

ADIVINACIÓN Y PROFECÍA EN PÍNDARO (I)*

CONTENIDO

1. Introducción. 2. *Manteis* y figuras afines. 2.1. *Manteis*: Anfiarao, Casandra, Íamo, Melampo, Mopso, Poliido, Ténero, Tiresias, otros. 2.2. Personajes míticos en función mántica y “chamanes”. 2.2.1. En función mántica: Heracles, Medea, Quirón, Temis. 2.2.2. Chamanes: Ábaris y Aristeas. 3. Oráculos y profecías. 3.1. Naturaleza y contenido. 3.1.1. Oráculos (y sedes oraculares) de dioses: Zeus, Apolo, Hécate, Temis. 3.1.2. Profecías de adivinos y héroes en función mántica: de Anfiarao, de Heracles, de Medea, de Quirón, de Tiresias. 3.2. Lenguaje oracular. 4. Odas “proféticas”. 5. La profecía en el resto de las odas: su integración. 6. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre poesía y profecía es un fenómeno sobradamente conocido y estudiado en diversas culturas¹. En sociedades como la de la antigua Grecia en que la mántica en todas sus variedades, la consulta oracular... y la profecía en general tienen gran importancia, ésta se refleja en la presencia de aquéllas, de diversas formas, en sus textos literarios, con una integración perfecta, tanto de la actividad en sí como de la figura del *mantis* o del profeta. Ya el *epos* homérico nos da todo un elenco de los más diversos μάντιες² cuya palabra o cuyos poderes entran en acción en momentos decisivos; entre ellos, la mántica, inductiva o intuitiva, ocupa un lugar destacado³. La presencia de la profe-

* La segunda parte de este estudio aparecerá en *Minerva* 3, 1989. En esta primera hacemos fundamentalmente una exposición de los textos y datos objeto de estudio. Las reflexiones y teorización sobre los mismos corresponden a la parte aún no publicada.

Citaremos por las ediciones de B. Snell y H. Maehler, a saber: *Pindarus* I. *Epini-cia*, Leipzig 1980⁶; II. *Fragmenta. Indices*, Leipzig 1975⁴, salvo mención expresa de la lectura adoptada.

¹ Cfr. N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942.

² Espléndida exposición en el capítulo «Los demiurgos» de L. GIL en *Introducción a Homero*, Barcelona 1984², vol. II, pp. 413-436.

³ Cfr. L. GIL, *op. cit.*, pp. 420-1. Hoy en día se admite sin reticencias la presencia de ambas variedades en Homero: cfr. A. PIÑERO, «Sobre Homero y el entusiasmo mántico», *EClésis* 20, 1976, pp. 3-8 y P. ROTH, *Mantis: The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. (Bryn Mawr, Pennsylvania 1982) Ann Arbor 1986, pp. 75

cía o del adivino como elementos literarios es conocida en los más diversos géneros, desde el yambo⁴ al teatro⁵, desde la elegía⁶ a la historiografía⁷. La integración de la palabra profética en un conjunto literario y específicamente en el poético es a veces muy notable, sobre todo en el teatro.

El objeto del presente estudio es analizar la función de la mántica y de la figura del *mantis*, así como de la palabra profética, en las composiciones pindáricas desde un punto de vista fundamentalmente literario, es decir, como componente de un conjunto *poético* en el que desempeñan un papel más o menos sustancial. No es, pues, un estudio básicamente religioso o antropológico, aunque aspectos de esta índole deban ser tratados en determinados momentos⁸, sino un análisis, exhaustivo en lo posible de la presencia de lo profético en la poesía pindárica como elemento integrado funcionalmente y dotado de connotaciones sustanciales en relación con la figura del poeta y su labor.

Con este fin, hemos distribuido el contenido de nuestro estudio de la forma más analítica posible, de modo que se pudieran destacar debidamente todos los aspectos oportunos, para inte-

y ss. En cuanto a la funcionalidad de la profecía en la épica, contamos con la tesis de MADELEINE S. KAUFMAN, *Prophecy in Archaic Greek Epic* (Univ. of New York at Buffalo 1979) Ann Arbor 1988, cuyos presupuestos básicamente compartimos.

⁴ Por ejemplo, la parodia de Cicón en Hiponacte, frs. 3, 78, 105, 129e y 188 Degani.

⁵ Desde la obra clásica de R. STAEHLIN, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, Giessen 1912, contamos con algunas aportaciones, como la tesis de E. BÄCHLI, *Die künstlerische Funktion von Orakelsprüchen, Weissagungen, Träumen u. s. w. in der griechischen Tragödie*, Diss. (Zürich) Winthertur 1954, aunque no deben perderse de vista las críticas de C. J. RUIGH en *Lampadion* 4, 1964, pp. 85-86, compartidas por J. C. KAMERBEEK en su interesante contribución «Prophecy and Tragedy», *Mn* 18, 1965, pp. 29-40. Cf. asimismo D. H. ROBERTS, *Apollo and his Oracle in the Orestéia*, Göttingen 1984.

⁶ Cfr. TIRTEO, frt. 1a+1b G.-P.

⁷ Cfr. R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, JUTTÁ KIRCHBERG, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen 1965; G. LACHENAUD *Mythologies, Religion et Philosophie de l'Histoire dans Hérodote*, Lille/Paris 1978, pp. 225-307.

⁸ A pesar del título, no debe pensarse en una proximidad con la obra de JACQUELINE DUCHEMIN, *Pindare, poète et prophète*, Paris 1955, fundamental para el pensamiento religioso pindárico. Aquí nos limitamos a la profecía y lo profético, con especial interés en el aspecto funcional.

grarlos posteriormente en las conclusiones definitivas. Se estudian, pues, por separado (aunque con continuas referencias internas) los diversos *manteis* pindáricos, los distintos oráculos y profecías, los rasgos más destacables del lenguaje profético y, por último, se dedica un apartado especial a algunos epinicios en los que la profecía desempeña un papel básico desde el punto de vista de la estructura y del contenido, así como a ese mismo papel en otras en las que se da en forma aislada.

2. MANTEIS Y FIGURAS AFINES

2.1. *Manteis*

ANFIARAO. Sin duda es el más importante de los personajes mánticos en Píndaro. Las razones primarias son evidentes. Argivo de nacimiento, pero relacionado con la mitología tebana⁹, es un modelo de piedad religiosa y de valor guerrero a un tiempo, aparte de poseer esas dotes adivinatorias. Es, además, un ser protegido por los dioses, por encima de las tribulaciones de su familia. Sus cualidades mánticas son diversas (conoce la ornitomanía, la empiromancia, etc.) y sus virtudes se extienden hasta el ámbito médico, del que es un recuerdo su culto incubatorio¹⁰. Sintetiza en cierto modo las peculiaridades de la figura mágico-sacral y heroico-regia que se repite en algunos personajes míticos y que reaparece, en manifestaciones totales o parciales, en otros adivinos que aquí incluimos¹¹.

⁹ Su línea genealógica es la siguiente: Creteo → Amitaón → Melampo → Antífates → Ecles (~ Hipermeestra) → Anfiarao.

¹⁰ En Oropo, donde tenía gran importancia la interpretación de los ensueños; vid. PAUSANIAS, 1, 34 y cfr. S. HERRLICH, *Antike Wunderkuren* Berlin, 1911, pp. 27 y ss. Sobre todas las cuestiones referentes a la *incubatio* y similares hay una buena exposición en L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo*, Madrid 1969, pp. 349 y ss., «La medicina sacra de Asclepio».

¹¹ Cfr. CICERÓN, *De div.* 1, 40 (p. 43, ed. Ax):

Amphilochus et Mopsus Argivorum reges fuerunt sed iidem augures, iique urbis in ora maritima Ciliciae Graecas condiderunt. atque etiam ante hos Amphiarus et Tiresias non humiles et obscuri... sed clari et praestantes viri, qui auribus et signis admoniti futura dicebant... Amphiarum autem sic honoravit fama Graeciae, deus ut haberetur atque ut ab eius solo in quo est humatus oracla peterentur.

En principio, pues, es un modelo mítico perfecto para su inclusión en la oda pindárica, tanto en relación con el propio poeta como por su posible aproximación a la figura del vencedor. De Hagesias de Corinto, a quien dedica la *Olímpica* 6, Píndaro afirma que le cuadra bien el elogio que Adrasto dirigió al hijo de Ecles después de desaparecer con su carro tragado por la tierra:

‘Ποθέω στρατιᾶς ὄφθαλμὸν ἑμᾶς
ἀμφοτέρων μάντιν τ’ ἀγαθὸν καὶ
δοῦρὶ μάρνασθαι.’ (vv. 16b-17)

La descripción de Anfiarao se hace en un tono épico que contribuye a su dignificación y que debió de gozar de arraigo a la hora de describir a un adivino. En efecto, mientras que en *Il.* 3, 179 se describe en términos similares a Agamenón (ἀμφοτέρων βασιλεύς τ’ ἀγαθὸς κρατερός τ’ αἰχμητής), Píndaro, según un escolio¹², prefirió modificar (para adaptarla al colon epitrítico) una variante formularia que aparecía en la *Tebaida* y que, a nuestro juicio, es la que pervive en un epitafio del siglo IV de un *mantis* acarniense llamado Cleobulo (ἀμφοτέρων, μάντιν τ(ε) ἀγαθὸν καὶ δῶρὶ μα[χητήν]¹³).

Con razón, pues, armoniza esta descripción con el destinatario de la oda, un Yámida, un miembro de la familia que descende del héroe mítico que recibió el honor hereditario de atender el altar mántico de Zeus Olímpico, como luego veremos con más detalle. La propia expresión pindárica que precede a la ya comentada nos introduce en una complicada trama de sutilezas

¹² Escolio *ad loc.* del Codex Ambrosianus C 222: ὁ Ἀσκληπιάδης φησὶ ταῦτα εἰληφέναι ἐκ τῆς κυκλικῆς Θηβαΐδος (cfr. Allen V, p. 114); vid. L. R. FARNELL, *The Works of Pindar II. Critical Commentary*, London 1932 (reimpr. Amsterdam 1965), p. 42.

¹³ SEG 16, 1959, n.º 193:

Κλειόβολος Ἀχα[ρνεύς]
μάντις

Γλαῦκο παῖ Κλεέβολε θανόντα σε γαῖα καὶ [ύπτει
ἀμφοτέρον μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δοῦρὶ μα[χητήν]
ὄν ποτ’ Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἔστεφά[νωσε
δῆμος ἀριστεύσαντα καθ’ Ἑλλάδα κῦδος ἀρ[έσθαι.

cfr. ROTH, *op. cit.*, pp. 272-3.

poéticas. Anfiarao (entiéndase también Hagesias) es el «ojo» del ejército-pueblo, con un triple sentido: es la luz que ilumina y guía al pueblo¹⁴; es el amo, el pastor de pueblos que cuida del bienestar del rebaño; y (“the last, but not the least”) es un *vidente*.

La muerte de Anfiarao, también recordada en el pasaje de la cita precedente¹⁵, se evoca en otras dos ocasiones con clara motivación. En la *Nemea* 9, dedicada a Cromio de Etna, se recuerdan los juegos de Sición en honor de Adrasto, por lo que el poeta se remonta¹⁶ a la disputa entre éste y Anfiarao, su reconciliación y la posterior expedición contra Tebas. A propósito de ésta, Píndaro vuelve a mencionar el final del *mantis*, indicando que Zeus lo «ocultó» (κρύψεν) junto con su carro para evitar la deshonra de que fuera herido por la espalda por Periclímeneo. No deja de ser un contraste violento, quizá buscado, el que el encargado de *revelar y manifestar* quede *oculto*; pero sólo físicamente, pues, como veremos más adelante¹⁷, no cesará su capacidad de *visión mántica*.

Estas menciones del final de Anfiarao tienen, por otra parte, una justificación fundamental: es la tierra de Tebas, patria del poeta, la que lo acoge. Así lo señala Píndaro en *N.* 10, 8-9:

γαῖα δ' ἐν Θήβαις ὑπέδεκτο κεραυνω-
θεῖσα Διὸς βέλεσιν
μάντιν Οἰκλείδαν, πολέμοιο νέφος·

De nuevo Anfiarao aparece calificado en términos épicos: «nube» o «nublado» de la guerra, «que todo lo cubre»¹⁸, es para Ayante Héctor en *Il.* 17, 243¹⁹. Aunque no podría descartarse,

¹⁴ Usos similares de ὄφθαλμός en *O.* 2, 11 y *P.* 5, 18.

¹⁵ V. 14, ἐπεὶ κατὰ γαῖ' αὐ-

τόν τε νιν καὶ φαιδίμας ἵππους ἔμαρψεν.

En realidad las palabras de Adrasto en esta *Olimpica* vienen a ser también un epitafio del adivino tebano.

¹⁶ Cfr. vv. 9 y ss.

¹⁷ A propósito de *P.* 8, 38 y ss.

