Adolfo Domínguez Monedero
Domingo Plácido Suárez
F. Javier Gómez Espelosín
Fernando Gascó de la Calle

Historia del mundo clásico a través de sus textos

1. Grecia

Historia y Geografía
Alianza Editorial

manuales

Manuales / Historia y Geografía

El libro universitario

Adolfo Domínguez Monedero
Domingo Plácido Suárez
Francisco Javier Gómez Espelosín
Fernando Gascó de la Calle

Historia del mundo clásico a través de sus textos

1. Grecia

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Edición electrónica, 2014
www.alianzaeditorial.es

© Adolfo Domínguez Monedero, Domingo Plácido Suárez, Francisco Javier Gómez Espelosín y Fernando Gascó de la Calle, 1999
© Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2014
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
ISBN: 978-84-206-8783-4
Edición en versión digital 2014

Índice

Índice del volumen 1. Grecia 9

1. Grecia arcaica
Adolfo Domínguez Monedero
1. La formación del pueblo griego 13
2. La sociedad homérica 22
3. Agricultura y navegación en el Alto Arcaísmo 31
4. Los orígenes de la escritura alfabética en Grecia 42
5. Los orígenes de la polis I: el sinecismo 53
6. Los orígenes de la polis II: la fundación *ex novo* 64
7. El oráculo de Delfos 74
8. La colonización griega: causas y mecanismos. La fundación de Regio. La fundación de Cirene 86
9. El ejército hoplítico 97
10. La polis y el nacimiento de la política 108
11. El problema de la tierra 121
12. La «Retra» de Licurgo 132
13. Legisladores arcaicos. Las leyes de Zaleuco 143
14. Las tiranías 154
15. Solón y Atenas 168
16. Los ideales y las costumbres espartanas 181
17. El final de los Pisistrátidas y las reformas de Clístenes en Atenas 190
18. El esplendor de Jonia 201
19. Pensamiento y filosofía en Jonia: Anaximandro, Anaxímenes y Jenófanes 213

20. Algunos rasgos del mundo griego colonial. Sicilia y Magna Grecia..... 224
21. La economía comercial en Grecia 235
22. La Revuelta Jonia 247
23. Las Guerras Médicas I: Maratón 257
24. Las Guerras Médicas II: Salamina 267
25. Epílogo: el final de un periodo 279

2. Grecia clásica

Domingo Plácido Suárez

1. Retirada de Leotíquides tras la batalla de Mícale. Cambio de hegemonía después de las Guerras Médicas 287
2. El evergetismo de Cimón. El imperio de la aristocracia..... 294
3. Las relaciones entre Atenas y Esparta en época de Cimón. La Tercera Guerra Mesenia..... 302
4. Oligarquía y democracia. Consideraciones de Aristóteles acerca de los cambios políticos 309
5. Los griegos de Occidente. Victoria de Hierón de Siracusa en Cumas... 315
6. Las limitaciones de la ciudadanía ateniense. Bdelicleón quita valor a las ventajas del imperio para el ciudadano..... 321
7. Los años de paz. La Paz de Calias..... 327
8. El imperio ateniense. Relaciones entre Atenas y Calcis 333
9. La democracia ateniense. Los fundamentos sociales de la democracia.. 343
10. El papel de los sofistas en la democracia. La democracia y la educación 350
11. El campo y la ciudad. El campesinado ático ante la Guerra del Peloponeso..... 360
12. Las transformaciones económicas de Esparta. Introducción del oro. Los arcadios. Gilipo y la expedición a Sicilia 367
13. La expedición a Sicilia. Guerra civil en Corcira 373
14. Los Treinta tiranos. La polémica entre Critias y Terámenes. Los Treinta y los metecos. La represión de los Treinta..... 378
15. Lisandro y los vencidos. El año 405 a.C. 385
16. La restauración democrática en Atenas. El decreto de Formisio..... 392
17. La hegemonía espartana. La Guerra de Corinto 398
18. El imperio ateniense del siglo IV a.C. Segunda Confederación Ateniense 405
19. La moneda ática en el siglo IV a.C. Las minas de plata y el imperio. La ley ática del año 375/374 411
20. Las confederaciones del siglo IV a.C. La Confederación Arcadia 417
21. La utopía del siglo IV a.C. La orgaización del Estado platónico 421
22. Elogio del pasado. Programas politicoeconómicos del siglo IV a.C..... 429
23. El mercenariado. La financiación del ejército en el siglo IV a.C. 435
24. Teoría y práctica de la esclavitud. El trabajo, el ocio y la pereza 441
25. Las desdichas del tirano. Hierón y Simónides 446

3. El mundo helenístico

Francisco Javier Gómez Espelosín

1. La dominación macedonia en Grecia. El tratado de la Liga de Corinto.. 453

2. Alejandro y las ciudades griegas. La primera carta de Alejandro a la ciudad de Quíos 459
3. Alejandro y Oriente. La revuelta de Opis 466
4. La leyenda de Alejandro. El encuentro de Alejandro con las Amazonas 476
5. La sucesión de Alejandro. Los acuerdos de Triparadiso 485
6. El papel de la propaganda en la lucha por el poder entre los diádocos. Antígono el Tuerto proclama la libertad de los griegos 496
7. Los epígonos y el mundo griego: la divinización real. Himno itifálico de los atenienses en honor de Demetrio Poliorcetes 506
8. La ideología monárquica helenística. Carta de Aristeas a Filócrates 515
9. La política exterior del reino tolemaico. El epígrafe de Adulis: inscripción triunfal de Tolomeo III 525
10. La organización interna del reino tolemaico. Memorándum de instrucciones de un dioceta a un ecónomo 533
11. Política y religión: el papel del clero en el Egipto tolemaico. Decreto de los sacerdotes egipcios en honor de Tolomeo V 541
12. Rebelión y escatología en el Egipto tolemaico. El oráculo del Alfarero 549
13. La vida en las grandes capitales helenísticas. La gran procesión de Alejandría 556
14. La revolución espartana del siglo III a.C. La justificación de las reformas de Cleómenes III 566
15. Macedonia y la política griega durante el siglo III a.C. La Guerra Social contra los etolios 573
16. El retrato de un monarca: Filipo V. El cambio de carácter del rey 580
17. Un Estado griego floreciente: Rodas. El terremoto de Rodas y sus consecuencias 588
18. El surgimiento del reino atálida. La conquista de Asia Menor por Atalo I 594
19. La expansión del reino seléucida. La Anábasis de Antíoco III el Grande . 601
20. El helenismo en las satrapías superiores de Asia. Máximas délficas en Ai-Khanum 608
21. Los judíos en el reino seléucida: la resistencia al helenismo. Las maldades de Antíoco IV 613
22. La irrupción de los cultos orientalizantes en el mundo griego. Introducción del culto de Serapis en Delos 622
23. El final del reino macedonio. Las intrigas romanas contra Perseo 626
24. La lucha contra la dominación romana en el Oriente helenístico. La rebelión de Aristónico en Pérgamo 636
25. La crisis mitridática y el final del mundo helenístico. Las Vísperas Asiáticas 644

Introducción bibliográfica al mundo clásico 653
Fernando Gascó de la Calle

Índice del volumen 2. Roma

4. Roma republicana
Luis García Moreno
1. La fundación de la República
2. Las leyes Licinio-Sextias
3. Las colonias latinas de Italia
4. Los tratados romano-cartagineses
5. La constitución de la República romana según Polibio
6. La proclamación de Flaminio en los Juegos Ístmicos
7. La jornada de Eleusis
8. La fundación de Carteya
9. La provincialización de Grecia
10. La «Tabula contrebiensis»
11. El senadoconsulto «De Bacchanalibus»
12. La legislación de Tiberio y Cayo Graco
13. Las rebeliones de esclavos en Sicilia
14. «Optimates» y «populares»
15. Las reformas militares de Cayo Mario
16. El tribunado de Livio Druso
17. La dictadura de Sila
18. Lúculo y los publicanos de Asia
19. El consulado de Pompeyo y Craso
20. Las elecciones en Roma en el siglo I a.C.
21. El problema de las deudas
22. El consulado de César
23. La sociedad gala

24. El paso del Rubicón
25. La municipalización de Italia

5. Alto Imperio romano

Fernando Gascó de la Calle

1. La mujer en el tránsito de la República al Imperio
2. El buen príncipe en época altoimperial
3. La expansión del cristianismo y los primeros testimonios paganos
4. Griegos y romanos en época altoimperial
5. Mercados y ferias
6. Beneficiencia cívica (evergetismo) en la parte oriental del Imperio romano
7. Hacia una nueva religiosidad
8. Oposición a los emperadores en Alejandría
9. Un senador e historiador de tiempos de los Severos
10. La crisis del siglo III
11. El comercio de aceite procedente de la Bética

Jaime Alvar Ezquerra

12. La construcción de un nuevo orden político
13. El orden institucional se impone al caos político
14. El Estado controla las explotaciones mineras
15. Explotación agrícola y ordenamiento del territorio
16. Universalización del derecho de ciudadanía
17. La integración de las comunidades urbanas y los derechos de municipalidad
18. Los dioses amparan al Estado
19. Los dioses orientales se abren paso en la religiosidad del Imperio
20. Religión, política y cohesión social: el culto al emperador
21. Un estamento sólido en el orden imperial: *equites*
22. Promoción y movilidad social: el ejemplo de los libertos.
23. El esclavismo, una forma clásica de explotación

6. Bajo Imperio romano

Francisco Javier Lomas Salmonte

1. Establecimiento de la Tetrarquía y gobierno de Diocleciano
2. Entre monarquía dinástica y emperadores elegidos
3. Asociación al trono de Graciano
4. El ejército y la defensa del Imperio
5. Organización financiera I: La prefectura del Pretorio y la tributación directa
6. Organización financiera II: *Sacrae largitiones* y *Res privata*
7. El punto de vista de los contribuyentes
8. El mundo de la tierra. El pequeño propietario
9. La condición de colono
10. El mundo del comercio: los navicularios
11. Desórdenes en el mundo romano. Incursiones de los Isaurios
12. El mundo de las ciudades
13. El Senado y el orden senatorial
14. La inteligencia pagana
15. Cultos orientales. Cibeles-Atis

16. Espiritualidad filosófica o filosofía religiosa
17. La paz constantiniana
18. Teodosio y la Iglesia
19. El ascetismo egipcio
20. El mundo de los bárbaros

Introducción bibliográfica al mundo clásico
Fernando Gascó de la Calle

Notas a la Introducción

1. Grecia arcaica

Adolfo Domínguez Monedero

1. La formación del pueblo griego

Hablar de «formación» del pueblo griego para referirnos a la situación con la que se abre el arcaísmo no deja de requerir cierta explicación, sobre todo porque la presencia de poblaciones grecoparlantes en Grecia parece establecida, a pesar de las controversias (Drews, 1988; cfr. Carruba, 1995: pp. 5-44), de forma segura ya a partir del segundo milenio a.C. Sin embargo, la situación existente durante la última etapa del Bronce Final, que solemos conocer como época micénica, presencia importantes rupturas como consecuencia de los procesos de desestructuración política con los que concluye dicho período histórico para dar paso a los llamados Siglos Obscuros (Musti, 1991: pp. 15-33; García Iglesias, 1997). Ello determina que a lo largo de ese período se produzcan importantes cambios tanto en la composición etnicolingüística de las poblaciones grecoparlantes cuanto en los lugares de residencia de las mismas.

Es a ese conjunto de procesos históricos al que me refiero en el presente apartado y para introducirlos cuento con los dos textos que presento a continuación y que corresponden a Tucídides y a Heródoto; ambos vivieron en el siglo v a.C. y con ellos alcanza la historiografía griega su plena madurez. El texto de Tucídides es una reflexión sobre la formación del pueblo griego y sobre los momentos en que se produjo la misma; por lo que se refiere al de Heródoto, he decidido incluirle porque incide con más detalle que el de Tucídides en la cuestión de la emigración griega desde la Grecia propia hasta las costas de la península de Anatolia.

En efecto, es evidente que lo que actualmente se denomina Hélade no estaba habitada de forma estable antiguamente, sino que al principio había migraciones, y todos abandonaban fácilmente sus asentamientos, forzados por otros pueblos cada vez más numerosos. [...] Me demuestra a mí en no menor grado la debilidad de los antiguos lo siguiente: está claro que antes de la guerra de Troya, la Hélade no llevó a cabo nada en común; es más, me parece que no recibía toda ella esa denominación, y ni siquiera existía ese nombre con anterioridad a Helén, el hijo de Deucalión, sino que algunos pueblos (y en mayor medida el pelásgico) daban sus propios nombres a vastas extensiones.

Mas cuando Helén y sus hijos se hicieron poderosos en la Ptiótide, y las demás ciudades los llamaban para que las defendieran, empezaron cada cual a denominarse «helenos» a causa sobre todo de estas relaciones, aunque esta denominación no pudo imponerse a todos, al menos por mucho tiempo. Y lo prueba de modo especial Homero, pues aunque vivió mucho tiempo después de la guerra de Troya, en ninguna parte aplicó este nombre al conjunto de todos ellos, ni a otros que no fueran los compañeros de Aquiles, que procedían de la Ptiótide y que fueron precisamente los primeros helenos; por el contrario, en sus poemas los llama dánaos, argivos y aqueos. Es más, ni siquiera ha empleado la expresión «bárbaros» por el hecho de que, según me parece, los griegos aún no estaban agrupados bajo una única denominación que se pudiera oponer a aquélla. Como quiera que sea, cuantos recibieron el nombre de helenos, primero ciudad por ciudad, cuando gracias a la lengua se iban entendiendo entre sí, y más tarde todos ellos, no llevaron a cabo nada en común antes de la guerra de Troya a causa de su debilidad, y por la ausencia de relaciones mutuas. Más tarde hicieron esta expedición porque eran ya más marineros.

(Tucídides, I, 2-3)

Ése es justamente el motivo por el que los jonios formaron, asimismo, una confederación de doce ciudades, porque, desde luego, es una solemne estupidez pretender que éstos son más jonios que los demás jonios o de más noble origen, dado que, entre ellos, hay un núcleo no despreciable de abantes de Eubea, que nada tienen en común con Jonia, ni siquiera el nombre; también hay mezclados con ellos minias orcomenios, cadmeos, dríopes, focenses disidentes, molosos, árcades pelasgos, dorios epidaurios y otros muchos pueblos.

(Heródoto, I, 146)

El pasaje de Tucídides aquí incluido corresponde a lo que tradicionalmente ha venido en llamarse la «Arqueología», en la cual el autor pasa rápida revista a los principales rasgos de la historia griega previa al estallido de la Guerra del Peloponeso. Naturalmente, una de las primeras preocupaciones del autor es definir al pueblo griego, entrando así en un tema especialmente querido por los precursores de la historiografía clásica, los logógrafos. Estos últimos autores habían elaborado una serie de interpretaciones, basadas en parte en homonimias, en parte en viejos mitos explicativos y en parte en etimologías más o menos forzadas que, aun cuando no siempre satisfacían las exigencias de los más puntillosos sí habían contribuido a racionalizar el complejo pasa-

do de los pueblos helénicos y, por añadidura, el de los no griegos con los que habían ido topándose durante su expansión comercial y colonial.

A partir del texto de Tucídides podemos considerar dos tipos de cuestiones; en primer lugar, la visión que en la actualidad tenemos de la formación del pueblo griego; en segundo lugar, la visión de Tucídides. Por lo que se refiere al primer asunto, cómo y cuándo se produce la llegada de los griegos a la Hélade y cómo y en qué condiciones son capaces de crear la que será su primera civilización, conocida como micénica, no insistiré sobre ello. Sí diré algo, en cambio, acerca del final de ese mundo a lo largo de los doscientos últimos años del segundo milenio a.C. y de su tránsito hacia la Grecia plenamente histórica del primer milenio a.C. Es a lo largo de esos años cuando se concluye el proceso de formación del pueblo griego.

