

José Calderón Felices

En la literatura griega, ya a partir de Homero se da repetidas veces el fenómeno de atribuir unas palabras a los dioses y otras a los hombres, oponiendo unos y otros. Este hecho, que a primera vista pudiera parecer fruto del capricho del escritor o un mero rasgo literario, llamó la atención desde antiguo como algo que no era simplemente tal, sino que debía tener algún sentido.

Así, entre los primeros que hicieron referencia a esta contraposición se halla Platón, que lo trata en *Cratilo*, 391 d:

EPM. Καὶ τί λέγει, ὦ Σώκρατες, Ὁμηρος περὶ ὀνομάτων καὶ ποῦ;  
ΣΩ. Πολλαχού' μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς  
αὐτοῖς ἅ τε ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί.

sin estudiarlo concretamente, como quizá cabría esperar, sino sólo interesándose por el hecho lingüístico general. El *Cratilo* no persigue fijar ideas concretas sobre el lenguaje; en el fondo lo que a Platón le importa es el problema del conocimiento (para llegar al mismo hay que atender a las cosas en sí, directamente, pues si sólo nos fijamos en los nombres podemos vernos inducidos a error). El debate lingüístico que se da en el diálogo no es el objetivo perseguido, sino un pretexto para la idea central de cómo debe accederse al conocimiento, lo cual no impide que el *Cratilo* contenga ideas lingüísticas propias.

En cuanto al punto que ahora nos interesa, el juicio de Platón se centra en el valor de la poesía en general: ¿cree que es válida para la educación o no? Recuérdese que excluía a los poetas de su Estado ideal como elementos perniciosos. Da la impresión de que su juicio sobre el tema es negativo. La alusión a Homero tiene cierto matiz irónico; parece que Platón no consideraba en mucho la oposición de Homero, lengua divina/lengua humana. Introduce el tema de la siguiente manera:

ΧΩ. Ἄλλ' εἰ μὴ αὐτὸ σε ταῦτα ἀρέσκει, παρ' Ὀμήρου χρὴ μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν. (*Cratilo*, 391 d).

Inmediatamente antes ha atacado a los sofistas, refitiéndose acto seguido a Homero y los demás poetas, como si los situara en la misma línea de no merecer mucho crédito. Por otra parte, el que no dé las citas homéricas con fidelidad, si bien puede deberse a que dictaba de memoria, y por tanto carecería de una exactitud absoluta, podría responder a un propósito deliberado de demostrar que las expresiones de los poetas no son dignas de tenerse en cuenta. Por ejemplo, dice:

ΣΩ. Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι Ὀμηρος τὸ παιδίον τὸ τοῦ Ἐκτορος ὑπὸ τῶν Τρώων φησὶν καλεῖσθαι Ἀστυνάκτα, Σκαμάνδριον δὲ δῆλον ὅτι ὑπὸ τῶν γυναικῶν, ἐπεὶ οἱ γὰρ ἄνδρες αὐτὸν Ἀστυνάκτα ἐκάλου; (*Cratilo*, 392, c-d).

Cuando la *Iliada*, VI, 402-3 dice en realidad:

τόν ῥ' Ἐκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι  
Ἀστυνάκτ'· οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἐκτωρ.

Para Platón, en palabras de Sócrates y Hermógenes, los nombres de los dioses son los naturales, es decir, los más cercanos a la realidad, y por lo tanto los más exactos y los que menos nos inducen a error:

ΣΩ. ... δῆλον γὰρ ὅτι οἱ γὰρ θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα· ἢ σὺ οὐκ οἶεις;

ΕΡΜ. Εὐ οἶδα μὲν οὖν ἔγωγε, εἴπερ καλοῦσιν, ὅτι ὀρθῶς καλοῦσιν... (*Cratilo*, 391 e).

Sin que aporte en rigor ninguna noticia o dato interesante, parece tratar el tema con cierta ironía:

ΣΩ. Γί οὖν δῆ; οὐκ οἶε τοῦτο σεμνόν τι εἶναι γυνῶναι, ὅπη ποτὲ ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνον τὸν ποταμὸν Ξάνθον καλεῖν μᾶλλον ἢ Σκάμανδρον; εἰ δὲ βούλει, περὶ τῆς ὀρθότητος ἢν λέγει ὅτι

“χαλκίδα κκλησκοῦσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν”

φαῦλον ἢ γαῖ τὸ μάθημα ὅσῳ ὀρθότερον ἐστὶ καλεῖσθαι χαλκίς κυμίν-  
διδος τῷ αὐτῷ ὀρνέῳ; ἢ τὴν βατίειάν τε καὶ Μυρίνην, καὶ ἄλλα πολλὰ  
καὶ τούτου τοῦ ποιητοῦ καὶ ἄλλων; “Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν  
ἢ κατ’ ἐμὲ καὶ σὲ ἐξευρεῖν” ... (*Cratilo*, 392 a-b).

Otros autores antiguos, como Dión Crisóstomo, Clemente de Alejandría, Eustacio, etc., se ocuparon de esta cuestión, conservando noticias que suponen aportaciones filológicas recogidas y valoradas posteriormente. Así, en la primera mitad del s. XIX, Lobeck<sup>1</sup>, al estudiar los fundamentos de los misterios de la religión griega y los poetas órficos, planteó este problema, recogiendo casi el total de las citas en que se da la oposición entre la lengua de los dioses y la de los hombres, explícita o implícitamente; estudia brevemente unos casos y otros con mayor amplitud. En 1875 J. Grimm<sup>2</sup> completa el panorama introduciendo paralelos con las literaturas nórdicas, concretamente la relación que se da en este aspecto con el poema *Alvísmál*. Seguirán otros trabajos, como el de Van Leeuwen<sup>3</sup>, Hirzel<sup>4</sup>, etc., cuya consideración detallada no importa ahora.

En 1921 apareció una obra clave, que recoge todo lo anterior y aporta nuevas explicaciones acerca de la lengua divina en Homero y en la *Edda: Von der Sprache der Götter und Geister*, de H. Güntert<sup>5</sup>. Se centra este autor, fundamentalmente, en las creencias sobre la lengua de los espíritus en general y sobre su explicación, en la lengua divina en Homero y el paralelo con *Alvísmál*; examina brevemente a Hesíodo, Píndaro, Platón, Filóxeno, Ovidio, Ferécides, Caristio de Pérgamo, Sanirion y Epicarmo. Considera que las citas de Homero, las más antiguas expresiones de la lengua divina y humana, se hallan estrechamente vinculadas al estilo del lenguaje de los oráculos. Generalmente las palabras divinas son sugestivas, y por lo tanto el lenguaje divino resulta más misterioso y henchido de significado que el humano. La lengua de los dioses equivale a una perífrasis poética de tipo general (con lo que la palabra divina vendría a ser una especie de *kenning*), que no resultaba de fácil comprensión para los hombres. Homero es, pues, el testimonio más antiguo co-

<sup>1</sup> LOBECK, CH., *Aglaophamus*, 1829, opp. 858 ss.

<sup>2</sup> GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, 1875, pp. 275-8.

<sup>3</sup> VAN LEEUWEN, J., «De lingua deorum», *Mnemosyne*, 1872, pp. 138-140.

<sup>4</sup> HIRZEL, R., *Der Eid*, Leipzig, 1902, pp. 174-175.

<sup>5</sup> GÜNTERT, H., *Von der Sprache der Götter und Geister*. Bedeutungs-geschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache, Halle, 1921.

nocido en época de Güntert; pero, posteriormente a él, se citarían ejemplos hititas, aunque sean casos especiales, como señala Lazzeroni<sup>5 bis</sup>. Al considerar a Hesíodo encuentra que su testimonio no representa ninguna ayuda al estudiar su significado o evidencia posterior, ya que no existe correspondencia humana y sí solamente una doble denominación divina, de los dioses en general de un lado y de Zeus en particular de otro.

Sobre Platón admite que se trata de un puro juego o broma, si bien la palabra Πέρως, que el filósofo atribuye a los dioses en oposición al nombre humano del dios alado Έρως, muestra las mismas características que las demás palabras pertenecientes al lenguaje de los dioses. Se trata de una perífrasis de significado general, que llama particularmente la atención por causa de la rima con la palabra humana, que es la usual.

Considera equivocada la creencia de Van Leeuwen de que las palabras humanas, al menos, Σκάμανδρος y κύμωνδης (Cfr. *Il.*, XX, 74 e *Il.*, XIV, 290, respectivamente) no son griegas y otras, Αιγαίων y Βαρία (Cfr. *Il.*, I, 402 e *Il.*, II, 813) no pueden ser entendidas sin una explicación. Considera esto erróneo, excepto en lo concerniente a Σκάμανδρος.

Los tipos básicos en el lenguaje sagrado consisten en «sakraler Archaismus» y «sakrale Metapher». La mayoría de las palabras divinas son metáforas sagradas. En resumen, el idioma especial que hablan los dioses y el método de expresión utilizado por los oráculos dependen de los mismos principios estilísticos. Un ejemplo de arcaísmo sagrado sería μῶλυ (*Od.*, X, 305). El lenguaje sagrado se sirve de tipos de palabras teñidas dialectalmente, que incluso en gran número llegaron a ser con el tiempo ininteligibles para el propio sacerdote. Así, por ejemplo, ocurrió con la antigua palabra μῶλυ, que al sonar fonéticamente extraña a oídos de un griego (debe tratarse de una palabra no griega) acabó por tener un significado poco claro, adscribiéndose al lenguaje de los dioses tan pronto como perdió claridad su contenido semántico.