¹⁸ Quizá no exenta la evocación de cierta ironía: aquí Anfiarao es «cubierto» por la tierra, bajo la que desaparece.

¹⁹ Ambos son figuras heroicas, pero predestinadas a un final trágico, aunque en el caso de Anfiarao la tierra lo oculta para evitar que muera propiamente. En ambos casos existían oráculos que anunciaban el nefasto desenlace, pero ambos cumplen heroicamente con su destino.

en principio, la presencia de esta imagen en la *Tebaida*, a juzgar por el ejemplo de la *Olímpica* 6 no es, sin embargo (y a pesar de que aquí se haga de forma críptica) el único pasaje en que Píndaro recuerda a Anfiarao junto a Héctor, ya que en la *Istmica* 7 (vv. 31 y ss.), dedicada al tebano Estrepsíades, son ambos citados como modelos a emular y ejemplos de finales trágicos, pero gloriosos²⁰:

τὸ δέ, Διοδότῳ παῖ, μαχατάν
αἰνέων Μελέαγρον, αἰνέων δὲ καὶ Ἔκτορα
6 Ἀμφιάραόν τε,
εὐανθέ' ἀπέπνευσας ἀλικίαν

προμάχων ἀν' ὄμιλον, ἔνθ' ἄριστοι
ἔσχον πολέμοιο νεῖκος ἐσχάταις [ἐπ'] ἔλπισιν.
3 ἔτλαν δὲ πένθος οὐ φατόν·

Ese «hijo de Diódoto» es el homónimo del comitente, Estrepsíades, muerto en una batalla²¹ en el año 454 a. C., por lo que la exhortación al heroísmo adquiere un carácter rotundo, con ejemplo de ascendientes míticos y próximos²².

El mayor aprovechamiento de la figura del profeta se logra cuando las propias palabras de aquél pueden tener algún valor para el conjunto de la oda. Así en la *Pítica* 8, dedicada a un egineta, Aristómenes, la *visión* que Anfiarao tiene con motivo de la expedición de los Epígonos (triumfante, a diferencia de la de los Siete) es parte esencial del elogio del vencedor y de su linaje, los Midílidias, como se aprecia tanto en la forma de introducir la profecía (αὕξων δε πάτραν Μειδυλιδᾶν λόγον φέρεις | τὸν ὄνπερ ποτ' Ὀϊκλέος παῖς... αἰνίξατο, vv. 38 y ss.) como en el tenor de la misma, que se inicia con una sentencia que es todo un principio del pensamiento pindárico: φυᾶ τὸ γενναῖον

²⁰ Cfr. las observaciones de D. C. YOUNG, *Pindar Isthmian 7, Myth and Exempla*, Leiden 1971, pp. 7, 16 y ss. y *passim* (y véase el cuadro comparativo de pp. 51-52).

²¹ Cfr. YOUNG, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

²² Surge la duda de si la expresión πολέμοιο νεῖκος no se ha construido sobre el modelo ya citado. Dado que *I. 7* es posterior a *N. 10*, podríamos estar ante una «autocita» más o menos velada.

ἐπιπρέπει ἐκ πατέρων παισι λῆμα (vv. 44-45)²³. Anfiarao anuncia en esta profecía la próxima victoria de los Epígonos, que resatañará la herida de la antigua derrota, refiriéndose a su propio hijo, Alcmeón, y al triunfo de Adrasto, jefe de esta expedición, quien, sin embargo, perderá el suyo. En el caso de Anfiarao no sólo existe un motivo bélico, sino estrictamente familiar, para la venganza, ya que Alcmeón dio muerte a su madre Erífila, tan nefasta para su padre²⁴. Debe subrayarse que Anfiarao emite esta profecía desde el más allá, ya que, con palabras de M. Detienne, este *mantis*, junto con Tiresias, es uno de esos «hombres excepcionales... que están “vivos” en el mundo de los muertos, que están provistos de la “memoria” en el mundo del olvido»²⁵.

ALCMEÓN se presenta aquí, además, dotado del poder vaticinador de su padre (συγγόνιοι τέχνας v. 60), incluso demostrado ante la *persona loquens*, que se ha considerado que es bien el propio poeta, bien el coro o bien éste identificado con el comitente²⁶, y probablemente con referencia a una consulta sobre la victoria deportiva.

También la relación paterno-filial está presente en las otras palabras que Píndaro pone en boca de Anfiarao, en este caso dirigidas a su hijo Anfíloco, que no son proféticas, sino normas de conducta, consejos que encierran una moral conocida por otros textos arcaicos griegos²⁷:

ὦ τέκνον, ποντίου θηρὸς πετραίου
 χρωτὶ μάλιστα νόον
 προσφέρων πάσαις πολίεσσιν ὁμίλει·
 τῷ παρεόντι δ' ἐπαινήσαις ἐκῶν
 ἄλλοτ' ἄλλοῖα φρόνει'.

²³ Volveremos sobre este pasaje en la relación de profecías; cfr. *infra* 3, 1.2 [15] y 3.2 (a propósito del lenguaje oracular).

²⁴ Cfr. *Od.* 11, 326, con escolio; 15, 248; *APOLOD.* 3, 6, 2; *PAUS.* 5, 17, 4; *DIOD. SIC.* 4, 65, 5 y ss.; *HIG., Fab.* 73, etc.

²⁵ *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1981², p. 74, con n. 140.

²⁶ Esto es lo más probable. Cfr. G. HUXLEY, *Pindar's Vision of the Past*, Belfast 1975, pp. 11-12 y sus referencias bibliográficas de p. 44. Frente a este tratamiento de la figura de Alcmeón por Píndaro puede verse el relato de PAUSANIAS (*loc. cit.* en n. 24) en el que se dice que Alcmeón carecía de templo para su culto por haber incurrido en matricidio.

²⁷ Fr. 43 = *Aten.* 12, 7, p. 513 C; *FILOD., Ret.* 2 fr. 12 (2, 74, 1 Südh.); vid. *TEOGN.* I 213-18 y las observaciones de B. GENTILI en su capítulo «Poeta-committente-pubblico,

Independientemente de la naturaleza de esta parenesis, queremos destacar la presentación del adivino en una faceta educadora, en un uso aleccionador y doctrinal de la palabra que consideramos fundamental en relación con la figura del poeta, dotado también de cualidades proféticas y educadoras.

CASANDRA. La hija de Príamo aparece mencionada en la *Pítica* 8 (vv. 20 y ss.) a propósito del tema de Orestes, en una condensada y peculiar versión de este mito por parte de Píndaro. No actúa aquí como profetisa, pero sí se la describe como tal con motivo de su muerte (μάντιν τ' ὄλεσσε κόραν v. 33). Sin embargo, es probable que en el *Peán* 8a (fr. 52i) tengamos la aclaración de un oráculo de Apolo en boca de Casandra dirigido a Alejandro (Paris), si es que efectivamente el escolio al fr. 29, 9-13, del P. Oxy. 26, 2442 enlaza con el *Peán* indicado. Allí se relata que, con motivo de una epidemia de hambre que afectaba a los Lacedemonios, Menelao había recibido del dios la indicación de hacer sacrificios a Lico y Quimereo y que, posteriormente, acogido como huésped por Alejandro, acudieron de nuevo a consultar el oráculo, éste acerca de su descendencia y el primero acerca del rapto de Helena. Se supone entonces que ésta es la respuesta oracular por boca de Casandra a la consulta de Alejandro, que incluye una visión de Hécuba nefasta sobre el futuro de Troya²⁸.

Estas predicciones sobre Ilio (aunque ya sin mencionar a Casandra) son también fundamentales en el *Peán* 6 (fr. 52f), donde, por cierto, el poeta se autocalifica de ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν (v. 6). A ellas hay que añadir otras esporádicas evocaciones de este suceso, en las que a veces se insiste en este carácter de «catástrofe profetizada» o fijada, como sucede

overo la normal del polipo», en *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma 1984, pp. 153-202 (basado fundamentalmente en pasajes pindáricos, y con referencia al fr. 43 en pp. 175 y 189, n. 80).

²⁸ Sobre esta figura profética cfr. P. G. MASON, «Kassandra», *JHS* 79, 1959, pp. 80-93. El texto lo reproducimos *infra* 3.1.1. [9].

en el fr. 140a. El tema en sí constituye un auténtico “leit-motiv” en la literatura griega, y dentro de Píndaro presenta incluso expresiones formularias propias de clara base épica²⁹.

ÍAMO. El hijo de Apolo y Evadna protagoniza el mito de la *Olímpica* 6, ya citada a propósito de Anfiarao. La figura de este μάντις ἔξοχος (cfr. vv. 51-2) era imprescindible en la oda a un miembro de la familia que lo tenía por ancestro. Dado que esta *Olímpica* es, por todos los motivos, una auténtica «oda profética», volveremos con detalle sobre la misma. En cuanto al adivino en sí, debe destacarse, como indica Píndaro, la doble técnica mántica que le concede Apolo. Una intuitiva, según el escolio, que se define como φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωτον³⁰ que se entiende como la capacidad de interpretar las «voces» de las aves (una variedad de *ornitomanía*) o del dios Apolo, aunque también se ha propuesto que se trata de *kledones*³¹; y otra inductiva, a través de la *empiromancia*, al atender el altar oracular de Zeus en Olimpia³². Desde su nacimiento Íamo estaba predestinado al ejercicio de estos dones, ya que, como recuerda Píndaro en *O.* 6, 45-7, nada más salir del vientre materno lo alimentaron dos serpientes con miel («inocuo veneno de abejas»), detalle biográfico similar al que luego vamos a señalar en Melampo y que se corresponde con uno de los motivos de la biografía pindárica: la relación entre la miel y la inspiración, lo cual nos acerca más a la relación poeta-profeta³³.

²⁹ Cfr. *O.* 8, 33-6. Las variantes se pueden ver en *P.* 1, 54-5; *N.* 7, 35-7, *I.* 5, 36 y en este mismo Peán, vv. 91 y 104. Para la difusión del tema véase M. F. FITTIPALDI, *The Fall of the City of Troy and its Significance in Greek Poetry from Homer to Euripides* (Diss. Yale Univ. 1979), Ann Arbor 1986, donde también se estudian los pasajes pindáricos.

³⁰ Cfr. vv. 66-7 y *schol.* 111a-113.

³¹ Véase un resumen de la cuestión en ROTH, *op. cit.* p. 79 y n. 7, p. 109.

³² Este servicio corresponde a dos importantes familias míticas con ramificaciones notables en época histórica: los Yámidas y los Clitíadas (uno de los cuales fue Melampo, al que nos referiremos a continuación); cfr. ROTH, *op. cit.* pp. 180 y ss.

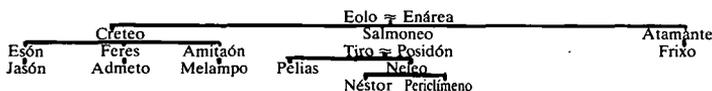
³³ Véanse algunas observaciones nuestras en «El mito de Cirene y la victoria de Telesícrates (PIND. PYTH. IX)», *Eclás* 87 (*Apophoreta Emmanuelli F. Galiano oblata*) 1984, pp. 199-208, con referencias bibliográficas.

MELAMPO. Melampo no aparece mencionado más que en el *Peán* 4 (fr. 52d, v. 28) y en *P.* 4, 126. Mientras que en este último pasaje no se da una finalidad funcional, sino que su presencia se debe al parentesco con Jasón³⁴, en el *Peán* para los de Ceos sirve de modelo al elogio de Eujancio, ya que comparten el haber rechazado un reino por fidelidad a su labor profética³⁵, lo que no deja de ser una «simplificación» favorecedora de las que encontramos frecuentemente en Píndaro³⁶, o quizá estemos ante una versión propia de Píndaro, ya que precisamente Melampo, a juzgar por las fuentes, utilizó sus dotes yatománticas para conseguir su porción del reino de Argos³⁷. En el caso de Melampo tal decisión (que está, por cierto, en relación con las características de la *persona loquens*) se describe del siguiente modo:

ἀλλ'ὄ γε Μέλαμπος οὐκ ἤθελεν
λιπὼν πατρίδα μο[να]ρχε[ῖν] ἼΑργεῖ
θέμενος οἴ[ω]νοπόλον γέρας.

De nuevo, pues, es la *ornitomanía* la variedad asignada al adivino. Antes ya anticipamos algunas semejanzas con la figura de Íamo, que no se reducen a la técnica mántica. En la biografía

³⁴ La genealogía es la siguiente:



(tomada de B. L. GILDERSLEEVE, *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, New York 1890 [reimpr. Amsterdam 1965] p. 288).

³⁵ Cfr. vv. 35 y ss.:

λόγο [ν ἀν]ακτος Εὐξαν[τίου
{σ} ἐπαίνεσα [Κρήτ]ῶν μαιομένων ὃς ἀνα[ίνετο
αὐταρχεῖν, πολίων δ' ἑκατὸν πεδέχει|ν
μέρος ἕβδομον Παισιφ[ά]ης <σὺν> υἱοῖ|σι

³⁶ Este rasgo ha sido calificado como «amnesia selectiva». En realidad podría describirse en términos lingüísticos: las relaciones en el plano sintagmático concretan las posibilidades del plano paradigmático. No en vano el mito es un lenguaje cuyos elementos tienen con frecuencia las características de las unidades lingüísticas.

