

El olvido en la Olímpica VII

María Teresa Clavo

En la tradición poética, memoria y olvido actúan no sólo como mecanismos de comunicación o incomunicación con uno mismo, sino como sujetos operativos en el código mítico.¹ Así, en la *Teogonía* hesiódica, Mnemosine se asocia a Zeus en la estructura estable del poder, mientras Leteo —ajeno a los dioses— ocupa un oscuro lugar en el Hades; posiciones que los órficos traducen, en su paisaje de entrada al más allá, como la fuente de la Memoria, que garantiza el retorno, y la del Olvido, que condena a la espera; lo que, en la *Odisea*, equivale al poder del recuerdo, que incita a los héroes a superar las dificultades de la vuelta, mientras los que perdieron la memoria —a consecuencia de los efectos de la flor del loto u otras magias— ajenos a su objetivo, quedan en el camino. Recientemente D. Frame² ha mostrado cómo queda plasmada en la dicción épica la conjunción de las nociones de memoria, conciencia, retorno (a lo que uno es, a lo

1. Recientemente se ha publicado una obra de conjunto sobre la memoria y el olvido que analiza también los casos incluidos en la *O.* VII: M. SIMONDON, *La Mémoire et l'Oubli dans la pensée Grecque jusqu'à la fin du Ve. s. Av. J. C.*, Paris 1982, pp. 52-55. Respecto de los mitos que nos conciernen hemos de manifestar nuestro desacuerdo, tanto con la interpretación de cada uno en particular (el crimen de Tlepólemo sería otro «mito de olvido» que da lugar a una colonización; el de los Heliadas es etiológico; el de los dioses tiene un paralelo en la repartición del Atica entre Poseidón i Atenea —pp. 53-4—) como en sus conclusiones: «la VII Olympique fait sortir un ordre d'un désordre, sur un triple plan humain, religieux et cosmique, contrairement à toutes les traditions antérieures qui font de l'oubli l'origine d'une rupture dans les échanges divins et humains» (pp. 54-55). Por el contrario, la opinión que defendemos es la de que el olvido de los dioses supone una ruptura entre éstos y Helios, una marginación del Sol de la sociedad de los dioses, mientras el de los Heliadas supone ruptura, por una parte, con los Olímpicos, y por otra, con los mortales humanos, lo que da lugar al aislamiento de los utópicos Países del Sol.
2. D. FRAME, *The myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven 1978.

que le es propio) mediante los términos derivados de la raíz i.e. **nos/nes*, que incluyen, junto con *neomai*, *nostos* o Néstor (pertenecientes a la esfera semántica del «volver»), a *noeo* y *noos*, como si la operación de pensar y la inteligencia misma fueran un volver en sí, un estar en sí que comprenda el ejercicio simultáneo de conciencia y memoria. Ambas ideas confluyen, notoriamente, en el personaje de Odiseo, en el que se observa la coincidencia del héroe mejor provisto de *noos* y el de más laborioso retorno (*nostos*).³

Por nuestra parte hemos observado que su antagonista mítico, Aquiles,⁴ el héroe que no vuelve, protagoniza dos de los escasos mitos griegos de olvido, en dos episodios que tienen lugar, significativamente,⁵ en Tenedos: en una ocasión,⁶ por hallarse ausente, es olvidado en el reparto del festín sacrificial, lo que ocasiona su primera disputa con Agamenón, así como la amenaza de abandonar el ejército, según un mecanismo de acción-reacción que veremos repetirse en la *O.* VII, a propósito del olvidado Helios. En el otro caso (y al igual que los hijos de Sol en la *O.* VII) es él quien olvida las advertencias de su madre (en la *O.* VII se trata de las advertencias *del padre*) y da muerte a Tenes, hijo de Apolo, hecho que se había vaticinado sería causa de su perdición. Lo más notable de la historia es que Tetis, en su afán por protegerlo de este olvido, le había entregado un servidor, llamado Mnemón, cuya única misión consistía en recordarle el oráculo.⁷ Cuando falla en su cometido, Aquiles le da muerte, y, muerta la memoria por el olvido, el héroe se abandona a su destino: durante la guerra, el aislamiento dentro del conjunto de los jefes aqueos; tras su temprana muerte, una vida atemporal en la isla Blanca,⁸ lugar feliz desconectado del mundo. De modo análogo, como veremos, en la *O.* VII Helios se aparta del conjunto de los dioses,

3. *Op. cit.*, cap. I, *passim*.

4. Cfr. G. NAGY, *The best of the Achaeans*, Baltimore 1979, p. 42 ss.

5. Significativamente, porque Tenes, el héroe epónimo de la isla, era considerado hijo de Apolo o bien de Cícno; en cuanto al cisne —en diversas manifestaciones míticas—, mantiene con Apolo unas relaciones culturales de afinidad-rivalidad equivalentes a las de Apolo-Aquiles (cfr. G. NAGY, *op. cit.*; I. CHIRASSI, «Theos Apollon-Heros Achilleus», en B. GENTILI - G. PAIONI (edd.) *Il mito greco*. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, Roma 1977, pp. 231-269, mientras que el mismo Aquiles es adversario de un Cícno —que a veces se confunde con el padre de Tenes— en Troya. (Sobre este último mito, cfr. el resumen de los *Cantos Ciprios*, en el segundo libro de la *Crestomatía* de Proclo (p. 105 en la edición del *Ciclo* de T. W. ALLEN, Oxford 1912); Píndaro, *O.* II 147 ss. etcétera.) Por lo demás la historia de Tenedos contiene curiosos ingredientes —que no es momento de pormenorizar aquí— entre los que señalaremos tres coincidencias con el tema de Aquiles: a) la muerte prematura del joven Tenes; b) el nombre anterior de la isla, Leucofrís, así como el de la hermana: Leucotea, que debe ponerse en relación con el de la isla de Leuce, destino último de Aquiles; c) por último, el tema de la transgresión en el sistema de comunicación, (injuria de la madrastra, falso testimonio del flautista) acorde con el no uso de la palabra por parte de Mnemón en Tenedos.

6. *Cipria*, de acuerdo con el resumen de la *Crestomatía* de Proclo, p. 104 Allen; cfr. G. L. HUXLEY, *Greek Epic Poetry*, London 1969, p. 128.

7. Plut. *Q. Gr.* 28; Lic. *Alex.* 241 ss y Tzetzes *ad* 232; Apolodoro *Epit.* III 26; Diodoro Sic. V 83 etc.

8. *Etiópida*, de acuerdo con Proclo, p. 106,15 Allen. Pi. N. IV 79; Ant. Lib. *Met.* XXVII; Colón, *Narrat.* XXVIII, etc.

mientras sus hijos se ganan una edad de oro ajena al presente. En uno y otro caso, ser olvidado implica la exclusión del grupo; olvidar, romper con la memoria que sirve de hilo al destino (singular, colectivo), autoexcluirse del común de los hombres o, como dice Píndaro, «perder el recto camino de obrar» (v. 46). Víctima de los demás, agente y a la vez víctima de sí mismo, el personaje a quien alcanza olvido queda siempre marginado.

En la oda pindárica, el hilo argumental sigue un orden cronológico regresivo: Tlepólemo mata en palacio a un tío materno y, como expiación, es enviado por Apolo a colonizar la isla de Rodas, dando comienzo a la actual dinastía heráclida (yv. 20-33). Allí, en otros tiempos, los Helíadas olvidaron el fuego sacrificial cuando se disponían a honrar a Zeus y a la recién nacida Atenea, a pesar de lo cual obtuvieron de ellos sendas recompensas (vv. 34-53); éste fue el origen del sacrificio ritual, en Rodas, de unos ἄπυρα ἱερὰ a Atenea Lindia, activos aún en época histórica.⁹ Antes de ello, los dioses olvidaron a Helios —que se hallaba ausente—, en el momento de repartirse la tierra, pero el dios consiguió a cambio, como parte de honor, la posesión de la naciente Rodas (vv. 54-76).

La crítica pindárica ha venido considerando estos tres episodios como los tres hechos insólitos que sirven de eje a la estructura del relato; insólitos no sólo por su composición temporal regresiva,¹⁰ sino, sobre todo, porque constituyen tres «errores con final feliz»,¹¹ razón por la que han sido estudiados unitariamente o, en todo caso, admitiendo en ellos una variación de grado en las faltas o los beneficios.¹² En nuestra opinión, en cambio, hay una importante diferencia entre el crimen de Tlepólemo y los otros dos, una distancia que se puede apreciar a tres niveles complementarios: el de la cualidad de la falta misma (en el sentido de que el olvido es una omisión mental, el asesinato un acto); el del tiempo del mito (lejano en los dos olvidos, próximo en el crimen); y el de la estructura de los episodios en el poema (cerrada/abierta), de que trataremos en último término. Por consiguiente, Tlepólemo y su crimen, pertenecientes al ámbito heroico, bien

9. Diod. Sic. V 56,7. *Schol.* Píndaro O. VII 86 b ratifica la noticia de Diodoro: «los rodios sacrifican *apyra* a Atenea desde el principio hasta ahora». El mismo escoliasta cita, también en presente, una versión de Apolonio según la cual los rodios sacrificarían *apyra hiera* a Atenea por aversión contra Hefesto, pues había intentado unirse a la diosa. Sobre el sacrificio rodio cfr. L. R. FARNELL, *The cults of the Greek States*, Chicago 1971, V, pp. 412, 422; Idem, *The Works of Pindar*, vol. II: *Commentary*, London 1932, p. 39. Sobre los *apyra hiera*, su significado religioso y su utilización en diferentes ocasiones en la literatura griega, cf. Ed. FRAENKEL, *Commentary on Aeschylus' Agamemnon*, Oxford 1950, vol. II, pp. 42-44 que recoge algunas opiniones precedentes y concluye: «All *a priori* probability would lead one to suppose that there as elsewhere it is a technical expression, meaning bloodless sacrifices, just as it is in Pi. O. VII 48». Cfr. E. LIVREA (ed.), *Apollonii Rhodii Argonauticon liber IV*, Firenze 1973, p. 217.