Güntert recoge y estudia sistemáticamente gran cantidad de datos, pero enfoca el problema desde un punto de vista exclusivo de creencias o sentimientos religiosos o supersticiones; sin abarcar, por otra parte, todos los casos de la Literatura griega en los que se da esta contraposición.

En un artículo aparecido en 1949-1950<sup>6</sup> Heubeck trata también esta cuestión exhaustivamente, aunque limitándose a Homero. Considera

<sup>5 bis</sup> LAZZERONI, R., «Lingua degli dei e lingua degli uomini», *ASNP*, ser. 2, 26: pp. 1-25, 1957.

<sup>6</sup> HEUBECK, A., «Die homerische Göttersprache», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Nürnberg, IV, 1949-1950, pp. 197-218.

que la idea de que los dioses hablan una lengua distinta a la de los hombres es un hecho que pertenece a una antigua tradición mitológica o creencia de tipo popular. Sin embargo, los ejemplos que se presentan en la poesía son una primitiva creación del poeta. Por esto merecen particular atención los casos en que el poeta, basándose en vagas reminiscencias de una palabra o un paralelo de tipo semántico, transfiere una doble denominación —que originariamente se da en un conjunto absolutamente heterogéneo— a otro dominio, siendo justo en ese momento cuando introduce la diferencia entre la lengua de los dioses y la de los hombres. El hecho, pues, de esta diferencia es para Heubeck algo puramente artificial, obra del poeta, aun cuando exista una base enraizada en la tradición. Estudia detalladamente cada pareja de nombres, revisando los datos que sobre los mismos existen y discutiendo los problemas planteados por dichos datos y la etimología.

Por lo que se refiere a la oposición *Ξάνθος / Σκάμανδρος*, considera que la doble denominación geográfica Sibro-Janto (Sibro es el nombre de un río-licio que estudia Heubeck en relación con Janto) es la que origina la creación del par de nombres Escamandro/Janto, siendo el nombre de nuevo cuño, referente al ámbito troyano, atribuido a los dioses. La razón de esto estriba probablemente, según Heubeck, en el significado afín que existe en las tres expresiones Sibro, Janto y Escamandro.

La doble denominación mitológica *κόμβη/χαλκός* (*κόμβη* o *κύμβη* en relación, aunque dudosa, con *κικυμωίς*, *κίκυμος*, *κίκυβος* *Il.*, XIV, 290) da lugar a su vez a la de *κύμυδις / χαλκίς*, siendo este correlato lingüístico de nueva formación inteligible por sí mismo, atribuido a la esfera de los dioses, probablemente a causa de vagas reminiscencias y a la proximidad de contenido semántico entre *κόμβη* y *κύμυδις*.

De la oposición *Βατίεα/(σῆμα) Μυρίνης*, la noción correspondiente al ámbito humano de *Βατίεα* es una interpretación verosímil por medio de *(σῆμα) Μυρίνης* y en atrevida combinación con la misma. Nuevamente la interpretación poética pertenece a la lengua divina. La creación poética, como rasgo literario más destacado, la adscribe Heubeck al ámbito divino, por oposición al humano, que representa un lenguaje no literario, sino de tipo vulgar o cotidiano.

Completamente distinta es la situación por lo que se refiere a cosas e ideas que pertenecen únicamente a la esfera divina *Μῶλυ* (*Od.*, X, 305), planta misteriosa y mágica, es conocida sólo por los inmortales, tal como sucede con *ἔχωρ* o *νέκταρ* o *ἀμβροσία*, que no nos interesan ahora. Es obvio que al ser conocida *μῶλυ* sólo por los dioses, no pueden

buscarse o tomarse equivalentes lingüísticos para esta noción en el lenguaje cotidiano. Se trata, por lo tanto, de un tipo de expresiones que, procedentes de una esfera misteriosa, mágica o culta, son extrañas a los modismos normales.

Finalmente, Heubeck considera que hallar un común denominador para explicar el hecho de la lengua divina en Homero, en aquellas ocasiones que se da opuesta a la humana, es, precisamente por la diversidad de casos, algo apenas posible, contando por otra parte con que los intentos de explicación de este problema sean acertados.

Aunque de modo muy breve, Ingrid Waern<sup>7</sup>, al ocuparse en THE ΟΣΤΕΑ de estas oposiciones, pretende explicar la concepción de un lenguaje especial perteneciente a la esfera divina como un simple medio o modo de justificar un sistema de dobles apelaciones. Por otra parte, a diferencia de Güntert, cree que la lengua divina no tiene nada que ver con la lengua de los oráculos. Es una idea que aparece en las principales culturas la de conceder a los dioses cierta autonomía en lo que se refiere al lenguaje. En suma, se dio el caso de haber dos palabras sinónimas para un mismo concepto y una de ellas, entonces, se asignó a los dioses con el fin de explicar este fenómeno satisfactoriamente.

Lazzeroni<sup>8</sup> insiste básicamente en que no importa tanto el origen, la génesis de esta dionimia como la «función», el porqué introduce Homero estas expresiones. Así, por ejemplo, al estudiar el pasaje homérico Y 74, ὄν Ἐάνθον καλέουσι θεοί..., cree que no debe entenderse, según piensa Güntert, como referencia estilística a una lengua poéticamente elevada, sino que Homero subraya la divinidad de un elemento natural al emplear la lengua divina: por ello la lengua no es más que un medio para subrayar esta religiosidad o divinización. Aunque se refiere al hecho de un posible origen indoeuropeo —estudia los paralelismos con las literaturas india, islandesa, hitita—, acaba considerando que el problema desde esta perspectiva no es soluble, y por lo tanto, tenemos que limitarnos a examinar su función.

Quizá sea acertado desechar el marco indoeuropeo como método para solucionar estas oposiciones; actualmente no poseemos demasiados datos al respecto, pero, en todo caso, no parece oportuno suprimir esta posibilidad de estudio de modo definitivo, sobre todo desde el punto de vista de la literatura islandesa antigua. Exagera, pues, Lazzeroni al con-

<sup>7</sup> WAERN, I., THE ΟΣΤΕΑ. *The kenning in Pre-Christian Greek poetry*, Uppsala, 1951.

<sup>8</sup> LAZZERONI, R., «Lingua degli dei e lingua degli uomini», *ASNP*, scr. 2, 26: pp. 1-25, 1957.

clair: «Per quanto riguarda la funzione di queste formule, il greco, l'ittito, l'antico islandese e l'antico indiano sembrano dunque procedere su piani completamente diversi: le condizioni di impiego appaiono specifiche di ciascuna lingua e inconfondibili fra loro; in particolare, l'analisi delle rispettive funzioni rivela inesistenti i rapporti supposti dal Friedrich fra i passi greci e quelli ittiti.» (art. cit., p. 24), y sobre todo más adelante: «... Purtroppo dobbiamo limitarci a constatare i fatti e concludere che la funzione che queste formule svolgono nelle singole lingue può essere individuata (è questo ciò che abbiamo cercato di fare nelle pagine precedenti), ma il problema delle loro genesi, per la scarsità del materiale a nostra disposizione, la originalità con cui questi procedimenti si configurano in ciascuna lingua, ed il grande divario di tempo fra le singole attestazioni, appare attualmente insolubile.» (art. cit., p. 25).

Merlingen, en el marco de un estudio más amplio, atiende a esta oposición en *Eine ältere Lehnwörterschicht im Griechischen*, 1967<sup>9</sup>, proponiendo una interpretación parcial que, sólo esbozada, es la que parece más convincente. La cuestión está planteada desde el punto de vista de la estratificación de los distintos préstamos que el griego posee procedentes de otras lenguas. Cree en un pueblo que dominó el Egeo ya antes del 2.000 a. C., con centro en Creta, que hablaba una lengua de tipo «centum», que él llama «Psigriechisch», porque uno de sus rasgos es el paso ide. \*p > ps. Esta lengua, con respecto al griego, se hallaría en relación de superestrato; es decir, que el pueblo que la hablaba dominaba al griego y no al revés; por lo tanto, los préstamos «psigriechisch» en griego no son un substrato sino un superestrato. Esto se demuestra por las circunstancias siguientes: se trata de una serie de préstamos «innecesarios», porque expresan una noción para la que el griego ya tenía un vocablo: la clase dominante en el ámbito griego impondría dichos términos, por hallarse en esa situación privilegiada. Por otra parte, se hallan los vocablos que Homero cita, pertenecientes, como es sabido, a las lenguas divina y humana. Los primeros pertenecerían al «Psigriechisch» o «Altpsigriechisch», los segundos son griego puro o préstamos de una lengua substrato. Tal diferencia poseería, pues, una base real, por cuanto sería reflejo de la situación social: al depender la sociedad griega de otro pueblo, tendríamos una escisión innegable entre la clase que domina y el resto, que sería dominado, siendo por lo tanto la estratificación étnica la causante de esta oposición.

<sup>9</sup> MERLINGEN, W., *Eine ältere Lehnwörterschicht im Griechischen*, Wien, 1967. Teil II: Folgerungen Probleme Weiteres Material.