El colapso, no puntual sino prolongado en el tiempo, de las estructuras palaciales micénicas tuvo que deberse a una combinación de factores que tampoco es éste el momento de analizar en detalle, aun cuando en el mismo intervendrían conflictos internos y externos, fenómenos y catástrofes naturales, procesos migratorios (en ambos sentidos), etc.; es difícil conocer con exactitud cuáles pudieron ser los desencadenantes últimos del proceso pero no puede perderse de vista que el mismo se integra dentro de la llamada «crisis del 1200 a.C.» que afecta, en mayor o menor medida, a todo el Próximo Oriente (la Anatolia hitita, la Mesopotamia asiria, la franja siriopalestina) y a Egipto (Lehmann, 1983: pp. 79-92; Sandars, 1985; De Meyer, 1986: pp. 219-226; Dothan y Dothan, 1992). Esta crisis provoca una situación de inestabilidad generalizada que va a determinar que el frágil y precario sistema recaudatorio-redistributivo puesto en marcha por los Estados micénicos acabe por deteriorarse, iniciándose el abandono de palacios (Kilian, 1986: pp. 73-115). En una economía tan integrada territorialmente como parece haberlo sido la micénica, la desaparición lenta y paulatina, pero imparable, de los centros que jerarquizaban el territorio se convierte en causa a su vez del abandono progresivo de aquellos otros que habían conseguido mantenerse en un primer momento. El recurso a la piratería y a la emigración por vía marítima de aquellos que tenían acceso a los barcos encuentra su contrapartida en el aumento de la inseguridad entre los que quedan detrás, los cuales tienden a abandonar sus antaño fértiles campos para refugiarse en zonas más aisladas y defendidas naturalmente, e iniciar unas formas de vida cercanas en ocasiones al límite de la subsistencia.

Es en este periodo, llamado convencionalmente «Siglos Obscuros» (Snodgrass, 1971; Desborough, 1972) cuando tiene lugar verdaderamente la formación del pueblo griego histórico, que podemos seguir, en sus grandes líneas gracias al estudio de la repartición de las diferentes variedades dialectales de la lengua griega, rastreables ocasionalmente incluso en época micénica (Rodríguez Adrados, 1976: pp. 65-113; Risch, 1979: pp. 91-111; Bartonek, 1991: 241-250), aun cuando las eventuales consecuencias de ese hecho son observadas de forma distinta según los diferentes autores; por ejemplo, y por

no extenderme, destacaré la opinión de Chadwick, para quien no habría existido una «invasión» o penetración doria tras la desaparición de los palacios sino que los hablantes de ese futuro dialecto ya se habrían encontrado en Grecia durante ese periodo (Chadwick, 1976: pp. 103-117; íd., 1986: pp. 3-12). Éste y otros debates (Brixhe, 1991: pp. 251-271) hacen que el testimonio que pueden aportar los dialectos a la reconstrucción histórica del periodo sea problemático, y ello a pesar de la proliferación de los estudios de diversa índole sobre la dialectología previa a la *koiné* (Brixhe y otros, 1985: pp. 260-314; Bile y otros, 1988: pp. 74-112); no obstante, la ausencia o inconsistencia de otros datos hace necesario tomar en consideración la «geografía dialectal» (Panagl, 1983: pp. 321-353) en una línea que, con resultados obviamente distintos, ya abordaron algunos autores antiguos, como Estrabón (VIII, 2). En efecto, y simplificando mucho, es en esos años cuando acaba produciéndose la dispersión geográfica (casi) definitiva de los grupos dialectales griegos en sus cinco variantes principales (grupo oriental: arcado-chipriota y jónico-ático; grupo occidental: griego del noroeste y dorio; además, y compartiendo elementos de ambos grupos, el eolio). El que el Peloponeso, la zona nuclear de la civilización micénica se convirtiese en el territorio en el que se hablaron dialectos dorios y griegos del noroeste, íntimamente emparentados entre sí (Méndez Dosuna, 1985), seguramente da cuenta de la profunda debilidad numérica y cultural de los descendientes de los griegos micénicos en ese territorio (Drews, 1988: apéndice I, pp. 203-225); igualmente, el que en el centro del Peloponeso, en Arcadia, una de las regiones más pobres e inaccesibles de toda Grecia, se mantuviera a lo largo de aquellos años convulsos el arcado-chipriota, reconocidamente el heredero directo de la lengua en la que están redactadas las tablillas de los palacios micénicos, muestra mejor que cualquier otro testimonio a qué había quedado reducido el antiguo esplendor de la Grecia micénica. A pesar de la fragmentación lingüística, que quizá se había iniciado ya al final de la época micénica (Rodríguez Adrados, 1976b: pp. 245-278), la permanencia de la lengua garantiza una cierta continuidad (por más que difícilmente cuantificable) entre el periodo micénico y los azarosos siglos venideros.

En otro orden de cosas, y aun cuando no deseo entrar en el peliagudo tema de la «migración doria», sí diré que muchos lingüistas están de acuerdo en considerar que es la irrupción de los dialectos del grupo griego occidental (dorio y griego del noroeste) la responsable de la formación del dialecto jónico sobre la base de la antigua lengua hablada (o, por lo menos, escrita) en los palacios micénicos; por otro lado, parece que el dialecto eolio surgiría como consecuencia de un estrecho contacto lingüístico y cultural entre individuos que hablaban dialectos de los dos grupos principales (oriental y occidental) siendo, de todos los aquí mencionados, el único formado después del final del mundo micénico, y posiblemente en Tesalia, según García Ramón (1975: p. 109). Naturalmente, esta visión derivada de los estudios lingüísticos modernos no habría sido compartida por un griego antiguo, que tenía su propia

idea de la antigüedad relativa de cada uno de los dialectos (a saber, dorio, eolio, ático y jonio). Podemos considerar, por ejemplo, una curiosa referencia contenida en la *Vida Pitagórica* escrita por Jámblico, en la que leemos:

> Ambos relatos, sin embargo, coinciden en que el dorio es el dialecto más antiguo. A continuación surge el eolio [...] y en tercer lugar el ático [...] y en cuarto lugar el jonio [...] posterior este dialecto en tres generaciones a los anteriores, en tiempos de los tracios y del rapto de Oritía, como lo demuestran la mayoría de los historiadores. También Orfeo, el más antiguo de los poetas, utilizó el dialecto dorio.

Igualmente, Estrabón da una visión mucho más compleja de «geografía dialectal» y de «etnogénesis» griega (Estrabón, VIII, 2).

Por fin, y también durante estos Siglos Obscuros se producen, además de movimientos de población dentro de Grecia (Schachermeyr, 1980; íd., 1983: pp. 241-258), la emigración de griegos hacia Anatolia y regiones e islas limítrofes (Schachermeyr, 1982; cfr. Boruchovic, 1988: pp. 86-144); la distribución de los dialectos en ese territorio muestra, a grandes rasgos, las regiones de origen, en la Grecia continental, de los emigrantes; no obstante, y por eso he incluido el segundo pasaje, el correspondiente a Heródoto, la situación tanto en esta última como en las zonas a ocupar en Anatolia debía de ser terriblemente compleja, a juzgar por las numerosas tradiciones relativas a los orígenes de los emigrantes griegos a Jonia (Sakellariou, 1958; íd., 1978: pp. 143-164).

Heródoto está discutiendo acerca de por qué en Jonia existe una confederación de doce ciudades y rechaza que el motivo haya que buscarlo en razones étnicas; en su opinión, los emigrantes a Jonia reproducirían la división en doce distritos que habrían tenido sus antepasados cuando habitaban en el Peloponeso. Y la prueba de que no existe una tal «pureza étnica», y es uno de los aspectos del pasaje que más nos interesa, la encuentra Heródoto en el hecho de que entre los que emigraron a Asia Menor, y constituyeron la dodecápolis jonia, se encontraba gran número de individuos de otros orígenes, entre los que el autor de Halicarnaso menciona abantes, minias, cadmeos, dríopes, focenses, molosos, árcades, dorios, etc. Es, pues, un ejemplo, de la compleja situación que se da en los dos siglos posteriores a la desaparición del sistema palacial micénico, época en la que gran número de poblaciones, con tradiciones culturales, formas de vida, lengua, etc., diferentes, entran en contacto de forma bien pacífica, bien violenta, y van contribuyendo a dar su carácter definitivo a la cultura griega.

Con estos movimientos de población, por consiguiente, encontramos ya establecido, en sus grandes rasgos, lo que será el núcleo histórico-geográfico de la Hélade que acabará entrando en la historia en el siglo VIII a.C.

Volvamos ahora, tras este rápido bosquejo, al análisis del texto de Tucídides. El historiador ateniense comparte un punto de vista, muy extendido en el mundo griego, según el cual la primera empresa realmente seria de los grie-

gos en su conjunto vendría dada por la Guerra de Troya. Sea como fuere, para los propios griegos ese acontecimiento habría tenido lugar en algún momento de lo que para nosotros es el final del siglo XIII e inicios del siglo XII a.C.; las excavaciones llevadas a cabo en la colina de Hissarlik, reanudadas en los últimos años, a pesar de los problemas estratigráficos que plantean, no parecen oponerse tampoco a estas dataciones, al menos en sus líneas generales (Siebler, 1994).

Tendríamos así que para Tucídides y sus contemporáneos el recuerdo de lo que había sido la Grecia micénica quedaría reducido a uno de sus últimos momentos, la Guerra de Troya y, eventualmente, a todo el ciclo de leyendas tejido en torno a la figura del mítico rey cretense Minos. Sin embargo, Tucídides sí que percibe ese remoto pasado plagado de leyendas, entre las que es difícil discernir algo de verdad si es que la misma anida entre ellas, como un periodo formativo; no obstante, el proceso descrito por Tucídides es sumamente simple. Los primeros helenos serían los habitantes de la región de Ptiótide, en Tesalia, que habrían tomado su nombre del de su rey, Helén, hijo de Deucalión; su intervención y apoyo en las disputas con los vecinos habría acabado por extender este nombre más allá de sus límites originarios. Sin embargo, y como Tucídides debe explicar por qué en los poemas homéricos siguen apareciendo otros nombres (dánaos, argivos, aqueos), el historiador interpreta el proceso de adopción del nombre común de helenos como plagado de altibajos. Sí destaca que el proceso tuvo lugar ciudad por ciudad *(katà póleis)* y que fue avanzando según iban entendiéndose entre sí, obviamente merced a la lengua común. Hay, sin embargo, problemas en esta concepción tucididea.

Hoy día sabemos que no sólo durante la Edad del Bronce Reciente la lengua griega se hablaba ya en prácticamente todo lo que luego sería la Grecia histórica (Bartonek, 1991: pp. 241-250) sino que, además, debían de existir intensos contactos entre las distintas regiones que den cuenta de la gran uniformidad de la lengua y la escritura, atestiguadas merced a las tablillas en lineal B. Que ya en aquel momento había surgido algún sentimiento de pertenencia a una misma comunidad lingüístico-cultural entre los círculos dirigentes que residían en los palacios, no creo que debamos dudarlo; cuál era el nombre común que a sí mismos se daban es más difícil de saber pero tal vez fuese el de aqueos. Por otro lado, en la época de composición de los poemas homéricos (segunda mitad del siglo VIII) es más que probable que el país griego y sus habitantes recibieran ya el nombre de Hélade y helenos, respectivamente. No obstante, la compleja historia de la formación de los poemas y la pretendida antigüedad de los hechos que narraban, aconsejaban a los aedos seguir manteniendo viejas denominaciones que ya habían perdido su sentido originario.

Pero entre los restos de ese pasado iban quedando elementos que permiten sugerir que ya en la *Ilíada* se atestigua el proceso de expansión del nombre de helenos; compárese, por ejemplo, *Ilíada*, II, 681-685, donde la Hélade no es sino un pequeño territorio del reino de Aquiles, e *Ilíada*, II, 529-530

donde refiriéndose a Ayante Telamonio asegura el poema que «era pequeño y tenía coraza de lino, pero descollaba con la pica entre panhelenos y aqueos»; el término «panhelenos» parece referirse ya a un conjunto de individuos superior al que denota el simple «helenos»; es posible, pues, que tengamos ante nosotros, «fosilizado» en el complejo registro que representan los poemas homéricos, una etapa de la expansión del hombre de helenos primero por las regiones limítrofes a la Hélade originaria para, más adelante, acabar por englobar a todo el país griego. No insistiré demasiado sobre esta cuestión, pero sí diré que, como ocurre en tantos lugares y en tantos momentos históricos, y por razones que no siempre alcanzamos a comprender en todas sus implicaciones, acaban por triunfar unos etnónimos sobre otros.

En otro orden de cosas, podemos decir que acaso tenga razón Tucídides cuando asegura que Homero no emplea la expresión «bárbaro», precisamente porque los griegos no tenían nombre propio con que designarse a sí mismos; ésta es también una interpretación muy simplista. La afirmación de Tucídides es cierta pero, con todo, inexacta. Hay un pasaje en el que la *Ilíada* usa una palabra en la que aparece el componente «bárbaro», en II, 867, cuando se refiere a los carios «barbarófonos», es decir, hablantes de una lengua «bárbara», sin duda con la única connotación de «extranjera», «no griega». Tucídides proyecta la dicotomía entre griegos y bárbaros de su época al remoto pasado de Grecia, pero lo hace invirtiendo los valores. En el siglo V los griegos son conscientes de su helenidad y denominan bárbaros a los que no son griegos; en la visión de Tucídides, el que en los poemas homéricos no aparezca el término «bárbaro» sería, pues, la prueba de que tampoco había aparecido el concepto de «griego», algo que cada vez resulta más difícil de creer.

La visión de Tucídides es, por lo tanto, sumamente primitivista al negar la posibilidad de la realización de empresas conjuntas, previas a la Guerra de Troya, a causa de la debilidad de Grecia, manifestada en la ausencia, incluso, de un nombre común para el país y sus habitantes; sin embargo, no podemos perder de vista un detalle. En su «Arqueología» Tucídides defiende el incremento del poderío naval como causa que explicará el enfrentamiento entre Atenas y Esparta y sus aliados respectivos y esta parte de su obra recibe coherencia del hilo conductor que supone el mismo, la talasocracia y cómo la misma va pasando de unos a otros. Por eso, en la última de las frases que he recogido en el pasaje, hallamos la clave de toda la visión tucididea sobre la etnogénesis griega; la expedición a Troya, el primer episodio común de los griegos, pudo realizarse porque para entonces «eran ya más marineros», jugando el mar, sin duda, un papel fundamental, en la visión de Tucídides como elemento aglutinante de la posterior población griega. Sabemos, sin embargo, que esa impresión de Tucídides no se corresponde con la realidad; al situar el historiador a la Guerra de Troya como el auténtico inicio de una «historia nacional», aunque no exenta de los problemas derivados de la fuerte carga legendaria y mítica de la misma, Tucídides pretende huir de la tendencia de los logógrafos y de Heródoto a seguir reinterpretando y racionalizando las viejas

narraciones que circulaban de boca en boca por Grecia. Para ello, elige un punto de partida «objetivo» como podía ser la Guerra de Troya. Bien es cierto que esta «objetividad» venía dada en gran medida por el hecho de haber sido cantada por el Poeta por antonomasia, por Homero, de cuya autoridad e, incluso, de cuya existencia, apenas nadie dudaba. La Guerra de Troya marca, por consiguiente, la línea divisoria entre un mundo profundamente desunido y heterogéneo y el mundo griego, autoconsciente de todo aquello que le une, y que será capaz de dar la batalla a los bárbaros en las Guerras Médicas.