10. B. L. GILDERSLEEVE, *Pindar, Olympian and Pythian Odes*, reprint Amsterdam 1965, p. 184 afirma: «A remarkable feature in the myth is the reversal of the usual chronological order...» Cfr. contra A. PUECH, *Pindare, Olympiques*, Paris (colección G. Budé, 1962).

11. Cfr. GILDERSLEEVE, *op. cit.*, p. 183.

12. Un resumen de las interpretaciones precedentes se incluye en el comentario de D. C. YOUNG, *Three Odes of Pindar*, Mnemosyne, supp. IX, Leiden 1968, pp. 78-81.

diverso del Helfada, nos servirán únicamente de referencia para una visión global del relato pindárico y como punto de contraste respecto de los olvidos que centran nuestro interés.

Antes de emprender este tema hemos de hacer otra observación, determinante, creemos, para su comprensión: los rodios inscribieron esta oda en el templo de Atenea Lindia, manifestando, así, su conformidad con la versión pindárica de la historia mítica de Rodas y con la etiología del sacrificio dedicado a la diosa. Ello implica que otorgaron a la *O. VII* un cierto rango de «versión oficial» del pasado rodio y, por consiguiente, que Píndaro había respetado la tradición isleña. De ser así, es decir, de hallarnos ante una tradición epicórica, adquieren nuevo interés los interrogantes habituales de la crítica pindárica sobre el papel del olvido en el poema, pues, junto a su posición estratégica en el relato, cobra importancia su dimensión religiosa (desde que permite interpretar el significado de los *apyra hiera* a Atenea Lindia, que habían llamado ya la atención de los antiguos), al tiempo que se convierte, por su inscripción en el templo de la diosa, en clave de la antigua historia rodia.

Teniendo todo ello en cuenta, observemos ahora en detalle las circunstancias en que se produce el primer olvido en el poema (vv. 39-52):

τότε καὶ φανσίμβροτος δαίμων Ὑπεριονίδας
 μέλλον ἔντειλεν φυλάξασθαι χρέος
 παισὶν φίλοις,
 ὡς ἂν θεῶν πρῶτοι κτίσαιεν
 βωμὸν ἑναργέα, καὶ σεμνὰν θυσίαν θέμενοι
 πατρί τε θυμὸν ἰάναι-
 ἐν κόρῃ τ' ἐγγχειβρόμῳ· ἐν δ' ἄρετάν
 ἔβαλεν καὶ χάσματ' ἀνθρώποισι προμαθέος αἰδώς·
 ἐπὶ μὲν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος,
 καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν
 ἔξω φρενῶν.
 καὶ τοὶ γὰρ αἰθοίσας ἔχοντες
 σπέρμ' ἀνέβαν φλογὸς οὐ· τεῦξαν δ' ἀπύροις ἱεροῖς
 ἄλσος ἐν ἀκροπόλει· κεί-
 νοισι μὲν ξανθὰν ἀγαγὼν νεφέλαν (Ζεὺς)
 πολὺν ὕσε χρυσόν· αὐτὰ δὲ σφισιν ὤπασε τεχνᾶν
 πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκ-
 ῶπις ἀριστοπόνοισ χερσὶ κρατεῖν·
 ἔργα δὲ ζωῶσιν ἐρπόν-
 τεσσὶ θ' ὁμοῖα κέλευθοι φέρον·

Las órdenes de Helios son precisas: han de permanecer vigilantes (φυλάξασθαι) para ser los primeros en levantar un altar y en alegrar el

corazón de Zeus y de su hija de vibrante lanza, instituyendo un solemne sacrificio (σεμνῶν θυσιῶν). Pues, añade el poeta, el respeto por la previsión introduce en los hombres virtud y alegría.

Esta sentencia, que sirve de quicio entre la prescripción de Helios y la realización defectuosa del sacrificio por sus hijos, ha suscitado en los exégetas pindáricos discrepancias que se hacen manifiestas en las mismas traducciones: «el respeto de la previsión», «respecte de les promesses», «Reverence of Wisdom», «respectant Prométhée» etc. constituyen solamente algunas muestras.¹³ En nuestra opinión, el sentido de la frase se descubre por el contexto: Helios prescribe una *semman thysian*, término que designa propiamente el sacrificio ígneo,¹⁴ lo que ocasiona el comentario sobre las ventajas del *promatheos aidos*. Como dice Young¹⁵ es difícil no pensar en Prometeo, fundador del sacrificio olímpico: conviene realizar este sacrificio, ígneo, pues mediante él (es decir, en el *promatheos aidos*) encuentra el hombre excelencia y bienestar. Por eso se lee a continuación que los Heliadas «pierden el recto camino de obrar» al realizar los sacrificios sin fuego.

Prescripción del sacrificio ígneo y ventajas de respetar a Prometeo, de una parte; pérdida del buen camino y ofrendas sin fuego, de otra, presentan una secuencia lógica. Lo que induce a equívoco no es tanto la asociación —por demás cuidadosamente simétrica— de estas ideas:

σεμνῶν θυσιῶν (v. 42)		ἄπύροις ἱεροῖς (v. 48)
προμαθέος (v. 44)		λάθας (v. 45)

13. M. C. FDEZ. LLORENS, «Comentarios estéticos de la Séptima Olímpica», *Helmántica* VII, 24, p. 370, n. 21, recoge las principales variantes interpretativas. Cfr., asimismo, L. R. FARNELL, *op. cit.*, pp. 53-4.
14. Es posible, como indica FARNELL (*op. cit.*, p. 53) que el término θυσιῶν hubiera adquirido ya el sentido más general de «oblación», como en el fr. 1904 N.² de Eurípides en el que se lee *thysian apyron pancarpeias*. Las conclusiones que de ello deriva el comentarista (un aumento o disminución de las culpas de los Heliadas, según su padre hubiera precisado o no que el sacrificio debía ser ígneo) nos parecen, en cambio, inoperantes. En cualquier caso, en la época y obra pindárica, se asocia θυσιῶν con el sacrificio ígneo. Cfr. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, p. 72 ss.
15. *Op. cit.*, p. 85, n. 2; W. J. VERDENIUS, *Pindar's seventh Olympian Ode. A Commentary*, Amsterdam 1972, p. 29, inexplicablemente contesta: «But is more difficult to imagine that the Heliades would not have forgotten the fire if they had in some way 'respected' Prometheus». J. DUCHEMIN, *Prométhée*, Paris 1975, p. 50 s., decide asimismo interpretar el término como personificación del Titán: más allá de este problema concreto, A. BRESSON, *Mythe et contradiction (Analyse de la VII Olympique de Pindare)*, Besançon 1979, p. 48, coincide con nuestra interpretación del pasaje, en el sentido de que «des choses ne peuvent s'éclairer que dans la mesure où l'on situe le mythe pindarique dans la logique du récit d'Hésiode...», observando que, así como el robo de Prometeo comporta un castigo, el olvido del fuego, el «retour en arrière», procura una recompensa. La obra de Bresson es, que sepamos, la última lectura de conjunto sobre la O. VII, un estudio inteligente y apasionante con el que coincidimos en el análisis de algunos pasajes, pero del que disintimos en lo que respecta a su interpretación global y sus conclusiones, forzadas, a nuestro entender, para hacerlas coincidir con hechos de índole socio-histórica.

como la aparente contradicción en las consecuencias, pues si el sacrificio prometeico es fuente de bondades, ¿cómo se justifican los beneficios obtenidos de este sacrificio antiprometeico, defectuoso? Es decir, puesto que el fuego prometeico marca el inicio de la civilización, de la posición del hombre en el mundo entre animales y dioses, el sacrificio *apyros*, que no respeta las normas instauradas por Prometeo, debe lógicamente devolver a la barbarie. Y así es. Pero el mito admite diversas cualidades de este estado «salvaje», de ese desconocer las distancias con los dioses: a veces es brutal y próximo a los animales, otras se presenta con las imágenes del paraíso.¹⁶

En esta disyuntiva, la situación a que conduce la carencia de fuego en el mito Hefada se desvela en el mismo texto: en primer lugar porque —como se dice repetidamente— Zeus «llovió oro», símbolo de la abundancia de origen divino por oposición a la obtenida mediante trabajo, consecuencia del robo del fuego, de acuerdo con una tradición a que parece hacer referencia ya *Iliada* II 670, al afirmar que «Zeus llovió riquezas» sobre los rodios. Haciéndose eco de esta idea, el texto pindárico presenta como antitéticos «fuego sacrificial» y «oro de Zeus»: el uno sustituye al otro en el concepto de prosperidad o bienestar de los hombres, puesto que la lluvia de oro (= riquezas en *Iliada*) se obtiene por olvido del fuego, que es la fuente habitual de esas riquezas. Al tiempo, la posición de Prometeo —o, si se prefiere, del *promatheos aidos*— entre uno y otro términos viene a perfilar más claramente su sentido mediante la referencia al mito hesiódico: así como *antes* dioses y hombres estaban unidos, *antes* de que Prometeo urdiera el sacrificio que convertiría a los hombres en los seres de *boy*, el olvido —y, por tanto, la carencia de fuego en el sacrificio Hefada— habríalos devuelto a ese estado *anterior* al prometeico, a una simbólica edad de oro ratificada por la lluvia de Zeus. En segundo lugar, se ha observado de manera concluyente¹⁷ la equivalencia entre Países del Sol, Islas de Bienaventurados, Reino de Cronos o Edad de Oro —por mencionar, en suma, las principales representaciones del paraíso— y el mito que nos ocupa trata precisamente de Rodas como un país de Sol (vv. 14, etc.) y a sus habitantes como hijos del Sol. El núcleo del poema remite, por tanto, a la idea de reino solar, comparable —y comparado— con la edad de oro hesiódica. Pero además

16. Cfr. C. MIRALLES, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de Trabajos y Días», *BIEH* IX, 1975, p. 21 ss; P. VIDAL-NAQUET, «Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire», en J. KRISTEVA (ed.), *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris 1975, pp. 374-391; recogido en *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, p. 361 ss.