³⁷ Hdt. 9, 34; Ferec. 3 F 114 (= *schol. Od.* 15, 225); APOLOD. 2, 2, 2; PAUS. 2, 18, 4; DIOD. SIC. 4, 68, 4; SERVIO (Luc. 6, 48) etc. Los detalles y variantes están bien recogidos en A. RUIZ DE ELVIRA, *op. cit.*, pp. 136 y ss.

de Melampo (cuyo nombre “parlante” —cfr. Edipo—, quizá alusivo a un defecto de nacimiento, nos habla ya de un ser «anormal»³⁸) figura el hecho de haber obtenido el don de entender las voces de las aves gracias a que unas serpientes le habían lamido («purificado») los oídos, ya que Melampo había cuidado de ellas tras haber enterrado a su madre³⁹, así como la capacidad de interpretar otros signos sagrados (*hieromancia*); y gracias a Apolo (quien, igual que en la escena pindárica protagonizada por Iamo, se le aparece en un río) llegó a ser «el mejor *mantis*», en palabras del mitógrafo Apolodoro⁴⁰. Tenemos, por tanto, un esquema muy similar:

- a) Adquisición de los dones (ornito-) mánticos gracias a unas serpientes, bien en el momento de nacer o bien durante el sueño.
- b) Ampliación de los dones a la hieromancia en general y confirmación de las funciones mánticas por Apolo en una epifanía junto a (o en) un río.

Con Melampo, además, nos remontamos a los orígenes de una dinastía en la que abundan los adivinos (hecho que se repite en la mitología y en la historia, sin que ello quiera decir exacta-

³⁸ No siempre el nombre tiene valor significativo en los relatos míticos, pero sí es frecuente, como lo es en el cuento popular. En el caso de Edipo incluso lo es de forma «genealógica» (Lábdaco —«cojo», Layo— «zurdo», cfr. M. RUIPÉREZ, «El nombre de Layo, padre de Edipo», *EClés* 87 (*Apophoreta Emmanuelli F. Galiano oblata*) 1984, pp. 167-172; Edipo —«el de los pies hinchados». En lo que se refiere a los adivinos, es relativamente frecuente, pero en relación con su valor mántico y sapiencial (cfr. Poliido o Manto, hija de Tiresias); en Melampo estamos ante un posible «antojo», aunque la tradición relataba una explicación distinta: su madre lo había dejado a la sombra de pequeño, pero los pies quedaron al sol. Sobre esta onomástica véase A. CARNOY, «Les Noms Grecs des Devins et Magiciens», *LEC* 24, 1956, pp. 97-106.

³⁹ Cfr. APOLOD. 1, 9, 11; EUST. (*ad Od.* 11, 292, 1685, 24-25); *schol.* Apol. Rod. 1, 118 (fr. 261 M.-W. de Hesíodo); PLINIO, *N. H.* 10, 137. De nuevo es un rasgo de «cuento popular» (cfr. A. RUIZ DE ELVIRA, *op. cit.*, p. 139) compartido por Héleno (mencionado en *N.* 3, 63, pero sólo por su parentesco con Memnón) y Casandra (q. v.); las fuentes son *schol.* *Il.* 7, 44 y a Licofrón, p. 5, 26-28 Sch.

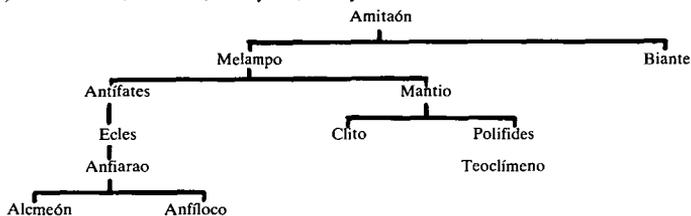
⁴⁰ 1, 9, 11: Οἱ δὲ (sc. δράκοντες) γενόμενοι τέλειοι παραστάτες αὐτῷ κοιμωμένων τῶν ὄμων ἐξ ἑκατέρου τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθειρον. ὁ δὲ ἀναστὰς καὶ γενόμενος περιδεῖς τῶν ὑπερπετομένων ὄρνέων τὰς φωνὰς συνεί, καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων προούλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα. προσέλαβε δὲ καὶ τὴν διὰ τῶν ἱερῶν μαντικῆν, περὶ δὲ τὸν Ἀλφειῶν συντυχῶν Ἀπόλλωνι τὸ λοιπὸν ἄριστος ἦν μάντις.

mente que el don en sí es hereditario⁴¹). Melampo, hijo de Amitaón, es el padre, entre otros, de Mancio y de Abante, y en su descendencia, a pesar de la diversidad de las fuentes, figuran Clito (epónimo de la otra ilustre familia al servicio del altar adivinatorio), Poliido (de quien trataremos más abajo) y el mismo Anfiarao⁴². Por último, nos interesa destacar el hecho de

⁴¹ Es cierto que la pertenencia a una familia de adivinos es frecuente en la mitología, hasta el punto de que aparentemente hay una característica hereditaria en el don profético (esto se da incluso en algunos profetas bíblicos). Sin embargo, esta observación se ve atenuada por el hecho de que ese don debe verse en cada caso particular confirmado por la divinidad y, en segundo lugar, porque se dan también diversas figuras mánticas que no poseen el don por herencia. Véanse los datos en ROTH, *op. cit.*, pp. 219 y ss.

⁴² Los siguientes cuadros genealógicos, de acuerdo con las diversas fuentes, están tomados de la obra de Roth, pp. 189-91:

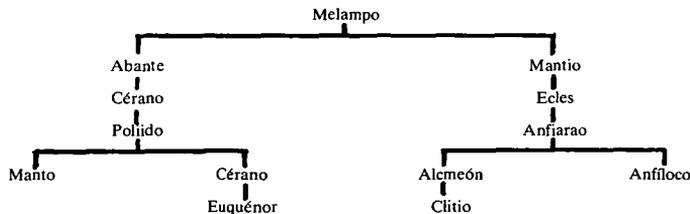
a) HOMERO, *Od.* 11, 259 y 15, 222 y ss.



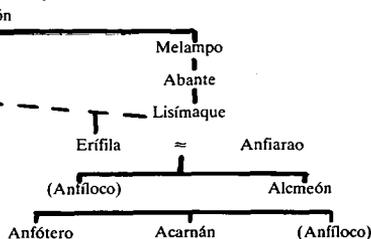
b) FERÉCIDES, *FGrH* 3 F 115 = schol. *HOM. Il.* 13, 663.

Melampo - Mantio - Clito - Céranos - Poliido - ^{Clito}Euquénor

c) PAUSANIAS, 1, 43, 5; 2, 18, 4; 6, 17, 6.



d) APOLODORO 1, 8, 2; 1, 9, 11 y 13; 3, 7, 2 y 6; 3, 10, 8.

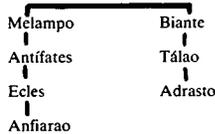


que, de nuevo, estamos ante un adivino que posee otras dotes estrechamente relacionadas con las mánticas: Melampo es un sanador, capaz de curar incluso a las Prétides de su locura⁴³, lo que logra por procedimientos homeopáticos, según narra Apolodoro⁴⁴.

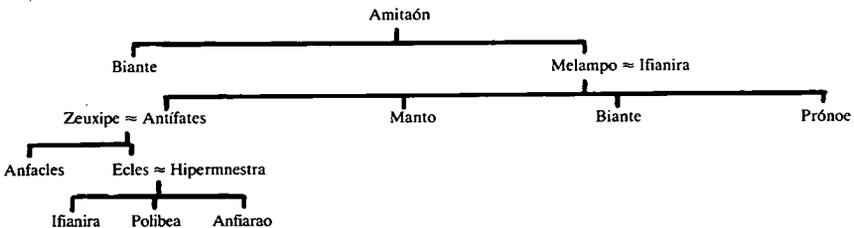
MOPSO. El adivino que embarca con los Argonautas y que interpreta las señales propicias que preceden a la partida es definido por el poeta como μάντις ὀρνίχεσσι καὶ κλάροισι θεοπροπέων ἱεροῖς (P. 4, 194), dominador, pues, de la ornitomanía y de los sortilegios, así como de τερασκόπος (v. 201). No vuelve a ser mencionado en la obra pindárica y no tenemos tampoco datos suficientes para saber con certeza si Píndaro lo identificaba o no con el hijo de Manto y nieto de Tiresias⁴⁵

POLIIDO. Descendiente de Melampo a través de Clito, Poliido⁴⁶, calificado de «adivino local», μάντις ἐπιχώριος (O. 13, 74), ya que es corintio, como el mito escogido en función del vence-

e) *schol.* Pind. N. 9, 30.



f) Diod. Sic., *Bibl.* 4, 68.



⁴³ Para las variantes acerca de la locura de las Prétides, cfr. ROSCHER, *ALGRM* 3, 2, cols. 3001-3010, y RUIZ DE ELVIRA, *op. cit.*, pp. 138-9 con detalle de las fuentes.

⁴⁴ 2, 2, 2; cfr. Paus. 8, 18, 7 etc. Véanse las observaciones de M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion* I, München 1967³, p. 615.

⁴⁵ Así lo entiende L. ZIEHEN, «Mantis», *RE* 14, 2, cols. 1345-55 (col. 1346). Volveremos sobre su función en la oda en el apartado correspondiente de la 2.ª parte.

⁴⁶ Sobre su significado, cfr. *supra* n. 38.

dor, del mismo origen⁴⁷, actúa como *ὄνειροκριτής* al interpretar el ensueño de Belerofontes (*O.* 13, 65 y ss.) en el que Atenea le obsequia con las bridas que le servirán para domar a Pegaso. En realidad, más que interpretar, Poliido aconseja acerca del ensueño y prescribe el procedimiento a seguir; es decir, ratifica la validez y el origen divino de aquél. Sus indicaciones son similares a las que Apolo da a Pelias en *P.* 4, 159 y ss. a raíz de otro ensueño prostagmático⁴⁸, según comentaremos en su lugar.

Aunque aquí sólo actúa como *ὄνειροπόλος*, Poliido es, una vez más, un ilustre *ιατρόμαντις* que sana de su locura al rey de Misia, Teutrante, y llega a resucitar (como Asclepio) a Glauco, hijo de Minos, gracias al ejemplo que le da una serpiente que, mediante la aplicación de una hierba, resucita a la que había matado Poliido⁴⁹.

TÉNERO. El hijo de la ninfa Melia y de Apolo, hermano de Ismenio, aparece lógicamente mencionado en composiciones dedicadas a Apolo, tanto *Himnos* (fr. 51d) como *Peanes* (7, 13; 9, 41) por encargo de los Tebanos. En el primer fragmento se le menciona como *ναοπόλον μάντιν δαπέδοισιν ὁμοκλέα*, homonimia que confirma Pausanias⁵⁰, mientras que en el *Peán* 7 (fr. 52g, 13) se le califica de *ἥρωα* y en el 9 (fr. 52k, 41-2) de *εὐρυβίαν θεμίτ[ων] ἕξαιρετον προφάταν*, en términos similares a los señalados ya para otros adivinos. Esta definición nos introduce en una variedad profética concreta, en la que el adivino es el intérprete de los preceptos divinos, el intermediario entre unas normas de conducta y la comunidad a la que van dirigidas. Habría que entender también, por tanto, que es el garante de su cumplimiento, calificable de *θεμιστοπόλος*, epíte-

⁴⁷ Jenofonte de Corinto. Los mitos fundamentales se presentan de acuerdo con versiones, quizá locales, favorables a los personajes Sísifo y Medea.

⁴⁸ Término que tomamos de L. GIL, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid 1966, p. 125.

⁴⁹ Cfr. *Apol.* 3, 3, 1 y ss., texto con numerosos rasgos de interés, no sólo por el hecho de que en él la mántica aparece «enseñada» y «devuelta» por un esputo en la boca, sino también por la combinación de oráculo, adivinación y simbolismo y el papel del adivino como *τεχνίτης*.

⁵⁰ 9, 26, 1 τοῦ Καβειρίου δὲ ἐν δεξιᾷ πεδίον ἐστὶν ἐπώνυμον Τηνέρου μάντεως.

to de jueces y reyes. Ténero es, en efecto, una figura próxima a la del rey-sacerdote arcaico⁵¹.

Por último, debe señalarse la proximidad con Iamo, en cuanto descendiente de Apolo, el cual es precisamente quien le concede el don profético.

