

MEMORIAS DE LOS COLOQUIOS VI Y VII
DE LA ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS CLÁSICOS
2016 y 2018



ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Consejo directivo 2015-2019

Dra. Aurelia VARGAS VALENCIA

Presidente

Mtra. María de Lourdes SANTIAGO MARTÍNEZ

Vicepresidente

Dra. Giuditta CAVALLETTI

Secretaria

Lic. Elvia CARREÑO VELÁZQUEZ

Tesorera

Genaro VALENCIA CONSTANTINO

Formación tipográfica

Erick VARGAS CRUZ

Apoyo logístico

ÍNDICE

Presentación.....	p. 7
1. <i>Dos visiones del Hades homérico: nekyia y katabasis en la Odisea</i> Jose Manuel GONZÁLEZ MONTIEL.....	p. 15
2. <i>El mito de Medea. Diálogo entre Eurípides, Lars von Trier y Felipe Cazals</i> Claudia Adriana RAMOS AGUILAR.....	p. 30
3. <i>La comedia nueva de Menandro de Atenas para una nueva sociedad (siglos IV-III a. C.)</i> Arturo Edmundo RAMÍREZ TREJO.....	p. 47
4. <i>Mujeres cosmopolitas en las Vidas Paralelas de Plutarco: valoración desde la retórica del discurso femenino</i> Mariateresa GALAZ JUÁREZ.....	p. 65
5. <i>Investigando algunos fundamentos topológicos de la metafísica parmenidea</i> María Teresa PADILLA LONGORIA.....	p. 80
6. <i>La filosofía en sus fuentes</i> Ana Bertha NOVA COVARRUBIAS.....	p. 89
7. <i>Jenofonte y su ruta culinaria en Asia menor: un encuentro con la alteridad</i> Carolina OLIVARES CHÁVEZ.....	p. 100
8. <i>Difusión y preservación de libros antiguos, un beneficio para todos y un trabajo en conjunto</i> Elvia CARREÑO VELÁZQUEZ.....	p.121
9. <i>La recepción del ius commune en Nueva España a través de sus alegatos jurídicos: siglo XVII</i> Óscar HERNÁNDEZ SANTIAGO.....	p. 133
10. <i>Las lenguas clásicas en el Colegio de Ciencias y Humanidades: ¿para quién, para qué?</i> Alejandra ARANA RODRÍGUEZ.....	p. 141

[Registro en proceso]

PRESENTACIÓN

MEMORIAS DE LOS COLOQUIOS VI y VII
DE LA ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS CLÁSICOS
2016 y 2018

Como parte de las publicaciones derivadas de los coloquios que nuestra Asociación organiza anualmente —exceptuado el año que se une a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para llevar cabo, a través a del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas y del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras, el *Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México* que tiene lugar cada tres años—, presentamos aquí los trabajos aceptados para publicación electrónica, de los coloquios 2016 y 2018 *Diálogos entre Grecia y Roma: su proyección en el mundo contemporáneo* y *Las Letras Clásicas y su ámbito interdisciplinario*, celebrados, respectivamente, del 17 al 19 de febrero de 2016 y del 25 al 26 de octubre de 2018, en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad.

El conjunto de títulos que conforman estas memorias tratan acerca del mundo griego y romano antiguos, así como de la repercusión de estos en épocas posteriores, con especial énfasis en lo que concierne a Nueva España, llegando incluso al México contemporáneo. Entre los temas que podemos encontrar aquí, resaltan la literatura en sus distintos géneros, así como varios textos dedicados a temas filosóficos, jurídicos, sociológicos y de libro antiguo, sin faltar los relacionados con aspectos didácticos de las lenguas clásicas. Presentamos un breve comentario sobre ellos:

En el título *Dos visiones del Hades homérico: nekyia y katábasis en la Odisea*, José Manuel González Montiel hace un breve repaso sobre la composición de los poemas homéricos y señala que en el canto XI de la *Odisea* se describe un viaje al mundo de los muertos. El tema central del texto versa sobre el tratamiento literario en la *Odisea* de dos conceptos

que tienen que ver con un descenso al inframundo: la *nekyia* y la *katábasis*, distinguiendo, mediante variados y distintos ejemplos extraídos de las epopeyas homéricas, que el primer término se utiliza para la invocación de las almas ya muertas, mientras que el segundo atañe al descenso del héroe griego; de tal manera que se diferencian dos regiones del Hades en el imaginario homérico, con propósitos varios.

En *El mito de Medea. Diálogo entre Eurípides, Lars von Trier y Felipe Cazals*, Claudia Adriana Ramos Aguilar expresa la coincidencia de un hecho concreto en la ficción trágica. La interpretación de estas relaciones se hace a la luz de conceptos teatrales propios de la poética griega, la antropología y el psicoanálisis. El texto tiene por objetivo evidenciar las relaciones tópicas del mito de Medea en la versión trágica de Eurípides y en dos versiones fílmicas, la primera de Lars von Trier, que sigue, *grosso modo*, al poeta griego, y la segunda de Felipe Cazals, basada en un hecho real sucedido en la Ciudad de México a mediados de los años ochenta. *Los motivos de Luz*, la obra de Cazals, no sigue al mito griego, su relevancia estriba en la coincidencia de un hecho concreto en la ficción trágica. La interpretación de estas relaciones se hace a la luz de conceptos teatrales propios de la poética griega, la antropología y el psicoanálisis.

En *La comedia nueva de Menandro de Atenas para una nueva sociedad* (siglos IV-III a. C.), Arturo Ramírez ofrece un panorama sobre la comedia griega a partir de una noticia biográfica breve en torno a Menandro, desde sus orígenes, pasando por etapas y características de la comedia clásica, hasta la descripción de la realidad histórica y social de Menandro. Con estos datos, expone un análisis de diferentes tópicos comunes en la obra del comediógrafo ateniense, como el contraste social a causa de la riqueza y la pobreza, la mentalidad y la conducta de la sociedad a la luz de su impronta filosófica como heredero del peripatetismo, entre otros aspectos, y concluye con una reflexión sobre la importancia de Menandro en la tradición occidental como un autor benéfico para la formación de un pensamiento y un mensaje importante para la conducta del hombre.

En *Mujeres cosmopolitas en las Vidas Paralelas de Plutarco: valoración desde la retórica del discurso femenino*, Mariateresa Galaz plantea que cuando se lee esta obra de Plutarco, ni siquiera para un lector muy atento es posible contar fácilmente la enorme cantidad de mujeres que aparecen a lo largo de las historias relatadas, y prestar atención al mismo tiempo al contexto particular de cada discurso donde aquellas aparecen, o donde de algún modo son mencionadas. Efectivamente, en la magna obra del historiador las mujeres presentadas podrían justificar muy diversos tipos de lecturas: desde la mera descripción de su anecdotario hasta un tratamiento según la temática, la línea metodológica o hasta la ideología del (la) estudioso (a) en cuestión. Este texto presenta una lectura a partir del aspecto retórico del discurso, del λόγος —entendiendo aquí el término «discurso» como la manera particular de expresarse de un autor o de su personaje en cualquier género literario—, principalmente el aspecto retórico del λόγος argumentativo, no aplicable a cualquier tipo de λόγος, sino a un relato o discurso especial y propio de las mujeres, al cual la autora denomina γυναικός λόγος.

En el texto *Investigando algunos fundamentos topológicos de la metafísica parmenidea*, María Teresa Padilla plantea demostrar, con base en ciertos pasajes clave del poema, que Parménides concibió una propuesta metafísica propia a través de algunos principios geométrico-topológicos. Estos pueden apreciarse no solamente en el lenguaje basado en adjetivos para caracterizar diferentes elementos del viaje de iniciación que emprende el koûros hacia la verdad precisamente esférica, sino a la completa ruta circular y anular de indagación filosófica descrita a lo largo del poema. Con esto, propone la autora, se tienen mejores elementos para comprender la naturaleza del concepto de ser, desde una perspectiva metalingüística.

En *La filosofía en sus fuentes*, Ana Bertha Nova propone un ensayo muy bien documentado sobre el papel, origen y desarrollo de la filosofía en Grecia como medio de reflexión intelectual, pero también como actividad del pensamiento humano. Mediante ejemplos concretos de la lite-

ratura arcaica, en especial de Homero, y luego mediante conceptos de la filosofía platónica y aristotélica, pone de relieve la importancia de dominar las lenguas griega y latina con el objetivo de disponer de un lenguaje que fomente una apertura mental y una capacidad mayor de reflexión en la vida, frente a cuestionamientos del ámbito teórico y del práctico.

En *Jenofonte y su ruta culinaria en Asia Menor: un encuentro con la alteridad*, Carolina Olivares explica de qué modo se configura, por medio de la comparación de los alimentos disponibles, así como de su preparación, además de los actos de comensalidad y conductas en la mesa, la alteridad cultural con la que, para Jenofonte, se definen diversas poblaciones asiáticas. Esto en contraste con la cultura culinaria ateniense de época clásica, que resulta serle un parámetro del cual partir para reflejar el comportamiento ante la comida y, así, evidenciar un nivel cultural superior, a la vista de un plan educativo de raigambre socrática.

En *Difusión y preservación de libros antiguos, un beneficio para todos y un trabajo en conjunto*, Elvia Carreño nos habla sobre la labor de los egresados de la licenciatura en Letras Clásicas en favor del rescate bibliográfico antiguo más allá de las aulas universitarias. Inicia con la narración de su propia experiencia como estudiante de Letras Clásicas formando parte de un equipo importante de rescate y catalogación de libros antiguos en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, para enumerar después los diversos acervos bibliográficos en diferentes puntos del país donde pudo lograrse un rescate de fondos antiguos, en los que ella misma, por ese entonces, participó. Finaliza explicando que, al margen del contenido que en efecto constituye una parte importante del volumen, el conocimiento en torno a la composición de éste en sus aspectos formales o materiales también cumple una función primaria en la transmisión de un texto antiguo. A través de su exposición se hace evidente la importancia de que los alumnos de Letras Clásicas participen en el rescate, la catalogación, la difusión y la preservación de los libros antiguos, en la medida que son fuente del patrimonio de México.

En *La recepción del ius commune en Nueva España a través de sus alegatos jurídicos: siglo XVII*, Óscar Hernández Santiago explora una serie de documentos manuscritos, alegatos judiciales del siglo XVII enmarcados en la tradición jurídica romanista, cuya existencia en Nueva España se explica esencialmente debido al currículum universitario hispánico. En particular, el autor examina la forma en que el *Ius commune*, la doctrina jurídica presente en dichos alegatos, es heredera del pensamiento jurídico romano recogido y comentado por los autores del medioevo, así como del derecho indiano generado en el contexto de la monarquía española. Realiza esto en dos testimonios de casos judiciales reales, que son como botón de muestra de un vasto conjunto de documentos poco estudiados hasta ahora. Se trata de textos inéditos extraídos de archivos novohispanos que reflejan el uso de una rica diversidad de conceptos y autores jurídicos europeos que, conjugados con una serie de principios, como la ponderación del caso y la presencia de costumbres autóctonas, entre otros elementos, configuran ya una naciente cultura jurídica mexicana.

En *Las lenguas clásicas en el Colegio de Ciencias y Humanidades: ¿para quién, para qué?*, Alejandra Arana ofrece un estado de la cuestión respecto de la enseñanza de las lenguas clásicas en el CCH —modelo educativo del Sistema de Bachilleratos de la UNAM—, exponiendo las estrategias didácticas y las condicionantes institucionales. A partir de diversas posturas metodológicas respecto de la enseñanza del griego y del latín, y acorde con los programas de estudio de dichas asignaturas en el CCH, problematiza en torno a las mejores estrategias para enseñar las lenguas clásicas a los estudiantes, con la finalidad de que logren desarrollar sus habilidades lingüísticas en beneficio de su vida profesional futura.

Esta es, en suma, la composición de las memorias VI y VII de nuestra Asociación, la cual ha sido posible gracias a la participación de los autores, a quienes agradecemos su trabajo y la confianza de responder a nuestra convocatoria. Asimismo, este ejemplar se debe al trabajo conjunto de los miembros del Consejo directivo de AMEC, constituido por mis co-

legas María de Lourdes Santiago Martínez, Vicepresidente, y por Giuditta Cavalletti y Elvia Carreño Velázquez, Secretaria y Tesorera de AMEC, respectivamente. También se debe a la cumplida colaboración de dos de nuestros asociados, del maestro Genaro Valencia Constantino, quien en su calidad de miembro del Comité editorial, llevó a cabo la edición formal de los textos; y del pasante en Derecho Erick Vargas Cruz, quien estuvo a cargo del acopio de los materiales por vía electrónica y otras tareas logísticas.

Con la publicación de estos artículos, enriquecidos con la dictaminación de pares académicos, a quienes agradecemos de manera especial sus evaluaciones autorizadas, la AMEC cumple con uno de sus objetivos esenciales: el de promover y difundir el estudio de la cultura clásica en México y más allá de sus fronteras, gracias a la proyección que permite su publicación a través de nuestro novedoso sitio web.

Cordialmente

Aurelia Vargas Valencia
Presidente

TEXTOS

DOS VISIONES DEL HADES HOMÉRICO: *NEKYIA Y KATABASIS EN LA ODISEA*

José Manuel GONZÁLEZ MONTIEL
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

INTRODUCCIÓN

La *Odisea* —del mismo modo que la *Ilíada*— ha sido objeto de innumerables estudios debido a que representa el origen de la literatura occidental, y a que los propios escritores griegos y romanos, así como los de época posterior, nos legaron una vasta información sobre ella. Estas investigaciones han dado, como resultado, un debate respecto a la autoría y a la composición de las dos obras, que recibe, de la época contemporánea, el título de “cuestión homérica”, y del cual han surgido opiniones que, aunque diversas, “convergen en que ambos poemas fueron componiéndose gradualmente y a lo largo de un lapso bastante prolongado”.¹

Desde la Antigüedad clásica, se pensó que Homero fue autor de la *Ilíada* en su juventud y, durante su vejez, de la *Odisea*;² otros pensaron que dos poetas independientes las compusieron, como afirmaron los gramáticos alejandrinos Xenón y Helánico, razón por la cual fueron llamados οἱ χωρίζοντες;³ incluso se creyó que, según criterios estilísticos, varios bardos las habían conformado. De estos testimonios, es posible corroborar que la figura de Homero ha resultado mítica y que, por eso mismo, la autoría de los poemas ha quedado en tela de juicio. Así pues, ha de entenderse por Homero al poeta o a los poetas que crearon la *Ilíada* y la *Odisea*.

Al principio, la transmisión de la poesía homérica fue oral gracias a que un γένος de bardos, llamado Homéridas —descendientes de Home-

¹ STRUVE 1981, p. 107.

² LONGIN., 9, 13.

³ Véase PABÓN (tr.) 1982, p. 30.

ro —, recitó los poemas. Estos aedos eran hombres libres que dependían de un mecenazgo regio;⁴ eran dignos de honra y respeto;⁵ se servían de la lira para acompañar el canto que aprendieron por inspiración divina, y también usaban la improvisación a la que quedó sujeta la poesía épica. Después de los aedos llegaron los rapsodas,⁶ quienes recitaban, sin acompañamiento musical y a partir de un texto escrito, fragmentos épicos que eran ajustados a otros fragmentos para construir grupos. Los rapsodas, como los aedos, ambulaban en busca de público nuevo y a la par propagaban la poesía épica, pero, a diferencia de ellos, no crearon versos, sólo recitaron lo que ya existía.

A propósito de la recitación de estos poemas, Diógenes Laercio comenta que Solón, famoso legislador ateniense del siglo VI a. C., “había ordenado que la obra de Homero fuera recitada a partir de una señal”;⁷ es decir, un rapsoda continuaba la recitación en donde el anterior a él se había detenido, y lo sabía mediante una advertencia. Según Cicerón⁸ y Pausanias,⁹ Pisístrato, tirano ateniense que ejerció su gobierno en el mismo siglo, reunió los versos homéricos porque estaban en desorden y dispuso un orden en los cantos porque antes resultaban confusos. Por su parte, Platón¹⁰ apunta que Hiparco, uno de los hijos de Pisístrato, obligó a los rapsodas a recitar las epopeyas en relevos durante las fiestas panateneas. De estos testimonios se concluye que la labor de Pisístrato arrojó, como producto, un primer texto de los dos poemas de Homero reconocido por el estado ateniense —suceso no bien visto por Plutarco¹¹ porque, para él, esto dio pie a interpolaciones en los escritos.

De lo anterior, se puede afirmar que someter a la escritura una poesía que se había transmitido de manera oral durante siglos, implicó, por un lado, encontrar discrepancias entre las interpretaciones de esa primera

⁴ BOWRA 2008, p. 52.

⁵ Véase HOM., *Od.*, VIII, 477-520.

⁶ El término rapsoda es de origen incierto; no obstante, se cree que puede ser resultado de ῥάπτω, ‘coser’, y αἰοιδή, ‘canto’, lo cual significaría que un rapsoda zurcía versos. Véase PL., *N.*, 2, 1-3.

⁷ DIOG. LAERT., 1, 2, 57: τὰ τε Ὅμηρου ἐξ ὑποβολῆς γέγραφε ῥαψωδεῖσθαι.

⁸ CIC., *De or.*, 3, 137.

⁹ PAUS., 7, 26, 13.

¹⁰ PL., *Hipparch.*, 228b.

¹¹ PLUT., *Vit.*, *Sol.*, 10.

etapa, y, por otro, que los implicados en la labor de escritura se vieron en la necesidad de llegar a acuerdos. A partir de la creación de un texto fijo para las lecturas en Atenas, “la elaboración del texto, verso por verso, fue gradualmente estereotipada por procesos continuos de repetición escolar y lectura privada, así como por estudios literarios”.¹² Sin embargo, a pesar de las labores por conservar una única versión de la poesía homérica, de ningún modo debe pensarse que el texto producido en Atenas es el que nos llegó, porque, siglos más tarde, a partir del III a. C., los eruditos alejandrinos, Zenódoto de Éfeso, Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia, se encargaron de enmendar las diferencias surgidas durante la composición de la épica de Homero.

Ahora bien, en lo que respecta al contenido de la *Odisea*, baste decir que se trata del viaje de regreso a Ítaca emprendido por el Laertíada y las acciones que él llevó a cabo en su patria para vengar la insolencia de quienes pretendieron a su esposa durante su ausencia. En esta narración, se inserta un viaje al mundo de los muertos a lo largo del undécimo canto, donde, como más adelante expondré, se comprueban dos concepciones del Hades: la que permite entender que esa región se encuentra en los confines del mundo, más allá de donde se oculta el sol, y la que refiere una zona subterránea. Para la primera de ambas ideas se ha defendido el empleo del término νέκυια,¹³ pues existe propiamente una invocación de las almas al inicio del canto once; para la segunda, se usa el vocablo κατάβασις, término de origen griego formado por la raíz del verbo βαίνω, que significa ‘ir, caminar’, por el prefijo κατά que tiene el sentido ‘de arriba abajo’ y por el sufijo -σις que indica una acción; así pues, la catábasis debe entenderse como el viaje desde el mundo de los vivos hacia el de los muertos.¹⁴

Ese descenso al inframundo puede entenderse de manera doble: por un lado, las almas de los vivos bajan una vez que el cuerpo físico ha perecido,

¹² MURRAY 1947, p. 40.

¹³ De acuerdo con CHANTRAINE 1968 (s. v. νεκρός), νέκυς es el vocablo más antiguo para designar el cuerpo de un muerto; a partir de éste y con el sufijo derivativo -ια, se formó νέκυια.

¹⁴ El empleo del término catábasis para referirse al camino hacia el mundo de los muertos se atestigua, por ejemplo, en STR., 8, 6, 12; ARTEM., 2, 55, 15; y DIOG. LAERT., 2, 11, 1-3.

y, por otro, algunos vivos también pueden hacerlo y regresar. Ambos descensos resultan trascendentales: el primero, porque afirma la existencia de una vida *post mortem*, y el segundo, porque el acto de ir al inframundo y volver de allí sin haber muerto es una ruptura de las leyes naturales que rigen el ciclo de la vida.

Quien desciende cuenta con un motivo, se enfrenta a un camino desconocido y, por lo tanto, peligroso, y regresa al mundo de los vivos, a veces sin haber obtenido lo que deseaba, pero siempre sin ser el mismo porque ha visto y comprendido las leyes que rigen el reino de los muertos. La habilidad de ir y volver ya sea por mandato o por voluntad, se atribuye a héroes o a dioses; si se trata de los primeros, es para mostrar su cualidad propia de héroes, y, si de los segundos, para evidenciar la relación que tienen con el mundo subterráneo. En la literatura clásica existen relatos diversos de personajes que emprendieron un descenso al mundo de los muertos —*descensus ad inferos* en latín. Estas historias, aunque fantásticas, reflejan la manera de ver la muerte por parte de las sociedades antiguas. En Roma, el más importante de ellos fue el de Eneas, detallado por Virgilio en el sexto libro de la *Eneida*; en Grecia, sobresalen el viaje de Perséfone, el de Heracles, el de Orfeo y el de Odiseo.

A continuación, mediante el análisis de los versos homéricos correspondientes, expondré la idea de que, a lo largo del canto XI de la *Odisea*, es posible observar dos concepciones del viaje de Odiseo al Hades: el que corresponde a la invocación de las almas, una *véκνια*, y el que atañe al descenso del héroe griego, una *κατάβασις*.

I. EL VIAJE DE ODISEO

En el canto décimo de la *Odisea* se narra que Odiseo, después de haber habitado en la morada de Circe durante un año junto con sus compañeros de guerra, solicitó a la diosa, incitado por éstos, que le cumpliera la promesa de enviarlo a Ítaca con sus amigos; a esto, ella respondió: “Laertíada, descendiente de Zeus, Odiseo de muchos ardidés, ahora ya no permanezcan en mi casa involuntarios. Pero primero es necesario que cumplan otro camino y lleguen a las mansiones de Hades y de la terri-

ble Perséfone para que consulten el alma del tebano Tiresias”,¹⁵ quien les diría las partes del camino y la longitud del viaje. El “otro camino”, referido por la hija de Helios, los condujo a la región habitada por los cimerios, más allá del Océano, “donde hay una ribera llana y los bosques de Perséfone, altos álamos negros y sauces que pierden sus frutos”.¹⁶ Este sitio era también conocido como “las puertas del Sol”, porque allí el astro, al ponerse, parecía descender a una región inferior para ocultarse durante las noches.¹⁷

Cuando llegó al lugar indicado por Circe, Odiseo siguió las instrucciones dadas por ella y ofreció sacrificios a los dioses Hades y Perséfone (vv. 1-50). A partir de aquí, las partes que conforman la visita al mundo de los muertos están bien distinguidas: primero se acercaron las almas de su compañero Elpénor, del adivino Tiresias y de su madre Anticlea (vv. 51-224); a continuación sigue el llamado catálogo de heroínas (vv. 225-330); en seguida, el *intermezzo* o interrupción de la historia (vv. 331-384); luego vienen las almas de sus compañeros guerreros, Agamenón, Aquiles y Áyax (vv. 385-567); después, las historias de Minos, Orión, Ticio, Tántalo y Heracles (vv. 568-626), y finalmente se alejan del Hades (vv. 627-640). Louden,¹⁸ considerando, además del undécimo canto, los últimos versos del décimo y los primeros del duodécimo, propone el siguiente esquema para reflejar la estructura simétrica de los hechos:

A1: Elpénor muere (10, 552-560)

B1: La tripulación “desciende” al Hades; viene de Eea (10, 562-11, 22)

C1: Elpénor, Tiresias y Anticlea (11, 23-225)

¹⁵ HOM., *Od.*, X, 488-492: ‘Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν’ Ὀδυσσεῦ, / μηκέτι νῦν ἀέκοντες ἐμῷ ἐνὶ μίμνεντε οἴκῳ. / ἀλλ’ ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι / εἰς Αἰδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης, / ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίῃαο’. Todas las traducciones son propias. En cuanto al texto griego, sigo la edición de PAGE.

¹⁶ HOM., *Od.*, X, 509-510: ἐνθ’ ἀκτὴ τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης, / μακροαὶ τ’ αἰγίροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.

¹⁷ Como consecuencia de la puesta del sol, el astro posee una función ambivalente: puede transportar consigo a los hombres y llevarlos a la muerte, pero también puede guiar a las almas y de nuevo traerlas a la luz del amanecer. Véase ELIADE 1972, p. 135.

¹⁸ Véase LOUDEN 1999, p. 44.

- D1: Catálogo de heroínas (11, 226-332)
 Intermedio (11, 333-384)
 D2: Héroes de la guerra de Troya (11, 385-565)
 C2: Hombres castigados y Heracles (11, 566-635)
 B2: La tripulación “asciende” del Hades; va hacia Eea (11, 636-12, 7)
 A2: Elpénor es enterrado (12, 8-15)

II. NEKYIA Y KATABASIS

De acuerdo con la visión de la muerte en los poemas homéricos, cuando ésta acontece, el cuerpo se desintegra y la ψυχή¹⁹ sale de él para emprender su viaje al Hades, donde vaga como sombra. Dice Anticlea a su hijo que, cuando alguien muere, “los tendones ya no sostienen ni los huesos ni las carnes, sino que a éstos vence la fuerza vigorosa del fuego ardiente, tan pronto como la vida abandona los blancos huesos, y el alma, volando hacia afuera, como un sueño revolotea”.²⁰ Esta ψυχή conserva el aspecto de la persona viva y existe de manera independiente después de la muerte;²¹ puesto que carece de conciencia, es necesario que ella, invocada por los vivos, se acerque a la sangre vertida en los sacrificios que funge como elemento revitalizador y que, por un momento, le devuelve esa conciencia para que pueda recordar cosas, “lo cual quiere decir, al parecer, que su conciencia, normalmente al menos, no está muerta, sino que permanece, sencillamente, dormida”.²²

Luego de que Odiseo comenzó el rito correspondiente con una libación de miel, vino y agua, y tras el sacrificio de las víctimas, las almas de los muertos se congregaban alrededor del hoyo hacia el que la sangre fluía. El primero que se acercó fue Elpénor, quien no necesitó la sangre para poder expresarse, porque su cuerpo no había sido enterrado inmediatamente.

¹⁹ Entiéndase por ψυχή la fuerza vital que da vida. Cf. CHANTRAINE 1968, s. v. ψυχή.

²⁰ HOM., *Od.*, XI, 219-222: οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν, / ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο / δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λευκ' ὀστέα θυμός, / ψυχή δ' ἡὕτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

²¹ Véase PAGE 1976, p. 22. La idea de que el alma tiene la apariencia del ser vivo es resultado del uso de εἶδωλον para referirse a ella.

²² ROHDE 1948, p. 38.

te, y permanecer insepulto impidió que su ψυχή ingresara a las moradas de Hades y cohabitara con el resto de los difuntos bajo la “condición de muerto”.²³ Por esta razón, él —o mejor dicho, su alma— reconoció de inmediato a Odiseo, pues su conciencia, activa todavía, le permitió saber que el itacense hacía la invocación. De este mismo modo sucedió con Tiresias, el adivino ciego, de quien la mente era firme porque Perséfone le permitió mantener, incluso muerto, el pensamiento y el conocimiento.²⁴ En efecto, su alma fue la única, entre todas, con tal capacidad y, sin embargo, bebió la sangre para decir cosas veraces;²⁵ de acuerdo con Rohde,²⁶ ésta no fungió como elemento revitalizador de su pensamiento, sino que le devolvió por un instante el don de la adivinación.

Antes de que Tiresias se aproximara, Anticlea, la madre de Odiseo, desconocedor de la muerte de su progenitora, ya se había acercado, pero su hijo no le permitió beber de la sangre hasta después de que obtuvo información de Tiresias. Cuando por fin concedió que su madre hablara, él le preguntó por la situación de Penélope, Telémaco y Laertes, y ella respondió con detalles. Así, Odiseo supo, de parte de Tiresias, que en su palacio había hombres que pretendían a su esposa y consumían sus víveres; de Anticlea, qué animo se apoderaba de su mujer, qué era de su hijo y cómo se encontraba su padre. Una lectura de estos dos pasajes podría sugerir que Anticlea ignoraba el estado de las cosas en el palacio de Odiseo al momento en que éste dialogó con ella, y probablemente, como señala Page,²⁷ ello sea consecuencia de que la madre de Odiseo haya muerto antes que los pretendientes iniciaran sus insolencias. Lo innegable es que la conversación entre madre e hijo resulta importante para que él conozca qué lo aguarda en Ítaca. Con esto, el poeta nos recuerda que el objetivo final de su héroe continúa siendo el νόστος.

Luego sigue el desfile de trece mujeres que “eran esposas e hijas de hombres que sobresalieron en valor”:²⁸ Tiro, Antíope, Alcmena, Epicas-

²³ MERRY 1901, XI, 83.

²⁴ HOM., *Od.*, X, 493-495: τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι: / τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, / οἷῳ πεπνύσθαι.

²⁵ HOM., *Od.*, XI, 95-96.

²⁶ Op. cit., p. 39.

²⁷ Op. cit., p. 41.

²⁸ HOM., *Od.*, XI, 227: ἀριστῶν ἄλοχοι ἔσαν ἡδὲ θύγατρες.

ta o Yocasta, Cloris, Leda, Ifimedea, Fedra, Procris, Ariadna, Mera, Clímene y Erifila. Page²⁹ menciona que los poemas hesiódicos *Κατάλογος Γυναικῶν* y *Μεγάλαι Ἡοίαι* fueron las fuentes para las historias de estas heroínas, puesto que los catálogos de linajes de este tipo son propios de Hesíodo y ajenos a la tradición homérica.³⁰

Tras haber aludido esas historias, Odiseo interrumpe su relato, que había sido continuo desde su inicio en el verso 39 del canto noveno, porque —dice él mismo— era noche ya y aún permanecía pendiente su viaje, que, según Alcínoo,³¹ iba a ser precisamente al día siguiente; es decir, el mismo día en que el relato tenía lugar. Sin embargo, ya que el rey de los feacios le pidió aguardar hasta la mañana a fin de tener todos los presentes que le regalaría,³² Odiseo aceptó la propuesta y permaneció en Esqueria una noche más.

Entonces habló de las almas de los compañeros que con él habían combatido en Ilión contra los troyanos. Se acercó el alma de Agamenón, quien detalló a Odiseo la tragedia de su muerte y le solicitó información sobre su hijo, pero él no sabía nada sobre Orestes. Después llegaron las almas de Aquiles, Patroclo, Antíloco y Áyax; de ellas, únicamente la del Pelida se dirigió a Odiseo para solicitar información sobre su padre e hijo, pero aquél habló sólo de Neoptólemo. De este encuentro resaltan las palabras de Aquiles sobre su percepción de la supervivencia del alma en el Hades, porque reflejan un ánimo pesimista que se niega a aceptar su destino: “No me hables con ligereza de la muerte, ilustre Odiseo. Desearía, siendo labrador, servir a sueldo para otro, junto a un hombre sin bienes, que no tenga muchos recursos, más que reinar sobre todos los muertos que perecieron”.³³ En seguida, el Laertíada intentó hablar con Áyax, pero resultó imposible puesto que, incluso muerto, el héroe le guardaba rencor por la victoria de Odiseo sobre las armas del Eácida.

De la parte anterior, es preciso detenerme en dos asuntos: el primero

²⁹ Op. cit., pp. 36-38.

³⁰ Es posible percibir, en este catálogo, la brevedad con que son mencionadas las leyendas de esas mujeres, y la ausencia del patetismo que impera en el resto del XI.

³¹ HOM., *Od.*, VII, 317-321.

³² HOM., *Od.*, XI, 350-352.

³³ HOM., *Od.*, XI, 488-491: μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεύ. / βουλοίμην κ' ἐπάουρος εὖν θηγευέμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

— visto ya por Page — atañe al verso 390; el segundo, al 475. Cuando se acerca el alma de Agamenón, se lee en el primer hemistiquio del 390: “Y al instante él me reconoció”;³⁴ a partir de aquí las lecturas de la segunda parte del verso difieren: el texto griego de T. E. Page lee: “cuando bebió la obscura sangre”,³⁵ y el de Peter von der Muehl: “cuando me vio con sus ojos”.³⁶ Sobre esto, Page³⁷ supone que es probable que la segunda frase sea más temprana, o bien que lo sea la primera, alterada para colocar a Agamenón en línea con Aquiles y Áyax, ninguno de los cuales, según el texto, bebió sangre.³⁸

El segundo asunto radica en el inicio de la conversación entre Odiseo y Aquiles; éste dice: “¿Cómo te atreviste a venir hacia el Hades, donde habitan insensibles los muertos, imágenes de mortales que cumplieron con su trabajo?”.³⁹ Nótese el uso del verbo *κατελθέμεν* para expresar la acción de “bajar” a las regiones subterráneas. Este empleo verbal es significativo porque, hasta antes del diálogo con el Pelida, la manera para referirse al viaje de Odiseo consistía en el uso de un verbo de movimiento y un complemento, como en las palabras de Circe: “Es necesario [...] llegar a las moradas de Hades”,⁴⁰ y en las de Anticlea: “¿Cómo viniste hacia abajo, a la oscura tiniebla?”,⁴¹ o sólo con el verbo, como en las de Tiresias: “¿Por qué, oh infeliz, [...] viniste para ver a los muertos y la funesta región?”.⁴² El verbo *κατελθέμεν* lleva en su composición el prefijo *κατά* que da la idea de un movimiento hacia abajo; de esta misma estructura son *ὑπῆλθετε* y *κατέβην* —de los cuales se hará mención más adelante.

³⁴ ἔγνω δ' αἶψ' ἔμ' ἐκείνος.

³⁵ ἐπεὶ πῖεν αἷμα κελαινόν.

³⁶ ἐπεὶ ἶδεν ὀφθαλμοῖσι.

³⁷ Op. cit., p. 43.

³⁸ PAGE coloca en línea a Aquiles y Áyax con Agamenón, pero es quizá más acertado omitir al segundo, puesto que él, a causa del rencor hacia Odiseo, no muestra ni siquiera la intención de dirigirle la palabra, y, en consecuencia, no es necesario que el texto diga que debió haber bebido la sangre para hablar. Por otro lado, no cabe duda de que las dos lecturas, diferentes e igual de válidas, son consecuencia de la oralidad que caracterizó a la poesía homérica.

³⁹ HOM., *Od.*, XI, 475-476: πῶς ἔτλης Ἀϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἰδῶλα καμόντων.

⁴⁰ HOM., *Od.*, X, 490-491: χορὴ [...] ἰκέσθαι / εἰς Αἶδαο δόμους.

⁴¹ HOM., *Od.*, XI, 155: πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἡερόεντα.

⁴² HOM., *Od.*, XI, 93-94: τίπτε αὐτ', ὦ δύστηνε, [...] / ἦλυθες, ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτερεπέα χώρον.

Hasta este punto de la narración en el canto undécimo, Elpénor y Tiresias son los únicos que verdaderamente profetizan algo para el héroe griego; en cambio, Agamenón y Aquiles rememoran, junto con él, sucesos previos a sus muertes: el Atrida cuenta cómo murió, y el Pelida recuerda la gloria que tuvo en vida, y los dos esperan que Odiseo pueda informarles sobre sus hijos, Orestes y Neoptólemo, y sobre Peleo, padre del segundo. El personaje de Anticlea contrasta en comparación con los anteriores porque su discurso refleja el momento presente de las circunstancias en Ítaca. Estos diálogos, vistos de manera aislada, reflejan que el acto narrativo va del tiempo futuro (Elpénor y Tiresias) al presente (Anticlea) y en seguida al pasado (Agamenón y Aquiles), en ese orden; por otro lado, estos discursos, dentro de la *Odisea*, son una remembranza porque continúan siendo parte de los relatos del héroe. Así, se puede afirmar que las palabras de estos personajes comparten una característica: nada de lo dicho por ellos es conocido por Odiseo, lo cual permite divisar que el viaje del Laertíada se asemeja al emprendido por Eneas y detallado por Virgilio en una cuestión importante: la de obtener conocimiento.

Hasta aquí, la manera en que se describe el encuentro de Odiseo con las almas es consistente, pero, a partir del verso 567 y hasta el fin del undécimo canto, la narración es distinta y da a entender que Odiseo ya se encuentra en el Hades, pues el relato pasa de la repetición formular “vino el alma de [...]” a la repetición de la forma verbal “vi”. En efecto, Odiseo vio a Minos, a Orión, a Ticio, a Tántalo, a Sísifo y a Heracles. Del primero y del segundo, se dice que actúan como en sus vidas lo hicieron: Minos administraba justicia y Orión cazaba. Los siguientes tres padecen fuertes sufrimientos (κρατέρ’ ἄλγε’ ἔχοντα), porque ofendieron a los dioses. Lo que en un principio causa impresión es que puedan sufrir, puesto que no es propio del Hades homérico que las almas conserven su estado sensitivo y una conciencia del padecimiento; sin embargo, al igual que Tiresias, tienen una situación excepcional puesto que sus actos fueron ejemplos del mal obrar que conllevó necesariamente la ira divina.⁴³

El último de ellos, Heracles, resulta interesante en varios aspectos: en primer lugar, su presencia no es como la de todos los muertos menciona-

⁴³ Véase ROHDE 1948, p. 42.

dos antes, porque no se trata de su alma, sino de su imagen (εἶδωλον), ya que él mismo se encuentra entre los dioses; en segundo lugar, Heracles coincide con Minos y Orión, pues, como ellos, parece hacer lo que en vida hizo: siempre dispuesto con su arco como si fuera a lanzar la flecha para cumplir sus empresas; finalmente, sus palabras no entablan un diálogo con Odiseo, ya que éste sólo escucha mientras aquél le cuenta que en otro tiempo también se vio obligado a descender al Hades.⁴⁴

La visita al inframundo se termina cuando Odiseo esperaba ver las almas de Teseo y de Pirítoo, debió dirigirse hacia las naves para retirarse del lugar, porque un pálido temor lo tomaba,⁴⁵ el mismo que, en el verso 43 del undécimo canto, lo tomaba debido a la presencia de las almas que se acercaban al hoyo para beber la sangre.

La totalidad del canto undécimo ha recibido el nombre de νέκυια: “rito por el cual los fantasmas eran evocados e interrogados sobre el futuro”.⁴⁶ El inicio de este canto evidencia claramente las partes del rito: la libación y los sacrificios (τὰ δρώμενα), así como los votos y las súplicas a los muertos (τὰ λεγόμενα), cuyo objetivo es la profecía; por ello, resultaría más propio emplear νεκυομαντεία o νεκυομαντεῖον: “oráculo de los muertos, donde los fantasmas eran evocados”,⁴⁷ pues el segundo término de composición en esa palabra deja clara la idea del ritual: los muertos vaticinan para responder las preguntas de Odiseo.

Por otra parte, es posible hablar de catábasis partiendo del entendido de que existen, en toda la obra, tres pasajes que la hacen explícita; uno es el verso 475, del cual ya hablamos. Los otros son los siguientes: cuando Odiseo y sus compañeros regresan de la visita al Hades, llegan de nuevo a la morada de Circe, quien, al recibirlos, les dice: “Ustedes, audaces, quienes vivos bajaron a la casa de Hades, dos veces muertos, cuando otros hombres mueren una sola vez”.⁴⁸ El verbo ὑπῆλθετε, por su composi-

⁴⁴ Cuando Euristeo le exigió llevarle a Cerbero como parte de los doce trabajos que debió cumplir.