Se limita a Homero porque no persigue centrarse en las oposiciones, sino en clarificar el problema de la estratificación del conjunto de préstamos que posee el griego procedentes de lenguas más o menos conocidas. Se acepten o no las razones etimológicas de Merlingen, resulta convincente en dos puntos: el llamado substrato egeo está constituido por un grupo de estratos lingüísticos que, aunque están interrelacionados, son diferentes; por otra parte, la idea de un fondo social tras esta oposición en Homero parece bastante aceptable. Aborda el problema según el esquema:

<i>vocablos en la l. de los hombres</i>		<i>vocablos en la l. de los dioses</i>
Αἰγαίων	/	Βριάρεως (Il., I, 403 s.)
Σκάμανδρος	/	Ξάνθος (Il., XX, 74)
Βατίεια	/	(σημα) Μυρίνης (Il., II, 813 s.)
—	/	Πλαγταί (Od., XII, 61)
κύμινδης	/	χαλκίς (Il., XIV, 291)
—	/	μῶλυ (Od., X, 305)

El análisis fonético de estas palabras, conforme a los postulados de la teoría de Merlingen, da por resultado dos grupos claros correspondientes a la lengua de los dioses y a la de los hombres: *a)* las palabras divinas en su mayor parte son «Psigriechisch» o «Altpsigriechisch»; *b)* las palabras de los hombres o son griego puro o proceden de una tercera o cuarta lengua.

J. Clay<sup>10</sup> intenta explicar la falta de correlación en la lengua de los hombres para las dos únicas palabras que en la *Odisea* se adjudican a la lengua de los dioses: la razón de esto, según la autora, habría que buscarla en que tanto las rocas que los dioses llaman *Planktai* como la planta que denominan *mōly* caen fuera de la experiencia humana.

El propósito del presente trabajo consiste en reunir y estudiar diacrónicamente los datos fundamentales relativos a la cuestión, a través de todos los autores griegos que presentan esta dionimía, comentándolos más o menos detalladamente. Creemos que pueden agruparse bajo cuatro tipologías básicas, correspondientes a las cuatro interpretaciones que exponemos a continuación. No siempre estas oposiciones lengua divina-lengua humana se deben a una simple creación poética. Excluimos dos

<sup>10</sup> CLAY, J., «The Planktai and moly: Divine Naming and Knowing in Homer», *Hermes*, 100, 1972, pp. 127-131.

pares de palabras: ἰχωρ/αἷμα (*Il.*, V, 339-340) y νέκταρ/ἀμβροσία (*Il.*, XIX, 37-39), ya que no se citan expresamente como términos denominados divinos ni opuestos a sus correspondientes humanos, aun cuando en rigor formen parte de la esfera de cosas referentes o pertenecientes a los dioses.

En primer lugar se halla el grupo de oposiciones de Homero, al que puede darse una interpretación histórica. *Cfr.* HOMERO, *Iliada*, I, 402 ss.:

ἀλλὰ οὐ τὸν γ' ἐλθοῦσα, θεά, ὑπελύσασο δεσμῶν,  
ὥχ' ἐκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπόν,  
ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες  
Αἰγαίων' —ὁ γάρ αὐτε Βίην οὐ πατρός ἀμείνων—  
ὅς ῥα παρὰ Κρονίωνι καθέζετο κύδει γαίων\*  
τὸν καὶ ὑπέδεισαν μάκαρες θεοὶ οὐδ' ἔτ' ἔδῃσαν.

De las palabras que vamos a examinar, los manuscritos no dan variantes. Para la figura mitológica de Briáreo, véase Grimal y Roscher<sup>11</sup>. Βριάρεως se entiende como «que causa gran daño»: contiene el radical Βρι-, que está bien atestiguado como primer término de compuestos en Βριήπιος «de voz, grave, poderosa, que grita con voz fuerte», epíteto de Ares. También se da en el adjetivo Βριαρός, ἄ, ὄν en Βρίθω, etc. Expresa, en suma, idea de fuerza, lo que puede apreciarse en la actuación mitológica de este personaje. Por otra parte, Αἰγαίων puede estar relacionado con αἶξ, palabra utilizada para formar muchos topónimos (Αἰγαί, Αἰγαῖος, Αἶγινα, etc.), aunque es discutido. Probablemente se expliquen por etimología popular. Algunos topónimos que parecen contener la palabra pueden ser indígenas<sup>12</sup>. Por último, ya que Briáreo/Egeón se relaciona con Posidón en la leyenda, *cfr.* αἶγες = «olas del mar» en Hesiquio y Artemidoro (CHANTRAINE, s.v. αἰγαλιός).

<sup>11</sup> GRIMAL, P., *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona, 1965. Trad. española, s. v.

ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexicon der griechischen Mythologie*, Hildesheim 1965, s. v.

<sup>12</sup> BOUSACQ, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes, Paris-Heidelberg, 1923, s. v.; CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Histoire des mots. Paris, I, 1968; II, 1970, s. v.; FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, s. v.

HOMERO, *Iliada*, 2, 813 ss.:

*Ἔστι δὲ τις προπάρουθε πόλιος αἰπεῖα κολῶνι,  
ἐν πεδίῳ ἀπάνευθε, περίδρομος ἔνθα καὶ ἔνθα,  
τὴν ἦτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν,  
ἀθάνατοι δὲ τε σῆμα πολυσκάροθμοιο Μυρίνης·  
ἔνθα τότε Τρωῆς τε διέκριθεν ἠδ' ἐπικούροι.*

*Βατίεια* es el nombre de un túmulo, de una ciudad, de una persona y, concretamente, de una colina aislada entre el Escamandro y el Simunte. Carece de etimología, aunque se la ha interpretado como *iliria*<sup>13</sup>. *Mirina* tuvo su túmulo ante Troya. Es la denominación divina correspondiente a la humana, *Βατίεια*. El epíteto que se le aplica, *πολύσκαροθμος*, dio motivo para que se la considerara una amazona. Se la identificó con la heroína eponimo de la ciudad de *Mirina*<sup>14</sup>. *Μυρίνα* / *Βατίεια* es un personaje mitológico cuya leyenda constituye una construcción «histórica». No se trata exactamente de un mito sino del ensamblaje de elementos míticos, de modo que se obtenga un resultado coherente<sup>15</sup>.

HOMERO, *Iliada*, 14, 290 ss.:

*ἐνθ' Ἵπνος μὲν ἔμειπε πάρος Διὸς ὄσσε ιδέσθαι,  
εἰς ἐλάττην ἀναβάς περιμήκετον, ἧ τὸτ' ἐν Ἴδῳ  
μακροτάτῃ περῦα δι' ἠέρος αἰθέρ' ἴκανεν·  
ἐνθ' ἦστ' ὄξεισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν,  
θρυιδι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, ἦν τ' ἐν ὄρεσσι  
χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμωνδι.*

*Χαλκίς*, -ίδος *f.* es el nombre de un pájaro que se identifica con *κύμωνδις*. Es evidente que significa «cobrizo, de color oscuro». *Cf.* *χαλκεος, α, ου* y *χαλκός m.* «cobre, bronce, objeto trabajado con cobre o bronce, como: espada, casco, caldero, moneda, etc.»<sup>16</sup>. Cabe la posibilidad de que *χαλκίς* se refiera a los gritos del ave, que resonarían como el batir del bronce. *Κύμωνδις f.* es el nombre de un pájaro desco-

<sup>13</sup> FRISK, o. c., s. v.; HEUBECK, art. cit., p. 204 y bibliogr., s. v.

<sup>14</sup> ROSCHER, o. c., s. v.

<sup>15</sup> GRIMAL, o. c.; s. v. *Der Kleine Pauly*. Stuttgart, 1964; s. v. *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*; G. Wissowa. Stuttgart, 1893, etc., s. v. = *PW*.

<sup>16</sup> BOISACQ, CHANTRAINE Y FRISK, s. c., s. v.

nocido, que ya en la antigüedad se comparó con *κυκυμῶις* y por ello se interpretó como «lechuzas». Tanto Frisk como Chantraine (s. v.) afirman que es una palabra extranjera evidente, basándose en el sufijo *υδ-*<sup>17</sup>.

HOMERO, *Ilíada*, 20, 74 y contexto:

τόσσοι ἄρα κτύπος ὄρτο θεῶν ἔριδι ξυνιοντων.  
 ἦτοι μὲν γὰρ ἔναντα Ποσειδάωνος ἀνακτος  
 ἴστατ' Ἀπόλλων· οἴβος, ἔχων ἰὰ πτερόεντα,  
 ἄντα δ' Ἐνναλίῳ θεᾷ γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
 Ἥρη δ' ἀντέστη χρουσηλάκατος κελαδευῆ  
 Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, κασιγνήτη ἐκάτοιο·  
 Λητοῖ δ' ἀντέστη σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς,  
 ἄντα δ' ἄρ' Ἠφραίστοιο μέγας ποταμὸς βαθυδίνης,  
 ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.  
 Ὡς οἱ μὲν θεοὶ ἄντα θεῶν ἴσαν· αὐτὰρ Ἀχιλλεύς...

Ξάνθος está atestiguado como nombre de un río, una ciudad, una persona, etc.; se halla sin explicar y constituye una forma muy discutida. Puede relacionarse con ξανθός «rubio», que ha parecido contener un ide. \*k(a)seu-; cfr. lat. *canus* «gris, gris ceniciento» —aunque el parentesco del nombre de este río parece que se aparta mucho de esta forma latina según Frisk— < \*cas-no-s, etc.<sup>18</sup>. En cuanto a Escamandro, es un nombre que poseyeron muchos ríos de la zona del Mediterráneo oriental. Los antiguos realizaron varias etimologías: 1ª = κάμανδρος, «fastidioso a un hombre»; 2ª = «que conforta el cansancio de los hombres»; 3ª de σκάπτω, porque habría sido excavado por Heracles<sup>19</sup>. Hoy se está generalmente de acuerdo en que no se ha encontrado una etimología probable. Posiblemente haya que buscar para este nombre, como en el caso de Μαίανδρος una etimología procedente de una lengua de substrato<sup>20</sup>. Concretándonos al texto que ofrecemos, Σκάμανδρος es el nombre del río de la llanura de Troya, también llamado Janto, Ξάνθος, el Rojo (si aceptamos la posibilidad de interpretación a través de ξανθός —la relación Ξάνθος·ξανθός es evidente: el cambio de acento es regular en estos adjetivos cuando pasan a antropónimos, tipo γλαυκός·Γλαῦκος· ), ya por el color de sus aguas, ya porque éstas tenían de rojo la lana de las ovejas que en él se bañaban<sup>21</sup>. La leyenda ex-

<sup>17</sup> *Id.*, o. c., s. v.