Esta concepción del pasado, más o menos compartida por el resto de los griegos, permite reflexionar sobre dos cuestiones principales. En primer lugar, sobre el olvido casi total de lo que había representado el periodo micénico en el proceso de gestación del fenómeno cultural griego; lo poco que de aquella época pudiera haber permanecido había quedado enquistado dentro de mitos y leyendas y, por lo tanto, era de difícil aprovechamiento práctico; sí tuvo, sin embargo, un enorme valor como referente ideológico. En segundo lugar, cómo el que había sido uno de los últimos episodios gloriosos de un mundo condenado a un inminente final, como fue la Grecia micénica, acabó por convertirse en el inicio y referencia obligada de la Grecia del primer milenio. La «frontera» que representó la Guerra de Troya, sin embargo, apenas pudo ser atravesada en una u otra dirección.

En nuestro siglo, los historiadores estamos empezando a ser capaces de cruzar, en ambas direcciones, tal «frontera» usando unos medios de los que carecían los antiguos y, al hacerlo, podemos comprobar cómo la etnogénesis del pueblo helénico es mucho más compleja y prolongada en el tiempo de lo que creía Tucídides; sin embargo, los efectos directos sobre la Grecia del primer milenio de ese proceso que hoy empezamos a comprender fueron, al menos en el plano de lo consciente, nulos. Carentes de registros escritos como los que existían en Egipto y en el Próximo Oriente desde hacía milenios, los griegos del primer milenio tuvieron que «construir» su pasado; la visión de Tucídides, por lo tanto, aunque errónea y confundida si la consideramos desde la atalaya que nos da el tiempo y la aplicación de nuevas herramientas al servicio de la reconstrucción del pasado, sirvió, no obstante, para cimentar un profundo sentido de cohesión de los griegos y para suplir la ausencia o, mejor, la pérdida de un instrumento que, como la escritura, hubiera permitido la transmisión a la posteridad de los logros de un momento tan esplendoroso como el que representó la Grecia micénica.

Bibliografía

Textos

Heródoto: *Historias*, libro I, trad. de C. Schrader (1977), Biblioteca Clásica Gredos 3, Madrid.

Homero: *Ilíada*, trad. de E. Crespo (1991), Biblioteca Clásica Gredos 150, Madrid.
Jámblico: *Vida Pitagórica*, trad. de E. Ramos Jurado (1991), Etnos, Madrid.
Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso,* trad. de A. Guzmán (1989), Alianza Editorial, Madrid.

Bibliografía temática

Bartonek, A. (1991): «L'evoluzione dei dialetti greci nella dimensione geografica delle età oscure», *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, pp. 241-250.
Bile, M., Brixhe, C., Dobias-Lalou, C., Dubois, L., Hodot, R. (1988): «Bulletin de Dialectologie Grecque», *REG* 101, pp. 74-112.
Boruchovic, V. G. (1988): «Die ägäische Kolonisation», *Klio* 70, pp. 86-144.
Brixhe, C. (1991): «Du mycénien aux dialectes du Ier millénaire. Quelques aspects de la problématique», *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, pp. 251-271.
Brixhe, C., Dubois, L., Hodot, R., Masson, O. y Vottero, G. (1985): «Bulletin de Bibliographie thématique et critique: Dialectologie grecque», *REG* 98, pp. 260-314.
Carruba, O. (1995): «L'arrivo dei Greci, le migrazioni indoeuropee e il "ritorno" degli Eraclidi», *Athenaeum* 83, pp. 5-44.
Chadwick, J. (1976): «Who Were the Dorians?», *PP* 31, pp. 103-117.
— (1986): «I dori e la creazione dei dialetti greci», *Le origini dei Greci. Dori e Mondo Egeo*, Bari, pp. 3-12.
De Meyer, L. (1986): «Il Vicino Oriente dalla battaglia di Qades alle invasioni dei popoli del mare», *Le origini dei Greci. Dori e Mondo Egeo*, Bari, pp. 219-226.
Desborough, V. R. d'A. (1972): *The Greek Dark Ages*, Londres.
Dothan, T.; Dothan, M. (1992): *People of the Sea. The Search for the Philistines*, Nueva York.
Drews, R. (1988): *The Coming of the Greeks. Indo-European Conquests in the Aegean and in the Near East*, Princeton.
García Iglesias, L. (1997): *Los orígenes del pueblo griego*, Madrid.
García Ramón, J. L. (1975): *Les origines postmycéniennes du groupe dialectal éolien. Étude linguistique*, Salamanca.
Kilian, K. (1986): «La caduta dei palazzi micenei continentali: aspetti archeologici», *Le origini dei Greci. Dori e Mondo Egeo*, Bari, pp. 73-115.
Lehmann, G. A. (1983): «Zum Auftreten von "Seevolker"-Gruppen im östlichen Mittelmeerraum- eine Zwischenbilanz», *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der «Dark Ages»vom 12 bis zum 9 Jh. v. Chr.*, Viena, pp. 79-92.
Méndez Dosuna, J. (1985): *Los dialectos dorios del Noroeste: gramática y estudio dialectal*, Salamanca.
Musti, D. (1991): «Linee di sviluppo istituzionale e territoriale tra Miceneo e Alto Arcaismo», *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, pp. 15-33.

Panagl, O. (1983): «Die linguistische Landkarte Griechenlands während der Dunklen Jahrhunderte», *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der «Dark Ages» vom 12 bis zum 9 Jh. v. Chr*., Viena, pp. 321-353;

Risch, E. (1979): «Die griechische Dialekte im 2. Vorchristlichen Jahrtausend», *SMEA* 20, pp. 91-111.

Rodríguez Adrados, F. (1976a): «Micénico, dialectos paramicénicos y aqueo épico», *Emerita* 44, pp. 65-113.

— (1976b): «La creación de los dialectos griegos del primer milenio», *Emerita* 44, pp. 245-278.

Sakellariou, M. B. (1958): *La migration grecque en Ionie*, Atenas.

— (1978): «Du nouveau, des repetitions (nécessaries) et des questions (inévitables) a propos de l'hellenisation de l'Ionie», *Procceedings of the Xth Int. Congr. Class. Archaeology*, Ankara, pp. 143-164.

Sandars, N. K. (1985): *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean. 1250-1150 B.C*., Londres (2.ª ed.).

Schachermeyr, F. (1980): *Die Ägäische Frühzeit. Die Ausgrabungen und ihre Ergebnisse für unser Geschichtsbild. 4- Griechenland im Zeitalter der Wanderungen aus Ende der mykenischen Ära bis auf die Dorier*, Viena.

— (1982): *Die Ägäische Frühzeit. Die Ausgrabungen und ihre Ergebnisse für unser Geschichtsbild. 5. Die Levante im Zeitalter der Wanderungen 13.bis zum 11 Jahrhundert v. Chr*., Viena.

— (1983): «Die Zeit der Wanderungen im Spiegel ihrer Keramik», *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der «Dark Ages» vom 12 bis zum 9 Jh. v. Chr*., Viena, pp. 241-258.

Siebler, M. (1994): *Troia: Geschichte. Grabungen. Kontroversen*, Maguncia,

Snodgrass, A. M. (1971): *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries B.C*., Edimburgo.

2. La sociedad homérica

Ya en el apartado previo hemos introducido el tema de Homero y de los poemas que la Antigüedad le atribuyó, la *Ilíada* y la *Odisea.* Son los testimonios más antiguos de la lengua griega después del final del mundo micénico y sus informaciones son de gran interés también para el historiador. Para mostrarlo, a continuación presento un pasaje de la *Ilíada*. Ulises ha conseguido volver a reunir la asamblea de los aqueos tras una desbandada general provocada por una mala comprensión de las palabras de Agamenón. La situación es tensa, porque tras diez años de asedio la ciudad de Troya no ha caído aún. Toma la palabra Tersites, y su discurso encendido va dirigido contra Agamenón.

El único que con desmedidas palabras graznaba aún era Tersites, que en sus mientes sabía muchas y desordenadas palabras para disputar con los reyes locamente, pero no con orden, sino en lo que parecía que a ojos de los argivos ridículo iba a ser. Era el hombre más indig-

no llegado al pie de Troya: era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y contraídos sobre el pecho; y por arriba tenía cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba. Era el más odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises, a quienes solía recriminar. Mas entonces al divino Agamenón injuriaba en un frenesí de estridentes chillidos. Los aqueos le tenían horrible rencor y su ánimo se llenó de indignación. Mas él con grandes gritos recriminaba a Agamenón de palabra:

«¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos. ¿Es que aún necesitas también el oro que te traiga alguno de los troyanos, domadores de caballos, de Ilio como rescate por el hijo que hayamos traído atado yo u otro de los aqueos, o una mujer joven, para unirte con ella en el amor, y a la que tú solo retengas lejos? No está bien que quien es el jefe arruine a los hijos de los aqueos. ¡Blandos, ruines baldones, aqueas, ya que no aqueos!. A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a éste aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda quien también ahora a Aquiles, varón muy superior a él, ha deshonrado y quitado el botín y lo retiene en su poder. Mas no hay ira en las mientes de Aquiles, sino indulgencia; si no, Atrida, ésta de ahora habría sido tu última afrenta».

Así habló recriminando a Agamenón, pastor de huestes, Tersites. A su lado pronto se plantó el divino Ulises y, mirándolo con torva faz, le amonestó con duras palabras:

«¡Tersites, parlanchín sin juicio! Aun siendo sonoro orador, modérate y no pretendas disputar tú solo con los reyes. Pues te aseguro que no hay otro mortal más vil que tú de cuantos junto con los Atridas vinieron al pie de Ilio. Por eso no deberías poner el nombre de los reyes en la boca ni proferir injurias ni acechar la ocasión para regresar. Ni siquiera aún sabemos con certeza cómo acabará esta empresa, si volveremos los hijos de los aqueos con suerte o con desdicha. Por eso ahora al Atrida Agamenón, pastor de huestes, injurias sentado, porque muchas cosas le dan los héroes dánaos. Y tú pronuncias mofas en la asamblea. Mas te voy a decir algo, y eso también quedará cumplido: ya no tendría entonces Ulises la cabeza sobre los hombres ni sería llamado padre de Telémaco, si yo no te cojo y te arranco la ropa, la capa y la túnica que cubren tus vergüenzas, y te echo llorando a las veloces naves fuera de la asamblea, apaleado con ignominiosos golpes».

Así habló, y con el cetro la espalda y los hombros le golpeó. Se encorvó, y una lozana lágrima se le escurrió. Un cardenal sanguinolento le brotó en la espalda por obra del áureo cetro, y se sentó y cobró miedo. Dolorido y con la mirada perdida, se enjugó el llanto. Y los demás, aun afligidos, se echaron a reír de alegría.

(*Ilíada*, II, 211-270)

El pasaje aquí reproducido es uno de los «clásicos» frecuentemente utilizados por el historiador para analizar lo que podríamos llamar «sociedad homérica». No obstante, y antes de proceder a su análisis, diré algunas palabras acerca de este último concepto.

Los estudios homéricos han generado una bibliografía extremadamente nutrida a lo largo de más de un siglo de erudición, por lo que recopilaciones

bibliográficas y estudios de síntesis son siempre de agradecer (Holoka, 1973: pp. 257-293; íd., 1979: pp. 65-150; íd., 1990: pp. 393-461; íd., 1991: pp. 89-156; Beye, 1993: pp. 1-42 y 257-271). Sin ánimos de reabrir, ni tan siquiera de abordar en su conjunto, los infinitos problemas que plantea la llamada «cuestión homérica» (Gil, 1984), especialmente en el aspecto referido a la historicidad de los poemas (Griffin, 1984) sí que considero necesario establecer mi propia posición ante la cuestión. Ante todo, hay que señalar que los poemas, en su forma actual, son el punto de llegada de una larguísima elaboración a lo largo de siglos en los que la ausencia de medios de escritura impidió siquiera una mínima fijación de contenidos y argumentos. En segundo lugar, y precisamente por el carácter oral de su transmisión (Parry, 1971), los cantores de tales poemas han tenido que ir adaptando su repertorio a las nuevas condiciones que el paso del tiempo ha ido reclamando, de tal modo que ha existido siempre una compleja dialéctica entre el presente en el que se producía la recitación de la poesía y el pasado que pretendían reflejar. Lo descrito debía parecer lo suficientemente remoto como para no restar credibilidad al relato, al tiempo que iba cayendo inexorablemente en el olvido todo aquello que iba resultando incomprensible, por falta de referencias, para el oyente contemporáneo. El resultado de ese proceso parece haber sido la mayor abundancia de alusiones a los momentos inmediatamente anteriores a la fijación, más o menos definitiva, de tales poemas.

En tercer lugar, y en relación con lo anterior, a mí me parece clara la existencia de uno o varios «autores», responsables de la creación de sendos poemas, perfectamente coherentes internamente, surgidos seguramente a partir de la selección, obviamente limitada, de solamente una pequeña parte de todo el entramado de temas, ciclos y tradiciones poéticas autónomas que circulaban por toda Grecia a lo largo del siglo VIII a.C. (Lévy, 1989: pp. 123-131), muchas de ellos aún perfectamente distinguibles («La ira de Aquiles», «El caballo de Troya», «La historia de Eumeo», «El duelo de Paris y Menelao», etc.); la labor de ese o esos autores, a quienes la tradición ha englobado bajo la personalidad de Homero, tendría lugar a lo largo de la segunda mitad del siglo VIII a.C.; es, por lo tanto, a ese momento al que aludiría la mayor parte de las referencias presentes en los poemas (Morris, 1986: pp. 81-138). Cuestión distinta es cuándo fueron puestos por escrito los poemas, y aquí las posturas también han sido contradictorias, desde los que atribuían a los Pisistrátidas de Atenas, en el siglo VI, esta responsabilidad, rechazada con buenos argumentos por Davison (1955: pp. 1-21), hasta quienes piensan que composición y puesta por escrito fueron simultáneas ya en el primer cuarto del siglo VIII (Powell, 1991); es difícil también llegar a conclusiones incontrovertibles sobre este tema (González García, 1991).

En otro orden de cosas, no podemos perder de vista que los poemas homéricos son, precisamente, poemas, por lo que difícilmente habríamos de poder considerarlos testimonios históricos plenos, por más que autores posteriores hicieran casi asunto personal el «demostrar» la credibilidad de esas

obras. Y en una obra poética, en la que la transmisión oral ha jugado un papel tan fundamental, y en la que alternan, sin orden aparente, referencias que nosotros podemos intentar adscribir a épocas distintas (Sherratt, 1990: pp. 807-824), puede parecer metodológicamente poco adecuado el que intentemos utilizarla, sin más, como fuente histórica. Ya Finley (1975: p. 53) se preguntaba lo siguiente: «Si los poemas homéricos contradicen casi todo lo que sabemos acerca de cómo funcionaba en realidad la sociedad micénica, si su Troya, aunque esté bien ubicada, se parece poco a la Troya de los arqueólogos, si su explicación de las causas de la guerra y el relato de su acontecer no son razonables, entonces, dicho todo esto, ¿cómo podemos separar los pedazos históricos —si es que hay alguno— de los que no lo son?». Aunque Finley se equivocó en su percepción del tiempo histórico al que debían adscribirse los datos contenidos en los Poemas, su pregunta sigue siendo válida, pero es cometido del historiador intentar no tanto dar respuesta a la misma cuanto intentar aprovechar lo aprovechable.