⁴⁵ HOM., *Od.*, XI, 633: ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει.

⁴⁶ LIDDELL 1940, s. v. νέκυια: *rite by which ghosts were called up and questioned about the future.*

⁴⁷ Ibid., s. v. νεκυομαντεῖον: *oracle of the dead, where ghosts were called up.*

⁴⁸ HOM., *Od.*, XII, 21-22: σχέτλιοι, οἳ ζῶντες ὑπῆλθετε δῶμ' Αἰδαο, / δισθανέες, ὅτε τ' ἄλλοι ἅπαξ θνήσκουσ' ἄνθρωποι.

ción (ὕπό + ἔρχομαι), contiene la idea de un descenso. También indica descenso el verbo κατέβην, usado por Odiseo al decir a Penélope que le faltaba cumplir los sacrificios para Posidón: “Pues así me lo vaticinó el alma de Tiresias aquel día, cuando bajé al interior de la casa de Hades, buscando el regreso para mis compañeros y para mí mismo”.⁴⁹

Ahora bien, Afirma Page⁵⁰ que la visita al inframundo, originalmente independiente de la *Odisea*, fue insertada en el lugar actual y que la estructura original no contenía el catálogo de heroínas, ni el *intermezzo*, ni las historias de los últimos seis personajes mitológicos. Si se concede que esto fue así, quedaría una pregunta abierta: en la *Odisea*, la historia del viaje al Hades es narrada para los reunidos en el palacio de Alcínoo y Arete, ¿pero a quién se habría contado esto en la primera versión, independiente de la *Odisea*? La respuesta está en las últimas palabras de Anticlea al despedirse de su hijo después del encuentro entre ambos: “Mas desea rápidamente la luz y sabe todo esto para que también lo digas después a tu mujer”.⁵¹ En efecto, cuando Odiseo y Penélope conversaban entre ellos contándose lo que cada uno vivió durante la ausencia de aquél, ella narró cuánto soportó a los pretendientes, y él, cuántos trabajos sufrió y cómo marchó hacia la casa de Hades, donde vio a Tiresias, a todos sus compañeros y a su madre querida.⁵²

Circe le anuncia a Odiseo,⁵³ antes de que éste emprenda el camino rumbo a los confines del Océano, que Tiresias le diría cómo iba a ser el viaje de vuelta a Ítaca; no obstante, el adivino tebano le profetiza la consecuencia de la ira de Posidón, le advierte lo que podría suceder si daña los rebaños de Helios, le asegura que matará a los pretendientes de Penélope, lo aconseja para aplacar la ira divina del que agita los suelos, e incluso le

⁴⁹ HOM., *Od.*, XXIII, 251-253: ὥς γάρ μοι ψυχὴ μαντεύσατο Τειρεσίαιο / ἥματι τῷ ὅτε δὴ κατέβην δόμον Ἄιδος εἰσὼ, / νόστον ἐταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἐμοὶ αὐτῷ.

⁵⁰ Op. cit., pp. 32-47.

⁵¹ HOM., *Od.*, XI, 223-224: ἀλλὰ φώσδε τάχιστα λιλαίεο: ταῦτα δὲ πάντα / ἴσθ', ἵνα καὶ μετόπισθε τεῇ εἵπῃσθα γυναικί.

⁵² HOM., *Od.*, XXIII, 310-341. No obstante, se debe tener presente que la *Odisea* contiene elementos prolépticos y analépticos; por ello, no resultaría extraño que Anticlea narre a su hijo lo que el poeta canta después, o que, por el contrario, Odiseo retome una escena anterior para contarla a Penélope.

⁵³ Cf. HOM., *Od.*, X, 539-540.

vaticina que morirá rendido por una apacible vejez. ¿Quién, pues, le dice cuál será el viaje hacia su patria? Circe misma se lo detalla: pasará por donde están las Sirenas, Escila, Caribdis y las ovejas de Helios. ¿Por qué, si la diosa cumple con lo que se supone que Tiresias haría, Odiseo realiza el viaje? Se pensaría, por ello, que la empresa del Laertíada resultó en vano; sin embargo, su visita al Hades fue un suceso importante para los fines narrativos del poema, pues, con esta historia, Odiseo, el varón ingenioso por antonomasia, consigue cumplir la prueba más grande para un héroe: ir a los infiernos. La ligera contradicción entre lo dicho y lo hecho por Circe da pie para respaldar la tesis de la posterior adición del canto undécimo. Sobre esto, Rohde dice que la idea del poeta “es la de enfrentar al héroe de la astucia y de la lucha una vez más, la última, con los más poderosos reyes y los más augustos héroes de aquellas campañas guerreras [sc. las troyanas] en un torneo de preguntas y respuestas”.⁵⁴

CONCLUSIÓN

El objetivo del Laertíada en su viaje al Hades es obtener conocimiento, como puede constatare con las conversaciones que sostuvo con los muertos que se acercaron a él. Tales diálogos se desarrollaron gracias a la conciencia activada en ellos; de esto, resulta interesante observar la ambivalencia de la mente en los personajes que intervinieron porque, por un lado, la mente se nos muestra como la parte más significativa del ser humano pues, gracias a ella, Odiseo conoció otros asuntos y las almas de los muertos lograron hablar con él, pero, por otro lado, ella también “muere” ya que, de no ser así, la sangre de los sacrificios no hubiera sido esencial. Esto coloca el viaje del itacense, en relación con las catábasis de Heracles, de Orfeo y de Teseo y Pirítoos, en el plano de “lo civilizado”, entendiéndose por esto que Odiseo busca información y no se vale del arrebato o del impulso para llevar a cabo su empresa.⁵⁵ De hecho, en un principio, Odiseo lamentó tener que ir a la casa de Hades y estuvo inquieto por las preguntas

⁵⁴ Op. cit., p. 37.

⁵⁵ Cf. CALVO 2000, p. 68.

abrumadoras que él mismo hacía: quién y cómo lo guiaría hasta ese lugar. No se niega a hacerlo a pesar de ello, sino que obedece instrucciones a fin de obtener la información que necesitaba para llegar a su patria.

A partir de la exposición, es posible afirmar que el canto undécimo de la *Odisea* refleja dos ideas del Hades: la primera y más evidente es que la región de los muertos se encuentra en los confines del Océano, donde Odisseo inicia la *νεκρομαντεία*; la segunda, el Hades es un lugar subterráneo, al cual llegó el héroe griego y donde vio a algunos de los habitantes de allí. Así pues, la evocación y la catábasis existen en la *Odisea*, separadas por el intermedio y posiblemente producto de la tradición oral.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

CICERO, *De Oratore*, ed. A. S. Wilkins, s/d, 1902.

DIOGENES Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

HOMER, *The Odyssey*, ed. T. E. Page, Cambridge, Harvard University Press – London, Heinemann, 1966.

HOMERO, *Ὀδύσσεια = Odisea*, intro., trad. y versión rítmica de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2013.

_____, *Odisea*, intr. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 1982.

LONGINUS, *De Sublimitate*, ed. William Rhys Roberts, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

PAUSANIAS, *Graeciae Descriptio*, Leipzig, Teubner, 1903.

PINDAR, *The Odes of Pindar*, intr., y trad., de Sir John Sandys, Cambridge, Harvard University Press, London, Heinemann, 1937.

PLATO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.

PLUTARCHUS, *Plutarch's Lives*, ed. Bernadotte Perrin, Cambridge, Harvard University Press, London, Heinemann, 1914.

STRABO, *Geographica*, Leipzig, Teubner, 1877.

Fuentes modernas

BOWRA, Cecil Maurice, *Introducción a la literatura griega*, trad. Luis Gil, Madrid, Gredos, 2008.

CALVO Martínez, José Luis, "The katábasis of the hero", *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège, Kernos, 2000, pp 67-78.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.

CHOZA, Jacinto y Pilar CHOZA, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona, Ariel, 1996.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 1972.

LIDDELL, Henry George y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

LOUDEN, Bruce, *The Odyssey: Structure, Narration and Meaning*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1999.

MERRY, William Walter, James RIDDELL y David MONRO, *Homer's Odyssey*, Oxford, Clarendon Press, 1901.

MURRAY, Gilbert, *Historia de la literatura clásica griega*, Buenos Aires, Albatros, 1947.

PAGE, Denys Lionel, Sir, *The Homeric Odyssey*, Connecticut, Greenwood Press, 1976.

ROHDE, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1948.

STRUVE, Vasilli V., *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1981.

EL MITO DE MEDEA. DIÁLOGO ENTRE EURÍPIDES, LARS VON TRIER Y FELIPE CAZALS

Claudia Adriana RAMOS AGUILAR
Universidad Nacional Autónoma de México
Casa de Humanidades

En un principio era la acción
Tótem y tabú, Sigmund FREUD

Para establecer este diálogo entre la Antigüedad clásica y el siglo XX, se han elegido tres versiones que permiten contrastar la figura de Medea en vertientes aparentemente opuestas y que abrevan de fuentes distintas; una, *Medea* (431 a. C.), la tragedia representada por Eurípides (480-406 a. C.) en un certamen de las Grandes Dionisas; otra, *Medea* (1988), del director danés Lars von Trier (1956), cuya referencia directa es la tragedia de Eurípides; la última, *Los motivos de Luz* (1985), del director mexicano Felipe Cazals (1937), que se basa en un hecho real recogido por la presa, ocurrido pocos años antes de la filmación.

Siguiendo la lectura del texto griego, la *Medea* de Lars von Trier interpreta la tradición mítica fijada por una tragedia que se representó en el 431 a. C.:¹ Medea mata a sus hijos para vengar el adulterio de Jasón y librarlos de su condición de ilegitimidad, *nothoi*, que en la Grecia de aquel tiempo eran excluidos radicalmente de la *anchisteía*, es decir, de los derechos de familia o herencia, tanto para la sucesión como para el ejercicio de la vida política o religiosa de la ciudad.²

Por su parte, *Los motivos de Luz*, en su discurrir por la nota roja de una

¹ La tetralogía a la que pertenece Medea obtuvo ese año el tercer lugar, es decir, el último; lo que contrasta con la trascendencia del mito de Medea en Occidente, como lo prueban las versiones filmicas analizadas.

² Los *nothoi* eran considerados de nacimiento impuro, en contraposición a los *gnesioi*, en cuya oposición se fundamenta la legitimidad en el matrimonio ateniense. Cf. Is., VI, 47; D., XLIII, 51; LVII, 30; *Ath.*, 577b. Los hijos de una mujer de estirpe superior podían perjudicar o suplantar por completo a la descendencia del primer matrimonio, en este caso, los hijos de Medea serían perjudicados con el matrimonio de Jasón y la princesa Glauce; V. HDT., I, 60; ARIST., *Ath.*, 14, 4. Cf. VERNANT 2003, pp. 51 y ss.

mañana del 8 de agosto de 1982, descubre la pervivencia de una “Medea” que nace y crece fuera de la tradición mítica: Elvira Luz Cruz, apodada la Fiera del Ajusco, de veintiséis años de edad, mató a sus cuatro hijos con el afán de vengar la traición de Sebastián Ramírez, una suerte de Jasón venido a menos, y liberarlos del hambre, de los maltratos y de la miseria.³

En más de veinticinco siglos —de la representación de la tragedia de Eurípides al filicidio hecho película—, la constante de una mujer que mata a sus hijos para vengar la traición del hombre y salvarlos de las situaciones adversas que suponen la destrucción de la familia sólo cambia de escenario; la acción y las emociones que propician el drama son idénticos. ¿Qué origina el deseo de castigar, precisamente de esta manera, la traición amorosa? ¿Por qué en esos límites difícilmente sondables el instinto materno se decanta por la muerte como forma de salvación?

Las tres propuestas del mito de Medea intentan dilucidar algunas respuestas a los problemas planteados por el comportamiento de la heroína, en el entendido de que los mitos, cuando son retomados por los poetas trágicos, estructuran en su discurso las afecciones que más hondamente aquejan el alma en su afán por representar los excesos de las pasiones humanas, y por este motivo, el canon que ha fijado el mito trágico evidencia la crisis que trasciende a una sociedad determinada. El caso de Elvira Luz Cruz parece demostrar que la versión de Eurípides describe fielmente a la “Medea” que renace siempre en tiempos difíciles.⁴

I. EL MITO

Jean Pierre Vernant, en un artículo llamado “Razones del mito” dice que, en su forma auténtica, el mito aportaba respuestas sin formular explícitamente los problemas, en cambio, la tragedia, cuando se ocupa de las

³ Cf. El artículo donde Monsiváis analiza el caso y su similitud con la intención de la Medea de Eurípides: “No hay prepotencia ni antecedentes de crueldad con sus hijos, sólo la noción de que su vida le pertenece incondicionalmente”. MONSIVÁIS 1999, s. n.

⁴ En este sentido podría decirse que la pervivencia de la figura mítica se “inserta” en una tradición literaria que “traduce” el instinto de la supervivencia: El caso de Elvia Luz Cruz inspiró al dramaturgo Víctor Hugo Rascón Banda para una obra de teatro llamada *La fiera del Ajusco*; a la guionista Dana Rothberg el documental *Elvira Luz Cruz, pena máxima*; a Felipe Cazals, *Los motivos de Luz*. Cf. MONSIVÁIS 1992, s. n.

tradiciones míticas, lo hace para plantear los problemas cuya solución es inadmisible.⁵ En la conformación del mito de Medea no siempre fue Jasón el motivo de la venganza ni la penuria económica y social; tampoco el grillete que desató la muerte de los hijos. De hecho, en las primeras menciones que se hacen de los personajes que formarán parte del enramado mítico, más que Medea, Jasón era el protagonista. Así, en la *Odisea*, Argo, la nave utilizada para realizar la expedición y Hera, como diosa protectora del héroe, forman el núcleo narrativo del mito:

οἷη δὴ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηὺς,
 Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα, παρ' Αἰήταο πλέουσα.
 καὶ νῦ κε τὴν ἐνθ' ὥκα βάλεν μεγάλας ποτὶ πέτρας,
 ἄλλ' Ἥρη παρέπεμψεν, ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἴησων.

Sólo una nave que cruza los mares bogó por allí [las Rocas Errantes],
 Argo, celebrada por todos, cuando desde Eetes bogaba;
 y presto aún a ésta habrían golpeado contra las rocas enormes,
 mas Hera, pues le era grato Jasón, la condujo a lo largo.⁶

Por su parte, Hesíodo va desglosando la stirpe de Medea como nieta de Helios y sobrina de Circe, lo que no sólo le otorga un origen divino, también la pericia en las artes de la magia y la hechicería, recursos muy bien representados después por Eurípides:

ἡελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκεν κλυτὸς Ὠκεανίνη
 Περσῆϊς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα.
 Αἰήτης δ' υἱὸς φαεσιμβρότου Ἥελίοιο
 κούρην Ὠκεανοῖο τελέεντος ποταμοῖο
 γῆμε θεῶν βουλῆσιν Ἰδυίαν καλλιπάρηον.
 ἥ δέ οἱ Μήδειαν εὐσφυρον ἐν φιλότῃ
 γείναθ' ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.

A Helios infatigable, la ilustre Oceánide
 Persis a Circe y al rey Eetes parió.
 Y Eetes, hijo de Helios, que a los mortales alumbra,
 desposó a una hija de Oceáno, el río que en sí mismo se termina,
 por voluntad de los dioses, a Idía de bellas mejillas;
 y ésta a Medea de bellos tobillos le procreó, en amor
 sujeta por obra de la áurea Afrodita.⁷

⁵ VERNANT 2003, p. 180.

⁶ HOM., *Od.*, XII, 69-72. La traducción es de Pedro Tapia.

⁷ HES., *Th.*, 956-962. La traducción es de Paola Vianello.

También en la *Teogonía* se hace la primera mención de la descendencia de Medea; sin embargo, sólo se habla de un hijo, Medeo, educado por el centauro Quirón, quien ya se había encargado de educar también a Jasón, y tenía gran experiencia en la formación de héroes.

κούρην δ' Αἰήταιο διοτρεφέος βασιλῆος
Αἰσονίδης βουλῇσι θεῶν αἰειγενετῶν
ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ,
ὑβριστῆς Πελίδης καὶ ἀτάσθαλος, ὀβριμοεργός.
τοὺς τελέσας Ἴαωλκὸν ἀφίκετο, πολλὰ μογῆσας,
ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἐλικώπιδα κούρην
Αἰσονίδης, καὶ μιν θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
καὶ ὃ' ἦ γε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσωνι, ποιμένι λαῶν,
Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὖρεσιν ἔτρεφε Χείρων
Φιλυρίδης: μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελείτο.

El Esónida, a la hija de Eetes, rey de estirpe divina,
por voluntad de los dioses siempre existentes,
sustrajo a Eetes, después de acabar los penosos trabajos
que, muchos, le había impuesto el gran rey arrogante,
el insolente y furioso Pelias, de obras violentas;
tras de acabarlos, a Yolcos llegó, mucho habiendo sufrido,
en su nave ligera llevando a la muchacha ojinegra,
el Esónida, y la hizo su floreciente consorte.
Y ella, sujeta por Jasón, pastor de los hombres,
parió un hijo, Medeo, al que crió en los montes Quirón
Filirida; y del gran Zeus cumplíase la mente.⁸

Pausanias, que había leído los *Corintíacas*, de Eumelo (S. VIII/VII a. C), relata un fragmento donde Medea indirectamente mata a su descendencia, sin embargo, no hay celos de por medio.

βασιλεύειν μὲν δὴ δι' αὐτὴν Ἰάσωνα ἐν Κορίνθῳ, Μηδεία δὲ
παῖδας μὲν γίνεσθαι, τὸ δὲ αἰὲν τικτόμενον κατακρύπτειν αὐτὸ ἐς τὸ
ιερόν φέρουσιν τῆς Ἥρας, κατακρύπτειν δὲ ἀθανάτους ἔσεσθαι
νομίζουσιν: τέλος δὲ αὐτὴν τε μαθεῖν ὥς ἡμαρτήκοι τῆς ἐλπίδος
καὶ ἅμα ὑπὸ τοῦ Ἰάσονος φωραθεῖσαν / οὐ γὰρ αὐτὸν ἔχειν δεομένην
συγγνώμην, ἀποπλέοντα δὲ ἐς Ἴωλκὸν οἴχεσθαι τούτων δὲ ἔνεκα
ἀπελθεῖν καὶ Μήδειαν παραδοῦσαν Σισύφῳ τὴν ἀρχήν.

Gracias a Medea Jasón reinaba en Corinto. A Medea le iban naciendo hijos

⁸ Id., vv. 992-1002.

pero los escondía a medida que nacían, llevándoselos al templo de Hera y allí los encerraba, creyendo que serían inmortales. Por fin, cuando se percató de que había fallado en su esperanza y al mismo tiempo fue descubierta por Jasón (quien, aunque ella le pidió perdón, la rehusó y se marchó navegando hacia Yolco), Medea se fue también, por todo eso, después de dejarle el reino a Sísifo.⁹

En la versión de Eumelo, los papeles se invierten, Medea es la reina de Corinto y Jasón el extranjero que gracias a ella tiene poder; en este sentido, no hay peligro de que una descendencia procedente de una mujer de mayor rango despoje a la suya de los derechos de sucesión. Aquí es la diosa Hera, mencionada desde la *Odisea*, quien disuelve el matrimonio en su negativa de otorgar la inmortalidad a los hijos de Medea. Dado el origen religioso de la tragedia griega, ¿no se vislumbra ya en la búsqueda de la inmortalidad el deseo de salvación por medio del sacrificio?

Eurípides retoma los elementos recurrentes de las distintas versiones del mito: la expedición de Jasón en la nave Argo con la consigna de apoderarse del vello cino de oro, propiedad del padre de Medea, el rey Eetes; el origen divino de quien después ocupará el sitio protagónico, Medea, nieta de Helios, el Sol, y sobrina de la hechicera Circe; la presencia de Hera, la diosa del matrimonio, en cuyo templo se realizará el sacrificio de la descendencia.

Con la promesa de matrimonio, Medea ayuda a Jasón y emprende la huida, deja su tierra natal después de traicionar a su padre y dar muerte a su hermano; se convierte en mucho más de un sentido en extranjera. Al final del periplo, el matrimonio fugitivo regresa a Corinto, en otros tiempos reino del padre de Medea, donde fue admitido por el rey Creonte.

Justo en este momento, Eurípides plantea el meollo de su tragedia: el rey encontró en Jasón las cualidades de buen prospecto para casarlo con su hija, la princesa, y el héroe aceptó. Para sortear cualquier conflicto, Creonte decretó el destierro de Medea por considerarla peligrosa, pero ella, una heroína persuasiva como pocas, consiguió aplazar un día la orden. Valiéndose de sus artes, Medea-hechicera impregnó veneno en un vestido y una corona que se convertirían en regalos para la princesa Glauce; envió los obsequios con sus hijos, y la princesa fue abrasada por el

⁹ EUMELO, *Fragmentos*, 3 = PAUSANIAS, II, 3, 10. Cf. BERNABÉ 1979.

fuego apenas se produjo el contacto del veneno con su piel. El rey Creonte también murió al tratar de ayudar a su hija. Con esta acción vale la pena señalar que los niños, víctimas del sacrificio, fueron también los emisarios de la muerte para la futura simiente de Jasón.

Aunque la muerte de la descendencia de Medea ya existía en las fuentes antiguas, no se halla la evidencia de una motivación como los celos y la venganza, esto fue una invención de Eurípides, quien al construir su argumento sobre la disolución del matrimonio de Medea y Jasón, señaló los elementos que provocaban la crisis de la sociedad de su época: la falta de ciudadanos que cumplieran con los derechos de *anchisteía*, gracias a la proliferación de *nothoi*, resultado de las leyes impuestas por Clístenes en el siglo V a. C., cuando el matrimonio con mujeres atenienses se convirtió en el único medio para asegurar una descendencia legítima. El padre “prolongaba” su vida en un hijo “puro” de mezcla social o racial.¹⁰ En este sentido, ¿puede interpretarse el filicidio de Medea como el sacrificio necesario para restaurar el orden? ([Video 1](#))

De acuerdo con las razones que da Medea para considerar a la mujer el ser más desgraciado de todo lo que participa de la vida y del pensamiento,¹¹ el sacrificio de hijos puede mirarse como la única posibilidad que tiene de librarlos de la vida desafortunada que les espera dentro de una *polis* que no les dará los derechos de que gozan sus ciudadanos porque Jasón, al aceptar el matrimonio con la princesa Glauce, les ha arrebatado la legalidad de su origen. Por otro lado, la muerte de la princesa restaura de algún modo la injusticia cometida, ya que quita a Jasón la oportunidad de trascender en una simiente nueva y esto representa su muerte definitiva; Medea castiga el ultraje con la imposibilidad de ser recordado en la tierra de los mortales con el cultivo de una progenie, sea o no legal.¹²

¹⁰ VERNANT 1982, p. 52. Para una revisión del carácter ritual del infanticidio cf. DARAKI 2005, pp. 80-81.

¹¹ En este monólogo, Lars von Tiers atiende la descripción que Medea hace de la vida marital en Atenas. EUR., *Med.*, vv. 230-250.

¹² Conviene recordar que, en este contexto, la muerte se da con el olvido. Si nadie recuerda al héroe, sea épico o trágico, éste perece definitivamente en la faz de la tierra. De ahí la necesidad de hazañas que narren los hijos de sus hijos y su vida continúe de generación en generación mientras persista en la memoria de los hombres su paso por la vida. Cf. ZEITLIN 1995, pp. 174-183.

Quizá más que un sacrificio realizado por Medea como venganza a la traición amorosa, se trata de una reivindicación de su de sus posibilidades para restaurar el orden alterado por la traición paterna. Después de Eurípides, Jasón ha dejado de ser un héroe para convertirse en un mal hadado esposo, cuyas injustas decisiones provocan la destrucción del *oikos*. ¿Cómo es que esta versión del mito ha llegado hasta nuestros días para “explicar” *Los motivos de Luz*? Luz mata a sus cuatro hijos para vengar, como Medea, la ofensa de Sebastián, Jasón en tiempos modernos.

Si se mira el discurso cinematográfico como también pueden leerse las tragedias griegas: bitácoras de la crisis que aquejó al hombre de aquellos tiempos, habrá que preguntarse por el orden restaurado en el sacrificio de la prole emprendido por Luz; Medea representó la injusticia social de los hijos que se tornaban ilegítimos frente a los derechos adquiridos por los hijos de un matrimonio mejor avenido en la antigua Grecia, ¿qué representa Luz en la ciudad de México de nuestros días? ([Video 2](#))

II. LA VIOLENCIA FUNDAMENTAL

Según lo atestigua Freud en *Tótem y tabú*, la cultura se sustenta en un crimen. En aquellos primeros días, cuenta el psicoanalista, una horda de caníbales mató y devoró al padre despótico y agresivo quien para quedarse con todas las mujeres del clan los había expulsado de su territorio, negándoles con el exilio cualquier posibilidad hacia el poder. Al comer de su carne, los hermanos se identificaron y se apropiaron de la fuerza tan temida y envidiada del padre. Gracias a esta identificación podrían, cada uno de ellos, convertirse en el padre tan envidiado como temido; sin embargo, ninguno ocupó ese lugar, al contrario, cómplices del parricidio convirtieron el cadáver en comida sagrada, el crimen en sacrificio y el vínculo entre los hombres en pasión bivalente.¹³

Para los griegos antiguos esta violencia *fundamental* tiene el nombre de *hybris*, y su acción en sí misma desmesurada provoca un desequilibrio que conduce a la injusticia, la destrucción o la crisis de cualquier sistema. Tal

¹³ FREUD 1955, pp. 131-133.

como los caníbales aliviaron la desmesura del padre con aquella comida totémica, convertida en festividad ritual para apaciguar la ambigüedad del vínculo, los antiguos griegos se sirvieron de la tragedia para representar la violencia del sacrificio en el escenario y provocar la catarsis necesaria que repara el desequilibrio: la identificación con el exceso así ritualizado expió la culpa trágica.

En este sentido, la reflexión de Freud en *Tótem y tabú* apunta a la existencia de un alma colectiva que permea la continuidad de los vínculos afectivos entre los hombres:

Si los procesos psíquicos —y añadiremos catárticos— de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno.¹⁴

Esta continuidad de la vida psíquica —y catártica— en las generaciones sucesivas a partir del estudio de la tragedia, se ha encontrado, en esta ocasión, en el discurso cinematográfico, cuya riqueza visual, narrativa y simbólica corresponde al mito puesto en movimiento: ese suceso lejano que se bebe con los ojos y libera al hombre del horror, integrando la arista de la *hybris* al equilibrio.

Al igual que en la tragedia, el terror y la compasión —*phóbos* y *éleos*— son los efectos con los que el cineasta —tanto Lars von Trier que sigue el argumento de la tragedia de Eurípides, como Felipe Cazals que filma la historia del filicidio— conmueve al espectador del filme; en términos aristotélicos se diría que, por medio de la secuencia de escenas, dirige el alma del espectador, la “arrastra” hacia la expulsión de sus afecciones, de la angustia o de la emoción que padece, liberándola así de sus excesos.¹⁵

Aunque *phóbos* y *éleos* se manifiesten de diversas maneras, el efecto que producen es el mismo. En la tragedia nunca se representó la muerte en el escenario; se “narraba” en tormento por medio de un mensajero, de la intervención del coro, o bien, como en el caso de *Medea*, se escuchaban los gritos de los niños tratando de librarse de la mano materna; en el cine,

¹⁴ Ibid. p. 144.

¹⁵ ARIST., *Pol.*, 49b, 27.

en cambio, la escena del infanticidio se hace explícita, a la vista de todos; en la película de Lars von Trier, incluso el mayor de los hermanos colabora con el sacrificio. ([Video 3](#))

El lenguaje cinematográfico consigue el terror por la complicidad del hijo mayor y la inocencia del pequeño, quien pregunta a su mami por la atadura del árbol y huye de la sog a como si se tratara de un juego. El hermano corre tras él, lo regresa, ayuda a su madre con la pequeña presa. Medea acaricia las raspaduras en la rodilla que en nada se comparan con la pérdida de la vida. Después de este primer sacrificio, la madre parece claudicar, descansa entre la hierba absorta, parece concentrada en disfrutar la brisa y la calidez de la luz solar. El primogénito la trae de vuelta, pone la sog a en su hombro: debe terminar lo que iniciado. Él mismo prepara la sog a, ata la cuerda al árbol y anuda su cuello mientras Medea lo sostiene, en un segundo la vida penderá del hilo y Jasón, por más que cabalga, no puede llegar a tiempo para evitar la venganza de su esposa, la hechicera. Frente a sus ojos, la imagen de sus hijos colgados de aquel tronco se despeña; la compasión y el horror que el espectador puede sentir por los niños, por Medea e incluso por Jasón se vierte frente al páramo de un hombre desolado que ha perdido todas sus posibilidades.

Estas diferencias, sin embargo, sólo acercan a los espectadores al medio ideal de su contexto para comprender afectivamente el mito. Gracias a la imitación, *mímesis*, que el drama hace de las acciones humanas, así como la empatía, *sympátheia*, que consigue con sus espectadores, el relato mítico, más atento a las emociones del oyente que a la racionalidad demostrativa del discurso lógico, vuelve en cada época a conseguir el encantamiento, la comunicación emotiva y la fuerza ilusoria que expulsará del hombre la violencia soterrada y fundamental que le conmueve.¹⁶ ([Video 4](#))

El grito de la madre de Sebastián atestigua el horrendo crimen en *Los motivos de Luz*. A modo de coro griego, los vecinos se aproximan para presenciar el hecho: Luz ha dado muerte a sus hijos y está terminando con su propia vida. El recorrido que la cámara hace por la habitación da cuenta de la miseria, de la falta de recursos, de la imposibilidad social y

¹⁶ VERNANT 1982.

moral para actuar de una manera distinta. Sebastián ya tiene una hija con otra mujer, las llevó a vivir a casa de su mamá y legitimó con esto un *oikos* distinto al de Luz. Sólo la época media entre la *Medea* de Eurípides, la de Lars von Trier y la relevante coincidencia del filicidio “histórico” con la ficción trágica. Las condiciones que orillan a las madres a terminar con la vida de su descendencia parecen enraizadas profundamente en la psique humana de tal manera que puede establecerse un diálogo de recreación entre el mito trágico, la traducción fílmica y un caso que fuera de la tradición mítica la imita perfectamente.

A Elvira Luz Cruz, la mujer que supuestamente dio muerte a sus cuatro hijos aquel 9 de agosto de 1982 en las inmediaciones de la Ciudad de México,¹⁷ la prensa comenzó a llamarla “la Medea del Ajusco” en alusión a la heroína de la obra homónima de Eurípides. También se le atribuyó, como a la figura mítica, el deseo de venganza por el engaño del padre de sus hijos; sin embargo, la declaración que Elvira hizo a los jueces a cerca de sus motivaciones para llevar a cabo el horrendo crimen devela el hilo que ha salvaguardado la obra de Eurípides en el canon de la tradición clásica: “Estoy arrepentida de lo que hice, pero al verlos llorar de hambre y no tener dinero para comprarles alimento me desesperé”.¹⁸ La necesidad de una madre por brindar bienestar a su prole es mucho más fuerte que cualquier precepto moral; si la desesperación ante la imposibilidad de salvaguardarla del hambre o de padecer la injusticia social amerita darle muerte, es muy probable que la madre termine con la vida de sus hijos en aras de un “algo” mejor.

En el pensamiento trágico, la muerte no es el impronunciable suceso que termina con la dulzuras de la vida; al contrario, libera al hombre de lo “trágico” de su existencia, esto es, del acto insoslayable de decidir entre varias opciones con el peligro siempre latente de caer en un error de terribles consecuencias. La muerte en la tragedia es una denuncia de

¹⁷ Hacia el final de un largo proceso, la defensa sostuvo que es imposible quitar la vida de cuatro niños en el más completo silencio en diez minutos y sostuvo la teoría de que fue Nicolás Soto Cruz, el que mató a sus hijos en complicidad con su madre, Eduarda. Cf. ESTRADA 1982.

¹⁸ En este sentido, la defensa de Elvira Luz Cruz aduce que la mujer estaba ya acostumbrada a los engaños y a las infidelidades de Nicolás Soto, de ahí que los celos en sí no pudieron ser único motivo de su ofuscación. Ibidem.

los padecimientos de la vida; en muchos casos se trata de una última elección que revela los problemas más profundos de su tragedia.¹⁹ En el caso de la heroína trágica, el énfasis ha de darse en que dio muerte a sus hijos con sus propias manos.²⁰ Es decir, tomó el control de la situación, no aprovechó sus conocimientos de hechicería para que un fármaco envenenara a su prole; decidió en favor de una acción que le concerniera por completo. Finalmente, quizá para enfatizar lo personal de su decisión, abandonó la escena por medio del *deus ex machina*, tal como correspondería a una nieta de Helios o a la sobrina de Circe con fama de hechicera; al contrario, la “Medea” del Ajusco, aunque acusada de bruja frecuentemente por su suegra, no posee más salida que la muerte para liberarse del apuro y la terrible miseria; decidió acabar con su propia vida por medio de la asfixia, un recurso muy frecuente entre las heroínas trágicas cuyo papel ha sido primordialmente el de esposa que ha vivido en la sumisión a las órdenes de su señor.²¹ El acto filicida con el que tomó las riendas del destino de su prole se convierte, gracias al sesgo trágico, en una denuncia familiar que extingue el grito en el nudo corredizo del que penderá su cuerpo.²² El violento caos se vuelve orden y las posibilidades de una vida justa retoman en cause.²³

En este sentido, Xavier Robles, el guionista de la película *Los motivos de Luz*, habló en una entrevista de su manera de aproximarse a los poetas trágicos:

Hay artistas que toman eventos trágicos que la gente busca olvidar, pero los recrean para dejarlas permanentes en la memoria. ¿Hasta dónde el artista se permite llegar, aprovechándose de aquellas situaciones que han

¹⁹ Nicole LORAUX, pp. 9 y ss.

²⁰ EUR., *Med.*, 1309.

²¹ LORAUX, *passim*.

²² Tal sería el caso de la Yocasta, en el *Edipo tirano* de Sófocles, quien muere en el tálamo dentro de la alcoba, a diferencia del mismo personaje en las *Fenicias* de Eurípides. En este caso, Yocasta se da muerte junto a sus hijos en el ágora con una espada. En la primera prevalece el sufrimiento por ser la esposa; en la segunda, se hace énfasis en su papel de madre-guerrera. Cf. LORAUX, p. 44 y ss.

²³ Elvira Luz Cruz estuvo encarcelada cerca de once años, cuando fue liberada, el 9 de julio de 1993, había concluido sus estudios de primaria, de secundaria y de bachillerato. También estudió mecanografía, costura y un curso de inglés. Durante su reclusión mostró conducta ejemplar. Elvira se casó con un hombre que conoció en la prisión, hijo de una compañera. No tuvo más descendencia. Cf. ESTRADA 1982.

marcado y manchado a la humanidad? [...] la tragedia es un tema fundamental del arte escrito; desde Esquilo y Sófocles hay una persistente manera de mirar todo aquello que es doloroso y que esta causado muchas veces por una conducta soberbia. La conducta soberbia determina mucho la tragedia, particularmente la tragedia moderna y la clásica. Hay también una situación que manejaban los griegos y posteriormente Shakespeare, la tragedia Isabelina, Marlowe, que es la situación de violencia que se da a partir del estado.

Si ustedes analizan una tragedia griega, por ejemplo, Medea mata a sus hijos pero porque Jason la ha abandonado para casarse con la hija del Rey, del dictador, del Creonte o si Edipo es rey; es decir, el Estado siempre está involucrado en la tragedia y en la tragedia moderna mantenemos ese elemento. La tragedia además está determinada por una decisión trágica, es decir, el personaje trágico asume siempre su condición trágica, ese es por lo general un personaje fuera de serie, excepcional por algún motivo, y lleva su patología hasta sus últimas consecuencias y eso es producto justamente de una decisión trágica. Finalmente, en la tragedia hay un elemento que se llama “Dique”, lo que los griegos llamaban el “Dique”. El Dique es la armonía universal de la sociedad, del género humano. Cuando alguien rompe ese “Dique” era castigado por los Dioses, en el caso de la tragedia griega e Isabelina era castigado por las fuerzas malignas. Entonces cuando se asesina o se desaparece a 43 normalistas de Ayotzinapa, cuando se asesina y se reprime a 200 estudiantes en Tlatelolco hay un rompimiento del “Dique” y esos son elementos y situaciones trágicas por sí mismas. Es decir, es el plano natural de la tragedia. No es que el escritor piense: voy a escribir algo que apantalle o que llame mucho la atención o que impacte a X o Y, no, tiene una serie de razones dramáticas y estéticas.²⁴

Xavier Robles observa en la tragedia griega el elemento de denuncia ante un Estado que es incapaz de brindar a sus ciudadanos las condiciones de vida necesarias para evitar que la familia se enfrente a situaciones de miseria o injusticia que les hagan pensar que están mejor vivos que muertos o desaparecidos. El guionista, como en su tiempo el poeta trágico, hace evidente las incoherencias de un sistema, sus excesos, su enfermedad. Al igual que el poeta, este guionista se vale de “El cine [como] instrumento de reflejar una realidad [...] Pero digamos que ese cine que encontré sólo tenía sentido cuando estaba al servicio de los demás”.²⁵

²⁴ EDUARTE VILLA Y CONSUELO 2017.

²⁵ Ibid.

II. LA CURA

El propósito final del asesinato, considerado como una de las Bellas Artes, es el mismo que Aristóteles asigna a la tragedia, esto es, purificar el corazón por medio de la piedad y el terror. Thomas DE QUINCEY, *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*

En las acepciones del término griego *kátharsis*, limpieza, purificación, expiación de alguna culpa o sacrificio expiatorio, las ideas de higiene y de alivio, igual que su atención al dolor humano, acercan la tragedia ática con la medicina. En ambas *téknai*, o artes, se busca la salud del hombre por medio del restablecimiento de un equilibrio que se pierde con la desmesura propia de todo exceso.

Así pues, el poeta trágico, del mismo modo que un médico, diagnosticó, por medio de la observación de las crisis en la conducta humana, es decir, los síntomas del malestar, lo que aquejaba al paciente-espectador en su relación con otros y consigo mismo; y una vez hecho el diagnóstico, tradujo la problemática en mito, trabajó con el símbolo, esa pequeña máscara que encubre y revela la ambivalencia humana. En este sentido, puede decirse lo mismo del cineasta y el guionista contemporáneos.

En el imaginario social del griego del siglo V a. C., el *oikos* fue un organismo cuya salud se medía en términos de fertilidad. Esa fertilidad dependía de la legitimidad de los hijos concebidos dentro del vínculo del matrimonio. Jasón atentó contra su simiente cuando eligió desplazar la prole de una extranjera por la que tendría con la hija del rey.