17. Cfr. E. RHODE, *Psique*, Barcelona 1973, vol. I, p. 100 ss; L. GERNET, «La cité future et le pays des morts», en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 139-153; W. BURKE, «Elysion», *Glotta* 39, 1961, pp. 208-13; J. P. VERNANT, «Manger aux pays du Soleil», en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 239-49; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972, p. 23 ss; G. NAGY, «Poetic Visions of Immortality for the Hero», en *The best of the Achaeans*, Baltimore - London 1979, pp. 174-210; P. M. MARTIN, «Deux interprétations grecques d'un rituel de l'Italie proto-historique» *REG* LXXXV, 1972, pp. 281-292.

hay otra serie de elementos, perceptibles a través del sistema de alusiones del texto pindárico, que vienen a definir a esos primeros hombres rodios como seres dorados, divinos; y estos elementos se concentran en los pasajes concernientes a su relación con Atenea, diosa que introduce, además, una caracterización específica del Helfada: la de *daimon* metalúrgico, al que ella misma viene a sustituir, como trataremos de mostrar a continuación.

La diosa aparece en la O. VII solidaria por dos veces con la lluvia de oro. En los vv. 34 ss. se dice que Zeus cubrió Rodas con una «nieve de oro» cuando, por las artes de Hefesto, brotó, de lo alto de la cabeza de su padre, Atenea. Más adelante (v. 49), se precisa que es a los Helfadas (χεινοῖσι) a quienes Zeus envía la lluvia mientras ella misma, Atenea, les concede el sobrepasar a los demás terrestres en el dominio de las técnicas. Esta doble conjunción en el poema de la diosa con la lluvia de oro tiñe de forma peculiar la ecuación —que se nos presentaba como lógica inversión de la hesiódica— sacrificio sin fuego / lluvia de oro, ensamblándola a las circunstancias en que se produce: tras su nacimiento y antes o junto con el don que ofrece a los Helfadas.

Observemos, en primer lugar, los detalles de este regalo:

πολὺν ὕσε χρυσὸν· αὐτὰ δὲ σφισιν ὤπασε τέχνην
 πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοις χερσὶ κρατεῖν.
 ἔργα δὲ ζωοῖσιν ἐρπόν-
 τεσσὶ θ' ὁμοῖα κέλευθοι φέρον·
 ἦν δὲ κλέος βαθύ. δαέντι δὲ καὶ σοφία μεί-
 ζων ἄδολος τελέθει.

Estos versos han suscitado interminables discusiones que procuraré resumir según sus principales líneas argumentales. En primer lugar, el don propiamente dicho se suele interpretar en el sentido de que a la habilidad innata de los Helfadas se habrían superpuesto las enseñanzas preconizadas por la diosa.¹⁸ En segundo lugar, se ha puesto en relación la frase «dominan toda técnica con manos las más hábiles para el trabajo» con la sentencia, unos versos más abajo (v. 53), de que es preferible la maestría sin engaños (*sophia adolos*)¹⁹, lo que se ha venido a interpretar en el sentido de que el don de Atenea vendría a oponer un ejercicio «honesto» de las artes de la *metis*

18. Así lo explican los *Schol.* a 98 a-g, y así lo entiende también YOUNG, *op. cit.*, p. 86 n. 2, para quien Píndaro distinguiría «learned knowledge (...) and genuine, natural unrefined wisdom». Asimismo el *Schol* 99 precisa: *Adolos: he physike*.

19. Sobre el sentido del término *sophia*, cfr. VERDENIUS, *op. cit.*, ad loc. n. 53; H. JEANMAIRE, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus». *REA* 48, 1956, p. 26; M. DETIENNE - J. P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris 1974, p. 180.

frente a las habilidades «falaces», debidas a la magia y a los ocultos poderes de sus predecesores los Telquines.²⁰

Yo pienso que en el texto hay, efectivamente, una alusión a estos inquietantes antepasados rodios, pero no en la expresión *sophia adolos*, supuestamente contrapuesta a las artes telquinias, sino en el verso anterior (52) donde se dice que «los caminos llevaban obras semejantes a seres vivos que se mueven»; y ello por dos razones:

La primera es que el término *dolos* no se encuentra nunca, que yo sepa, aplicado a los Telquines, a quienes, en cambio, se suele calificar de magos, expertos en hechicerías, filtros y todo tipo de encantamientos;²¹ cosa comprensible, pues *dolos*, engaño, es un concepto inteligible desde una perspectiva olímpica, dado que comporta un ingrediente de malicia, de beneficio propio (*kerdos*) que no cabe en la sociedad de las tribus de autóctonos.

La segunda se refiere al objeto mismo de la actividad técnica que ejercitan. El v. 52

ἔργα δὲ ζωοῖσιν ἔρπόν-
τεσσὶ θ' ὁμοῖα κέλευθοι φέρον

ha sido puesto en relación por los antiguos escoliastas y modernos comentaristas, con el pasaje homérico *Il. XVIII* 417-8:

χολεύων· ὑπὸ δ' ἄμφίπολοι ῥώνοντο ἄνακτι
χρύσειαι, ζωῆσι νεήνισιν εἰοικυῖαι,

referido a los autómatas creados por Hefesto. Pero este dios no es el único autor de tales maravillas: Dédalo²² y antes de él sus maestros, los Telquines,²³ habían sido los primeros en construir estatuas de dioses. Tales datos míticos coinciden con el hecho —observado por P. Borgeaud—²⁴ de que Hefesto se encuentra regularmente ausente de las islas, en particular de Creta, Chipre y Rodas, donde es sustituido por otros artesanos míticos como Dédalo, Pigmalión o tribus de autóctonos como los rodios. Por otra parte, si bien es cierto —como afirma Bresson—²⁵ que siendo Atenea diosa

20. Así Gildersleeve, Verdenius (que presenta una puesta al día resumida del debate); *contra*, YOUNG, *op. cit.*, p. 86 n. 2.

21. *Goetes*. Str. X 3, 22; 2, 7; Diodor. Sic. V 55, quien además los califica de *magous; baskanous* en Str. XIV 2, 7; *glaukopoi, melanphyes, skotoseis*, en Eust. *ad Il.* IX 527-30, tradición que remonta a la *Foronida* fr. 3 K (*goetes*).

22. Aristarco en *Schol. O.* VII 95 a, explica que Dédalo fue alumno de los Telquines en Rodas.

23. Diodor. Sic. V. 55,2: «los Telquines fueron también los primeros, según dicen, en hacer estatuas de dioses y algunas de las más antiguas son llamadas por su nombre; por ejemplo entre los Lindios Apolo Telquinio... Hera Telquinia, etc.».

24. Cfr. PH. BORGEAUD, «L'absence d'Hephaistos» en *Chypre des origines au Moyen Age*, Genève 1975, pp. 156-9; F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale; Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975.

25. *Op. cit.*, p. 67.

de *metis* y patrona, con Hefesto, de las artes técnicas, es de esperar que regale precisamente lo que posee, *techné*, es preciso observar que, en este regalo, se da una diferencia cualitativa respecto de los habituales regalos «técnicos» de la diosa: Atenea ofrece a sus protegidos instrumentos concretos de cultura,²⁶ pero es insólito que conceda, en general, «superar a los demás hombres en toda técnica» (vv. 50-51) y que ese privilegio se manifieste precisamente en la construcción de «obras semejantes a seres vivos que se mueven» (v. 52), es decir, una especie de estatuas móviles, similares a los autómatas de Hefesto, que no pueden calificarse de útiles civilizadores. Lo que establece la relación privilegiada entre Atenea y los rodios, entre el nacimiento de la diosa y la tradición de la isla es, efectivamente, la técnica, que en época histórica daba a Rodas fama de industriosa. Pero lo que en el poema se pone de manifiesto no es la intervención práctica de Atenea en la cultura rodia, sino la operación por la que refrenda —y, al tiempo, pone fin— a la inmemorial actividad artesana que ejercieran, en el remoto pasado mítico, los autóctonos rodios —Telquines o Heliadas— y respecto de los cuales la construcción de estatuas vivas cobra un sentido bien preciso: el de complementar a los nacidos de la tierra en el espectro de los seres vivos no sexuados. Así cobran vida Talos, el guardián de Creta, o la estatua de Pigmalión y hasta la vaca de madera de Dédalo, pues en las obras de los artesanos míticos naturaleza y artificio se confunden.