<sup>18</sup> BOISACQ Y FRISK, o. c., s. v.

<sup>19</sup> ROSCHER, o. c., s. v.

<sup>20</sup> *PW*, s. v.

<sup>21</sup> GRIMAL, o. c., v. bibliogr. s. v., Aristóteles, *Hist. animal.*, 3, 12 (519 a 16).

plica este nombre del siguiente modo: estando Heracles en la Tróade, tuvo sed y rogó a su padre Zeus que le señalara una fuente; Zeus hizo brotar del suelo un pequeño manantial que no bastó a Heracles, quien entonces excavó la tierra (σκάπτω) y halló el manantial del «Escamandro». En la *Iliada* aparece como un dios, hijo de Zeus<sup>22</sup>.

HOMERO. *Odisea*, 12, 61 y contexto:

αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τὰς γε παρέξ ἐλάσωσιν ἐταῖροι,  
 ἔνθα τοι οὐκετ' ἔπειτα διηκεέως ἀνορεύσω,  
 ὀπποτέρῃ δὴ τοι ὁδὸς ἔσσοιται· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς  
 θυμῷ βουλευέω· ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν.  
 ἔνθεν μὲν γὰρ Πέτραι Ἐπηρεφές· προτὶ δ' αὐτὰς  
 κῦμα μέγα ροχθεῖ κυανώπιδος Ἀμφιρύτης·  
 Πλαγκτὰς δὴ τοι τὰς γε θεοὶ μάκαρες καλέουσι.  
 τῇ μὲν τ' οὐ <πετεην> ἀπαρέρχεται...

Para Πλαγκταὶ πέτραι ο Πλαγκται = Συμπληγάδες ο Κυάναει «las rocas contra las que todo se estrella», *cf.* πλάζω<sup>23</sup>.

Excepcionando el pasaje de Homero referente a μῶλυ (*Odisea*, 10; 305), del análisis etimológico de estos textos, puede deducirse el esquema siguiente:

<i>Palabras divinas</i>	<i>Palabras humanas</i>
Βριάρεως, griega	Ἄργαίων puede ser palabra griega y puede no serlo
(οἶμα) Μυρίνης	Βατίεια, no griega; probablemente iliria
χαλκίς, griega	κύμνδις, no griega
Ξάνθος, griega	Σκάμανδρον, no griega
Πλαγκτὰς, griega	

<sup>22</sup> GRIMAL Y ROSCHER. o. c., s. v.

<sup>23</sup> BOISACQ Y FRISCK. o. c., s. v.; CLAY. *art. cit.*

Con ciertas reservas —pues para el grupo de palabras divinas se da la posibilidad de que haya helenizaciones de palabras originariamente no griegas— las palabras divinas son griegas y las humanas no. Esto puede significar que los griegos como pueblo invasor, ya en época remota, impusieron al pueblo sometido, como es corriente en la historia, su cultura; socialmente habría un grupo dominante, que sería el griego y otro dominado, que sería el elemento autóctono o indígena. Con el tiempo se produciría la fusión de ambos, generalizándose el griego, pero quedando restos de la primitiva situación que, elaborados literariamente, fueron expuestos mediante la poesía homérica bajo la forma de las oposiciones vistas. Homero poetiza los grupos dominantes, los elabora literariamente y se refiere a ellos como «los dioses», tras un período evidentemente largo, suficiente para que el hecho histórico haya perdido nitidez en la memoria del pueblo y las sucesivas recreaciones poéticas sobre el tema hubieran ido perfilando dicha denominación de «dioses». Por otra parte, los grupos dominados, constituidos, recordamos, por la población autóctona, se hallarían representados por «los hombres» tras el mismo proceso de formación y elaboración poética. El propio Homero, al expresar esta situación bajo la contraposición de lenguaje divino-humano, no comprendería el fondo real histórico. Lazzeroni, al estudiar el lenguaje divino, afirma: «È stato spesso osservato che il tabù è tipico di una religione naturalistica e caratteristico della designazione di un oggetto naturale divinizzato; il Havers ha inoltre affermato che, nelle lingue indoeuropee, la ragione della coesistenza di metafore tabuistiche accanto alle parole usuali tabuizzate è da ricercarsi nella particolare struttura sociale che il Hirt ha supposto per gran parte del dominio indoeuropeo: coesistenza di una popolazione aristocratica indoeuropea dominante su un sostrato sottomesso che praticava credenze naturalistiche e quindi era soggetto al tabù religioso. In particolare, è noto che nella religiosità omerica si riflettono elementi naturalistici provenienti dal sostrato pregreco.» (art. cit., p. 9).

Sin embargo, Merlingen habla de un pueblo en apogeo ya hacia el año 2000 a. C., que domina al griego, que habla una lengua «centum», el «Psigriechisch». Por ello lingüísticamente hay un superestrato (= elementos «psigriechisch») y varios estratos (= griego puro y elementos de otras lenguas), que respectivamente corresponden a la lengua de los dioses y a la de los hombres.

Pero parece evidente que, después de analizar los grupos de palabras divinos y humanos, los primeros son más griegos que los segundos, que «casualmente» resultan casi todos no griegos, hecho reconocido general-

mente por los comentaristas<sup>24</sup>. Además, se interpreta por lo común que las palabras divinas representan un lenguaje poético remoto frente a las humanas, que encarnan la lengua corriente conocida por el poeta<sup>24</sup>; en esta línea se halla la interpretación de Güntert, vista ya; por supuesto, estas oposiciones se encuentran ramizadas por un ritual formulario de tipo religioso, a más de la consabida poetización. También, por otra parte, es aceptado por los comentaristas que en estos pasajes subyacen restos arcaicos de un pueblo muy antiguo.

Por último, no falta la consideración de que este hecho sea una pura invención homérica<sup>25</sup>, incluso un artificio para introducir y justificar la intervención de Teris<sup>26</sup>. Los escolios se limitan a señalar a Homero como el que prácticamente de un modo arbitrario atribuye un nombre a los dioses y otro a los hombres; así BOTHE, 403. recte Sch.:

τῶν διωνύμων τὸ μὲν πρότερον ὄνομα (nomen antiquius et obsoletum)  
 "Ὅμηρος εἰς θεοὺς ἀναφέρει, τὸ δὲ δεύτερον εἰς ἀνθρώπους, ὡς καὶ τὸ  
 χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμωδι (II., XIV, 291) καὶ περὶ  
 τοῦ ποταμοῦ, ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον (II., XX,  
 74).

Un segundo grupo de oposiciones podría caracterizarse como de tipo estilístico: o bien son fruto simplemente de la labor creativa del poeta, tratándose entonces de una pura invención poética creada como paralelo a las oposiciones que se daban en Homero, que son las primeras escritas en griego, o bien recogen un estado de cosas de origen indoeuropeo. Como simple creación poética estas oposiciones suponen un recurso literario de gran rendimiento, máxime en el contexto griego en el que era fácil la transmutación de hechos, ideas, cosas al mundo divino. Los textos concretos en los que aparece esta modalidad de oposición son los siguientes:

HESÍODO, Fg. 296 Merkelbach-West (= 186 Rzach) = Stephanus Byz. p. 3. I Meineke:

<sup>24</sup> LEAF, W., *The Iliad*, London, 1900-1902, como principal representante.

<sup>25</sup> WILLCOCK, M. M., *A Commentary on Homer's Iliad*, Books I-VI, Great Britain, 1970.

<sup>26</sup> CAUER, P., *Homers Iliad*, Leipzig-Berlin, 1913.

'Αβαντίς· ἢ Εὐβοία· ὡς Ἡσίοδος ἐν Αἰγυμίων δευτέρῳ περὶ Ἴουδ·  
νήσωι ἐν Ἀβαντίδι δέη·  
 τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἔοντες,  
Εὐβοίαν δὲ βοός μιν ἐπώνυμον ὠνόμασε Ζεὺς.

Tratándose de nombres propios, cualquier etimología suele ser aventurada. *Εὐβοία* han sido llamadas varias ciudades, que en la antigüedad se consideraban «ricas en vacas»; incluso su moneda llevaba como símbolo una vaca<sup>27</sup>. En cuanto a la isla así llamada, fueron los jonios quienes la habitaron, desmembrándose en ciudades aisladas sin dejar huellas reconocibles de conexión racial. *'Αβαντίς* es el nombre que recibe por el pueblo eubeo de los Abantidas, cuyo epónimo fue el héroe Abas<sup>28</sup>.

Hesíodo presenta, en realidad, no una oposición propiamente dicha, puesto que no da el correlativo humano, sino una doble denominación divina: *'Αβαντίς* y *Εὐβοία*, una utilizada por «los dioses sempiternos» y otra que Zeus. Son dos nombres que no dicen nada determinado: el primero es de origen mitológico y el segundo una etimología popular, y vienen a significar probablemente «tierra de los abantidas» y «(país) rico en vacas». Es evidente, por lo tanto, que Hesíodo utiliza este rasgo como recurso literario, como medio de embellecimiento.