TIRESIAS. El gran adivino tebano no está ausente, como era de esperar, de la poesía pindárica. El futuro de Heracles es revelado por este προφάτας ἔξοχος y ὀρθόμαντις (N. 1, 61 y ss.) que sabe interpretar (cfr. Mopso) el prodigio de las serpientes⁵², con un detallado catálogo de acciones heroicas. Es, además, uno de los motivos de orgullo para Tebas, por sus πυκιναιῖς βουλαῖς, como se indica en I. 7, 8⁵³.

OTROS. El fr. 192, el *Peán* 8 (fr. 52i) y el fr. 202 contienen diversas menciones de seres dotados de poder mántico que, bien por el estado de los papiros o bien por su designación genérica, hemos agrupado bajo este encabezamiento. El fr. 192 corresponde a un escolio a P. 4, 4 y recoge una referencia a los adivinos délficos de modo genérico, aunque con la interesante precisión de su función de garantes o intérpretes de los preceptos divinos, de θεμιστοπόλοι:

Δελοῖ θεμίστων {ῥμνων}μάντιες
'Απολλωνίδαί.

En el *Peán* 8, 10 se habla de los κλυτοὶ μάντι[ες] 'Απόλλωνος, quizá con referencia a algunos de los que aparecen en otras composiciones o a otros distintos (o simplemente en sentido global)⁵⁴. A continuación, con motivo de la enumeración de los sucesivos templos délficos y a propósito de su fase de bronce, se habla, como si de personajes reales se tratara, del carácter hechizante de las acróteras del templo, llamadas primero Ἰνυγγες

⁵¹ Véanse las observaciones de ROTH (*op. cit.*, p. 124 y p. 144, n. 1 para la bibliografía) acerca del «noticeable overlapping in role among the king, priest, prophet, medicine-man, and poet».

⁵² De nuevo intermediarias proféticas, como en el caso de Glauco y Poliido.

⁵³ Dedicada naturalmente a un tebano, Estrepsiades.

⁵⁴ Cfr. K. FÖRSTEL, «Zu Pindars achtem Paian», *RhM* 115, 1972, pp. 97-133 (vid. pp. 98-103).

(v. 62)⁵⁵ y luego Κηληδόνες («encantadoras», v. 71)⁵⁶. La estrofa siguiente parece dar a entender que es Palas la que infunde el poder profético, que se describe con una expresión en la que se reconocen los antecedentes épicos⁵⁷:

ἐνέθηκε δὲ Παλλὰς ἀμ[
φώνᾳ τὰ τ' ἐόντα τε κα[ι
πρόσθεν γεγενημένα (vv. 82-84)

En este fenómeno parece intervenir Μνημόσινα:

.....]ται Μναμοσύνα[
.]παντα σφιν ἔφρα[σ (vv. 85-86)

Sin duda es éste el pasaje más controvertido, ya que el estado del papiro no permite afirmar con rotundidad que existe un cambio en la persona de que se está hablando y que Palas confiere ese don a otros seres (que serían las Musas). Sin embargo, aun admitiendo esta posibilidad, no nos parece justificado tomar el conjunto como punto de partida para subrayar la diferencia entre el nivel profético y el poético, como hace K. Förstel⁵⁸. A nuestro juicio, la evidencia va en sentido contrario, como señalaremos después. Quede, no obstante, por encima de todo, la presencia de la proximidad de lo musical-poético y de lo mánico⁵⁹.

Por último, el fr. 202 nos habla de los λευκίππων Μυκηναίων προφᾶται⁶⁰. Mientras que las tablillas micénicas han arrojado enorme luz sobre otros aspectos de la civilización griega y, en concreto, sobre la religión, no ocurre lo mismo con el ámbito que aquí discutimos⁶¹. Los textos literarios (desde la

⁵⁵ Cf. FÖRSTEL, *art. cit.* pp. 116-7 y, sobre la ὑγξ, *infra*, nn. 65 y 66.

⁵⁶ Vid. PAUS. 10, 5, 12.

⁵⁷ *Il.* 1, 70 (Calcante) δὲ ἦδη τὰ τ' ἐόντα, τὰ τ' ἐσσομένα πρό τ' ἐόντα.

⁵⁸ *Art. cit.*, p. 121.

⁵⁹ En apoyo de la discrepancia aquí expresada podemos aducir la invocación del *Peán* 9 (fr. 52k) en que se recuerda el nacimiento de Ténero y la unión de Apolo y Melia:

λιτανεύω, ἔκαβόλε,
Μοισαίαις ἀν[α]τιθεῖς τέχνα[ι]σι
χρηστήριον [...] πωλοντ... (vv. 38-40)

⁶⁰ Tomado del escolio a *P.* 4, 207.

⁶¹ Cfr. ROTH, *op. cit.*, p. 196, n. 2 con bibliografía.

misma *Ilíada*) y las fuentes presentan una amalgama de datos de cronologías diversas tal, que hace aconsejable la prudencia a la hora de retrotraer este o aquel aspecto a la cultura micénica. Los relatos míticos en que aparecen la mayoría de los videntes enumerados hasta ahora corresponden teóricamente a cronologías micénicas o submicénicas, pero muchos de sus rasgos sin duda se han acumulado en las «edades oscuras». Con estas precauciones creemos que debe entenderse esta referencia a los «profetas de los micénicos de blancos corceles», que pueden tener su sitio en cualquiera de las sagas de las familias míticas de Argos o de Micenas, sin hacer por ello deducciones sobre «la profecía en el mundo micénico».

2.2. *Héroes y dioses en función mántica y “chamanes”*

2.2.1. *Héroes y dioses*

HERACLES. La naturaleza descomunal de Heracles da muestras en la mitología griega de cualidades portentosas muy diversas⁶². En lo que a Píndaro respecta, nos interesa destacar la función desempeñada por el hijo de Zeus en *I.* 6, 41 y ss., similar a la de Mopso o Tiresias en algunas de las situaciones comentadas. Antes de la (primitiva) conquista de Pérgamo (Troya), tras recibir de manos de Telamón una copa de libación, suplica Heracles a Zeus que conceda descendencia al héroe. Aparece entonces el águila de Zeus (πέμψεν θεός / ἄρχὸν οἰωνῶν μέγαν αἰετόν vv. 49-50) y procede aquél a interpretar tan favorable presagio ἅτε μάντις ἀνήρ (v. 51), prediciendo entonces el nacimiento de Ayante. Actúa, pues, como un augur, un οἰωνοπόλος y, a la vez, como un verdadero profeta, dada la forma en que aclara el prodigio⁶³.

MEDEA. En la versión del viaje de los Argonautas que Píndaro desarrolla en la *Pítica* 4 tiene enorme importancia la profe-

⁶² Anticipadas ya desde su nacimiento, como recuerda el propio Píndaro en la *Nemea* 1 y en el *Peán* 20 (fr. 52u).

⁶³ Cfr. *infra* 3.1.2 [16].

cía de Medea en los vv. 41 y ss., tanto en la estructura del relato como en su literalidad, por sus rasgos formales y estilo oracular, detalles que comentaremos en su lugar. La forma en que el poeta se refiere a la hija de Eetes no deja lugar a dudas sobre el carácter profético de estas palabras ni sobre el origen divino de su inspiración:

Αἴητα τό ποτε ζαμενής
παῖς ἀπέπνευσ' ἀθανάτου στόματος, δέσ-
ποινα Κόλχων. (vv. 10-11)

La formulación escogida aproxima a Medea a la Sibila o a la Pitia délfica, y no nos parece correcto el intento de privar del valor semántico de «inspirada» a ζαμενής, que, al menos en este contexto, parece evidente⁶⁴. Medea *exhala* (¿trance extático?) su predicción de su *boca inmortal* y sus palabras tendrán un respaldo *délfico*, como se ve en los versos precedentes de la oda.

Debemos recordar que los aspectos mágicos de Medea abarcan también el terreno curativo, el de la «medicina mágica». Seducida por *Jasón*⁶⁵, le enseña la forma de protegerse de los bueyes que exhalan fuego y que él ha de conducir con el arado:

καὶ τάχα πείρατ' ἀέθλων δείκνυεν πατρωῶν·
σὺν δ' ἑλαίῳ φαρμακώσαιοσ'
ἀντίτομα στερεᾶν ὀδυνᾶν
δῶκε χρίεσθαι. (vv. 220-22)

Hay aquí una curiosa inversión de papeles: él actúa como seductor, mientras que ella aplica los conocimientos propios de un discípulo de Quirón⁶⁶. El fenómeno creemos que está subra-

⁶⁴ *pace* B. K. BRASWELL, "Ζαμενής. A lexicographical Note on Pindar", *Glotta* 57, 1974, pp. 182-190; cf. P. GIANNINI, «Interpretazione della *Pitica* 4 di Pindaro», *QUCC* 31, 1979, pp. 35-63 (p. 58, n. 91, a propósito de la μήτις de Medea).

⁶⁵ Quien recibe de Afrodita el conocimiento del efecto mágico de la λυγξ, así como de las λιταί y ἐπαιδιαί que llevan a la Πειθώ, cf. P. 4, 213-19.

⁶⁶ «What Chiron's *mētis* does for Apollo in *Pythian* 9, Aphrodite's *inyx* accomplishes for Jason in *Pythian* 4»; Ch. P. SEGAL, *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton 1986, p. 171. Véase en general su capítulo 9, «Sexual Conflict and Ideology», pp. 165 y ss.

yado por la evocación homérica de la expresión utilizada⁶⁷. No obstante, la inversión sería sólo relativa si hiciéramos abstracción de los personajes: las actividades descritas son relativamente próximas.

QUIRÓN. La figura de este célebre Centauro cobra un especial valor en el contexto poético de la oda pindárica, pues, como hemos señalado en otro lugar⁶⁸, subyace con frecuencia una identificación de la figura del poeta con la del personaje que, si no es exclusiva del presente caso, se hace en él más notable. La forma en que se presenta a Quirón viene a ser un compendio de las facetas que hemos encontrado en los precedentes. Sería, pues, el ejemplo más próximo al de Anfiarao. Sus funciones son la del *ἰατρός*, educador (con preceptos de conducta expresos) y, además, *προφήτης*. La primera y la segunda aparecen fundidas en la *Pítica* 3, donde se recuerda cómo Apolo entregó a *Asclepio* a la educación de Quirón. Que ésta es la faceta primordial se desprende tanto del mito en sí como del sentido general de la oda o de algunas expresiones concretas. El deseo expresado por Píndaro al comienzo de la composición de que el benefactor de la humanidad (*νόον ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον* v. 5) estuviera aún entre los mortales⁶⁹, se recoge anularmente en los vv. 63 y ss. con la expresión de la finalidad del voto:

εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι' ἔτι Χίρων, καὶ τί οἱ
φίλτρον <έν> θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι
ἀμέτεροι τίθεν, ἰατῆρα τοῖ κέν νιν πίθον
καὶ νυν ἐσλοῖσι παρασχεῖν ἀνδράσιν θερμαῖν νόσων.

El poeta invierte los papeles: sus palabras podrían actuar de seductor encantamiento para persuadir a Quirón de utilizar sus facultades curativas. Estas son las que transmite a *Asclepio*, detalladas en un célebre pasaje, muy valioso desde el punto de vista de la historia médica:

⁶⁷ Cf. *Il.* 15, 393, *φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων* (Patroclo a Eurípilo). La adaptación se basa en sustituciones léxicas, aunque aquí el procedimiento descrito es preventivo, mientras que en Homero es curativo.

⁶⁸ *Art. cit.* en n. 33.

⁶⁹ Cf. la opinión de L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo*, Madrid 1969, p. 104: «Desde Píndaro es Quirón un dios muerto... en un doble sentido, como deidad ctónica y como *heros iatros*» (con referencia a K. Kerényi, *Asclepius. Archetypal Image of the Physicians existence*, New York 1959, p. 100).

τοὺς μὲν ᾧν, ὅσοι μόλον αὐτοφύτων
 ἑλκῆων ξυνάνους, ἢ πολιῶ χαλκῶ μέλη τετρωμένοι
 ἢ χερμάδι τηλεβόλω,
 ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ
 χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων
 ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων,
 τοὺς δὲ προσανέα πί-
 νοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν
 φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθοῦς· (vv. 47-54)

Se agrupan aquí, en efecto, las técnicas fundamentales de la antigua medicina: ἐπωδή⁷⁰, aplicación de fármacos y emplastos, y remedios quirúrgicos. Ello responde a una variedad de padecimientos bien descritos: heridas inciso-contusas, quemaduras (por rigores climatológicos) o afecciones traumáticas⁷¹. Al mismo tiempo Píndaro recuerda (como ejemplo de «límite traspasado») la capacidad de Asclepio no sólo de curar, sino también de *resucitar* (vv. 54 y ss.). Estamos, pues, de nuevo ante los aspectos prodigiosos y chamánicos vistos en los anteriores personajes de carácter yatromántico. Dentro de este aspecto volvemos a traer a colación el hecho de que otro educando de Quirón, Jasón, se ve envuelto, como hemos observado más arriba, en una situación presidida por las acciones mágicas y médicas (P. 4, 213 y ss.), bastante peculiar al intervenir el «conflicto de sexos»⁷².

