, de acuerdo con Francesco Fava, “[...] la creación de canales intratextuales que uniendo entre sí los varios planos temáticos del poema insinúen correspondencias ocultas y afirmen la existencia de elementos comunes, unitarios, dentro de lo múltiple (En Graña, 2006: 99).

Desde el punto de vista de los estados afectivos expresados, María Cecilia Graña destaca que el poema extenso posee un dinamismo interno resultante de la transición por distintos estados que, aunque no logre generar una diégesis propiamente dicha, la sugiere simbólicamente (Graña, 2006: 14).

La dilatación en el espacio textual impacta además sobre el tiempo de lectura: contrariamente a lo que sucede con el poema breve que puede leerse de una sola vez, los poemas extensos requieren una lectura detenida y que a veces se interrumpe o se retoma, de acuerdo con su longitud.

La extensión permite recrear el mito y en particular el mitema del primer descenso/ ascenso. Maturo amalgama los misterios de la música y el amor inherentes al mito y recrea tres elementos básicos de la secuencia del descenso: la representación del espacio infernal del Hades como analogía del estado de abandono, la figura de Eurídice como analogía del yo y la de Orfeo como representación del amado ausente. Las deidades infernales, Perséfone y Hades, no aparecen en la recreación.

Si bien en el contexto de la tradición clásica hay referencias a esta secuencia en Eurípides (*Alceste*, vv. 357-364) y en Platón (*Banquete*, 179c – 180a), son los versos de Virgilio (*Geórgicas*, 4, vv. 464-511) y Ovidio (*Metamorfosis* 10, vv. 1-90, 143-154) los que la representan con mayor detalle y sublimidad (García Gual; Hernández de la Fuente, 2015: 18-19).

Maturo no alude ni cita estas fuentes clásicas, pero indudablemente ellas conforman la base de su recreación. La novedad radica en que la secuencia es enunciada desde la perspectiva de Eurídice. En las versiones latinas mencionadas, el foco está puesto en el dolor de Orfeo. Al dolor de Eurídice apenas se le da un espacio en las *Geórgicas*, luego de que la impaciencia del héroe determine su segunda y definitiva pérdida. Así se oye su reclamo:

[...] En iterum crudelia retro
 fata uocant, conditque natantia lumina somnus,
 iamque uale: feror ingenti circumdata nocte
 inualidasque tibi tendens, heu non tua, palmas.

([...] Ay, otra vez los crueles hados
 atrás me llaman, cubre el sueño mis anegados ojos.
 Adiós ahora: me llevan rodeada de la inmensa noche,

Impotente tendiéndote – ¡ay, no tuya! – mis palmas”). (Verg. *G.* 4, 495-498)¹¹

Reproducir el canto de Eurídice extensamente implica atender sus razones y su dolor y transformar la visión consolidada en la tradición. Implica también una transformación en la visión de Orfeo. Pero antes de analizar estas transformaciones con más detalle, conviene detenerse en la estructura semántica del poema y en sus correlatos con los distintos estados afectivos que configuran el episodio emocional del poema.

Estructura y contenidos

Ya se señaló que el poema no presenta divisiones marcadas gráficamente. Sin embargo, es posible reconocer una estructura que se corresponde con el inicio de la caída, el tránsito de Eurídice por el espacio infernal y la visión de un posible ascenso y reencuentro con Orfeo hacia el final del poema. Esta estructura global -que sugiere un ascenso- se relaciona además con el juego simbólico entre oscuridad/ luz.

A su vez, las estrofas se concatenan configurando unidades de sentido o ‘archipiélagos’ semánticos reconocibles por sus contenidos y por el tiempo de la enunciación (presente /pasado/ futuro) y vinculados a transformaciones anímicas reconocibles (sufrimiento por el abandono/ recuerdo del tiempo feliz de unión/ expectación gozosa de reconciliación). Es posible entonces hablar de doce unidades. Esquemáticamente presentadas son las siguientes:

Primera unidad (estrofas 1 a 5): se presenta el advenimiento de la caída/ catástrofe amorosa descrita como el derrumbe de los “puentes del imperio” (Maturó, 1996: 17). Eurídice rueda y

¹¹ Sigo la traducción de Alejandro Bekes (2007).

deambula por un espacio oscuro con temor. Nadie la reconoce, ni escucha sus reclamos, ni orienta su camino. Predomina una sensación de agobio y desasosiego: “Sigo un camino a ciegas, solitario/donde no llegan tus ojos;/ un camino de roca y desvarío que me lleva por páramos sedientos, [...]” (Maturó, 1996: 18).

Segunda unidad (estrofa 6): momentánea vuelta hacia el pasado en el que Eurídice rememora un estado de gracia y de luz: “Algunas veces, antes/ descendía una luz sobre mi frente,/ una gracia de amor [...]”. (Maturó, 1996: 19)

Tercera unidad (estrofas 7 a 9): el sujeto de la enunciación continúa con la descripción del espacio infernal. Un “impío subsuelo” poblado por restos de amores pasados y fragmentos de pertenencias queridas, por “[...] rostros y miembros que se deshacen sin amor [...]” (Maturó, 1996: 19-20). En este espacio solo es posible el llanto.

Cuarta unidad (estrofas 10 a 12): repliegue del yo en su interioridad frente a la ausencia de un héroe que la rescate. En este repliegue se vuelve al refugio del pasado y allí se redescubre la imagen del amado: “En ese resplandor está tu imagen/ y las flores azules de la tarde/ y un río que pasaba y nos miraba./ Un río eran también tus claros ojos/ en donde naufragaba mi ternura” (Maturó, 1996: 21-22).

Quinta unidad (estrofas 13 a 15): Eurídice vuelve al presente y a la descripción del espacio infernal. La flora y la fauna tenebrosas la ahogan: lobos, víboras, “seres de fuego y agua”, “grandes flores rojas y feroces” la amenazan (Maturó, 1996: 23). Se produce un extrañamiento o desdoblamiento del propio sujeto de la enunciación que empieza a reconocerse y a reconstruir su historia.

Sexta unidad (estrofas 16 a 20): se representa el remontar el río del Averno, la lejanía del amado y la dificultad de encontrar el camino de regreso sin su asistencia. La secuencia culmina con un

apóstrofe a Orfeo, una plegaria solicitando su salvación: “Sálvame de esta larga, insoportable caída/ sálvame con tu brazo, con tu beso [...]”. (Maturo, 1996: 26)

Séptima unidad (estrofas 21 a 23): se expresa el dolor de la espera en soledad. Aparece en esta secuencia una reflexión metapoética sobre el valor de las palabras en un mundo sin amor. La reflexión puede entenderse además como una declaración de cómo se entiende el propio canto.