PÍNDARO, Fg. 156, Turyn = 33c Snell-Maehler:

χαῖρ', ὦ θεοδῶματα, λιπαροπλοκάμου  
 παίδεσσι Λατοῦς ἰμεροέστατον ἔρνος,  
 πόντου θύγατερ, χθονός εὐ-  
 ρείας ἀκί-  
 νητον τέρας, ἄν τε βροτοὶ  
Δᾶλον κικλήσκοισιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ  
τηλέφαντον κνανέας χθόνος ἄστρον.

Se trata de un caso de etimología popular. El nombre de la isla (*Δᾶλος* en dorio), probablemente de origen no helénico<sup>29</sup> es puesto en relación por el poeta con *δᾶλός* «tizón, antorcha», lo cual da pie para atribuir a la lengua de los dioses una perífrasis que constituye una especie de *kenning* en consonancia con la fama de la isla.

<sup>27</sup> *PW*, s. v.; *Der Kleine Pauly*, s. v., bibliogr.

<sup>28</sup> *PW*, s. v.; *Der Kleine Pauly*, s. v.

<sup>29</sup> BOISACQ, o. c., s. v.

ὦ μάκαρ, ὄν τε μεγάλας  
θεοῦ κῦνα παντοδαπὸν  
καλέοισιν Ὀλύμπιοι.

2. κῦνα Arist., Anonym. γρ, Stephn.: κοινά Anonym.: κοινὸν Stephan. γρ παντοδαπὸν Aristot., Anonym., Stephan.: μῦγμα Stephan. γρ

3. καλέουσιν Arist., Stephan. καλοῦσιν Anonym.: corr. Boeckh (Turyn ad loc.).

Aristóteles da una nota puramente estilística sobre este fragmento (Aristot., *Rhetor.* 2, 24 p. 1401, 15 -p. 165 Roemer-). Más interés tiene la de un comentario anónimo (Anonymus in *Aristot rhet.*, *Commentaria in Aristot. Graeca* XXI 2p. 148, 27 Rabe), que explica esta relación Παν-κῦνα παντοδαπὸν como un cruce de sujetos al hacer un encomio. Cree que esa gran diosa madre sería Rea. Por otra parte, en lugar de κῦνα lee κοινά, adverbializado, por κοινῶς (ver aparato crítico). Esteban (Stephanus in *Aristot. rhet.*, *Commentaria in Aristot. Graeca* XXI 2 p. 304 Rabe) explica el epíteto παντοδαπὸν diciendo que todos los dioses se unieron a Rea o Hera y de ahí nació el prodigioso Pan (Turyn ad loc.).

En cuanto a las oposiciones que aparecen en estos dos textos de Píndaro, y que se dan también en Filóxeno de Léucade y Caristio de Pérgamo, hay que hacer notar la modalidad estilística que surge: el *kenning*, palabra islandesa con la que se designa un tipo de perífrasis empleada sistemáticamente en las antiguas literaturas germánicas; procedimiento literario de varios tipos según su contenido, que no sólo se da muy abundantemente en dichas literaturas, sino también en otras<sup>30</sup>.

Waern (*op. cit.*) estudió el *kenning* en la poesía griega precristiana, aunque sin abarcar a todos los autores. Analiza específicamente el Fg. 156 (Turyn) de Píndaro. En este caso se trata de una palabra que no puede llamarse precisamente poética, la que resulta objeto del *kenning*, del modo más claramente expresado: τηλέφαντον κυάνας χθόνος ἄστρον = «la estrella que se ve a lo lejos de la tierra azul» = «la isla de Delos» (cuya explicación viene más abajo: ἄν τε βροτοὶ Δᾶλον κικλήσκουσιν); dicho *kenning* es el término dado por los dioses al otro

<sup>30</sup> EINARSSON, J., *A History of Icelandic Literature*, Baltimore, 1969; TURVILLE-PETRE, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford, 1967.

nombre, Asteria, de la isla de Delos. Es un *kenning* de gran claridad, *κνάβεια χθών* = «mar»; es, además, de tipo artístico (es decir, artísticamente formado, para el uso exclusivo del poeta, que expresa de modo especial un elevado *pathos*). Por otra parte, se trata de un *kenning* doble o serie de *kenningar*. Tiene correspondencia en Kormákr Ögmundarsson, *Lausavísur* 37: «tierra azul de Haki» = «mar»: *κνάβεια χθών* = «mar».

El segundo texto de Píndaro, Fg. III (Turyn), también presenta un *kenning*: *μεγάλος θεός κύνα παντοδαπών* = «perro multiforme hijo de una gran diosa» = Pan.

En esta línea estilística hay que hacer referencia a un poema de la *Edda de Saemund* que contiene un paralelo con el lenguaje griego de los dioses: el poema de *Alvíssmál*<sup>31</sup>. La oposición que estudiamos no es un hecho aislado griego. Este problema lo planteó y desarrolló J. Grimm desde el punto de vista de las lenguas germánicas y en relación con Homero y Ovidio, pero no con el resto de los autores griegos. Esto transpone el problema de las oposiciones lengua divina-lengua humana al nivel indoeuropeo, pues se dan también en nórdico antiguo, indio y anatolio, complicando por tanto la solución de dichas oposiciones<sup>32</sup>.

La oposición que puede apreciarse en *Alvíssmál* entre las denominaciones de los distintos personajes, es una forma literaria muy delimitada, puesto que puede incluirse dentro de la literatura de acertijos y encantamientos que se da en la *Edda* con distinto carácter. Dicha oposición entre lengua humana y divina, en este caso, se halla expresada de un modo más amplio que la griega, ya que este poema en el ámbito divino no sólo cita a los dioses simplemente, sino que especifica dioses altos, hijos de los dioses, santos poderes, Morada....; aparecen los hombres, y, entre ambos, un género intermedio compuesto de gigantes, elfos enanos y héroes. Se trata de una oposición más concreta que la de Homero e incluso de los demás autores griegos, en los que aparece casi como una mera referencia o breve cita. Su carácter orgánico puede apreciarse en el sistema de preguntas de Thor y respuestas de Alvíss, que incluso viene a constituir una especie de libro de texto de dicción poética con propósito mnemotécnico (la estructura poética de este poema conserva y memoriza detalles de vocabulario)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> JÓNSSON, F., *Saemundar-Edda*, Reykjavik, 1905.

<sup>32</sup> CALVERT WATKINS, «Language of Gods and Language of Man: Remarks on some Indo-European Metalinguistic Traditions», en J. Puhvel, *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles-London, 1970.

<sup>33</sup> TAYLOR-AUDEN, *The Elder Edda. A selection*, London, 1969.

De su lectura se obtiene la impresión de que el poema está muy elaborado, y el análisis lingüístico y métrico revela sin duda una base indoeuropea y un fondo social y cultural determinado. Pero a simple vista, sin profundizar, resalta el énfasis que se pone en el nombrar la palabra exacta rigurosamente para cada cosa, lo que constituye un claro ejemplo de «nombre-mágico», recurso primitivo asociado a la creencia de que con el conocimiento del nombre propio de una cosa se originaba para quien lo tenía la capacidad de poseerlo, al evocarlo. Además el conocimiento de algo y los sucesos del pasado implican cierto control sobre el futuro. La mente nórdica relaciona un acontecimiento y el lenguaje con que se describe o anticipa, por lo que este sistema de preguntas y respuestas intenta conservar una relación de armonía entre el pensamiento humano y las realidades del mundo, que el hombre ni alcanza a comprender ni a dominar plenamente. Da, por lo tanto, la impresión de que en *Alvíssmál* la oposición entre palabras divinas y humanas, en general, es un todo muy elaborado con finalidad casi didáctica, como revela la estructura retórica.

Waern no está de acuerdo con la opinión de Güntert de que el origen de las metáforas de *Alvíssmál* haya que buscarlo en un primitivo tabú sobre el desarrollo del pensamiento, siendo después el poeta quien las transforma en un medio estilístico independiente. Waern cita un trabajo publicado en noruego, antes que el de Güntert, por E. Smith (*Gude-og daemonsprog*, 1918) en el que este autor aprecia una conexión entre las palabras perifrásticas del lenguaje de los dioses de un lado y el *kenning* del lenguaje de la poesía por otro, conexión constituida por los oráculos. Explica el uso de los nombres dobles homéricos refiriéndolos a un tabú latente. Güntert cree que la metáfora sagrada tiene su origen más profundo en las primitivas creencias populares en la fuerza mágica del nombre, mientras que el arcaísmo sagrado lo tiene en la idea primitiva del poder mágico de una palabra, pero no cree que este tabú primitivo estuviera aún en activo en época de Homero.

FILÓXENO DE LÉUCADE, Fg. (c) 3-4 Page:

τὰς ἐφήμεροι καλέοντι νῦν τραπέζας <δευτέρας>,  
ἀθάνατοι δέ τ' Ἀμαλθείας κέρασ.

Para el mito de Amaltea, ver Grimal y Roscher, s. v.<sup>34</sup>; y para la etimología Chantraine y Frisk<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> GRIMAL Y ROSCHER, O. C., S. V.

<sup>35</sup> CHANTRAINE Y FRISK, O. C., S. V.

De esta oposición, *τραπέζας δευτέρας* / *Ἀμαλθείας κέρας*, la última denominación, la divina, también puede considerarse un *kenning*: «cuerno de Amaltea» o «cuerno de la abundancia» por «mesa de postre» que es la denominación vulgar, humana. Se trata aquí de un *kenning* mitológico (pura y lógica asociación literaria entre una mesa de postre y el mitológico cuerno de la abundancia) y no artístico; de ahí que no resulte tan brillante como los que ofrece Píndaro.