Sin su esposo, Medea fue nadie: extranjera, hechicera, mujer sola. A Elvira Luz Cruz, en el siglo XX, le sucedió lo mismo:

Por desesperación, ignorancia y debilidad física y mental producto de la anemia, Elvira Luz Cruz mata a sus cuatro hijos. Surge la pregunta inevitable, que es en rigor el eje del proceso: ¿hasta qué punto es responsable de sus actos una persona abandonada, sin recursos, enloquecida por la imposibilidad de darle de comer a sus hijos? Elvira no es culpable, Elvira no es inocente, y su atroz desamparo interesa a la opinión pública [...].²⁶

²⁶ MONSIVÁIS 1992, s. n.

Nicolás Soto Cruz (Sebastián Ramírez), de oficio albañil, ejerce una violencia extrema contra Elvira, la golpea, abusa laboral y sexualmente de ella; es alcohólico y muy difícilmente conserva un empleo. Todo esto parece soportable a Elvira, ya que no realizará acción alguna sino hasta enterarse de que Nicolás ha procreado un hijo con otra mujer. En cuestión de una semana se desata la tragedia.²⁷ A Luz se le percibe como víctima, entre el hambre y la miseria, del machismo. Lo que más acerca el caso de Elvira Luz Cruz con la *Medea* del mito trágico puede resumirse en estas palabras de Carlos Monsiváis:

Apresada por la dependencia extrema del macho ausente, incapacitada para alimentar a sus hijos, Elvira Luz Cruz opta por la extinción. No hay prepotencia ni antecedentes de crueldad con sus hijos, sólo la noción de que su vida le pertenece incondicionalmente.²⁸

Ella, madre, da la vida; ella, madre, también puede quitarla. ¿El instinto de supervivencia auspiciado por la cólera conlleva el sacrificio? La humillación a la que son expuestas a causa de la traición provoca en los tres personajes, la *Medea* teatral, la cinematográfica y Luz, cólera. ¿Qué esperanza podría tener la prole de una bárbara frente a la descendencia aristocrática que Jasón tendrá con Glauce? ¿Qué podrían esperar los hijos de Luz ante la declarada ausencia del sobre valorado macho “protector” del hogar? Ésta es la ofensa, la causa del desequilibrio y motivo por el que habrá de realizarse el sacrificio.

En la *Retórica*, Aristóteles define la cólera²⁹ como un deseo de venganza, colmado de dolor, por un menosprecio recibido por alguien que no está en posición de menospreciar al ofendido. Según esta definición, la cólera no sería tanto un impulso destructor *per se*, instintivo y ciego, sino la manera de interpretar y habitar un vínculo cuya ruptura exige acciones de contrapartida.

Ahora bien, la cólera es sólo la emoción que permitirá a la heroína llevar a cabo el sacrificio que restituirá el equilibrio, y con éste, el orden

²⁷ LAURINI Y DIEZ 1996, pp. 30, 31. Para indagar sobre la función de la nota roja en la sociedad mexicana, así como la participación femenina en los crímenes pasionales, cf. LÓPEZ PEÑA 2011; MARÍN, 2008.

²⁸ MONSIVÁIS 1999, s. n.

²⁹ ARIST., *Rh.*, 2.2, 1378a31-3.

natural de los afectos; lo que constituye la cura en sí es la representación simbólica de la muerte de los niños. Los tres momentos descritos por Aristóteles para atestiguar la cólera —humillación, deseo de venganza y cumplimiento de la venganza para resarcir la ofensa— se corresponden con los tres momentos en los que se puede producir la identificación y empatía con el espectador, la preparación del terror y la compasión que llevarán a la catarsis, cuya dosis se establece con la intensidad del sacrificio que se prepara desde la humillación de Medea, el prelude de la venganza (con la muerte de Glaucé y Creonte) y la muerte que al final restablece el equilibrio.

Sin sus hijos, Jasón, como antes Medea, fue nadie. ¿Quién preservará el *oikos* paterno, quién se encargará de los cuidados cuando llegue la vejez, qué simiente perpetuará el nombre, encarnación de la identidad en la memoria postrera? Más que por celos, Medea envenenó a Glaucé para terminar, en principio, con la simiente futura. Para Jasón no habrá más allá, y después de la muerte de sus hijos, tampoco habrá presente. En una especie de “justicia social”, se supo que Nicolás Soto Cruz enfermó y tuvo que ganarse la vida como cantante callejero. No se casó ni volvió a tener hijos. Eduarda, por su parte, terminó diabética y ciega.³⁰

De la representación del mito a la filmación de una historia, el drama de Medea alivia una crisis de infertilidad o *apaidía*, cuyo síntoma se refleja en la desintegración familiar. ¿Por qué, en ambos casos, la esposa traicionada por el hombre decide acabar con la vida de su descendencia? Entre los griegos, la supervivencia de la familia, el *oikos*, dependía de la existencia de los hijos legítimos, ya que representaban la trascendencia paterna del nombre. En México, la trascendencia del nombre por medio de los hijos sigue siendo fundamental; sin embargo, la *apaidía* nace, más que de la ilegalidad de la miseria, y se manifiesta en ese último intento de acabar de una vez y para siempre con su violencia.

La humillación se resarce y la fertilidad del *oikos* se restablece por medio de la cólera saciada con la venganza (violencia última); la ambigüedad que genera la afectividad del vínculo tanto de los hijos como del esposo quedará limitada por este exceso. Como antes los caníbales de aquella primitiva horda mataron y devoraron al padre transformando la fuerza

³⁰ Cf. ESTRADA 1982.

despótica en comida totémica y protectora; Medea, con la representación de su *hybris*, permite la integración de una nueva simiente: *glykeròn blástema*, “el germen más dulce”, que apacigua los peligros de la *apaidía*, esto es, la infertilidad biológica y social, como la causa del desequilibrio que se restaurará con el sacrificio de la prole; se apacigua, pues, ese instinto destructor que la violencia *fundamental* imprime en todos los afectos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ARISTÓTELES, *Poética*, Valentín GARCÍA YEBRA (tr.), Madrid, Gredos, edición trilingüe, 1974.
- _____, *The “Art” of Rhetoric*, John Henry FREESE (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1967.
- _____, *The Poetics*, W. Hamilton FYFE (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1953.
- _____, *Athenian Constitution*, William HEINEMANN (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1971.
- ATHENÆUS, *The Deipnosophists*, Charles BURTON GALICK (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1943, v. VI.
- DEMOSTHENES, *Private Orationis* L-LVIII, *In Neaeram* LIX, XLIII, A. T. MURRAY (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1964, v. VI.
- EUMELO, *Corintíacas*, en *Fragmentos de la épica griega arcaica*, Alberto BERNABÉ (tr.), Madrid, Gredos, 1979
- EURÍPIDES, *Tragedias*, Alberto MEDINA GONZÁLEZ y Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ (introd., trad. y notas) Madrid, Gredos, 1977.
- ISÆUS, Edward Seymour FOSTER (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1962.
- HERODOTUS, A. D. GODLEY (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1960. V. I.
- HOMERO, *Odisea*, Pedro TAPIA (tr.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2013.

- HESÍODO, *Teogonía*, Paola VIANELLO (tr.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2007.
- PAUSANIAS, W. H. S. JONES (tr.), Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1969. V. I.

Fuentes modernas

- DARAKI, María, *Dioniso y la diosa Tierra*, (tr. Belén GALA VALENCIA y Fernando GUERRERO JIMÉNEZ), Madrid, Abada editores, 2005.
- EDUARTE VILLA, Erick y Ana Karen CONSUELO, “Xavier Robles y las voces de la sociedad en el cine Mexicano”, en Cinéfagos, 21 de julio de 2017, en [<http://revistacinefagos.blogspot.com/2017/07/xavier-robles-y-las-vozes-de-la.html>], 10 de junio de 2019.
- ESTRADA, Josefina, “La oscura Cruz de Elvira Luz”, en *Confabulario*, en El universal, 9 de julio, 1982, [<http://confabulario.eluniversal.com.mx/la-oscura-cruz-de-elvira-luz/>], fecha de consulta, 8 de junio, 2019.
- FREUD, Sigmund, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, José L. ETCHEVERRY (tr.), Argentina, Amorrortu editores, 1955.
- LAURINI, Miryam y DIEZ, R. “La Nota Roja. 1980-1989”, México, Ed. Diana, 1996.
- LÓPEZ PEÑA, Mario, *El estilo de la nota roja* (tesis licenciatura), asesor, Enrique Mandujano Sandoval, Escuela de Periodismo Carlos Septién García, México, 2011.
- MARÍN, Nidia, “Aumenta participación de mujeres en actos criminales”, en Esto/ El sol de México, 23 de marzo de 2008.
- MONSIVÁIS, Carlos, “Notas para la violencia urbana”, en *Letras Libres*, México, mayo, 1999.
- _____, “Fuegos de nota roja”, en *Nexos*, agosto de 1992.
- VERNANT, Jean Pierre, “El matrimonio”, en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Cristina Gázquez (tr.), México, S. XXI, 1982.
- ZEITLIN, Froma I. “Art, Memory and Kleos in Euripides’ *Iphigenia in Aulis*”, in Barbara E. GOFF, *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin, University of Texas Press, 1995, pp. 174-183.

LA COMEDIA NUEVA DE MENANDRO DE ATENAS PARA UNA NUEVA SOCIEDAD (SIGLOS IV-III A. C.)

Arturo Edmundo RAMÍREZ TREJO
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas

I. NOTICIA BIOGRÁFICA

Menandro nació en Cefisia, demos de Atenas, en el año 340 a. C.,¹ de familia rica, Diopetes su padre y Egéstrata su madre.² Creció bajo la dominación macedónica, después del triunfo de Filipo en Queronea (328 a. C.); fue discípulo de Teofrasto³ y compañero efebo de Epicuro,⁴ hombre de gran talento; fue iniciado en la filosofía y, por su abuelo Alexis, en la comedia. Debutó en el teatro hacia el año 322-321, cuando, después de la muerte de Alejandro (323 a. C.), se había intentado terminar con la hegemonía macedónica y los griegos comandados por los atenienses fueron derrotados por Antípatro en la batalla de Cranón en Tesalia. Sin embargo, la situación política no le interesó como tal para su creación dramática, como lo hacía la comedia antigua; pero sí le preocupó la vida de sus conciudadanos en tales circunstancias. Ptolomeo Sóter, que a la muerte de Alejandro se constituyó gobernante de Egipto y después rey, quiso llevarse a Menandro, pero él se mantuvo en Atenas y murió en 292 en su villa ubicada en el Pireo.

II. MARCO HISTÓRICO

La comedia de Menandro se considera dentro del desarrollo histórico de la comedia griega de la época clásica, la cual se ha dividido en tres etapas

¹ IG, XIV 1184. Inscripciones festivas.

² *Suda*. mu.589.2: ὁ Διοπίθους καὶ Ἡγεστράτης.

³ DIOG. LAERT. 5.37.1: διδάσκαλος Μενάνδρου.

⁴ STR. *Geog.* 14.1.18.8: γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηβον Μένανδρον.

por sus características y temas: comedia antigua, comedia media y comedia nueva. La comedia de Menandro se considera en esta última etapa.

Origen de la comedia griega

Para establecer el origen de la comedia griega, hay que partir del testimonio de Aristóteles en la *Poética*. En efecto, cuando trata de definir qué es la poética dice: “Así pues, la epopeya y la poesía de la tragedia y además la comedia [...] ocurre que todas en general son imitaciones”.⁵ De manera que la poesía es imitación o representación de la realidad y especialmente de personas y de acciones. Esta teoría ya la había expuesto ampliamente Platón en la *República*, (cap. IX al XI, 396e-400c), cuando a propósito de Homero comenta: “Respecto a los poemas de Homero y su expresión estará participando de ambas, tanto de la imitación como de la otra, de la narración”. Y más adelante señala: “Esas, pues, decía yo que son las dos formas de la expresión”.⁶ Así pues, Aristóteles en la *Poética* retoma para todo género de poesía la teoría de la imitación o representación. Y en el capítulo tercero dice:

De manera que, por una parte, Sófocles sería un imitador igual a Homero, pues ambos imitan a los virtuosos; por otra parte, Aristófanes, pues ambos reproducen imitando a los que están en acción y a los que realizan obras. Por eso también algunos dicen que se les llama dramas, porque reproducen imitando a quienes realizan obras (δρῶντας).⁷

Y comenta que los dorios reclaman como suyo el origen de la comedia, por los antiguos poetas de Sicilia, Epicarmo, Xiónides y Magneto, y porque consideraban que comedia (κωμωιδία) derivaba de κώμη (aldea,

⁵ ARIST., *Poet.* 1447a13-16: ἐποποιία δὲ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποιήσις ἔτι δὲ κωμωδία... πάσαι τυγχάνουσιν οὔσαι μμήσεις τὸ σύνολον.

⁶ PLAT., *Rep.* 396e5-7: περὶ τὰ τοῦ Ὀμήρου ἔπη, καὶ ἔσται αὐτοῦ ἡ λέξις μετέχουσα μὲν ἀμφοτέρων, μμήσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης διηγήσεως... Plat., *Rep.* 397b4: ταῦτα τοίνυν... ἔλεγον τὰ δύο εἶδη τῆς λέξεως.

⁷ ARIST., *Poet.* 1448a.25-29: ὥστε τῇ μὲν ὁ αὐτὸς ἂν εἴη μιμητὴς Ὀμήρῳ Σοφοκλῆς, μιμοῦνται γὰρ ἄμφω σπουδαίους, τῇ δὲ Ἀριστοφάνει, πράττοντας γὰρ μιμοῦνται καὶ δρῶντας ἄμφω. ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν, ὅτι μιμοῦνται δρῶντας.

barrio) que los atenienses llamaban δῆμος (pueblo) y no de κῶμος > κωμάζειν (fiesta, festejar en honor de Bacco), lo cual se hacía con cantos y danzas en desfiles o marchas por las calles de la ciudad, pero los dorios decían que los comediantes no eran bien recibidos en la ciudad y por eso actuaban en los barrios o aldeas.⁸ Sin embargo, al parecer, la etimología más adecuada es la que se relaciona con el festejo, (κωμωιδία, festejo con canto), pues la primitiva comedia tenía coro y canto e incluso algún actor aparecía con atuendo de tal festejo dionisiaco. Sobre esto Aristóteles dice: “Las transformaciones de la tragedia y por qué sucedieron, no se han ocultado, pero la comedia desde su origen quedó oculta por no ser cultivada con esmero”.⁹ De manera que los orígenes de la comedia son un tanto inciertos.

Etapas de la comedia griega clásica

Como ya dijimos, la comedia griega de la época clásica se considera en tres etapas: antigua, media y nueva sobre lo que vale la pena especificar lo siguiente:

- a) *La comedia Antigua*: en la primera fase de la comedia griega se menciona, como el más antiguo comediógrafo, a Epicarmo, megarense siciliano y por tanto dorio, que probablemente vivió en el período del año 525 al 450 a. C. La comedia de entonces, como ya se dijo, era de origen dionisiaco, pero sin coro. En Atenas la comedia antigua apareció en los inicios del s. V a. C. y hacia el año 486 se le concedió el coro por parte del arcontado. Fueron célebres comediógrafos Eupolis, Frínico y Aristófanes. (siglos V-IV a. C.) cuya comedia fue más de espectáculo, farsa y sátira, especialmente de los políticos. Un ejemplo puede ser *Las nubes* de Aristófanes, donde ataca duramente a Sócrates. Tuvo también temas míticos y burlescos de la vida diaria. El final de la comedia

⁸ Cf. Ibid., 30-38.

⁹ Ibid., 1449a37-1449b1: αἱ μὲν οὖν τῆς τραγωδίας μεταβάσεις καὶ δι' ὧν ἐγένοντο οὐ λελήθασιν, ἡ δὲ κωμωδία διὰ τὸ μὴ σπουδάζεσθαι.

antigua lo marca la muerte de Aristófanes (386 a. C.), cuando desaparece el coro y el canto en la comedia ática.

- b) *La comedia Media* (s IV a. C.): es un período que abarca del 400 al 320 a. C. posiblemente intercalado más tarde, pues Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* sólo menciona dos etapas: antigua y nueva, cuando dice: “El divertimento del libre difiere del de quien es esclavo y también el del educado del de quien no es educado. Y uno lo podría saber a partir tanto de los cómicos antiguos como de los nuevos; pues para aquellos era de risa el lenguaje obsceno y para éstos más bien la ficción”.¹⁰ Entre los poetas cómicos de esta etapa se menciona a Antífanes (405-330 a. C.), de quien Ateneo (*Deipnosophistas* 6, 1), hace una extensa cita; a Alexis, de Turios en Magna Grecia, abuelo de Menandro, que logró la ciudadanía ateniense y murió por el 290 a. C.; pero de éstos y otros en general se conservan fragmentos. Por prohibición legal, de la oligarquía de los treinta tiranos, la comedia se hacía sin sátira política, sin canto, sin coro y sin música. La temática fue entonces de fábula y de mito o de profesiones como maestro o soldado.
- c) *La comedia Nueva* (330-225 a. C.): el formato, distinto de la Antigua, coincide un poco con la Media; sin embargo, tiene coro; por ejemplo, en *Epitrepontes* (los querellantes) de Menandro después del verso 172 se lee *χόρου* (del coro), que sería el *párodos* o presencia y participación del coro; es un ejemplo, pero no el único caso. Lo mismo se puede decir de la música: en el verso 910 del *Díscolo* el cocinero dice: “Yo me adelantaré primero. Y tú conserva el ritmo”.¹¹ Esto quiere decir que la Comedia Nueva tenía coro y música; y su temática fue principalmente de carácter. Los autores más destacados fueron: Filemón (361-262 a. C.) inició en el 330 y fue muy productivo, pero varias de

¹⁰ ARIST., *EN* 1128a.20-24: ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδῶνους, καὶ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδευτοῦ. ἴδου δ' ἂν τις καὶ ἐκ τῶν κωμῳδιῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν. τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἢ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἢ ὑπόνοια.

¹¹ MEN., *Dyscolus* 910: ἐγὼ προάξω πρότερος, ἦν. καὶ τὸν ῥύθμὸν σὺ τήρει.

sus obras fueron de incidentes y situaciones cómicas más que de carácter. En algún festival fue vencedor de Menandro;¹² aunque Quintiliano lo considera inferior a Menandro¹³ y fue menos popular, pues Menandro destacó especialmente por su humanismo muy sensible hacia la convivencia humana mediante el amor, que se manifiesta en el carácter de sus personajes, lo cual le dio un matiz universal por lo que trascendió más allá de su tiempo. Se mencionan otros comediógrafos de la Comedia Media, pero esos dos son los más destacados de la época.

III. REALIDAD HISTÓRICA Y COMEDIA: EL MUNDO DE MENANDRO

La mayoría de los autores griegos no relata los acontecimientos del momento, aunque no escapan a los mismos y se hallan saturados de tales realidades. De ahí el tan conocido objetivo de Werner Jäger: “Exponer la acción recíproca entre el proceso histórico mediante el cual se ha llegado a la formación del hombre griego y el proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a su ideal de humanidad”.¹⁴ Por consiguiente, Menandro no podría ser entendido fuera de los acontecimientos que se precipitaron a la caída de Alejandro Magno (323 a. C.). Sin embargo, su obra fue comedia y rica en ficción, que se percibe desde el primer verso del *Dyskolos*, donde se lee: “Del Ática figuraos que es el lugar: Filé” pues, sin escapar a la realidad y recurriendo a la tradición literaria, toma elementos de una y otra para conjuntarlos en la cómica imitación de las cosas humanas. Se hunde así la mente en la jocosa indagación de la vida de los hombres que quieren ser mejores. Pero la comedia no es un relato científicamente histórico; con la ficción literaria no se puede hacer historia, pero en ella la historia no debe adulterarse. En la época helenística Atenas perdió la hegemonía política; sin embargo, fue centro del pensamiento griego en los albores del helenismo durante el cuarto de siglo que siguió a la muerte de Alejandro, pues Epicuro fundó entonces el Jardín y Zenón el

¹² QUINT., *Inst.*, X, 1, 72.

¹³ *ibid.*

¹⁴ JAEGER 1957, p.VII.

Pórtico estoico. Los cientos de *poleis* se convirtieron en una sola realidad, la *oikumene*, sin una firme organización política. Los hombres entonces, abandonando la agrupación del ciudadano con el ciudadano, buscaron la solidaridad humana, que se funda no en estructuras extrínsecas, sino en la mente y en el espíritu. El ciudadano del estado imperial cedió el lugar al individuo del pueblo libre. La crisis económica y social se agudiza en la época de Menandro. La crisis económica en su aspecto agrario rodea de miseria al campesino y en su aspecto urbano lleva al campesino a sobrepoblar las ciudades. Y la riqueza de unos cuantos crea conflicto social con la mayoría pobre. El pesimismo de Cratón, un personaje de Menandro en *Teoformene* (la posesa), no es la opinión de Menandro, sino la representación de la realidad que hay que corregir. Dice Cratón que si un dios le preguntara qué quisiera ser en su segunda vida, diría “Haz que sea cualquier cosa, excepto hombre” (vv.6-7). “Es mejor ser un asno que ver a peores que uno mismo vivir más distinguidamente” (vv. 18-19). Y lo mismo hay que decir de textos parecidos.

IV. LA COMEDIA DE MENANDRO

Es natural y evidente que la comedia de Menandro no sea ajena a todas las circunstancias que rodearon al autor, las cuales influyeron o se reflejan en los textos: la historia del momento con su crisis política, social y económica también produjo en cada individuo una crisis de valores humanos, de pensamiento y de conducta, a la cual Menandro no escapó; pero él, como se percibe en sus comedias, teniendo conciencia de la misma, trató de resolverla no sólo personalmente, sino en forma general y hasta universal. Además de lo histórico, lo filosófico y literario, especialmente la poesía, la tragedia y la comedia, de alguna manera, se reflejaron en la obra de Menandro, de forma que técnicas, recursos literarios y caracteres son elementos que Menandro utilizó. Pero su comedia es de fondo ideológico, de manera que a los caracteres fijos y estáticos los hace móviles y dinámicos y la descripción o narración la transforma en el lenguaje o expresión de sus pensamientos, ideas o conceptos. Así pues, a la tradición literaria y a sus moldes Menandro les imprime sus propios matices, para expresar en

el teatro la realidad crítica de los individuos y proponer la solución hacia una nueva vida y convivencia honesta, pacífica y feliz.

La comedia de Menandro, pues, en su visión cómica tiene fundamentos reales y juicios objetivos. Además, conserva la alegría dionisiaca que por naturaleza y origen toda comedia traía consigo. Aunque jocosa, no ridiculiza a la filosofía, a la política, a la sociedad o a cuantos creían haber llegado al culmen de la grandeza o del esplendor. En medio de las tristes experiencias de su tiempo, la comedia de Menandro ve y reflexiona sobre los acontecimientos que envolvían al hombre en ese momento; y esos acontecimientos son su temática: la disolución política y social del imperio de Alejandro, la contienda sucesoria, la pobreza, la angustia económica, la desintegración familiar, la injusticia y el enriquecimiento ilícito. Con el conocimiento y experiencia de tales cosas Menandro creó comedia para solaz y adoctrinamiento del pueblo, que en la escena aprendía y tomaba conciencia de los valores humanos para una renovación de las costumbres en la vida personal y en la convivencia.

En los caracteres o personajes de la obra de Menandro se percibe el proceso de desarrollo del hombre hacia la perfección en una sociedad de comprensión, de amor y de igualdad socializante o de solidaridad humana, ya que, como mucha de la literatura griega antigua, buscaba conmover al hombre interior para modificarlo, siempre hacia una configuración más perfecta con los ideales de la *paideia helénica*. El ideal de Menandro era que todos los humanos sean legítimos por su honestidad. Esa honestidad, buen comportamiento o virtud se entiende en la estrecha relación entre pensamiento o mentalidad y conducta con proyección filantrópica y social. De ahí la importancia de la expresión “tener mente” (νοῦν ἔχειν), que significa una conducta razonada. El cambio que se busca en los personajes de las comedias de Menandro y, por tanto, en los lectores y espectadores, es hacia una mente que dicte conductas honestas con una proyección claramente social. Así pues, la madurez mental es el momento final en el proceso de cambio mediante la advertencia (νοουθετέω) y la persuasión (μεταπείθω) cómicas y el principio de la unificación social.

No se pretende analizar las comedias y fragmentos de Menandro, sino solamente presentar algunos textos, a manera de ejemplo, acerca de temas

concretos, que nos muestren el pensamiento y el propósito de Menandro; para lo cual recurriremos a la traducción del autor de este trabajo, publicada en la *Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum Mexicana* de la UNAM.

Contraste social

La crisis de la época helenística de los griegos se puede plantear en una dualidad que considera ciudad y campo, o bien, ricos y pobres. Sin embargo, Menandro piensa solucionar la crisis de forma más personal, por lo que se enfoca en la conducta de los individuos a partir de los valores humanos y se vale del contraste de los caracteres para presentar su solución en la escena. Como lo hace Aristóteles, los caracteres o conductas de los jóvenes y de los ancianos, pero en la *Retórica* (1389a-1390a). Y este contraste de caracteres no es sólo una técnica, sino que muestra que Menandro tenía conciencia y conocimiento de la crisis y problemática de los individuos de su tiempo y buscaba y proponía una solución. En Menandro, pues, el contraste de caracteres es un punto de partida para el análisis, la reflexión y la solución. Así lo hace saber Gorgias a Sóstrato en el *Dýscolos*, refiriéndose al misántropo Knemón:

Si más con toda pugna enojándose
por las vidas que viven. Pero si ocio te ve
llevar y fausto, al ver no se contendrá. (vv. 355-357)

Y el mismo Knemón declara:

Yo, sin embargo, ¡por Hefesto! tan fuerte corrompido fui
viendo sus vidas y el modo con que al lucro aplicaban
sus cálculos uno a uno, que ninguno sería
benévolo entre todos, pensaba, el uno con el otro. (vv. 718-722)

El fragmento 336, de la comedia *El collar*, constata tal disociación y hasta menciona la porción o clase a que pertenece el campesino: la clase ignorada, “la porción en ninguna parte establecida,” menospreciada por la burguesía:

Mal el amo ha decidido en verdad.
Porque habitando en el campo no ha sido tan humillado
por ser de la porción en ninguna parte establecida,
y tenía por velo la soledad.

Y al parecer, Menandro no está conforme con tal disociación, como se ve en la respuesta que el joven Mosquión da al viejo Demeas en *Samia*:

Dem.- ¿Esperas que para otro yo eduque en casa a un hijo bastardo? Dices algo no propio de mi condición.
Mos.- ¿Pero quién de nosotros es legítimo ¡por los dioses! o quién bastardo eh llegando a ser hombre?
Dem.- Tú
Juegas.
Mos.- No ¡por Dyónisos! sino que estoy preocupado.
En nada estirpe de estirpe, en efecto, difiere, creo yo. (vv. 135-140)

Con significativas metáforas expresa Menandro la antítesis mental y la disociación entre campesino Knemón y el ciudadano esclavo, en el *Dýskolos*:

Kn.- ¿Hay por ventura, sacrílego, algún negocio entre tú y yo?
Gue.- Negocio, ninguno. Así pues,
No he venido una deuda reclamándote. (vv. 469-472)

Pero el campesino Knemón rechaza ser usado para utilidad de los ciudadanos, al grado de no prestar ni un caldero para el sacrificio en el bosque. De manera que hasta profanación o sacrilegio se veía en el trato entre campesino y urbano. Menandro enfatiza la distinción entre los humanos, no por elementos extrínsecos, sino por las conductas y la mentalidad que a ellas conduce, como lo expresa en voz de Mosquión en *Samia*:

En nada estirpe de estirpe, en efecto, difiere, creo yo.
Con todo, si alguno justamente indagara, legítimo
es el honesto y el malvado, en cambio, es el bastardo.

Riqueza y pobreza

Menandro ve la riqueza y la pobreza como una circunstancia de suerte o

fortuna, como se puede percibir en el fragmento 2 del Georgós:

Y quien, cualquiera que éste sea, ha injuriado
a la pobreza vuestra es un malvado, porque
ha injuriado en esto de lo que en suerte a su vez tendrá
y si en verdad bastante abunda, se halaga inseguramente
pues de la fortuna el torrente presto se precipita contrario.

Y lo confirma en la parábasis o intervención de la diosa Fortuna en Aspis, cuando describe la acaricia:

Pero en perversidad totalmente ha superado
a todos los hombres. Este, mi pariente,
ni amigo conoce; tampoco ha considerado ninguna
de las afrentas que hay en su vida, sino que
todo quiere tener. Sólo esto reconoce.
Y vive solitario, teniendo una vieja sirvienta.
A donde el siervo ha entrado, aledaño habita
un hermano más joven del avaro éste. (vv. 116-123)

De manera que riqueza o pobreza no es un fatal destino, sino que bien puede ser fruto de la conducta y esfuerzo de cada uno. Menandro lo dice en la voz del campesino Gorgis en el *Dýskolos*:

Que hay, pienso yo, para todos los hombres,
afortunados y también fracasados,
de ello un término y una cierta alternancia.
Y que, al afortunado hasta hoy, perduran
los medios de vida siempre florecientes,
por cuanto tiempo pueda sostener la suerte
nada injusto cometiendo. Y que cuando a esto
llega impulsado por los bienes, quizá entonces
la transmutación hacia lo peor recibe.
Y que, a los menesterosos, si nada malo,
afligidos, cometen y con valor soportan
el hado, a su tiempo, llegando a confianza,
posible sea porción mejor aguardar. (vv. 271-283)

Para Menandro es importante considerar la riqueza y la pobreza, así como la diferencia entre urbano y campesino, para dar la adecuada mentalidad a unos y a otros, pero no para resolver la disociación humana, porque esas no son necesariamente las causas. Esto es claro en el *Papyrus Didot* 1,

cuando el padre quiere buscar un nuevo marido a su hija, porque el que tenía había caído en la pobreza y ella le dice:

¿Y dónde, padre, hay tantas riquezas
que, presentes, me alegren más que el marido?
¿o cómo es justo o está bien
Que yo haya tenido parte en los bienes que él poseía
y no tenga parte en ser juntamente indigente?

Menandro expone su visión de la riqueza, en el *Dýskolos*, en voz del joven Sóstrato que quería casarse con una doncella campesina y respondía a su padre Calipides que le decía que no quería tener a dos mendigos y él dijo:

Hablas tú de riquezas, coda inestable.
Si en verdad sabes que estas han de durar a ti
para todo el tiempo, cuídalas, a nadie
más participando y siendo dueño tú solo.
Si de Fortuna tienes todo y no de ti
¿Por qué negarlo a alguno de éstos, padre?
Ya que a otro ella, a uno por suerte no digno,
concederá otra vez todo, privándote a tí.
por eso afirmo yo que por cuanto tiempo seas
dueño, usar debes con honor tú mismo,
padre, socorrer a todos, a muchísimos
por tí mismo enriquecer cuanto puedas. Pues esto es
inmortal. Y de allí, si te ocurre sucumbir,
eso mismo habría nuevamente para ti.
Que mucho mejor es manifiesto amigo
que oculta riqueza [...] (vv. 797-812)

Calipides atendió y cedió al discurso de su hijo Sóstrato y, cambiando su mentalidad, le dio manos libres a su hijo sobre la riqueza. De esta forma, Menandro quiere solucionar la situación crítica de sus contemporáneos en la época helenística.

Así pues, la riqueza y la pobreza son una explicación, pero no propiamente causa de la disociación de los humanos. Y los ricos pueden hacer que se termine mediante la justa distribución de la riqueza; pero, más allá de esto, debe haber una base más firme para la convivencia con igualdad, mediante conductas que la produzcan y la mantengan. Como en el *Dýskolos* lo expresa Menandro en voz del campesino Gorgias, que al rico Sóstrato, pretendiente de la doncella campesina, le dice:

Y hombre en especial muéstrese en tal situación,
quien abundando soporta equipararse a algún pobre. (vv. 767-768)

Mentalidad y conducta

Menandro, por su formación filosófica, sabía perfectamente que el pensamiento dicta las conductas y por eso el carácter de sus personajes no sería estático, sino dinámico; es decir, tenía que mostrar la evolución hacia la formación de ese pensamiento o mentalidad conductual. Por otra parte, los espectadores y lectores, conocedores no solamente de cómicos, sino también de filósofos y conscientes de la crisis en que vivían, estaban ávidos de presenciar y de aprender en la escena ese proceso hacia el pensamiento conductual. Consciente Menandro de eso, formuló su plan y su doctrina y todo lo acuñó en la expresión: νοῦν ἔχειν (tener mente, razón, sensatez, ser cuerdo), esto es, tener una conducta razonada o una razón o pensamiento conductual. Menandro a menudo repite dicha expresión para enfatizar el sentido de la elocución de los personajes. Así se aprecia en el *Dýskolos* donde el padre del joven Sóstrato deja que su hijo tome decisiones para casarse y dice:

Y bien, es ya un jovencuelo
el chico, que tiene la mente sobre la edad;
pues da ventaja la experiencia de las cosas. (vv. 27-29)

Igualmente, Knemón, el padre, da a su hijo Gorgias poder de decidir sobre la boda de la hermana al pronunciar:

Tú haz en sucesión, mente tienes, con los dioses lo demás. (v. 736)

Y cuando el díscolo campesino knemón pide ser retirado del festejo, el esclavo Guetas exclama:

Razón tienes. ¡Anda!

En el *Samia* el viejo Demeas dice a su hijo adoptivo Mosquión:

Las bodas déjame realizar, si mente tienes. (v. 471)

El mismo viejo Demeas dice a Nicérato, que quiere evitar conflictos:

Razón tienes, Nicérato. (v. 605)

Y lo mismo expresa en el v.611. En el *Aspís* el siervo Daos reconoce la opinión de su señor acerca de la administración de los bienes y le dice:

Razón tienes. (v. 174)

El mismo siervo pide a un grupo que está a las puertas de la casa que se alejen para evitar conflictos y les señala:

Sed cuerdos. (v.248)

En el *Georgós* el siervo Daos, describiendo al viejo Cleeneto, que decidió desposar a su hija, entre otras cosas dice de él:

Tuvo sensatez. (v. 74)

Así pues, la frase “tener mente” aparece con varios matices de significado, pero hay también expresiones equivalentes, como “pensar, creer, percibir, considerar [...]” y todas esas expresiones en su contexto claramente tienen el valor de la principal que significa pensamiento conductual. En *Samia*, por ejemplo, el viejo Demeas pone a juicio su conducta y dice:

Considerad si pienso bien o si enloquezco. (vv. 216-217)

Y conductas desordenadas proceden de la insensatez: más adelante el mismo viejo explica cómo una mujer realizó acciones indebidas, aprovechando la falta de cordura o sensatez de su hijo adoptivo Mosquión, ebrio:

Lo aprovechó un tanto ebrio, evidentemente,
No hallándose en sí mismo. Pues realiza muchas cosas
insensatas el vino puro y la juventud, cuando alguien toma
al vecino que con éstos se ha confabulado. (vv. 339-342)

Es claro, pues, que para Menandro el principio conductual y de asociación entre el ciudadano y el campesino, entre el pobre y el rico, entre el varón y la mujer, entre el amo y el criado, en suma, entre el uno y el otro, y entre todos los humanos, es la concordia mental, origen y guía del comportamiento filantrópico. El campesino Gorgias, en el *Dýskolos*, después de largo diálogo con el rico ciudadano Sótrato, en lacónica expresión afirma el cambio de mentalidad y la conducta consiguiente al mismo:

A la vez pensar diverso esto y amigo me haces. (v. 317)

Así pues, la madurez (νοῦν ἔχειν) “tener mente,” es el momento final en el proceso de cambio realizado en la reflexión y en la advertencia o persuasión y es también el principio de integración social en la filantropía. Esa mente no era la razón estoica rectora y dominadora de los sentidos, que, buscando integrar al individuo en la totalidad universal, lo sumergía en el absurdo egoísmo catártico. Menandro fue más allá. Buscó integrar a los individuos de manera que superaran la crisis del mundo helenístico, en la que parecía fraguarse una catástrofe con la disociación y con la lucha de clases socioeconómica. Y como ya se dijo, se puede analizar el proceso de formación mental de los personajes en el desarrollo escénico. Este proceso lo reconoce el actor del fragmento conocido como *Papyrus Didot II*, de cuya comedia se desconoce el título, y dice así:

Hay, pues, soledad y no me escuchará
Nadie presente las palabras que diga.
Yo, señores, estuve muerto durante toda la demás vida
que vivía. Esto a mí creed.
Todo era sombra, lo hermoso, lo bueno, lo santo,
lo malo. Cosa semejante era mi oscuridad antigua,
que, a la inteligencia, como es natural, circundando,
esas cosas todas escondía y a mí ocultaba.
Pero ahora, llegado aquí, como de Esculapio junto al templo
reclinado y sanado por el resto del tiempo
he revivido: camino, hablo, razono.
El tan magnífico y tan grandioso sol,
Éste encontré ahora, señores. Hoy día,
en la actual diafanidad veo a vosotros, al aire,
a la Acrópolis, al teatro [...]

De manera que de lo que metafóricamente llama la muerte y sombra, después de alcanzar razón (φρονέω), su vida se convirtió en diafanidad bajo el sol.

V. EL *PAPYRUS DIDOT I*

El *Papyrus Didot I*, cuyo título de comedia tampoco se conoce, es de suma importancia, porque puede considerarse el culmen y la síntesis de todos los textos. En él se perciben, en efecto: el diálogo y el acuerdo, la reflexión, la valoración de la mujer, de su autonomía y de su decisión en la vida, la relación varón mujer en el matrimonio, la igualdad, solidaridad y mutuo aprecio, la riqueza y la pobreza, la justicia y la injusticia, el amor en su máximo nivel (no es el erótico –ἐρώω-, ni el de simple amistad –φιλέω-, ni el de mutua participación –ἀγαπάω-, sino el de mutua entrega total con ternura, aprecio y respeto –στέργω-), y frente a juzgar y pensar se habla hipotéticamente de “no tener mente” (ἀνόητος). He aquí el texto:

Padre, sería en verdad necesario que las palabras que yo digo,
éstas las dijeras tú. Conviene, en efecto, que consideres
más bien tú que yo, y que hables cuando es necesario.
Pero, puesto que has descuidado, resta tal vez que yo
misma por necesidad diga lo que es justo.
Así pues, si aquél en algo mayor ha injuriado,
no corresponde a mí tomar justicia de esto.
Pero si contra mí ha faltado, debería yo sentirlo.
Y en verdad lo ignoro. Ocurre tal vez que soy tonta.
No lo negaría yo. Sin embargo, padre,
si para juzgar lo demás, es la mujer sin razón,
tal vez sí piensa acerca de los acontecimientos propios.
Pero sea lo que tú quieras. ¿En qué me injuria? Dí.
Ley hay establecida para el hombre y la mujer:
Para él, de amar siempre hasta el fin a la que tiene;
para ella, de que cuanto al marido agrade, eso haga.
Ha sido él para mí cual yo pretendía
y a mí, padre, agrada todo cuanto también a él.
Él es para mí conveniente en verdad; pero indigente ha quedado.
y tú, como dices, me das ahora a un marido rico,
para que afligida no transcurra la vida.
Y ¿dónde, padre, hay tantas riquezas,

que, presentes, me alegren más que el marido?
 ¿cómo o es justo o está bien
 que yo haya tenido parte en los bienes que él poseía
 y no tenga parte en ser juntamente indigente?
 Bien. Si el marido que ahora va a tomarme,
 lo cual no suceda, Zeus amado, ni jamás será,
 no queriendo ni pudiendo yo,
 si éste a su vez perdiera su haber,
 ¿a otro marido me darás? Y si de nuevo ese,
 ¿a otro? ¿Hasta cuándo de la Fortuna,
 padre, harás la tentativa en mi vida?
 Cuando yo era niña, entonces era conveniente que a mí buscaras
 marido al cual me dieras; pues tuya era entonces la elección.
 Pero, puesto que una vez me has dado, es ya, padre,
 justamente cosa mía mirar esto: que, no dañe mi propia vida,
 habiendo decidido mal.
 Así es. De modo que ¡por Hestia!
 no me prives del marido con quien me casaste.
 Esta gracia justa y humanitaria, padre,
 te pido. Y si no, tú por fuerza
 harás lo que quieras, pero mi fortuna yo
 trataré, como conviene, de no sobrellevarla con afrenta.