Octava unidad (estrofas 24 a 29): se manifiesta la transformación de Orfeo quien ha cedido a otros fuegos y se aleja cada vez más de Eurídice: “No es a mí a quien hablas, triste/ mientras el mar se apodera de tu feudo./ Sigues, olas adentro,/ buscando un pez de oro,/ un pájaro de mar [...]” (Maturo, 1996: 29).

Novena unidad (estrofas 30 a 36): se representa el estado de postración y angustia del yo. Eurídice no encuentra el camino o las puertas para volver, para salir de su estado de postración. Aparece en esta secuencia una nueva reflexión metapoética sobre la incapacidad para decir la única palabra que la representa cabalmente.

Décima unidad (estrofas 37 y 38): se desarrollan dos símbolos constitutivos del yo: el *ouroboros* o serpiente que se muerde la cola y la noche como numen fundacional.

Undécima unidad (estrofas 39 a 47): presenta el punto de máxima postración del sujeto de la enunciación. Exhibe cómo el espacio infernal la agrede y la transforma, Hacia el final de la secuencia Eurídice constata esta dramática transformación: “Ya estoy casi toda hecha/ de esa madera mordida, corroída” (Maturo, 1996: 37).

Duodécima unidad (estrofas 48 a 49): la luz reaparece y hace posible el ascenso: “[...] se abre paso una luz que me tira hacia arriba/ una ola de amor que me inunda las venas/ y me sostiene

viva en esta tierra” (Maturó, 1996: 37). El mundo vuelve a tener sentido y también la palabra. Se trata de un final que expresa la esperanza del reencuentro: “Espero./ Espero una barca llena de música,/ sus velas tendidas a todo viento,/ su esplendor./ Espero al marinero que viene en su proa y dice un canto. / Marinero de amor, tañedor de cítara,/ hermoso encantador de las aves y los peces [...]”. (Maturó, 1996: 37-38).

Si se examina de manera global el desarrollo del episodio emocional puede observarse que en 47 estrofas predominan un impulso imaginario descendente, la oscuridad y el deambular por un espacio hostil que hiere a la paciente principal del poema: la angustia, la soledad, la nostalgia de un tiempo de unión, la ira por el abandono, son afectos que se reiteran y dan unidad emocional al despliegue del poema. En las dos últimas estrofas, la visión de la luz, el cambio del escenario infernal a un escenario marino y la visión de Orfeo que vuelve a encantar a los animales con su música implican una modificación radical de la tonalidad afectiva opresiva a un estado de serenidad que le permite al sujeto de la enunciación recuperar su ser y sentirse contenida.

La unidad del poema está determinada por la continuidad de la voz enunciativa de Eurídice, por las referencias reiteradas a su peregrinar, por las menciones de la oposición oscuridad/ luz, descenso/ ascenso, por las referencias al inframundo y a sus habitantes, y por la persistencia de estados afectivos disfóricos relativos a la separación de los amantes. El paralelismo anafórico, muy marcado en todo el canto, constituye una estrategia cohesiva que se manifiesta principalmente en el nivel de la estrofa, tal como se puede observar, por ejemplo, en el inicio del canto:

“*Sobre un planeta oscuro calcinado,
sobre cóncavos mares, sobre ciénagas
y arenales de oro donde brillan los ríos
como serpientes fieles,*

*sobre un planeta que conozco y llamo
tierra de piedra, tierra
de grano vegetal y llamarada
que se apaga,
tierra de mineral, tierra de tierra;
sobre esta turbia gema que ha rodado
por el abismo inmóvil
digo mi soledad, mi desamparo*". (Maturó, 1996: 17)

El paralelismo determina además un ritmo de enunciación grave que condice con el estado de desgarramiento expresado en el canto.

La síntesis de los contenidos del poema y de su estructura permite ahora analizar con más detenimiento las transformaciones operadas en la materia mítica.

La visión de Eurídice

Anteriormente se ha señalado que los tres constituyentes del mitema de la *katábasis* recuperados por Maturó son el espacio infernal, y las figuras de Eurídice y Orfeo. Conviene ahora analizar cómo son trabajados estos constituyentes.

Por su peso, la figura sobresaliente es Eurídice. En las versiones de Virgilio y Ovidio la causa del descenso es la mordida de una serpiente. En las *Geórgicas* este motivo se une a la desdicha de Aristeo: él ha perseguido a la dríade y esto ha ocasionado su desgracia; en las *Metamorfosis*, esta se produce simplemente durante un paseo por el prado.

Si bien en símbolo de la serpiente está retomado de manera insistente en *Canto de Eurídice*, sus funciones, valores imaginarios y simbólicos son otros y están vinculados más a la representación del espacio infernal y a la definición del amor en la imagen del *ouroboros*. La causa del descenso se expresa simbólicamente a través de la imagen del puente destruido y no se atribuye

responsabilidad a nadie en particular. El verso 13 de la segunda estrofa dice: “Alguien quebró los puentes del imperio” (Maturó, 1996: 17), y a partir de allí se produce la caída de Eurídice, el derrumbe de su mundo y el comienzo de su desdicha. Este símbolo reaparece en todo el poema con un valor de unión interrumpida (Revilla, 1990: 380; Chevalier, Gheerbrant, 1982: 777). La metáfora posee un grado altamente representativo de la experiencia que desea expresar, pero a la vez sirve para velar toda posible lectura biográfica.

En este nuevo estado, la reconfiguración de Eurídice constituye un segundo desplazamiento hermenéutico tal vez más radical que el operado por los epígrafes. No es solo un sujeto paciente que se resigna a su destino o espera el rescate de su amado. No se limita a experimentar los estados afectivos de soledad, desamparo, temor o agonía. Por el contrario, la dríade asume en el poema dos atributos que las versiones clásicas ponen en Orfeo: el canto y la búsqueda. Estos atributos se manifiestan a través de las acciones que Eurídice realiza en distintos órdenes según se detalla a continuación:

- 1) En el orden del decir: “Digo mi soledad, mi desamparo” (Maturó, 1996: 17)
- 2) En el orden del interpretar: “Rabdomante del cielo, busco a tientas./ Paso mis torpes dedos por un abecedario/ que no sé descifrar” (Maturó, 1996: 27)
- 3) En el orden de transitar y reconocer el espacio para salir de él: “Sigo un camino a ciegas, solitario [...] Yo avanzo con temor entre rostros extraños [...] Busco un orden de amor [...]” (Maturó, 1996: 18)
- 4) En el orden de interpelar y reprochar al amado: “Quién vendrá a rescatarme de esta amarga marea./ Quién vencerá por mí las frías llamas/ de este abismo mortal”

(Maturo, 1996: 21); “[...] Ya no me oyes, amor,/ Otro fuego te ciega”. (Maturo, 1996: 29).