CARISTIO DE PÉRGAMO, Fr. 16 Müller (= Schol. Theocrit. XIII 22):

ἄτις Κυανεῶν· Καρύστιος ὁ Περγαμηνός φησι Κυανέας μὲν ὑπ' ἀνθρώπων, ὑπὸ δὲ θεῶν φόρκου πύλας καλεῖσθαι.

Se trata de un escolio hecho al Idilio XIII, titulado Ὑλας. Véase el pasaje objeto del esolio:

“... Ἀλκμήνας υἱὸς Μιδεάτιδος ἠρώϊνας,  
σὺν δ' αὐτῷ κατέβαιεν Ὑλας εὐενδρον ἐς Ἀργῶ,  
ἄτις κυανεῶν οὐχ ἄψατο σθνδρομάδων ναῦς  
ἀλλὰ διεξείχε βαθὺν δ' εἰδέδραμε γᾶσιν,  
αιετὸς ὡς, μέγα λαῖτμα, ἀφ' οὗ τότε χοιράδες ἔσταν.”

El escoliasta trata de explicar las «Rocas azules» o *κυανέαι* también llamadas «Rocas que se entrechocan» o *Simplégadas*, que Homero (*Od.*, 12, 61) llama *Πλαγκταί*, «Erráticas». Para *Κυάνεος* «de esmalte» (Hom.), pero lo más frecuente «azul muy oscuro» y a veces «negro», *cf.* Chantraine y Frisk, s. v.<sup>36</sup>. Para la explicación etimológica de *φόρκος*, ver Frisk<sup>37</sup>. Por lo que se refiere al desarrollo del mito de Forcis, ver Grimal y Roscher<sup>38</sup>.

Por último, esta oposición de Caristio de Pérgamo, *φόρκου πύλας* / *κυανέαι* (*πέτραι*), también puede interpretarse como un *kenning*; nos referimos a la denominación divina «Puertas de Forcis» por los escollos que Homero llama *Πλαγκταί*. Del mismo modo, la denominación humana puede considerarse un *kenning*: «Rocas azules» por «escollos» simplemente.

El caso de Ovidio es muy particular porque no se da en el ámbito griego, pero su testimonio no carece de importancia; *cf.* *Met.*, II, 640 y contexto.:

<sup>36</sup> *Id.*, o. c., s. v.

<sup>37</sup> FRISK, o. c., s. v.

<sup>38</sup> GRIMAL Y ROSCHER, o. c., s. v.

At pater e populo natorum mille suorum/excitat artificem simulato-  
remque figurae/Morphea. Non illo iussos sollertius alter/exprimit in-  
cessus vultumque sonumque loquendi:/adiicit et vestes et consuetissi-  
ma cuique/verba. Sed hic solos homines imitatur; et alter/fit fera, fit  
volucris, fit longo corpore serpens. /Nunc Icelon superi, mortale Pho-  
betora vulgus/nominat. Est etiam diversae tertius artis/phantasos...

Icelo es el dios de la ilusión, hermano de Morfeo e hijo de Hipno, dios del sueño. Los hombres le llaman Fobetor; se presenta bajo la forma de un animal salvaje, un pájaro o una serpiente. Se trata de una invención poética<sup>39</sup>. Teniendo en cuenta el valor como mitógrafo de Ovidio, la oposición *Icelus/Phobetor* es también un dato importante en el cuadro estilístico que examinamos. El trasfondo es totalmente griego; no sólo se trata de un rasgo literario sino que expresa todo un sentir cultural de tipo religioso, que Ovidio ha podido recoger.

Para acabar con este grupo de oposiciones de valor estilístico, *cf.* el texto de MÁXIMO TIRIO, 35, 2 Hobein:

Αὐτὴ θνητῆ πρὸς θεΐαν ἀρετὴν ὁμοίότης, ἢ παρὰ μὲν θεοῖς καλεῖται θέμις, καὶ δίκη, καὶ ἄλλ' ἄττα μυστικὰ καὶ θεοπρεπῆ ὀνόματα· παρὰ δὲ ἀνθρώποις φιλία, καὶ χάρις, καὶ ἄλλ' ἄττα προσηνῆ καὶ ἀνθρωπικὰ ὀνόματα.

Variantes: θνητῆ Steph. (Duebn.) θνητῆς Heims.

en el que los distintos nombres que dan los dioses a la virtud, *θέμις*, *δίκη* y otros no especificados, y por su parte los hombres, *φιλία*, *χάρις* y otros tampoco expresados, no son más que una pura elaboración de Máximo Tirio. Los conceptos más abstractos como ley, justicia, los atribuye a los dioses; los más sencillos, como amistad, benevolencia, a los hombres. Este dato tardío, s. II d.c., y en la línea sofista de corte neoplatónico, es un recurso literario mediante el cual se incluye en el campo divino todo aquello no comprendido o difícil y en el campo humano lo fácil y asequible a todos.

En resumen, pueden extractarse todas estas oposiciones:

<sup>39</sup> *Der Kleine Pauly*, s. v., *PW*, s. v.

	Denominación divina	Denominación humana
Hesíodo	Ἄβαντις Εὐβοία	
Píndaro	kenningar: - τηλέφαντον κυανέας χθόνος ἄστρον  - μεγάλας θεοῦ κύνα παντοδαπόν	= Δᾶλος  = Fan
Filóxeno de Léucade	kenning: Ἀμαλθείας κέρας	= (τραπέζα) δεύτερα
Caristio de Pérgamo	kenning: Φόρκου πύλας	= κυανέας (πέτρας)
Ovidio	Iccion	Phobetora
Máximo Tirio	θέμις, δίκη, κτλ.	φιλία, χάρις, κτλ.

Un tercer grupo de estas oposiciones no tiene otro significado que el burlesco; tal ocurre con los textos de Platón, Cratino y Epicarmo. Se trata sencillamente de que estos autores, aprovechando la oposición lengua de los dioses / lengua de los hombres como un mero cliché, ironizan o se burlan de alguien.

Así, PLATÓN, *Fedro*, 252 B:

...τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὦ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δὴ μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσι, θεοὶ δὲ ὃ καλοῦσι ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γέλῳσι· λέγουσι δὲ, οἶμαι, τινας Ὀμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων ἐπῶν δύο ἔπη εἰς τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάντων καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον· ὕμνοισι δὲ ὦδε·

“τὸν δ’ ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,  
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφόρον ἀνάγκην.”  
τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή· ὁμως δὲ ἡ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώωντων τοῦτο ἐκενο τυγχάνει ὄν.

Se trata, evidentemente, de una etimología inventada conforme a la idea de que la lengua de los dioses, al menos, está basada en la naturaleza misma de las cosas. Por otra parte, es claro el tono humorístico del pasaje. Hablando del amor, cita unos versos en los que opone (“Ἔρωτα

ποτενόν y Πτέρωτα icónicamente, con una ironía utilizada tantas otras veces en sus escritos. Dice él mismo: θεοὶ δὲ ὁ καλοῦσι *ωείκτως* διὰ νεότητά γελάσῃ, dejando zanjada la cuestión con: τοῦτοις δὲ ἔξεοσι μὲν πείθεσθαι, ἔξεοσι δὲ μή. No es necesario insistir más en el sentido que le da a la citada oposición.

El siguiente texto burlesco pertenece a CRATINO, Fr. 240 M. Edmonds = CAF 240:

Apud Plut., *Per.*, 3: ὄθεν αἱ μὲν εἰκόνες αὐτοῦ σχεδὸν ἅπασαι κράνεσι περιέχονται... τῶν δὲ κωμικῶν ὁ Κρατῖνος ἐν Χείρωσι·

Στάσις δὲ καὶ πρεσβυγένῃ, Κρόνος ἀλλέλοις μύγεντε  
μέγιστον τίκτετον τύραννον  
ὄν δὲ κεφαληγερέταν θεοὶ καλέουσι

en el que leemos que, unidos la Sedición y el Tiempo, dieron a luz un tirano a quien los dioses llaman κεφαληγερέτης, es decir «que amontona la cabeza», «que lleva alta la cabeza», epíteto de Pericles, aludiendo burlescamente a su cabeza alargada (Cfr. PLUTARCO, *Per.* 3). En este caso el matiz burlesco es más patente que en el anterior, porque contiene una referencia concreta a un personaje. Este epíteto se halla formado por paralelismo con el homérico νεφεληγερέτης «que amontona las nubes», aplicado a Zeus.

CRATINO, en Fg. 315 M. Edmonds = CAF 315:

χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύβηλιω.

De este fragmento nos interesa la palabra κύβηλις, que glosa Hesiquio:

κύβηλις · τινὲς τὴν τυροκνήστιν φασιν.  
ἔπαίξεν δὲ ὁ Κρατῖνος παρὰ τό: "χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμωδιω"

(Κύβηλις es de etimología desconocida<sup>40</sup>) se burla del verso homérico: χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμωδιω (*Il.*, 14; 291), sustituyendo κύμωδις por κύβηλις, que Hesiquio glosa como equivalente a τυρόκνήστις «cuchillo para el queso». Esta oposición ha sido algo forzada en un exceso por determinar su sentido. Χαλκίς es un «ave de plumaje cobrizo», como se vio en Homero, pero dicen los comentaristas<sup>41</sup> que podría ser en este pasaje «vaso o jarra de bronce» si

<sup>40</sup> CHANTRAINE Y FRISK, O. C., S. V.