Por lo demás, los detalles que vienen a aproximar —por no decir llanamente a identificar—²⁷ a unos y otros grupos autóctonos son numerosos en todas las versiones conservadas sobre la historia de la isla²⁸ y, de hecho, Telquines y Heliadas sólo se diferencian por la fama de maléficos que

26. O la habilidad para utilizarlos; cfr. L. SECHAN - P. LÉVÉQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966, p. 334 ss.

27. De hecho las tribus de autóctonos rodios se suceden según un procedimiento habitual de precisión de aspectos: en los Telquines destaca su sabiduría mágica, en los Heliadas se subraya un carácter más científico, y se atribuye a un grupo intermedio —«los hijos de Posidón y Haliada»— una «anomalía» sexual que bien cabe esperar en seres nacidos de la tierra: por haber despreciado a Afrodita, ésta les inculca una incestuosa y colectiva pasión por su madre, quien se suicida arrojándose al mar —ella, Haliada—, mientras el total de los hijos es tragado por la tierra, por orden de Poseidón. Obsérvese en la pareja esa reiteración de lo marino, que aflora asimismo en la *O.* VII a propósito del nacimiento de Rodas y que se refleja en los epítetos *Glaukopis* y *Tritogeneia* de Atenea.

28. Str. XIV 2,7-8; Diod. Sic. V 55-56; Philostr. *Im.* II 27; A. B. DRACHMANN, *Scholía vetera in Pindari Carmina*, I, Leipzig 1903, en esp. 24 x 25, 60 a, 95 a, 86 a; Eust. *Comm. ad Homeri Iliadem*, Leipzig 1825-30, vol. II, p. 289-90, ad IX 527-30, coincide con Estrabón en que el nombre anterior de la isla era Telquinia, y añade que nueve Telquines de Rodas habían acompañado a Rea a Creta para cuidar del recién nacido Zeus, y que por su función de *kourotrophoi* habían recibido el nombre de Curetes. Diod. Sic. V 55-5 especifica que durante la época en que habitaban la isla los hijos de Haliada y Posidón brotaron en su zona Este los Gigantes; también por entonces Zeus acababa de vencer a los Titanes y había tenido, de la ninfa rodia Himalia, tres hijos con nombres familiares: Esparteo, Cronio y Cito. Titanes, Gigantes e hijos de Posidón desaparecieron definitivamente tras el diluvio; en cambio, significativamente, los Telquines se salvaron gracias a sus dotes excepcionales, que les permitieron prever el diluvio y marchar de la isla.

acompaña a los primeros y de que los hijos del sol carecen. La misma versión de Píndaro ratifica esta semejanza mediante la utilización de términos y elementos descriptivos indistintamente aplicables a unos u otros. Así, en la O. VII, Rodas surge del agua, nace y es entregada a Helios, mientras las otras versiones admiten que había quedado inundada por el diluvio y Helios, por amor a Rodo, habría secado con sus rayos la isla; lo que en la versión cientifista de Diodoro V 56 se explica así: «en su estado primario la isla era de barro... y el sol secó la mayor parte de humedad y llenó la tierra de seres vivos, y los que nacieron fueron llamados en su nombre Helíadas, siete en número... en consecuencia la tierra fue considerada sagrada a Helios, y los rodios posteriores honraron a Helios sobre los demás dioses como principio y origen de su raza». Esta mezcla de sol y agua está plasmada en el texto pindárico por el expresivo *μιχθεῖς* (v. 71), en un pasaje en que, a mi entender, no cabe duda de que se han extremado las caracterizaciones respectivas de Rodas como tierra y Helios como sol²⁹ (vv. 69-74):

βλάσπε μὲν ἐξ ἄλλος ὑγρᾶς
 νᾶσος, ἔχει τέ μιν ὄξει-
 ᾶν ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ,
 πῦρ πνεόντων ἀρχὸς ἵππων·
 ἐνθα Ῥόδῳ ποτὲ μιχθεῖς τέκεν
 ἐπτὰ σοφώτατα νοήματ' ἐπὶ προτέρων
 ἀνδρῶν παραδεξαμένους
 παῖδας, ὧν εἷς μὲν Κάμιρον
 πρεσβύτατόν τε Ἰάλυ-
 σον ἔτεκεν Λίνδον τ'·

Hay también una insistencia en el elemento marino (así como los anteriores son hijos de Thalatta o Halía): Rodas brota del fondo del mar, pero es, además, «la marina hija de Afrodita» (vv. 13-14), un *amphithalasson nomon* (v. 33); en uno y otro caso los hijos constituyen un grupo, generalmente de siete (O VII 72), considerados los más sabios de la tierra (*epi proteron...* v. 72), y suman a su habilidad innata (*paradexaménous*), v. 72), una educación o aprendizaje.³⁰ Por último, si Diodoro parece oponer una cierta actividad científica de los Helíadas como astrónomos o matemáticos a los procedi-

29. Obsérvese la metátesis léxica de las oraciones: la tierra es «rica en pastos para los hombres», y «de ánimo benigno, de buen corazón» para las ovejas. Pese a los ocasionales paralelos de la primera expresión (Il XI 770; Od XI 365; cfr. W. J. VERDENIUS, *Pindar's Seventh Olympian Ode. A commentary*, Amsterdam 1972, p. 25), el cruce de conceptos parece premeditado, sugiriendo el origen ctónico de los Helíadas que subyace al poema. La raza humana, en cuanto que *gēgenēs*, nacida de la tierra, se diferenciaba difícilmente de animales y plantas. Trasladada a la filosofía religiosa, esta creencia sustentaba la prohibición del sacrificio cruento. Cfr. Empédocles, *Purificaciones* 128 (en Porfirio, *de Abstinencia* II 21).

30. *Schol. O. VII* 132 b-c; Diod. Sic. V 57: «además de mostrarse superiores a los otros por naturaleza —el que más Ténages (*euphyestatos*)— les sobrepasaron también por su preparación (*en paideia*)».

mientos mágicos de los Telquines —que no «estudian» los fenómenos celestes sino que los «controlan»—, Píndaro desmiente también en este punto la distancia entre ellos al identificar rotundamente el objetivo de sus investigaciones: construir estatuas que se mueven como seres vivos.

Por consiguiente, lo único que se interpone entre Telquines y Helfadas, y lo que ocasiona el cambio de cualidad de sus actividades, es la llegada de Atenea. Y ello es así porque, en el proceso que explica el asentamiento del orden olímpico en el mundo, la diosa asume la personalidad mítica de los antiguos dioses de *metis*, sustituyéndoles en las funciones que les son características: no sólo las que se desprenden del uso del bronce, sino también en la de asistentes de la Gran Diosa y *kourotrophoi* del recién nacido³¹ (funciones que pierden su razón de ser tras la creación de Pandora), y que Atenea reconvierte mediante su actividad iniciática y civilizadora. Esta transferencia de funciones, en sus diversos pasos y aspectos, queda de manifiesto a partir del análisis de los textos —que leemos de forma complementaria— de Hesíodo y Píndaro sobre las curiosas circunstancias del nacimiento de la diosa, conformadas en un proceso sistemático que va desde su concepción hasta el don que otorga, apenas nacida, a los Helfadas. Observemos, en primer lugar, los pormenores de su nacimiento en *O. VII* 34-38:

ἔνθα ποτὲ βρέχε θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας
 χρυσέαις νιφάδεσσι πόλιν,
 ἀνίχ' Ἀφάιστου τέχναισιν
 χαλκελάτῳ πελέκει πα-
 τέρως Ἀθαναία κορυφὰν κατ' ἄκραν
 ἀνορούσαισ' ἀλάλαξεν ὑπερμάκει βοῶν·
 Οὐρανὸς δ' ἔφριξέ νιν καὶ Γαῖα μάτηρ.

Atenea no nace fruto del amor ni de la naturaleza. Es, como acertadamente definen Detienne y Vernant,³² producto de una operación metalúrgica. Este curioso nacimiento cobra, sin embargo, sentido dentro del contexto en que se produce: en la sucesión de la realeza divina, un hijo ha venido destruyendo a su padre según oráculo de Urano y Gea: como Cronos a Urano y Zeus a Cronos, Atenea estaría destinada a ser el hijo que destituyera a Zeus. Pero éste, Zeus, al tragar a su esposa, da el primer paso en la serie de inversiones que se producirán con la aparición de Atenea. El sistema formular hesiódico ha dejado constancia del punto de partida, idéntico, de la gé-

31. Sobre la función *kourotropha* de estas series de tribus nacidas de la tierra, función inseparable de la figura de la Gran Madre de los dioses, hay una tradición bien confirmada que sería largo de constatar aquí. De hecho es respecto de los Telquines donde esta función está peor atestiguada (en Eustacio y Diodoro Sic., cit., solamente); en cuanto a los demás: Dáctilos y Curetes, Titanes y Gigantes, las referencias son numerosísimas; cabe destacar Str. X 3,1 ss, Paus. VIII 37,6; 38,3 ss; V 7,6; 14,7, etc. Cfr. J. HARRISON, *Themis*, reprint London 1977, p. 23 s; G. NAGY, *op. cit.*, p. 183 ss, con importantes indicaciones bibliográficas.