Aunque parecen muchos los textos de Menandro que aquí hemos presentado, fue tan fecunda su producción, que a esto bien le cuadra decirle “para muestra basta un botón.” Pero es suficiente para tener una idea de la propuesta de Menandro para superar la crisis del mundo helenístico.

VI. PERENNIDAD Y TRASCENDENCIA DE MENANDRO:

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Pocas comedias y fragmentos de Menandro han llegado hasta nuestros días. Sin embargo, siempre ha sido conocido y ha despertado interés desde los primeros siglos. Ya Ovidio en el s. I a. C. decía: “suele ser leído por jóvenes y doncellas”.¹⁵ Y en el s. III d. C. Aristófanes de Bizancio comentaba: “¡Oh, Menandro, oh vida! ¿Quién de vosotros dos imitó a quién?”¹⁶

Es de suponer que la Biblioteca de Alejandría contribuyó a la fama y

¹⁵ OV., *Tr.*, II.369-369.

¹⁶ AR. BYZ., *In Czllim. pin.*, 5.4-5.

supervivencia de Menandro, por haber conservado sus obras, donde seguramente las conoció el mencionado Aristófanes. Y Plutarco de Queronea (s. I d. C.) dice: “¿Por qué en verdad digno es que un hombre educado vaya al teatro, sino por Menandro?”¹⁷

Los papiros fueron sin duda un buen resguardo para las obras de Menandro, como el Bodmer, del s. III y el Berolinensis, ambos del *Dýskolos*. Pero la papirología no mantuvo a Menandro en escena ni en la Edad Media ni en el Renacimiento. Fue en los siglos XIX y XX, cuando reaparecieron y se editaron comedias y fragmentos del célebre comediógrafo. Más que nunca revivió el interés por Menandro. Alcanza así la perennidad en el tiempo, pero más importante es la trascendencia que esto le da; porque el interés que despierta en las personas, espectadores o lectores, no es sólo la diversión, sino también el mensaje, pues como todo clásico, lo tiene y muy abundante, ya que, como hemos visto, no sólo hace reflexionar, sino que ayuda a la formación del pensamiento conductual saturado de valores humanos. De manera que la comedia de Menandro es universal en el tiempo, en el espacio y en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

ARISTÓTELES, *Περὶ ποιητικῆς* = *Poética.*, 2^a. ed., intr., trad. y notas García Bacca Juan David, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2000.

_____, *Ἠθικῶν νικομαχείων* = *Ética Nicomaquea*, 3^a. ed., intr., trad, vers. y notas Gómez Robledo Antonio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2012.

_____, *Περὶ ποιητικῆς* = *Poética*, intr., trad. y notas García Bacca Juan

¹⁷ PLUT., *Mor.*, 548 A-B.

- David, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1945.
- ARISTÓTELES de Bizancio, *Opera omnia*, ed. Miroslav Marcovich, Leipzig, Teubner, 1999-2002. 2 vols.
- DIOGENES Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selecta*, ed. Solmsen, Felix, Leipzig, Teubner 1905
- MENANDRO, *Κωμωΐδαι* = *Comedias*, intr., trad. Arturo Edmundo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1979-1987, 2 vols.
- OVIDIO, *Tristium libri quinque* = *Las Tristes*, intr., trad., versión rítma José Quiñones Melgoza, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1987.
- PLATÓN, *Πολιτεία* = *Respublica*, 2ª. ed., intr., trad, vers. y notas Gómez Robledo Antonio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2000.
- PLUTARCO, *Moralia*, 2ª. ed., ed. William Roger Paton; I. Wegehaupt; M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1974.
- QUINTILIANO, *De institutione oratoria.*, intr., trad. y notas Hortet Carlos Gerhard, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2006.
- STRABO, *Geographica*, Leipzig, Teubner, 1877.
- Suda*, ed. Ada Sara Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1938, 5 t.

Fuentes modernas

- JAEGER, Werner, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- The Oxford classical dictionary*, 1a. reimp., ed. Simon Hornblower, Antony Spawforth, and Esther Eidinow, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1964.

MUJERES COSMOPOLITAS EN LAS VIDAS PARALELAS DE PLUTARCO: VALORACIÓN DESDE LA RETÓRICA DEL DISCURSO FEMENINO¹

Mariateresa GALAZ JUÁREZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas

I. INTRODUCCIÓN: LAS MUJERES EN LAS *VIDAS PARALELAS*

La universalidad de la cultura es un fenómeno que se da en la época helenística a partir de las conquistas macedónicas del mundo hasta entonces conocido:

El universalismo de la economía y la cultura impone patrones semejantes en el comercio greco-oriental. En cuanto al derecho que regulaba toda esta vida económica, Rostovtzeff cree que hay que suponer una especie de κοινή jurídica helenística con ligeras variantes locales, pero en este campo, como en general para toda la época, sólo Egipto nos ofrece documentación abundante. Las ciudades griegas en todas partes se uniforman en cuanto a la administración, sus sistemas tributarios, su modo de vida. La educación en las escuelas griegas es la misma por todas partes, y ello es la clave de esa uniformidad. Lo que había sido cultura viva, se fija en un cuerpo tradicional y que se trasmite de modo rutinario. La educación igualada universaliza los espectáculos, la gimnasia y los deportes, la música y las diversiones.²

Para la época de Plutarco de Queronea (c. 50-120), en que ese mundo ha pasado a formar parte del imperio romano, el cosmopolitismo es la moneda corriente en la vida cotidiana. El historiador refiere sus relatos bajo ese punto de vista, de manera que en sus *Vidas paralelas* las particularidades

¹ Un primer acercamiento a esta valoración la presenté en el IV Congreso Internacional de la International Plutarch Society que se llevó a cabo en Lovaina, Bélgica, del 3 al 6 de julio de 1996, en cuyas actas publiqué un breve artículo intitulado “Rhetoric Strategies of Feminine Speech in Plutarch”; cf. infra, *Bibliografía*.

² TOVAR 2007, p. 47.

étnicas y culturales de los pueblos a los que remite en sus escritos quedan bajo un criterio hasta cierto punto unitario: a sus héroes y a sus villanos los define y los revalora de acuerdo con los valores generales y universalmente aceptados en la sociedad del imperio romano; sin caer en un esquema blanco-negro, analiza sus acciones y ocasionalmente especula sobre sus motivos, llegando a conclusiones exentas de radicalismo y procurando dar un juicio justo a sus analizandos.

Sin embargo, el historiador no presenta de igual forma a sus personajes femeninos, quienes sin duda alcanzan una cierta individualidad en cuanto manifiestan caracteres y valores propios de sus respectivas naciones, en primer término, y, en segundo término, de su *status* en su comunidad.³ Espejo de sus mentalidades, según nos las revela el también filósofo, es su discurso propiamente femenino, en contraposición con el discurso masculino más general de los varones descritos, y puede verse como símbolo de un comportamiento femenino que a su vez refleja una ideología propia de su género. Es decir, en las *Vidas paralelas* es posible apreciar una ética cosmopolita en el universo de los hombres, independientemente de su lugar y su momento histórico, mientras que para las mujeres las normas éticas desde su propio punto de vista están más acordes con lo femenino y por lo tanto no son universales.

Así, el discurso de y sobre figuras femeninas es por naturaleza opuesto al masculino: cuando Pericles, ya enfermo, enseña a un amigo el amuleto que las mujeres le han colgado al cuello, para mostrar hasta qué punto la enfermedad lo ha debilitado como para permitir semejante tontería, él, de hecho, está haciendo una agria crítica a las mujeres siguiendo una añeja tradición.⁴

Para empezar, en las *Vidas paralelas* ni siquiera un lector atento puede contar fácilmente la enorme cantidad de mujeres que aparecen a todo lo largo de las historias relatadas, mientras que al mismo tiempo preste atención al contexto particular de cada discurso donde aquellas aparecen, o donde de algún modo son mencionadas. Por supuesto que la interpreta-

³ MIRÓN PÉREZ 2011, p. 218 –quien sigue a Blomquist (1997)–: “De hecho, en las *Vidas paralelas*, los caracteres femeninos “buenos” son en su mayoría mujeres romanas”. Cf. BLOMQUIST 1997, pp. 73-98.

⁴ PLUT. *Dion*, 2, 4-5, especialmente cuando se refiere a las “mujeres locas” (παράφρονας).

ción de cómo son presentadas las mujeres en la magna obra del historiador puede justificar muy diversos tipos de lecturas: desde la mera descripción de su anecdotario hasta el tratamiento según la temática, la línea metodológica o hasta la ideología del estudioso en cuestión. Para Mirón Pérez, quien analizó el opúsculo *Las virtudes de las mujeres*,

[...] se debe tener en cuenta que la [las Virtudes] tendría como público fundamental a mujeres griegas, que se podrían identificar mejor con las heroínas mayoritarias en la obra; pero la admiración que Plutarco sentía por Roma se manifiesta en el hecho de que tanto griegas como bárbaras en *Virtudes de mujeres* aparecen dotadas de los atributos que se suelen asociar con las matronas romanas, que constituirían para el autor el ideal para todas las mujeres (Blomquist 1997).⁵

Un trabajo pionero en el caso de las *Vidas Paralelas* fue el de F. Le Corsu,⁶ que estableció categorías femeninas primarias, aunque no tan nítidamente delimitadas, dado que hace un uso muy amplio del término “Antigüedad” y mezcla irrestrictamente diferentes lugares, edades y tipos sociales en el mismo análisis, de modo que al final no quedan definidas con claridad las categorías establecidas previamente desde criterios geográficos, sociales y económicos. Se trata, no obstante, de un trabajo documental exhaustivo, pese a la modestia con que lo presenta su autora, y definitivamente novedoso aún hoy que el tema de las mujeres en general, y de la Antigüedad en particular, hace ya bastantes años que es objeto de discusión.⁷

Por mi parte intentaré otra lectura a partir del aspecto retórico del discurso, del λόγος –entendido aquí el término “discurso” como la manera particular de expresarse de un autor o de su personaje en cualquier género literario–, principalmente el aspecto retórico del λόγος argumentativo, no aplicable a cualquier tipo de λόγος, sino a un relato o discurso especial y propio de las mujeres, al cual podríamos denominar γυναικός λόγος. Así pues, intentaré analizar aquí brevemente aquellos recursos retóricos cuyo propósito es consolidar la parte argumentativa del relato en el discurso femenino que permita establecer una tipología argumentativa.

⁵ MIRÓN PÉREZ 2011, p. 219.

⁶ *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, 1981.

⁷ Como meros ejemplos, cf. GOMME 1937, pp. 89-115; HUMPHREYS 1978; POMEROY 1975; FOXHALL 1989, pp. 22-44; JUST 1989.

II. EL DISCURSO FEMENINO

A partir del hábito de Plutarco de hacer de la anécdota un recurso narrativo puede comenzarse a buscar una técnica. Otros autores, lo mismo en el género histórico que en los discursos judiciales, ya utilizaban la anécdota como un pretexto para introducir el παράδειγμα, el ejemplo; no obstante, en sus *Vidas* Plutarco no sólo hizo lo mismo, sino que también usó las anécdotas y los παραδείγματα como la base de la estructura del discurso. Este método parece seguir la antigua tradición de establecer referentes materiales ya conocidos para presentar hechos o problemas abstractos, procedimiento ya utilizado con profusión en la poesía con el símil homérico. Desde el aspecto de la lógica, de igual modo representa el primer esfuerzo para trasladar fenómenos abstractos, incomprensibles para una mentalidad popular común y corriente, a términos familiares y domésticos. Sin embargo, Plutarco lo utiliza con tal frecuencia y con una fuerza dramática tan intensa, que acaba creando un tipo particular de discurso donde los personajes, en especial los personajes femeninos, logran una nueva dimensión nunca explorada antes en textos de prosa.

Según Aristóteles,⁸ existen dos clases de παραδείγματα: uno para expresar cosas que sucedieron en la realidad, y otro para “hacerlas”, es decir, para inventarlas, para crearlas (ποιεῖν), como es el caso de las figuras míticas que aparecen en las primeras *Vidas* como *Teseo* o *Rómulo*. En el caso de que el ejemplo sirva para una demostración, se habla de “inducción retórica”.⁹ El procedimiento de Plutarco normalmente es extraer del pasado figuras históricas relevantes para ilustrar ciertas premisas, la mayoría pertenecientes a la esfera moral, ejemplos que le resultan útiles mientras funcionen como prueba demostrativa de lo que en ese momento él desea presentar. Sigue este mismo procedimiento tratándose de figuras femeninas: un ejemplo del primer caso es cuando un hecho aislado se utiliza para exhibir ciertos rasgos de la figura femenina que Plutarco quiere enfatizar.

En la *Vida de Bruto*, por ejemplo, el personaje enfatizado es el de su

⁸ ARIST. *Rhet.*, 1393a 27 y ss.

⁹ ARIST. *Rhet.*, 1393a 27 y ss, Ἐπαγωγή ὁητορικὴ.

esposa, hija de Catón, a quien el historiador define como: “Mujer afectuosa y muy apegada a su marido, Porcia poseía grandeza de espíritu e inteligencia”.¹⁰ Esta, que en los días previos al asesinato de César se da cuenta de que algún asunto muy grave quita el sueño a su marido, no quiere preguntarle directamente sus cuitas, sino que se prepara a sí misma una prueba para demostrarle que es digna de su confianza. Así, mediante el autosacrificio quiere demostrarle a su marido su fuerza de carácter; y tomando una navaja de barbero para cortar las uñas, y después de hacer salir a los sirvientes de la habitación, se inflige una profunda herida en el muslo, causando que salga muchísima sangre y, poco después, que ella se ve sacudida por violentos dolores y tremendas fiebres debidas a la herida. Cuando Bruto se muestra angustiado y desesperado por su sufrimiento, ella pronuncia el siguiente discurso:

Yo, Bruto, que soy hija de Catón, llegué a tu casa¹¹ no como las que ejercen de concubinas, sólo para compartir tu lecho y tu mesa, sino para ser tu compañera en las alegrías, tu compañera en las penas. No hay duda de que tu conducta en el matrimonio [ha sido] del todo irreprochable. En cuanto a la mía, ¿qué prueba [te daría] o qué favor [te haría], si no puedo sobrellevar a tu lado una desgracia que ocultes, o una preocupación que requiera de mi confianza? Sé que la naturaleza femenina parece débil para guardar un secreto, pero cuando existe, Bruto, una buena educación y excelentes compañías, se fortalece el carácter. En mi caso se añade que soy hija de Catón y esposa de Bruto. Además, si antes me sentía poca cosa, ahora sé que yo misma soy invencible incluso al dolor.¹²

Acto seguido, Porcia muestra la herida a Bruto, quien alza al cielo los brazos y ruega a los dioses tener éxito en su empresa “para aparecer

¹⁰ PLUT. *Brutus* 13, 4. Las traducciones del griego son más. Cf. BLOMQUIST 1997, pp. 73-98.

¹¹ Literalmente, ἐδόθην, “fui entregada en matrimonio”.

¹² PLUT. *Brutus* 13, 21-31: ἐγὼ Βρούτε Κάτωνος οὔσα θυγάτηρ εἰς τὸν σὸν ἐδόθην οἶκον οὐχ ὥσπερ αἱ παλλακευόμεναι, κοίτης μεθεξουσα καὶ τραπέζης μόνον, ἀλλὰ κοινωνὸς μὲν ἀγαθῶν εἶναι, κοινωνὸς δ' ἀνιστῶν. Τὰ μὲν οὖν σὰ πάντα περὶ τὸν γάμον ἄμεμπτα· τῶν δὲ παρ' ἐμοῦ τίς ἀπόδειξις ἢ χάρις, εἰ μήτε σοι πάθος ἀπόρητον συνδιοίσω μήτε φροντίδα πίστεως δεομένην; οἶδ' ὅτι γυναικεία φύσις ἀσθενὴς δοκεῖ λόγον ἐνεγκεῖν ἀπόρητον· ἀλλ' ἔστι τις ὧ Βρούτε καὶ τροφῆς ἀγαθῆς καὶ ὁμιλίας χρηστῆς εἰς ἥθος ἰσχύς· ἐμοὶ δὲ καὶ τὸ Κάτωνος εἶναι θυρατέρα καὶ τὸ Βρούτου γυναῖκα πρόσεστιν· οἷς πρότερον μὲν ἦπτον ἐπεποίθειν, νῦν δ' ἐμαυτὴν ἔγνωκα καὶ πρὸς πόνον ἀήττητον εἶναι.

como un esposo digno de Porcia”; hecho lo cual, confía a esta su secreto sobre la conspiración. Siguiendo el relato anterior, el esquema del λόγος es como sigue:

PREMISA 1

Las mujeres son débiles por naturaleza

PREMISA 2

Con buena educación y buenas amistades
pueden mejorar

PARÁDEIGMA

Se prueba a sí misma mediante el autosacrificio

CONCLUSIÓN

Ella es una mujer muy fuerte

Sin embargo, en las *Vidas* se da un segundo uso del παράδειγμα, en una deducción como parte del entimema o “silogismo retórico”. Aquí el ejemplo no se usa para probar nada, sino que es parte de una premisa que demuestra una consecuencia diferente. Este es el caso de la siguiente anécdota: después de que Cayo Marcio Coriolano parte al exilio condenado por el pueblo, y en venganza busca ayuda con los volscos para invadir su propia patria y provocar una guerra terrible, se presenta una embajada de mujeres ante su madre, Volumnia –a quien Coriolano amaba y respetaba sobremanera–, para pedirle que intercediera ante su hijo para salvar a Roma. Fue una tal Valeria, hermana de Publícola, la que persuadió a Volumnia al argumentar que ganarían más fama que las sabinas si lograban que sus parientes varones hicieran la paz. En su respuesta, Volumnia se lamenta de las desgracias comunes y afirma que la peor de todas es el hecho de que Roma se haya debilitado a tal grado como para cifrar sus esperanzas en las mujeres; he aquí los discursos:

En Roma entonces unas mujeres [iban] a unos templos, otras a otros; pero las más distinguidas suplicaban en torno del altar sagrado de Júpiter en el Capitolio. Entre estas [se encontraba] Valeria, la hermana de Publí-

cola, el que prestó tantos servicios a los romanos, así en la guerra como en el gobierno. Publícola había muerto algún tiempo antes, como lo documentamos en el escrito referente su Vida, y Valeria gozaba de fama y honor en la Ciudad, pues se consideraba que su conducta no deshonoraba su linaje. De aquí, considero que, asaltada por una repentina emoción, y llevada por la idea de que la situación no era poco inspiradora, se levantó, y levantando a todas las demás [mujeres] se dirigió a la casa de Volumnia, la madre de Marcio.¹³ Cuando llegó, la encontró sentada con su nuera y cargando a los hijitos de Marcio en su regazo; en torno suyo [se situaron] las [otras] mujeres.

“Nosotras aquí -dijo-, oh, Volumnia y tú, Virgilia, [como] mujeres venimos a ver a mujeres, no porque lo decida mediante votación el Senado, ni porque lo ordene un magistrado, sino porque al parecer el dios [Júpiter], apiadándose de nuestras súplicas, al punto nos ha hecho presentarnos aquí con ustedes para suplicarles por la salvación tanto de ustedes mismas como de los demás ciudadanos; [cosa que], si las convencemos les traerá una gloria más evidente que la que lograron las hijas de los sabinos cuando condujeron a sus padres y maridos de la guerra a la amistad y la paz. Ea, vengan con nosotras [a ver] a Marcio, sosteniendo sus ramas de olivo,¹⁴ y atestigüen por la Patria con testimonio verdadero y justo que tras de padecer [ella misma] muchos infortunios, ni hizo ningún desatino, ni planeó mediante ustedes ninguna traición bajo los efectos de la ira, y que, rindiéndose ustedes al poder de Marcio, ni siquiera pueda [ella] obtener justicia de parte de nadie”.¹⁵

Esto dijo Valeria, y asintieron a gritos las demás mujeres. Volumnia respondió: “Compartimos por igual las calamidades comunes, y en particular llevamos a mal que se derrumben la fama y la virtud de Marcio, y que en su calidad de ciudadano vele por las armas de los enemigos, más que procurar nuestra salvación. Y la mayor de nuestras desgracias, si ya la patria está tan menguada, que la esperanza radique en nosotras. Pues no sé si aquel nos dará alguna explicación, si no le importa nada su Patria, y si acaso tenga en mayor estima a su madre, su esposa y sus hijos. Pues no se haga otra cosa, y reúnanse para llevarnos con él: si no [se logra] nada, podremos expirar suplicando por la Patria”.

34: Entonces, levantando a los niños y a Virgilia, se fue caminando con las demás mujeres hasta la llanura de los volscos. Y la vista de aquellas, y sus lamentaciones, incluso en los enemigos causaron respeto y silencio”.¹⁶

¹³ Cayo Marcio Coriolano.

¹⁴ Que denotarían su condición de suplicantes. Cf. LSJ, s.v. ἱκετηρία.

¹⁵ La Patria, con mayúscula, que, en una casi prosopopeya, es el sujeto de las cláusulas siguientes.

¹⁶ PLUT. *Coriolano* 33: Ἐν δὲ τῇ Ῥώμῃ τότε τῶν γυναικῶν ἄλλαι μὲν πρὸς ἄλλοις ἱεροῖς, αἱ δὲ πλείσται καὶ δοκιμώταται περὶ τὸν τοῦ Καπιτωλίου Διὸς βωμὸν ἰκέτευον, ἐν δὲ ταύταις ἡ Ποπλικόλα τοῦ μεγάλα καὶ πολλὰ Ῥωμαίους ἐν τε πολέμοις καὶ πολιτείαις ὠφελήσαντος ἀδελφῇ Οὐαλερία. Ποπλικόλας μὲν οὖν ἐτεθνήκει πρότερον, ὥς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γεγραμμένοις ἱστορήκαμεν, ἡ δὲ

PREMISA 1 (SOBRENTENDIDA)

Las mujeres son débiles

PREMISA 2 (DISCURSO DE VALERIA)

Volumnia puede buscar la salvación de todos
(como hicieron las sabinas)

DEDUCCIÓN (DISCURSO DE VOLUMNIA)

La ciudad es tan débil que cifra sus esperanzas en las mujeres

Ahora bien, en el caso del discurso de Volumnia, semejante al de Porcia, expresado por una mujer para denigrar al género de las mujeres, en un contexto específico donde la importancia de su actuación política es invaluable para la ciudad entera, se puede pensar no sólo en discursos opuestos entre hombres y mujeres, sino incluso en el discurso “correcto” frente

Οὐαλερίᾳ δόξαν εἶχεν ἐν τῇ πόλει καὶ τιμὴν, δοκοῦσα τῷ βίῳ μὴ κατασχύνειν τὸ γένος. Ὅπερ οὖν λέγω πάθος ἐξαπίνης παθοῦσα, καὶ κατ' ἐπίνοιαν οὐκ ἀθείαστον ἀψαμένη τοῦ συμφέροντος, αὐτὴ τ' ἀνέστη καὶ τὰς ἄλλας ἀναστήσασα πάσας ἦκεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς τοῦ Μαρκίου μητρὸς Οὐολουμνίας. Ὡς δ' εἰσῆλθε καὶ κατέλαβε μετὰ τῆς νουοῦ καθεζομένην καὶ τὰ παῖδιά τοῦ Μαρκίου πρὸς τοῖς κόλποις ἔχουσιν, ἐν κύκλῳ περιστήσασα τὰς γυναῖκας αὐτῆς·

“αὐταὶ γ' ἡμεῖς, “εἶπεν ὁ Οὐολουμνία καὶ σὺ Οὐεργιλία, γυναῖκες ἦκομεν πρὸς γυναῖκας, οὔτε βουλῆς ψηφισαμένης οὔτ' ἄρχοντος κελεύσαντος, ἀλλ' ὁ θεὸς ἡμῶν ὡς εἰκεν οἰκτίρας τὴν ἱκετεῖαν, ὁρμὴν παρέσθησε δευρὶ τραπέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ δεηθῆναι σωτήρια μὲν αὐταῖς καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὑμῖν δὲ πεισθείσαις ἐπιφανεστέραν φέροντα δόξαν, ἧς αἱ Σαβίνων θυγατέρες ἔσχον, εἰς φιλίαν καὶ εἰρήνην ἐκ πολέμων συναγαγοῦσαι πατέρας καὶ ἄνδρας. Δεῦτε, πρὸς Μάρκιον ἰοῦσαι μεθ' ἡμῶν συνάψασθε τῆς ἱκετηρίας, καὶ μαρτυρήσατε τῇ πατρίδι μαρτυρίαν ἀληθὴ καὶ δικαίαν, ὅτι πολλὰ πάσχουσα κακῶς οὐδὲν οὔτ' ἐπραξε δεινὸν οὔτ' ἐβούλευσε περὶ ὑμῶν δι' ὀργὴν, ἀλλ' ἀποδίδωσιν ὑμᾶς ἐκείνῳ, κὰν μηδενὸς τυγχάνειν μέλλῃ τῶν ἐπεικῶν.”

Ταῦτα τῆς Οὐαλερίας εἰπούσης, ἀνεβόησαν αἱ λοιπαὶ γυναῖκες, ἡμείψατο δ' ἡ Οὐολουμνία· “Καὶ τῶν κοινῶν ἡμῖν συμφορῶν, ὧς γυναῖκες, ἴσον μέτεστι, καὶ ἰδίᾳ πράττομεν κακῶς, ἀπολέσασαι τὴν Μαρκίου δόξαν καὶ ἀρετὴν, τὸ σῶμα δ' αὐτοῦ τοῖς τῶν πολεμίων ὅπλοις φρουρούμενον μᾶλλον ἢ σφῆζόμενον ἐφορῶσαι. Μέγιστον δ' ἡμῖν τῶν ἀτυχημάτων ἐστίν, εἰ τὰ τῆς πατρίδος οὕτως ἐξησθὲν ἔκκειν, ὥστ' ἐν ἡμῖν ἔχειν τὰς ἐλπίδας. Οὐκ οἶδα γὰρ εἴ τινα ποιήσεται λόγον ἡμῶν ἐκεῖνος, εἴ γε μηδένα ποιεῖται τῆς πατρίδος, ἣν καὶ μητρὸς καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων προετίμησεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ χρήσθε ἡμῖν καὶ λαβοῦσαι κομίζετε πρὸς ἐκείνον, εἰ μηδὲν ἄλλο, ταῖς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἱκεσίαις ἐναποπνεύσαις δυνάμενας.”

34: Ἐκ τούτου ἐν τῇ παιδίᾳ καὶ τὴν Οὐεργιλίαν ἀναστήσασα, μετὰ τῶν ἄλλων γυναικῶν ἐβάδιζεν εἰς τὸ στρατόπεδον τῶν Οὐολούσκων. Ἡ δ' ὄψις αὐτῶν τό τ' οἰκτρὸν καὶ τοῖς πολεμίοις ἐνεποίησεν αἰδῶ καὶ σιωπὴν.

al “incorrecto”. De hecho, si en el nivel utópico en las comedias aristofánicas *Lisístrata* y *La asamblea de las mujeres* se le daba a su público la oportunidad de reír desde las meras premisas por el absurdo que estas representaban, la clave trágica en la *Vida de Coriolano* es que el absurdo de la escena se vuelve verosímil en la realidad. Dentro de principios reconocidos donde la mujer no sólo es diferente, sino inferior, el hecho de que Roma requiera de una embajada de seres inferiores para llevar a cabo tan importante empresa como hacer la paz, en vez de confiarse a sus propias fuerzas, significa el punto extremo de todas las desgracias.

A partir de esta clase de anécdotas, sin duda, se pueden comenzar a establecer distintos tipos de figuras femeninas que, con frecuencia, como en los casos anteriores, se dan a conocer mediante sus actos tanto como mediante sus discursos. Volviendo a Porcia y Volumnia, estas representan solo dos ejemplos entre muchos otros de personajes “fuertes”; se trata de matronas romanas protagonistas de episodios clave en la historia de la *urbs*. Lo anterior nos permite ahondar en las estrategias retóricas utilizadas por Plutarco. Cuando alguien lee por primera vez las *Vidas*, si busca y trata de catalogar allí las figuras femeninas, sorprende la gran cantidad de tragedias en las que estas figuras están involucradas; el enorme sufrimiento que deben soportar; y, sobre todo, su gran espíritu de abnegación y la admirable resignación con las que aceptan su destino. Si no se supiera que es Plutarco a quien se lee, cualquiera pensaría que con estas mujeres se inicia la tradición martirológica.

Dice Aristóteles que todos estructuran sus pruebas con ejemplos o con ἐνθυμήματα, y aunque afirma que los argumentos por el ejemplo son menos persuasivos,¹⁷ debemos preguntarnos de qué género literario hablamos y, en consecuencia, de qué clase de discurso se trata. Es evidente que los discursos a los que me referí antes son argumentativos, aunque no exactamente narraciones históricas. Plutarco elige un tipo de discurso más relacionado con el género epidíctico que descende de él directamente, la biografía, y escribe sus *Vidas* atendiendo en primer lugar a dar a su auditorio una lección moral más que a proporcionarle los frutos de una investigación auténtica y estricta —que sí la hay— a

¹⁷ ARIST. *Rhet.* 1356b 1-11 y 1393b 4.

la manera de Tucídides o de Aristóteles. Así, al tratarse de problemas morales, es más probable que encontremos una dualidad de elementos relacionados con la esfera de la moralidad: el ἥθος como resultado y complemento del πάθος.

Es cierto que las pasiones permean la mayoría de las historias y casi se podría decir que son inherentes a las figuras femeninas. Es a través del πάθος que se definen ciertas figuras “fuertes”, y por supuesto que hay una conciencia clara por parte de Plutarco cuando elige las anécdotas más emotivas y que muestran diferentes pasiones, contribuyendo entonces a presentar un clima trágico. Al mismo tiempo, su propósito es provocar las mismas emociones entre su auditorio. El resultado final apunta a crear un grupo de tipos femeninos distintos que responden a un código de principios de una moral popular vigente en época de Plutarco.

Por otra parte, se puede observar, casi como una regla, que en lo que respecta a los caracteres femeninos, elegidos casi siempre como παραδείγματα, Plutarco trata de proveer de buenos ejemplos a sus lectores, entre los cuales debió haber habido muchas mujeres reales.

De acuerdo con su objetivo de dar buenos ejemplos, la mayoría de la multitud de personajes femeninos que aparecen en las *Vidas* tienden a mostrar caracteres extraordinarios. En este sentido, puede aceptarse la aseveración de Le Corsu cuando afirma que Plutarco “à limité son propos à la haute société, hommes d’État ou souverains”.¹⁸ Por supuesto que ello crea condiciones para que el historiador presente mujeres en el papel de protagonistas, incluso cuando parece que están de relleno en algunas escenas; en este sentido, si se tuviese que alabar a estos personajes, se podría decir que hay muchos que simplemente opacan a los protagonistas masculinos: las que aparecen como heroínas dramáticas, en especial como heroínas trágicas. Sencillamente no se pueden enumerar las ocasiones en que aparecen mujeres en situaciones límite, cuando tienen que aceptar, o tal vez hasta escoger, su destino trágico.

De tal manera, si hay una ausencia sorprendente de descripción en lo que se refiere a la apariencia física de las mujeres –situación que Le Corsu menciona oportunamente–,¹⁹ y si Plutarco simplemente se abstie-

¹⁸ LE CORSU 1981, p. 270.

¹⁹ LE CORSU 1981, p. 270.

ne de utilizar metáforas y comparaciones propias de su estilo, o si para nada menciona siquiera, menos aún describe, escenas eróticas, por el contrario a cada paso se encuentran escenas sangrientas que rivalizan con cualquier filme *gore* o *thriller* actual; esto es, se encuentran descripciones detalladas de heridas, batallas, torturas y crímenes sórdidos. Claro que eso llevaría a considerar que el historiador halló una estrategia atractiva al amplificar estas imágenes patéticas, tomando en cuenta que tales rasgos, fuesen de heroínas o de mártires, hacían más notoria la presencia de las mujeres.

El παράδειγμα, por supuesto, no sólo es positivo. También el ejemplo negativo contribuye a discernir entre lo bueno y lo malo, y el abanico de las mujeres “malas” es versátil. Una villana frívola como Popea,²⁰ quien es totalmente inmoral, pero sólo replica una conducta —que consiste en usar y tirar a los hombres— atestiguada constantemente por los varones, desde Teseo hasta el mismísimo Catón el Joven, símbolo moral vigente aún en época de Plutarco. Sin embargo, como señalé al principio, en el caso de la valoración a los hombres, sus rasgos positivos y negativos se equilibran, mientras que, en las mujeres, si bien se exaltan las heroínas patriotas, sacrificadas y fieles a sus valores, las villanas son presentadas siempre desde su lado oscuro, unificando su mala conducta y nulificando lo bueno, si es que lo tienen.

Son los casos, por mencionar algunos, de la realmente tortuosa Roxana, que manda asesinar a todas sus rivales.²¹ O de la cuñada de Licurgo, verdadero παράδειγμα de una villana, único ejemplo de una mujer encinta que se rehúsa a tener a su bebé ya huérfano de padre, proponiéndole a Licurgo abortarlo y convivir con él como rey de Esparta. Él finge estar de acuerdo y la convence de que lleve el parto a término; cuando la criatura nace, un varón, lejos de deshacerse de ella, Licurgo la presenta en el banquete ante sus ministros como el nuevo rey de Esparta.²² En este caso, Plutarco retoma el personaje femenino que le da continuidad a su historia, porque esta mujer “mala” es la clave para mostrar los mejores rasgos de carácter de Licurgo: su generosidad, su equidad, su ausen-

²⁰ PLUT. *Vit. Galba* 19, 2-5.

²¹ PLUT. *Vit. Alex.* 77, 6.

²² PLUT. *Vit. Lyc.* 3, 1-5.

cia de ambición por el poder. Así, en la interrelación entre los personajes de las *Vidas*, femeninos y masculinos, se teje una red semejante a la que estructura las obras dramáticas.

CONCLUSIONES

A partir de algunos ejemplos de las propias *Vidas*, analizaré aquí brevemente aquellos recursos retóricos cuyo propósito es consolidar la parte argumentativa del relato en el discurso femenino que permita establecer una tipología argumentativa.

En primer término, con la redacción de las *Vidas* Plutarco contribuye grandemente al género de la biografía mediante sus innovaciones en el terreno literario, pese a que parte de arquetipos ya en uso desde Homero, y se sirve de todo tipo de lugares comunes que dan verosimilitud tanto a las situaciones como a los personajes, especialmente a las figuras femeninas, que juegan un papel persuasivo.

En segundo lugar, puede decirse que los personajes femeninos de las *Vidas* son verdaderos caracteres trágicos, con frecuencia más convincentes que sus pares masculinos. Como las heroínas trágicas, muestran una enorme capacidad de tolerar su destino, aun cuando son mujeres. El elemento trágico, en mayor o menor medida, determina la particularidad de sus discursos y del papel que juegan en su lugar y en su momento históricos. Así, sus valores son individuales y propios de ese lugar y de ese momento. Al contrario de los personajes masculinos, que se unifican bajo una lógica y una ética que pueden justificar su conducta en cualquier momento, dando como resultado un discurso cosmopolita con valores universales, obviamente el discurso masculino, las mujeres de las *Vidas*, sean estas buenas o “malas”, adaptan su discurso a las circunstancias particulares que viven y, en la mayoría de los casos, se enfrentan a contextos nuevos que las obligan a improvisarlo. Su cosmopolitismo, diverso del de los hombres, muestra, en todo caso, que su individualismo también puede ser universal.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ARISTÓTELES, *Retórica*, 1a. reimp., intr., trad., y notas por Q. Racionero, Madrid, Editorial Gredos, 1994 (1990¹, *Biblioteca Clásica Gredos*, 142).
- PLUTARCO, *Les Vies des hommes illustres par Plutarque*, trad. Dominique Ricard, Paris, Didier Libraire-Éditeur, 1844, 5 vols.
- _____, *Vies des hommes illustres de Plutarque*, trad. Alexis Pierron, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1853, 4 vols.
- _____, *Vidas paralelas*, 2a. ed., intr., trad. y notas de A. Pérez Jiménez. Madrid, Editorial Gredos, 2014 (1985¹, *Biblioteca Clásica Gredos*, 77), vol. 1.
- _____, *Vidas paralelas*, 2a. ed., intr., trad., y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, Editorial Gredos, 2014 (2008¹, *Biblioteca Clásica Gredos*, 215), vol. 2.
- _____, *Vidas paralelas*, intr., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortiz. Madrid, Editorial Gredos, 2006 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 354), vol. 3.
- _____, *Vidas paralelas*, intr., trad. y notas de Juan M. Guzmán Hermida y Óscar Martínez García. Madrid, Editorial Gredos, 2007 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 356), vol. 4.
- _____, *Vidas paralelas*, intr., trad. y notas de Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma. Madrid, Editorial Gredos, 2007 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 362), vol. 5.
- _____, *Vidas paralelas*, 2a. ed., intr., trad. y notas de Jorge Bergua Caverro, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid, Editorial Gredos, 2014 (2007¹, *Biblioteca Clásica Gredos*, 356), vol. 6.
- _____, *Vidas paralelas*, intr., trad. y notas de Juan Pablo Sánchez Hernández y Marta González González. Madrid, Editorial Gredos, 2010 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 379), vol. 7.
- _____, *Vidas paralelas*, intr., trad. y notas de Carlos Alcalde Martín y Marta González González. Madrid, Editorial Gredos, 2009 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 386), vol. 8.