<sup>41</sup> MEINEKE, A., *Fragmenta poetarum comoediae antiquae*, Bertolini, 1840; BOTHE, *Poetarum comicorum graecorum fragmenta*, Parisiis, 1894.

aceptamos que hay analogía con *χυραίς* o *ἀργυρίς* «vaso o copa de oro y plata», respectivamente. Edmonds<sup>42</sup> cree que tal vez haya que relacionarlo con *χαλκός* «objeto, moneda de cobre» y recuerda que *χαλκίς* significa en Lacedemonia «mujer esclava», ofreciendo la equivalencia de «prostituta de poco valor». Por otra parte, *χαλκίς* puede referirse a Calcis de Eubea, ciudad sometida por Pericles en 446, y podría haber aquí en ese supuesto una alusión de tipo político, interpretando *κύβηλις* «cuchillo para el queso» como la ciudad que pasó a ser un utensilio de cocina para Atenas, la dominadora. En consecuencia, Edmonds traduce este fragmento por «To Gods' tis copper pot, the vase-nuit to men», y anota que es de significado dudoso. Sin duda esta oposición no tiene más valor que el burlesco, tan propio del carácter crítico y satírico de Cratino.

Por último, EPICARMO, en Fr. 12 Olivieri (= 42, 43 K.):

θάτεραι δὲ γαίαι κόγχοι τε κάμαδίτιδες,  
ταὶ κακοδόκμοι τε κηῦωνοι, τὰς ἀνδροφυκτίδας  
πάντες ἀνθρώποι καλέονθ', ἄμες δὲ λευκὰς τοὶ θεοί.

ofrece la oposición *ἀνδροφυκτίς* / *λευκή* hablando de un molusco. Ambos términos son griegos<sup>43</sup>; se trata de una simple elaboración literaria, cuyo sentido, según comentario de Alessandro Olivieri (*ad loc.*) supone una ridiculización de las diferencias de Homero entre la lengua divina y la humana, ya vistas.

Finalmente, puede acotarse un cuarto tipo de oposiciones, de significado y entidad más o menos claros, pero siempre en el ámbito religioso-supersticioso, conjunto que atribuye a los dioses cosas como una mesa, un astro, una oblada o unas fuerzas salvíficas que radican en unas plantas medicinales.

HOMERO, en *Odisea*, 10. 305 y contexto:

Ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης  
ἐκ γαίης ἔρυσας, καὶ μοι φῶσιν αὐτοῦ ἔδειξε·  
ρίξῃ μὲν μέλαν ἔσπε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·  
μῶλυ δὲ μὴ καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν  
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντ' αὖ δύνανται.

aporta el primer testimonio con una planta misteriosa: Μῶλυ «planta mágica, ajo de flores amarillas»; *cfr.* μῶλυα *f.* cabeza de ajo < \**mōul-*

<sup>42</sup> EDMONDS, J. M., *The fragments of Attic comedy*, Leiden; 1957.

<sup>43</sup> CHANTRAINE Y FRISK, o. c., s. v.

ai. *mūla-m* «raíz», *cf.* *mūla-karma n.* «encantamiento por medio de raíces». Parece que cualquier etimología propuesta para *μῶλυς* es caprichosa<sup>44</sup>. Esta planta es desconocida; ha sido interpretada de varias formas. Se trata de un préstamo de origen desconocido. Compárase este tema en -u- con las palabras también extranjeras *μίσυ, βράθυ, σῶφου*. La etimología *ide.* ha sido rechazada por Kretschmer, de acuerdo con Güntert<sup>45</sup>. Es una hierba mágica que, en este pasaje, Hermes entrega a Ulises como remedio contra el encantamiento de Circe. Homero explica que es de raíz negra y flores blancas como la leche. Los poetas posteriores que la mencionan no aportan ninguna noticia sobre ella, y las etimologías propuestas carecen de realidad. *Μῶλυζα*, que vimos antes, es una palabra del mismo radical; planta aliácea, que significa «cabeza de ajo». Se dice que tiene una raíz redondeada como la cebolla y se la utiliza como antídoto y en las artes mágicas. La mencionan los escritores médicos y Plinio, aunque sin aportar mucho: se trata simplemente de una planta aliácea bulbosa. El esfuerzo por identificarla tal vez sea baldío. Lo más probable es que se trate de una planta imaginaria<sup>46</sup>.

Esta planta se ha intentado explicar de muchos modos y posee toda una descripción (véase la serie de datos que ya aporta Bothe<sup>47</sup>, procedentes de médicos y escoliastas, de tipo descriptivo-facultativo de pura curiosidad —uso y propiedades mágicas, etc.—). En este caso no habría que considerar sólo el valor religioso-supersticioso, sino también el posible contenido histórico, en cuanto puede suponer reminiscencias anteriores a la civilización griega. En este sentido Van Leeuwen<sup>48</sup> opina que, así como en otras ocasiones Homero da palabras pertenecientes a la lengua de los dioses, que son claramente griegas, otras no, como en esta ocasión: «...haec vero vox ignota et obscura et veluti ex ore "Triballi" dei Aristophanei desumpta». Según unos<sup>49</sup> esta palabra sería un resto de la diferencia entre la lengua de los griegos invasores y la lengua de la población pregriega, en virtud de lo cual las formas divinas son *ide.*, mientras que las humanas revelarían un substrato pregriego; unos filólogos interpretan, por tanto, la lengua divina como la griega y la humana co-

<sup>44</sup> BOISACQ Y FRISK, o. c., s. v.

<sup>45</sup> FRISK, o. c., s. v.; *PW*, s. v.; CLAY, art. cit.; DELATTE, A., *Herbarius*, Bruxelles, 1961; GÜNTERT, o. c.

<sup>46</sup> *Der Kleine Pauly*, s. v.

<sup>47</sup> BOTHE, F. H., *Homeri Carmina, Odysseae Volumen Primum*, Lipsiae, 1834.

<sup>48</sup> VAN LEEUWEN, J. V., *Odyssea*, Lugduni Batavorum, 1917.

<sup>49</sup> STANDFORD, W. B., *The Odyssey of Homer*, London, 1950, como principal representante.

mo la no griega. Por otra parte, existe la interpretación contraria<sup>50</sup>, de la que hay precedentes anteriores a la interpretación de Merlingen, ya vista; de ello se deduce cierta confusión en la interpretación de esta palabra. Ahora bien, sea cual sea su origen, es claro el valor mágico que posee como una planta de grandes propiedades curativas. Sería la primera planta mágica en el ámbito griego, rozando lo imaginativo. Lo más probable es que se trate de una planta medicinal muy primitiva a la que se ha rodeado de misterio y narraciones hasta convertirla en mítica, tal como aparece ya en Homero, debido a sus propiedades medicinales.

En el anónimo *Carmen de herbis*, LXIV, 150 ss., Heitsch, tenemos la siguiente oposición:

Κρήτες † δικταιον διως μελοψο γενεθλης †  
 γλαβρήνην κλήξουσι φερώνυμον ἀθανάτου γῆς ·  
 ἦν πάντες καλέουσι θεοὶ μάκαρες γλυκυσίδην,  
 ἀμβρόσιον βλάστημα καὶ Ἰδαίαν Ἐκατείαν,  
 ἠελίου † δ' Αἴγυπτον ὅσοι περιωαιετάουσιν  
 ἀγλαοφώτιδα πάντες ἐπικήξουσι βοῶντες,  
 φέγγεος οὐνεκα λαμπομένου πυρός ἄνθος ἀναίθει.

Si consideramos a *γλυκυσίδη* compuesto de *γλυκός* y *σίδη*: *γλυκός* «dulce» al gusto o al olfato, es epíteto de *νέκταρ οἶνος* (Hom., jón.-át.). Se dice desde Homero de todo lo que es agradable; después del mismo es epíteto de personas en la lengua corriente, según está atestiguado en epitafios; a veces se utiliza en broma. Etimológicamente sólo existe una hipótesis para explicarlo y de base poco sólida: si se admite el tratamiento δλ. > γλ. se propone *δλυκός*, y se relaciona con lat. *dulcis* (Frisk, Chantraine) (< \**dolucis*), base *doleuk* «dulce» (*dulcis* < \**dulcu-*: arm. *kha-tcr* < \**dulku-*, muy dudoso). *Σίδη* y *σίβδη* f. «granada (arbusto); granada». Palabra extranjera; sin explicar aún<sup>51</sup>.

La *Παιωνία*, *Paeonia officinalis*, es una planta medicinal que se consideró útil de diversas maneras. Se la llamó *γλυκυσίδη*, *πεντόβορος* *δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, a la raíz sobre todo, aunque también las semillas, de un color rojo claro. Se usaba para diferentes males, tanto en veterinaria como en agricultura (por ejemplo, para exterminar los insectos nocivos para las viñas)<sup>52</sup>. Su descubrimiento se atribuye al dios Peán (o Peón)

<sup>50</sup> BÉRARD. *L'Odyssée*, París, 1924; CLAY, art. cit.

<sup>51</sup> BOISACQ Y FRISK, o. c., s. v.

<sup>52</sup> *Der Kleyné Pauly*, s. v.; *PW*, s. v.