- 5) En el orden del esperar: “Esperar. Esperar./ Es tan difícil/ detener este ciervo desatado/ lanzado hacia las fuentes de la noche. [...]” (Maturo, 1996: 27)

Asimismo, en el poema Eurídice reivindica su vínculo con las fuerzas del cosmos ya que se representa a sí misma como hija de la noche: “Nací para la noche/ ella es mi madre/ el aire natural que respira mi cuerpo;/ detrás de las estrellas ella brilla/ su hermosura felina perdida más que el sol” (Maturo, 1996: 33-34).

Este modo de recreación de Eurídice en tanto sujeto de la enunciación poética y en tanto sujeto que asume desde su dolor las acciones propias de su amado la colocan como heroína protagonista del canto. Conforme a lo que se ha señalado anteriormente, la extensión del poema y la sugerencia de un itinerario de descenso/ ascenso y de salida de la oscuridad hacia la luz sugieren un andamiaje diegético que también sostiene esta condición.

La visión de Orfeo

La representación de Orfeo también se modifica profundamente al adoptarse en el poema la perspectiva de Eurídice y al plantear la dríade una situación de abandono. Conserva sus atributos del cantor con poder de dominar la naturaleza, pero se modifica el vínculo amoroso que tiene con su amada. No hay una visión uniforme del héroe en el poema. Por el contrario, si bien es siempre un amado deseado cuya ausencia se vive dolorosamente, es posible encontrar variaciones de su visión relativas a los momentos del poema y el tiempo de la enunciación. Por una parte, Eurídice rememora un pasado áureo de unión. En

ese tiempo, la figura de Orfeo conserva todo su poder de encantamiento:

“[...] Tu sangre era mi sangre. Tu cabeza
reposaba a mi lado.
No hubo hierba
más suave hacia mi frente que tu pecho.
Tú cantabas, cantabas
y era tu voz celeste y luminosa (...)”. (Maturó, 1996: 22).

En el presente aparece degradado y se halla alejado, solo, inalcanzable y no escucha el lamento de su amada:

“No es a mí a quien hablas, triste
mientras el mar se apodera de tu feudo.
Sigues, olas adentro,
buscando un pez de oro,
un pájaro de mar.
Atrás quedó la infancia, los huecos en la piedra,
el perro de ojos de miel.
Atrás quedó el dialecto del amor.
[...]
Ya no me oyes, amor,
otro fuego te ciega” (Maturó, 1996: 29).

Cabe destacar que esta representación de un Orfeo infiel supone una diferencia radical con relación a las versiones clásicas en las que la constancia del vate le ocasiona su muerte en manos de las ménades furiosas.

La visión proyectada hacia el futuro se manifiesta en el final del canto, tal como se puede apreciar en la cita realizada al describir la estructura del poema. Esta visión de Orfeo marinero, podría vincularse a su participación en la saga de los argonautas. Sin embargo, aquí también se produce un nuevo desplazamiento hermenéutico del mito al asociarlo con otra tradición literaria y simbólica. Graciela Maturó se refiere a este final en *Los trabajos de*

Orfeo. Allí explica que efectúa una apropiación fenomenológica del “Romance del Conde Arnaldos” (“Quien hubiera tal ventura/ sobre aguas de la mar,/ como hubo el Conde Arnaldos/ la mañana de San Juan”). Interpreta, con una “mirada mitopoética”, que el marinero que conduce el navío es el propio Orfeo. De acuerdo con su lectura, este personaje posee una dimensión salvífica. La figura de un Orfeo – Salvador, según sus palabras, conserva este sentido hacia el final de *Canto de Eurídice* (Maturo, 2008: 241).

La visión del espacio infernal

La representación del espacio infernal tiene en *Canto de Eurídice* una importancia capital. Permite resaltar los estados afectivos predominantes y a la vez sustenta la condición heroica del yo lírico en la medida en que exhibe las pruebas implicadas en su recorrido. Es un espacio de carácter alegórico: el abandono hace percibir la existencia como un inframundo, completamente hostil al sujeto que la transita. Maturo recrea imágenes prototípicas del ámbito infernal que circulan en distintas tradiciones pero que también están presentes en Virgilio y Ovidio.

Al relatar el descenso en *Geórgicas* (*G.* 4, vv. 465-484), el reino de Érebo se describe como un “nebuloso bosque de negro terror” / *caligantem nigra formidine lucum* (*G.* 4, v. 468) y Ovidio habla del “desagradable reino de las sombras” / *inamoenaque regna...umbrarum* (*Met.* 10, 16, en: García Gual, Hernández de la Puente. 2015: 122) y se refiere al posterior ascenso de los amantes por un “empinado sendero, agreste, oscuro y lleno de negras tinieblas” / *muta silentia trames,/ arduus, obscurus, caligine densus opaca* (*Met.* 10, 54, en: García Gual, Hernández de la Puente, 2015: 124). Ambos refieren, para resaltar su poder, los efectos del canto de Orfeo sobre los habitantes del reino de Dite: las almas de los muertos acuden a escucharlo, el can Cerbero queda con sus fauces abiertas, las Euménides se conmueven, algunas almas

penitentes como Ixión, Tántalo o Sísifo tienen un momentáneo alivio de sus castigos y, lo más importante, Proserpina y Hades acceden a su pedido¹².