Fuentes modernas

- BLOMQUIST, Karin, "From Olympias to Aretaphila. Women in politics in Plutarch", en J. Mossman (Ed.), *Plutarch and his intellectual world*, London, Duckworth, 1997, pp. 73-98.
- FERNÁNDEZ DELGADO, José Antonio, "El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega", en *Estudios Clásicos*, tomo XXXIV (no. 102), 1992, pp. 31-63.
- FOXHALL, Lin, "Household, Gender and Property in Classical Athens", 39, 1989, pp. 22-44.
- FUHRMANN, F., *Les images de Plutarque*, Paris, Klincksieck, 1964.
- GALAZ JUÁREZ, Mariateresa, "Rhetoric Strategies of Feminine Speech in Plutarch", en *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*, ed. L. Van der Stokt, Louvain/Namur, Éditions Peeters/ Société des Études Classiques, 2000, pp. 203-209 (Collection d'Études Classiques, 11).
- GOMME, H.D.F., "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C." en *Essays in Greek History and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1937, pp. 89-115.
- HUMPHREYS, Sarah C., *Anthropology and the Greeks*, London, Boston, Melbourne and Henley, Rutledge & Keagan Paul, 1978
- JUST, Roger, *Women in Athenian Law and Life*, London & New York, Routledge, 1989. 1st. reimp., 1994.
- LE CORSU, France, *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- LIDDELL, Henry George, Robert SCOTT y Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1977 (1940⁹).
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores, "Plutarco y la virtud de las mujeres», en Marta González González (coord.), *Mujeres de la Antigüedad: Texto e imagen. Homenaje a Ma. Ángeles Durán López*, Perséfone, Ediciones Electrónicas de la AEHM/UMA, 2012, pp. 211-258. (ISBN: 978-84-608-1267-8).
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aureli, PLUTARCO, "Introducción general", en *Vidas paralelas*. Vol. I. 2a. ed. Madrid, Editorial Gredos, 2014 (1985¹, Biblioteca Clásica Gredos, 77).

- POMEROY, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975.
- RUSSELL, Donald Andrew, *Plutarch*, London, Duckworth, 1973.
- TOVAR, Antonio, “La decadencia de la polis griega”, en Silvia Aquino López (comp.), *Lecciones helenísticas*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, pp. 27-50.

INVESTIGANDO ALGUNOS FUNDAMENTOS TOPOLÓGICOS DE LA METAFÍSICA PARMENÍDEA

María Teresa PADILLA LONGORIA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

El propósito de este artículo es mostrar que Parménides concibió y creó un principio topológico-geométrico de la esfera para sustentar su metafísica como un continuo ontológico-epistemológico. Por topología entenderemos la rama de las matemáticas que trata acerca de la continuidad y otros conceptos generales derivados de ella, tales como las propiedades de las figuras con independencia de sus dimensiones y formas.

No es en vano que la Diosa persuada cuidadosa y sutilmente al Joven filósofo acerca de que el *camino verdadero* de investigación es el *verdadero camino*, ya que no es el trayecto común, pero es la genuina senda, resguardada con seguridad por θέμις y δίκη.¹ La auténtica ruta de indagación implica un circuito único y verdadero entre el pensar y el ser. Eso es por lo que, en términos parmenideos, más allá de este perímetro circular y ecuación ontológico-epistemológicos, resulta absurdo y, por tanto, completamente inaprehensible –o incluso indiscernible– (φράζω) e inviable (οὐ ἀνυστόν), transitar. En efecto, la firmeza (solidez) e imperturbabilidad del corazón de la verdad reside en su redondez –o literal rotundidad– que permea todo a través de todo (ἀληθείης εὐκνκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ).² En otras palabras: la fidelidad del corazón radica en la

¹ HAVELOCK 1958, *passim*.

² A este respecto, cabe destacar la observación de Eduardo Nicol: “El logos se despersonaliza cuando empieza a funcionar como razón de verdad. El logos de la poesía, en cambio, siempre es personal. La sutileza de Parménides consiste en recurrir a la poesía y hablar en primera persona para realzar la validez sobrehumana de la verdad.

Observemos, en efecto, algo que pasa desapercibido, y que sin embargo es notorio en el Poema de Parménides: la dosis inspiradora tiene nombre. Quienes conducen el carro que lleva al joven filósofo hacia la morada divina son unos personajes designados repetidamente como ‘las doncellas’, sin otro rasgo de identificación que el de ser Hijas del Sol; lo cual dice bien poco, y más que un eco de la mitología, es algo que acentúa la

verdad que está ante nosotros en cuanto que prevalece. La perfección topológica y la consistencia de la esfera nos aseguran que la real y auténtica senda ontológica, epistemológica y ética implica compleción, a saber, el seguir continuamente la circunferencia del círculo, puesto que ésta es la ruta del Derecho y la Justicia la cual nos muestra la verdad que se impone frente a nosotros: el continuo de lo que realmente es y es imposible que deje de ser. Pero, en este viaje, es necesario juzgar examinando a través de todas las cosas (διὰ παντὸς πάντα περῶντα):

Y la diosa me acogió bien dispuesta; tomó en su mano.
mi mano diestra y de esta manera me dirigió la palabra diciéndome:
'Joven acompañante de aurigas inmortales,
llegado con las yeguas que te traen a nuestra morada,
seas bienvenido; que no fue un mal hado el que te condujo por este camino, (lejos de ser transitado, ciertamente, por los hombres),
sino Ley y Justicia. Es necesario que te enteres de todo,
tanto del corazón inmutable de la verdad bien redonda
como de las opiniones de mortales en las cuales no hay creencia
Pero incluso de esta manera aprenderás, como es menester, [verdadera.
que las opiniones sean permeando todas a través de todo'.³

La clara univocidad ontológica con la que Parménides expone y entiende el Ser no lo exenta de efectuar el examen, razonamiento y justificación de

ficción. En cambio, las llaves de esa morada están en manos de Dike. La Justicia lleva una mayúscula que la convierte en un ser vivo. Como ocurre siempre en las alegorías, no es la idea la que se desprende del símbolo. Es al revés: la concepción de la idea busca una expresión que, por ser indirecta, será más llamativa. La Justicia abre las puertas de la revelación: la verdad, que Parménides llamará rotunda (ἐνκυκλέος), es justa en grado supremo. El filósofo recibe el mensaje; él sólo transmite. No es Parménides quien establece el principio de necesidad racional, ante el cual todos deben inclinarse. El principio está en el ser: el ser y el pensar son lo mismo (B3). La humildad no es actitud de modestia, sino reconocimiento racional. Pero si bien la transmisión del mensaje es alegórica, lo transmitido no es religioso ni poético" (NICOL 1977, pp. 260-261).

³ PARM., D.-K. B1 22-32 (las traducciones del griego son mías):

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὥδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήυδα
ὦ κούρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποισι ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης ἐνκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.
ἀλλ' ἔμπηγς καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκῶντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

la lógica rigurosa del proceso en su conjunto y del propósito de este. Eso es por lo que, desde el principio, el Eléata caracteriza la senda del no-ser como completa y necesariamente inviable, esto es, ininteligible, inexpressable e indistinguible. En consecuencia, debemos aprender a discernir entre la sana persuasión del camino bueno y verdadero de indagación (investigación), ἔστιν, y la mala senda de la seducción de οὐκ ἔστιν, la cual implica el dejarse cautivar:

Ea pues que voy a narrarte (y presta atención al relato que me oigas)
 los únicos caminos concebibles de búsqueda:
 el uno, el de que es y no es posible que no sea,
 es ruta de Persuasión (pues escolta a la Verdad),
 el otro, el de que no es y el de que es necesario que no sea, éste, te advierto,
 que es sendero completamente impenetrable.
 Puesto que no podrías conocer lo que no es (ya que no es factible)
 [ni expresable].⁴

La topología parmenidea de la esfera hace explícita, en primera instancia, su idea de un continuo como omnipresencia espacio-temporal del Ser. Dicho, en otros términos: sólo la continuidad topológica –en cuanto inalterabilidad de la forma– de la esfera es equiparable con la perfección y plenitud de lo que verdaderamente es, ἔστιν. Aquí reside la develación de la alegoría topológica de Parménides: la permanencia ontológica de ἔστιν está definida en una geometría topológica y, por ende, en términos de continuidad, perfección y plenitud de la esfera. Es digno de mención que la auténtica circularidad es una continuidad cíclica de permanencia y no una permanencia cambiante o un permanente devenir. Parménides entiende lo que es no como una división espacial en partes ni tampoco como una sucesión de momentos, puesto que esto implica, en el primer caso, el dar cabida a la pluralidad y, en el segundo, el dar origen al cam-

⁴ PARM., D.-K. B2:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἵπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἐστί κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὁπῆδει),
 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστί μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

bio y al movimiento y, por consiguiente, a la presencia del no-ser. Más aún, Parménides recurre a una educación epistemológica que comporta el refinamiento de nuestros sentidos con vistas a que ellos actúen en conjunción con nuestra inteligencia y que se constituyan en sentidos comunes que operan en perfecta concordancia con la inteligencia. Los sentidos así educados discernen con la razón/pensamiento (λόγος) y con la inteligencia. De otra manera, ellos se convierten en nuestro peor enemigo, hasta el extremo de que estén embotados como pensamientos errantes. El resultado de esto es que nos volvamos sordos, ciegos y caigamos en estado de estupefacción como hordas sin discernimiento que aceptan la coexistencia de los opuestos:

Es necesario decir y pensar eso que es. Puesto que hay ser,
pero nada, no la hay. Te exhorto a que medites sobre ello,
ya que te aparté de esta vía de inquisición, y entonces, también de esta
otra, por la que, en efecto, mortales que nada saben,
andan errantes como bicéfalos, pues la incapacidad que anida
en sus pechos, torna derecho un pensamiento extraviado. Y ellos se ven
[arrastrados
sordos y ciegos simultáneamente, estupefactos, horda sin
[discernimiento,
a quienes comúnmente ser y no ser les parece lo mismo
y no la misma cosa y que todas las cosas se mueven en direcciones
[opuestas.⁵

La auténtica senda de investigación nos permite el discernimiento de lo que es y aparta a nuestros sentidos inteligentes de lo que no es. Es únicamente vía la inteligencia (νόω) –puesto que para los sentidos ineducados está ausente (ἀπεόντα)– que nosotros podemos aprehender la presencia firme (ya que es estable y confiable) e indivisible (παρεόντα βεβαίως), (οὐ ἀποτμήζει) de este continuo ontológico:

⁵ PARM., D.-K. B6:

χρητὸν λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἰργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dirige tu mirada, pues lo ausente, incluso de este modo, firmemente
 [presente al entender,
 pues nunca podrás aislar de forma que el ser no se continúe con el ser,
 ni dispersándolo en el orden del todo por todas partes,
 [ni reuniéndolo.⁶

La mayor representación geométrica de esta perfección ontológica del Ser reside en la esfera. Ésa es la razón por la que es indistinto por dónde empezar, puesto que el Ser tiene una omnipresencia común y un arreglo o despliegue (disposición) omnímodo:

Y todo es común para mí,
 Me es indistinto por dónde empezar, pues ahí he de regresar nuevamente.⁷

Parménides despliega su refinamiento filosófico cuando afirma que nosotros debemos discernir o juzgar, por la razón (κρίναι δὲ λόγῳ) la prueba rigurosa (πολύδηριν ἔλεγχον) que él desarrollará para mostrar la verdadera senda de ἔστιν.⁸ De aquí, él podrá deducir el resto de las características intrínsecas de lo que realmente es y de la naturaleza de la realidad. Lo importante es que nosotros hemos de distinguir, en esta ruta de lo que es, los innumerables signos o indicaciones (pruebas) (σήματ' ἔασι πολλὰ) del único y expresable relato (μόνος δ' ἔτι μύθος ὁδοῖο λείπεται). Los rasgos distintivos del Ser son expresados de tal manera que nosotros podemos afirmar que Parménides pone de relieve, en la versatilidad funcional de la topología de la esfera, la identidad máxima de lo que es. Es únicamente en términos de esfericidad que nosotros podemos concebir lo que es como increado/ingénito (ἀγένητον), imperecedero (ἀνωλεθηρόν), entero (οὔλον), unimembre (μουνομελές), firme/rotundo (ἀτρεμές) y completo/terminado (τελεστόν).⁹

⁶ PARM., D.-K. B4:

λεῦσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
 οὔτε συνιστάμενον.

⁷ PARM., D.-K. B5:

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
 ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὔθις.

⁸ Cf. PARM., D.-K. B7 5-6.

⁹ Cf. PARM., D.-K. B8 1-4.

La excelencia topológica de la esfera reviste el que su grupo de transformaciones es infinito sin que ella pierda sus propiedades intrínsecas. Por consiguiente, la topología de la esfera le permite, asimismo, una plasticidad ontológico-geométrica que hace posible fusionar —en tanto que funde— en una continuidad unitaria (ἔν, συνεχές) lo que es común a todo cuanto existe: el hecho de Ser. En otras palabras: la concepción parmenidea del Ser toma como punto de partida el axioma existencial de que el Ser es en un sentido íntegro o completamente o no es en lo absoluto (οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί).¹⁰ Parménides prohíbe también la posibilidad ontológica de la otredad o alteridad, esto es, el no-ser relativo de lo real, puesto que considera que la alteridad es una clase de subsidiaria lógica, ontológica, epistemológica y lingüística de la nada. Es por ello por lo que, en términos parmenideos, la diversidad sería irracional. El Ser es concebido de tal forma que no puede comportar ninguna aseveración particular o ninguna negación que contenga el germen del no-ser. Expresado de manera positiva: para Parménides, el Ser auténtico es en sí mismo una afirmación única, absoluta y unívoca.

Consecuentemente, el eleata hace explícita la racionalidad del Ser en vocablos de absoluta identidad, fijeza, indivisibilidad, plenitud, compleción y permanencia, ya que cualquier relación que implique dinamismo y diversificación reviste una conexión con lo “otro” que no es lo mismo, y ésa es una contradicción para él. La necesidad lógica de la identidad en el Ser parmenideo real se hace extensiva en los ámbitos ontológico, epistemológico y lingüístico.¹¹ En efecto, la prohibición es radical: la sola área concebible es la de la esfericidad de lo idéntico, inmóvil e intemporal.¹² Es por ello por lo que la ruta del no-ser no es verdadera y, por tanto, es una cuestión de necesidad que debe ser impensable e innombrable (ἀνόητον ἀνόνημον). La esfera parmenidea representa un espacio con límites o fronteras, pero con infinitas posibilidades en su seno. La unidad, e impronta omnicomprensiva (omnímoda) ontológica y epistemológica de la continuidad de la forma esférica que contiene toda posible variedad

¹⁰ Cf. PARM., D.-K. B8 5-11.

¹¹ Véase NICOL 1984, pp. 333 ss.

¹² Cf. PARM., D.-K. B8, 12-33. Véase JAMESON 1958, *passim*.

de figuras (cuantitativa y cualitativamente hablando) dentro de sus bien redondos límites, reside en la ecuación lógica (identidad) y necesaria entre lo que posible y verdaderamente debe ser (εἶναι) con lo que posible y verdaderamente debe ser pensado (νοεῖν).¹³

Cuando Parménides le asigna una forma o configuración al ser afirmando que es “desde toda dirección como la masa de una esfera/bola bien redonda” (B8 43), está haciendo uso, nuevamente, de un principio geométrico-topológico con consecuencias ontológicas y cosmológicas: la esfera contiene todas las figuras, pero la real y auténtica forma es la esférica o redonda, esto es, la configuración del Ser. La forma del no-ser es, tan sólo, un falso producto de nuestra percepción sensorial errónea y falible.¹⁴ Con esta aseveración el eleata alcanza su cima topológica: concebir las propiedades inalterables de las configuraciones geométricas de la esfera como el homeomorfismo del Ser. La aparente variedad de las figuras es absorbida por la real “omnicomprensión” ontológica y topológica de la esfera. La perfección de la esfera es expresada igualmente en el carácter equidistante de todos sus puntos con el centro. El centro ontológico de la esfera aparece como irradiación topológica o proyección geométrica inmutable de lo que verdaderamente es, τὸ ἔστιν, y hacia todo lo que circunscribe. El anamorfismo aparente de las diferentes figuras contenidas en la esfera se resuelve en la unidad isomórfica omnicomprensiva (omnímoda) y unitaria de la circunferencia. En términos ontológicos, Parménides afirma esto como la uniformidad u homogeneidad de los límites de lo que es y de lo que en él reside. La circunscripción perfecta del Ser parmenideo corresponde con la plasticidad topológica y creativa de la esfera la cual se ajusta, a su vez, con la redondez o literal rotundidad de la verdad.

Luego, como hay un límite final, completo está,
por doquier parejo como la masa de una esfera bien redonda,
desde el centro igualado por todas partes, pues que ni sea algo mayor,
ni algo menor aquí o allí es menester.
Ya que no hay nada que, sin ser, le obstaculice alcanzar
lo homogéneo, ni que, siendo, lo haga ser,

¹³ Cf. PARM., D.-K. B8 34-41.

¹⁴ Cf. LONG 1963, *passim*.

por aquí mayor, por allí menor; pues es todo inviolable.
Ya que es igual a sí mismo desde toda dirección, y yace uniformemente
[entre sus límites].¹⁵

En suma, hablar de homeomorfismo topológico de la representación esférica del Ser en Parménides es equivalente a expresar un isomorfismo metafísico que se traduce en la comprensión de τὸ ἔστιν en términos de unidad indivisible, unicidad, uniformidad, continuidad, compleción, plenitud, homogeneidad, identidad, rotundidad, fijeza, inmutabilidad y perdurabilidad ontológico-epistemológica y lógico-lingüística.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

DIELS, Hermann y KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Zürich, Weidmann, 1998.

Fuentes modernas

BERNABÉ, Alberto, *De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2010.

CORDERO, Néstor Luis, *Les deux chemins de Parmenides*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1997.

_____, “The ‘*Doxa* of Parmenides’ dismantled”, *Ancient Philosophy* 30, 2010, pp. 231-246.

FINKELBERG, Aryeh, “The Cosmology of Parmenides”, *The American Journal of Philology* 107, 3, 1986, pp. 303-317.

¹⁵ PARM., D.-K. B8, 42-49:

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἔδον ἐστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδον ἐστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μάλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

- _____, “Xenophanes’ Physics, Parmenides’ Doxa and Empedocles’ Theory of Cosmogonical Mixture”, *Hermes* 125, 1997, pp. 1-16.
- GALLOP, David, *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an introduction*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- HAVELOCK, Eric, “Parmenides and Odysseus”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63. 1958, pp. 133-143.
- JAMESON, G., “Well-rounded Truth’ and Circular Thought in Parmenides”, *Phronesis* 3, 1, 1958, pp. 15-30.
- KAHN, Charles, “The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, 1968-1969, pp. 700-724.
- LAKS, André y MOST, Glenn (ed.), *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers*, vol. V, p. 2, Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- LONG, Anthony, “The principles of Parmenides’ Cosmogony”, *Phronesis* 8, 1963, pp. 90-107.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- _____, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

LA FILOSOFÍA EN SUS FUENTES

Ana Bertha NOVA CAVARRUBIAS
Universidad Nacional Autónoma de México
Escuela Nacional Preparatoria

I. FUENTES DE LA FILOSOFÍA

La filosofía, como una tradición crítica, ante la producción intelectual humana que la precede, tiene su origen en la lengua griega, una lengua sintética, exquisita, generadora de una tradición intelectual que no se agota y se observa hoy, cientos de años después de su origen y evolución. En Occidente ha generado un camino inagotable de crecimiento intelectual, presente en lo que se denomina ciencias y humanidades. La lengua griega es lo que se podría llamar el origen de la filosofía en tanto que expresa lo que la sabiduría (σοφία) humana ha acumulado a través del tiempo, con la salvedad de promover una perspectiva crítica a lo que ha logrado la humanidad, su signo propio, fomentadora de la infatigable búsqueda humana por su crecimiento en todo campo donde tenga que ver su rasgo propio, es decir, la racionalidad.

La historia de la filosofía tiene grandes saltos y correcciones. Lo que se encuentra en los siglos IV a. C. y posteriores solo es una recopilación y estudio cuidadoso que se presenta en la literatura anterior, a veces en Homero, al que se le atribuyen poemas como en la *Ilíada* y la *Odissea* aproximadamente del siglo VIII a. C., que remiten a un hecho que sucedió cerca del siglo XI a. C.¹ y no de un lugar específico sino de las diversas islas y costa que constituyen lo que se conoce como Grecia, en especial Troya. El estudio cuidadoso de la cultura griega y su evolución son un punto de partida para reconocer, a partir de esa lengua, lo que es la filosofía, tradición intelectual que tiene como preocupación principal señalar la perfectibilidad del hombre y la posibilidad de que sus cuestio-

¹ Cf. HDT., 1, 4. Sin pasar por alto que este relato se realiza aproximadamente en 484 a.C., lo que marca líneas de tiempo muy alejadas.

namientos sean respondidos parcialmente por la ciencia u otra actividad intelectual humana que lo pretenda.

El griego ha posibilitado a lo largo de los siglos un sinfín de preguntas, de ejemplos que muestran cómo el hombre se asombra (θαυμάζειν) ante lo que él es, ante todo lo que le rodea, ante su grandeza o insignificancia, según sea el caso, ya que en todo momento indaga sobre él mismo, un ser racional, y el universo en el que está. Hoy es posible observar, cuando se lee la *Ilíada* o la *Odisea*, obras consideradas como las de mayor antigüedad en la tradición literaria griega, pasajes que de alguna manera remiten a preocupaciones que siglos posteriores serán el centro de dilucidaciones filosóficas que aparecen en las obras atribuidas a pensadores griegos, quienes reflexionaron de forma crítica sobre el actuar humano.

En este sentido, el estudioso de la filosofía sólo se asombró y cuestionó planteamientos que promovieron una extraordinaria claridad intelectual sobre minuciosas observaciones humanas, que se plasmaron en la literatura griega, sin la pretensión de resolver algún tipo de cuestionamiento individual sobre el hombre y el mundo que le rodeaba, únicamente se quedaron en el lugar de una opinión (δόξα), que podrá ser aceptada o rechazada en un momento dado. En efecto, la lectura de las obras atribuidas a los filósofos desde el siglo VI a.C.² hace que el asombro y la curiosidad intelectual busquen un punto de partida que parecería reflejarse en las obras filosóficas como tales, ya con un matiz de crítica intelectual propio de tal actividad.

El cuidadoso estudio de las lenguas griega y latina ofrece una variada posibilidad de comprensión de lo que ha quedado plasmado, en lo que se conserva de los testimonios griegos, sin pasar por alto la brecha en el tiempo entre lo que se dijo y su consignación por escrito. El detallado estudio que ha realizado la tradición intelectual europea sobre la recopilación de obras, su orden cronológico, temáticas existentes y demás asuntos son elementos que han abierto puertas para comprender un pasado y construir un presente, para compartir lo que bien podría considerarse como sabiduría humana.

² Platón en el siglo IV a. C. es el iniciador de las fuentes para el conocimiento de presocráticos que termina con Simplicio en el VI d. C. Lo que significa que toda la tradición filosófica que corresponde a estos siglos tiene algún tipo de referencia o comentario sobre estos pensadores. Véase KIRK, RAVEN, SCHOFIELD 1983, p. 6 y ss.

El estudioso de filosofía, cuando accede a cualquier autor griego, queda atónito ante la invitación implícita por reconocer el contexto histórico, social, cultural, político, religioso y demás en el que se desarrolló alguna perspectiva filosófica. Por ejemplo, cuando se procura comprender la teoría del justo medio (μεσότη) de Aristóteles, bien se puede uno remitir al famoso pasaje de la *Odisea*³ donde se habla de Escila y Caribdis,⁴ que afirma: “Por el estrecho nosotros gimiendo bogábamos, pues de un lado estaba Escila, y del otro la diva Caribdis comenzó horriblemente a absorber el agua salobre del mar [...]. Después de que sorteamos las rocas, a la horrenda Caribdis y Escila, de inmediato, a la isla intachable del dios llegamos”. Como dos monstruos que se tragan las embarcaciones, en la mitología, lo que en realidad serían partes peligrosas de un paso marino, a saber, un acantilado, por un lado y un remolino marino, por otro. Lo interesante del caso es que los navegantes debían ser muy cuidadosos cuando pasaran por éste, ya que si se iban a la izquierda los devoraría Caribdis (el remolino) y si se iban a la derecha lo haría Escila (el acantilado). Los extremos en ambos casos serían mortales, por lo que se requeriría de un experimentado capitán para salvar su vida, su tripulación y su embarcación.

El término medio (μεσότη) en la *Ética Nicomaquea*⁵ siempre señala al hombre que lo más importante para sus elecciones es tomar en cuenta que cada extremo sería un error ya por carencia ya por exceso, en todo caso el extremo representa un peligro para el que habrá de actuar, lo mismo que sucedió a Odiseo cuando atravesaba el peligroso paso de Escila y Caribdis, pues el mantenerse en medio de los dos peligros, sin acercarse más a uno que a otro sería la oportunidad de salvación. En los dos casos depende de un hombre evitar el peligro en la vida ya de sobrevivencia ya de una errónea decisión en la vida.

Lo que se conserva de la literatura griega, en este caso, las obras atribuidas a Homero son una fuente invaluable de material de meditación sobre lo que de manera crítica y reflexiva presenta la filosofía, pero

³ Cf. HOM., *Od.*, XII, 233-262. Odiseo y su tripulación, aún con la pérdida de seis de sus hombres, superaron el peligro que significaba el estrecho náutico.

⁴ Estrecho entre Calabria y Sicilia.

⁵ Cf. ARIST., *EN*. 1106b35-1107a1.

que ya se habría planteado como un elemento de supervivencia humana, expresado en la forma de un mito. El mito como expresión de una experiencia atemporal muestra peligros comunes al hombre que se le podrían presentar en cualquier momento, en la *Odisea* se narra el periplo de un hombre que sólo desea regresar a la isla de la que partió por la guerra de Troya. El estudioso de la filosofía, que en un principio estudia la *Ética Nicomaquea* y busca un sustento para no malentender ni malinterpretar lo que afirma Aristóteles, se da cuenta que la vida cotidiana es el punto de partida de los cuestionamientos filosóficos, al momento de realizar una lectura cuidadosa sobre cualquier obra literaria griega de la que se eche mano, en este caso, la *Odisea*. Este ejercicio que realiza el neófito estudioso de filosofía ya deja de ver el tipo de ayuda que se encuentra desde un primer momento de la exégesis filosófica a partir del griego, en este caso.

II. RECOPIACIÓN DE LAS FUENTES, SIGLOS POSTERIORES AL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

La filosofía, como una creación occidental, se inicia aproximadamente en el siglo VI a. C. y su recopilación se ha realizado siglos posteriores a su práctica. En cada momento se aclara y elucida algún aspecto que resulta sobresaliente en los estudios que se realizan con las fuentes. En el caso de Platón y Aristóteles la recopilación de sus escritos y los comentarios que se hacen a los mismos, sólo mediante un minucioso estudio del griego en el que aparecen es factible observar la riqueza de su contenido y la evolución social que se da por las temáticas y cuestionamientos que en cada una de sus obras presentan.

Cuando se estudia la obra de Platón se afirma que sus trabajos ofrecen una cronología a partir de los temas que trata, en este caso, cualquiera de sus diálogos tiene tópicos que llevan a la perplejidad, por la manera como se expresan las inquietudes intelectuales y por el intercambio de puntos de vista que se presentan. El griego de Platón es rico, diverso, inquietante, asombroso, por la abundante incitación intelectual que provoca en el que se adentra en él. Quien estudia un Diálogo y explora lo que la exquisita

lengua griega ofrece, se da cuenta de que podría pasarse una vida meditando sobre alguna cuestión que allí aparezca, que despierte su preocupación intelectual.

Desde los escritos de Platón que se consideran de juventud hasta los más acabados, todos ellos ofrecen esa oportunidad de crecimiento intelectual para el hombre, lo que sería imposible alcanzar por otro medio. Por ejemplo, cuando afirma Sócrates en la *Apología*⁶ que no sabe a lo que se refiere el oráculo de Delfos cuando lo considera un hombre sabio, de manera personal decide elucidarlo y comienza por preguntar a aquellos que son los más reputados en Atenas sobre lo que los hace diferentes a los demás atenienses. Aquí se observa la actividad filosófica de manera habitual.

El aplicado en la filosofía se enfrenta a grandes enigmas en todo lo que despierta su asombro y desea comprender, como se ve en la *Apología*. La lengua griega nuevamente sirve como un aguijón que lleva a profundizar en una preocupación intelectual. La pregunta es el rasgo propio del investigador en filosofía; por ello, no resulta sorprendente la honestidad de Sócrates al preguntarse: ¿qué quiso decir el dios?, ¿qué entendió Querefonte?, ¿quién está confundido, Querefonte o yo?, ¿soy sabio o no? La delicada lengua griega ayuda a presentar preguntas y a ahondar en las que se infieren del diálogo, lo que le da alas al intelecto para superar sus propias limitaciones, aquí podría deliberarse: ¿cómo iniciar la especulación intelectual humana si acaso no existe un estímulo que la despierta?

El irremplazable griego es el punto de partida de la filosofía, al conceder que el santuario de Delfos no puede emitir una sentencia falsa, porque no se le permite decir mentiras;⁷ en consecuencia, queda al ser humano indagar lo que refiere el santuario en los acertijos con los que responde a las preguntas que se le hacen. Si se observan, desde Platón, las fuentes de la filosofía, sería incuestionable que la lengua griega en la que están escritas es la puerta a un mundo intelectual infinito que no solo llenó de perplejidad al que tuvo conocimiento desde su recopilación, sino que aún hoy sigue ofreciendo sutilezas insustituibles de lo que puede alcanzar el intelecto humano.

⁶ PLAT., *Apol.* 21a ss.

⁷ PLAT., *Apol.*, 21b5.

En efecto, todo diálogo de Platón ofrece un prisma de perspectivas desde las que sería observable cualquier problema específico que allí se presenta y la lengua griega es la gran detonadora de preguntas y de puntos de vista desde las que se pueden observar tales cuestionamientos que han preocupado a la humanidad desde tiempos inmemoriales. Las obras consideradas como filosóficas en la cultura griega son un señuelo de las perspectivas y alcances que tiene la lengua en la que se escribieron, lo que ofrece vías de comprensión que en todo momento son insuficientes para poner de manifiesto todo lo que al hombre ha preocupado desde que comenzó a cuestionarse por él, por lo que lo rodeaba, por la naturaleza, por el universo y por cualquier otro asunto que le importase.

En Platón es muy clara la relación de la lengua con lo que se plantea, su riqueza es incuestionablemente poética, lo que ofrece una mayor complejidad al estudioso de filosofía para comprenderla. A diferencia de los presocráticos, de los que solo se cuenta con fragmentos de lo que se afirma que expresaron, aquí, en Platón, ya se encuentra una lengua bien clasificada y catalogada en la expresión de problemas obligatorios presentes en el razonamiento humano.

En el caso de Aristóteles pasaron aproximadamente trescientos años para que fuesen recopilados y ordenados por la temática sus trabajos, lo que no es muy halagüeño para el estudioso que ha de procurar temas y problemas específicos, pues los asuntos que preocupaban a Aristóteles requieren una exégesis exhaustiva y, en cada caso, un análisis de las afirmaciones que hace dentro de la obra en que aparecen para tener la oportunidad de esclarecer y/o comprender lo que se presenta como una simple afirmación, a diferencia de la presentación de un problema específico. Por ejemplo, el inicio de la *Ética Nicomaquea* exhibe una afirmación universal que cualquier ser humano aceptaría sin objeción alguna, ya que consideraría que todo lo que hiciese el hombre le procuraría algún bien, cito: “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”.⁸

⁸ Cf. ARIST. *EN*. 1094a ss.

No duda el estagirita en tomar en cuenta que la técnica o arte (τέχνη), el procedimiento intelectual (μέθοδος), la acción (πράξις) y la libre elección (προαίρεσις) parecerían afectar el intelecto humano de manera positiva. La técnica o arte (τέχνη) es una destreza que implica una concentración y adiestramientos humanos específicos que podrían tardar meses o años en desarrollarse, según sea ésta y el interés y capacidad humanos. El dominio de un procedimiento intelectual (μέθοδος), por muy rudimentario que pareciese, también tendría un alto grado de abstracción humana, que no se quedaría en la mera repetición de pasos específicos. La acción (πράξις) implica un momento de discernimiento para tomar en cuenta el pro y el contra de una determinada actividad. Ni qué decir de la libre elección (προαίρεσις) que llevaría a tomar en cuenta la inclinación personal por algo determinado, según las preferencias propias.

En efecto, el sintético griego ofrece un material invaluable para despertar la actividad intelectual humana y considerar de manera específica lo que significa cada una de estas actividades comunes, pero no siempre bien comprendidas ni practicadas por el hombre para su perfeccionamiento personal en el mundo.

La técnica o arte (τέχνη) bien puede observarse en aquello que se promueve como ejercicio físico o intelectual que favorecería el dominio de lo que se realizaría con la intención de mostrar aquello que se puede alcanzar mediante la práctica. La perfección en la ejecución musical en la creación artística —ya en la pintura ya en la escultura, en la literatura—, en la gimnasia, en la navegación, en la medicina y demás son simples muestras de lo que se puede considerar técnica o arte (τέχνη) y trasladarlo a un ámbito intelectual, lo que hace que el estudioso de la filosofía compare, contraste, indague, busque ejemplos que le representen aquello que hace diferente a un hombre de otro en tanto actividad, pero no en finalidad.

El procedimiento intelectual (μέθοδος) por el que se logra alcanzar una mayor comprensión sobre un tema específico, también sería consecuencia de una preocupación por ofrecer de la manera más clara posible un cuestionamiento que parecería no quedarse en un espacio personal, sino que se dejaría ver como un asunto que también había preocupado a otros seres racionales. La vía por la que se resuelve un problema geométrico puede ser más larga o corta, ya por desconocimiento del que la usa,

ya por interés del que la emplease. Nuevamente la reflexión (φρόνησις) del estudioso de filosofía sobre el procedimiento intelectual (μέθοδος) se enriquece a partir de tomar en cuenta lo que significa en la lengua griega la palabra y los posibles campos de acción.

Todas y cada una de estas palabras han abierto y abrirán un sinfín de posibles respuestas a las preguntas que se plantee el hombre en cada momento, cuando tenga el privilegio de acercarse a la filosofía y, como consecuencia, al estudio de las lenguas griega y latina. Lo extraordinario en cada caso es la frescura, el acicate, el agasajo racional que por estas vías se ofrece para el crecimiento intelectual, lo que no sería posible al margen del estudio del griego y del latín.

III. EL GRIEGO Y EL LATÍN FOMENTAN

UN PENSAMIENTO RIGUROSO, ORDENADO, DIRECTO Y PROGRESIVO

El estudio del griego y del latín es una herramienta insustituible para agilizar el pensamiento humano. Las declinaciones en las dos lenguas ofrecen una visión delimitada del empleo de las palabras, donde se observa el orden del término en su contexto gramatical y al mismo tiempo favorece que se examine su sentido abstracto. Con ello en mente, una palabra en el caso nominativo, el más comprensible en cualquier contexto, lo mismo que su esclarecimiento intelectual, remite a un sujeto que realiza una acción, lo que no se podría observar con la misma claridad si acaso se toma en cuenta genitivo, dativo y acusativo que tienen una rica y diversa posibilidad de construcción y expresión de ideas en el discurso en el que aparecen.

La apertura intelectual que ofrecen el griego y el latín ya desde sus declinaciones, como consecuencia de la gimnasia mental que brindan, se refleja en el estudiante mediante la madurez de su capacidad para resolver problemas especulativos, visibles en las actividades educativas posteriores a su estudio. Los juegos de palabras que pueden realizarse con ellos posibilitan la cimentación de un conocedor de la lengua propia, pues las intenciones del griego y del latín, como lenguas sintéticas, dan la oportunidad de aprender la construcción de las palabras, lo que abre un mundo de creatividad inimaginable. Cuando las palabras son trasladadas a la len-

gua propia del estudioso, la abundancia de sentidos que ofrecen favorece la recreación por sus rasgos abstractos no imaginados que contienen, además de procurar todo tipo de entrenamiento inquisitivo.

El estudio de la filosofía sólo da frutos cuando el interesado en cualquier asunto específico se adentra en la lengua en la que han sido originados los escritos, en este caso, la griega, que a lo largo de su evolución favoreció que se llegase a un punto de abstracción⁹ intelectual que no habría sido posible al margen de ella. La filosofía es una consecuencia de siglos de recopilación de acciones humanas que se expresan mediante palabras propias de la literatura y sólo con la evolución natural del pensamiento y madurez intelectual humana adquiere un sentido más teórico, propio de la cualidad humana que no se comparte con otros seres vivos: la racionalidad.

El griego es una lengua que por naturaleza fomenta la reflexión (φρόνησις) humana. Una sola palabra puede llevar en las cuestiones filosóficas a postular teorías que explican de manera seria, clara, coherente y comprensible cualquier fenómeno de la naturaleza. Sin dejar de lado la posibilidad de un desliz en la interpretación en lo que se postulase, lo que ha de quedar claro es que la riqueza de la lengua griega nada tiene que ver con los errores humanos de su posible comprensión, cuando se procura dar un sentido determinado. El estudio de las gramáticas griega y latina fomenta disciplina mental necesaria para la exégesis de temas y autores en filosofía, ciencia, literatura y demás actividades racionales humanas, como ya se ha dicho.

La ejercitación mental que promueven el griego y el latín es incuestionable a lo largo de los siglos para quienes han estudiado ambas lenguas. La disciplina que fomenta el aprendizaje de las declinaciones, la meditación inquisitiva cuando se procura comprender las características de las conjugaciones, de los matices que adquiere cualquier palabra, frase, oración, argumento y demás cuando se le agrega una preposición, adverbio u otra partícula fomentan una curiosidad y complacencia por encontrar un medio por el que se puede proponer un nuevo enfoque a lo que se creía que ya se sabía.

⁹ LLEDÓ 2015, p 51.

CONCLUSIÓN

La lectura de los autores griegos y latinos en las fuentes promueve una mente abierta, aguda, libre de prejuicios, deseosa de plantear problemas que incidan en la vida humana, lo que enriquece al estudioso de filosofía cuando accede a ellas. Las cuestiones que generan en el intelecto humano son de gran alcance formal y fresca, porque siembran inquietudes insospechadas para quien accede a su estudio, lo que ofrece infinidad de cuestionamientos sobre el hombre en cualquier ámbito teórico y práctico de la vida.

La exégesis filosófica sólo es posible a partir de la reflexión que se origina en la fuente griega y latina. La perspectiva y visión que en cada momento obtiene el hombre ante lo que le ofrece la fuente está al margen de defraudarlo, ya por la oportunidad que le brinda el descubrimiento de un punto de vista novedoso sobre el mundo –presente en los autores griegos y latinos– ya por la oportunidad que le da de crear el propio.

La búsqueda de medios por los que se promueva de manera más abierta el estudio del griego y del latín en la sociedad es una deuda que se tiene en México. Por ahora, sólo se tiene el privilegio de estudiar dichas asignaturas si se ingresa como estudiante de educación media superior en la Universidad Nacional Autónoma de México o bien en estudios superiores en la misma Universidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

ARISTÓTELES, *Ἠθικῶν νικομαχείων* = *Ética Nicomachea*, 2^a. ed., intr., trad, vers. y notas Gómez Robledo Antonio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1983.

HERÓDOTO, *Ἱστορίαι Α* = *Historias I*, intro., trad, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1976.

- HOMERO, *Ὀδύσσεια = Odisea*, intro., trad. y versión rítmica de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2013.
- PLATÓN, *Εὐθύφρων Ἀπολογία Κρίτων = Eutifrón. Apología. Critón*, intr., trad., versión y notas de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1944.