—dios «sanador» que cura valiéndose de plantas; fue absorbido poco a poco por Apolo y suplantado por Asclepio (GRIMAL, s.v.). De él recibe su nombre, *παιωνία*, esta planta de virtudes extraordinarias. La conocemos merced al *Carmen de herbis* y a otras varias fuentes (vid. PW). La tradición del *Carmen* ha sido estudiada por E. Heitsch<sup>53</sup>. El capítulo sobre ella nos ha llegado en tres versiones paganas y una cristianizada, capítulo que por otra parte es una de las muestras más completas del contenido de la literatura astrológica. Hablando de la peonía, explica el sobrenombre de *κυνόσπαστος* (Cfr. *Carmen de herbis*, 161-164, Heitsch) dado a esta planta por el hecho de que debía ser arrancada en el momento de comenzar la canícula. Esta noticia proviene al parecer de un error: el autor confundió la *ἀγλαορωτίς* terrestre o peonía (así llamada porque se oculta de día y brilla de noche como una llama o astro) con la *ἀγλαοῤῶτις* marina o urchilla (planta), también llamada *παγκύνιον*.

La recolección de la peonía exige muchas precauciones; la operación dura una semana: durante los tres primeros días el herbolario se prepara para la operación, purificándose; en el curso de los otros tres siguientes va con la aurora a saludar a la planta, y es sólo al séptimo día cuando procede a su extracción. Existen, según los manuscritos de este *Carmen*, otros rituales. Debe recogerse en el declinamiento de la luna, en sus últimos días. Su recogida tiene lugar el lunes a primera hora (porque la primera hora de un día generalmente se consagra al planeta de ese día y las plantas planetarias deben recogerse en la hora reservada a cada planta o ángel de éste), y debe realizarse con una piel de foca que, previamente consagrada *-τετελεσμένη-*, se ata a la raíz de la planta cuando ha sido delcalzada, con un fin apotropaico y secundariamente catártico<sup>54</sup>.

El hecho es que existe una denominación que se asigna a los dioses debido al poder medicinal de la planta; en la superstición popular se identificaban cualidades o propiedades salvíficas con el mundo divino. Es esto algo corriente en las culturas primitivas; de ahí que no nos extrañe el número de denominaciones divinas que tiene esta planta, que a juzgar por las mismas debió ser muy utilizada<sup>54</sup>.

Otras dos denominaciones de la peonía *κυνόσπαστος* y *ἐφιαλτεῖα*, aparecen en *Carmen de herbis* 161-164 Heitsch:

Ὅ γὰρ ἐν ἀθανάτοιω ἀτημελίη πεφάτισται·  
οὐνεκα δὴ καλέουσι κυνόσπαστον κατ' Ὀλυμπον

<sup>53</sup> HEITSCH, E., *Ueberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu Andromachos, Markellos von Side und zum Carmen de viribus herbarum*, Göttingen, 1963, pp. 44-49.

<sup>54</sup> DELATTE, o. c.

ἄθνατοι μάκαρες ἐφιάτειόν τε βοῶσιν.  
κρηναμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος

'Εφιάλιον, -τία es el nombre de una planta, llamada así porque protege de las pesadillas. Es un derivado de ἐφιάλιης m. «pesadilla»; a esta pesadilla también se la considera como un demonio. El empleo del mismo término para designar la pesadilla y un demonio no es raro; ya desde antiguo se ha relacionado con ἐφ-άλλομαι «saltar sobre alguien»; *cfr.* ἐφιάλιης • ὁ ἐπιπηδῶν (Hes.); esta explicación presenta dificultades fonéticas. O esta relación es correcta, pudiéndose admitir tal vez un tratamiento fonético irregular para una palabra de este tipo, o se trata de una etimología popular y ἐφιάλιης sería un arreglo de ἐπίαλος nombre de una fiebre, según ἐφάλλομαι pasando por ἐπίαλος y ἐπίαλιης : la relación establecida entre el nombre de la pesadilla y el de la fiebre se halla confirmada por ἠπιάλιης y ἠπιώλιης. Con todo no hay etimología aceptable<sup>55</sup>.

Κυνόσπαστος es un epíteto que se explica porque, en los antiguos ritos, se ataba a la peonía o saltaojos un perro hambriento, el cual, al tentársele con un cebo de carne, arrancaba la planta y moría tan pronto como el sol veía la raíz, siendo enterrado en el mismo lugar. La raíz de esta planta se utilizaba contra una enfermedad debida a la influencia de la luna (la epilepsia)<sup>56</sup>. Así, pues, ambas denominaciones κυνόσπαστος y ἐφιαλτεῖα plantean problemas. La primera significa «cámara nupcial o tálamo del perro» («*canis thalamum*» en Lehrs<sup>57</sup>) y responde simplemente a la leyenda. Al parecer, la noticia que nos da el autor anónimo acerca del momento en que debe ser recolectada está equivocada. En cuanto a ἐφιαλτεῖα, a pesar de sus filiaciones griegas, podría ser una etimología popular. Como en *Carmen de herbis*, LXIV, 150, no importan tanto su filiación etimológica como su significado; cómo una planta de varias virtudes medicinales se rodea de cierto misterio, leyenda, etc., y acaba relacionándose con el mundo divino.

En las tres denominaciones examinadas, μῶλυ, γλυκυσίδη y ἐφιαλτεῖα / κυνόσπαστος se aprecia muy claramente la superstición de que una planta medicinal no sólo tiene ciertas propiedades curativas, sino que hay además un elemento divino que las hace milagrosas. Este hecho procede del examen científico de la propia planta, tal como pue-

<sup>55</sup> CHANTRAINE Y FRISK, o. c., s. v.

<sup>56</sup> DELATTE, o. c.

<sup>57</sup> LEHRIS, F. S., *Poetae bucolici et didactici. Anonymi Carmen de herbis*, Parisiis, 1862.

dan realizarlo lo Botánica, la Medicina y la Farmacología, manteniéndose junto a la ciencia propiamente dicha de un modo constante. Esta superstición tiene ya vigencia en época precientífica, en la época homérica y en el mito antiguo. El estudio científico de las plantas ha mostrado, por otra parte, que en esta creencia popular de tipo supersticioso se halla presente cierta experiencia de la naturaleza, una práctica correcta y una noción real de las fuerzas efectivas de las plantas<sup>58</sup>.

FERÉCIDES, en *apud Diog.* I 119 (= Fg. 12 Diels):

ἔλεγε τε (Φερεκύδης) ὅτι οἱ θεοὶ τὴν τράπεζαν θυωρὸν καλοῦσιν.

presenta un dato muy concreto sobre la lengua divina: el nombre de «una mesa para los sacrificios»: θυωρός, palabra que aunque es griega resulta inesperada. Aparte del interés que pueda tener para la lengua religiosa en general, no tiene otro; existe en este texto, como en otros vistos, un tratamiento literario: a una mesa determinada, utilizada en ritos religiosos, se la adscribe a los dioses en virtud de la asociación con las anteriores oposiciones, convirtiendo algo con un primitivo significado, como son las oposiciones en Homero, en un simple cliché literario.

SANIRION, en Fg. I FCG. II. 873 (= CAF I 793):

Πέλανον καλοῦμεν ἡμεῖς οἱ θεοί,  
ἃ καλεῖτε σεμνῶς ἄλλοιθ' ὅμεις οἱ βροτοί.

[En el segundo verso Lobeck (*Aglaoph.*, p. 868) conjetura γυμνῶς «claramente» en vez de σεμνῶς, que Bothe<sup>59</sup> sustituye también, pero por ἀσέμνωσ, «profane». Meineke<sup>60</sup> señala que esta última lectura sería la más conveniente.]

aporta una oposición sin problemas de filiación etimológica; ambas palabras son griegas<sup>61</sup>. Junto a su valor como testimonio de tipo ritual, desde el punto de vista de la historia de la religión, hay que notar su tratamiento literario, más claro que en Ferécides por esa personalización de los dioses: «nosotros los dioses...», lo que demuestra que la contraposición ámbito divino-humano no tiene ningún contenido en esta ocasión.

<sup>58</sup> *PW*, s. v. Pflanzenberglaube.

<sup>59</sup> BOTHE, F. H., *Poet. com. graec. frag.*, o. c.

<sup>60</sup> MEINEKE, A., *Frag. poet. com. antiq.*, o. c.

<sup>61</sup> BOISACQ, CHANTRAINE Y FRISK, o. c., s. v.

Para acabar, la última oposición analizable la tenemos en *Orfica*, Fr. 91 Kern:

Procl. In Plat. *Tim.* 32b (II 48, 15 Diehl): οἱ δὲ

πυθαγόρειοι ἔλεγον ἐν τῷ οὐρανῷ θεωρεῖσθαι  
τὰ στοιχεῖα διχῶς, ἄλλως μὲν πρὸ ἡλίου, ἄλλως δὲ  
μετὰ ἡλίου. γῆ μὲν γάρ αἱ θερία ἢ σελήνη· τοῦτο μὲν  
οὖν καὶ ὁ θεολόγος εἴρηκε σαφῶς·

μήσατο τ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἣν τε σελήνην  
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δὲ τε μήνην,  
ἣ πολλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέληθρα.

La oposición *σελήνη / μήνη* ofrece dos palabras griegas (*cf.* Chantraine, Boisacq y Frisk, s. v.) cuya significación o valor se sitúa en el campo de tipo teológico y en el corriente; el cúmulo de creencias (para el aspecto mitológico, *cf.* GRIMAL Y ROSCHER, s. v.) en torno a la luna y su influencia en la vida, es conocido (recuérdese su utilización para medir el tiempo). Por lo tanto, junto con la consabida elaboración literaria, este texto tiene un valor astrológico-religioso, cuyo sentido corresponde a la historia de la religión. La relación de un astro con lo divino no es rara, y por ello no extraña que se adscriba un nombre de la luna a los dioses; es más difícil explicar por qué se elige uno para los dioses y otro para los hombres, aunque puede deberse simplemente a un recurso literario.