32. Cfr. «L'oeil de bronze», en M. DETIENNE - J. P. VERNANT, *op. cit.*, pp. 169-177.

nesis de Atenea y Zeus para después mostrar la inversión sistemática del proceso ocasionada por la maniobra de Zeus. Así, la analogía entre una y otra situación de partida se expresa mediante una serie de *loci paralleli* que, según confirma el comentario de West al pasaje,³³ se circunscriben exclusivamente a estos dos episodios hesiódicos sobre los preliminares del nacimiento de uno y otro dios (468-9 ≈ 888-9)

ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
τέξεσθαι, τότε ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας

ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἔμελλε θεῶν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλφ φρένας ἐξαπατήσας

Ante la amenaza de perder la *basileia* (vv. 892-3 ≈ 461-2), los previsores reyes se tragan el elemento peligroso (vv. 473, 467, 886 y 890), según los consejos de Gea y Urano (891 ≈ 463), que actúan en esta ocasión, prácticamente la única, como adivinos.

Esta base común no impide, sin embargo, dos resultados diferentes desde el momento en que Zeus traga no a los hijos, sino a la esposa misma, asegurándose al tiempo su *metis* y los derechos del hijo por nacer a la realeza. Desde que Metis queda asociada «para siempre» a Zeus, el proceso que rigiera para Urano y Cronos se invierte: la esposa y los hijos no traman contra él sino que, al deglutir a ambos, Zeus aún en su persona los contrarios; la hija que resulta de esta operación no es su rival sino su aliada; fruto del poder real y la inteligencia positiva, Atenea nace revistiendo las armas del guerrero, defensa natural del poder.

Si las relaciones entre Zeus/Atenea son de signo inverso a las de Cronos/Zeus, no lo es menos el proceso que conduce a este resultado y que es puntualmente descrito por la *Teogonía* hesiódica, donde se relatan las circunstancias del nacimiento respectivo de Zeus y Atenea mediante un sistema de oposiciones cuya equivalencia puede establecerse con el mayor rigor. Observemos así los pormenores del nacimiento de Zeus en *Tb.* 468-484:

Rea urde un plan para tener oculto el parto de su hijo (471-2); Gea, la Tierra, acoge al niño para criarlo en Creta (479-80); lo lleva «al amparo de la negra noche» (481) y lo oculta en profunda gruta, bajo las entrañas de la tierra, en medio de un bosque de densa arboleda (482-84). En cambio Atenea nace no oculta, sino visible y públicamente (*O.* VII 42 βωμὸν ἐναργέα); es recogida no por la tierra, sino por los hijos del sol (*O.* VII); en vez de ser escondida por la noche se manifiesta brillante a la luz del día, y no es llevada bajo tierra, sino que, desde el principio, surge de lo más alto de la cabeza del padre (*O.* VII, 36: χορυφᾶν κατ' ἄκραν),³⁴ no por los oficios de Gea,

33. Cfr. el comentario de M. L. WEST (Oxford 1966) a *Tb.* 210.

34. El nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus se refiere en Hes. *Tb.* 886-900 y 924-6; el frag-

sino por los de Hefesto.³⁵ Esta serie de oposiciones que rigen las circunstancias del parto se ven complementadas por las relativas a la situación del recién nacido. En el caso de Zeus, según cuentan diversas fuentes,³⁶ apenas nacido, su madre, Rea, lo entregó a las Ninfas y Curetes para que lo cuidasen. Estos lo criaron en Creta, rodeándolo de los objetos y alimentos que —como ha reconocido C. Miralles—³⁷ constituyen elementos propios de una edad de oro: oro, propiamente dicho, agua dulce, salida por primera vez del interior de la tierra para lavarlo, leche y miel. Junto a la cabra, la abeja y el perro vigilante —yuxtapuestos el orden divino al animal—, la nodriza Adrastea, una de las ninfas Melias, y sus hermanos los Curetes³⁸ se ocupan respectivamente de proporcionar al niño esos alimentos «puros», trasuntos humanos del néctar y la ambrosía, mientras los Curetes, en torno al niño, golpean las armas contra los escudos para, mediante el sonido, ocultar a Cronos el llanto del recién nacido.

Si comparamos ahora someramente los pocos datos que nos quedan sobre

mento 343 M-W precisa que el hecho ocurrió junto al río Tritón, detalle relevante por toda la tradición que la conoce como Tritogeneia. *H. H.* XXVIII, en esp. vv. 5, 9, 15, que la describen adulta y armada de pies a cabeza, dato en que coinciden Estesícoro (*PMG* 233 Page; cfr. *Schol.* Ap. Rhod. IV 1310, p. 313 W) y Luciano, *Ddeor.* 8. Para otras referencias mitográficas y genealogías alternativas, cfr. *R. E.*, s. v.; A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología Clásica*, Madrid 1975, pp. 65-6.

35. Hefesto es sustituido por Prometeo en Eurípides, *Ión* 455-7, o bien Hermes, o Palamaón, en *Schol.* O. VII 66; Apod. I 3,6; un Palamaón, cuyo nombre dice ya suficiente, es tenido por padre de Dédalo en Paus. IX 3,2. Cfr. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 29-30; M. DELCOURT, *Hephaistos ou la légende du magicien*, Paris 1975, pp. 137-42.

36. Call. *H. Jov.*, 48 ss y *Schol.*; Diod. Sic. V 70,2; Hig. *Fab.* 139; *Astr.* II 13; Apollod. I 1,6 etc.

37. Cfr. C. MIRALLES, «Para una lectura del *Himno a Zeus* de Calímaco», *Argos* 5, 1981, pp. 9-24.

38. Es significativo que estas ninfas —Adrastea, Amaltea, Melisa— de las que son servidores (*therapontes*) los Dáctilos Ideos (*Foronida* fr. 3 K), son consideradas hijas de Meliseo (Adrastea e Ida en Apollod. I 1,6 y Zenobio II 48), o del rey Meliseo de Creta (Amaltea y Melisa en Hig. *Astr.* II 13 y Lact. *Div. Ins.* I 21-22), es decir, del hombre-abeja, él mismo un Curete que habita el Quersoneso con sus hermanos cuando llega Trópas hijo de Helios, a purificarse (Diod. Sic. V 61). La misma cabra Amaltea es tenida por hija del Sol (Eratóstenes, *Catást.* 13 Powell; Hig. *Astr.* II 13) que, además de alimentar a Zeus, le proporciona la égida y uno de cuyos cuernos es el de la abundancia. Por otra parte, no es menos importante el nombre colectivo de las ninfas, Melias: como se sabe, estas ninfas habían nacido de la sangre de Urano junto con los Gigantes y las Erinias (Hes. *Tb.* 187), y de ellas —o más concretamente de los fresnos— nace la raza de bronce (*Op.* 143-144) y su nombre parece designar a los humanos antes de la creación de Pandora; antes de que robara el fuego Prometeo, Zeus se lo negó a «los hijos del fresno» (*Tb.* 563, *meliesi*). Cfr. sin embargo, el comentario de M. L. WEST *ad loc.*, para quien el término podría designar propiamente a los árboles, y no necesariamente a la raza del fresno. Sobre el origen de la raza humana de los árboles, cfr. A. RUIZ DE ELVIRA, «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre», *CFC*, 1971, p.80 ss. Como para confirmar el carácter de estas Ninfas nacidas de la sangre, hermanas de los feroces Gigantes y las vengadoras Erinias, no sólo la raza de bronce y los humanos proceden de ellas sino muy especialmente, las armas, que se fabrican de su madera y del fuego que Zeus les había negado y Prometeo robó: así la famosa lanza de Aquiles que sólo él podía blandir (*Il.* XIX 387-91). Cfr. D. FOURGOS, «L'invention des armes en Grèce Ancienne», *ASNP* IV, 1976, pp. 1123-1164; sobre el fresno, Melia y las ninfas Melias en la esfera mítica de la guerra, cfr. R. S. SHANNON, *The Arms of Achilles and Homeric compositional technique*, Leiden 1975, pp. 31-86. Todo ello viene a conjugar dos imágenes: la de las ninfas Melias bajo el signo de la guerra y la de los Curetes armados de bronce, golpeando espadas contra escudos en la danza pírrica.

los primeros momentos de la vida de Atenea, el contraste vuelve a hacerse manifiesto: en primer lugar, naciendo la diosa adulta no precisa, evidentemente, de los cuidados de su nodriza. Pero, además, es significativo que su nacimiento sea celebrado —y a ella, en primer lugar, dedicadas unas ofrendas— no con alimentos puros, con sacrificios *nephalioi*, sino con un sacrificio ígneo, y, por tanto, seguramente, cruento.³⁹

En segundo lugar, tampoco los jóvenes Helíadas que vigilan (*phyláxasthai*)⁴⁰ su nacimiento tienen necesidad de ocultar, con su danza pírrica, su llanto: al contrario, Atenea misma lanza el grito que estremece a cielo y tierra, y brota, de la cabeza de Zeus, armada de bronce y bailando la pírrica.⁴¹ Por su parte, no habiendo recibido de los helíadas el sacrificio requerido, ella misma —o más bien su padre, Zeus: significativamente, por ser el oro símbolo de realeza y ser un privilegio de ese tipo sólo concebible por el rey de dioses— ofrece a sus vigilantes guardianes el oro de que los Curetes rodearan a Zeus. Atenea invierte, por tanto, la relación del dios con sus *kourotrophoi*: siendo ella misma de bronce, blandiendo las armas de la danza pírrica, lanzando el grito agudo que paraliza al enemigo, ocupa el papel que representaron los Curetes al proteger a Zeus, al tiempo que rodea a sus *propoloi* del oro:⁴² una sustitución se efectúa y produce la ecuación siguiente:

Curetes de bronce / Zeus de oro
Helíadas de oro / Atenea de bronce

39. Cfr. BRESSON, *op. cit.*, pp. 44 y 55 n. 6.

40. O. VII 40. Cfr. los Curetes *phylakes* y *Dios Tropheis* en los «relatos cretenses», o que fueron entregados a Rea por los Titanes en calidad de servidores armados (*enoplous propolous*), o que eran *gegeneis kai chalkaspidas*. Str. X 3,19, transmite las diferentes tradiciones sobre esta función de «guardianes» del niño y «auxiliares» de la diosa madre que comparten Curetes, Dáctilos, Titanes, Coribantes, etc., y a propósito de la cual nos ha parecido reconocer una alusión en la función de vigilancia encomendada por Helios a sus hijos.