Fuentes modernas

- LLEDÓ, Emilio, *El concepto de poíesis en la filosofía griega*, Academia Mexicana de la Lengua, México, 2015.
- KIRK, Groffey S., RAVEN, John, y SCHOFIELD, Michael, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1983.

JENOFONTE Y SU RUTA CULINARIA EN ASIA MENOR: UN ENCUENTRO CON LA ALTERIDAD¹

Carolina OLIVARES CHÁVEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

En la *Anábasis*, obra donde Jenofonte narra la expedición de los Diez Mil, es posible reconstruir la ruta culinaria del contingente mercenario en Asia Menor. A continuación, analizaré primero varios pasajes donde el historiador habla de los alimentos que los soldados encontraron durante su travesía y, después, me referiré a tres banquetes celebrados en el extranjero. Con esto intento demostrar que, gracias a la comida y a diferentes prácticas de comensalía de diversos pueblos asiáticos, este autor aporta su peculiar visión de la alteridad cultural. Para lograr mi objetivo sigo a Fernando Notario Pacheco, quien trabaja la alimentación en la antigua Grecia y sostiene que en el siglo IV a. C. se sistematiza más el discurso identitario ateniense, debido a discursos de alteridad donde se contraponen “las prácticas culinarias atenienses frente a las de los bárbaros, e incluso las de otros griegos”.² También tomo en cuenta los estudios de Oswyn Murray, María Ángeles Soler, Aurelio Pérez Jiménez, Carlos García Gual y César Sierra Martín, entre otros especialistas.

INTRODUCCIÓN

En la primavera del 401 a. C., el ateniense Jenofonte decidió enrolarse con el príncipe persa Ciro el Joven, quien reclutó un gran ejército de mercenarios griegos, en ese contingente también iban mujeres y niños.³ En septiembre de ese año, llegaron cerca de Babilonia, combatieron en Cunaxa

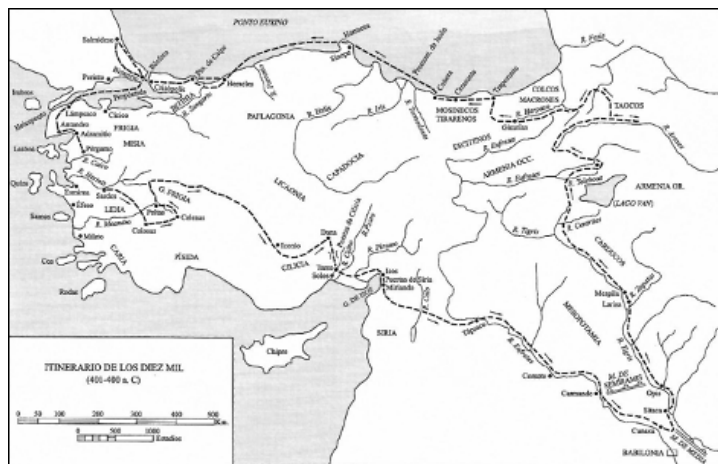
¹ Agradezco las pertinentes observaciones de los dictaminadores anónimos, sus sugerencias enriquecieron este trabajo.

² NOTARIO PACHECO 2012, p. 363.

³ XEN. *An.*, V, 3, 1.

y Ciro el Joven fue degollado por su hermano Artajerjes II, rey de Persia, al que planeaba destronar. Muerto quien los contrató, los soldados griegos se quedaron sin jefes, sin paga, sin comestibles, en el centro de un enorme territorio desconocido y hostil; desde ese momento su objetivo principal fue sobrevivir para retornar a Grecia.⁴

A lo largo de la *Anábasis*, Jenofonte aporta valiosos datos sobre la trayectoria que siguieron los mercenarios, quienes iniciaron su expedición en Sardes y llegaron prácticamente al corazón del gran imperio aqueménida. Tras el fallecimiento de Ciro el Joven y el asesinato de sus principales capitanes, optaron por abandonar Cunaxa y emprendieron la retirada remontando el río Tigris, cruzaron las montañas hasta llegar a Armenia, luego a Trapezunte y al Mar Negro (Ponto Euxino). Al avanzar encontraron a los armenios, asirios, bitinos, bizantinos, caldeos, cálibes, carducos, cerameos, cerasuntios, cetos, cilicios, colcos, cotioritas, drilas, escitenos, fasianos, frigios, heracleotas, hesperitas, licaones, lidios, macrones, mardos, mariandinos, medos, misios, mosinecos, odrisios, paflagones, persas, písidas, sinopenses, sirios, taocos, tarsos, tibarenos, tinos, tracios y trapezuntios.⁵ Para mayor claridad véase el siguiente mapa.



“Ruta de los Diez Mil en Asia Menor”
(tomado de Jenofonte, *Anábasis*, p. 393).

⁴ XEN. *An.*, I, 10, 17-19; III, 2, 26, y VI, 4, 8. Clearco dice al enviado de Artajerjes II que sólo desean volver a su patria sin sufrir ataques (II, 3, 23). En IV, 8, 6, los mercenarios aclaran a los macrones que quieren regresar a Grecia y llegar al mar.

⁵ Para esta enumeración sigo el orden alfabético.

Durante su complicado camino, Jenofonte observó diversos modelos culturales y puso especial atención en la manera de comer, guardar o repartir el alimento de cada pueblo, con base en eso percibe mayor cercanía o lejanía con respecto a los griegos.⁶ En la última década, Sierra Martín ha publicado varios artículos donde enfatiza que Jenofonte recurrió al ideario médico de su época, en particular a la “dietética, en conexión con una *paideía* idealizada para describir los usos y costumbres de los pueblos asiáticos que describió en su *Anábasis*”.⁷

I. RUTA CULINARIA EN ASIA MENOR

Es necesario explicar que un par de años antes de que Jenofonte se fuera con el príncipe persa, Ciro el Joven, Esparta derrotó a Atenas con un asedio.⁸ En esos días los habitantes sufrieron escasez de víveres y así terminó la Guerra del Peloponeso. En contraste con la aridez y falta de alimento que se padecía en su ciudad natal, Jenofonte es un autor clave para extraer informes sobre las antiguas etnias asiáticas, pues tuvo contacto directo con muchas de ellas durante su incursión en Asia Menor.

Este autor rememora en su obra el sabor de algunos frutos, carnes y bebidas que él y sus hombres descubrieron en su trayecto; además constató personalmente la inmensidad y fecundidad del territorio de Artajerjes II, pues había mucho ganado y múltiples recursos naturales.⁹

Gracias a sus apuntes de guerra, sabemos que el contingente mercenario procuraba acampar en ciudades o poblados prósperos, como cuando llegan a una llanura de Cilicia con muchos árboles y viñas, excelente productora de sésamo, trigo, zahína y cebada.¹⁰ También in-

⁶ BAREA TORRES 2010, p. 36 y NOTARIO PACHECO 2011, p. 96.

⁷ SIERRA MARTÍN 2012, pp. 56-57. El estudioso defiende la misma idea en 2013, pp. 468 y 477. Este investigador afirma que la *diáita* no sólo establece desigualdades fuera de la sociedad griega, sino también dentro de ella (SIERRA MARTÍN 2016, p. 345).

⁸ XEN. *An.*, VI, 1, 27-28 y *Hell.*, II, 2, 20.

⁹ XEN. *An.*, III, 1, 19. Jenofonte quedó tan impactado por la fertilidad del suelo persa que en sus escritos habla con cierta frecuencia de los “paraísos”. Para más detalles sobre esto, cf. OLIVARES CHÁVEZ 2015, pp. 31-45. La mayoría del Ática era rocosa y estéril, había poca tierra apta para el cultivo (cf. WILKINS-HILL 2006, p. 42).

¹⁰ *An.*, I, 2, 22: καὶ δένδρων παντοδαπῶν σύμπλεων καὶ ἀμπέλων: πολὺ δὲ καὶ σῆσαμον καὶ μελίνην καὶ κέγχρον καὶ πυρούς καὶ κριθὰς φέρει.

forma Jenofonte que el río Calo tenía muchos peces grandes, considerados sagrados por los sirios.¹¹

Después de atravesar Arabia, con el Éufrates a su derecha, encontraron una llanura cubierta de ajeno donde había animales selváticos, muchos asnos salvajes, grandes avestruces, avutardas y gacelas. A veces sus hombres perseguían a dichos animales y cazaban a los asnos, cuando se los comían notaban que su carne era parecida a la de los ciervos y más suave. Jenofonte menciona que la carne de avutarda es muy sabrosa.¹²

A lo largo de su dura travesía, los mercenarios sufrieron hambre, por ejemplo, en Pilas, pues no tenían trigo y nadie se los quería vender, por eso para sobrevivir se alimentaron de carne.¹³ Marco Simón aclara que el alimento dietético y cultural griego por excelencia es el pan, el don de Deméter. El pan hace del hombre un hombre en todo el sentido de la palabra, “como dice un verso de Homero: ‘Hombre mortal que come la espiga de Deméter’ (*Ilíada*, 13, 322)”. Según dicho autor, esta deidad creó la hogaza, “una medida de pan igual para cada uno como primera solución para comer entre iguales, poniendo fin a la violencia que podía estallar en cualquier momento cuando se comía en común”.¹⁴ Por su parte, Carlos García Gual señala que el consumo de carne estaba muy ligado al ámbito ritual y religioso, porque en las festividades religiosas se sacrificaban vacas, ovejas, cabras y cerdos.¹⁵

En la ciudad grande y rica llamada Carmande, las tropas compraron víveres, entre ellos vino de dátil y pan de mijo, muy abundante en esa región.¹⁶ El episodio crucial sucedió cuando, tras la batalla de Cunaxa,

¹¹ XEN. *An.*, I, 4, 9.

¹² XEN. *An.*, I, 5, 1-3.

¹³ XEN. *An.*, I, 5, 6. El consumo diario de la carne era poco frecuente, sólo la comían en los sacrificios públicos y privados, o en fechas muy especiales.

¹⁴ MARCO SIMÓN 2001, p. 157.

¹⁵ GARCÍA GUAL 2000, p. 62. La dieta griega era básicamente vegetariana. Un personaje de Antífanos (fr. 170 K.-A.), tal vez persa, describe a los griegos como *phyllostroges*, comedores de hojas, otras fuentes demuestran que comían muchas verduras cultivadas y silvestres (GARCÍA SOLER 2012, p. 12). Ricos y pobres comían panes planos y aceite de oliva, los pudientes utilizaban la carne para demostrar su nivel social, más que por el placer o nutrición (WILKINS-HILL 2006, p. 39).

¹⁶ XEN. *An.*, I, 5, 10: οἰνόν τε ἐκ τῆς βαλάνου πεποιημένον τῆς ἀπὸ τοῦ φοίνικος καὶ σίτον μελίνης: τοῦτο γὰρ ἦν ἐν τῇ χώρᾳ πλείστον.

los soldados de Artajerjes II saquearon el campamento griego y los mercenarios se quedaron sin comida ni bebida.¹⁷ Para no morir de hambre los griegos mataron a las acémilas, los bueyes y asnos que llevaban con ellos.¹⁸ Posteriormente, en una asamblea las tropas decidieron no regresar por el mismo camino por donde llegaron, pues acabaron con todos los víveres que hallaron a su paso.¹⁹

Pactada la tregua, los expedicionarios encontraron aldeas babilonias donde había abundante trigo, vino de dátil y una bebida agria que se extraía de las palmeras por cocción. En ese lugar se daban los dátiles parecidos a los que en Grecia se les asignaba a los sirvientes; y otros que, debido a su gran tamaño y excelente calidad, se guardaban para los amos. Su color era como el ámbar y tras secarlos los usaban como postres.²⁰ Los pobladores acompañaban la bebida con este fruto a modo de aperitivo. Los soldados comieron por primera vez esa yema, la mayoría de ellos se extrañaba por su forma y su agradable sabor, pero les provocó terribles dolores de cabeza.²¹

Como los lugareños no siempre les vendían víveres, ya que su contingente era muy grande, tras cruzar Media los soldados decidieron saquear las aldeas de Parisátide, madre del rey, ahí hallaron mucho trigo y ganado.²² También hubo pueblos que, al igual que la grande y próspera ciudad de Cenas, con tal de evitar la rapiña, optaron por ofrecer a los mercenarios panes, quesos y vino.²³

¹⁷ XEN. *An.*, I, 10, 18.

¹⁸ XEN. *An.*, II, 1, 6.

¹⁹ XEN. *An.*, II, 2, 11.

²⁰ Desde la Antigüedad los orientales emplearon los dátiles para preparar una especie de vino, pues su pulpa es dulce. Considero oportuno señalar que, así como el olivo es muy importante para los griegos, la palmera también tiene un fuerte simbolismo para los árabes. Vale decir que “Las palmeras datileras (*Phoenix dactylifera*) son objeto de veneración allí donde se cultivan. Simbolizan la unión entre cielo y tierra y su presencia junto a las casas es signo de hospitalidad [...] Y en los paisajes más áridos, la dulzura de su fruto augura el paraíso. Para la tradición musulmana la palmera datilera es considerada como la ‘fuente de la vida’ ” (LARA 2010, en línea).

²¹ XEN. *An.*, II, 3, 14-16: οἶνος φοινίκων καὶ ὄξος ἐψητὸν ἀπὸ τῶν αὐτῶν [...] τραγήματα. Los cambios drásticos en su alimentación producían desequilibrio interno en los mercenarios (SIERRA MARTÍN 2016, p. 353).

²² XEN. *An.*, II, 4, 27.

²³ XEN. *An.*, II, 4, 28: ὄρετους, τυρούς, οἶνον. Los aldeanos de Trapezunte les ofrecían mercado y, en muestra de hospitalidad, les obsequiaron bueyes, harina de cebada y vino. Hicieron esto en nombre propio y de sus vecinos los colcos (*An.*, IV, 8, 23-24).

En la tierra de los carducos, los soldados acamparon donde había muchas casas con abundantes víveres, ellos tenían mucho vino y lo guardaban en cisternas encaladas.²⁴

Al pasar por Armenia Occidental durante pleno invierno, los mercenarios vieron que había animales para sacrificar, trigo, vinos viejos aromáticos, pasas y toda clase de verduras.²⁵ En vez de aceite de oliva los armenios usaban muchos ungüentos: manteca de cerdo, aceite de sésamo, de almendras amargas y de terebinto.²⁶ Cabe aclarar que el aceite de oliva fue la principal grasa alimentaria de Grecia, incluso se convirtió en rasgo distintivo de esta civilización. Desde tiempos antiguos dicho aceite tuvo un gran valor simbólico, pues Atenea donó el olivo a los atenienses y gracias a ello la nombraron protectora de su ciudad y le pusieron su nombre.²⁷ Conviene decir que junto con el pan y el vino el aceite de oliva forma la milenaria tríada de la dieta mediterránea, basada en alimentos de origen vegetal.²⁸ Al respecto, coincido con Notario Pacheco en que la evocación de los alimentos griegos funciona entre los combatientes como una especie de ancla emocional que no les permite olvidar su identidad.²⁹

Luego de cruzar el río Éufrates, los mercenarios llegaron a una llanura armenia cubierta de nieve. Jenofonte explica que, como sus soldados no tenían alimento, a muchos les dio bulimia, sólo se curaban si comían algo. La nevada y esa extraña enfermedad ocasionaron el deceso de algunos hombres.³⁰

Jenofonte informa que se instalaron en un poblado subterráneo, los armenios poseían cabras, ovejas, vacas, aves, trigo, cebada, verduras y vino de cebada (una especie de cerveza) en crateras en cuya superficie flotaban granos de cebada. Adentro de esos recipientes había cañas de distintos tamaños sin nudos. Si alguien estaba sediento, tomaba una caña y sorbía.

²⁴ XEN. *An.*, IV, 2, 22: καὶ γὰρ οἶνος πολὺς ἦν, ὥστε ἐν λάκκοις κονιατοῖς εἶχον.

²⁵ XEN. *An.*, IV, 4, 9: ἱερεῖα, σῖτον, οἶνους παλαιούς εὐώδεις, ἀσταφίδας, ὅσπρια παντοδαπά.

²⁶ XEN. *An.*, IV, 4, 13: πολὺ γὰρ ἐνταῦθα ἠύρισκετο χρῆμα, ᾧ ἐχρῶντο ἀντ' ἐλαίου, σύειον καὶ σησάμνον καὶ ἀμυγδάλινον ἐκ τῶν περὶ τὸν ποταμὸν καὶ τερμίνθινον.

²⁷ APOLLOD., III, 14, 1.

²⁸ PÉREZ JIMÉNEZ 2000, pp. 9 y 18.

²⁹ NOTARIO PACHECO 2013, p. 501.

³⁰ XEN. *An.*, IV, 5, 2-11.

Esa bebida era muy fuerte en estado puro, sin agua, pero se tornaba muy agradable una vez acostumbrado a ella.³¹ A propósito de los sabores, con fundamento en la *Anábasis*, Tripodi señala que los bárbaros prefieren lo fuerte, ácido y áspero, inclusive amargo; mientras los griegos se inclinan por lo dulce, perfumado y delicado.³²

Cuando pasaron por territorio taoco los mercenarios hallaron mucho ganado vacuno.³³ En la tierra de los colcos encontraron muchas colmenas y los mercenarios que comieron miel perdieron la cordura, vomitaban, les daba diarrea y no podían estar de pie. Los que ingirieron poco parecían muy ebrios, quienes comieron mucho actuaban como locos y otros parecían moribundos. Muchos yacían tirados, como si los hubiera derrotado el enemigo. Pese a lo alarmante de tan insólitos síntomas, nadie murió y a las veinticuatro horas se recuperaron. Luego de tres o cuatro días se levantaron como si les hubieran suministrado una medicina.³⁴ Bach Pellicer señala que los efectos nocivos se debían a que las abejas libaban flores de plantas venenosas llamadas rododendros.³⁵

Al llegar a Trapezunte, como muestra de hospitalidad los habitantes obsequiaron a los mercenarios bueyes, harina de cebada y vino.³⁶ En cuanto Jenofonte y sus hombres llegaron a Sínope, los pobladores les enviaron harina de cebada y vino, como gesto de hospitalidad.³⁷ Cuando arribaron a Heraclea, los lugareños, como señal de hospitalidad, les dieron harina de cebada, vasijas con vino, bueyes y ovejas.³⁸ En la Tracia

³¹ XEN. *An.*, IV, 5, 25-27. IV, 5, 26: καὶ οἶνος κρύθινος ἐν κρατήρσιν. ἐνήσαν δὲ καὶ αὐταὶ αἱ κριθαὶ ἰσοχειλεῖς. Entre los griegos, el vino puro era prerrogativa de los dioses (MURRAY 1990, p. 6).

³² TRIPODI 1995, p. 48, n. 20.

³³ XEN. *An.*, IV, 7, 1, y 17.

³⁴ XEN. *An.*, IV, 8, 20-21.

³⁵ Cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 176, n. 124. La miel provenía de las flores de los rododendros, en particular de una especie llamada *Rhododendron ponticum*. Esta planta abunda en los alrededores del Mar Negro (ALONSO 2015, en línea). Para un estudio más profundo en torno a la composición química y a la sintomatología ocasionada por esta clase de miel, cf. DAUGHERTY 2005, pp. 104-107. Cerca de Trebisonda, actual Turquía, es posible hallar el testimonio más claro del consumo directo y la intoxicación a causa de la miel. Becerra Romero sostiene que la embriaguez y la locura provocadas por dicha sustancia fueron estrategias utilizadas por los lugareños para minar la fuerza de los soldados rivales, o incluso masacrarlos (2008, pp. 416-417).

³⁶ XEN. *An.*, IV, 8, 23: καὶ ξένια βοῦς καὶ ἄλφита καὶ οἶνον.

³⁷ XEN. *An.*, VI, 1, 15.

³⁸ XEN. *An.*, VI, 2, 3.

asiática los expedicionarios contemplaron un país bello y extenso. En dicha región consiguieron cebada, trigo, toda clase de verduras, zahína, sésamo, suficientes higos, muchos viñedos, vino agradable, etcétera, menos aceite de oliva.³⁹

Una vez que atravesaron el Bósforo, la Tracia europea les suministró trigo, cebada, verduras, vino, zahína e higos. Ese lugar producía todo tipo de alimentos buenos, menos aceite de oliva.⁴⁰

Entre los numerosos datos curiosos transmitidos en la *Anábasis*, a mi juicio, vale la pena detenerse para hablar de los mosinecos, pueblo descrito por los mercenarios como el más bárbaro de todos.

Desde esta perspectiva, Jenofonte y sus soldados usan a las etnias que conocieron en su incursión para definirse e identificarse como individuos y como grupo. Cabe aclarar que, tras la guerra con los medos, “bárbaro” adquirió el sentido de contrario a la cultura griega. De esta forma los griegos adjudicaron a sus enemigos características propias de los salvajes, que abarcan comparaciones con las bestias y con las mujeres.⁴¹

Si bien los expedicionarios se sorprendieron ante ciertos alimentos y hábitos culinarios de varios pueblos, las prácticas comensales mosinecas les parecieron totalmente opuestas a su tipo de alimentación y a sus modales refinados, porque en ese pueblo “no hay comunicación con el mundo que le rodea: hay el delirio de la confusión del hombre con la naturaleza y con la horda bestial”.⁴²

Cuando los griegos saquearon las viviendas mosinecas, hallaron almacenes de panes amontonados de un año antes, y trigo nuevo que guardaban con la paja. La mayoría era escanda. También descubrieron ánforas con trozos de delfín en salazón y vasos con grasa de ese cetáceo, que usaban, así como los griegos emplean el aceite de oliva. Hay que señalar que la carne y la grasa de delfín eran muy raros para los griegos.⁴³ Sí conocían a dicho animal, pero no solían comerlo. Mitológicamente tal mamífero estaba asociado con Poseidón, Dioniso y Arión; para los griegos el delfín era sagrado, pues acompañaba a los barcos, guiaba y salvaba a los marineros,

³⁹ XEN. *An.*, VI, 4, 6: πλὴν ἐλαίου.

⁴⁰ XEN. *An.*, VI, 6, 1: πλὴν ἐλαίου.

⁴¹ BARTRA 1992, p. 22.

⁴² BARTRA 1992, p. 31.

⁴³ TRIPODI 1995, p. 48, n. 22.

lo consideraban un ser apotropaico y, según Opiano, se castigaba con pena de muerte a quien matara a un delfín.⁴⁴

En los graneros los soldados encontraron muchas nueces lisas sin hendidura (castañas), éste era el alimento principal de dicho pueblo, lo hervían y cocían como pan. También hallaron vino que en estado puro, es decir sin añadirle agua, parecía agrio por su aspereza, pero ya mezclado se volvía dulce y aromático.⁴⁵ Durante su avance, los expedicionarios vieron a niños mosinecos de familias ricas alimentados únicamente con nueces hervidas. Ellos eran suaves, esto es que tenían la carne flácida, y muy blancos, su gordura casi igualaba su altura, su espalda estaba pintada con muchos colores, enfrente tenían flores tatuadas.

Lo más repulsivo de su comportamiento era que los mosinecos deseaban unirse sexualmente frente a todos con las heteras de los griegos, pues así lo acostumbraban. Jenofonte hace hincapié en que tanto los hombres como las mujeres eran blancos. Los mercenarios afirmaban que, de entre todos los pueblos con quienes tuvieron contacto, éstos eran los más bárbaros y los más distintos a las costumbres griegas, porque hacían en público lo que los griegos realizaban en privado.⁴⁶

Con respecto a este pueblo tan exótico, si bien entre ellos la obesidad y la tez pálida era indicio de opulencia y estatus, para Jenofonte son señales inequívocas de descuido físico y moral.

En cuanto a la dieta altamente calórica de los mosinecos, Sierra Martín observa que, si su alimentación se basaba en el consumo de dichas nueces, que los hacía engordar, la dietética griega recomendaba practicar ejercicio para adelgazar. Por su color de piel los soldados se dan cuenta de que los mosinecos no se ejercitan al aire libre, de ahí su as-

⁴⁴ DALBY 2003, s. v. *Avoidance of foods*.

⁴⁵ XEN. *An.*, V, 4, 27-29: οἱ δὲ Ἕλληνες διαρπάζοντες [...] ἡϋρισκον θησαυροὺς [...] ἄρτων νενημένων περυσινῶν [...] ζεῖα [...] καὶ δελφίνων τεμάχη ἐν ἀμφορεῦσιν ἡϋρίσκετο τεταριχευμένα καὶ στέαρ ἐν τεύχεσι τῶν δελφίνων, ὃ ἔχρῳντο οἱ Μοσσύνοικοι καθάπερ οἱ Ἕλληνες τῷ ἐλαίῳ [...] πολλὰ τὰ πλατέα οὐκ ἔχοντα διαφυὴν οὐδεμίαν [...].

⁴⁶ XEN. *An.*, V, 4, 32-34. En *An.*, V, 4, 34, Jenofonte dice: τούτους ἔλεγον οἱ στρατευσάμενοι βαρβαρωτάτους διελθεῖν καὶ πλείστον τῶν Ἑλληνικῶν νόμων κεχωρισμένους. Comer en exceso es símbolo de decadencia moral y física, incluso se descarta políticamente al individuo que adopta un comportamiento desmesurado ante los alimentos (cf. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, p. 123).

pecto débil y enfermo, yo agregaría femenino, sobre todo en el caso de los varones.⁴⁷ Como buen socrático, Jenofonte está a favor de equilibrar el consumo de alimentos y el ejercicio para mantenerse saludable y en óptimo estado físico, ya que “la complexión sana testimonia un estilo de vida correcto y virtuoso”.⁴⁸

Por mi parte, sostengo que los mercenarios califican a esta gente como la más bárbara debido a que da rienda suelta a sus impulsos sexuales sin importar que esté en público. Viene al caso lo que señala Bartra en torno a que el hombre salvaje es totalmente “ajeno a la civilidad, incapaz de ocultar sus fluidos corporales, de canalizar sus instintos o de cubrir su desnudez con pudor”.⁴⁹ Junto con estos pasajes donde Jenofonte se refiere a la comida y bebida que vio en su travesía, también se detiene para mencionar algunos banquetes.

II. BANQUETES EN TERRITORIO EXTRANJERO

La comida no sólo ha garantizado la supervivencia de los seres humanos, también ha ayudado a forjar su identidad. La clave de la comida antigua era la comensalidad, compartir la mesa con los otros, por eso se convirtió en un factor esencial para la afirmación de la familia, del parentesco o vínculo cívico y religioso.⁵⁰ Es oportuno decir que las formas de comensalidad, el ritual que implica comer y beber juntos, con personas iguales, crean, manifiestan y fortalecen los valores comunes. Para los griegos la comensalidad era una actividad prácticamente masculina, por lo general se llevaba a cabo en el *andron* y constaba de dos fases: comida y bebida.⁵¹

⁴⁷ El color de la piel y la apariencia del cuerpo desnudo son reflejo “de la educación, la moderación en la alimentación y [...] el autocontrol, elementos externos que conducían a la correcta φύσις. En líneas generales, Jenofonte entendía que los griegos poseían cuerpos más aptos para soportar fatigas que los bárbaros (*An.* 3.1.23) y que ello era perceptible a simple vista” (SIERRA MARTÍN 2012, pp. 57-58).

⁴⁸ SIERRA MARTÍN 2018, p. 318. Sobre el estrecho vínculo entre la comida y el cuidado del alma, cf. OLIVARES CHÁVEZ 2017, pp. 117-131.

⁴⁹ BARTRA 1992, p. 133.

⁵⁰ WILKINS-HILL 2006, pp. 15 y 63.

⁵¹ MURRAY 1990, pp. 5 y 6.

La primera fase recibía el nombre de δειπνον. Por su origen ritual se repartía entre todos los comensales la carne del animal sacrificado, comían alimentos sólidos como cereales y carne.

La segunda fase era el συμπόσιον; iniciaba cuando se quitaban las mesas, los invitados se lavaban las manos, se colocaban coronas de mirto y flores, se ponían perfume, realizaban una libación con vino sin mezclar y cantaban un peán. La libación manifestaba el lazo simbólico entre las divinidades y los seres humanos, por eso al comienzo del banquete propiamente dicho se derramaban unas gotas de vino en un altar o bien en el suelo.⁵² Había cerámica para adornar las mesas de los bebedores: vasos, crateras, cucharones para sacar el vino, coladeras y trastes para enfriar. Todo esto podía decorarse de manera elaborada, al igual que los vasos de oro y plata, que cada vez se hicieron más comunes.⁵³ Luego los sirvientes llevaban los aperitivos o golosinas. El consumo del vino seguía normas rituales que controlaban su ingesta, a través de la moderación (*metron*) se buscaba el equilibrio entre la abstinencia y la ebriedad. En otras palabras, se trataba de hallar el término medio entre la sosa conducta del hombre sobrio y el comportamiento irracional y violento del borracho. Para eso nombraban un simposiarca o “rey del simposio”, quien establecía la cantidad de vino y agua que se mezclaban en una cratera, además cuidaba que cada invitado estuviera en las mejores condiciones posibles durante todo el festejo, a fin de que todos gozaran de libertad y facilidad de palabra, alegría y liberación, sin incurrir en el comportamiento desenfrenado o muy violento característico de los bárbaros.⁵⁴ En el polo opuesto se encontraba la juerga desenfrenada con los gritos de los convidados y el ruido en medio de la confusión total, más propia de los bárbaros que de los

⁵² XEN. *Smp.*, II, 1. Cf. MARCO SIMÓN 2001, p. 160. La libación es una forma de sacrificio. Se asocia con un dios mediante un solemne acto humano; el vino puro se vertía en una copa, era probado por los participantes y se derramaba sobre un altar o en el suelo. Se hacía una libación al final de la comida griega, al comienzo de la bebida o simposio (cf. DALBY, s. v. *Libation*). Esta libación se dedicaba al Espíritu bueno, Dioniso o Hygieia (WILKINS-HILL 2006, p. 176).

⁵³ WILKINS-HILL 2006, p. 173.

⁵⁴ PELLIZER 1990, p. 178. El vino hace más abierta y cordial la mente, más dispuesta a hablar, permite vencer la timidez. El vino y su consumo se tuvieron en alta estima en la Antigüedad, y el simposio, la parte de la comida donde se consumía vino, siempre fue considerada como el momento para la sabiduría y la reflexión cultural entre amigos e iguales. La primera fase rara vez tuvo ese estatus (WILKINS-HILL 2006, pp. 170 y 176).

civilizados griegos. Baste decir que Teognis (211-212, 477-481, 509-510) y Jenófanes (fr. 1. 16-17 West) recomendaban tomar vino hasta que uno pudiera regresar a su casa sin ayuda.⁵⁵

Viene al caso aclarar que el *sympósion* desempeñaba una importantísima función social y pedagógica. En ese microcosmos amistoso los muchachos que asistían oían las conversaciones de los mayores y así aprendían los valores y normas aristocráticos. En un ambiente relajado de confianza e igualdad, los comensales compartían el vino, dialogaban, cantaban, bromeaban, recitaban, se divertían y jugaban. Cada invitado hacía gala de su talento artístico y de su habilidad intelectual para participar por turnos o en grupo en las diversas actividades que amenizaban la reunión. Para entretener a los comensales solía haber músicos, acróbatas, bailarines de ambos sexos y heteras.⁵⁶ El festejo concluía con una libación en honor de Zeus Salvador y con el peán.⁵⁷

Considero que los tres episodios simposiacos que Jenofonte inserta en la *Anábasis* son fundamentales para hacer ver los diferentes hábitos comensales de griegos y bárbaros.

Banquete en Armenia

En una aldea armenia los habitantes estaban alegres y celebraban festines en todos lados. Al ver pasar al jefe de otra aldea y a Jenofonte los invitaron a comer. En la misma mesa les pusieron carne de cordero, de cabrito, de lechón, de ternera y de ave, con mucho pan de trigo y de cebada. Cuando alguien deseaba brindar amistosamente con otro, lo jalaba hasta la cratera, ahí tenía que inclinarse y beber como un buey (πίνειν ὥσπερ βοῦν). El

⁵⁵ GARCÍA SOLER 2001, p. 34, y 2012, p. 18. Como el banquete podía prolongarse hasta tarde, era muy importante mezclar vino y agua, para aminorar los estragos de la bebida. En la antigua Grecia, incluso en el Medievo, se creía que el vino se debía mezclar con agua, y que ingerir en exceso vino puro producía locura y muerte (DALBY 2003, s. v. *Wine-mixing*).

⁵⁶ PELLIZER 1990, pp. 177-179. GARCÍA GARCÍA SOLER 2001, p. 35. DALBY 2003, s. v. *symposion*. Los griegos del s. V y IV a. C. esperaban que después de comer hubiera entretenimiento: poesía, adivinanzas, bailarinas o filosofía. Para Platón y Jenofonte el centro del simposio era la discusión filosófica (WILKINS-HILL 2006, pp. 180 y 182).

⁵⁷ Cf. BACH PELLICER en JENOFONTE, *Anábasis*, p. 217, n. 157.

líder espartano Quirísofo y sus hombres portaban coronas de heno seco y los atendían niños armenios con ropajes bárbaros, a quienes les indicaban, como si fueran sordomudos, lo que querían que hicieran.⁵⁸

En relación con tal episodio, Tripodi señala que las carnes mencionadas eran las más preciadas y deliciosas para los griegos, también las más caras. Debido a que en esa reunión comen mucha carne y se portan como salvajes, porque se agachan sobre la cratera y beben cual animales, el estudioso habla de una voracidad casi ciclópea, yo diría al estilo de Polifemo. La aproximación a la bestialidad se ratifica por las extravagantes coronas de heno seco, forraje animal. Otro rasgo que aleja de la civilización a los mercenarios es que voluntariamente renuncian a usar la palabra, el *logos*, para comunicarse con los bárbaros mediante señas.⁵⁹

Banquete en Tracia europea

Casi al final de la *Anábasis*, Jenofonte informa que los tracios brindan tomando vino en cuernos⁶⁰ y más adelante los llama comedores de mijo.⁶¹ Narra que en una ocasión Seutes invitó a cenar a Jenofonte y a sus soldados de más alto rango. Antes de que entraran al festejo, un hombre le advirtió al historiador que el anfitrión esperaba que sus convidados no llegaran con las manos vacías y lo conminó a darle un generoso regalo.⁶² Ya adentro, los comensales se sentaron en círculo. Luego los sirvientes llevaron veinte trípodes para todos, repletos de pedazos de carne y de grandes panes con levadura.⁶³ Colocaron las mesas delante de los invi-

⁵⁸ XEN. *An.*, IV, 5, 30-33: [...] κρέα ἄρνεια, ἐρίφεια, χοίρεια, μόσχεια, ὄρνιθια, σὺν πολλοῖς ἄρτοις τοῖς μὲν πυρίνοις τοῖς δὲ κριθίνουσιν [...] ἐπεὶ δ' ἦλθον πρὸς Χειρίσοφον, κατελάμβανον κἀκείνους σκηνοῦντας ἐστεφανωμένους τοῦ ξηροῦ χιλοῦ στεφάνοις, καὶ διακονοῦντας Ἀρμενίους παῖδας σὺν ταῖς βαρβαρικαῖς στολαῖς: τοῖς παισὶν ἐδείκνυσαν ὥσπερ ἑνεοῖς ὃ τι δέοι ποιεῖν. La noción griega de bárbaro al inicio se refería sencillamente al extranjero, a su peculiar modo de hablar: “los *barbaroi* eran los que barbullaban o balbuceaban, y según Estrabón era una voz onomatopéyica que significaba ‘los que hablan *bar-bar*’, los que hablaban algo incomprensible para los griegos” (BARTRA 2011, p. 130).

⁵⁹ TRIPODI 1995, pp. 51 y 52.

⁶⁰ XEN. *An.*, VII, 2, 23.

⁶¹ XEN. *An.*, VII, 5, 12: οἱ Μελινοφάγοι Θράκοι.

⁶² XEN. *An.*, VII, 3, 15-20.

⁶³ XEN. *An.*, VII, 3, 21: ἔπειτα δὲ τρίποδες εἰσηνέχθησαν πᾶσιν: οὗτοι δ' ἦσαν

tados, de acuerdo con la usanza tracia. Seutes sirvió primero. Tomó los panes que estaban junto a él, los partió en trozos pequeños y los arrojó a quienes creyó oportuno; hizo lo mismo con la carne, sólo se quedó con lo necesario para probarlo. Sus comensales lo imitaron. Aristas, un arcadio muy tragón, no compartió lo que le tocó, sino que agarró con la mano un pan de triple medida y puso pedazos de carne sobre sus rodillas para devorar todo.⁶⁴ Los demás hombres se pasaban cuernos de vino y todos bebían. Había un escanciador que ofrecía el cuerno de vino a cada uno. Para esto Jenofonte ya había terminado de cenar.⁶⁵

En su calidad de invitado de honor, Jenofonte estaba sentado en el lugar más cercano al anfitrión. Cuando fue su turno de entregar su regalo, el historiador tomó el cuerno y brindó por Seutes, tras decirle que él y sus mercenarios se ofrecían como fieles amigos para ayudarle a recuperar su antiguo territorio y conquistar muchos otros. Al escucharlo, el líder tracio se puso de pie, brindó con Jenofonte y juntos derramaron el vino que sobraba en el cuerno. Luego ingresaron unas personas que soplaban unos cuernos similares a los empleados para dar señales. Seutes se paró, lanzó un grito de guerra y saltó muy ágilmente, como si evitara un dardo. También entraron unos bufones. Cuando casi se ponía el sol, los griegos se levantaron y dijeron que debían irse a montar guardia y dar el reporte.⁶⁶ Esto significa que mientras los tracios siguen con la fiesta, los griegos se marchan para cumplir con sus obligaciones militares. Según este testimonio, los tracios se dedican al festejo y no les interesa el diálogo reflexivo, tan característico de los banquetes griegos.

Con base en la descripción de Jenofonte, lo primero que destaca es que los tracios toman sus bebidas en cuernos y no en copas. También se

κρεῶν μεστοὶ νενεμημένων, καὶ ἄρτοι ζυμῖται μεγάλοι προσπεπερονημένοι ἦσαν πρὸς τοῖς κρέασι.

⁶⁴ Los griegos no eran asiáticos ni europeos, sabían que compartían las cualidades de los dos pueblos, por eso detectan en su cultura los rasgos extraños o salvajes que adjudican a las tribus germánicas, a los etíopes, los escitas o los persas (BARTRA 2011, p. 16).

⁶⁵ Tras permanecer mucho tiempo en suelo persa, los expedicionarios menos virtuosos olvidan sus buenas costumbres y adoptan por “contaminación” los malos hábitos (SIERRA MARTÍN 2016, p. 351, n. 55). La actitud mesurada de Jenofonte ejemplifica la ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ ποτοῦ. De acuerdo con Carlos García Gual: “Una dieta frugal no enturbia el vuelo del espíritu”, agrega que la alimentación frugal es la más sana y propia de los hombres justos y felices que vivieron en la Edad de Oro (2000, pp. 61 y 64).