El inframundo de *Canto de Eurídice* se caracteriza fundamentalmente por su oscuridad. Aparece como un “planeta oscuro” (Maturó, 1996: 17), un “pozo de sombra” (Maturó, 1996: 20), una “negra caverna” de “rocas impenetrables” (Maturó, 1996: 21), una “selva nocturna”, con “túneles sombríos y agrietados” (Maturó, 1996: 18) una cárcel confusa en donde “La multitud gime en interminables laberintos” (Maturó, 1996: 34). En él “brillan los ríos/ como serpientes fieles”, ríos que el corazón de Eurídice debe remontar “aguas arriba, adentro/ reconociendo indicios y señales” (Maturó, 1996: 24). Es también un espacio marcado por la falta de comunicación entre los seres que lo habitan: aunque Eurídice llama, nadie le responde, su clamor no es escuchado, y siente que la “cerca una impiadosa muralla de silencio” (Maturó, 1996: 21). En este ámbito no llegan la voz ni la música de Orfeo. Por este motivo es también un espacio de una tremenda soledad: “Sola he debido descender a este abismo donde muero”, afirma (Maturó, 1996: 22). Es también un espacio marcado por la culpa que se percibe como “impío subsuelo/ donde se hunden garfios y resinas amargas” (Maturó, 1996: 19-20). Este espacio está poblado por espectros, fragmentos del amor pasado, imágenes desdobladas del propio yo. Pero también posee una flora y una fauna amenazantes: zarzas que arrancan “gajos de la carne” (Maturó, 1996: 20), helechos, “grandes flores rojas y feroces” (Maturó, 1996: 23), hojarasca que cubre los caminos (Maturó, 1996: 25). Lobos, arañas gigantes, delfines, luciérnagas y serpientes acechan el paso de Eurídice.

¹² Como señala Francisco Molina, “[...] la capacidad (de Orfeo) de comunicarse con lo que está más allá de lo humano (la naturaleza o los dioses) es la manera de expresar hasta qué punto el cantor tracio estaba dotado de una destreza extraordinaria” (1997: 303).

Estas últimas adquieren un relieve particular. En el poema, el símbolo -propio del inframundo, pero además presente en las versiones latinas del mito- conserva la ambivalencia que lo caracteriza en las culturas occidental y oriental (Martos Núñez, Castaño Blanco, Martos García, 2015). Por una parte, en ciertas secuencias presenta un valor amenazador, asociado al bestiario cristiano como símbolo del mal: en la selva nocturna que atraviesa Eurídice “se yergue impávida la víbora” (Maturó, 1996: 23), los cielos de este espacio sin puertas se perciben como una “gran culebra ardiente” (Maturó, 1996: 31). Pero en otras, concretamente en la novena unidad, aparece con un valor positivo en la imagen del *ouroboros* o serpiente que se muerde la cola. En la economía del poema extenso, esta secuencia introduce, a través del símbolo, una reflexión acerca del amor y se vincula con otras secuencias en las que se alude al mito del andrógino primordial.

El andrógino primordial, el *ouroboros* y la concepción del amor presente en el poema

Por su condición de poema extenso, *Canto de Eurídice* reconfigura un estado de abandono, desde la perspectiva femenina y, asociado a este tema, postula una concepción del amor. Mediante este deslizamiento temático, el poema trasciende de la esfera de la experiencia personal a la de una comprensión más general, pensante y sintiente. La postulación de esta idea del amor integra imaginariamente la recreación del mito de Orfeo con otros mitos y símbolos.

Si se tiene en cuenta su momento y modo de manifestación en el poema, el primero de estos mitos está solamente aludido y se presenta en las estrofas 19 y 20. Se trata del mito del andrógino primordial (Gil, 1969; Chevalier; Gheerbrant, 1983: 39-41; Sánchez, 1995). El mito aparece desarrollado extensamente en el *Banquete* de Platón, en el discurso de Aristófanes (*Banquete* 189 d – 193 e)

para explicar el impulso amoroso entre los hombres como una poderosa aspiración interna de recuperación de una unidad originaria que se ha perdido por el castigo de Zeus. Como señala Luis Gil en su comentario a este pasaje, el amor:

“[...] obedece a un íntimo anhelo de restitución de una plenitud perdida, de reencuentro con uno mismo en el ser amado, que sobrepasa con mucho el mecanismo químico y biológico de las atracciones y repelencias mutuas de los elementos constitutivos del hombre. El mito del andrógino, el ser descomunal partido en dos por Zeus, explica maravillosamente, por un lado, la sensación de plenitud que da la unión amorosa y, por otro, la polarización del amor hacia uno u otro sexo desde el comienzo mismo de la vida [...]” (1969: 19).

El “orden de amor” que busca Eurídice se relaciona con esta concepción, experimentada en el poema como una unicidad fundamental y originaria que se ha perdido con la ruptura. De allí su súplica a Orfeo para que haga posible la restitución de esta plenitud perdida en las estrofas mencionadas:

“Sólo el amor sostiene nuestras vidas
sobre el abismo infatigable y solo,
el amor
el fugaz resplandor de la carne y del alma que nos plasma
y nos funde
unos a otros, sí, uno con otro,
a mí contigo
a ti conmigo, amor.
[...]
Quiero que asumas esta vida triste
quiero que me devores y me seas.
Seré tú mismo
me olvidaré perdiéndome en tu forma.
Seremos uno solo dividido
pero unido en la sangre.
No me dejes caer,

no todavía” (Maturó, 1996: 26-27).

El deseo de ser devorada por su amante, enlaza simbólicamente el mito del andrógino con otro que aparece en forma explícita en el poema con posterioridad, en la décima unidad semántica, en la estrofa 37 (versos 344 a 354), el *ouroboros* o serpiente que se muerde la cola:

“Ouroboros
por el amor se buscan los ciegos elementos
se unen se separan
ruedan y se organizan las hojas y las alas
de este gran animal
de esta bestia violenta que se despliega dulce
pájaro-piedra-flor
víbora lenta y suave que se muda de piel
mundo engañoso fluyente
incomprensible corola
que ríes dentro de mis huesos” (Maturó, 1996: 33).

Se trata de un símbolo cuyas primeras manifestaciones son artísticas y corresponden a las culturas china y egipcia (Van der Sluijs; Peratt, 2009: 4; Assmann, 2019: 20-21). Posee en estos contextos un valor cósmico y cosmogónico vinculado a la creación del mundo, al ciclo solar y a la articulación entre el universo el inframundo y el espacio acuático que los separa y circunda. Guarda una íntima afinidad con la oscuridad del inframundo: en la cosmogonía egipcia, el *ouroboros* rodea las aguas primordiales antes que nada haya sido creado (Van der Sluijs; Peratt, 2009: 7). De acuerdo con Chevallier y Gheerbrant (1983: 716), el *ouroboros* simboliza un ciclo de evolución cerrado sobre sí mismo. Representa las ideas de movimiento, continuidad, autofecundación y eterno retorno. Asimismo, simboliza la unión del mundo terrestre, por la serpiente y del mundo celeste, por el

círculo. Significa además la unión de dos principios opuestos, el cielo y la tierra, el día y la noche, por ejemplo.