Al igual que Anfiarao alecciona a su hijo Anfifloco sobre la conducta a seguir, los consejos de Quirón a Aquiles son de contenido moral-sentencioso y nos muestran el poder de la palabra (educativa en este caso) del preceptor. En la *Pítica* 6, en efecto, se recuerdan dichos consejos de esta forma:

σύ τοι σχεθῶν νιν ἐπὶ δεξιὰ χειρός, ὀρθάν
 ἄγεις ἐφημοσύναν,
 τά ποτ' ἐν οὔρεσι φαντὶ μεγαλοσθενεῖ

⁷⁰ Cf. GIL, *op. cit.* en nota precedente, pp. 215 y ss., «Terapéutica y farmacopea epódicas».

⁷¹ Cf. GIL, *ibidem*, p. 229.

⁷² Cf. *supra* las observaciones sobre Medea, con n. 66.

Φιλύρας υἷὸν ὄρφανιζομένῳ
 Πηλείδα παραινεῖν· μάλιστα μὲν Κρονίδαν,
 βαρυόπα στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρῦτανιν,
 θεῶν σέβεσθαι· ταύτας δὲ μὴ ποτε τιμᾶς
 ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.

(vv. 19-27)

El pasaje está ilustrado después con el ejemplo mítico de Anfíloco, de gran importancia en el conjunto aleccionador (más que encomiástico) de esta oda.

Pero no falta la presencia del elemento *profético*. En la *Pítica* 9 Quirón va a ser quien explicita la profecía que ha de cumplirse y que protagoniza el propio dios Apolo. Estamos ante una nueva inversión de papeles de complejo significado (y, otra vez, con el motivo erótico de trasfondo)⁷³, en cuyo deslinde no nos vamos a detener. Tan sólo subrayaremos que la (al menos aparente) función de Quirón es la de sancionar con su palabra el cumplimiento de la profecía que llevará a la unión de Apolo y Cirene, restituyendo la *rectitud* del mensaje verbal que Apolo, movido por la *μείλιχος ὄργα*⁷⁴ ha presentado recurriendo a la *πάροφαισις*. El dios traspasa a Quirón la función profética que a él le corresponde, porque Quirón es un «maestro de verdad»⁷⁵ (calificado, como Medea, de *ζαμενής* —v. 38— en el momento de exponer su vaticinio) que lleva al ámbito de *ἀλάθεια* y, a la vez, al de la materialización, las apetencias de Apolo. El deseo, verbalizado por Quirón, ya es realidad⁷⁶.

TEMIS. La hija de Urano y Gea, inventora de las leyes y personificación de la justicia, sin ser un personaje mántico en el sentido de los precedentes, es, sin embargo, la divinidad más adecuada para aparecer en el cumplimiento de tales funciones,

⁷³ Remitimos de nuevo a nuestro *art. cit.* en n. 33. A la bibliografía incluida en el mismo debe añadirse A. KÖHNKEN, «“Meilichos orga”. Liebesthematik und aktueller Sieg in der neunten Pythischen Ode Pindars», en *Pindare* (Entr. Hardt XXXI), Vandoeuvres-Genève (1984) 1985, pp. 71-111 y la obra de Segal citada en n. 66.

⁷⁴ Que para KÖHNKEN, *op. cit.* en nota precedente, es «Süßes Liebesverlangen». Nosotros traducimos «dulce pasión».

⁷⁵ En el sentido popularizado por Detienne (cf. n. 25).

⁷⁶ Cfr. *infra*, apartado 5, sobre la profecía y su función en la oda con más detalle.

ya que es, según las fuentes, la inventora de los oráculos y maestra del propio Apolo en tales menesteres, dado que, de acuerdo con algunas versiones⁷⁷, era la ocupante del recinto delfico con anterioridad a Apolo.

La intervención de la εὔβουλος Θέμις en *I.* 8, 30 y ss. pone fin a la disputa en la asamblea divina (ἐν μέσοισι⁷⁸) entre Zeus y Posidón por casarse con Tetis, ya que el hijo que naciera de ésta, según estaba ya fijado (πεπωρωμένον) habría de superar a su padre. La expresión de este vacinio y sus consejos son atendidos fielmente. Las *palabras* de Tetis conducen a la *materialización* (por cierto, con la mediación de Quirón) del destino de Aquiles, cuyo catálogo de se enumera a continuación (vv. 49 y ss.).

2.2.2. "Chamanes"

ÁBARIS y ARISTEAS. Si las fuentes son en este caso fiables⁷⁹, tenemos que contar con la mención en Píndaro de otros dos "Wundertäter" relacionados no tanto con fenómenos proféticos como con «viajes del alma» y otros prodigios similares. Las otras fuentes que nos hablan de ambos personajes, especialmente Heródoto⁸⁰, dicen de Ábaris que era un Hiperbóreo y de Aristeas que viajó hasta aquellas míticas regiones, y que ambos estuvieron bajo la protección de Apolo, lo que nos sitúa en un marco religioso-mítico plenamente coherente con los textos pindáricos. Sin embargo, resultaría arbitrario intentar enlazar de forma más directa estas menciones con algún poema específico⁸¹. Por otra parte, aunque existen alguna relaciones (en cuanto

⁷⁷ Cfr. fuentes en ROSCHER, *ALGRM*, cols. 585-88 (L. Weniger).

⁷⁸ Sobre esta expresión, cf. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

⁷⁹ Harpocr. Phot. Berol. s. v. Ἄβαρις, ORIG., *C. Cels.* 3, 26 (= fr. 270-1).

⁸⁰ *Aristeas*: Hdt. 4, 13 y ss.; Paus. 1, 24, 6; *Abaris*: Hdt. 4, 36; Est. de Biz. s. v. *Hyperb.*; PAUS. 3, 13, 2; ERATÓST. *Catast.* 29.

⁸¹ Tampoco estamos seguros de que sirvan como apoyo al «pitagorismo» pindárico, el cual debe buscarse mejor por otros procedimientos; cf. DUCHEMIN, *op. cit.*, pp. 114-5, quien prudentemente se limita a concluir que «hay puntos de contacto entre la poesía de Píndaro y la doctrina de los seguidores de Pitágoras». Nuevos caminos en el estudio del posible conocimiento por Píndaro de las doctrinas órfico-pitagóricas ha abierto H.

a los poderes de que gozan) con los adivinos precedentes, creemos que se trata de una categoría diferente, mucho más próxima al chamanismo hindú⁸².

3. ORÁCULOS Y PROFECÍAS

3.1. *Naturaleza y contenido*

3.1.1. *Oráculos de dioses*

a) ZEUS. La invocación a Zeus con la epiclesis de Dodoneo aparece transmitida en Díon de Prusa⁸³:

Δωδωναῖε μεγασθενές
ἀριστότεχνα πάτερ.

Con ello se ha relacionado el escolio al verso 172 de las *Traquinias* de Sófocles, que habla de las Πελειάδες del santuario⁸⁴ y, más recientemente, Lobel puso en relación con este posible *Peán a Zeus Dodoneo* varios fragmentos del P. Oxy. 26, 2442⁸⁵, de los cuales el primero de ellos (fr. 59) contiene términos específicos del culto mántico correspondiente:

³(τ)ο]θι,?].π' Ἑλλῶν . χρο[
.....]εσ ἕορτ[ά·] κατεβα[
.....]ν γεδα[.].(.).ν·[
⁶.....] . ευ μαγ[τ]ήϊον[
.....]ς ἀμετέρας ἄπ[ο
.....]πτυχὶ Τομαρου[
⁹.....φόρμι]γγι κοινω-
σ]ν πολώνυμον·
ἔνθεν μὲν[/τ]ριπόδεσσι τε
καὶ θυσίαις[|]

LLOYD-JONES en su trabajo «Pindar and the After-Life», en *Pindare* (cit. en n. 73), pp. 245-279, con la aportación de documentación reciente. Sobre el posible origen oriental, a través de Fenicia, de muchas de estas concepciones y la precaución ante la manipulación de las versiones biográficas por las sectas pitagóricas ha advertido recientemente K. DOWDEN, «Apollon et l'esprit dans la machine: origines», *REG* 92, 1979, pp. 293-318.

⁸² Cfr. DOWDEN, *art. cit.*, p. 298 y *passim*.

⁸³ *Or.* 12, 81 y s. (fr. 57).

⁸⁴ Fr. 58.

⁸⁵ FR. 96A, 105 y 107 = fr. 59-60 a, b Snell.-Maehler.

Sin entrar ahora en las cuestiones que han suscitado mayor curiosidad (formas del nombre de los sacerdotes del culto, detalles sobre procedimiento de la *ἑορτή* etc.) queremos llamar la atención sobre la proximidad de las referencias musicales y proféticas, aunadas por la naturaleza de la festividad en torno al *μαντήϊον* de Zeus. Sin embargo, la ausencia de cualquier otra mención del culto de Dodona en Píndaro⁸⁶ y, sobre todo, del contenido de algún oráculo impide que demos un tratamiento detallado en relación con las ideas aquí desarrolladas.

b) APOLO. No necesita justificación la frecuencia de las apariciones de Apolo como dios pítico en Píndaro. El conjunto de composiciones dedicadas a los vencedores en las competiciones presididas por el dios délfico, los peanes o himnos destinados a festividades bajo su patronato, la evocación de mitos fundacionales protagonizados por el oráculo délfico y, en fin, el carácter de dios tutelar de las actividades poéticas son motivos más que suficientes para la abundancia de estas menciones⁸⁷. La capacidad profética del dios délfico está descrita con detalle por el propio poeta en boca de Quirón en un conocido pasaje de la *Pítica* 9 del que Parke⁸⁸ ya subrayó las relaciones con la respuesta dada a Cresos al consultar éste «qué es lo que estaba haciendo en aquel momento»⁸⁹:

κούρας δ' ὀπόθεν γενεάν
 ἔξερωτᾶς, ὦ ἄνα; κύριον ὃς πάντων τέλος
 οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους·
 ὅσσα τε χθῶν ἠρινὰ φύλλ' ἀναπέμπει, χῶπόσαι
 ἐν θαλάσῃ καὶ ποταμοῖς ψάμαθοι
 κύμασιν ῥιπαῖς τ' ἀνέμων κλονέονται,
 χῶ τι μέλλει, χῶπόθεν
 ἔσσειται, εὖ καθορᾶς. (vv. 43-49)

⁸⁶ En *N.* 4, 53 es mera indicación geográfica.

⁸⁷ Para la diversidad de aspectos de la figura de Apolo en Píndaro cf. A. A. STEFOS, *Apollon dans Pindare* (dis. Paris 1973), Athènes 1975.

⁸⁸ H. W. PARKE, *The Delphic Oracle*, Oxford 1939, p. 147 (= 1966, I, p. 156) con indicación de fuentes paralelas.

⁸⁹ Fr. 52 de H. W. PARKE - D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1966, II, en adelante citado PW.

Apolo es, pues, el «sumo vidente» en precisión y en ámbito temporal⁹⁰ y es además, como ya hemos comentado, quien concede en última instancia a los adivinos y profetas sus cualidades (y, con frecuencia, son sus descendientes directos los que obtienen tal beneficio)⁹¹.

No son el Apolo délfico ni la sede Pítica los únicos mencionados en Píndaro⁹², pero sí que parecen mayoritarios los casos en que las profecías recogidas corresponden al santuario de la Pitia. Es cierto que muchos de los que aquí enumeramos se encuentran ya recogidos o citados en la imprescindible obra de Parke y Wormell⁹³, pero, por una parte, esta exposición quedaría deficiente sin su mención y, por otra, queremos acompañarlos de algunas observaciones que creemos necesarias y, asimismo, añadiremos algunos que no están enumerados en la obra citada⁹⁴.

[1] (142 PW) *A Cadmo, acerca de la fundación de Tebas*

Este oráculo se encuentra citado en Píndaro de forma muy fragmentaria; de hecho son las fuentes paralelas las que nos permiten deducir que el fragmento 32, transmitido en Aristides⁹⁵ se incluye en la historia de la búsqueda de Europa por Cadmo y del oráculo divino referente a la fundación de Tebas, tal como lo narra Helanico. El texto pindárico es el siguiente:

μουσικᾶν ὄρθᾶν ἐπιδεικνυμένου

[2] (141 PW) *Al rey Épito, acerca de la descendencia de Evadna*

En la *Olímpica* 6, cuyo mito esencial es el del adivino Íamo, se recoge la consulta de Épito a Apolo a propósito de la preñez

⁹⁰ Esta capacidad de visión «cuantificadora» con precisión parece también formar parte de la tradición referente a los adivinos. Baste recordar el duelo entre Mopso y Tiresias que le costará la vida a este último.

⁹¹ Sin entrar ahora en el conocido tema de los amores de Apolo (cf. A. A. STEFOS, «Les amours d'Apollon dans l'oeuvre de Pindare», *Platon* 27, 1975, pp. 162-181) es cierto que episodios que encierran un hierogamia y, sobre todo, protagonizados por Apolo, aparecen con frecuencia en contextos proféticos.