Es cierto que los poemas homéricos sirvieron, a lo largo de toda la historia de Grecia de guía espiritual y modelo de comportamiento a generación tras generación hasta la extinción de la Antigüedad e, incluso, con posterioridad; no es menos cierto que ya en pleno siglo VIII a.C. tenemos algunos indicios colaterales que sugieren el eco que algunos de los relatos que configuran el ciclo épico tienen en las artes plásticas. No se trata, naturalmente, de un «reflejo» de temas presentes en la *Ilíada* y la *Odisea* en las representaciones pintadas en cerámicas del siglo VIII a.C. sino más bien de la expresión de un código de comportamiento, de un *ethos* determinado, en los diferentes lenguajes asequibles en ese momento, tanto en el lenguaje poético como en el iconográfico (Snodgrass, 1980: pp. 51-58; íd., 1987: pp. 132-169); y, sorprendentemente, los valores que tras una lectura iconográfica se desprenden de esas representaciones figuradas coinciden con los que expresan los poemas homéricos (Hurwit, 1993: pp. 29-35).

Otro dato más; uno de los textos alfabéticos griegos más antiguo, la llamada Copa de Néstor, datable hacia el 735-720 a.C. y hallada en lo que fue la ciudad de Pitecusa, en la actual isla de Ischia contiene tres versos en los que puede leerse algo así como «soy la agradable copa de Néstor, y quien beba de esta copa al punto le arrebatará el deseo de Afrodita de hermosa corona». Naturalmente, no se trata de ningún verso de ningún poema conocido sino más bien de la expresión espontánea de uno de sus dueños, conocedor de los temas y personajes «homéricos», que motivado acaso por la famosa descripción homérica de la copa del héroe pilio (*Ilíada*, XI, 632-635) quiso parangonar su más modesta vasija con aquella cuya descripción habría oído recitar una y mil veces. Y esta pieza no es sino una de un conjunto mayor que, de forma directa o indirecta, pueden relacionarse con objetos mencionados en los poemas (Buchholz, 1991: pp. 67-84).

Con todo esto lo que quiero sugerir es que si bien hemos de ser cautelosos a la hora de otorgar carácter histórico a las informaciones derivadas de los

poemas homéricos, no hemos de dudar demasiado de que los mismos participan de una cierta forma de considerar el pasado que tiene como puntos de referencia necesarios las propias condiciones sociales de la época en la que se produce su fijación definitiva. No pretendo que el pasaje homérico que he transcrito anteriormente sea una descripción social; no obstante, sí me parece claro que en el mismo hallamos algunas de las claves que permiten la comprensión de la sociedad en la que se gestan y surgen como obras perfectamente reconocibles los poemas homéricos. Es en este sentido en el que sí creo que podemos hablar con propiedad de «sociedad homérica», en la línea que otros autores han defendido (Andreev, 1988: pp. 5-85); Homero no es historiador sino poeta, pero su poesía necesita un referente ideológico en el que sustentarse y ése se lo proporciona el mundo contemporáneo en el que surge y al que sirve esa poesía. Sólo bajo este presupuesto se puede comprender cómo lo descrito se retroalimenta en la realidad en la que surge y cómo esta realidad es a su vez retroalimentada, como justificación ideológica, por el poema homérico.

Pero pasemos ya al pasaje en cuestión. Lo primero que llama la atención es la franqueza con la que un simple hombre del pueblo se dirige, en la asamblea, al jefe de los aqueos, al propio Agamenón, recriminándole su actitud prepotente y arrogante. La *Ilíada* marca una clara diferencia entre este hombre del pueblo, este «parlanchín sin juicio» y el «pastor de huestes» *(poimen laon)* Agamenón, mediante poco sutiles juicios de valor; no obstante, ello no obsta para que los propios reyes tengan que sufrir los zaherimientos del lenguaraz Tersites, personaje que para unos autores es arquetipo del provocador por excelencia, mientras que para otros no sería sino el representante de aquellos que se oponen a los abusos de los superiores (cfr. Holoka, 1990: p. 60). El personaje Tersites, sin duda caricaturesco (Andreev, 1988: pp. 63-64), está tratado con una cierta comicidad, comicidad desde un punto de vista aristocrático bien entendido, puesto que la «reivindicación» del personaje va a merecer una respuesta acorde con la calidad, física y moral, del interpelante: Odiseo, sin demasiadas contemplaciones, le va a terminar golpeando con el cetro en la cabeza pocos versos después entre la general aprobación de la asamblea de los aqueos (vv. 265-277).

Si de la anécdota pasamos a la categoría, el pasaje mencionado nos permite reflexionar sobre varios aspectos que pueden caracterizar, siquiera genéricamente, una cierta «sociedad homérica»: en primer lugar, hay un amplio conjunto de individuos que tienen derecho a participar en una asamblea de carácter «político», acaso más consultiva que ejecutiva, y en la que aparentemente hay libertad de palabra (concepto que ulteriormente los griegos designarán con el término de *isegoria*), ejemplificada en el cetro que va pasando de orador como garantía de ese derecho.

En segundo lugar, hay diferencias cualitativas entre los integrantes de esa asamblea; unos mandan y otros tienen el deber de obedecer. A más abundamiento, los primeros, los héroes suelen aparecer adornados de virtudes mo-

rales a la par que corporales, que cristalizan en el variado repertorio de epítetos que acompañan a los héroes homéricos (el astuto Ulises, el rubio Menelao o Aquiles el de los pies ligeros, etc.) o que aluden a sus responsabilidades de mando: pastor de huestes. Los segundos, muy poco representados, suelen ser cobardes y taimados en lo moral y feos y deformes en lo corporal. Tenemos, pues, ya plasmada aquí la dicotomía entre «bondad-belleza», característica de los héroes y los próceres, y la «maldad-fealdad» propia de los que no lo son. Los poemas homéricos están al servicio de los primeros y, por ello mismo, son voceros de los valores que ese grupo expresa al tiempo que dan una especie de imagen en negativo del mundo de aquéllos que no pertenecen a su círculo. Tenemos, pues, definida, una sociedad claramente de corte aristocrático, en la que son «los bellos y los buenos» (*kaloi kai agathoi*, como serán llamados) o «los mejores» *(aristoi)* los que tendrán el poder, frente a «los malos» *(kakoi)* y «los feos» *(aischroi)*, como serán denominados por aquéllos o, simplemente, y de forma genérica, «la masa», «la muchedumbre» *(plethos)*; el vocabulario, aquí también, está al servicio de la definición de roles dentro de la sociedad (Donlan, 1978: pp. 95-111).

Pero no acaba aquí el análisis. No deja de ser significativo cómo en un poema tan claramente exaltador de las virtudes aristocráticas como es la *Ilíada* encontremos, siquiera de forma tan escueta, toda una serie de quejas como las enumeradas por Tersites, y que nos dan a conocer, al menos en parte, los privilegios del que gobierna, y que se nos presenta, ante todo, como un gran tesaurizador de bienes (bronce) y de personas (mujeres). Pero no hay una crítica explícita a ese comportamiento; lo que provoca la crítica de Tersites es, sobre todo, la desmesura en el comportamiento de Agamenón que no se conforma con su parte, sin duda amplia pero por todos admitida, sino que además pretende la de los demás, como muestra a las claras el comportamiento hacia Aquiles, causa de todos los males para los aqueos. No hay, en definitiva, una verdadera puesta en cuestión del orden establecido sino el rechazo de un comportamiento injusto por desmedido.

Es difícil, por no decir imposible, intentar ver en el parlamento de Tersites una auténtica reivindicación social; lo más que podemos ver es un rechazo, dentro de la propia moral aristocrática, de un comportamiento poco digno y rayano en la avaricia por parte de Agamenón. Pero el poeta elige a un hombre del pueblo para recriminárselo al rey; ninguno de sus iguales, salvo Aquiles, directamente afectado por la decisión injusta, ha osado hacerlo; es más, el propio Odiseo, erigido en ocasional vengador de la afrenta infligida a Agamenón no entra en el fondo del discurso de Tersites sino en la forma: Tersites no sólo no es quién para pedirle cuentas al rey sino que además su discurso es considerado, lisa y llanamente, una injuria hacia Agamenón y por eso sufrirá su castigo.

Insisto, como he hecho anteriormente, en que no se trata de hallar una correlación directa, difícilmente demostrable, entre esta escena de la *Ilíada* y lo que debía de ser alguna asamblea política auténtica de las que tendrían lugar

en la Grecia de la segunda mitad del siglo VIII a.C. pero sí que encontramos aquí ya pergeñados algunos de los componentes que caracterizarán al sistema de la polis griega que está ya en plena formación a lo largo de esos años. En efecto, en los propios poemas el nombre de polis *(ptolis)* aún tiene un sentido topográfico (la ciudadela, la *acrópolis*) más que político y podríamos aceptar, con Scully (1990: pp. 1-4), que la polis homérica aún no es una comunidad política, aunque ya está en camino de serlo y que, aunque rudimentarias, ya pueden percibirse en los poemas indicios de una «ideología» de la polis.

Detectamos, pues, ya una dualidad social que diferencia a los individuos libres en grupos atendiendo a una serie de requisitos, entre ellos el nacimiento y la propiedad de la tierra y de los rebaños que caracterizan a los dirigentes, entre los que también se establecen gradaciones internas, en atención a criterios variables, pero seguramente vinculados también a la riqueza propia y familiar. Son ellos los señores de la guerra, los que llevan tras de sí a huestes importantes, los que reciben la mejor parte del botín y los que, por ende, además de estar adornados de virtudes morales y corporales, gozan de la protección directa de los dioses.

Junto a esos sujetos hay una mayoría de personas, indudablemente libres, pero de complicado entronque con el mundo aristocrático, que son llamados, entre otros nombres, «hombres del pueblo» (*demou andres*; p. ej., *Ilíada*, II, 198) y que el propio Odiseo, dirigiéndose a uno de ellos llega a decir que «tú eres inútil y careces de coraje: ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea» (*Ilíada*, II, 201-202); a este grupo parece pertenecer el propio Tersites.

Rasgo común de todos estos individuos libres, de uno u otro nivel, es que forman parte de la asamblea *(ágora)*, por más que Odiseo menosprecie a los hombres del pueblo echándoles en cara su poco peso e influencia en la misma y, lo que es más, que parece que todos ellos, independientemente de su cualificación, tienen derecho a participar en la misma haciendo uso de la palabra, incluso para provocar a los nobles o para plantear reclamaciones públicamente.

A estos dos grupos habría que añadir una abigarrada gama de individuos sometidos a diversos grados de dependencia, pero cuyo peso político parece absolutamente irrelevante, y que aparecen denominados con diversos nombres que de alguna forma pueden reflejar su actividad concreta (*dmoi*, *amphipoloi*, *dresteres* entre los no libres, *therapontes* entre los semilibres) (Debord, 1973: pp. 225-240).

Hallamos, pues, en los poemas homéricos, una articulación social bastante coherente; en este estado de cosas parecería, en mi opinión, absurdo, rechazar cualquier referencia a la realidad de este esquema social que los poemas homéricos delinean; no pueden ser otra cosa que el trasunto, todo lo distorsionado que queramos (pero quizá no demasiado) de la sociedad real que existía en Grecia (o en algunas partes de ella) en el siglo VIII. De cualquier

modo, interesa destacar que si los poemas homéricos y el resto del ciclo épico acabó consolidándose a partir de los siglos VIII y VII a.C. fue porque en ese estadio se consideraron como la adecuada plasmación ideológica de un sistema de valores que estaba también consolidándose; y, por lo que sabemos, el *ethos* aristocrático halla su expresión más refinada no en las estructuras prepolíticas de los Siglos Obscuros sino, por el contrario, en las primeras estructuras políticas que se dan cita en la polis en formación de esos mismos siglos VIII y VII (Hurwit, 1993: pp. 14-42, esp. 40-42). Por ello mismo, si acaso entre la sociedad griega del siglo VIII y la «sociedad homérica» no siempre puede establecerse una relación de equivalencia, lo que sí parece cierto es que esa «sociedad homérica» nos presenta, cuanto menos, la imagen que las aristocracias del siglo VIII proyectaban de sí mismas en un terreno tan ideologizado como es la poesía épica; esa misma sociedad que gustaba de escuchar las interminables hazañas de héroes en los que ellos mismos se veían retratados también gustaba de enterrarse en tumbas suntuosas como las de Eretria o Argos, o ver representada parte de sus códigos de valores en las cerámicas pintadas. Es en este sentido, a mi juicio, en el que podemos utilizar a Homero no como fuente histórica, pero sí como referente ideológico para tratar de reconstruir aquella sociedad que justificaba su trabajo.

Pero si Homero representa, en el pasaje que comentamos, la visión displicente del aristócrata frente al individuo del común, encontramos en Hesíodo, al que me refiero en el apartado siguiente, una especie de contrapunto, pero unos ecos similares; es Hesíodo quien escribe, indignado tal vez por una sentencia injusta lo siguiente:

> Existe una virgen, Dike, hija de Zeus, majestuosa y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; cuando alguien, despreciándola con torcidas sentencias, la daña, al punto sentada junto a Zeus, padre Crónida, canta la manera de pensar de hombres injustos para que el pueblo pague las locuras de los reyes, quienes maquinando cosas terribles desvían el veredicto hablando de manera tortuosa. Vigilando esto, reyes, enderezad los veredictos, devoradores de regalos, olvidad las sentencias tortuosas en su totalidad.

En esta obra de Hesíodo encontramos una perspectiva distinta sobre una sociedad *grosso modo* contemporánea de la responsable de los poemas homéricos; y encontramos también una serie de invectivas contra los poderosos gobernantes, fluidos en la expresión oral de sus ideas, como los héroes homéricos, pero igualmente criticables por su prepotencia y falta de escrúpulos. Aquí sin embargo el orador no es acallado a golpes de cetro como el desafortunado Tersites, en parte porque no es el *ethos* aristocrático el que es aquí defendido, mas bien al contrario. Si en la *Ilíada* veíamos cómo el poeta que está al servicio de los aristócratas evoca al torpe orador del pueblo que osa arremeter contra los todopoderosos reyes, en *Los trabajos y los días* vemos a otro poeta, mucho más apegado a formas de vida no precisamente aristocráticas, lanzar también una serie de invectivas contra esos mismos reyes. El mensaje

de Tersites se diluyó con los propios lagrimones de dolor e impotencia que el certero golpe de Odiseo le provocó; el mensaje de Hesíodo va acompañado de una clara amenaza contra aquellos que osan quebrantar el orden instituido por Zeus a través de su hija Dike, la Justicia.

Podríamos pensar que esto supone un cambio de actitud; es posible, pero también puede ser que no haya cambiado nada aún, sino tan solo la perspectiva del poeta y del grupo social al que sirve. El mundo de los poemas homéricos es el mundo aristocrático, en el que el «espíritu de cuerpo» acaba por triunfar frente a la propia injusticia cometida por uno de ellos; el mundo de Hesíodo, ajeno a ese mundo aristocrático y sujeto paciente de sus decisiones no sólo cuestiona las mismas sino que transfiere la responsabilidad por la mala conducta (concepto que no parecen haber desarrollado los poemas homéricos) no a los iguales del infractor sino a una esfera superior que no puede ser otra que la divina.

Sería, pues, otro elemento de credibilidad a la hora de poder referirnos con las salvedades ya mencionadas, a una «sociedad homérica» el que en Hesíodo, que vivió en el filo entre el siglo VIII y el VII, esto es en la época en la que se produce la fijación de los poemas homéricos, presenta aún la vigencia de los mismos valores presentes en la *Ilíada* y en la *Odisea*, por más que Hesíodo se muestre decididamente beligerante frente a los mismos, prueba más que suficiente de que el análisis realizado en las páginas previas puede aproximarse a la realidad.