En el poema, el símbolo se despoja de un valor cósmico y cosmogónico. Conserva las valencias relativas al movimiento cíclico y la transformación dentro de la continuidad, pero referidas ahora a una definición del amor visto como un movimiento que une y separa, que moviliza a través del deseo a los individuos y que es una parte constitutiva del propio sujeto de la enunciación lírica.

En la secuencia, el *ouroboros* aparece como un alocutario al que se dirige Eurídice. El uso de la tercera persona, entre los versos 345 a 353, implica, desde el punto de vista enunciativo, una interrupción del lamento para describir la naturaleza del amor. Recién en el final de la secuencia se retoma la primera persona para expresar que este movimiento es constitutivo del yo.

Ambos mitos permiten concebir el itinerario de Eurídice como un recorrido circular en busca de la recuperación del amor perdido y de la perfección en la plenitud del reencuentro amoroso. Paralelamente se asocian a los movimientos de descenso y ascenso y de paso de la oscuridad hacia la luz.

La metapoesía

La reflexión sobre el lenguaje y la poesía constituyen otro rasgo singular del poema extenso. Según Daniel Mesa Gancedo (2006: 34), se trata de un eje temático fundamental introducido por el romanticismo.

En *Canto de Eurídice* dicho eje se manifiesta en las unidades semánticas séptima, novena y undécima, hacia el final del canto. Se introduce en secuencias que interrumpen la evocación del amado y el transitar de Eurídice. Por esta razón podrían concebirse como digresiones o elementos que introducen variedad

en la unidad. Se refieren principalmente a una evaluación de la voz enunciativa sobre los alcances de su palabra en el espacio desolador del inframundo. Pero a pesar de introducir otro eje temático, por el carácter pesimista de la evaluación, resaltan el estado de postración del yo. Exhiben la escisión entre lenguaje y ser, la incapacidad de las palabras para dar lugar a la presencia, la imposibilidad del sujeto de la enunciación de decir la palabra que la revele, el drama de no ser escuchada:

“[...] Quiere nacer la palabra
 quiere decirse el alma
 a quién
 nadie la escucha
 y muere en la penumbra de mi pecho. [...]” (Maturo, 1996: 36).

La soledad que se desprende ante la incomprensión y la falta de compasión constituye un motivo recurrente del canto. Podría interpretarse como metáfora de un rechazo social de la amada que acontece con la ruptura y el abandono.

Así, la palabra de Eurídice cautiva, incapaz de alojar al ser, incapaz de conmovir, contrasta con la voz de Orfeo, hacia el final del poema. El marinero que regresa y permite el ascenso de Eurídice, ha recuperado su dimensión salvífica y su poder originario, encantador “de las aves y los peces”. Asimismo, es una palabra transformadora que le permite a la dríade manifestarse en su verdadero ser (Maturo, 1996: 38).

Consideraciones finales

El estudio de la recreación del mito de Orfeo en *Canto de Eurídice* ha intentado mostrar cómo en ese juego de apropiación y diversificación, la imaginación artística de Graciela Maturo zurce un desgarramiento personal: se apropia del mito como una forma

de comprensión y a la vez de superación de ese desgarramiento. El mito le permite representar, explicar y a la vez velar los aspectos íntimos de una experiencia traumática. Su recreación aporta los valores de la perspectiva personal y, a la vez, universaliza ese dolor particular y lo reviste con la densidad simbólica que las figuras de Orfeo y Eurídice han ido sumando desde la antigüedad hasta nuestros días.

El desplazamiento hermenéutico en el trabajo artístico de Maturo supone distintas estrategias. La estrategia fundamental consiste en dar la voz a Eurídice y en hacer de ella no solo una paciente principal del poema sino, en virtud de la extensión del canto, una verdadera agonista. Con su poema Graciela Maturo reconfigura, como otras escritoras contemporáneas, la visión de la figura femenina. En su decurso, el texto -a través de la dialéctica oscuridad/ luz y de la sugerencia de un recorrido por el averno y su posterior ascenso- adquiere cierto tenor diegético que hace posible al lector inferir estas dimensiones de la dríade.

Esta elección determina a su vez las modificaciones de los demás mitemas: el espacio infernal y las figuras de Orfeo y Eurídice. La del héroe se transforma en función de su relación con coordenadas temporales (pasado/ presente/ futuro) y con la expectación de su regreso hacia el final del poema. La de Eurídice, asume prerrogativas propias del héroe como el canto y la búsqueda. Asimismo, las unidades semánticas del poema refieren también el recorrido y la transformación de Eurídice y, paralelamente, la experiencia de un episodio emocional que supone el paso de la desolación a la esperanza.

El desplazamiento hermenéutico se apoya además en otras estrategias que enriquecen la recreación. Por una parte, la relación de la saga de Orfeo con otros constituyentes de raigambre tradicional como el mito del andrógino primordial y el símbolo del *ouroboros*. Estos constituyentes permiten expresar una

concepción específica del amor, contenido del mito puesto en relieve por Maturo en su obra. Por otra, la acción de los epígrafes de Hugo con Hoffmansthal y Simone Weil que enmarcan el canto, anticipan estados afectivos y contenidos semánticos y le otorgan la condición de una experiencia fundacional.

El estudio realizado abre otras perspectivas de análisis, algunas de las cuales apenas se han esbozado aquí. En primer lugar, la comparación entre *Canto de Eurídice*, *Orfeo canta* y el resto de los poemas que en el corpus de la autora recrean el mito. En segundo, el contraste con otras recreaciones de figuras femeninas de la mitología como Hero, Dafne o Nausícaa en *El mar se llama ahora con tu nombre*, libro en el que predomina la expresión de una experiencia gozosa del amor.

Si el análisis se proyecta hacia el interior del propio corpus lírico, un examen comparativo puede centrarse en los contenidos considerados del mito, los mitemas recreados, las voces desde las cuales se enuncia la experiencia (la de Orfeo, la de Eurídice, la del poeta). Un recorrido diacrónico de esta índole permite reconocer qué dice el mito a cada poeta o incluso a cada generación. Por ejemplo, tal como se ha analizado extensamente (Zonana, 2001), muchos poemas escritos hacia 1940 ponen de relieve la experiencia de la música y el canto en su condición civilizadora y restauradora de la paz, como puede observarse en “A Orfeo” de Arturo Marasso, “Interludio órfico” de José Portogalo o “El bello dios” de César Rosales.