⁹² Cfr. Apolo Delio (*P.* 9, 10; *Peán* 5, 1, 19 etc.), Ismenio (*Peán* 7c, 7), etc.

⁹³ Cfr. *supra*, n. 88.

⁹⁴ Modificamos ligeramente el criterio periodológico de PW, que se adapta a las fuentes, para conseguir una mayor proximidad a la hipotética sucesión de acontecimientos míticos o mítico-históricos.

⁹⁵ 2, 383 Dind.; cf. PLUT. *de Pyth. or.* 6, p. 397A.

de Evadna, hija de Posidón y Pitana, cuya custodia y crianza le habían sido encomendadas y que se une a Apolo sin saberlo Épito. Éste se dirige a Delfos:

ἀλλ' ὁ μὲν Πυθῶνάδ', ἐν θυμῷ πῆσαις
 χόλον οὐ φατὸν ὄξεια μελέτα,
 ὄχεται ἰῶν μαντευσόμενος ταύ-
 τας περ' ἀτλάτου πάθας.

(vv. 37-38)⁹⁶

En su ausencia tiene lugar el parto; regresa entonces el rey con la respuesta:

βασιλεύς δ' ἐπεὶ
 πετραέσσας ἐλαύνων ἵκετ' ἐκ Πυ-
 θῶνος, ἅπαντας ἐν οἴκῳ
 εἶρετο παῖδα, τὸν Εὐά-
 δνα τέκοι·

(vv. 47-49)⁹⁷

[3] *A Ergino, sobre su descendencia*

El escolio al P. Oxy. 5, 841, fr. 82, col. 1, nos indica que Píndaro recordaba el oráculo que Ergino, hijo de Clímene, recibió de Apolo al consultar sobre su descendencia. El mismo escolio transmite el supuesto texto del oráculo, ya conocido por Pausanias (9, 27, 4)⁹⁸, en el que, con el habitual tono enigmático, se le da la indicación de contraer matrimonio, aunque ya era viejo:

Ἐργίνε, Κλυμένοιο παῖ Πρῆσβωνιάδαο
 ἔξιηλθες γενεὴν διζήμενος, ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν⁹⁹
 ἰστοβοῆϊ γέροντι νέην περίβαλλε Κορώνην

Según Pausanias, de esta unión nacen Trofonio y Agamedes, aunque el primero también pasa por ser hijo de Apolo. Ambos

⁹⁶ FGrH 4 F 51 (= schol. A.D. II. 2, 494; cf. PW II, pp. 62-3, con frr. 374 y 501, refecciones tardías).

⁹⁷ Otras fuentes sobre Épito: II. 2, 603; PAUS. 8, 4, 4 y 7; 16, 2.

⁹⁸ Tan sólo hay una pequeña diferencia entre el texto conservado en Pausanias y el del papiro: v. 2 ὄψ' ἦλθες por ἔξιηλθες (pap.).

⁹⁹ Cfr. la reconstrucción del *Peán* 8, vv. 100-11 en la edición de Snell-Maehler con aparato crítico y los textos allí aducidos.

construirán (entre otros célebres monumentos) el templo de Apolo de piedra, cuarto de los que conmemora Píndaro en el *Peán* 8. En el mismo escolio parece aludirse a un contenido más amplio de esa u otra respuesta oracular referida a un ataque contra Tebas que es confirmado.

[4] *A Agamedes y Trefonio (Trofonio) sobre su premio por la construcción del templo*

En escolio a un *Diálogo de los Muertos* de Luciano¹⁰⁰ se conserva una cita que se asigna a un fragmento de una *Ístmica* en honor de Cásmilo de Rodos, en el que se habla del «consejo» de Apolo a Agamedes y Trefonio¹⁰¹. Por ello se pone en relación con esta oda la información que transmite Plutarco¹⁰², citando a Píndaro, acerca de la «paga» exigida a Apolo por los dos arquitectos míticos que habían edificado el templo délfico. La respuesta del dios fue que les recompensaría en siete días y que, mientras, «se dieran buena vida» (εὖωχεῖσθαι). Agamedes y Trefonio hicieron lo indicado y en la última noche correspondiente al plazo señalado fallecieron mientras dormían¹⁰³.

Surgen dos posibilidades de acuerdo con las distintas versiones del parentesco entre Agamedes y Trefonio. En primer lugar, si el poeta hubiera seguido la versión de la relación padre-hijo, la evocación de un mito de esta naturaleza estaría en la línea pindárica de traslación al plano mítico de las relaciones paterno-filiales y del concepto de la protección divina que el poeta quiere llevar al plano real del *laudandus* y de sus virtudes personales y familiares. Por otra parte, es sobradamente conocido el culto oracular de Trefonio (Trofonio) en Lebadea, al que

¹⁰⁰ 10, p. 225, R.

¹⁰¹ Las versiones míticas discrepan acerca del parentesco entre ambos: en unas Agamedes es padre adoptivo o terrenal de Trofonio, nacido de la unión de Apolo con Epicaste, esposa de Agamaedes (cf. FILÓST., *Apol.* 8, 19). En otras ambos son hijos de Ergino, como parece en este caso, según el oráculo precedente (tal es la versión del *Himno a Apolo*, 296-7).

¹⁰² *Consol. Apoll.* 14, p. 10A.

¹⁰³ Para una versión distinta acerca de su final, cf. PAUSANIAS 9, 37, 4-6.

no sabemos si haría referencia Píndaro en esta composición, pero que también concordaría con el motivo de la concesión del don profético a sus descendientes (cfr. Íamo) por Apolo. Trefonio reuniría así la doble virtud de poseer una τέχνη por vía paterna mortal y las dotes mánticas de su padre divino, con lo que de nuevo nos encontramos con la ambigüedad de las referencias al comitente y a la persona y funciones del propio poeta¹⁰⁴.

Ahora bien, si tenemos en cuenta, en relación con el oráculo precedente, la posibilidad de que se siga la versión según la cual ambos arquitectos son hermanos, hijos de Ergino, tan sólo se podrían mantener como hipótesis las observaciones referentes a la protección de Apolo a Ergino y sus descendientes, también trasladables a la oda de victoria¹⁰⁵.

[5] (148 PW) *A Layo, sobre su descendencia*

No es muy abundante, pero sí suficiente, la presencia de este oráculo en Píndaro. El escolio a O. 2, 70 d¹⁰⁶ contiene una referencia al mismo, incluida por Snell como fr. 68, entre las correspondientes a un posible *Peán* a Apolo Ismenio. El escoliasta cita lo que sería el comienzo de la respuesta: «Λάϊε Λαβ-δακίδη, ἀνδρῶν περιώνυμε πάντων». El propio editor señala (creemos que con bastantes probabilidades de acierto) la proximidad de los versos que se enumeran en el fr. 177¹⁰⁷. Pero la

¹⁰⁴ Trofonio muere y recibe culto oracular (cfr. nota siguiente). Hay adivinación *post mortem* (si es que ésta se da propiamente). El poeta concede pervivencia *post mortem* con su canto.

¹⁰⁵ En versiones como la de Pausanias Trofonio comparte bastantes rasgos con Anfírao: desaparece bajo tierra (9, 37, 7) y la serpiente es su símbolo (9, 39, 3), por lo que es equiparado a Asclepio; véase el rito de su oráculo, descrito en 9, 39, 5 y ss.

¹⁰⁶ Mnaseas, *Περὶ χρησμάτων*, *FHG* 3, 157.

¹⁰⁷ πεπρωμένην θῆκε μοῖραν μετατραπεῖν

* * *

ἀνδροφθόρον, οὐδὲ σιγῆ κατερρῶη

* * *

τροχὸν μέλος, <τ>αἰ δὲ Χίρωνος ἔντολαί

* * *

αἴνιγμα παρθένου' ἐξ ἀγριᾶν γνάθων

* * *

ἐν δασκίοισιν πατήρ, νηλεεῖ νόφ' ὄ

* * *

δ'οὐδὲν προσαίτεων ἐφθεγξάμαν ἔπι

única evocación expresa de este oráculo se da en *O.* 2, 38-40, ya que la familia del vencedor se hace descender de esta familia tebana:

ἔξ οὔπερ ἔκτεινε Λᾶον μόριμος υἱός
 συναντόμενος, ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθέν
 παλαίφατον τέλεσσεν.

El hecho de que a continuación se recuerde la ἀλλαφοφονία de los hijos de Edipo nos hace pensar en una posible influencia o recuerdo de la *Tebaida*, de la que Píndaro denota a veces cierta inspiración temática¹⁰⁸.

[6] (143 PW) *A Pelias, sobre su muerte a manos de un descendiente Eólida.*

En *P.* 4, 71 y ss. Píndaro inicia la narración de la expedición argonáutica tras la pregunta al estilo homérico acerca de los orígenes de la misma. En primer lugar evoca con detalle el oráculo que pesaba sobre Pelias:

θέσφατον ἦν Περίαν
 ἔξ ἀγαυῶν Αἰολιδᾶν θανέμεν χεῖ-
 ρεσσιν ἢ βουλαῖς ἀκνάμπτοις.
 ἦλθε δέ οἱ κρυδέν πυκινῶ μάντευμα θυμῶ
 παρ μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ῥηθὲν ματέρως

τὸν μονοκρήπιδα πάντως
 ἐν φυλακᾷ σχεθόμεν μεγάλα,

¹⁰⁸ La relación más conocida es la que señala el escoliasta a *O.* 6, 16b, ya mencionado (cf. *supra*, p. 12) a propósito de la expresión ἀμφοτέρων, βασιλεύς τ'ἀγαθὸς κρατερός τ'αἰχμητής.

De los escasos fragmentos de *Tebaida* pueden deducirse algunas otras relaciones con las versiones píndaricas. La *Tebaida* se inicia con la mención de las relaciones entre Argos y Tebas, protagonizadas por Amitaón, una vez que se produce lo que aparenta ser una migración a causa de un período de sequía, como se puede deducir del primer verso:

*Αργὸς αἶειδε θεᾷ πολυδίψιον ἔνθεν ἄνακτες.

También se trataba de las maldiciones de Edipo contra sus hijos (por no respetar algunas prohibiciones suyas), quizá el tema menos relacionado con Píndaro. Más lo es el protagonismo de Adrasto (quien retorna de Tebas εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείωνι κυανοχαίτη) y Anfíararo en la expedición de los Siete. Otros episodios no aparecen evocados en los poemas píndaricos.

εὔτ' ἄν αἰπεινῶν ἀπὸ σταθμῶν ἐς εὐδείελον
 χθόνα μόλη κλειτᾶς Ἴαολκοῦ,
 ξεῖνος αἴτ' ὦν ἄστος.

(vv. 71-78)

El oráculo, como todos los de esta oda, se engarza en el conjunto tanto desde el punto de vista funcional como a través de las repeticiones de palabras o ecos verbales¹⁰⁹.

[7] (144 PW) *A Pelias, como explicación de un ensueño protagmático*

En P. 4, 159 y ss. Pelias encomienda a Jasón la recuperación del vellocino de oro, reclamado en sueños desde el más allá por Frixo, ya que la realización de la expedición le ha sido indicada en respuesta a su consulta oracular:

ταῦτά μοι θαυμαστὸς ὄνειρος ἰὼν φω-
 νεῖ. μεμάντευμαι δ' ἐπὶ Κασταλία,
 εἰ μετᾱλλατόν τι· καὶ ὡς τάχος ὀτρύ-
 νει με τεύχειν ναῖ πομπάν.

(vv. 163-4)

Estamos ante un esquema paralelo al que habíamos visto a propósito de Polido y de su interpretación del ensueño de Belerofontes¹¹⁰: ensueño protagmático —consulta profética— expedición (e indicaciones cultuales y rituales¹¹¹).

[8] *A Éaco, sobre la caída de Pérgamo (Troya)*

A diferencia de los anteriores, se trata de una profecía pronunciada por Apolo en persona en el curso del conocido episodio mítico de

¹⁰⁹ Cf. *infra.*, epígrafe 4.

¹¹⁰ Cf. *supra*, 2.1. s.v.

¹¹¹ En el caso de Belerofontes tenemos descrito con bastante detalle el proceso que corresponde a un culto incubatorio habitual. El héroe va a consultar al adivino, quien le recomienda la *incubatio* en el altar de la diosa (O. 13, 76-7 ἀνὰ βωμῶ θεᾶς κοιτάξατο νύκτ' ἀπὸ κείνου χρήσιος). El adivino añade a la indicación de obedecer al ensueño la de levantar un altar a Atenea Ecuestre: ὅταν δ' εὐρυσθενεῖ/καρταίποδ' ἀναρῆ Γαιαόχῳ, /θέμεν Ἰπλία βωμὸν εὐθὺς Ἀθήνα (vv. 80-2, con adaptación de una prescripción en tono típico oracular). El episodio de Pelias difiere en cuanto que se trata de una visión no buscada en un culto incubatorio y en que falta la prescripción ritual, aunque

la construcción de la muralla de Pérgamo por él mismo, Posidón y Éaco, que se evoca en la *Olímpica* 8. El poeta indica que la destrucción estaba predestinada¹¹²:

ἦν ὄτι νιν πεπρωμένον
ὄρνυμένων πολέμων
πτολιπόρθοις ἐν μάχαις
λάβρον ἀμπνεῦσαι καπνόν.