41. La invención de la danza pírrica se atribuye tan pronto a los Curetes como a Atenea, o bien a Pirro, hijo de Aquiles. Para los testimonios y discusión cfr. K. LATTE, *De Saltationibus Graecorum*, 1913, pp. 28-42. M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris 1965, pp. 32-3; es digno de tener en cuenta el hecho de que los Curetes son caracterizados por su afición a la danza desde Hesíodo (fr. 123 M-W), quien los define como *theoi philopaigmones orchesteres*; cfr. *Foronida*, fr. 3 K: *auletas kai Phrygas*.

42. A este respecto me parece del mayor interés un texto de Apolonio de Rodas (I 1132 ss), que describe la vuelta al estado idílico, propio de la Edad de Oro y las Islas Afortunadas, gracias a determinados ritos oficiados por los Argonautas para suplicar a Rea que aplacara los vientos, y que consistieron en unas libaciones sobre *hieroisin aithomenois* («víctimas brulantes», de acuerdo con la traducción de G. DELAGE en la colección Guillaume Budé, Paris 1976; «sagradas hogueras», según la versión española de C. GARCÍA GUAL, Madrid 1975, ambos imprecisos: *hierós* es una ofrenda sagrada, no específicamente animal; podría perfectamente indicar grano o perfumes, por ejemplo), y también en una reproducción de la antigua danza Pírrica, a las órdenes de Orfeo: «giraban ejecutando una bien acompañada danza armada y con las espadas golpeaban los escudos...» Cfr. Calímaco, *In Iovem*, *loc. cit.*; *Hb. Dianam* 240 ss.: περί πρυλὶν ὄρησαντο (...) ἐν σακέσσιν ἐνόπλιον; Apoll. Rhod. I 1135: βηταρμὸν ἐνόπλιον etc.). El resultado no se hace esperar: (1140) «la diosa no fue insensible a sus ofrendas puras (*euageessin*, de *agos*: cfr. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris 1952, pp. 251-2) y se manifestó mediante visibles señales. Los árboles daban frutos abundantes y, en torno a sus pies, la tierra,

Por lo demás, merece la pena recordar que los propios dioses de las artes técnicas, Atenea y Hefesto, son fruto de una generación asexual, tanto como los mismos autóctonos y sus obras; pues, si Atenea presenta todos los indicios de una operación metalúrgica, Hefesto es concebido sin el concurso masculino por Hera⁴³ para nacer con todos los síntomas de los hijos de la tierra, con los mismos rasgos y funciones que conforman a los Telquínes.⁴⁴ Y ello es extensible, además, a la esfera erótica, donde Hefesto, esposo, cuando no de la abstracta Caris, de la adúltera Afrodita,⁴⁵ ocupa la posición del antiguo páredros de la diosa y protagoniza, en el papel de padre, ese curioso mito que se conoce como nacimiento de Erictonio y que viene a situar a Hefesto, Gea y Atenea en los lugares respectivos del páredros, la Tierra y la *keurotropa*.⁴⁶

Así pues, desde la combinación casi alquímica de que procede —asociación prodigiosa del poder real, habilidad del artífice, fuerza del guerrero; fruto a la vez de la prudencia de Zeus, el ingenio de Metis, la magia del metal— Atenea concede a los Hefíadas una vez instalados en la edad de oro y al tiempo reino del sol, no una nueva maestría técnica, no otros conocimientos, sino el privilegio de seguir ejerciendo sus propias artes insuperables en el país sin engaños del recuerdo. Atenea y Hefesto relevan a los viejos rodios de sus funciones; los Hefíadas perviven sólo en el mundo perfecto de la memoria.

Volvamos ahora a la expresión *sophia adolos* en la sentencia que cierra el episodio de Atenea y precede al de la ausencia de Helios durante el reparto de la tierra entre los dioses (v. 53):

ἦν δὲ κλέος βαθύ. δαέντι δὲ καὶ σοφία
μείζων ἄδολος τελέθει.

por sí misma (*automate*), hacía crecer flores de la tierna hierba. Las fieras abandonando madrigueras y matorrales, llegaban moviendo la cola y aún se produjo otro prodigio... por primera vez brotó agua dulce». Comparar con este pasaje el *Himno a Zeus* de Calímaco, en que la Tierra hace también brotar el agua para el recién nacido. Sea cual fuere el contexto en que Apolonio inscribiera este pasaje, no hay duda de que ha hecho solidarios la presencia de Rea y los Dáctilos (vv. 1925 ss) por una parte, la libación «pura» y la danza pírrica por otra, con la vuelta a la Edad de Oro que los ritos de los Argonautas a Rea ocasionan. Cfr. F. VIAN, *Apollonios de Rhodés, Les Argonautiques*, Paris 1976, vol. I, comm. *ad loc.*

43. Sobre los nacimientos de Hefesto cfr. M. DELCOURT, *op. cit.*, cap. II «Enfances d'Hephaistos», pp. 29-46.
44. A propósito de su semejanza con los Telquínes, cfr. DETIENNE - VERNANT, «Les pieds d'Hephaistos» en *Les ruses de l'intelligence*, cit., pp. 257-8.
45. *Od.* VIII 266 ss.; en cambio su esposa es «la bella Caris» en la mayoría de las ocasiones en la poesía homérica; por ejemplo, en la descripción que la *Iliada* dedica a su taller y a su palacio con ocasión de la visita de Tetis (*Il.* XVIII 368 ss).
46. Cfr. W. BURKERT, «Kekropidensage und Arrhephoria. Von Initiationsritus zum Panathenäenfest», *Hermes* 94, 1966, pp. 1-25. N. LORAUX, *Les enfants d'Athènes*, Paris 1981, ha dedicado especial atención al mito de Erictonio a lo largo de su obra sobre las tradiciones atenienses. Cfr. en esp. Cap. I, «L'autochtonie: une topique athénienne», p. 35 ss. Véase asimismo C. MIRALLES, «El singular nacimiento de Erictonio», *Em.* 50, 1982, pp. 263-278.

A nuestro entender, su posición es clave en el contexto y, en este caso, remite una vez más a la estructura del mito prometeico; pues así como la frase anterior (las ventajas de respetar a Prometeo) se sitúa entre la prescripción del sacrificio ígneo y su imperfecta realización, ésta (la habilidad no dolosa cumple mejor al que ejercita las artes) se sitúa entre el olvido del fuego y el olvido de Helios, del modo siguiente:

Olvido del fuego (sacrificio)
sophia adolos
 Olvido de Helios (reparto)

Esta sucesión de ideas suscita de inmediato el recuerdo de su asociación, a la inversa, en el poema hesiódico: las artes de Prometeo son repetidamente calificadas de *dolie techné* precisamente en relación con el reparto de las carnes y los preliminares del robo del fuego (*Tb.* 547, 560, 562-3). Pero además, estos «engaños» y «engañosas artes» (por mencionar sólo los casos en que se utiliza el término *dolos*, y no *apate* etc.) están formularmente asociados a «Recuerdo» y «No olvido» en los tres casos mencionados:

v. 547 ἦκ' ἐπιμειδῆσας, δολίης δ' οὐ λήθητο τέχνης.
 v. 560 ὦ πέπον, οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπελήθεο τέχνης.
 vv. 562-3 ἐκ τούτου δῆπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ
 οὐκ ἐδίδου μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο

Por consiguiente, mientras la fórmula hesiódica asocia en Prometeo

No olvido-Técnica Dolosa

el relato pindárico atribuye a los Hefíadas la asociación inversa:

Olvido-Técnica No Dolosa,

en las mismas esferas temáticas del fuego y el reparto. Así pues, en cuanto al primero, se puede concluir que la serie de conocimientos técnicos que se resumen en *sophia* y de que es principio el fuego es, en el caso de los Hefíadas, *adolos* (pues poseen el fuego por naturaleza y, conjuntamente, Atenea les concede el dominarlo), pero en el de Prometeo *dolos*, pues ni le es propio ni le ha sido concedido. En consecuencia, el fuego que los hombres reciben de Prometeo les es ajeno, de modo que han de alimentarlo continuamente para que no muera; las artes que se desarrollan a partir de este fuego prestado son frutos del engaño, en la misma medida que sin engaño ejercen su oficio los orfebres divinos.