Dejamos para apartados ulteriores otros aspectos referidos a los procesos de formación de la polis, pero no sin antes acabar el presente recalcando que el mundo de los poemas homéricos y el mundo de Hesíodo son, a pesar de sus limitaciones, nuestras únicas fuentes literarias contemporáneas de los primeros momentos de gestación de esa singular estructura social y de poder que desarrolló el mundo griego.

Bibliografía

Textos

Copa de Néstor: trad. de I. M. Egea (1988), *Documenta Selecta ad Historiam Linguae Graecae Ilustrandam*, UPV/EHU, Salamanca.

Hesíodo: *Los trabajos y los días*, trad. de A. y M. A. Martín (1986), Alianza Editorial, Madrid, vv. 256-265.

Homero: *Ilíada*, trad. de E. Crespo (1991), Biblioteca Clásica Gredos 150, Madrid.

Bibliografía temática

Andeev, J. V. (1988): «Die homerische Gesellschaft», *Klio* 70, pp. 5-85.

Beye, C. R. (1993): *Ancient Epic Poetry. Homer, Apollonius, Virgil*, Itaca.
Buchholz, H. G. (1991): «Bemerkungen zum Stand der Homerarchäologie», *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, pp. 67-84.
Davison, J. A. (1955): «Peisistratus and Homer», *TAPhA* 86, pp. 1-21.
Debord, P. (1973): «Esclavage mycénien, esclavage homérique», *REA* 75, pp. 225-240.
Donlan, W. (1978): «Social Vocabulary and its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens», *QUCC* 27, pp. 95-111.
Finley, M. I. (1975): «Una pérdida: la guerra de Troya», *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, pp. 37-54.
Gil, L. (ed.) (1984): *Introducción a Homero*, Barcelona.
González García, F. J. (1991): *A través de Homero. La cultura oral de la Grecia antigua*, Santiago de Compostela.
Griffin, J. (1984): *Homero*, Madrid.
Holoka, J. P. (1973): «Homeric Originality: A Survey», *CW* 66, pp. 257-293.
— (1979): «Homer Studies, 1971-77», *CW* 73, pp. 65-150.
— (1990): «Homer Studies 1978-83 (I)», *CW* 83, pp. 393-461.
— (1991): «Homer Studies 1978-83 (II)», *CW* 84, pp. 89-156.
Hurwit, J. M. (1993): «Art, Poetry, and the Polis in the Age of Homer», *From Pasture to Polis. Art in the Age of Homer*, Columbia, pp. 14-42.
Levy, E. (1989): «De quelques allusions a l'Iliade dans l'Odysée. Architecture et Poésie», *Hommage à G. Roux*, Lyon, pp. 123-131.
Morris, I. (1986): «The Use and Abuse of Homer», *ClAnt* 5, pp. 81-138.
Parry, A. (1971): *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford.
Powell, B. B. (1991): *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*., Cambridge.
Scully, S. (1990): *Homer and the Sacred City*, Ithaca.
Sherratt, E. S. (1990): «"Reading the Texts": Archaeology and the Homeric Question», *Antiquity* 64, pp. 807-824.
Snodgrass, A. M. (1980): «Towards the Interpretation of the Geometric Figure-Scenes», *MDAI (A)* 95, pp. 51-58.
— (1987): «The First Figure-Scenes in Greek Art», *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*, Berkeley, pp. 132-169.

3. Agricultura y navegación en el Alto Arcaísmo

Ya en el apartado previo hemos introducido la figura de Hesíodo, señalando algunas de sus semejanzas con el mundo al que aluden los poemas homéricos, así como algunos de sus rasgos diferenciadores. Aun cuando sobre alguno de ellos volveremos en las páginas que siguen, aquí querría resaltar sobre todo el papel que Hesíodo juega a la hora de mostrarnos las condiciones de vida del mundo griego (o, al menos, de una región en concreto como es Beocia) en el tránsito del siglo VIII al VII a.C., centradas sobre todo en sus activi-

dades más habituales, entre las que se destacan la agricultura y la navegación. Para ello, contamos con el siguiente pasaje de *Los trabajos y los días*:

Si te coge el deseo de la fatigosa navegación cuando las Pléyades huyendo de la vigorosa fuerza de Orión caigan sobre el brumoso Ponto, entonces soplos de toda clase de vientos se lanzan impetuosamente, recordándolo entonces ya no debes tener las naves en el vinoso Ponto, sino trabajar la tierra como te aconsejo: vara la nave en tierra firme y fíjala con piedras por todas partes para que haga frente a la fuerza de los vientos que soplan húmedamente, quitándole el tapón para que no la pudra la lluvia de Zeus. Las jarcias bien dispuestas todas colócalas en tu casa, en orden, plegando las alas de la nave surcadora del mar. Cuelga el bien trabajado gobernalle sobre el humo.

Tú mismo espera hasta que llegue la estación de la navegación. Entonces saca al mar el ligero navío, equípalo disponiendo la carga parta llevar ganancia a casa. Como mi padre y el tuyo, gran insensato Perses, se hacía a la mar en las naves por estar necesitado de buen sustento, el que en otro tiempo llegó aquí surcando el amplio Ponto, abandonando en negra nave a Cime Eolia, no escapando a abundancia, riqueza y felicidad, sino a la malvada pobreza que Zeus da a los hombres, vivió cerca del Helicón, en Ascra, penosa aldea, mala en invierno, terrible en verano, nunca buena. Tú, Perses, recuerda los trabajos de cada estación, pero sobre todo en torno a la navegación. Alaba la nave pequeña, pero dispón la carga en la grande. Pues si mayor es la carga, mayor será provecho sobre provecho si los vientos alejan las malas tormentas.

Cuando volviendo tu impetuoso ánimo hacia el comercio marino quieras escapar de las deudas y del hambre ingrata, tengo experiencia del arte de navegar y de las naves, pues jamás crucé en una nave el ancho Ponto, a no ser a Eubea desde Áulide, donde en otro tiempo los aqueos permaneciendo durante una tormenta congregaron un gran ejército desde la sagrada Hélade contra Troya de hermosas mujeres.

Entonces crucé yo el Ponto para ir a Calcis a las competiciones del valeroso Anfidamante; sus ilustres hijos dispusieron muchos premios anunciados con antelación. Afirmo que yo, resultando vencedor con un himno, conseguí un trípode con asas. Éste lo dediqué a las Musas que habitan el Helicón allí donde por primera vez me inspiraron el dulce canto. Tal experiencia he tenido de las naves de muchos clavos, pero aun así te diré el pensamiento de Zeus, portador de la Égida, pues las Musas me enseñaron a cantar un himno de indescriptible belleza.

Durante cincuenta días, después del solsticio, cuando llega al fin el verano, agotadora estación, la navegación es favorable para los mortales y tú no romperás la nave ni el mar destruirá a los mortales, a no ser que a propósito Poseidón que sacude la tierra, o Zeus, soberano de los Inmortales quisieran destruirlos, pues en ellos está por igual el fin de bienes y males.

En ese momento las brisas son bien definidas y el Ponto apacible. Entonces, libre de preocupación, confiando en los vientos, arrastra la rápida nave hacia el Ponto y pon dentro toda la carga; pero apresúrate a regresa rápidamente de nuevo a casa, no esperes al vino nuevo y a las tormentas de otoño ni al invierno que se acerca y a los terribles torbellinos del Noto, que remueve el mar acompañando a la abundante lluvia de Zeus otoñal y hace insoportable el mar.

Existe otra navegación para los hombres por primavera, tan pronto como la corneja al descender deja una huella tan grande, como se muestran al hombre las hojas en la más elevada rama de la higuera, entonces el mar es accesible, y ésta es la navegación de primavera; yo no la voy a alabar, pues no es grata a mi corazón; ha de cogerse en su momento y con dificultad podrías huir del mar, pero los hombres también la realizan por ignorancia de su mente, pues la riqueza es el espíritu para los míseros mortales.

Es terrible morir entre las olas, y te exhorto a colocar esto en tu corazón como te lo digo: no pongas toda tu fortuna en las cóncavas naves, sino deja la mayor parte y carga la menor, pues es terrible sufrir un mal en las olas del mar y también es terrible que por levantar una carga irresistible sobre el carro rompas el eje y pierdas la carga; vigila la medida, la mesura es lo mejor de todo.

(Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 618-694)

Hesíodo, si hemos de creer los datos que él mismo va destilando en su obra, lo que no es por todos admitido, debió de vivir en su aldea de Ascra, quizá ya integrada en la polis de Tespias o quizá aún no, en Beocia, a caballo entre el siglo VIII y el VII a.C. (De Hoz, 1993: pp. 113-154; Millett, 1984: pp. 84-115); es, junto con Homero, uno de los más antiguos autores griegos de los que se nos han conservado obras en verso. Buena parte de los datos biográficos que conocemos de este personaje y, sin duda, los más fiables, los encontramos en la propia obra de Hesíodo y, más concretamente, en el pasaje recién transcrito. Ya veíamos en el apartado previo cómo, en algunos aspectos, los poemas homéricos y la obra hesiódica podían considerarse, en cierta medida, complementarias por cuanto que desde ópticas naturalmente distintas visualizaban fenómenos sociales en cierto modo equivalentes. Sin embargo, no insistiré ahora excesivamente en esta cuestión para centrarme en otros problemas.

De las obras compuestas con más o menos certidumbre por Hesíodo o a él atribuidas destacan sin duda la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*; en la primera asistimos a un intento de racionalizar el siempre escurridizo mundo de los dioses, su origen, parentesco y relaciones y en ella subyace un cierto regusto ético. Obra fundamental por lo que significa de intento de sistematización y por sus más que evidentes vínculos con otros sistemas teogónicos y teológicos orientales (Walcot, 1966; Burkert, 1991: pp. 527-536; Penglase, 1994), representa asimismo la renovada apertura intelectual que Grecia está experimentando al socaire de su renacida vitalidad y en la que el Oriente juega un papel no siempre todo lo reconocido que debería (Burkert, 1992; cfr. Gunter, 1990: pp. 131-147).

Los trabajos y los días, por su parte se sitúan desde su principio en un terreno puramente humano; la imprudencia de Epimeteo al aceptar como presente de Zeus el *pithos*, la gran vasija de almacenamiento (no la «caja», como habitualmente se cree) (Knox, 1982: p. 322) de Pandora determinó a los hombres innumerables males y fatigas entre ellos la necesidad de procurarse el sustento. Para coronar esta pesimista visión del mundo Hesíodo la completa

con el famoso mito de las edades, también de evidentes resonancias orientales y con claras pervivencias y readaptaciones (Nieto Ibáñez, 1992: pp. 19-32); según el mismo las distintas estirpes que han ido viviendo sobre la tierra han ido empeorando su calidad, materializada en diferentes metales (oro, plata y bronce), luego seguida por una estirpe de héroes (los personajes de los ciclos épicos: el tebano, el troyano) para a continuación dar paso a la propia época de Hesíodo, una quinta generación, representada por el hierro, que «ni de día ni de noche cesarán de estar agobiados por la fatiga y la miseria; y los dioses les darán arduas preocupaciones, continuamente se mezclarán males con bienes» (*Los trabajos y los días*, vv. 176-180); cuando esos hombres del hierro completen su proceso de degradación, Zeus también acabará con ellos aunque existe una esperanza (la Esperanza, *Elpis*, fue la única que permaneció, sin escaparse, de la jarra abierta de Pandora), que se concreta en la Justicia, en *Dike*. Como muy bien ha sabido ver Vernant (1983a: pp.21-51; íd. 1983b: pp. 51-88) la lección de Hesíodo puede resumirse en la fórmula: «Escucha a la justicia, *Dike*, no dejes crecer la inmoderación, *Hybris*»; todo el poema es, por lo tanto, una serie de consejos dirigidos primordialmente a los campesinos e, indirectamente, a los basileis encargados de dispensar la justicia para garantizar la felicidad de aquéllos (p. ej., Zanker, 1986: pp. 26-27).

Es tras este proemio cuando Hesíodo entra de lleno en el tema principal de esta obra, a saber cómo puede el hombre aprovechar en su propio beneficio ese castigo que los dioses le han deparado, el trabajo, obviamente en el campo, y que se halla regulado por unos ritmos que hay que respetar y que aparecen expresados en lo que suele llamarse «el calendario del campesino» (vv. 383-617) (Riedinger, 1992: pp. 121-141). Con él el individuo se gana su sustento y evita la terrible penuria y el hambre; sobre cuáles son los mejores medios para conseguir ese objetivo, sin incurrir en hybris, versará su largo poema, en forma de consejos dirigidos a su hermano Perses; el tono moral, empero, parece predominar en el conjunto de la obra.

Aquí me centraré, ante todo, en los consejos que el poeta brinda a su hermano con relación a la navegación y que seguramente recogen, si juzgamos por la propia descripción que de su relación con el mar hace Hesíodo, un acervo tradicional de informaciones fácilmente accesibles incluso para un habitante de Beocia, que vive tradicionalmente de espaldas al mar. Sabemos muy poco del aspecto que debía de tener Ascra en la época de Hesíodo; aunque parece que correctamente identificada con la zona arqueológica de Pirgáki-Episkopí en el valle de las Musas (Snodgrass, 1985: pp. 87-95; Fossey, 1988: pp. 142-145), recientemente se han llevado a cabo prospecciones arqueológicas en toda esa área de la Beocia suroriental, y lo único seguro que hoy día puede afirmarse es que esa región parece haber estado muy poco densamente poblada hasta el periodo arcaico pleno; en lo que a partir de ese momento sería zona urbana, no parece haber habido antes del *ca.* 600 a.C. más que pequeñas aglomeraciones de carácter aldeano todo lo más, tanto en la propia Ascra como en las futuras poleis de Tespias y Haliarto y, además, con

muy pocos indicios de intensa actividad (Bintliff y Snodgrass, 1989: pp. 286-287, fig. 44). Esto recalcaría el marcado carácter agrícola que se desprende de la obra de Hesíodo; no obstante su tamaño y relativamente escasa actividad, los datos de las prospecciones llevadas a cabo indican que era el único asentamiento de cierta importancia de todo el valle y seguramente la «capital» del mismo (Snodgrass, 1985: pp. 87-95). Algo que no comprenden los miembros de la expedición británica que ha estado investigando el territorio de Ascra es la descripción tan sombría que realiza Hesíodo de su patria, y que no se compadece con la realidad, al menos tal y como hoy día puede percibirse, aun cuando hay autores que, también a partir de su experiencia personal, aceptan ese calificativo de «terrible» que le aplica el autor a Ascra durante el verano (Lamberton, 1988: pp. 29-30).

Ascra, por lo tanto, y por más que no conozcamos con detalle cómo era en la época de Hesíodo, parece hallarse bastante volcada hacia su entorno agrícola del valle de las Musas; sin embargo, y es lo sorprendente, Hesíodo va a poder disponer de una serie de informaciones ciertamente notables para alguien que reconoce (quizá retóricamente, es cierto) su desconocimiento de los asuntos del mar. Hay un detalle que llama la atención y es que cuando Hesíodo se dispone a empezar su descripción se jacta de que le ofrecerá a su hermano «las medidas del resonante mar» (v. 648), aunque es posible, como sugiere West (1978: p. 318), que aquí *metra* pueda significar algo así como «las reglas y fórmulas conocidas por el experto». Es curioso observar cómo esta especie de omnisciencia parece relegada en otros casos a los propios dioses, a juzgar por una de las respuestas de oráculo de Apolo en Delfos, que también afirma conocer «el número de los granos de arena y las medidas del mar» (Heródoto, I, 47) y que certificaría la relación de esta fórmula con la divinidad (West, ibídem). Acaso con esta expresión Hesíodo esté sugiriendo que este conocimiento que va a transmitir procede de los dioses, de las Musas hijas del propio Zeus como el propio autor parece dar a entender (vv. 661-662); de hecho, da la impresión de que lo que empieza en el verso 663 («Cincuenta días después...») no es otra cosa que el himno que asegura que le han enseñado las propias Musas.