(vv. 33-6)

A continuación se describe el prodigio, de nuevo protagonizado por serpientes:

γλαυκοὶ δὲ δράκοντες, ἐπεὶ κτίσθη νέον,
πύργον ἐσαλλόμενοι τρεῖς οἱ δύο μὲν κάπετον,
αὐθι δ' ἀτυζόμενοι ψυχὰς βάλον,
εἷς δ' ἐνόρουσε βοάσαις.

(vv. 37-40)

Y, ante esto, Apolo emite su profecía:

ἔννεπε δ' ἀντίον ὀρμαίνων τέρας εὐθὺς Ἀπόλλων
'Πέργαμος ἀμφὶ τεαῖς,
ἦρως, χερὸς ἐργασίαις ἀλίσκεται·

ὥς ἐμοὶ φάσμα λέγει Κρονίδα
πεμφθὲν βαρυγδούπου Διός·

οὐκ ἄτερ παιδῶν σέθεν, ἀλλ' ἅμα πρώτοις ἄρξεται
καὶ τερτάτοις·

(vv. 42-6)

[9] *A Pántoo, sobre el destino de Pérgamo (Troya)*

Por escolios a *Ilíada* y algunas versiones latinas¹¹³ sabemos que el anciano compañero de Príamo, oriundo de Delfos, se

está implícita la implantación del culto al regreso. Por lo demás, el esquema se atiene a lo indicado.

¹¹² Según una reciente propuesta de Th. K. HUBBARD («Two notes on the Myth of Aeacus in Pindar», *GRBS* 28, 1987, pp. 5-22) esta predicción contiene rasgos de invención pindárica, lo cual nos parece de suma importancia para la funcionalidad de estos pasajes en el conjunto de las composiciones, tal como tratamos de estudiar aquí.

¹¹³ *Schol.* a Il. 12, 211 y 511 y a 15, 522; *Serv.* a *Virg. En.* 2, 318 etc.

había unido a los Troyanos con motivo de una consulta oracular hecha por una embajada de Príamo cuando la primera conquista de Troya por Heracles. En el *Peán* 6 (fr. 56f), 74 nos parece plausible la lectura Πάνθοο[ν en vez de παν θοὸ[ν¹¹⁴. Desgraciadamente se trata de una parte del papiro bastante dañada, pero los escasos restos apuntan claramente a una consulta oracular:

χρησ[τ]η[ρ]ι...
 Πυ]θωνόθ[εν...
 καὶ ποτε
 Πάνθοο[ν...
 δ'ἔξ Τροία[ν
 ἦνεγκε[ν...

(vv. 71-76)

Por ello, pensamos que, aunque no se admita la lectura propuesta, debe incluirse en esta serie de oráculos referentes a la caída de Troya, aunque fuera con referencia a la definitiva destrucción por Neoptólemo y Ulises, que luego se narra, y no a la primera por Heracles.

[10] *A Alejandro, sobre la funesta descendencia de Hécuba y la caída de Troya*

El texto del *Peán* 8a (fr. 52i)¹¹⁵ contiene una evocación de la interpretación que hace Casandra de un ensueño o visión de Hécuba. Sin embargo, dado que Casandra actúa como profetisa de Apolo y dada la posible relación, apuntada por los editores, con el P. Oxy. 26, 2442, fr. 29, 9-13, en que se habla de una consulta de Alejandro acerca de su descendencia, hemos considerado oportuno incluirlo en la relación. La introducción de las palabras de (probablemente) Casandra apunta ya a un contexto oracular:

¹¹⁴ Πάνθοος es la propuesta de los editores oxonienses, Grenfell y Hunt; Πάνθοον procede de Diehl y ha sido defendida por S. RADT (*Pindars zweiter und sechster Paian*, Amsterdam 1958, pp. 137-8) entre otras razones, porque θοός aplicado a personas sería muy discutible en Píndaro. El papiro no presenta acento en esta palabra. Por supuesto que, a diferencia de los otros textos, no consta el contenido del oráculo.

¹¹⁵ P. OXY 5, 841.

καὶ τοιᾶδε κορυφαῖ σά-
μαινεν λόγων·

(v. 14)¹¹⁶

Asimismo el tenor de la propia intervención no deja lugar a dudas; la evocación de la antigua visión da una mayor densidad profética al conjunto:

ὦ παναπ.[εὐ-
ρ[ύ]οπα Κρονίων τέλει[σ] σ[
π[ε]πρωμέναν πάθαν α[
νικα Δαρδανίδαις Ἐκάβ[
..] ποτ' εἶδεν ὑπὸ σπλάγχ[νοις
φέροισα τόνδ' ἀνέρ'. ἔδοξ[ε γάρ
τεκεῖν πυρφόρον ἐρι[
Ἐχatóγγειρα, σκληροῖ[
Ἴλιον πᾶσάν νιν ἐπὶ π[έδον
κατερεῖψαι· ἔειπε δὲ μ[
...]. [.]α τέρας ὑπνα[λέον
.....]λε προμάθεια

(vv. 14-25)

[11] (39 PW) *A Bato, sobre la colonización de Libia*

La evocación de este oráculo es un componente fundamental de la *Pítica* 4, en la que las profecías son elementos estructurales sustanciales. Las dos primeras menciones articulan una composición anular de la primera parte de la oda. En efecto, los versos 4 y ss.:

ἔνθα ποτὲ χρυσέων Διὸς αἰετῶν πάρεδρος
οὐκ ἀποδάμου Ἄπολλωνος τυχόντος ἰέρεα
χρηῆσεν οἰκιστήρα Βάττων
καρποφόρου Λιβύας, ἱεράν
νᾶσον ὡς ἦδη λιπῶν κτίσσειεν εὐάρατον
πόλιν ἐν ἀργεννόεντι μαστῶ
καὶ τὸ Μηδείας ἔπος ἀγκομίσαι
ἔβδόμα καὶ σὺν δεκάτα γενεᾷ Θή-
ραιον.

¹¹⁶ El verbo σημαίνω es el adecuado según Heráclito para definir la forma de expresarse del dios délfico: ὁ ἄναξ οὐ δὲ μαντείόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει (DK, I, p. 172, fr. 93). Al igual que el sustantivo correspondiente, es término habitual del lenguaje oracular y profético; sobre su evolución semántica cf. Zs. Telegdi, «Zur Bedeutungsentwicklung von ση̄μα, ση̄μειον und σημαίνειν», AA 25, 1977, pp. 377-382).

se ven respondidos en los versos 59-63 antes de pasar a la narración de la expedición, previa mención elogiosa del comitente, Arcesilao, descendiente de Bato:

ὦ μάκαρ νιῆ Πολυμνάστου, σὲ δ' ἐν τούτῳ λόγῳ
 χρησμὸς ὤρθωσεν μελίσσας
 Δελφίδος αὐτομάτῳ κελάδῳ·
 ἅ σε χαίρειν ἔστρις αὐδάσαισα πεπρωμένον
 βασιλέ' ἄμφανεν Κυράνα,
 δυσθρόου φωνᾶς ἀνακρινόμενον ποι-
 νὰ τίς ἔσται πρὸς θεῶν.

A su vez, una tercera evocación del oráculo crea un nuevo efecto anular al final de la composición:

ἐνθεν δ' ὕμμι Λατοί-
 δας ἔπορεν Λιβύας πεδίων
 σὺν θεῶν τιμαῖς ὀφέλλειν, ἅστῃ χρυσοθρόνου
 διανέμειν θεῖον Κυράνας
 ὀρθόβουλον μῆτιν ἐφευρομένοις.

(vv. 259-62)

Por lo demás, el oráculo a Bato es bien conocido por las versiones (probablemente con elementos más tardíos) de Heródoto¹¹⁷, Diodoro Sículo¹¹⁸ y otros documentos epigráficos¹¹⁹ en los que ahora no procede detenernos¹²⁰.

En *P.* 5, 55 y ss. se vuelve a recordar este oráculo indicando que los leones «huyeron al oír su voz». Del contexto podría desprenderse que «se curó» al contemplar las fieras¹²¹, aunque debe tenerse en cuenta que la frase «para que no quedaran sin cumplir sus oráculos» se justifica sólo por el hecho de ahuyentar a los animales y salir ileso, pudiendo así llegar a colonizar el territorio¹²².

¹¹⁷ HDT. 4, 155, 3.

¹¹⁸ DIOD. SIC. 8, 29.

¹¹⁹ SEG 9, 3.

¹²⁰ Véanse otras fuentes para este oráculo en PW, II pp. 18 y 32.

¹²¹ Así lo entienden PW, *loc. cit.*

¹²² En relación con ideas ya expuestas, debe observarse que a continuación Apolo es descrito como sanador, dios oracular y dios de las Musas. No se excluye *a priori* la posibilidad de curación, pero no está ni mucho menos explícita.

[12] (146 PW) *A los Espartanos, sobre la conquista de Amiclas*¹²³

En la *Ístmica* 7, dedicada a un Tebano, se enumeran diversos motivos de orgullo que Tebas posee, entre ellos

ἦ Δωρίδ' ἀποικίαν οὐνεκεν ὄρθῳ
 ἔστασας ἐπὶ σφυρῳ
 Λακεδαιμονίων, ἔλον δ' Ἀμύκλας
 Αἰγείδαι σέθεν ἔκγονοι, μαντεύμασι Πυθίοις;
 (vv. 12-15)

No es, pues, más que una referencia al oráculo y no las palabras del mismo. El escolio correspondiente¹²⁴ da algunas aclaraciones, por las que sabemos que el oráculo les había indicado a los espartanos que se aliaran con los Egeidas, fratría que los acoge durante su estancia en Tebas¹²⁵.

[13] *A Tlepólemo, sobre la colonización de Rodos*

En la *Olímpica* 7 Píndaro menciona la consulta oracular de Tlepólemo, al haber asesinado éste de forma involuntaria a su tío-abuelo Licimnio en Argos. La respuesta de Apolo le exige como expiación emprender el viaje de colonización a Rodos en los siguientes términos:

τῷ μὲν ὁ χρυσοκόμας εὐ-
 ῶδεος ἔξ ἀδύτου ναῶν πλόον
 εἶπε Λερναίας ἀπ' ἀκτᾶς
 εὐθύν ἔς ἀμφιθάλασσον νομόν,
 ἔνθα ποτὲ βρέχε θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας
 χρυσέαις νιφάδεσσι πόλιν.
 (vv. 31-4)

Como es sabido, la versión pindárica es bastante innovadora en diversos aspectos del mito. Respecto a Homero (*Il.* 2, 653 y ss.), entre otros datos, Píndaro resalta precisamente la función

¹²³ Cf. PW II p. 64.

¹²⁴ A I. 7, 18.

¹²⁵ Una versión más tardía, de Éforo (*FGH* 70 F 16 = *schol.* PIND. P. 5, 101b) atribuye a Hilo la consulta.

del oráculo, mientras que en la *Ilíada* se dice sólo que Tlepólemo llega a Rodos «errante» (ἀλώμενος). Es posible que Píndaro tuviera presente la expresión homérica θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευεν, (*Il.* 2, 670) cuyos elementos han quedado reinterpretados y recogidos de forma algo distinta: θεσπέσιον (¿“voz del dios”?) queda subsumido en el propio oráculo; πλοῦτον κατέχευεν es en la versión pindárica βρέχε ... χρυσέαις νιφάδεσσι...

c) HÉCATE. En el *Peán* 2, dedicado a los Abderitas, se recuerdan antiguas acciones bélicas de este pueblo. Así, por ejemplo, la conquista del territorio tracio en lucha con los Peones, a los que expulsaron (cfr. vv. 59-63); momentos negativos también (vv. 63-4); y, por fin, el desquite ante el monte Melanfilo (vv. 64-70). La estrofa siguiente se inicia con un oráculo pronunciado por Hécate, con referencia sin duda a esa gran victoria:

[14]

ἄ]λλά μιν ποταμῶ σχεδὸν μολόντα φύρσει
 βαιοῖς σὺν ἔντεσιν
 ποτὶ πολὺν στρατόν· ἐν δὲ μηνὸς
 πρῶτον τύχεν ἄμαρ·
 ἄγγελλε δέ φοινικόπεζα λόγον παρθένος
 εὐμενῆς Ἑκάτα
 τὸν ἐθέλοντα γενέσθαι.