En cuanto a la segunda esfera temática en que se produce el olvido —la del reparto— si bien en conjunto responde al esquema del relato hesiódico, el episodio del reparto en sí remite a un precedente en los poemas homéricos, con cuya evocación consigue Píndaro abundar en la idea de exclusión ya implícita en el olvido mismo. La escena se describe en los siguientes términos (vv. 54-68):

φαντί δ' ἀνθρώπων παλαιαί
 ῥήσιες, οὐπω, ὅτε χθό-
 να δατέοντο Ζεὺς τε καὶ ἀθάνατοι,
 φανεράν ἐν πελάγει Ῥόδον ἔμμεν ποντίῳ
 ἄλμυροῖς δ' ἐν βένθεσιν νᾶσον κεκρύφθαι.
 ἀπεόντος δ' οὔτις ἔνδειξεν λάχος Ἄελίου·
 καὶ ῥά νιν χώρας ἀκλάρωτον λίπον,
 ἄγνόν θεόν.
 μνασθέντι δὲ Ζεὺς ἄμπαλον μέλ-
 λεν θέμεν. ἀλλὰ νιν οὐκ εἶασεν· ἐπεὶ πολιᾶς
 εἶπέ τιν' αὐτὸς ὄρᾶν ἔν-
 δον θαλάσσης ἀύξομένην πεδόθεν
 πολύβοσκον γαῖαν ἀνθρώποισι καὶ εὐφρονα μῆλοισι.
 ἐκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν
 χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὄρκον μέγαν
 μὴ παρφάμεν,
 ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι,
 φανερόν ἐς αἰθέρα μιν πεμφθεῖσαν ἔῃ κεφαλᾶ
 ἔξοπίσω γέρας ἔσσε-
 σθαι.

Se observa en este pasaje una clara especialización del léxico referente al tema del reparto. Como ha sido observado,⁴⁷ los términos δατέοντο (v. 55), λάχος (v. 58), ἀκλάρωτον (v. 59), ἄμπαλον (v. 61) y la misma Λάχεσιν (v. 64), son los utilizados habitualmente en la poesía homérica para indicar el reparto efectuado por suertes, y de modo equitativo, del botín. A este lote designado por el azar a cada dios, Helios opone, con su negativa a participar en un nuevo reparto, un lote especial, que no forma parte del resto de las tierras distribuidas, acorde con su honor y que le es solemnemente adjudicado: su *geras*, la naciente Rodas.

A su vez, la situación de Helios es semejante a la que, por dos veces, ocupa Aquiles respecto al ejército aqueo: la que se explica en los *Cipria*, ocurrida en Tenedos, como dijimos, y la que origina la cólera de Aquiles en la *Iliada*, es decir, la sustracción arbitraria, por parte de Agamenón, de su *geras*, Briseida.⁴⁸ Como consecuencia de esta ofensa, Aquiles se autoexcluye del ejército, en el que no vuelve a participar ni cuando decide volver a la lucha, cosa que, tras la muerte de Patroclo, hace a título personal y con indepen-

47. *Dateomai, dais, dasmos*, tienen el sentido amplio de «reparto, división», mientras que *lachos, kleros y pallō* indican más precisamente la tirada a suertes y la propiedad adquirida mediante este procedimiento. Cfr. L. BOTTIN «Onore e privilegio nella società omerica», *Quaderni di Storia*, 10 1979, pp. 71-99; G. NAGY, *op. cit.*, p. 128 ss.

48. *Geras* denota el lote obtenido por reparto jerárquico, de acuerdo con la *time* debida a quien se honra. Un Aquiles sin *geras* es un Aquiles sin *time*. Cfr. G. NAGY, *op. cit.*, p. 132.

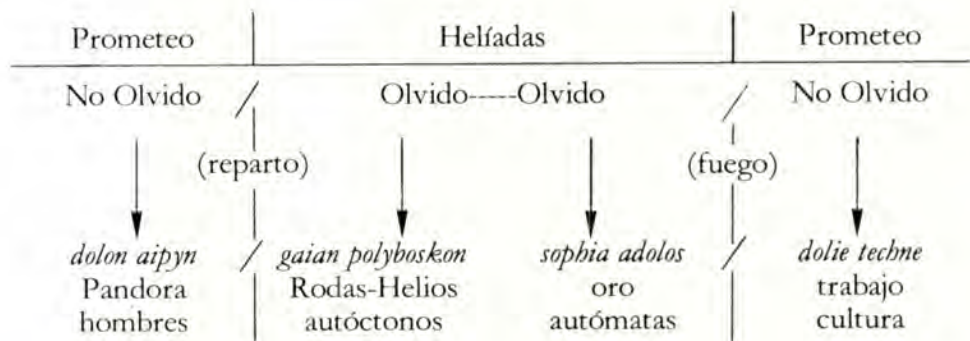
dencia de la junta de reyes.⁴⁹ Por tanto, no sólo el olvido, sino el hecho mismo de ser damnificado en el reparto, implica la marginación del grupo social. No obstante, en la *O.* VII, a nivel divino, la situación de injusticia se resuelve con más habilidad, pues Zeus propone enmendar el error con un nuevo reparto —como quiere también Agamenón en la *Ilfada*—⁵⁰ cosa que, como Aquiles, el dios rehúsa (v. 61). La solución parece a medida de la política délfica: Helios, que desde Homero es un dios con movimiento y poderes diferentes de los demás, queda diplomáticamente marginado de los asuntos de los dioses e incapacitado para actuar o decidir en ellos,⁵¹ pero obtiene a cambio un reino particular —que puede ser Rodas o Trinacria— sobre el que ejerce un poder absoluto, sin que, recíprocamente, los demás dioses tengan capacidad de intervención.⁵²

Si éstos son, como decía, los precedentes homéricos del pasaje pindárico, globalmente éste se construye, una vez más, como contrapartida del mito prometeico, de la siguiente manera: en *Tb.* 535-557 Prometeo, que ha sacrificado un buey, hace las partes con disimulo, cambiando premeditadamente su apariencia, con intención de engañar a Zeus. Hecha la trampa, la presenta al rey de los dioses para que elija entre las partes y éste, pese a haber presenciado el hecho y ser consciente del engaño, acepta la parte trucada. En el caso *Helfada* lo que se reparte son las porciones de tierra entre

49. Los argumentos que se esgrimen en el canto XIX de la *Iliada* cuando tiene lugar la reconciliación de Aquiles con el ejército aqueo, son suficientemente explícitos. Se observará que Aquiles rehúsa compartir el festín sacrificial que le ofrecen como desagravio los jefes griegos: su ausencia del banquete, desde que se le deshonra privándole de su *geras* es motivo recurrente en la figura del héroe. Cfr. G. NAGY, *op. cit.*, pp. 56 ss, 136 s.
50. Cfr. la respuesta de Aquiles: «Atrida gloriosísimo, el más codicioso de todos, ¿cómo pueden darte otra *geras* los magnánimos aqueos? No sé que existan en parte alguna cosas de la comunidad (*xynieia*) pues las del saqueo de las ciudades están repartidas (*dedastai*) y no es conveniente obligar a los hombres a que nuevamente las junten.» (*Il.* I 122-6).
51. En numerosas ocasiones Helios ejerce de *Panoptes* y descubre, gracias a ello, el rapto de Perséfone (*H. H. Dem.* 62-87), la unión de Ares y Afrodita (*Od.* VIII 266-369), etc., para alcanzar, incluso, la previsión que muestra ante el nacimiento de Atenea. Sin embargo está incapacitado para intervenir directamente contra los hombres de Odiseo, cuando éstos sacrifican sus rebaños. Así ha de pedir justicia a Zeus y esgrimir su única arma: dejar de recorrer el cielo. (*Od.* XII 377 ss): «Padre Zeus... castiga a los compañeros de Odiseo Laertiada, pues, ensoberbeciéndose, han matado a mis vacas... que si no me dieras la condigna compensación, descenderé a la morada de Hades y alumbraré a los muertos». Zeus accede a estas palabras y asume la ejecución del castigo; si Helios se escondiera no sólo quedarían los hombres a oscuras sino también los dioses. «Oh, sol, sigue alumbrando a los inmortales y a los mortales hombres que viven en la fértil tierra; pues yo despediré el ardiente rayo contra su velera nave y la haré pedazos en el vinoso ponto» (*Od.* XII 385-88; trad. de L. SEGALÁ).
52. Así ocurre en todos los países del Sol, donde los otros dioses no tienen intervención alguna, al igual que no la tienen en las Islas Afortunadas. Una relación de tales lugares sería larga en estos momentos, pero obsérvese que, en su mayoría, estos países fabulosos están en el extremo este u oeste, a orillas del Océano, y son frecuentemente —pero no siempre— islas, y comprenden desde las homéricas Etiopía, Siria o Eea (Circe es hija de Helios; ningún otro dios tiene influencia en ella) o Trinacia, países fabulosos, a las «históricas» Cólquide, Corinto o Rodas, que se han incorporado a los ciclos épicos, para pasar a denominar las construcciones utópicas, desde la Heliópolis de Yambulo (Diod. Sic. II 55,3 s) a la *Città del Sole* de Campanella.

los dioses; pero Helios —que, a la inversa de Zeus, a quien Prometeo tiene siempre presente cuando prepara los lotes— está «ausente» del lugar y «ausente» de la memoria de los dioses, es olvidado y queda sin tierra. Zeus, a quien corresponde como rey la parte de honor, obtiene la peor; Helios, que ha sido excluido por olvido, obtiene en cambio un lote de honor.