⁶⁶ XEN. *An.*, VII, 3, 21-34.

diferencian de los atenienses porque comen sentados en vez de hacerlo recostados.⁶⁷ Otra situación atípica es que el jefe de la aldea arroja comida a sus invitados distinguidos y no deja que cada uno tome por sí mismo lo que apetezca. Aunque esto no coincide con el protocolo culinario que Jenofonte conocía, él y su gente se adaptan a esas reglas y emulan el comportamiento de Seutes. Si bien la escena ya era grotesca, se torna de pésimo gusto cuando el mercenario arcadio abusa de la confianza y olvida los buenos modales para dar rienda suelta a su glotonería.⁶⁸ Esto a primera vista parecería gracioso, pero al analizar los escritos de Jenofonte nos damos cuenta de que en realidad alude a uno de los principales vicios que Sócrates trataba de combatir: la gula. En este contexto resulta muy significativo que el historiador, a pesar de sentir mucha hambre, actúe con moderación ante los alimentos y el vino.

A mi juicio, la ἐγκράτεια de Jenofonte es producto de su educación aristocrática con tintes socráticos. La capacidad de no dejarse seducir por los placeres y los excesos manifiesta una conducta deseable en un ciudadano y más en un líder, porque su comportamiento marca la pauta a seguir para quienes dirige. Coincido con Sierra Martín en que la moderación es un elemento clave en el pensamiento dietético de Jenofonte, pues la comida no tiene tanto que ver con el placer de los sentidos o con el hartazgo, sino con la cantidad y tipo exacto de alimento.⁶⁹ Barea Torres subraya que la comida griega sencilla denota la virtud militar. Desde este enfoque la austeridad se opone al lujo, así como el valor es lo contrario a la cobardía y la libertad se opone a la esclavitud. Esta antíte-

⁶⁷ XEN. *Smp.*, I, 8. Los asirios acostumbraban reclinarse a la hora de comer; del s. VII al VI los griegos adoptaron este hábito. Los divanes en los que se recostaban los comensales llegaron a Grecia en la época arcaica y están representados en vasos corintios del s. VI a. C. Son una influencia oriental, ya sea directamente de los asirios o indirectamente por el imperio persa. Hacia el s. V eran muy conocidos en las ciudades griegas (WILKINS-HILL 2006, pp. 5, 68-69).

⁶⁸ Los griegos tenían distintas costumbres culinarias: espartanos y cretenses sobresalían por su frugalidad; a los tesalios les gustaban las raciones enormes y grandes pedazos de carne; los atenienses preferían porciones chicas de varios platillos; los bizantinos, jonios e isleños eran amantes de las salsas y los platos condimentados (GARCÍA SOLER 2008, p. 154).

⁶⁹ SIERRA MARTÍN 2016, pp. 349-350. El estudioso sostiene que la alimentación no puede estar supeditada al placer, pues eso es característico de culturas atrasadas que desconocen la medicina (cf. 2018, p. 309).

sis puede establecerse entre griegos y bárbaros.⁷⁰ Según Notario Pacheco, la forma de presentar la comida tiene una fuerte lectura ideológica, es importante ver quién da el primer bocado o si todos los comensales se sirven de una fuente común. En la Atenas del s. IV los platillos se ponen en común, y cada uno come lo que puede o lo que tiene más cerca, hay quienes comen sólo lo necesario, mientras otros se atragantan.⁷¹

Los atenienses se distinguían por comer raciones chicas de varios platillos y en la medida de lo posible evitaban emborracharse pronto, de ahí la mezcla de vino y agua. Aparte de comer, beber y bromear les gustaba conversar sobre asuntos relevantes, por eso el banquete tenía una función pedagógica, ya que los invitados solían reflexionar acerca de temas trascendentes, baste mencionar que Platón y Jenofonte redactaron cada uno una obra titulada Συμπόσιον.

Banquete griego en Paflagonia

Además de relatar cómo eran los festines armenios y tracios, Jenofonte inserta en su texto el modo en que los expedicionarios decidieron corresponder a la buena disposición de Corilas, gobernador de Paflagonia, por eso como muestra de hospitalidad (ξένια) lo invitaron a un banquete a él y a sus principales hombres. En cuanto a los alimentos, Jenofonte únicamente señala que para agasajarlos sacrificaron las reses de los cautivos junto con otras víctimas, realizaron un gran banquete, cenaron recostados en lechos y tomaron en vasos de cuerno de los que abundaba en esa región.⁷²

Tras las libaciones y entonar el peán, primero se pusieron de pie unos tracios que bailaron con armas al ritmo de la flauta, brincaban alto con agilidad y manipulaban cuchillos. Se golpeaban uno a otro, fingían que

⁷⁰ BAREA TORRES 2010, pp. 22 y 23.

⁷¹ NOTARIO PACHECO 2013, pp. 392-393. Consumir grandes cantidades de alimento se consideraba propio de los bárbaros, seres opuestos a los civilizados griegos (cf. AUBERGER 1995, p. 466).

⁷² XEN. *An.*, VI, 1, 2-4. En VI, 1, 4, Jenofonte señala: θύσαντες δὲ βοὺς τῶν αἰχμαλώτων καὶ ἄλλα ἱερῆα εὐωχίαν μὲν ἀροῦσαν παρείχον, κατακείμενοι δὲ ἐν σκίμποισιν ἐδείπνουσιν, καὶ ἔπινον ἐκ κερατίνων ποτηρίων, οἷς ἐνετύγγανον ἐν τῇ χώρᾳ. Los mercenarios improvisan lechos para comer reclinados y como no tenían copas usan los cuernos (TRIPODI 1995, p. 52).

uno se encontraba herido y se dejó caer. Los paflagonios lanzaron gritos. El vencedor le quitó las armas al que yacía en el suelo y se alejó cantando el Sitalcas; en ese momento unos tracios retiraron al perdedor como si estuviera muerto.

Inmediatamente después se pararon unos eniameos y magnesios, bailaron armados la danza carpea. Dicho baile consistía en que uno colocaba las armas en la tierra, aparentaba sembrar y conducir la yunta, daba muchas vueltas como asustado, y súbitamente aparecía un ladrón. Al verlo el otro danzante, tomaba las armas y peleaban frente a la yunta. Ejecutaba sus movimientos con ritmo y al sonido de la flauta. Posteriormente, un misio representó una danza pérsica, para eso golpeaba un escudo contra otro, doblaba las rodillas y se ponía de pie. Más tarde, los mantineos y algunos arcadios se incorporaron, se armaron bellamente y avanzaron, al ritmo de la flauta según la costumbre marcial. Entonaron el peán y danzaron como en las procesiones religiosas.

Los comensales paflagones se quedaron gratamente impactados al percatarse de que todas las danzas se llevaran a cabo con armas. Finalmente, un misio convenció a un arcadio que poseía una bailarina y logró que, tras ataviarla vistosamente y darle un escudo ligero, ella ejecutara ágilmente la danza pírrica. La magnífica actuación de la esclava les gustó mucho y de este modo terminó el banquete.⁷³

CONCLUSIONES

A todas luces Jenofonte usa los alimentos y los hábitos de comensalidad que contempló en Asia Menor para dar su perspectiva de la alteridad cultural.⁷⁴ Está en contra de la comida primitiva y rechaza la exótica, porque la considera corruptora. A mi juicio, Jenofonte toma su modelo cultural ateniense como parámetro para describir distintos grados de alteridad que vio en las etnias minorasiáticas. Si bien encuentra similitudes entre los alimentos armenios y tracios con los griegos, echa de menos la falta de aceite de oliva y no pierde la oportunidad para recalcarlo. También le ex-

⁷³ XEN. *An.*, VI, 1, 5-13.

⁷⁴ NOTARIO PACHECO 2013, p. 501.

traña que en aquellas regiones no mezclen el vino con agua, pues quienes pronto se indigestan o emborrachan no saben comer ni beber, ni mucho menos convivir.

Por mi parte considero que el contraste entre el refinado banquete griego y los celebrados por los extranjeros permite que Jenofonte observe con suma atención la comida y la bebida, así como los usos y costumbres gastronómicos de varias etnias no griegas. Con base en todo lo expuesto, resulta evidente que el comportamiento ante la comida y el modo de conducirse en la mesa refleja mucho lo que el ser humano es en su ámbito público y privado. Desde la perspectiva griega de Jenofonte, se vuelve muy relevante tanto el comportamiento del anfitrión como el de los invitados; porque la conducta de cada uno pone de manifiesto su nivel cultural, es decir su nivel de barbarie.

Luego de analizar varios pasajes de la *Anábasis*, sostengo que la actitud de Jenofonte va más allá de la mera curiosidad etnográfica y gastronómica, pues en realidad obedece a su afán educativo. Pese a encontrarse en situaciones extremas que a menudo oscilan entre el hambre y el empacho, para Jenofonte la medida ante los placeres culinarios resulta fundamental, ya que quien como el arcadio cede ante la gula degrada su alma y descuida su cuerpo; la *hybris* alimenticia también se refleja grotescamente en la falta de modales a la hora de comer; por eso le sorprende que los armenios beban como bueyes, que el tracio Seutes tome vino en cuernos y que arroje pan y carne a sus invitados. Para Jenofonte comer carne en exceso y vino puro son indicios de barbarie y alteridad. Sin embargo, su contacto personal con diferentes etnias le hizo darse cuenta de que no todos los extranjeros eran igual de bárbaros. Los mercenarios aseguraban que los mosinecos eran sin duda los más bárbaros de todos los pueblos que conocieron, no sólo por su alimentación tan diferente a la griega, ni porque su constitución física era contraria al ideal ético y estético griego que buscaba un cuerpo bello, esbelto, sano, fuerte, listo para la guerra y para resistir las inclemencias del tiempo, sino porque hacían frente a todo mundo lo que los griegos acostumbraban realizar en la intimidad. En suma, sin importar si es griego o no, quien no controla las pasiones del estómago, no controla sus demás instintos, se convierte en un peligro para los demás ciudadanos y se halla muy próximo a la barbarie.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- APOLLODORUS, *The Library*, english transl. James G. Frazer, Cambridge, Harvard University Press, 1921.
- JENOFONTE, *Anábasis*, intr. Carlos García Gual, trad. y notas Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 52), 1982.
- XENOPHON, *Anabasis*, Books IV-VII, english transl. Carleton L. Brownson, *Symposium and Apology*, O. J. Todd, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1947.
- XENOPHON, *Hellenica*, Books VI & VII, *Anabasis*, Books I-III, english transl. Carleton L. Brownson, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1950.
- XENOPHON, *Memorabilia, Oeconomicus*, transl. E. C. Marchant, *Symposium, Apology*, O. J. Todd, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2002.
- XENOPHONTIS *Opera omnia*, vol. 1, ed. E. C. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1900 (repr. 1968).

Fuentes modernas

- ALONSO, José Ramón, “La miel de Jenofonte”, *Jot Down Cultural Magazine*, 2015, [https://www.jotdown.es/2015/08/la-miel-de-jenofonte/\(20/11/2018\)](https://www.jotdown.es/2015/08/la-miel-de-jenofonte/(20/11/2018)).
- AUBERGER, Janick, “Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es...”, *Revue des Études Anciennes*, tome 97, no. 3-4, 1995, pp. 461-471.
- AZOULAY, Vincent, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.
- BAREA TORRES, Cristóbal, “Alimentación y estrategia en la historiografía griega de época clásica”, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, 16, 2010, pp. 11-37.
- BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, 1992.
- BARTRA, Roger, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.

- BECERRA ROMERO, Daniel, “La miel, un peligroso manjar”, *Habis*, 39, 2008, pp. 409-420.
- DALBY, Andrew, *Food in the Ancient World. From A to Z*, London, Routledge, 2003.
- DAUGHERTY, C. G., “Toxic honey and the march up-country”, *Journal of Medical Biography*, 13/2, May, 2005, pp. 104-107.
- GARCÍA GUAL, Carlos, “Dieta hipocrática y prescripciones alimenticias de los pitagóricos”, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea. Comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 43-67.
- GARCÍA SOLER, Ma. José, *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- GARCÍA SOLER, Ma. José, “El cocinero cómico: Maestro de los fogones y de la palabra”, *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 18, 2008, pp. 145-158.
- GARCÍA SOLER, María José, “La presencia de la gastronomía en la literatura griega”, en Carmen Soares y Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 11-24.
- LARA, Abdelalim, “El dátíl: la fruta del Paraíso”, *Web Islam*, 2010, https://www.webislam.com/articulos/40678-el_datil_la_fruta_del_paraíso.html (20/11/2018).
- MARCO SIMÓN, Francisco, “Alimentos, religión y astrología en el mundo antiguo”, *Cuadernos de Aragón*, 28, 2001, pp. 153-181.
- MURRAY, Oswyn (ed.), “I. Symptotic History”, in *Sympotica. A symposium on the Symposion*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 3-13.
- NOTARIO PACHECO, Fernando, “Comer como un rey: percepción e ideología del lujo gastronómico entre Grecia y Persia”, Juan Manuel Cortés Copete et al. (coords.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*, Sevilla, Universidad de Sevilla (SPAL Monografías, XV), 2011, pp. 93-106.
- NOTARIO PACHECO, Fernando, “Placeres externos, disgustos internos: percepciones de la alteridad, interacciones gastronómicas y conflictos ideológicos e identitarios en la Atenas del siglo IV a.C.”, Carmen del

- Cerro Linares, Gloria Mora, José Pascual y Eduardo Sánchez Moreno (coords.), *Ideología, identidades e interacción en el Mundo Antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2012, pp. 357-376.
- NOTARIO PACHECO, Fernando, *La democracia devoradora: ideología, sociología, banquetes y alimentación en la Atenas del siglo IV a. C.*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- OLIVARES CHÁVEZ, Carolina, “‘Paraíso’, agricultura y virtud en algunas obras de Jenofonte”, *Nova Tellus*, 33/2, 2015, pp. 31-45.
- OLIVARES CHÁVEZ, Carolina, “Alimentación, sobrevivencia y virtud en Jenofonte. Una lectura de la *Anábasis* y *Memorables*”, en David García Pérez y Carolina Olivares Chávez (eds.), *Comer y beber: alimentación en la antigüedad grecolatina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 105-136.
- PELLIZER, Ezio, “12. Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment”, in Oswyn Murray (ed.), *Symptica. A symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 177-184.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Francisco, “La dieta mediterránea, una herencia cultural saludable”, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea. Comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 7-20.
- SIERRA MARTÍN, César, “Diferentes pueblos, diferentes cuerpos: algunos ejemplos en las fuentes históricas”, *Habis*, 43, 2012, pp. 47-62.
- SIERRA MARTÍN, César, “Δίαιτα: estilo de vida y alteridad en la *Anábasis* de Jenofonte”, *Athenaeum*, 101/2, 2013, pp. 463-477.
- SIERRA MARTÍN, César, “Δίαιτα: estilo de vida y alteridad en la *Ciropedia* de Jenofonte”, Joaquim Pinheiro y Carmen Soares (coords.), *Patrimonios alimentares de aquém e além-Mar*, Coimbra, Coimbra University Press, 2016, pp. 339-358.
- SIERRA MARTÍN, César, “Δίαιτα: Estilo de vida y alteridad en el Sócrates de Jenofonte”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, pp. 305-326.
- TRIPODI, Bruno, “Il cibo dell’altro: regimi e codici alimentari nell’*Anabasi* di Senofonte”, *Pallas*, 43, 1995, pp. 41-58.
- WILKINS, John M. and Shaun HILL, *Food in the Ancient World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

DIFUSIÓN Y PRESERVACIÓN DE LIBROS ANTIGUOS, UN BENEFICIO PARA TODOS Y UN TRABAJO EN CONJUNTO

Elvia CARREÑO VELÁZQUEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

Los libros y documentos antiguos son materiales indispensables en el ejercicio de las Letras Clásicas, sea para la investigación, la docencia, la difusión o el rescate. El vínculo que existe entre los fondos de aquéllos y las Letras Clásicas en México es ya una historia de varios años, baste mencionar que ilustres profesores de la carrera como Roberto Heredia, José Quiñones, Germán Viveros e Ignacio Osorio trabajaron algunas colecciones de la Biblioteca Nacional de México al lado de José Ignacio Mantecón y Agustín Millares Carlo. Pero lo que yo vengo a contar aquí es lo que desde la década de los noventa del siglo anterior hasta hoy día, alumnos y egresados de la carrera de Letras Clásicas han realizado en los fondos bibliográficos antiguos del país.¹ El inicio de esta historia tiene como antecedentes, en mi caso, el entusiasmo de Julio Alfonso Pérez Luna, quien al laborar en el Fondo Conventual de la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (BNAH) con la directora, Dra. Stella María González Cicero; emprendió una tarea fundamental para la historia del libro, las bibliotecas y las Letras Clásicas en México, debido a que, con el apoyo de los mencionados alumnos, entre los cuales yo me encontraba, se logró el primer inventario de libros antiguos del país resguardados por dicho Instituto Nacional de Antropología e Historia y se dieron las directrices tanto para el proceso como para el manejo y medidas preventivas propias de los libros antiguos.²

¹ Es necesario precisar que el Proyecto Fondo Conventual de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia inició desde 1986; en 1987 se integra Julio Alfonso Pérez Luna, el primer estudiante de Letras Clásicas; en 1988 se conforma el primer grupo de Letras Clásicas que publica los dos primeros números del Catálogo del Fondo Conventual que son presentados en noviembre de este mismo año en el centenario de la BNAH. Véase PÉREZ 2013, pp. 54-60.

² PÉREZ 2013, p. 55

Fue precisamente, en el Fondo Conventual de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, situado en Chapultepec, donde nos dábamos cita, los entonces estudiantes de Letras Clásicas. Todos, entre esos angostos pasillos, estábamos ahí: unos aprendiendo sobre impresos antiguos, otros participando en el inventario nacional de fondos bibliográficos del INAH y los demás compilando o registrando bibliografía fundamental para el desarrollo de nuestras actividades. Éramos una comunidad que nos movía el entusiasmo de trabajar con libros antiguos y aplicar los conocimientos adquiridos en la carrera. Fueron muchas y variadas las experiencias que tuvimos en esa época. En los fondos conventuales, pasábamos vacaciones, periodos intersemestrales o nuestro tiempo libre después de acudir a clases. La presencia de estas incipientes generaciones dedicadas al rescate de los fondos conventuales del INAH dio como resultado –desde 1987 hasta 1994– el registro de 58,467 libros resguardados en nueve acervos, ubicados en la ciudad de México, Querétaro, Guanajuato, Zacatecas, Puebla y Estado de México.³

CENTRO DE RESGUARDO	LIBROS
Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, ciudad de México	19,804
Ex Convento de San Francisco, Centro INAH Querétaro	13,467
Ex convento de Yuririapúndaro, San Pablo Guanajuato	1,088
Ex convento de Guadalupe, Zacatecas	11,416
Ex convento de Santa Mónica, Puebla	2,373
Ex colegio de San Francisco Xavier, Museo Nacional del Virreinato, Estado de México	4,255
Museo Casa Hidalgo, Dolores Hidalgo, Guanajuato	79
Museo de sitio Casa de Morelos, Michoacán	1,528
Total	58,467

³ CARREÑO 2004, pp. 2-10 disponible en línea <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/artEsp/libroAntiguo/hagamosMemoria/rescateBibliogr%C3%A1ficoFondosAntiguosMexico.pdf>

Asimismo, se obtuvo la colección de 42 catálogos analíticos del Fondo Conventual de la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, los cuales fueron trabajados con base en su procedencia, es decir, se reunieron los volúmenes por orden eclesiástica, considerando la marca de fuego, exlibris o sello. Cada catálogo goza de una introducción histórica que narra el asentamiento de la orden (franciscana, agustina, dominica, carmelita, jesuita, etc.), colegio o seminario. Luego se describen y reproducen las diversas marcas de fuego o de propiedad que poseen los ejemplares; en seguida está la lista de abreviaturas; posteriormente se encuentran –en orden alfabético– los registros descriptivos; y por último están los índices de nombres, ciudades, imprentas, cronológico y temático.

Cabe señalar que cada registro está dividido en cinco secciones. La primera ofrece la identificación de la obra y comprende: autor, título, edición, comentador, traductor, ciudad, impresor, año. La segunda sección es descriptiva e incluye: cantidad de hojas, firmas, ilustraciones, medidas (largo por ancho) y formato. La tercera registra el contenido, por lo que se transcriben, señalando su ubicación, grabados y desatando las abreviaturas: la portada, *incipit opus* (inicio de la obra), *explicit opus* (final de la obra) y colofón. La cuarta abarca las notas como son: estado de conservación, anotaciones manuscritas, marcas de propiedad, tipo de encuadernación, comentarios y ubicación de las ilustraciones. La quinta y última sección indica la materia.

El disco compacto *Fondos bibliográficos conventuales*, que comprende el inventario de todo lo trabajado y el cual fue editado por el INAH con el apoyo de la Universidad de Colima: *Catálogo de marcas de fuego en disco compacto. Catálogo nacional de incunables*.⁴

La creación del Seminario de Cultura Novohispana que originó la mesa sobre Fuentes en el Encuentro de Investigadores de Pensamiento Novohispano, en donde cada uno de sus miembros presentaba los trabajos de investigación que tenían como fuentes los libros y documentos antiguos.

La notable labor hecha por los estudiantes de la carrera consiguió que se les otorgara en el año 1994 a los prestadores de servicio social la meda-

⁴ Ibid.

lla Dr. Gustavo Baz Prada,⁵ concedida por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e incitó a que varias instituciones, religiosas y civiles, solicitaran que la biblioteca del INAH llevara a cabo las tareas de inventario, catalogación y clasificación de sus acervos. Así fue en:

- 1) Biblioteca Francisco de Burgoa de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca que cuenta con 23 mil volúmenes, este proyecto lo realizaron en dos años cuatro alumnos (1994-1996).
- 2) Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada de la Secretaría de Hacienda que cuenta con 6 mil volúmenes cuyo proyecto duró un año (1997-1998) y fue desarrollado por tres alumnos.
- 3) Biblioteca México con 580 volúmenes que procesó un alumno e hizo un catálogo descriptivo en 6 meses (1997).
- 4) Fondo antiguo de la parroquia de Santa Prisca, ubicada en Taxco, Guerrero con 832 volúmenes en donde un alumno elaboró el catálogo en febrero de 1999.
- 5) Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Aguascalientes con 3,917 volúmenes, aquí se emplearon dos alumnos que laboraron cuatro meses (mayo-septiembre de 2000).
- 6) Biblioteca de la Provincia del Santo Evangelio de la Orden de San Francisco, ubicada en Cholula, Puebla con 25 mil volúmenes, habiéndose cumplido la meta en un año (1999-2000) y participaron diez alumnos.
- 7) Biblioteca Palafoxiana, ubicada en la ciudad de Puebla, con 41,582 volúmenes, el proyecto se realizó en tres años (2000-2003) e intervinieron dos alumnos del Colegio de Letras Clásicas de la UNAM y cuatro de Historia de la Benemérita Universidad de Puebla.
- 8) Fondo antiguo de la Universidad de San Nicolás Hidalgo de Morelia, Michoacán con 22,901 volúmenes, proyecto que se ejecutó en un año (2001-2002) e intervinieron tres alumnos de la carrera y personal de la Biblioteca.⁶

⁵ CARREÑO, 2003, pp. 7-8. Disponible en <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/ar-tEsp/libroAntiguo/libroAntiguo/catalogoBibliograficoMexicano.pdf>

⁶ Ibid.

Esto dio como resultado 123,252 volúmenes procesados. También que los alumnos fueran contratados por las instituciones como profesionales expertos en libro antiguo, pues varios de ellos ya no eran prestadores de servicio social, sino egresados.

En el año 2003, tomando como modelo las experiencias y metodologías aplicadas, se creó la Coordinación de Bibliotecas y Libro Antiguo en la Asociación Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México de la Fundación Alfredo Harp Helú. Ahí contando con infraestructura y mayor conocimiento sobre los fondos antiguos, desarrollamos proyectos enfocados en la catalogación, investigación, difusión y divulgación de libros antiguos. Nuestro universo se ampliaba, pues en la carrera se impartieron las materias optativas: Cultura Novohispana, Libro antiguo y Filología y libro antiguo; mientras que en Educación Continua de la Facultad el Diplomado sobre el libro antiguo. En esta etapa trabajamos 32 instituciones en diversos estados del país como: Durango, Tlaxcala, Veracruz, Chiapas, Yucatán, San Luis Potosí, Morelos, Zacatecas, ciudad de México, Estado de México, etc. en total se procesaron 119,413 libros. Se hicieron trabajos de investigación dedicados a bibliografía mexicana, que dio como fruto *Letra impresa en México* y obtuvo la medalla Dr. Gustavo Baz Prada otorgada por la UNAM; también se investigó sobre bibliotecas femeninas; el libro y la mujer novohispana; el libro antiguo; bibliotecarios novohispanos, obra que le otorgaron en el año 2013 el premio de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana (CANIEM).⁷ De igual manera, se hicieron catálogos comentados, se montaron exposiciones y se impartieron cursos. Por estas actividades en el año 2013 se obtuvo el Premio de la UNESCO/Jikji Memoria del Mundo.

Los resultados hasta ahora con estas labores son: 301, 132 libros procesados en 49 bibliotecas antiguas y 216 publicaciones.

Hasta aquí lo que hemos realizado egresados y estudiantes de la carrera de Letras Clásicas, así como lo que se ha obtenido. Pero existe el otro lado de la moneda, o bien la historia tras bambalinas, esto es, a qué nos enfrentábamos y qué debíamos saber. Debido a la variedad de materiales, que posee un fondo antiguo como son: libros, pliegos sueltos, mapas, atlas,

⁷ CARREÑO 2013, pp. 76-79.

grabados, partituras, publicaciones periódicas, monedas, objetos de arte etc., exige que el equipo que lo procese sea multidisciplinario y poseer diversos conocimientos, entre ellos: historia del libro, historia del arte, dominio de otras lenguas como latín, griego, francés e italiano, paleografía, codicología y conocimientos básicos para la manipulación de obras antiguas.

Y enfatizo este último punto porque no todas las bibliotecas que trabajamos son tan bellas o están en condiciones convenientes como la de Zinacantepec (IMAGEN 1),⁸ la del Convento del Carmen en Toluca,⁹ la Francisco de Burgoa de la Universidad de Oaxaca o la Palafoxiana (IMAGEN 2), sino que en varias ocasiones nos enfrentamos a bodegas, almacenes o habitaciones de usos múltiples (IMAGEN 3) y es aquí donde debemos estar conscientes de que sólo actuará el experto restaurador, pues jamás o difícilmente la persona que registra posee la pericia y sobre todo conocimientos para intervenir una obra o estabilizar correctamente un acervo.



IMAGEN 1
Biblioteca del ex Convento de san
Francisco en Zinacantepec,
Estado de México.

Por otro lado, he mencionado la historia del libro como uno de los puntos esenciales, pues, aunque se trata de un objeto de uso común, cuando trabajamos obras antiguas encontramos variedad en los conceptos. Por ejemplo, al observar el texto de un volumen nosotros sabemos que está

⁸ Todas las imágenes fueron tomadas por el autor.

⁹ MARTÍNEZ 2013, pp. 74-75



IMAGEN 2
Biblioteca Palafoxiana,
Puebla, Pue.



IMAGEN 3
Fondo antiguo de la Catedral de
Cuernavaca,
Morelos.

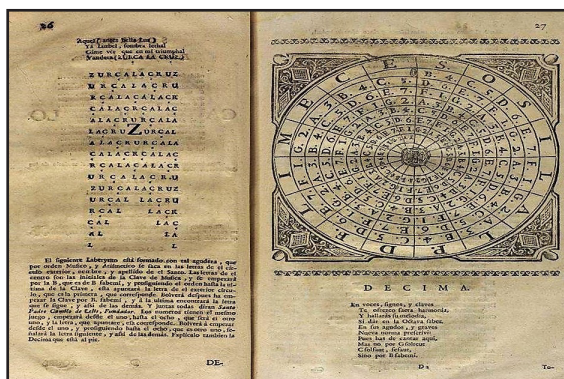


IMAGEN 4
Composiciones poéticas en acrósticos.

a renglón seguido o a dos columnas, pero el libro en el siglo XVII nos presenta variantes (IMAGEN 4) como son composiciones poéticas barrocas expresadas en acrósticos, anagramas y laberintos; en consecuencia, son textos realizados a través de composiciones tipográficas en forma de sol, cruz, etcétera y esto es lo que debemos conocer, atender y registrar. Un ejemplo más es lo que toca a los comentarios que sabemos que hay glosas, notas a pie de página y apostillas marginales (IMAGEN 5).

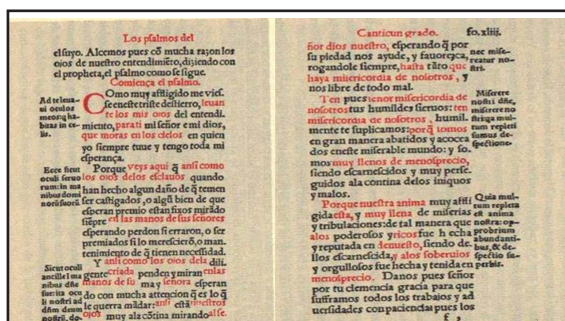


IMAGEN 5
Hernando de Jarava,
Libro muy provecho para todo fiel christiano,
Valencia, 1544, folios xlii y xliii.

En esta imagen del lado izquierdo está el verso del folio 42 del *Libro muy provechoso para todo fiel christiano* de Hernando de Jarava impreso en Valencia en 1544. A simple vista se puede decir que es un texto a renglón seguido, a dos tintas y con apostillas marginales. Sin embargo, no todo es verdad, pues al revisar cada parte nos percatamos que las supuestas apostillas en realidad es el texto bíblico en latín cuya traducción se halla dentro la mancha tipográfica en tinta roja. Esto es el libro tiene cuatro lecturas. La primera el texto latino que a la letra dice: *Ad te levavi oculos meos q[ui] habitas in caelis*. La traducción (que sería la segunda lectura) se ubica en tinta roja en la que se lee “**levante los mis ojos para ti / que moras en los cielos**”. La glosa o explicación (tercera lectura) en tinta negra señala: “Como muy affligido me viesse en este triste destierro del entendimiento mi señor e mi dios, en quien yo siempre tuve y tengo toda mi esperanza”. Finalmente, la cuarta lectura que es el ejercicio espiritual

y se realiza uniendo ambos textos: “Como muy affligido me viesse en este triste destierro, **levante los mis ojos** del entendimiento, **para ti** mi señor e mi dios, **que moras en los cielos**, en quien yo siempre tuve y tengo toda mi esperanza”. Como es evidente el libro antiguo es maravilloso, no deja de sorprendernos y siempre debemos estar atentos cuando lo procesamos.

En relación con las ilustraciones conocemos que existen insertas en el texto, a hoja plegada, mapas algunos coloreados y las móviles. Pero como en todo hay excepciones a la regla y como el libro, normalmente es un objeto personal, algunos poseedores le dan su tinte de originalidad, por ejemplo existe en un tomo 2 de *Las obras* de santa Teresa de Jesús, resguardado en el Seminario de Querétaro, en donde no sólo colorearon a mano las ilustraciones, sino que les pusieron ropa con tela como se puede observar en las imágenes y aquí se deben registrar estas características, e incluso hacer testigos fotográficos (IMAGEN 6).

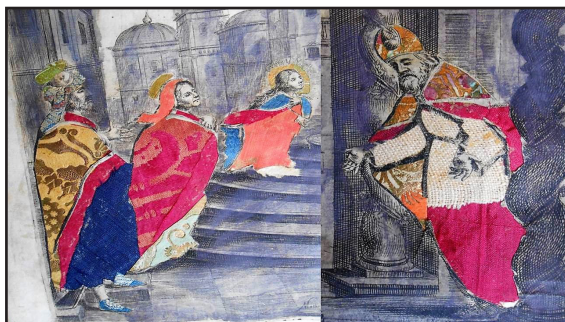


IMAGEN 6
Teresa de Jesús, santa, *Obras*, Madrid, 1728.
Grabado xilográfico coloreado a mano
en donde los personajes fueron vestidos con tela.
(Biblioteca del Seminario Conciliar
“Nuestra Señora de Guadalupe” en Querétaro)

Para terminar y continuando con las particularidades que el libro va obteniendo, sea por su poseedor o por la legislación, veremos lo que corresponde al expurgo en los libros. Sabemos que la corona española y la iglesia católica para tener un control sobre lo que se imprimía y leía, creó el Tribunal de la Inquisición. Dentro de las disposiciones legales que impuso fue la prohibición de la obra, esto es, la desaparición total del texto con

su quema; también el expurgo que consistía en la eliminación de párrafos, hojas completas e imágenes. El expurgo en los libros antiguos está anunciado en la portada (IMAGEN 7).



IMAGEN 7

Nota de expurgo efectuada por Carlos de Sigüenza y Góngora.
(Fondo antiguo de la Biblioteca Pública Universitaria
de la Universidad de san Nicolás de Hidalgo de Michoacán)

En esta imagen se lee “Corregido según el expurgatorio de 1640 por comisión del Santo oficio de la Inquisición de México. Carlos de Sigüenza y Góngora corrector”. Aquí es uno de los ejemplos en donde aplicamos la paleografía y además debemos declarar o saber de qué tipo es el expurgo, pues existen varios, por ejemplo; hay en el que se tacha el texto totalmente o algunos párrafos (IMAGEN 8). En otros se adhieren papel o bien se quitaban las hojas. El expurgo también se empleó en las imágenes y quienes catalogamos, registramos o investigamos la obra debemos ser capaces de distinguirlos y describirlos correctamente, pues trabajamos con un patrimonio cuyas notas son parte de la historia. Por otro lado, los poseedores dejan constancia de que el libro les pertenece a través diversas marcas de propiedad y el analista debe saber identificarlas, pues existen marcas de fuego, ex libris manuscritos o en estampa y los sellos, seco o lacrados. Todas estas particularidades son las que hacen atractivos a los libros antiguos y útiles para la difusión y divulgación, pero si no tenemos

los conocimientos para identificarlas y no las incluimos en el registro es como si no existieran. El libro antiguo no sólo se difunde por lo que contiene, sino también por su originalidad y esto es lo que lo hace atractivo y novedoso (IMAGEN 9).



IMAGEN 8
Libro expurgado
(Fondo antiguo de la Biblioteca Armando Olivares
de la Universidad de Guanajuato, Gto.)



IMAGEN 9
Sala de exposiciones en la
Universidad de Guanajuato, Gto.

Con el tiempo y la labor desarrollada en diversos fondos antiguos del país hemos aprendido que un libro reguardado en una biblioteca permite preservarlo y una biblioteca debidamente registrada logra conocerlo y perpetuarlo, pues gracias a ello se sabe qué se tiene, en dónde está, cómo está y que lo hace único. Conscientes de eso, los alumnos y egresados de

la carrera de Letras Clásicas hemos trabajado durante más de treinta años de una forma desinteresada, llenos de entusiasmos y alegría; pero lo más significativo es que hemos hecho escuela, hemos transmitido nuestros conocimientos generación tras generación y hemos pasado la estafeta. Lo más interesante, de esta historia silenciosa, es que no hemos renunciado a dicha labor y continuamos contentos, como el primer día.

BIBLIOGRAFÍA

- CARREÑO Velázquez, Elvia, “Rescate del patrimonio bibliográfico antiguo de la Biblioteca Pública Universitaria de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán” en *Hagamos memoria 1*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2003.
- _____, “Rescate bibliográfico de los fondos antiguos de México ” en *Hagamos memoria 2*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2004.
- _____, “Catálogo bibliográfico mexicano, memoria de México ” en *Hagamos memoria 3*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2005.
- _____, “Nuestra labor, bibliotecas y libros antiguos” en *ADABI punto de encuentro*, núm. 4/octubre, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2013, pp. 76-79.
- JARAVA, Hernando, *Libro muy provechoso para todo fiel christiano*, Valencia, Juan de Mey, 1544.
- MARTÍNEZ, Carlos, “Celebración ADABI, Biblioteca Rafael Checa Curi” en *ADABI punto de encuentro*, núm. 4/octubre, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2013, pp. 74-75.
- PÉREZ Luna, Julio Alfonso, “*In illo tempore*, fragmentos para la historia” en *ADABI punto de encuentro*, núm. 4/octubre, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2013, pp. 54-60.

LA RECEPCIÓN DEL *IUS COMMUNE* EN LA NUEVA ESPAÑA A TRAVÉS DE SUS ALEGATOS JURÍDICOS: SIGLO XVII

Oscar HERNÁNDEZ SANTIAGO
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Bibliográficas

El presente trabajo constituye una aproximación a los impresos jurídicos novohispanos denominados “alegatos jurídicos”. Su importancia resulta trascendental para conocer los autores y obras del *ius commune* (es decir, romano-canónicas) que circulaban entre los letrados de Nueva España.

El *ius commune* es el derecho que tuvo validez en gran parte de Europa y América desde el siglo XII hasta el XVIII y, en algunos casos, alcanzó incluso a la moderna centuria decimonónica. Este derecho no debe ser sólo entendido como la suma de los derechos romano (sintetizado en sus cuatro obras: *Digesto*, *Instituciones*, *Novelas* y *Código*), canónico (que abarca la monumental obra de Graciano y las siguientes decretales) y feudal.¹ En un abanico más amplio debe incluirse también en este “rompecabezas” a la teología moral y a una serie de principios como la *aequitas*, la *disimulatio*, la *interpretatio*, el *arbitrium* y la misericordia, conceptos que adquirieron una autonomía que les permitía entrar en juego con el derecho.

Por su parte, el derecho indiano (un término acuñado hace menos de un siglo) puede ser entendido como el ordenamiento jurídico aplicado en las Indias Occidentales durante poco más de tres siglos, cuyo origen inmediato estaba en el derecho castellano y, en consecuencia, en el *ius commune*.² Durante los tres siglos de dominio de la Monarquía Católica, esta tradición jurídica impregnó al orden social a través de sus variadas formas: legislación, costumbre, decisiones judiciales y doctrina. Es esta última fuente a la que se le ha prestado una atención menor en comparación con las otras en la historiografía jurídica indianista, la cual ha dirigido sus

¹ Sobre el origen y acepción del *ius commune*, véase COING 1983, pp. 483-489.

² GONZÁLEZ 1995 y NUZZO 2008, pp. 87-126.

impulsos al estudio de la legislación real (*Siete Partidas*, reales cédulas, instrucciones, etc.) en detrimento de las otras fuentes normativas, como los libros forenses, especialmente en su forma impresa.

Huelga decir que el pensamiento jurídico contemporáneo, esencialmente legalista, ha favorecido el protagonismo de la ley como objeto de análisis, y ha postergado los estudios comparados sobre las obras de los juristas, teólogos y moralistas de la Baja Edad Media y temprana Edad Moderna. Sin embargo, debe recordarse que la *communis opinio doctorum* gozó de gran relevancia entre los juristas indianos, fue tan vigorosa su presencia que la máxima *nemo iurista nisi bartolista*, sintetizaba la importancia de la obra del jurista italiano Bártolo de Saxoferrato en la jurisprudencia.