Pero antes de entrar en este relato, volvamos sobre los motivos de esta navegación; al narrar las peripecias del padre, que pasó buena parte de su vida navegando, Hesíodo afirma que la causa última de esas navegaciones era buscar el «buen sustento» y escapar con ello de la «malvada pobreza», regalo de Zeus a los hombres. Naturalmente, los ecos de los episodios que previamente ha narrado, el de Pandora y el mito de las edades, está aquí presente; entre las fatigas que Zeus envía está la pobreza y para escapar de ella los hombres a veces eligen caminos de gran riesgo, entre ellos la navegación.

Al inicio del fragmento que hemos seleccionado Hesíodo empieza dando consejos prácticos de cómo tratar la nave y sus partes sensibles durante la estación otoñal; cómo debe ser varada en seco y cómo su dueño debe llevarse a casa los aparejos y el timón para repararlos y preservarlos de las inclemen-

cias; seguramente no se trata de naves demasiado grandes, que son las preferidas de Hesíodo, aun cuando él mismo reconoce más adelante que cuanto mayor sea el barco mayor es la perspectiva de ganancia. Durante el tiempo de ociosidad debe el navegante en ciernes dedicarse a los trabajos del campo, a los que alude en otro lugar de la obra. Los tipos de naves existentes en la época de Hesíodo son relativamente conocidos gracias sobre todo a la documentación iconográfica, lingüística y literaria y a alguna descripción *grosso modo* contemporánea y, ciertamente, la variedad no es demasiada; los tipos habitualmente más usados por los comerciantes debían de ser, atendiendo a la clasificación de Wallinga, barcos con una sola fila de remeros, que podían oscilar entre los 40, los más grandes, y los 20, los más pequeños, sin que en esa época haya existido una amplia variedad de tipos de barcos (Wallinga, 1993: pp. 33-65; también, Morrison y Williams, 1968: pp. 12-69); quizá entre estos dos tipos se encuentre la diferenciación de tamaños a que alude Hesíodo.

El objetivo de la navegación es, naturalmente, el comercio *(emporíe)* que tiene como finalidad, como ya había sugerido Hesíodo con anterioridad a propósito de las empresas de su padre, «escapar de las deudas y del hambre ingrata» y como ha visto Bravo las gentes a quienes se dirige Hesíodo son aquellos que embarcaban toda su cosecha, su *biotos* en un barco, situación de la que hay ejemplos en otros autores, como por ejemplo Teognis (vv. 1.197-1.202) (Bravo, 1977: pp. 5-8). El comercio, por consiguiente, es visto como un medio de complementar los magros recursos que el simple trabajo del campo proporciona al campesino y en Hesíodo se puede observar una cierta ambigüedad en el tratamiento del comercio y la navegación. Por un lado, él no lo aprueba y lo da a entender en varias ocasiones, tanto en el pasaje recogido como en otros; y sin embargo, reconoce que es un medio para huir de la pobreza, de las deudas y del hambre, presentes con cierta frecuencia dentro de una economía agraria (Gallant, 1991: pp. 60-112); el ejemplo de su padre así lo indica pero también la búsqueda de ganancia *(kerdos)*, ya que una vez que la navegación resulta inevitable y el marino debe arriesgarse a sufrir daños sin cuento, conviene que la posibilidad de ganancia se aumente: de ahí que aunque prefiera una nave pequeña aconseje una grande para que la ganancia se sume a la ganancia. Una vez asumido el riesgo que, al menos, los beneficios merezcan la pena.

Es difícil comprender a primera vista cómo compagina Hesíodo su rechazo a la navegación y al comercio ultramarino con la huida de la pobreza y el hambre; la relación causa-efecto entre ambos parece fuera de duda si seguimos en la misma línea de su argumentación, aunque en su pensamiento la misma no esté tan clara. Reconoce la existencia de la pobreza y las deudas, y reconoce que un medio ampliamente utilizado para escapar a ellas es el comercio marítimo; sin embargo, desaprueba éste. Que existe un conflicto social larvado en la sociedad descrita por Hesíodo parece claro: la alusión misma a las deudas y a su secuela directa, la miseria y el hambre, no parecen dejar lugar a dudas (*contra* Millett, 1984: pp. 84-115); los sombríos tintes y el

pesimismo general que inunda su obra, y una confianza casi utópica en una Dike que es sistemáticamente burlada por *basileis* corruptos y que no temen la ira de Zeus, me llevan a pensar de este modo; el propio Hesíodo nos llega a decir que «no hubiera querido yo estar entre los hombres de la quinta raza, sino que hubiera querido morir antes o nacer después. Pues ahora existe una raza de hierro; ni de día ni de noche cesarán de estar agobiados por la fatiga y la miseria» (*Los trabajos y los días*, vv. 174-178).

Si las deudas y la miseria son intolerables, tremendas, funestas (v. 638) y la navegación arriesgada, ¿cómo se soluciona, para Hesíodo, el problema social y económico sin recurrir a la navegación? Quizá la respuesta haya que buscarla, precisamente en la negación que de algún modo hace Hesíodo del problema para, así, encontrar argumentos que le permitan criticar la práctica de la navegación. En el fondo Hesíodo está haciendo un juego de equilibrios: de un lado pone una serie de factores que atenazan a una parte de la sociedad campesina; del otro, una solución en absoluto satisfactoria por lo arriesgada y peligrosa. La respuesta al enigma hay que buscarla no en la solución habitualmente propuesta sino en otra diferente. La solución a los problemas sociales no puede ser la navegación y el comercio ultramarino, en parte por los riesgos que conlleva pero en parte también por las distorsiones que puede traer consigo: la aspiración a la riqueza que ciega a los mortales (v. 686) es casi peor que los riesgos ciertos de la navegación. Queda, por consiguiente, una única vía: acabando con las causas del malestar se acabará con las consecuencias nefastas del mismo, entre las que destaca la navegación.

Es en este momento cuando el concepto de *dike* asume pleno sentido; un concepto que si en Homero parece significar algo así como «el modo en el que deben ocurrir las cosas» en Hesíodo ya indica algo así como «el modo en el que deberían ser las cosas» (Knox, 1982: p. 325), bajo la autoridad de Zeus, garante de la recta justicia (Gigante, 1956: pp. 20-27). Para Hesíodo, las hermanas de Dike son Eunomía, «buen orden» e Eirene, «paz» (*Teogonía*, 901-906), cargadas de un profundo significado social (Ostwald, 1969: pp. 62-64); su opuesto es, claramente, *hybris* una palabra que engloba conceptos de gran complejidad y que podríamos definir, con Fisher como «el serio atentado contra el honor de otro, que es probable que cause vergüenza, y produzca ira y deseos de venganza» (1992: p. 1). En Hesíodo, empero, ya queda claro, tal y como ha visto Fisher, que aunque individuos de cualquier estatus social pueden cometer *hybris* «es con mucha mayor frecuencia el comportamiento de los ricos y poderosos, y por lo tanto es mucho más peligroso para sus sociedades» (1992: pp. 198-199); pero al campesino tampoco le conviene y Hesíodo advierte a su hermano «Perses, tú escucha el recto proceder (*dike*) y no hagas crecer la soberbia (*hybris*); pues la soberbia es mala para el infeliz mortal, ni siquiera el noble puede soportarla con facilidad, sino que se agobia bajo ella al encontrarse con el desastre» (*Los trabajos y los días*, vv. 213-216).

Por consiguiente, si retomamos lo hasta aquí visto, sí hay una solución que evite la pobreza, la cual a su vez obliga a una no deseada navegación y

puede producir bien la muerte bien un enriquecimiento desmesurado y causa también de intranquilidad; esa solución es un gobierno que se atenga a *dike*, unos gobernantes, unos basileis que se dejen aconsejar por esa diosa, y que en recompensa verán su país libre del hambre y de los desastres: «La paz nodriza de la juventud está sobre la tierra y jamás Zeus, de amplia mirada, les decreta funesta guerra, jamás hambre ni destrucción acompañan a los hombres de equitativa justicia, sino que en las fiestas gozan de los frutos que han cultivado. La tierra les produce abundante alimento [...] y no tienen que viajar sobre naves, pues la tierra de ricas entrañas les produce fruto» (*Los trabajos y los días*, vv. 228-238). Ésta es la verdadera solución al problema: la ausencia del problema merced a un gobierno que se atenga a *dike*; la aceptación de *dike*, como ha visto Gagarin, es una condición necesaria para la prosperidad económica (1973: pp. 81-94).

Sin embargo, Hesíodo, que reconoce la causa del problema, y que se muestra decididamente beligerante con la única arma de que dispone, su canto, es también un hombre de su tiempo. Ha esbozado la solución ideal, pero no puede dejar de reconocer la triste realidad de su época; y en ella el comercio y la navegación juegan un papel cada vez más importante y sus ecos han llegado hasta la lejana y vuelta de espaldas al mar Beocia. Quizá no sea ajeno al interés de Hesíodo (que, sin embargo, niega) por las cosas del mar las peripecias de su padre y, sin duda, las mil historias que pudo contarles a sus hijos; pero Hesíodo y su hermano son unos campesinos y en el poeta pesa más su apego a la tierra que los riesgos de la navegación. No obstante, conoce, y se jacta de ello, «las medidas del mar»; no es, empero, un conocimiento que él atribuya a su propia experiencia, más bien al contrario, nadie sino los dioses pueden llegar a un conocimiento tal, como mostraba la frase introductoria del oráculo délfico anteriormente mencionado. Han sido las musas las que le han enseñado a cantar un himno en el que se recoge toda esa sabiduría.

Este himno comienza en el verso 663: «Durante cincuenta días, después del solsticio...», y se extiende al menos hasta el verso 682. Si hasta ahora Hesíodo ha estado dando consejos propios a partir de aquí parece como si los consejos los diera otro; es más, después de afirmar su desconocimiento sobre los asuntos del mar, resulta a primera vista contradictorio que él mismo se atribuya un conocimiento tan avanzado acerca de los mecanismos de navegación; por consiguiente, Hesíodo lo que pretende transmitirnos no es algo que él haya elaborado sino, por el contrario, algo que ha aprendido, una especie de relato de tipo gnómico que anuncia la mejor ocasión para la navegación y advierte de los peligros con que puede encontrarse el navegante.

La navegación en el Mediterráneo del siglo VIII a.C. era, sin duda, una práctica ya con bastantes siglos tras de sí; para no alejarnos demasiado del mundo griego bastaría recordar la importante expansión comercial que protagonizaron los palacios micénicos durante el segundo milenio o, para acercarnos más a nuestra época, sería suficiente traer a la memoria cómo ya desde el

siglo IX a.C. los marinos griegos empiezan a frecuentar puertos de la costa siriopalestina y, poco después, puertos del Mediterráneo central. Del mismo modo, las experiencias en navegación recogidas en la *Odisea* parecen corresponder a la situación que se ha ido creando a lo largo del siglo VIII. Igualmente, no podemos olvidar que el propio padre de Hesíodo había estado estrechamente implicado en la navegación a larga distancia. Sin embargo, y a menos que pudieran evitarlo, los marinos solían navegar siguiendo rutas ya conocidas y técnicas de navegación ya consagradas y cuando por alguna circunstancia alguno se apartaba de las mismas y propiciaba un «descubrimiento» siempre intervenía el factor divino que, en forma de vientos, llevaba al navegante a un nuevo destino previamente ignoto.

Pero según iba avanzando este conocimiento el mismo debía ser conservado de modo tal que aquellos que siguiesen las huellas de los predecesores no navegasen a ciegas; la forma habitual que asumirá esta codificación será la del periplo (Peretti, 1983: pp. 69-114); sin embargo, y a juzgar de lo que encontramos en el texto de Hesíodo parece como si el periplo fuese un desarrollo posterior, propio ya de una época mucho más acostumbrada a la navegación. En Hesíodo estas informaciones de indudable carácter práctico se hallan contenidas en un himno, que es el que Hesíodo recita. Naturalmente, Hesíodo no pretende haber inventado este himno y su contenido, sino que son las musas las que se lo han enseñado; ni qué decir tiene que esto forma parte de los convencionalismos de la poesía arcaica que interpretaba lo que nosotros hoy llamaríamos «inspiración» por una «enseñanza» por parte de las musas.

Tenemos algún otro ejemplo de la inclusión de datos de tipo itinerario en himnos religiosos, como por ejemplo, las informaciones que sobre la ruta (en este caso terrestre en su mayor parte) que sigue Apolo desde el Olimpo y Pieria hasta Crisa se encuentran en el himno homérico a Apolo (vv. 216-285) o, en el mismo himno, la ruta marítima que, posiblemente desde Creta llevaba, bordeando el Peloponeso meridional y occidental, hasta Crisa (vv. 397-439) y que Apolo obliga a seguir a unos comerciantes pilios para convertirlos en sus sacerdotes, por más que las dificultades e imprecisiones topográficas que en dicho himno se encuentran sean notables (Aloni, 1989: pp. 98-104). También estamos acostumbrados a encontrar, en forma poética, noticias de precisión variable entregadas por Apolo Délfico a aquellos que van a fundar una colonia como, por ejemplo, las relativas a la fundación de Crotona, a las que aludiremos en un apartado posterior. Lo que todo esto sugiere es que, en la época en la que Hesíodo escribe, la circulación de mensajes y consignas referidas a las empresas marítimas o, en general, a viajes, se confiaba a la poesía, una actividad vinculada claramente a los dioses y, en concreto, a las musas.

Sin embargo, trascendiendo un poco más de este hecho, no cabe duda de que Hesíodo dispone de un conocimiento importante de los asuntos del mar; sin duda su propio padre pudo haberle instruido al respecto y, en la propia

obra de Hesíodo encontramos una especie de materialización práctica de estos *metra*, de estas «medidas» del mar cuando, en la *Teogonía*, narra la descendencia de Tetis con el río Océano (Peretti, 1994: pp. 143-144; cfr. también West, 1966: pp. 259-260):

> Tetis, con el Océano, dio a luz a los voraginosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Erídano, de profundos torbellinos; el Estrimón, el Meandro, el Istro, de bellas corrientes; el Fasis, el Reso, el Aqueloo, de plateados remolinos; el Neso, el Rodio, el Haliacmón, el Hectáporo, el Gránico, el Esepo, el divino Simunte, el Peneo, el Hermo, el Ceco, de hermosa corriente, el Gran Sangario, el Ladón, el Partenio, el Eveno, el Ardesco y el divino Escamandro.

Es, pues, en este contexto de interés por los asuntos del mar, tanto más sorprendente cuanto que Hesíodo rechaza que lo tenga, en el que se sitúa la última parte del fragmento escogido. Aborda el autor la mejor época para la navegación, la que se iniciaría hacia el 11 de agosto, cuando soplan los vientos etesios, que son los adecuados para navegar (West, 1978: pp. 322-323); el consejo siguiente en cierto modo reitera lo que ya había dicho con anterioridad (vv. 641-645) con respecto a la carga. No entra en detalles sobre cómo o dónde ir sino que, inmediatamente, sugiere un rápido regreso, no más allá del final de septiembre (la época del vino nuevo), antes de que los vientos invernales hagan mucho más peligroso el mar y, seguramente implícito en todo ello, antes de que sea demasiado tarde para reiniciar el año agrícola. Además de esta navegación, relativamente segura, a menos que los dioses (Zeus, Poseidón) no quieran intervenir, se alude a una navegación en primavera, hacia el mes de abril.