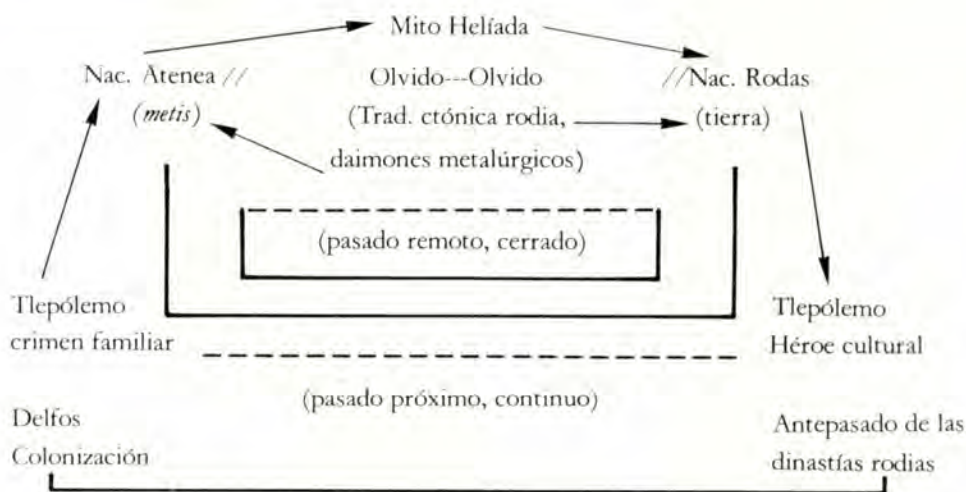
Esta inversión abarca, pues, dos aspectos: el del reparto propiamente dicho y el de la actitud mental de los personajes implicados. Tanto Zeus como Prometeo ven, preven, premeditan, engañan y nunca se olvidan de sus propósitos, manteniendo una dialéctica que les aboca a un mismo fin; pues, aunque aparecen como antagonistas en el relato, son partes interesadas en un mismo proceso, cuyo resultado es la delimitación de la posición del hombre en el mundo. En cambio, los personajes de la *O. VII* pecan siempre de omisión: los dioses «no designan la parte» de Helios, éste «no estaba» y luego «no admite» un nuevo reparto; Rodas aún no era visible, a los Helíadas les sobrevino una «nube de olvido» y «no llevaron la semilla del fuego» etc.; de modo que consiguen, mediante esta negación sistemática de sus actos, carecer de actualidad, definirse, por lo que no son o no hacen, como no hombres. Así, en suma, en uno y otro relato vemos operar a Memoria/Olvido, Presencia/Ausencia, Consciencia/Inconsciencia, formando series equivalentes de antinomias que confluyen en la caracterización de los personajes del mito (los de Hesíodo connotados de signo positivo, los de Píndaro negativo) y en los resultados de la acción (males para el positivo, bienes para el negativo) dentro de las mismas áreas temáticas (el reparto y el uso del fuego). Consecuentemente la oposición afecta también al final del proceso: al *dolos*, motor del relato hesiódico, un *dolon aipyn* (*Th.* 589), un engaño sin contrapartida: Pandora, origen de la raza femenina. Al Olvido —y junto con la ausencia de Pandora— una lluvia de oro y una *sophia adolos* que se materializa en la creación de imágenes mecánicas de la vida. Naturaleza y artificio intercambian sus cualidades (engaño/sin engaño) en el lenguaje hesiódico con que juega Píndaro, tal y como puede observarse en el sistema de correspondencias que se establece entre ambos mitos:



Por tanto, frente a la raza de los hombres y a la cultura originados por el engaño de Prometeo, los Helíadas se definen como seres ellos mismos hijos de la tierra y, a su vez, creadores de estatuas móviles —abarcando dos aspectos complementarios de vida no sexuada—. Lo que nos lleva a recordar que, en los míticos países del Sol, la vida se detiene, perdiendo así su razón de ser la generación sexual y la muerte. Desde todas las perspectivas del mito los Helíadas niegan, pues, su condición de humanos y quedan definidos, por la acción conjunta de Zeus y Atenea, como *daimones* entre hombres y dioses.

Ahora bien, como ha reconocido Lévi-Strauss⁵³, el olvido es un tipo de interrupción dentro del sistema de comunicación, una anomalía por defecto, como la delación, por ejemplo, lo sería por exceso. Este defecto de comunicación se expresa en la *O.* VII mediante el ensamblaje de la estructura del poema al código semántico de la estructura mítica. De acuerdo con ésta, como dijimos, Helios y los Helíadas sufren desconexión y desconectan ellos mismos del resto de los vivientes porque habitan una esfera impermeable y propia, autocrática y autosuficiente: este lugar privilegiado en que se confinan es la *geras* que los dioses otorgan a Helios: los países del Sol que, en definitiva, sirven de modelo al pasado de Rodas. En el poema, esta idea de aislamiento propio de un *ghetto* solar se consigue resaltar ordenando los episodios de modo que el núcleo Helíada referente a los orígenes, desconectado del presente, quede en el centro narrativo y del poema (vv. 45-60), en el texto comprendido entre el primer y segundo olvido, mientras quedan fuera de ellos aquellos elementos del mito que mantienen una conexión con el presente: Atenea, Rodas y los epónimos de las ciudades rodias, que se sitúan a uno y otro lado del núcleo; por último, el tema de Tlepólemo, que inicia la narración, se retoma antes del epílogo cerrando —al modo de la *Ringkomposition*— la disposición concéntrica del relato en la forma siguiente:

53. Cfr. «Mythe et oubli», en J. KRISTEVA (ed.) *Langue, Discours, Société. Pour Emile Benveniste*, Paris 1975, p. 294, que tiene por objeto mostrar «comment des thèmes mythiques empruntés à la Grèce ancienne aident à préciser certaines hypothèses que l'étude de mythes amérindiens a d'abord inspirés». Entre los mitos griegos de olvido elegidos para su trabajo, están precisamente los dos de la *O.* VII.



Como puede observarse, lo que en la oda queda entre olvidos es precisamente cuanto se refiere a la actividad de los Helfadas —alusiva de la de los Telquines— y a su condición de *daimones* —epictónicos, *adoloí*, sin fuego, de oro— bendecidos en el recuerdo por los dones de Zeus y Atenea. Bordeando uno y otro olvido, dentro del mito Helfada pero prolongándose en el presente, dos nacimientos singulares —el de Rodas y el de Atenea— cumplen la función clave que su posición indica, como vías de comunicación entre los mitos contiguos, pero además aportando significativas precisiones en el texto poético; pues sitúan el tiempo y el espacio mítico en que los hechos ocurren (entre el reparto de la tierra y el nacimiento de Atenea, es decir, tras la guerra entre dioses y Titanes; por tanto, a caballo entre el reino de Cronos y el de Zeus, entre los hijos de la tierra y los de mujer); pero además delimitan, mediante un doble procedimiento, los extremos complementarios de la naturaleza o condición Helfada: en primer lugar mediante la relación que se establece entre los hijos del Sol y ambas diosas, pues si su vinculación con Rodas los define como autóctonos, la que mantienen con Atenea los descubre *daimones* metalúrgicos. En correspondencia con lo anterior, los nacimientos mismos de una y otra diosa constituyen dos imágenes modélicas de generación asexual: Rodas brota del fondo del mar, como brotan de la tierra, o del mismo mar, esas tribus mágicas; Atenea surge de la cabeza de su padre gracias a las artes de Hefesto y cubierta de bronce, semejante a las obras de los metalurgos. Por último, tanto Atenea como Rodas sirven de puente entre el remoto pasado y el presente: aquella por ser, en el *hoi* de Píndaro, la beneficiaria del sacrificio lindio y representante de la continuidad de la tradición cultural en la isla; Rodas, como sus «sucesores» Lindo, Yálisho y Camiro, por ser la tierra, entonces y hoy, en que habitan.

Por último, la historia de Tlepólemo —rodeando el discurso heliada— restituye el pasado rodio a una esfera mítica más próxima y familiar: la de los héroes. A pesar de quienes han visto en su «error con resultados beneficiosos» un caso insólito, Tlepólemo cumple todos los requisitos del tipo heroico tradicional. El asesinato —y con gran frecuencia el de un familiar— inicia la carrera de héroes como Heracles, Peleo, Belerofonte o Pélope, quienes, al igual que Tlepólemo, han de abandonar la casa paterna y, tras mayores o menores incidentes, fundan una dinastía en tierra ajena.⁵⁴ Así este Amintórida, teñido ya de sangre y tras formalizar su situación en el oráculo de Delfos, introduce en Rodas la raza de Zeus y Heracles, que viene a sustituir a la de los hijos de Helios; al tiempo, mientras éstos quedan aislados de los actuales rodios por las fronteras imprecisas del olvido, Tlepólemo representa la continuidad, unánimemente exigida en las ciudades griegas, entre los antiguos reyes y los actuales gobernantes. Así, en suma, superpuesta la estructura poética a la mítica, sincronizando los diversos niveles de significación a su alcance (el léxico, la narración, las alusiones veladas a Prometeo junto con la inversión sistemática del mito hesiódico, o la construcción precisa, casi arquitectónica, del poema), compone Píndaro la historia que los rodios aceptan como propia.

54. Cómo se justifica esa concurrencia de crímenes de parentesco es tema que merece examen aparte. Permítasenos simplificar con una analogía: de un modo paralelo se justifica y cobra sentido el sacrificio cruento, pues supone una aceptación de la propia condición mortal, ya que la noción de muerte es simultánea de la de hombre.