El hecho de que el virreinato de Nueva España se encontrara en los márgenes de la Monarquía Católica, no era un óbice para que a través de su territorio transitaran las mismas obras jurídicas que eran leídas y estudiadas en Castilla u otras jurisdicciones del vasto imperio. Sobre este tema, la historiografía reciente ha expuesto el gran flujo de libros que circulaban desde Europa hacia América, tanto de manera legal como clandestina, y una buena cantidad de ellos eran obras jurídicas en cualquiera de sus diferentes manifestaciones y corrientes teóricas.³ De esta forma, tanto el *mos italicus* como el *mos gallicus* fueron ampliamente estudiados a través de las obras de Bártolo de Saxoferrato, Baldo de Ubaldi, Tiberio Deciano, Antonio Gómez y Andrés Tiraquellus, entre otros.

La importancia de estas obras en las Indias era toral, ya que proporcionaba a autoridades y súbditos mecanismos de defensa y disciplinamiento, incluso, en no pocos casos, los pueblos de indios harían suyo, desde fechas muy tempranas, gran parte de este instrumental teórico en diversos foros legales.⁴ La omisión respecto a su impacto en el pensamiento jurídico novohispano ha ocasionado que seamos incapaces de entender a plenitud la cultura legal de ese momento.⁵ El problema no resulta menor, ya que los abogados, formados y en potencia, precisaban de libros para su capacitación, eran éstos los que les proporcionaban el capital cultural

³ LUQUE 2003; RUEDA 2017, p. 453-74; DANWERTH 2017, p. 359-391.

⁴ CUNILL 2015, pp. 15-36; y GONZÁLEZ ESCUDERO 2017, pp. 1037-1047.

⁵ Para el caso de la Nueva España existen trabajos pioneros sobre esta materia: MLAGÓN BARCELÓ 1959; BARRIENTOS 1993; VARGAS 2001; LUQUE 2003; y MARTÍNEZ 2003.

para el dominio de la jurisprudencia. En consecuencia, aún quedan bastantes dudas por esclarecer sobre los autores jurídicos y su presencia en el ámbito novohispano.

Antes de entrar en materia, debe precisarse que uno de los principales problemas de índole metodológico, al que se enfrentan los historiadores del derecho es al de la lectura y difusión de las obras jurídicas, pues debe tenerse en cuenta que la simple presencia física de los libros en las bibliotecas no refleja necesariamente su lectura. Igualmente, su ausencia de los anaqueles tampoco es sinónimo de que una determinada obra o autor fuera desconocida.

En el ámbito judicial, una de las razones por las que a veces resulta tan intrincado percibir a los autores empleados en el foro se debe a que no eran citados expresamente, una dificultad que se relaciona con la ausencia de motivación y fundamentación en los alegatos y sentencias del Antiguo Régimen.⁶

Así, por ejemplo, en un litigio criminal del siglo XVII el procurador solicitaba se condenara a los reos de adulterio a “las mayores y más graves penas establecidas por leyes y pragmáticas de estos reinos”.⁷ El problema no sólo se circunscribía a las autoridades de baja jerarquía. En 1630, los alcaldes del crimen se quejaban ante el rey de que los oidores violaban “leyes, cédulas y ordenanzas”.⁸ En ambos argumentos puede observarse sólo una cita genérica a la normatividad castellana e indiana.

Sin embargo, existía una literatura jurídica forense, muy poco estudiada hasta ahora, que permite tener una idea del nivel de argumentación de los abogados mejor preparados de la Monarquía. Me refiero a los “alegatos jurídicos”, “informaciones en derecho” o “porcones”.

Desde la Edad Media los juristas habían perfeccionado un método de argumentación basado en la dialéctica escolástica, el cual presuponía la absoluta autoridad de ciertos libros, pero, paradójicamente, señalaba lagunas y contradicciones. Así, por medio de una *quaestio* y mediante una *distinctio* se procuraba hallar una *solutio* a un problema jurídico. En el siglo XVI se consolidaron las *quaestiones disputatae* que operaban en idéntico

⁶ ORTEGO 2013, pp. 359-372.

⁷ Archivo General de la Nación, Criminal, 131, 4, f. 100.

⁸ Archivo General de Indias, México, 30, N. 26, fs 1-2.

sentido a las anteriores, pero su estructura se había ampliado: *rubrica-titulus, exordium, casus, disputatio* y *solutio*.⁹

De esta forma argumentativa fueron herederos los “alegatos jurídicos” novohispanos, que consistían en argumentos más sofisticados en comparación con los ejemplos forenses esbozados líneas atrás. La característica primordial de estas alegaciones consistía en la cita, a veces indiscriminada, de los juristas medievales, teólogos, filósofos y padres de la Iglesia. Esta cuestión originó que, en 1427, Juan II dictara una pragmática que excluía de la cita en los alegatos a los doctores posteriores a Bártolo y a Juan Andrés y cuya principal finalidad era coadyuvar en la celeridad de los litigios.¹⁰

No obstante esta restricción, los abogados, castellanos e indianos, continuaron haciendo un uso excesivo de autoridades debido, en gran medida, a la robusta presencia del *mos italicus* en sus estudios, una postura que se mantendría hasta bien entrado el siglo XVIII derivado de su estudio en las universidades.¹¹

Sobre las características primordiales de estos alegatos, nos indica Santos M. Coronas, debían cumplir con ciertos requisitos como un límite de 20 hojas y pasar un doble control en la Sala o tribunal ante el cual fueran presentados. Respecto a su forma, eran presentados en latín o español, manuscritos o impresos, con o sin firma y a veces sin fecha. Uno de los mayores obstáculos para su estudio radica en que no están cosidos a los autos del juicio principal y, por ende, en la mayoría de las ocasiones se desconoce su lugar en el proceso judicial.¹²

Para el caso novohispano, existen abundantes pruebas de su utilización principalmente en los litigios relativos a testamentos y conflictos jurisdiccionales, como da fe la magna obra de José Toribio Medina, en la que fueron consignados la mayor parte de estos alegatos.¹³

Aun con la falta de certeza sobre su ubicación procesal, estos escritos forenses son una rica fuente para observar qué autores eran citados en

⁹ Véase TAMAYO Y SALMORÁN 1987, pp. 105-114; HOL 1969, pp. 130-166; CARPINTERO 1977, pp. 108-171; y STEIN 2001, pp. 99-111.

¹⁰ PÉREZ 1956, pp. 660-668.

¹¹ BARRIENTOS 2000, pp. 209; ALONSO ROMERO 2012; GONZÁLEZ GALLARDO 2017.

¹² CORONAS 2003, pp. 179-180.

¹³ TORIBIO.

los litigios novohispanos. Sirvan a modo de ejemplo dos alegatos (uno civil y otro criminal) ambos del siglo XVII.¹⁴

El primero de ellos, de materia civil, es un alegato del licenciado Joseph de Haro a favor de Sebastián Gómez Rendón y en contra Juana de Valdés sobre la disolución de sus esponsales, es decir, de un acuerdo prenupcial para contraer matrimonio.

Parece ser que Sebastián desistió de su intención de contraer nupcias, por lo cual fue demandado por su futura esposa. Las dos sentencias subsecuentes no le favorecieron, por lo cual se vio obligado a solicitar una tercera instancia, un caso muy raro, ante la autoridades y es en torno a ello en donde giró la argumentación del abogado quien acudió a “todos los prácticos, Covarrubias, Juan Gutiérrez, Tomás Sánchez, Enríquez, y todos los demás juristas, que no refiero, porque no hacen más que trasladar a los citados”. La sentencia, continuaba en su alegato, podía ser revocada “como se ha de entender el breve de la Santidad de Gregorio XIII y Juan Brunelo”.

Además, apelaba en su argumentación a la *ratio scripta* de la Biblia, más en específico al Evangelio de San Juan. En sus demás argumentos no descansaba en citar de manera interminable a una gran diversidad de autores indianos y europeos. Al final, no sabemos si Sebastián logró su cometido de romper los esponsales con Juana.

En el segundo caso, Cristobal Pérez de Villarreal, abogado de la Real Audiencia, defendía a Manuel Martínez de Alcázar por haber dado muerte a su mujer y a un tal Juan Joseph Pérez de Castro, a quienes había encontrado desayunando en su propia casa y sobre quienes ya existían rumores de haberlos visto desnudos, a solas, y comiendo empanadas.¹⁵ Sobre la mujer asesinada, el abogado la describía así: “Angela María tenía desenvoltura en su porte, alhajas que no le daba su marido, de cuyo origen no consta, fama de comunicaciones malas, que se embriagaba; que, aunque todas estas las tengamos por generalidades, son para el reo defensas”.

El argumento central en este alegato consistió en solicitar al juez de la causa que no desestimara las testimoniales aisladas de su defendido. Además, impugnaba que fueran recibidas nuevas probanzas en contra del

¹⁴ HARO, José de, 1642.

¹⁵ PÉREZ DE VILLARREAL, Cristóbal, [16-¿?]

reo, para lo cual señalaba que era común opinión de “doctores modernos y antiguos como Gonzalo Suárez de Paz, Diego Pérez de Salamanca, Antonio Fabio, Sebastián Guazzino, Antonio Tesauro, Jacobo Menochio, Andrés Gail, Prospero Farinaccio, Antonio Pichardo, Don Gabriel Pareja, Don Francisco Alfaro, Jacobo Cancerio, el cardenal Francisco de Zabarrela, Don Antonio Marinis, Don Joan Ayllon, Don Antonio Conciolo, y otros con los otros muchos que estos citan”.

Consideraba el abogado defensor que el dolo en su actuación había excluido el crimen de homicidio, ya que “el asesino se movió por la [...] injuria, e infamia, pues de otra suerte no hay título por donde juzgar voluntad, y ánimo de delinquir en Manuel Martínez, que como está probado amaba mucho a Angela María su mujer”.

Pedía además que se absolviera a su defendido, quien había actuado cegado por la ira de los celos, para ello tomaba en consideración pasajes de los más diligentes penalistas de la época: Covarrubias, Farinaccio y Julio Claro. Citaba además algunos pasajes bíblicos que permitían el uxoricidio. Tampoco sabemos el desenlace de esta historia, aunque lo más seguro es que el reo fuera absuelto o condenado a una pena muy inferior como era costumbre en la época.

En conclusión, se puede afirmar que los alegatos jurídicos constituyen una veta inestimable para entender las obras y leyes más citadas en los foros judiciales novohispanos. Por medio de ellos, y de un estudio más amplio, podrían descifrarse las distintas corrientes teóricas que influyeron en el foro. Las líneas anteriores son sólo un esbozo de una labor aún inacabada, se precisa entonces de un mayor acercamiento a estas fuentes no sólo desde el centro de Nueva España, sino también de su periferia, lo cual nos ayudaría a entender este largo proceso de gestación de una cultura jurídica que forma parte de nuestro legado.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO ROMERO, María de la Paz, *Salamanca, escuela de juristas: estudios sobre la enseñanza del derecho en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad Carlos III, 2012.

- BARRIENTOS GRANDÓN, Javier, *La cultura jurídica en la Nueva España. (Sobre la recepción de la tradición jurídica europea en el virreinato)*, México, UNAM, 1993.
- BARRIENTOS GRANDÓN, Javier, “La literatura jurídica indiana y el *ius commune*”, Alvarado, Javier (ed.), *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Marcial Pons, Vol. I, 2000, pp. 199-288.
- CARPINTERO, Francisco, “*Mos italicus, mos gallicus* y el Humanismo Racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica”, *Ius Commune*, No. 6, 1977, pp. 108-171.
- COING, Helmut, “The sources and characteristics of the *ius commune*”, *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa*, Vol. 19, No. 3, 1983, pp. 483-489.
- CORONAS GONZÁLEZ, Santos M., “Alegaciones e informaciones en derecho (porrones) en la Castilla del Antiguo Régimen”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, No. 73, 2003, pp. 165-192.
- CUNILL, Caroline, “La circulación del Derecho Indiano entre los mayas: escritura, oralidad y orden simbólico en Yucatán, siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Vol. 52, 2015, pp. 15-36.
- DANWERTH, Otto, “La circulación de literatura normativa pragmática en Hispanoamérica (siglos XVI-XVII)”, *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Madrid, Dykinson, Vol. I, 2017, pp. 359-391.
- GONZÁLEZ, María del Refugio, *El derecho indiano y el derecho provincial novohispano: marco historiográfico y conceptual*, México, UNAM, 1995.
- GONZÁLEZ ESCUDERO, Damián Augusto, “Un caso de apropiación del *ius commune*: las nociones de dominio en los pueblos de indios en el Perú del siglo XVI”, *Actas del Congreso del Instituto de Historia del Derecho Indiano*, Madrid, Dykinson, Vol. II, 2017, pp. 1037-1047.
- GONZÁLEZ GALLARDO, María Fernanda, *Las tesis de licenciados y doctores en leyes de la Real Universidad de México en el siglo XVII*, México, UNAM, 2017.
- HARO, José de, *Alegato a favor de Sebastián*, México, [s.i.], 1642.
- HOL, Ernst, “Literaturtypen des *mos italicus* in der europäischen Lite-

- ratur der frühen Neuzeit”, *Ius commune*, No. 2, 1969, pp. 130-166.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel, *Un universo de opiniones: la literatura jurídica indiana*, Madrid, CSIC, 2003.
- MALAGÓN BARCELÓ, Javier, *La literatura jurídica española del Siglo de Oro en la Nueva España: notas para su estudio*, México, UNAM, 1959.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Faustino, “Acerca de la recepción del *ius commune* en el derecho de Indias. Notas sobre las opiniones de los juristas indianos”, *Anuario de Historia del Derecho Mexicano*, Vol. XV, 2003, pp. 447-523.
- NUZZO, Luigi, “De Italia a las Indias. Un viaje del derecho común”, *Estudios socio-jurídicos*, No. 10-1, Enero-Junio de 2008, pp. 87-126.
- ORTEGO GIL, Pedro, “Sentencias criminales en Castilla: entre jueces y abogados”, *Clío y Crimen*, No. 10, 2013, pp. 359-372.
- PÉREZ DE LA CANAL, Miguel Ángel, “La Pragmática de Juan II, de 8 de febrero de 1427”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, No. 26, 1956, pp. 660-668.
- PÉREZ DE VILLARREAL, Cristóbal, *Informe a V. S. la defensa de Manuel Martínez de Alcázar en la causa criminal*, México, [16-¿?]
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro José, “El derecho en los catálogos de venta de los libreros sevillanos: la circulación de impresos jurídicos en el mundo atlántico (1680-1689)”, *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Madrid, Dykinson, Vol. I, 2017, pp. 453-474.
- STEIN, Peter G. *El Derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*, Madrid, Siglo XXI, 2001, pp. 99-111.
- TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La universidad, epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo*, México, UNAM, 1987.
- TORIBIO MEDINA, José, *La imprenta en México, 1539-1821*, México, UNAM, 1989.
- VARGAS VALENCIA, Aurelia, *Las Instituciones de Justiniano en la Nueva España*, México, UNAM, 2001.

LAS LENGUAS CLÁSICAS EN EL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES: ¿PARA QUIÉN, PARA QUÉ?

Alejandra ARANA RODRÍGUEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Colegio de Ciencias y Humanidades

*Errant consilia nostra, quia non habent,
quo derigantur. Ignoranti quem portum
petat, nullus suus ventus est.*
(SEN. *Ep.* 71, 3)

El Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) es un bachillerato general, es decir, proporciona una cultura básica y una formación propedéutica en cuatro áreas: matemáticas, ciencias experimentales, ciencias sociales y humanidades. Se concibió como un modelo educativo innovador al priorizar el aprendizaje significativo y activo, con la intención de formar

[s]ujetos poseedores de conocimientos sistemáticos en las principales áreas del saber, de una conciencia creciente de cómo aprender, de relaciones interdisciplinarias en el abordaje de sus estudios, de una capacitación general para aplicar sus conocimientos, formas de pensar y de proceder, en la solución de problemas prácticos. Con todo ello, tendrán las bases para cursar con éxito sus estudios superiores y ejercer una actitud permanente de formación autónoma.

Además de esa formación, como bachilleres universitarios, el CCH busca que sus estudiantes se desarrollen como personas dotadas de valores y actitudes éticas fundadas; con sensibilidad e intereses en las manifestaciones artísticas, humanísticas y científicas; capaces de tomar decisiones, de ejercer liderazgo con responsabilidad y honradez, de incorporarse al trabajo con creatividad, para que sean al mismo tiempo, ciudadanos habitados al respeto, diálogo y solidaridad en la solución de problemas sociales y ambientales.¹

¹ Misión y filosofía del Colegio de Ciencias y Humanidades: <http://www.cch.unam.mx/misionyfilosofia>

Las humanidades y las ciencias sociales son dos pilares de la actividad académica de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pues aportan herramientas para pensar sobre nosotros mismos; para comprender cómo el *homo sapiens* ha devenido. Además, como lo expresó el Dr. José Narro,

[a]nte la inquietud que se expresa en muchas latitudes del planeta y del país por la indignación, el hartazgo, la desesperanza y la falta de expectativas reales, verdaderas, aceptables y éticas para los jóvenes, se requieren más humanidades y ciencias sociales y mayor apoyo a la cultura, el arte y a los valores de una sociedad, que de pronto parece que los ha perdido.²

En consecuencia, fomentar el estudio de estas disciplinas es perentorio, por su indiscutible influencia en la formación de ciudadanos y seres humanos justos, éticos, sensibles, críticos, propositivos, responsables de su educación y conscientes de su papel activo en la construcción de una sociedad. Las Letras Clásicas, fuente del humanismo, no son en absoluto ajenas a este compromiso. Sin embargo, ¿mediante los cursos de griego y latín en el CCH contribuimos a formar ese perfil de seres humanos? Los programas indicativos para estas materias y las nuevas propuestas son consecuentes, en sus planteamientos teóricos, y no en su desarrollo didáctico, con el modelo educativo del Colegio; son un desiderátum humanístico, lingüístico, cultural, pero en la práctica docente diaria no se logran tales objetivos.

Las lenguas clásicas en el Colegio se imparten en los semestres 5° y 6°, es decir, en el último año, de modo que son materias optativas, sugeridas a los alumnos que deseen estudiar Medicina, Derecho, Psicología, Letras, Filosofía, entre otras. Los contenidos se organizan en torno a tres ejes, a saber, el morfosintáctico, el cultural y el lexicológico,³ para lo cual se dispone de dos clases semanales de 2 horas cada una (64 horas por semestre).

² Boletín UNAM-DGCS-305, 23 de mayo de 2011: http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2011_305.html

³ Los contenidos que se analizan en los párrafos siguientes corresponden al programa indicativo del año 2003, por ser el vigente cuando se elaboró esta ponencia. En el ciclo escolar 2018-2019 entró en vigor el programa actualizado; si bien se modificaron algunos términos (los ejes lexicológico y cultural ahora se denominan complemento léxico y complemento cultural) y contenidos, el enfoque disciplinar se mantuvo, de modo que los comentarios expuestos en la ponencia son válidos para el nuevo programa.

El eje morfosintáctico incluye los aprendizajes sugeridos para comprender y traducir textos en griego antiguo y latín, sean didácticos u originales. Los enfoques utilizados para enseñar los temas morfosintácticos han suscitado controversia entre los profesores del CCH. Unos argumentos están a favor de un enfoque comunicativo-textual, porque favorecen el desarrollo de la competencia comunicativa (lingüística, textual o discursiva, sociolingüística, literaria, estratégica) y por ser el enfoque con el cual los alumnos trabajaron durante los semestres anteriores en la materia de Taller, Lectura, Redacción e Iniciación a la Investigación Documental (TLRIID). Otros centran su enseñanza en el análisis morfosintáctico, fundamento de la *Formale Bildung* del siglo XIX europeo, que privilegiaba el método gramática-traducción y que, afirman los investigadores, propició la marginación del griego y del latín en los mapas curriculares, pues analizaba y desmembraba “los textos, por encima de su comprensión global, provocando que generaciones enteras de filólogos clásicos pierdan las habilidades lingüísticas básicas propias del aprendizaje de una lengua extranjera”.⁴ Otros más prefieren seguir métodos graduados e inductivos propios de la enseñanza de lenguas vivas, como *Athenaze* o *Lingua latina*, que, pese a su artificialidad, ofrecen ventajas pedagógicas innegables.

Para cada método hay defensores y detractores: una filóloga de la envergadura de Carmen Codoñer ha afirmado⁵ que es improcedente trabajar con las fases activas de la lengua, pues carecemos de documentos suficientes que registren el latín hablado; por otra parte, algunos profesores del Colegio especializados en lengua española sostienen con fundamentos que es imposible aplicar enfoques comunicativos a la enseñanza de lenguas muertas. Sin embargo, cuando leemos los *Colloquia* de Erasmo de Rotterdam, cuando sabemos que durante siglos el latín se enseñó con excelentes resultados como lengua viva, se considera una opción adecuada aplicar esas propuestas con textos didácticos para enseñar latín y griego en el bachillerato.

⁴ MIRAGLIA, CANALES y AMADOR, “La enseñanza del latín a lo largo de los siglos”, p. 24.

⁵ La Dra. Codoñer expresó esta opinión en el curso *Comentario de textos literarios latinos*, que impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en septiembre de 2008.

¿Cuál es el mejor método para enseñar lenguas clásicas en un bachillerato universitario, es decir, un bachillerato con fines propedéuticos y que busca dotar al alumno de una cultura general? Pese a que se han conformado grupos de profesores con la intención de analizar y elaborar propuestas, todavía no hay resultados concluyentes. Es fundamental planear y llevar a cabo investigaciones, así como incluir en los grupos de trabajo a lingüistas y a especialistas en enseñanza de segundas lenguas para construir un método propio adecuado a nuestras condiciones y diseñado con rigor académico,⁶ lo cual implica también elaborar evaluaciones diagnósticas, parciales y finales que permitan comprobar, al final de ciclo escolar, si los alumnos desarrollaron la competencia comunicativa deseada. Como afirma el Dr. Pedro Tapia, “no se trata de dar recetas, sino de tomar conciencia de la realidad y de nuestra realidad, a fin de echar cimientos sólidos: un método no sólo necesita de un maestro, sino también de adecuación a la realidad: no necesariamente lo que es bueno en España, o en Inglaterra, o en Alemania tiene que funcionar en México”.⁷

Es fundamental elaborar una propuesta didáctica que fomente el gusto por estudiarlas, pues si bien a no pocos les parece tarea inútil estudiar lenguas muertas en una época en la que no son vehículo de comunicación, como en el Renacimiento, es un legado histórico que nos permite dialogar con pasados que forjaron nuestros presentes.

Por otra parte, en los programas indicativos de las materias de Latín y Griego en CCH se incluye el eje cultural, con la intención de lograr que los alumnos valoren las aportaciones culturales de las antiguas Grecia y Roma en la conformación de la civilización occidental. Para lograr esto se sugiere al profesor realizar investigaciones y elegir textos griegos y latinos que traten sobre algún tema literario, histórico o científico. En la práctica, no obstante, suelen llevarse a cabo investigaciones documentales básicas, enciclopédicas, insuficientes para cumplir con el objetivo planteado en los programas y con el perfil de alumno sugerido en el modelo educativo del Colegio. ¿Cómo involucrar a los alumnos en el

⁶ Entre las numerosas investigaciones realizadas sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, mencionamos la de Keith Johnson, en su libro *Aprender y enseñar lenguas extranjeras. Una introducción*.

⁷ TAPIA 1990, p. 7.

mundo grecorromano de manera significativa? ¿Cómo lograr que los jóvenes mexicanos valoren la trascendencia de las antiguas culturas griega y romana en la construcción de las sociedades modernas occidentales y en la formación de seres humanos?

¿Qué tipo de investigación podría implementarse para el área cultural? Una opción es el aprendizaje orientado a proyectos. De agosto de 2013 a julio de 2018 fui responsable del programa Jóvenes hacia la Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales en el CCH Vallejo. Allí conocí proyectos innovadores dirigidos por alumnos, como el de Brigada Verde, donde los jóvenes trabajaron lombricomposta y economía sustentable en el plantel Vallejo y luego lo aplicaron en una zona de Ecatepec con problemas de delincuencia, involucrando a jóvenes de la localidad; o como el proyecto cultural sobre cortometraje coordinado por un joven cecehachero; o el encuentro de estudiantes donde los alumnos de filosofía aplicaron lo aprendido en el *Taller de lógica y argumentación* en el debate sobre desigualdad social; o la jornada poética que coordinó un alumno para presentarla en el Colegio y en la Casa de Cultura Jaime Sabines, con el objetivo de difundir la poesía del chiapaneco e invitar a la comunidad estudiantil y al público en general a dar voz, música y movimiento a la poesía. En 2015 participé en el Primer Congreso Lectores y Lecturas para Otro Mundo Posible, donde conocí propuestas literarias de intervención en comunidad. Trabajamos con estudiantes de 2° y 4° semestres que concursaron por la beca Jóvenes en Acción, proyecto de movilidad académica promovido por la Secretaría de Educación Pública y la embajada de Estados Unidos, que consiste en que los alumnos de bachillerato elaboren un plan de intervención en comunidad para disminuir la violencia de género, la desintegración familiar, los abusos de poder, plan que los alumnos seleccionados compartirán con jóvenes de otros países en Estados Unidos. Trabajamos con alumnos que practicaron con ahínco la oratoria y el debate: una estudiante de CCH Vallejo ganó el concurso nacional de debate organizado por el ITESM, cuyo premio consistió en participar en un encuentro de jóvenes en Chile en mayo de este año.

Como parte del programa JIHyCS trabajé con profesores especialistas en historia, expresión gráfica, comunicación, urbanismo, en didáctica de lengua y literatura. Observé cómo diseñan y aplican proyectos multidisci-

plinarios, creativos, que inciden en la formación de personas con el perfil propuesto por el Colegio. Conocí a profesores que resignifican la enseñanza de la literatura con las propuestas de Michèle Petit, de Cécile Ladjali, Delia Lerner, Teresa Colomer, Louise Rosenblatt. Vi a los jóvenes trabajar con entusiasmo, problematizar y plantear opciones de solución; los vi aprender de manera significativa; vivían, forjaban cultura; aplicaban los aprendizajes académicos a la vida *extramuros*. Un profesor de filosofía que participaba en el programa de Jóvenes me preguntó: “¿por qué ustedes en Latín y Griego no organizan este tipo de proyectos?” Organizamos una breve jornada sobre aspectos culturales de Roma y Grecia antiguas, pero sólo cumple con los objetivos de actividades de difusión cultural.

Todavía falta abordar un tercer eje de los programas indicativos: el lexicológico, cuyo objetivo es enseñar étimos y afijos de origen grecolatino para mejorar la competencia léxica de textos especializados de las áreas médico-biológica y jurídica, principalmente. Sin embargo, tampoco es suficiente el tiempo ni pertinente el método sugerido en los programas. De 2010 a 2014 la Dirección General del CCH creó el Programa de Fortalecimiento a la Calidad del Egreso (PROFOCE), donde se planearon cursos remediales intersemestrales tendientes a fortalecer los vacíos de conocimientos en argumentación, química, matemáticas. Para subsanar los problemas identificados en el léxico, como parte de PROFOCE se diseñó el curso *Fundamentos léxicos de las ciencias biológicas y de la salud*, en cuya planeación e impartición colaboré. Fueron cursos extracurriculares de 20 y 40 horas con una matrícula que oscilaba entre 30 y 60 alumnos por curso. Se construyó un espacio *ex professo* para el aprendizaje significativo, pues sólo se trabajó un eje (el lexicológico) con un método adecuado y se invitó a estudiantes de la Facultad de Medicina y a una química farmacobióloga para dirigir prácticas que permitieran a los “cecehacheros” aprender los étimos médicos en situaciones comunicativas reales: diseccionaron corazones de cerdo, identificaron y palparon el miocardio, el pericardio, el endocardio; suturaron, tomaron presión arterial, explicaron casos clínicos, construyeron moléculas y el ciclo de Krebs. Algunos colegas temían que con estos cursos se cuestionara la permanencia de las lenguas clásicas en el Colegio, pues eran “funcionales”, cumplían a cabalidad los fines propedéuticos de Griego y

de Latín, aunque en proporción con el número de alumnos de los cursos regulares, atendía a una población muy reducida.

El nivel de conocimiento etimológico que se plantea en los programas vigentes y en las nuevas propuestas no contribuye a ampliar el vocabulario, pues el *corpus* sugerido es reducido y los tiempos asignados a su aprendizaje impiden que se enseñen con los métodos pertinentes que se han elaborado con base en numerosas investigaciones bien dirigidas desde la década de los 80. El desarrollo de la competencia léxica mediante los étimos y afijos de origen grecolatino, que incide de manera directa en la competencia lectora, se logra estudiándolo en situaciones comunicativas verosímiles, mediante el aprendizaje orientado a proyectos o con propuestas de enseñanza situada. He aplicado, en la medida que lo permite el tiempo, este enfoque con buenos resultados en los temas de odontología; ha habido equipos que trabajan en proyectos etimológicos sobre plantas carnívoras, casos neurológicos y forenses, aunque todavía falta consolidar el método de trabajo, pero se han logrado avances.

Hasta aquí la descripción de los tres ejes que guían la enseñanza del latín y el griego en el CCH, y los problemas que afrontamos día a día en cada uno. La situación descrita parecerá justa a unos; exagerada a otros, pues cada uno ha ejercido y experimentado la docencia de las lenguas clásicas en el Colegio de modo distinto; por eso son tan importantes estos foros, porque nos permiten objetivar lo subjetivo. En lo personal, considero prioritario plantear qué entendemos por enseñanza de latín o de griego en el Colegio: ¿dar un curso de cultura general basado en algunos textos griegos y latinos, originales o graduados? Es una didáctica grata para los jóvenes, pues quedan fascinados con las culturas griega y romana y concluyen satisfechos el curso. ¿Convertirlos en un curso de etimologías? Es el conocimiento más “funcional”, pero se ignorarían las riquezas lingüística y cultural, además de que habrá autoridades tentadas en suprimir del plan de estudios el latín o el griego como idiomas. ¿Que sea un curso de lengua latina o griega sin más? De ser el caso, ¿qué método aplicar?

Aún falta la pregunta más importante: ¿con qué expectativas se inscriben los jóvenes a nuestras materias? He tenido alumnos que con su frescura juvenil comentan: “maestra, no pensé que fuéramos a estudiar

lengua latina en esta materia, pensé que veríamos sólo a los dioses romanos y temas por el estilo.” Los grupos son heterogéneos: unos esperan disfrutar de los contenidos culturales; otros piden adquirir el bagaje léxico requerido en su licenciatura; otros esperan concluir el curso hablando latín para entender o los textos originales o las fórmulas mágicas de Harry Potter: todas estas expectativas son válidas, porque todas se mencionan o soslayan en el programa. Convergen muchos intereses en las materias, por momentos parecen seres trimórficos con personalidades distintas poco fáciles de conciliar.

¿Para quién enseñamos lenguas clásicas en el CCH? ¿Para los alumnos?, ¿para satisfacer los intereses profesionales de los docentes con formación filológica? ¿Con qué objetivos las enseñamos? ¿Para cumplir con la institución?, ¿para formar personas humanísimas?, ¿para cumplir con los objetivos propedéuticos? Con su sabiduría, Séneca nos recuerda que no habrá vientos favorables si no sabemos a qué puerto nos dirigimos.

Los porcentajes de reprobación y de deserción, si bien no alcanzan los niveles de las materias del área de matemáticas, tampoco son halagüeños; por ejemplo, el porcentaje de acreditación en Latín desde el ciclo 2006 oscila entre 65 y 79% en el turno matutino, y entre 49 y 50% en el turno vespertino. ¿Cómo interpretamos las cifras? La lectura inmediata es que no se cumplen las expectativas de los jóvenes, quienes pueden sentir desvinculados a sus intereses los temas o los métodos de enseñanza y responden con la deserción o el desinterés en clase.

Mejorar las propuestas didácticas es trabajo de los profesores. Por ello, es perentorio abrir espacios de análisis y construcción de alternativas que fortalezcan las letras clásicas en el nivel medio superior y las doten de significado para los alumnos, pues de lo contrario seguirá latente el riesgo de que, en el mejor de los casos, reduzcan grupos. Sabemos que las lenguas clásicas son imprescindibles en el CCH, no se cuestiona su pertinencia, sino lo que estamos haciendo con ellas en el Colegio. Es vital diseñar métodos, programas, didácticas que les den proyección desde el bachillerato y las hagan trascender a ámbitos incluso no académicos, a fin de fortalecer su permanencia. Necesitamos planear didácticas que desarrollen en los alumnos las habilidades lingüísticas esperadas, sin descuidar la formación de seres humanos.

Considero conveniente independizar lo etimológico de lo morfosintáctico y cultural. Ante el temor de que con la creación de una materia de etimologías disminuirá la matrícula en lenguas, se propondría una didáctica de las lenguas clásicas activa y significativa para los jóvenes. Es en este aspecto donde debemos trabajar de manera conjunta.

Por otra parte, una materia no sólo se fortalece con el trabajo del aula. Ocupemos un espacio que no solemos ocupar: el extracurricular. Ofrece magníficas oportunidades de formación académica, favorece el aprendizaje basado en enseñanza situada, que nos coloca frente a un cambio real en nuestra práctica docente, motiva a los alumnos y nos enriquece a todos.⁸ En el espacio extracurricular podemos hacer converger la multidisciplina, el trabajo colaborativo interniveles, la movilidad académica, la vinculación entre alumnos de bachillerato y alumnos de facultad. Presentemos un ejemplo: en México no falta quien califique de malinchistas a los filólogos clásicos, sin saber que la cultura mexicana se ha expresado en las lenguas indígenas, española y latina. Trabajemos con los alumnos interesados, por ejemplo, el códice Cruz-Badiano: es un excelente proyecto donde convergen medicina herbolaria indígena, historia, biología, latín novohispano, paleografía; se puede gestionar una visita a la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, donde se resguarda el códice. En proyectos de esta naturaleza, es una exigencia solicitar la asesoría de especialistas o de alumnos de los últimos semestres de las carreras involucradas. Los exalumnos entusiastas a quienes he sugerido estos proyectos están dispuestos a coordinar, asesorar, tutorar a los alumnos. ¿Por qué no aprovechar ese entusiasmo y esa colaboración? Los pasantes de Letras Clásicas, de Historia, de Letras Hispánicas, Biología, podrían realizar su servicio social en tales proyectos. Además, mejoraríamos el nivel

⁸ “Cambiar la idea de que la escuela simplemente capacita al alumno o le provee de información. Por el contrario, se planea que la escuela, a través de la promoción de prácticas educativas auténticas, estimula el *facultamiento* de los alumnos, fortalece su identidad como personas y los prepara para la vida en sociedad. De esta forma, el currículo y la instrucción responden a las necesidades de los alumnos y se centran en aquellos aprendizajes que resultan significativos tanto para su desenvolvimiento en el mundo exterior como en lo relativo a lo que acontece en la comunidad escolar misma. [...] Una premisa importante [...] es que ‘aprender, hacer y reflexionar’ son acciones indisociables; un cambio real en nuestras prácticas de enseñanza sólo ocurrirá en la medida en que cuestionemos de fondo nuestras propias concepciones sobre el aprendizaje y logremos plantear alternativas innovadoras para la acción” (DÍAZ BARRIGA 2006, pp. XV-XVI).

académico del Colegio, con su consecuente dignificación, pues se lograría uno de los objetivos del bachillerato: ser un semillero de investigadores, profesionales o docentes. O invitemos a biólogos para trabajar taxonomía, por ejemplo. Tal propuesta coincide con la postura del director del Instituto de Investigaciones Filológicas, Mario Ruz Sosa, quien invitó a

definir en forma conjunta un perfil de investigación que caracterice a Filológicas y sentar las bases para, sin descuidar lo unidisciplinario, apostar por proyectos colectivos, multi e interdisciplinarios y, de ser posible, interinstitucionales, “que permitan enlazar los campos en los que se trabaja con el objetivo de hacer aproximaciones holísticas a los procesos que estudiamos, conjuntando nuevas perspectivas teóricas y metodológicas con otras de eficiencia probada”.⁹

Es conveniente conformar un plan de fortalecimiento integral (en aula y extracurriculares) con propuestas interesantes, funcionales y significativas para los jóvenes de nuestro bachillerato. Es conveniente vincularse con fundaciones, con la AMEC para establecer programas de movilidad académica, estancias en institutos de la UNAM y, ¿por qué no?, foráneos, para los alumnos que lo deseen y cumplan con el perfil requerido por las instituciones; pueden conformarse comunidades de aprendizaje (de naturaleza virtual) entre jóvenes mexicanos y extranjeros que vivan cotidianamente con el pasado romano y griego. En cuanto a los profesores, requerimos diplomados especializados (*v. gr.* en derecho romano basado en casos), desarrollar proyectos extracurriculares multidisciplinarios.

Este año celebramos el 45 aniversario de la fundación del CCH: a casi medio siglo, tras los cambios sociales, culturales, políticos inherentes al devenir humano, es impostergable reflexionar sobre el papel de nuestras materias en el bachillerato universitario, reconocer las deficiencias, reforzar los aciertos, analizar hacia dónde orientaremos la enseñanza de las lenguas clásicas, qué formación ofreceremos a nuestros jóvenes. Hay aspectos fundamentales en la docencia de las letras clásicas en el Colegio que requieren de un diálogo constructivo, analítico y constante entre los profesores de nivel medio superior, los de facultad y los investigadores, a fin de construir juntos, en favor de los alumnos, propuestas de formación significativa y propedéutica, grata, capaz de mantener la vigencia clásica;

⁹ *Gaceta UNAM*, 4 de febrero de 2016, p. 18.

a fin, también, de construir una docencia significativa y satisfactoria para nosotros los profesores.

El trabajo no sólo consiste en incluir o excluir un tema u otro de los programas indicativos o modificar una secuencia de aprendizajes, sino en replantear los objetivos y las propuestas de trabajo en el bachillerato. ¿Es posible? Quizá. ¿Es utópico? Sin duda, pero siempre se escucharán las palabras de Eduardo Galeano:

Ella está en el horizonte,
me acerco dos pasos
y ella se aleja dos pasos,
camino diez pasos
y el horizonte se corre
diez pasos más allá.
Por mucho que yo camine
nunca la alcanzaré.
¿Para qué sirve la utopía?
Para eso sirve. Para seguir caminando
Caminemos, pues.

BIBLIOGRAFÍA

- BOLETÍN UNAM-DGCS-305, 23 de mayo de 2011. Disponible en http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2011_305.html
- MIRAGLIA, Luigi, Emilio CANALES y Antonio G. AMADOR, “La enseñanza del latín a lo largo de los siglos”, *Nova via. Latine doceo (Guía para el profesorado)*. Disponible [en línea](#).
- Misión y filosofía del Colegio de Ciencias y Humanidades*. Disponible en <http://www.cch.unam.mx/misionyfilosofia>
- JOHNSON, Keith, *Aprender y enseñar lenguas extranjeras. Una introducción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- TAPIA ZÚÑIGA, Pedro C., “Reflexiones en torno a la metodología del griego clásico”, *Cuadernos de apoyo a la docencia*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.
- DÍAZ BARRIGA ARCEO, Frida, *Enseñanza situada: vínculo entre la escuela y la vida*, México, McGraw-Hill, 2006.
- ROMERO, Laura, “Mario Ruz Sosa, nuevo director de Filológicas”, *Gaceta UNAM*, no. 4757, 4 de febrero de 2016, p. 18.

espacio para colofón