Ésas son las dos etapas de la navegación, una mejor que la otra, a pesar del juicio generalmente negativo de Hesíodo; sin embargo, a propósito de la segunda el poeta se ve obligado a intervenir; interrumpiendo, claramente, el discurso que previamente ha ido narrando, muestra su propia opinión, introduciendo la primera persona e, incluso, empleando formas propias del eolio hablado en Asia Menor (West, 1978: v. 683). Hay, pues, una nueva transición entre el himno en el que se da cuenta de preceptos generales útiles para la navegación y lo que sigue a continuación, que es nuevamente la desaprobación de la navegación pero muy especialmente de ésta, por lo arriesgada que es; a pesar de ellos, los hombres, faltos de sentido común la practican porque buscan riquezas, *chremata*, que son la vida (o, mejor, el espíritu vital, *psique*, que es lo que dice el texto de Hesíodo) para los mortales. Aquí nuevamente aflora el Hesíodo campesino, puesto que esta desaprobación por la navegación primaveral, aparte de por los riesgos que entraña, se relaciona seguramente con la inevitable desatención de los asuntos de la tierra y del campo (Rosen, 1990: p. 112).

La búsqueda de riquezas, por lo tanto, es la justificación del comercio; sin embargo, la contradictoria experiencia paterna debe de haberle marcado a Hesíodo. El padre, que se pasó toda la vida navegando, al final tuvo que aban-

donar su patria e irse a vivir al interior de Beocia; uno de los hijos, Perses, si es que el discurso de Hesíodo no es puramente retórico, practica asiduamente la navegación; el otro, el propio Hesíodo, que se jacta de no haber navegado recibe de las musas un himno de carácter didáctico, con el que instruye a su hermano y le advierte de los peligros de aspirar con demasiado tesón a una riqueza basada tan solo en las frágiles tablas de una embarcación.

El pasaje de Hesíodo, por consiguiente, nos introduce en algunos de los problemas con que se enfrenta el individuo en el cambiante mundo del siglo VIII; en un momento en el que la navegación y el comercio se han convertido en medio de vida para una parte de las gentes que viven en Grecia Hesíodo analiza la situación y, quizá con parte de su mirada puesta en un pasado presuntamente más feliz utiliza los riesgos de la navegación como medio para reafirmar su idea de un orden social justo, basado en una adecuada distribución de la tierra y en un gobierno que se atenga a los principios de la Justicia, de Dike.

Bibliografía

Textos

Hesíodo: *Los trabajos y los días*, trad. de A. y M. A. Martín (1986), Alianza Editorial, Madrid.

—: *Teogonía*, trad. de A. y M. A. Martín (1986), Alianza Editorial, Madrid.

Bibliografía temática

Aloni, A. (1989): *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico a Apollo*, Roma.

Bintliff, J., Snodgrass, A. (1989): «From Polis to Chorion in South-West Boeotia», *Boiotika. Vorträge vom 5. Internationalen Böotien-Kolloquium zu Ehren von Prof. Dr. S. Lauffer*, Munich, pp. 285-299.

Bravo, B. (1977): «Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et de terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque», *DHA* 3, pp. 1-59.

Burkert, W. (1991): «Typen griechischer Mythen auf dem Hintergund mykenischer und orientalischer Tradition», *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, pp. 527-536.

— (1992): *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Massachusetts).

De Hoz, J. (1993): «Hesíodo en sociedad», *La épica griega y su influencia en la literatura española*, Madrid, pp. 113-154.

Fisher, N. R. E. (1992): *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster.

Fossey, J. M. (1988): *Topography and population of Ancient Boiotia*. Chicago.
Gagarin, M. (1973): «Dike in Works and Days», *CPh* 68, pp. 81-94;
Gallant, T. W. (1991): *Risk and Survival in Ancient Greece. Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Oxford.
Gigante, M. (1956): *NOMOS BASILEYS*, Nápoles.
Gunter, A. C. (1990): «Models of the Orient in the Art History of the Orientalizing Period», *Achaemenid History. V. The roots of the European Tradition*, Leiden, pp. 131-147.
Knox, B. M. W. (1982): «Work and Justice in Archaic Greece», *Thought* 57, pp. 317-331.
Lamberton, R. (1988): *Hesiod*, New Haven.
Millett, P. (1984): «Hesiod and his world», *PCPS* 30, pp. 84-115.
Morrison, J. S., Williams, R. T. (1968): *Greek Oared Ships. 900-322 B.C.,* Cambridge.
Nieto Ibáñez, J. M. (1992): «El mito de las edades: de Hesíodo a los Oráculos Sibilinos», *Faventia* 14, pp. 19-32.
Ostwald, M. (1969): *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
Penglase, C. (1994): *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres.
Peretti, A. (1983): «I peripli arcaici e Scilace di Carianda», *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Bari, pp. 69-114.
— (1994): *Dall'Eridano di Esiodo al Retrone vicentino. Studio su un idronimo erratico*, Pisa.
Riedinger, J. C. (1992): «Structure et signification du "calendrier du paysan" d'Hésiode (Travaux vv. 383-617)», *RPh* 66, pp. 121-141.
Rosen, R. M. (1990): «Poetry and Sailing in Hesiod's Works and Days», *ClAnt* 9, pp. 99-113.
Snodgrass, A. M. (1985): «The Site of Askra», *La Béotie Antique*, París, pp. 87-95.
Vernant, J. P. (1983a): «El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural», *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, pp. 21-51.
— (1983b): «El mito hesiódico de las razas. Sobre un "ensayo de rectificación"», *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, pp. 51-88.
Walcot, P. (1966): *Hesiod and the Near East*, Cardiff.
Wallinga, H. T. (1993): *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trirreme*, Leiden.
West, M. L. (1966): *Hesiod. Theogony*, Oxford.
— (1978): *Hesiod. Works & Days*, Oxford.
Zanker, G. (1986): «The Works and Days: Hesiod's Beggar's Opera?», *BICS* 33, pp. 26-36.

4. Los orígenes de la escritura alfabética en Grecia

Si en capítulos previos hemos hablado de las obras más antiguas que la literatura griega conserva, ahora parece oportuno que nos detengamos en la cues-

tión de los orígenes de la escritura en Grecia y el significado que la misma asume en el proceso de configuración de estructuras complejas dentro del ámbito egeo. Para ilustrar el problema, podemos empezar por considerar la visión que Heródoto tiene del mismo.

Y por cierto que, al instalarse en la región que he citado, esos fenicios que llegaron con Cadmo —entre quienes se contaban los Gefireos— introdujeron en Grecia muy diversos conocimientos, entre los que hay que destacar el alfabeto, ya que, en mi opinión, los griegos hasta entonces no disponían de él. En un principio se trató del alfabeto que siguen utilizando todos los fenicios; pero, posteriormente, con el paso del tiempo, a la vez que introducían modificaciones en el sonido de las letras, lo hicieron también con su grafía. Por aquellas fechas, en la mayoría de las regiones, sus vecinos eran griegos de raza jonia, que fueron quienes adoptaron las letras del alfabeto, que los fenicios les habían enseñado, y las emplearon introduciendo en ellas ligeros cambios; y, al hacer uso de ellas, convinieron en darles —como, por otra parte, era de justicia, ya que habían sido fenicios quienes las habían introducido en Grecia— el nombre de «caracteres fenicios». Semejantemente, los jonios, desde tiempos remotos denominan «pieles» a los rollos de papiro, dado que antaño, ante los raros que eran los rollos de papiro, utilizaban pieles de cabras y de ovejas. Y, todavía en mis días, hay muchos bárbaros que, para escribir, siguen empleando ese tipo de pieles.

Precisamente, en el santuario de Apolo Ismenio, en Tebas de Beocia, he visto con mis propios ojos, grabados sobre tres trípodes, caracteres «cadmeos», la mayoría de los cuales son similares a los caracteres jónicos. Uno de los trípodes tiene la siguiente inscripción: «Anfitrión me consagró de entre el botín que a los Teléboas tomara». Este hecho, en cuanto a su datación, podría situarse en época de Layo, hijo de Lábdaco, nieto de Polidoro y bisnieto de Cadmo.

Un segundo trípode dice en versos hexámetros: «El pugilista Esceo, tras su victoria, me consagró —ofrenda primorosa— para honrarte, diestro arquero Apolo». Esceo podría tratarse del hijo de Hipocoonte (si es que realmente fue ese sujeto el oferente, y no otra persona que tuviera el mismo nombre que el hijo de Hipocoonte), que vivió en época de Edipo, hijo de Layo.

El tercer trípode dice, también en hexámetros: «Laodamante en persona, en tiempos de su reinado, consagró un trípode —ofrenda primorosa—, para honrarte a ti, Apolo, dios de certero tino». Justamente durante el reinado del tal Laodamante, hijo de Eteocles, los cadmeos se vieron desalojados por los argivos, y se dirigieron al país de los enqueleos. Por su parte los gefireos se quedaron donde estaban, pero, posteriormente, fueron obligados por los beocios a retirarse en dirección a Atenas.

(Heródoto, V, 58-61)

El que ahora entre todos los bailarines dance con más gracia, de éste [será] el vaso.

(Jarro del Dipilón, enócoe tardogeométrico procedente del cementerio del Dipilón, Atenas; *ca.* 740-730 a.C.)

Soy la agradable copa de Néstor, y quien beba de esta copa al punto le arrebatará el deseo de Afrodita de hermosa corona.

(Copa de Néstor, copa rodia procedente de la necrópolis de Pitecusa; *ca.* 735-720 a.C.)

El pasaje de Heródoto presenta una historia, coherente desde el punto de vista de los propios griegos, sobre la introducción del alfabeto en Grecia; sin duda uno de los pocos elementos verdaderamente dignos de retención de toda esa leyenda es el origen fenicio del alfabeto griego, así como la propia denominación, *phoinikeia grammata*, que recibían tales signos alfabéticos, y que encontramos confirmada en algún otro testimonio, incluso epigráfico (por ejemplo, en las llamadas «imprecaciones de Teos», del siglo V a.C.) (Meiggs y Lewis, 1988: núm. 30, pp. 62-66, fr. B, líneas 37-38). La visión de Heródoto se inserta dentro de la larguísima tradición que considera al Oriente como el origen de toda luz y toda cultura *(ex Oriente lux)*; para un racionalista como Heródoto esta sabiduría oriental debía de haber llegado de la mano de individuos concretos y, de entre la nómina de posibles candidatos, seguramente el personaje de Cadmo, cuyo carácter fenicio venía afirmado por la tradición mitológica griega, debió de parecerle el más idóneo a Heródoto. Por otro lado, situar en la obscura Beocia el origen del alfabeto, cuando la cuna tradicional de la civilización griega era, al menos para la mentalidad de los griegos del siglo V, el mundo jónico de Anatolia (no se olvide que una de las tradiciones más sólidas hacían a Homero nativo de Quíos) no dejaba de ser arriesgado; sin embargo, Heródoto tenía a su disposición argumentos de dos tipos: por un lado, podía recurrir a las antiguas tradiciones referidas a la formación del pueblo griego y, por otro, podía acudir a su testimonio personal, a su *autopsia*.

Por lo que se refiere al primer grupo de argumentos, la solución era relativamente sencilla, puesto que la presencia de jonios viviendo en torno a esos lugares presuntamente ocupados por los fenicios en Beocia y que aún no habían emigrado a Jonia, era el eslabón que el historiador de Halicarnaso necesitaba para conciliar un origen en Beocia y un amplio desarrollo del alfabeto en Jonia.

El segundo grupo de testimonios se debe a la propia indagación de Heródoto que asegura haber visto tres epígrafes en sendos trípodes en un importante santuario tebano, en «letras cadmeas», muy semejantes a las que seguían usando en su época los propios jonios. Aunque no tenemos por qué dudar de que Heródoto haya visto incluso esos trípodes y sus epígrafes, son los nombres de los personajes dedicantes los que introducen un más que cierto componente de incertidumbre en esta parte del relato herodoteo. Los dedicantes son Anfitrión, Esceo y Laodamante, todos ellos personajes mitológicos y más o menos vinculados con todo el ciclo épico tebano. Aunque sin demasiada certeza, podríamos pensar que o bien los propios tebanos han falsificado en algún momento tales inscripciones en su propio alfabeto epicóri-

co o que, por el contrario, Heródoto ha interpretado viejas inscripciones, igualmente en alfabeto epicórico y por lo tanto quizá no fácilmente comprensibles por él, en el sentido que él estaba interesado en darles. La existencia, tanto en Beocia como incluso en Atenas, de trípodes y lebetes con inscripciones en alfabeto beocio, dedicados a los dioses por los vencedores en juegos atléticos, es bien conocida ya desde principios del siglo VII (Jeffery, 1990: pp. 90-92); no veo improbable que Heródoto hubiera podido interpretar, como viejas dedicatorias de héroes épicos emparentados o descendientes, según la tradición, del propio Cadmo, alguno de los trípodes que sin duda vería durante su visita al santuario tebano de Apolo Ismenio y cuya grafía distaba bastante de lo que eran las convenciones epigráficas al uso durante el siglo V a.C.

Un dato interesante que introduce Heródoto en su relato es el referido al proceso de desarrollo del sistema de escritura desde sus prototipos originales fenicios; según él, en primer lugar se utilizó el alfabeto fenicio tal cual, para posteriormente ir introduciendo los cambios en los signos, según se iba avanzando en el desarrollo del sistema, al irlo adaptando a los sonidos griegos. Seguramente el único elemento del que dispone Heródoto para llegar a esta conclusión es su propia observación que, sorprendentemente, se revela como bien fundada. Así, por ejemplo, si consideramos uno de los epígrafes «largos» más antiguos de entre los conocidos, el procedente de un enócoe ateniense de mediados del siglo VIII a.C., y cuya traducción hemos dado, en él se observa, por ejemplo, que las alfas aparecen horizontales, es decir, siguiendo la orientación de la «aleph» fenicia, en lugar de vertical como será pronto habitual en todos los alfabetos griegos. Sería un indicio más que nos sugeriría que Heródoto podría haber tenido acceso a algunas inscripciones verdaderamente antiguas en las que pudo haber apreciado algunos rasgos que las asemejaban a las fenicias, que sin duda el propio Heródoto también conoce.

Tal vez en relación con ello se encuentra la referencia a las pieles (¿pergaminos?) como soporte de la escritura y que seguramente responde a su propia visión de antiguos textos escritos en dicho material, tampoco usual ya en la propia época de Heródoto, como muestra el que limite su uso a algunos pueblos bárbaros; naturalmente, hoy día todos los restos de escritura arcaica conservados se encuentran sobre soportes «duros», materiales no perecederos, lo que sin duda hace que hayamos perdido una parte importante de la fisonomía de la antigua escritura griega.

El texto de Heródoto, pues, proporciona un interesante trasfondo a un problema que no dejó de preocupar nunca a los griegos, cual era el del origen de su propio sistema de escritura y que resolvieron atribuyendo tal innovación bien a Cadmo, bien a otros personajes que, como el eubeo Palamedes (Rocchi, 1991: pp. 551-561) o Dánao también tenían en su haber importantes relaciones con Oriente o Egipto o que, como Atenea, Hermes, Prometeo y muchos otros, tenían alguna relevancia en las diferentes cosmogonías al uso (Piccaluga: 1991: pp. 539-549); en último término, surgieron teorías que in-

tentaban combinar la presunta actividad de los diferentes candidatos, haciendo a cada uno de ellos, especialmente a Cadmo y Palamedes, los introductores de sendos grupos de letras del alfabeto.