Por último, para una visión global de la potencia del mito en la literatura argentina de los siglos XX y XXI es necesario completar el examen de la serie lírica con la serie narrativa o dramática. Con respecto a la primera, es posible identificar recreaciones en forma de microrrelatos en colecciones como *Filosofícula* (“Orfeo y Eurídice”, 1924) de Leopoldo Lugones, *El gato de Cheshire* (“Orfeo y Eurídice”, 1965) de Enrique Anderson Imbert y *Falsificaciones* (“Honestidad sexual de las mujeres deshonestas”, 1966) de Marco Denevi. En los textos de estas colecciones

predomina una mirada crítica y humorística del relato en relación con su contenido amoroso. Denevi vuelve al mito en “Orfeo no murió en Tracia” de *Salón de lectura* (1974). En el formato cuento y referido a los poderes de la música, un ejemplo notable, también desde una perspectiva irónica, es el relato “Las ménades” de *Final de juego* (1956) de Julio Cortázar. Cortázar rescribe además el mitema de la *katábasis* en “Manuscrito hallado en un bolsillo”, de *Octaedro* (1974), mediante una visión del metro de París como inframundo en el que se encuentran y separan los amantes (Capitán Gómez, 2008). En lo que se refiere a las versiones teatrales, en apretada síntesis pueden mencionarse obras como *Los tangos de Orfeo* (1965) de Alberto Rodríguez Muñoz, *La casa sin sosiego* (1992) de Griselda Gambaro, *Una anatomía de la sombra* (2000) – texto en el que se adopta la perspectiva de Eurídice – y *El Orfeo* (2001/ 2002) de Alejandro Tantanián y *Orfeo y Eurídice* (2017) de César Brie.

En el abanico de todas estas recreaciones se puede constatar el encanto que la historia del héroe tracio sigue ejerciendo sobre las generaciones de todos los tiempos.

Bibliografía

- Assmann, J. (2019). Ouroboros. The Ancient Egyptian Myth of the Journey of the Sun. *Aegyptiaca. Journal of the History of Reception of Ancient Egypt*, (4), 19-32
- Aullón de Haro, P. (2004). Las categorizaciones estético literarias de dimensión. Género/ sistema de géneros y géneros breves/ géneros extensos. *Analecta Malacitana. Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 27(1), pp. 7-30.
- Bauzá, H. (1994). El mito de Orfeo y las bases de una metafísica poética: el canto como incantamentvm. *Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXII (1), pp. 141-151.
- Bekes, A. (introd., trad. y notas) (2007). *Virgilio. Geórgicas*. Ed. bilingüe. Buenos Aires, Losada.
- Bernabé, A.; Casadesús, F. (Coords.) (2008). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid, Akal.
- Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Traducción de Vicky Palant y Jorge Jinkins. Madrid, Editora Nacional.

- Bravo de Laguna Romero, F. J. (2003). *Los tangos de Orfeo* de Alberto Rodríguez Muñoz y su deuda con el mito clásico, *Latin American Theatre Review*, (37,1). pp. 117-131.
- Brunel, P. (1997) Orphée moderne. En Brunel, P. *Apollinaire entre deux mondes. Le contrepoint mythique dans Alcools. Mythocritique II*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 63-82.
- Camacho Rojo, J. M. (2006). La tradición clásica en la literatura argentina del siglo XX, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, (17). pp. 57-84.
- Capitán Gómez, F. J. (2008). Orfeo y Eurídice en un relato de Julio Cortázar. *Amaltea. Revista De mitocrítica*, 171 - 198. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110171A>
- Castillo, H. (2005). *Un poco más de luz. Obra poética 1974-2005*. Córdoba, Editorial Brujas.
- Chevalier, J.; Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont/Jupiter.
- Ciocchini, H. E. (1954). *Los sagrados destinos*. Buenos Aires, Delphica.
- Coll, M. I. ; Simón, M. G. (2012). Y dice Eurídice. Sobre *Una anatomía de la sombra* de Alejandro Tantanián. En López López, A., Pociña Pérez, A., de Sousa e Silva, M. (Coords.) *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 155-160.
- Devoto, D. (1943). *Libro de las fábulas*. Buenos Aires, Gulab y Aldabador.
- Dubatti, J. (1986). Orfeo: emblema del 'combate por la poesía'. (Estudio sobre la lírica neorromántica argentina), *Letras*, (XV-XVI). pp. 42-63.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Traducción y notas de Alain Vergat. México, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fava, F. (2006). "Si un mismo río riega todo lo viviente..." *Piedra de sol*, poema de confluencias", En Graña *La suma que es el todo y que no cesa*, pp. 85-114.
- Galán, L. (2017). El mito de Orfeo en el teatro argentino contemporáneo: *La casa sin sosiego* de Griselda Gambaro. En Pricco, A. R. ; Moro, S. M. (Coords.) *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 249-260.
- Gandolfo, F. (2006). *Versos para despejar la mente*. Rosario, Ediciones Municipales de Rosario.
- García Gual, C.; Hernández de la Fuente, D. (2015). *El mito de Orfeo. Estudio y tradición poética*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Genette, G. (2001). *Umbrals*. Traducción de Susana Lage. México, Siglo XXI Editores.
- Gialdroni, M. (2009). Orfeu refletido ou a negação do mito, *Estudos Avançados*, 23(66). pp. 342-347.