(vv. 73-9)

Se trata, pues, de un día propicio para el oráculo de Hécate, el primero del mes, exactamente el del novilunio, rasgo que coincide con lo que sabemos del culto de Hécate en cuanto a su carácter ‘lunar’¹²⁶.

d) TEMIS. En la *Ístmica* 8 la diosa de la ley y de los oráculos no aparece en una función estrictamente profética, como ya he-

¹²⁶ Cf. ROSCHER, *ALGRM* 1.2, cols. 1888-1910. Veáanse las observaciones de RADT, *ad loc.* (*op. cit.* en n. 14), aunque este autor rechaza la teoría de la «cita» oracular.

mos visto¹²⁷, sino de «rememoradora de designios». Su intervención en la asamblea de dioses, en que Zeus y Posidón disputan por contraer matrimonio con Tetis, es decisiva, ya que aclara la amenaza que pesa sobre la descendencia de tal unión:

[15]

εἶπε δ' εὐβουλος ἐν μέσοισι Θέμις,
εἶνεκεν πεπρωμένον ἦν, φέρτερον πατέρος
ἄνακτα γόνον τεκεῖν
ποντίαν θεόν, ὃς κεραυ-
νοῦ τε κρέσσον ἄλλο βέλος
διώξει χερὶ τριόδον-
τός τ' ἀμαιμακέτου, Ζηνὶ μισγομένην
ἦ Διὸς παρ' ἀδελφείοισιν.

(vv. 31-36)

A continuación, Píndaro introduce en estilo directo las palabras de la diosa, que en realidad cumplen una función paralela a las instrucciones del dios en cualquier consulta oracular, por lo que creemos que deben incluirse en este apartado:

ἄλλὰ τὰ μὲν
παύσατε· βροτέων δὲ λεχέων τυχοῖσα
υἷδὸν εἰσιδέτω θανόντ' ἐν πολέμῳ.
χειρας Ἄρει <τ'> ἐν-
αλίγκιον στεροπαῖσιν τ' ἀχμᾶν ποδῶν.
τὸ μὲν ἔμόν, Πηλείϊ γέρας θεόμορον
ὀπάσσαι γάμου Αἰακίδα,
ὄν τ' εὐσεβέστατον φάτις
Ἰαολλοῦ τράφειν πεδίον·
λέοντων δ' ἐς ἄφθιτον ἄν-
τρον εὐθύς Χίρωνος αὐτίκ' ἀγγελίαι

¹²⁷ Cf. *supra* 2.2.1. s.v. Temis expone lo que está calculado por los dioses y le da forma de aserto profético: «i θεσφατα non sono profezie o decreti divini, ma deduzioni fondate sulla conoscenza delle norme» (G. A. PRIVITERA, *Pindaro. Le Istmiche*, Fondaz. L. Valla 1982, p. 232; el propio editor traduce la expresión ἐπεὶ θεσφάτων ἐπάκουσαν del v. 31 como «quando udirono le previsioni divine», p. 131). También HUBBARD (*art. cit.* en n. 112) propone el carácter innovador de esta versión mítica pindárica.

μηδὲ Νηρέος θυγάτηρ νεικέων πέταλα
 δις ἐγγυαλιζέτω
 ἄμμιν· ἐν διχομηνίδεσ-
 σιν δὲ ἐσπέρας ἐρατόν
 λύοι κεν χαλινὸν ὕφ' ἡ-
 ρωῖ παρθενίας.'

(vv. 36-45)

3.1.2. *Profecías de adivinos y de héroes en función mántica*

[16] *De Anfiarao a los Epígonos, sobre Adrasto*

Se trata de la profecía, ya mencionada¹²⁸, que Anfiarao, desde el «más allá» pronuncia en la *Pítica* 8 acerca del feliz destino de estos Epígonos, con la excepción del hijo de Adrasto:

ἔφυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
 ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. θαέομαι σαφές
 δοράκοντα ποικίλον αἰθῆς Ἀλκμᾶν' ἐπ' ἀσπίδος
 νωμώντα πρῶτον ἐν Κάδμου πύλαις.
 ὁ δὲ καμῶν προτέρα πάθῃ
 νῦν ἀρείονος ἐνέχεται
 ὄρνιχος ἀγγελία
 Ἕδραστος ἥρωσ· τὸ δὲ οἴκοθεν
 ἀντία πράξει. μόνος γὰρ ἐκ Δαναῶν στρατοῦ
 θανόντος ὄστέα λέξαις υἱοῦ, τύχα θεῶν
 ἀφίξεται λαῶ σὺν ἀβλαβεῖ
 Ἕβαντος εὐρυχόρους ἀγυίας.'

(vv. 44-55)

Tanto el estilo oracular, como la relación con el resto de la composición son muy notables, como destacaremos en los apartados correspondientes.

[17] *De Heracles a Telamón, sobre su descendencia*

Como hemos señalado más arriba¹²⁹, Heracles actúa como un conecedor de la ornitomancia al predecir a Telamón que

¹²⁸ Cf. *supra*, 2.2.1. s.v.

¹²⁹ Cf. *supra*, 2.2.2. s.v.

tendrá descendencia, a raíz de la aparición de un águila (*I.* 6, 41 y ss.). Su figura está así muy próxima a la de un Tiresias o un Calcante, si bien su actuación se ajusta a la de un hijo de Zeus que ve atendida su súplica. Esta misma plegaria tiene también el tono correspondiente al de un caudillo en funciones sacerdotales al comienzo de una expedición, a la búsqueda de presagios favorables (vv. 41-49). La interpretación de la señal se hace en lenguaje oracular y con arreglo a rasgos muy arraigados en la expresión profética:

«Ἔσσεταί τοι παῖς, ὃν αἰτεῖς, ὃ Τελαμών·
καί νιν ὄρνιχος φανέντος κέκλευ ἐπώνυμον εὐ-
ρυβίαν Αἴαντα, λαῶν
ἐν πόνοις ἔκπαγλον Ἐνυαλίου.»

(vv. 51-53)

No sólo la fórmula ἔσσεταί τοι caracteriza ya de por sí a un texto profético, sino que además el juego de palabras, que aquí es clave, abunda en esa relación. Recuérdese el conocido oráculo referente a Ἡετίων transmitido por Heródoto, también basado en un juego de palabras sobre αἰετός¹³⁰. A partir de un signo material la profecía es el eslabón con la realidad futura.

[18] *De Medea a los Argonautas, acerca de Tera*

En el complejo esquema profético de la *Pítica* 4 tienen gran importancia estas palabras de Medea, que se incluyen entre las dos primeras menciones del oráculo de Apolo ya comentado. Desde el punto de vista de la narración, la intervención de la reina de los Colcos nos introduce *in medias res* en plena expedición argonáutica, que luego será descrita con detalle desde su inicio. Las palabras de Medea tienen a su vez partes estrictamente proféticas y partes de evocación hacia atrás del episodio de Eurípilo y de cómo luego se cayó de la nave el pedazo de tierra que éste les había dado¹³¹. Los versos propiamente proféticos son:

¹³⁰ HDt. 5, 923 (cf. PW II, pp. 5-6).

¹³¹ En realidad Tritón, bajo forma humana.

'Κέλυτε, παῖδες ὑπερθύμων τε φωτῶν καὶ θεῶν·
 φαμί γὰρ τᾶσδ' ἔξ ἀλιπλά-
 κτου ποτὲ γᾶς Ἐπάφιοι κόρα
 ἀστέων ῥίζαν φυτεύσεσθαι μελησιμβρότων
 Διὸς ἐν Ἄμμωνος θεμέθλοις.
 ἀντὶ δελφίνων δ' ἔλαχυπτερύγων ἴπ-
 πους ἀμείψαντες θοάς,
 ἀνία τ' ἀντ' ἔρετμῶν δί-
 φρους τε νωμάσοισιν ἀελλόποδας.
 κείνος ὄρνις ἐκτελευτάσει μεγαλᾶν πολίων
 ματρόπολιν Θήραν γενέσθαι.

(vv. 13-20)

* * *

νῦν γε μὲν ἄλλοδαπᾶν κριτὸν εὐρήσει γυναικῶν
 ἐν λέχεσιν γένος, οἳ κεν τάνδε σὺν τιμᾷ θεῶν
 νᾶσον ἐλθόντες τέκωνται
 φῶτα κελαινεφέων πεδίων
 δεσπότην· τὸν μὲν πολυχρύσῳ ποτ' ἐν δώματι
 Φοῖβος ἀμνάσει θέμισσιν

 Πύθιον ναδὸν καταβάντα χρόνῳ
 ὑστέρω, νάεσσι πολεῖς ἀγαγὲν Νεί-
 λοιο πρὸς πῖον τέμενος Κρονίδα».

(vv. 50-56)

Esta profecía anticipa, por tanto, el oráculo de Apolo a Bato (cfr. v. 9 ἀγκομίσει, v. 54 ἀμνάσει).

[19] *De Quirón a Apolo, sobre su unión con Cirene*

Ante la comprometida consulta que el dios profético hace a Quirón en la *Pítica* 9, éste, después de las palabras ya comentadas¹³² en las que expresa su perplejidad ante esta pregunta, emite la siguiente profecía, en la que la pregunta del dios queda respondida rápidamente (ya que sólo se refería a la unión sexual), mientras que la mayor parte de la respuesta alude a la colonización del territorio y al hijo que resultará de esa unión, Aristeo:

¹³² Cf. *supra* 2.2.2.

ταύτα πόσις ἴκεο βᾶσσαν
 τάνδε, καὶ μέλλεις ὑπὲρ πόντου
 Διὸς ἔξοχον ποτὶ κᾶπον ἐνέγκαι·
 ἔνθα νιν ἀρχέπολιν θήσεις, ἐπὶ λαὸν ἀγείραις
 ναισιώταν ὄχθον ἐς ἀμφίπεδον·

νῦν δ' εὐρυλείμων πότνια σοι Λιβύα
 δέξεται εὐκλέα νύμφαν δώμασιν ἐν χρυσεοῖς
 πρόφρων· ἵνα οἱ χθονὸς αἴσαν
 αὐτίκα συντελέθειν ἔννομον δωρήσεται,
 οὔτε παγκάρπων φυτῶν νά-
 ποινον οὔτ' ἀγνώτα θηρῶν.

τόθι παῖδα τέξεται, ὃν κλυτὸς Ἑρμᾶς
 εὐθρόνοις Ὠραιοῖσι καὶ Γαίᾳ
 ἀνελῶν φίλας ὑπὸ ματέρος οἴσει.
 ταὶ δ' ἐπιγουνίδιον θαησάμεναι βρέφος αὐταῖς,
 νέκταρ ἐν χεῖλεσσι καὶ ἀμβροσίαν
 στάξεισι, θήσονται τέ νιν ἀθάνατον,
 Ζῆνα καὶ ἀγνόν Ἀπόλλων', ἀνδράσι χάρμα φίλοις
 ἄγχιστον ὀπάονα μῆλων,
 Ἄγρᾳ καὶ Νόμιον, τοῖς δ' Ἀρισταῖον καλεῖν'.

(vv. 51-65)

[20] *De Tiresias a Anfitrión, sobre Heracles*

El prodigioso comportamiento de Heracles recién nacido con las serpientes que le atacan¹³³ motiva la consulta de Anfitrión a su vecino, el adivino Tiresias, cuya profecía se recoge en la *Nemea* 1:

ὁ δέ οἱ
 φράζε καὶ παντὶ στρατῶ, ποίαις ὁμιλήσει τύχαις,
 ὄσσοις μὲν ἐν χέρσῳ κτανῶν,
 ὄσσοις δὲ πόντῳ θήρας αἰδροδίκας·
 καὶ τινα σὺν πλαγίῳ
 ἀνδρῶν κόρῳ στείχοντα τὸν ἐχθρότατον
 φᾶ ἔδωσειν μόρον.
 καὶ γὰρ ὅταν θεοὶ ἐν
 πεδίῳ Φλέγρας Γιγάντεσσιν μάχαν

¹³³ Cf. *supra* 2.2.1.

ἀντιάζωσιν, βελέων ὑπὸ ῥι-
 παῖσι κείνου φαιδίμαν γαῖα πεφύρσεσθαι κόμαν
 ἔνεπεν· αὐτὸν μὰν ἐν εἰρή-
 νῃ τὸν ἅπαντα χρόνον <ἐν> σχερῶ
 ἡσυχίαν καμάτων μεγάλων
 ποινὰν λαχόντ' ἔξαιρετον
 ὀλβίοις ἐν δώμασι, δεξάμενον
 θαλερὰν Ἕβαν ἄκοιτιν καὶ γάμον
 δαίσαντα παρ Δι Κρονίδῃ,
 σεμνὸν αἰνήσειν νόμον.

(vv. 61-72)

En la estrofa se recogía la consulta a Tiresias; en la antístrofa vemos descritas las futuras hazañas a modo de catálogo; en el epodo se plasma la apoteosis y el destino divino de Heracles, con el que se cierra la oda, hecho de notable significación para la funcionalidad del motivo mítico y de la palabra profética, además de la naturaleza del episodio en sí.

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
Universidad de Valladolid