En todas estas reconstrucciones los griegos de época arcaica y clásica habían perdido de vista un hecho trascendental, y es que sus lejanos antepasados del segundo milenio a.C., los que desarrollaron la cultura micénica, habían poseído ya un desarrollado sistema de representación gráfica del lenguaje, que hoy día conocemos como lineal B, y con el que el nuevo sistema alfabético introducido en Grecia, como a continuación veremos, en el siglo VIII, no tenía nada en común. Aquel sistema, utilizado seguramente en exclusiva dentro del marco de los palacios micénicos, y gestionado y transmitido por escribas profesionales, los únicos capacitados para penetrar en las muy complejas reglas gramaticales y ortográficas que dicho sistema imponía, había desaparecido cuando las estructuras palaciales a las que había servido se extinguieron durante los turbios años de los siglos XIII y XII a.C.; el mundo griego de los Siglos Obscuros fue uno de los periodos de esplendor de la transmisión cultural por procedimientos exclusivamente orales, apoyados en el excelente juego que podía dar la poesía (oral) en versos hexámetros que, a lo largo de esos siglos fue capaz de mantener y transmitir el recuerdo de un mundo heroico en el que los oyentes de los aedos itinerantes querían verse reflejados.

Esa situación de «analfabetismo» iba a cesar a lo largo del siglo VIII cuando los griegos aprendieron a utilizar en su propio provecho los signos que las poblaciones que vivían en la franja costera siriopalestina (fenicios, pero también poblaciones de lengua aramea del norte de Siria) habían desarrollado a partir de más antiguos sistemas de escritura, entre ellos la propia egipcia jeroglífica, y que iban a acabar convirtiéndose en sus afamados alfabetos hacia el año 1000 a.C.; este importante préstamo cultural hay que insertarlo dentro de la amplia gama de relaciones que una parte del mundo griego empieza a establecer con los centros cananeos de la franja siriopalestina ya desde finales del siglo IX a.C., lo que nos lleva a abordar, siquiera brevemente, la cuestión de las relaciones del mundo griego con Oriente, especialmente a través de los casos de Lefkandi y Al Mina.

Lefkandi, en la isla de Eubea, fue desde mediados del siglo X a.C. un importante centro del que se conocen sus necrópolis, así como una interesante estructura, un edificio absidal, que sirvió como lugar de enterramiento de una pareja según un ritual, según toda probabilidad, heroico. Ya desde ese momento y, sobre todo, a lo largo de todo el siglo IX a.C., en las tumbas del cementerio de Lefkandi se acumuló una notable cantidad de artículos procedentes del norte de Siria y Fenicia: vasijas de fayenza, joyería y adornos del mismo material, vasijas de bronce y sellos de esteatita o fayenza; además había abundantes objetos en oro, algunos posiblemente de importación oriental y otros inspirados en motivos orientales. Ciertamente lo que estos hallazgos sugieren es que la isla de Eubea había estado en contacto con la franja siriopa-

lestina ya desde el siglo X a.C., con una intensificación de las relaciones en el siglo IX; naturalmente, sigue siendo objeto de debate quiénes fueron los responsables de esos tráficos y, aunque no puede descartarse la acción de navegantes fenicios se ve cada vez como más probable que hayan sido los propios eubeos quienes se hayan aventurado hasta el país de procedencia de esos artículos, especialmente a partir del siglo IX.

Pasando a la otra localidad, Al Mina se encuentra en la región de la desembocadura del río Orontes, y en los años treinta sir Leonard Woolley excavó lo que parecía ser un conjunto de almacenes portuarios, en los que aparecían cerámicas geométricas griegas cuya antigüedad ya se intuía por aquellos años. No voy a retomar aquí las largas polémicas que Al Mina ha propiciado en el análisis de las más antiguas navegaciones griegas arcaicas al Próximo Oriente pero sí diré que suelen centrarse en la cuestión de la presencia estable allí de griegos o no, así como en la consideración del sitio como un centro relevante o uno más dentro de una serie de lugares costeros con cerámicas griegas del siglo VIII. Por lo que se refiere a la segunda cuestión, las excavaciones arqueológicas han puesto de manifiesto que en buena parte de los centros costeros excavados (y los situados en las tierras del interior directamente comunicadas con ellos) comprendidos entre Tarso por el norte y Ascalón por el sur han aparecido cerámicas griegas del siglo VIII a.C., e, incluso, de los dos siglos anteriores (Waldbaum, 1994: pp. 53-66); sin embargo, ni numérica ni proporcionalmente otros sitios muestran tanta abundancia de cerámicas griegas en los niveles correspondientes a ese siglo como Al Mina, lo que sugeriría que habrían sido llevadas hasta allí por los propios griegos y, concretamente, por los eubeos, como se desprende de los análisis de todo tipo a que han sido sometidas tales cerámicas.

Como ha subrayado recientemente Boardman (1990: pp. 169-190) es a lo largo del siglo VIII, es decir, cuando la presencia griega y, sobre todo eubea, es más visible en Al Mina, cuando se produce la distribución por toda Grecia y parte del Mediterráneo de objetos de clara manufactura norsiria, perfectamente distinguible de la fenicia, y cuya comercialización habría corrido a cargo, según dicho autor, de los propios eubeos que se hallaban establecidos en Al Mina y que buscaban, sin duda, materias primas tales como metales. Importa poco, desde ese punto de vista, cuál pudo haber sido el estatus de Al Mina, a pesar de que para algunos autores parezca ser el principal problema (Graham, 1986: pp. 51-65); lo que realmente interesa, desde el punto de vista de la cuestión que nos ocupa en este apartado, el origen de la escritura alfabética en Grecia, es que ya desde el siglo IX había intensos contactos, y presencia, siquiera estacional, de griegos eubeos en las costas siriopalestinas. Es en este ambiente de profundas y duraderas relaciones en el que habría que situar la aparición del alfabeto griego (De Hoz, 1983: pp. 11-50) aunque recientemente algún autor ha vuelto sobre el posible origen chipriota del mismo (Woodard, 1997).

En todo caso, y por el momento, prácticamente todos los expertos coinciden hoy día en situar en ambientes euboicos esta notable invención, puesto

que es en ellos donde se atestiguan profundos y duraderos contactos entre el mundo griego y el mundo levantino, requisito sin duda indispensable para que se produjera tanto la percepción de la necesidad de un medio de escritura cuanto las condiciones de contacto cultural profundo imprescindibles para que pudiera tener lugar este préstamo cultural; del mismo modo, parece que todo el mundo se inclina a un origen unitario, es decir, a una sola invención, en un momento determinado, y una difusión a partir de esa primera adaptación a todo el mundo griego y ello a pesar de la gran variedad de alfabetos locales que tenemos atestiguada ya desde la aparición de los primeros testimonios escritos. No obstante, todos los alfabetos griegos, independientemente de su forma, comparten rasgos similares que atestiguan su origen a partir de un prototipo único. Estos rasgos se refieren tanto al uso similar que hacen de los mismos signos fenicios para representar los mismos sonidos griegos (especialmente los vocálicos, que no eran notados en los sistemas de escritura que registraban lenguas semíticas) cuanto a confusiones semejantes referidas a las sibilantes semíticas, cuanto al empleo, aunque con criterios diferentes según los alfabetos, de las llamadas letras «suplementarias», propias de los alfabetos griegos, y que transcriben sonidos para los que no había notación equivalente en el sistema fenicio (la *phi*, la *chi* y la *psi*); no obstante, no todos los autores aceptan la teoría de las «confusiones» y defienden una base semítica para los sonidos que el griego nota con esos signos suplementarios (Woodard, 1997). Por lo demás, una comparación de los signos alfabéticos fenicios con los griegos más antiguos que se conservan muestra que la inmensa mayoría de las letras son copias claras de las letras fenicias, habiendo algunas otras que, aunque proceden de los signos fenicios, aparecen rotadas sobre sus ejes o invertidas. Del mismo modo, los propios nombres que los griegos dan a sus nuevas letras proceden, en su mayor parte, del nombre que tenían los signos fenicios, así como el orden de la mayor parte de las letras del abecedario griego, concretamente desde la *alpha* a la *tau* (así, *aleph* es *alpha*; *beth* es *beta*, *gimel* es *gamma*, etc.).

Los testimonios más antiguos de textos escritos en el nuevo sistema alfabético proceden de ámbitos como el eubeo o como el ático, íntimamente en relación con él y se datan a mediados del siglo VIII a.C.; los dos breves epígrafes que aquí he recogido proceden de Atenas y de Pitecusa, la que pasa por ser la más antigua colonia griega, y en la que vivían eubeos y, sin duda, arameos procedentes del norte de Siria. Estos epígrafes nos indican un *terminus ante quem* de hacia el 750 a.C. para la introducción del alfabeto; puesto que ambos ejemplos (y otros que podrían aducirse y que se encuentran recogidos en la monumental e imprescindible obra de Jeffery, 1990) presentan ya diferencias evidentes, habría que sugerir, al menos, el paso de una o dos generaciones desde la invención del sistema en el transcurso de las cuales se habrían ido generando aquellas diferencias que caracterizarían, ulteriormente, a los diferentes alfabetos locales, tanto desde el punto de vista formal cuanto desde el de las preferencias en el uso de unos u otros signos para notar sonidos se-

mejantes. Por todo ello, no parece aventurado sugerir una fecha en torno al 800 a.C. para la creación del alfabeto griego.

Podríamos, pues, recapitular diciendo que el alfabeto griego surge en ambientes eubeos (quizá en la propia Eubea, aunque ello no es indispensable) (De Hoz, 1983: pp. 11-50) en el tránsito entre los siglos IX al VIII a.C. como uno más de los materiales culturales de procedencia oriental que están siendo objeto de adopción y transformación por parte de la emergente cultura griega. Establecido (o, al menos, sugerido) el *dónde* y el *cuándo* quedaría por hablar de *cómo* y del *porqué*, aspectos bastante más resbaladizos. Entrar en el «cómo» implica pensar en un griego multilingüe (griego-fenicio o/y griego-arameo) y conocedor de los sistemas de escrituras que acompañan a esa(s) lengua(s), además de interesado (precisamente debido a ese conocimiento) en registrar los sonidos de su propia lengua griega en signos escritos; implica también pensar en un «maestro» oriental que transmitiría a este «discípulo» griego los rudimentos básicos del sistema de escritura original, los nombres de las letras, los sonidos que cada una representa, etc.; con ese bagaje el griego habría elaborado un primer abecedario que serviría para su propósito y habría, al tiempo, pergeñado un medio de transmisión y enseñanza/aprendizaje, seguramente modelado sobre los propios procedimientos utilizados en el ambiente asiático originario que, podemos estar seguros, no debía de diferir demasiado del utilizado hasta no hace demasiados años en las escuelas infantiles de todo el mundo que sigue empleando el alfabeto griego y el alfabeto latino, técnica e, incluso formalmente, similar.

Así pues, si el problema del «cómo» surgió el alfabeto griego no plantea demasiados problemas, siquiera desde un punto de vista teórico, habida cuenta además de ejemplos posteriores y perfectamente documentados de creación de sistemas de escritura (Gelb, 1976), otra cuestión es, sin embargo, la relativa al «porqué» de esta adaptación o, si queremos plantearlo en otros términos, a qué se debió que los griegos (o alguno de ellos) tuvieran necesidad, en torno al 800 a.C., de registrar por escrito sus palabras cuando en los últimos cuatrocientos años no habían echado en falta un procedimiento de este tipo.

Antes de tratar de responder, hemos de hacer unas cuantas observaciones; la primera de ellas se refiere a que la civilización griega arcaica no fue nunca una cultura basada en un sistema burocrático, como lo eran las próximo-orientales, que hacían de la documentación administrativa uno de sus principales medios de control y coerción política y económico-fiscal. Como ha observado recientemente Rosalind Thomas (1994: pp. 33-50), aunque los Estados griegos hicieron uso de la escritura como instrumento de poder, no hay diferencias fundamentales entre su uso público y su uso privado; en ambos casos se trata de dar «publicidad» de algún hecho: el particular, de alguna gesta atlética o de su piedad hacia los dioses; el Estado, de las normas que regulan la convivencia: leyes, decretos. Naturalmente, hay otros usos de la escritura pero ahora me estoy refiriendo a la escritura realizada en piedra y des-

tinada a ser vista en público, que es sin duda uno de los usos principales que se va a dar al alfabeto; el particular y el estado atribuían un peso extraordinario a lo que quedaba grabado en piedra o en bronce y el propio pasaje de Heródoto que encabeza este apartado da fe de ello. Sin embargo, no parecen haber existido archivos en el sentido que el término tiene en el Próximo Oriente o que puede tener en nuestro mundo; la lengua hablada, y no la escrita, fue el principal instrumento de transmisión cultural hasta bien entrado el clasicismo; el mundo griego siguió siendo, hasta varios siglos después de haberse inventado el alfabeto, un mundo básicamente oral. Hasta los grandes historiadores griegos tendían a considerar más fiable aquello que les habían contado frente a aquello que podían haber leído. La escritura parece haber servido más para conservar informaciones, luego recuperadas mediante la lengua hablada, que para transmitir esas informaciones en su propia forma escrita.

Con esto en mente, tratemos de abordar el aspecto del «porqué» de la invención del alfabeto griego; recientemente Powell (1991) ha elaborado una teoría según la cual la finalidad primordial del alfabeto fue escribir los poemas homéricos, la *Ilíada* y la *Odisea*, desarrollando hipótesis de autores anteriores que ya habían sugerido que habría que buscar dicho origen en la necesidad de transcribir la poesía en versos hexámetros; otros autores habían sugerido que su uso primario podría haber sido el de registrar la dedicatoria de un objeto o, incluso, marcar la propiedad del mismo. No podemos rechazar el hecho de que uno de los primeros usos de ese nuevo sistema haya sido el poner por escrito poemas, bien largos (como las propias *Ilíada* y *Odisea*) bien cortos o, incluso, brevísimos (como los dos textos que también encabezan este apartado); sin embargo, a mí me sigue pareciendo harto improbable que una inversión de tiempo del tipo de la requerida para poner en marcha todo un sistema de escritura nuevo no tuviese como meta última servir a un fin claramente utilitario. Yo sigo creyendo, como hace algunos años (Domínguez Monedero, 1991: pp. 32-33; cfr. De Hoz, 1983: pp. 41-43), que habría que seguir pensando en el comercio como causa última para explicar la aparición del alfabeto, unido al evidente prestigio que los signos escritos, y su uso, transmiten al que está en posesión de sus «secretos». Saber leer y escribir será durante toda la Antigüedad el privilegio de unos pocos (más o menos según las épocas) como lo fue en Europa hasta las grandes campañas de alfabetización de este siglo o como lo sigue siendo aún hoy día en los países en vías de desarrollo (Harris, 1989).

Bien es verdad, no obstante, que ninguna de las inscripciones más antiguas conservadas es necesariamente comercial, a pesar de que la primera difusión del alfabeto parece seguir claramente las rutas comerciales, apareciendo casi simultáneamente en diversos lugares asomados al Egeo y en otros situados en ambientes tan alejados del mismo como pudiera ser el mar Tirreno. Es el caso de los dos epígrafes que encabezan esta sección, uno de ellos procedente de Atenas y el otro de Pitecusa, de cronología muy semejante, de contenido seguramente relacionable pero muy alejados geográficamente. Sin