- Gil, L. (1969). Presentación. En Platón. *El Banquete. Fedro. Fedón*. Madrid, Ediciones Guadarrama, pp. 11-29.
- Gómez, C. G. (2014). La noche más oscura: Simone Weil, la experiencia mística y la desdicha; hacia una ontoteología debilitada, *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, (137). pp. 139-153.
- Graña, M. C. (2006). Introducción. En María Cecilia Graña (Compiladora) *La suma que es el todo y que no cesa. El poema largo en la modernidad hispanoamericana*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 2006, pp. 9-24.
- Grandov, O. (1995). Aproximación a la poesía de Graciela Maturo, *Atenea. Arte, Ciencia y Literatura*, (472). pp. 89-100.
- Herrera, R. R. (1975). *Culto de Artemis*. Buenos Aires, Edición del autor.
- Jonquières, E. (1941). *La sombra*. Buenos Aires, El Bibliófilo.
- Marasso, A. (1951). *Antología poética*. Buenos Aires, Coni.
- Martín Hernández, R. (2010). *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*. Prólogo de Alberto Bernabé. Madrid, Abada Editores.
- Martos Núñez, E.; Castaño Blanco, A.; Martos García, A. (2015). Serpent as a Pan-Mediterranean Myth, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, (6,4). pp. 422-431.
- Maturo, G. (1993). Encuesta a escritores de Mendoza, *Piedra y Canto. Cuadernos del Centro de Estudios de Literatura de Mendoza*, (1). pp. 173-184.
- Maturo, G. (1996). *Cantos de Orfeo y Eurídice*. Córdoba, Ediciones del Copista.
- Maturo, G. (2004). *La razón ardiente*. Buenos Aires, Biblos.
- Maturo, G. (2008). *Los trabajos de Orfeo. Experiencia y lenguaje de la poesía*. Mendoza, Ediunc.
- Maturo, G. (2014). *La poesía. Un pensamiento auroral*. Córdoba, Alción Editora.
- Maturo, G. (2017). *Bosque de alondras. Antología poética 1958-2017*. La Plata, Ediciones Hespérides.
- Mesa Gancedo, D. (2006). Hacia una alegoría de la literatura. Las reflexiones sobre el poema extenso en los ensayos de Octavio Paz. *Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey*, (21). pp. 25-47.
- Mesa Gancedo, D. (2008). El poema extenso como institución cultural, forma poética e identidad americana en Bello, Heredia y Echeverría. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LVI(1). pp. 87-122.
- Molina, F. (1997). Orfeo músico, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, (7). pp. 287-308.
- Molinari, R. H. (1975). *Las sombras del pájaro tostado. Obra poética (1923-1973)*. Buenos Aires, El Mangrullo.
- Monneyron, F.; Thomas, J. (2004). *Mitos y literatura*. Traducción de Emilio Bernini. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

- Panyagua, E. R. (1967). La figura de Orfeo en el arte griego y romano, *Helmántica*, XVIII(56). pp. 173-239.
- Panyagua, E. R. (1972). Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo, *Helmántica*, XXIII (70). pp. 83-135.
- Portogalo, J. (1943). *Destino del canto. Poemas (1937-1941)*. Buenos Aires, Editorial Problemas.
- Ramón, A. (2012). *Diccionario de música, mitología, magia y religión*. Barcelona, Acanalado.
- Rastrollo Torres, J. J. (2011). Hacia una caracterización del poema extenso moderno. *Forma. Revista d'Estudis Comparatius: Art, Literatura, Pensament*, (4), pp. 103-115.
- Revilla, F. (1990). *Diccionario de iconografía*. Madrid, Cátedra.
- Rodríguez, A. (2009). 'L'épisode émotionnel' en poésie lyrique". *Vox poética*. Recuperado de <http://www.vox-poetica.org/t/pas/rodriguez2009.html>
- Rosales, C. (1999). *Después del olvido*. San Luis, Fondo Editorial Sanluisenseño.
- Rusotto, M. (2011). Desarrollo y finitud en el poema extenso: Itinerario de *Últimos días de una casa*. *Cuadernos Americanos*, (138/4). pp. 155-174.
- Sánchez, K. Ch. (1995). La tradición mítica del hermafrodito o andrógino en la Antigüedad y la Edad Media, *Filología y Lingüística*, (XXI, 1). pp. 17-33.
- Soler Cañas, L. (1981). *La generación poética del '40*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- Steiner, G. (1975). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Traducción de Castañón, A.. México, Fondo de Cultura Económica.
- Uribe, B. (1941). *Libro de homenaje*. Buenos Aires, Ediciones Hipocampo.
- Uribe, B. (1981) *La ballena*. Buenos Aires, Emecé.
- Van der Sluijs, M.; Peratt, A. (2009). The Ourobóros as an Auroral Phenomenon. *Journal of Folklore Research*, 46(1). 3-41.
- Veiravé, A. (2002). *Obra poética completa*. Buenos Aires, GEL.
- Von Hofmannsthal, H. (1922). *Buch der Freunde*. Leipzig, Insel Verlag.
- Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*. Paris, Fayard.
- Zonana, V. G. (1998). Presentación de *Nacer en la palabra*, de Graciela Maturo. *Piedra y Canto. Cuadernos del Centro de Estudios de Literatura de Mendoza*. (5), pp. 187-194.
- Zonana, V. G. (2001). *Orfeos argentinos. Lírica del '40*. Mendoza, Ediunc.
- Zonana, V. G. (2005). *Eduardo Jonquières. Creación y destino en las poéticas del '40*. Buenos Aires, Simurg.

Víctor Gustavo Zonana es Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo, Profesor de la cátedra Literatura Argentina II (Siglo XX) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Investigador del CONICET. Realizó sus cursos preparatorios para el doctorado como pasante en la UFR de Littérature Générale et Comparée, Paris III, Université de La Sorbonne Nouvelle. Su campo de investigación incluye la lírica argentina del siglo XX.

Perfil de la Revista de Estudios Clásicos

Políticas de la editorial

Enfoque y alcance

La Revista de Estudios Clásicos es una revista semestral que publica trabajos y colaboraciones originales e inéditos y reseñas bibliográficas que versan sobre los ámbitos comprendidos bajo los conceptos de filología clásica, filosofía y literatura griega y latina, crítica de textos literarios, filosóficos, históricos y científicos de la antigüedad grecolatina; estudios de indoeuropeo en tanto base lingüística del griego y del latín u otros estudios de proyección cuyo sustento sean textos de autores griegos o latinos.

La Revista de Estudios Clásicos es una publicación del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Iniciada en 1944, en su larga trayectoria en el campo de los estudios sobre la Antigüedad Clásica se ha caracterizado por su contribución al conocimiento, la investigación y el intercambio de estudios científicos, con el objeto de enriquecer el campo a través de la difusión de artículos de excelencia de autores nacionales y del exterior.

Funcionamiento del sistema de arbitraje

El Consejo Editorial, con el apoyo de un Comité Científico internacional, conformado por reconocidos investigadores del ámbito de los estudios clásicos, aprueba los trabajos para su publicación. Su aceptación surge del favorable proceso de arbitraje por pares académicos, basado en el criterio doble ciego,

que contempla que dos árbitros evalúen cada trabajo. Este criterio implica que en el proceso de evaluación los revisores no conocen al autor del artículo ni los autores el nombre de los correctores. Luego de su aceptación, los trabajos serán publicados de acuerdo con las disposiciones derivadas de los criterios editoriales explicitados en las Normas para la presentación de trabajos.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

La aceptación de un trabajo por parte de la revista implica la no presentación simultánea a otras revistas u órganos editoriales y la cesión no exclusiva de los derechos patrimoniales de los autores en favor del editor, quien permite la reutilización, luego de su edición, bajo licencia Creative Commons 2.5 AR (Atribución–NoComercial–CompartirIgual). Se puede compartir, copiar, distribuir, alterar, transformar, generar una obra derivada, ejecutar y comunicar públicamente la obra, siempre que: a) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); b) no se usen para fines comerciales; c) se mantengan los mismos términos de la licencia.

La cesión de derechos no exclusivos implica también, la autorización por parte de los autores para que el trabajo sea depositado en el repositorio institucional Biblioteca Digital - UNCUYO <http://bdigital.uncu.edu.ar> y difundido a través de las bases de datos que el editor considere adecuadas para su indización, con miras a incrementar la visibilidad de la publicación y de sus autores.

La Revista de Estudios Clásicos promueve y apoya el movimiento de acceso abierto a la literatura científica-académica por lo tanto sus ediciones no tienen cargos para el autor ni para el lector, e incentiva a los autores a depositar sus contribuciones en otros repositorios institucionales y temáticos, con la certeza de que la cultura y el conocimiento es un bien de todos y para todos.

Normas para la presentación de trabajos

Envío de trabajos

Los trabajos remitidos para su eventual publicación deben ser un trabajo original, inédito y no enviado a otros medios de publicación. Deberán ser enviados en soporte digital a la siguiente dirección electrónica: rec@ffyl.uncu.edu.ar

También se podrán enviar los trabajos a través de la plataforma digital OJS (Open Journal Systems) de la revista. Sitio web:

http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revista_estudiosclasicos

Formato digital de trabajos

Las colaboraciones se presentarán en formato digital OpenOffice, Microsoft Word o RTF.

Texto en Times New Roman 12, interlineado sencillo, en hoja A4, con márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho en 3 cm., con numeración centrada en margen inferior.

Las citas en lengua griega serán tipeadas en cualquier fuente griega UNICODE (por ejemplo, GR Times New Roman o Gentium entre otras).

La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas, con notas y bibliografía incluidas.

Las referencias a obras de autores clásicos emplearán las abreviaturas de Liddell&Scout, *Greek-English Lexicon* y Glare, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*.

Idiomas aceptados

Se aceptarán colaboraciones en cualquiera de los idiomas oficiales de la FIEC (Federación Internacional de Estudios Clásicos): español, portugués, francés, italiano, inglés y alemán.

Formato del cuerpo del trabajo

Deberán observarse las siguientes normas editoriales:

1. Título del trabajo: en español, tipo oración (altas y bajas), centrado y en negrita. Si incluye el título de una obra, esta deberá escribirse en cursiva, sin punto al finalizar.

2. Nombre del autor: debajo del título del artículo o nota, negrita, a la derecha, altas y bajas. Debajo del nombre indicar la institución a la que pertenece el autor y su correo electrónico, en cuerpo 10, a la derecha. Ej.:

La construcción de Lucilio en Horacio, serm. I 4: estrategias para un cambio de identidad poética

Marcela Nasta

Universidad Nacional de Buenos Aires
mnasta@uba.edu.ar

3. Los artículos, después del título, deberán incluir un resumen y un *abstract* de hasta ciento cincuenta (150) palabras y una lista de palabras clave, seis como máximo, separadas por guión. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en castellano y otra en inglés, cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

4. Palabras aisladas en un idioma diferente del idioma del cuerpo del artículo deberán escribirse en cursiva, sin comillas, como así también los textos en latín. La traducción de texto griego o latino aparecerá entre paréntesis. Las palabras que se quieran destacar irán entre comillas simples.

5. Las citas en latín y en griego deberán ser razonablemente breves, de modo de no superar en extensión el texto del cuerpo del trabajo en cada página, y deben colocarse entre comillas simples.

6. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

7. Notas a pie de página. Son únicamente de carácter aclaratorio y contienen comentarios y ampliaciones. Tienen numeración sucesiva y se sitúan al final de cada página. No se deben incluir notas de carácter bibliográfico pues estas van dentro del texto siguiendo el estilo APA (American Psychological Association) de citación.

8. Citación en el texto. Las citas deben colocarse simplificadas en el propio texto, de acuerdo con las normas APA: (apellido(s) del (los) autor(es), año de publicación: página). Ejemplo: (Eco, 1965: 30-32).

9. Referencias bibliográficas. Deben incluirse únicamente las obras citadas en el trabajo y deben aparecer completas al final del artículo, ordenadas alfabéticamente por autor y, para cada autor, en orden cronológico, de más antiguo a más reciente. Las referencias bibliográficas se presentan al final de cada trabajo, con un máximo de 25 referencias. La cita de libros, capítulos de libros, artículos y publicaciones periódicas debe realizarse según las normas APA.

Para cita de artículos de revista electrónica, es preciso incluir dos datos: la fecha de recuperación y la url o dirección web. Ejemplo:

Adrados, F. (1992). La lengua de Sócrates y su filosofía. En: *Méthexis*, 5, 29-52. Recuperado el 10 de septiembre de 2016, de <http://www.jstor.org/stable/43738376>

Textos y comentarios se citan por editor o comentarador. Ejemplo:

Mc Gushim, P. (ed.) (1995). Sallust, *Bellum Catilinae*. Bristol: Classical Press.

10. Las citas textuales se colocan entre comillas dobles. Si son cortas (no más de tres renglones), se insertan como parte del texto. Si son largas, se reproducen a un espacio, a dos espacios antes y después del cuerpo del trabajo. La omisión del texto de una cita se indicará dentro del texto de la cita entre corchetes mediante tres puntos. Ejemplo: [...].

Sobre las reseñas bibliográficas

1. El título de las reseñas (a la izquierda, mayúsculas iniciales, altas y bajas) deberá incluir los siguientes datos:

Nombre y apellido (negrita) del autor/editor de la obra reseñada, título del libro (cursiva), lugar de edición, editorial, año y cantidad de páginas. Si fuera pertinente, se agregará el nombre de la colección y si tiene, ilustraciones. Ejemplo:

Benjamín García-Hernández. *Gemelos y sosias. La comedia de doble en Plauto, Shakespeare y Molière.* Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, 357 pp.

2. El nombre del autor de la reseña deberá consignarse al final (negrita, a la derecha) seguido del nombre de la institución a la que pertenece.

3. Se solicita que cada autor consigne brevemente sus datos al final del artículo, a fin de ser agregado a la lista de colaboradores.

Consejo Editorial
Revista de Estudios Clásicos
2020