

## ADIVINACIÓN Y PROFECÍA EN PÍNDARO (II) (\*)

### 3.2. *Lenguaje oracular*

No sólo la presencia de adivinos y profecías en el conjunto de la obra pindárica, con importancia tanto cuantitativa como simbólica, resulta un hecho destacable, sino también el modo en que la palabra poética recoge la presencia de todos esos elementos oraculares. En este apartado presentaremos algunos ejemplos de adaptación del lenguaje oracular y de las predicciones al propio de la poesía, destacando los distintos procedimientos.

Sin embargo, antes de iniciar la presentación de ejemplos, queremos dejar clara nuestra postura ante los problemas que se han planteado en relación con la «lengua profética». En su hermoso libro sobre el oráculo délfico, Marie Delcourt se asombraba de que, a propósito del que recibió Creso cuando estaba asando una tortuga y un cordero en el mismo caldero<sup>134</sup>, cuyo comienzo muestra evidentes semejanzas con *P.* 9, 43-9, los editores opinaran que Píndaro imitaba la lengua y las fórmulas de los oráculos, cuando, según ella, la hipótesis contraria resultaba «infinitamente más verosímil»<sup>135</sup>. Incluso, añadía, se podría dar una respuesta muy tajante a la pregunta plutarquea de «por qué la Pitia ya no emite sus oráculos en verso»: sencillamente, porque nunca lo había hecho<sup>136</sup>. Tales ideas (que resultan un tanto extremadas) no han encontrado ningún eco en los investigadores que han estudiado la lengua de los oráculos<sup>137</sup>. Por el contrario, se ha llegado al extremo contrario, es de-

(\*) La primera parte de este artículo fue publicada en *Minerva* 2, 1988, pp. 65-106.

<sup>134</sup> Hdt. 1,471 = 52 PW.

<sup>135</sup> *L'oracle de Delphes*, París 1955, p. 107; cf. p. 257.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, pp. 55 y ss, y 92 y ss.

<sup>137</sup> Cf., por ejemplo, W. E. Mc Leod, «Oral Bards at Delphi», *TAPhA* 92, 1961, pp. 317-25; L. E. Rossi, «Gli oracoli comme documento d'improvvisazione», en M. Cantilena-

cir, a proponer la existencia de una tradición de poesía oracular continental muy antigua, independiente de la tradición épica<sup>138</sup>. En nuestra opinión, no es necesario ir tan lejos ni en un sentido ni en el otro: Píndaro pudo conocer una tradición de verso oracular de relativa antigüedad (en cualquier caso beneficiaria de la tradición épica representada por Homero y Hesíodo) que utilizaba determinados procedimientos poéticos que se considerarían más adecuados a la naturaleza de las respuestas divinas. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que los «pastiches» o «forgeries» tardíos se hayan servido de la lengua de los poetas no épicos, entre ellos (y en primer lugar, naturalmente) el gran poeta «délfico»<sup>139</sup>, Píndaro.

Entre los rasgos que vienen a dar una configuración más o menos peculiar al oráculo (comenzando por el nivel menos poético) están los términos o expresiones que, o bien corresponden a designaciones habituales de la propia esencia de la profecía, o bien al funcionamiento del oráculo o de la sede oracular. Cuando los oráculos recuerdan el carácter forzoso o predestinado de que algo ocurra, aparecen mayoritariamente los términos *χρεών*, *πεπρωμένον* o *θέσφατον* (ἤν)<sup>140</sup>. Los tres se dan en Píndaro, si bien en vez de *χρεών* encontramos *χρηῖν*<sup>141</sup>. Tal es la expresión que en *Pe.* 6 (fr. 52 f) 96 recuerda la predestinación de Troya para ser destruida por los aqueos a causa de Helena<sup>142</sup>, así como en *Pe.*

C. O. Pavese (edd.), *I poemi epici rapsodici non-omerici e la tradizione orale* (Atti del Convegno di Venezia, 1977), Padova 1981, pp. 203-30).

<sup>138</sup> J. A. Fernández Delgado, «Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos», en J. L. Melena (ed.), *Symbolae L. Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria 1985, pp. 153-66; *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres 1987. Véanse, sin embargo, las precisiones de J. M.<sup>a</sup> Nieto Ibáñez, «Fórmulas homéricas y lenguaje oracular», *Minerva* 2, 1988, pp. 33-46.

<sup>139</sup> La tradición de Píndaro como poeta délfico, incluso desde el punto de vista biográfico, ha sido estudiada, entre otros, por U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros*, Berlín 1922 (reimpr. Zürich-Hildesheim 1985), pp. 66 y ss.; G. Nebel, *Pindar und die Delphik*, Stuttgart 1961; J. Defradas, «Pindare, poète delphique», *IL* 21, 1969, pp. 127-34.

<sup>140</sup> *χρεών*, 225,4 PW; *τὸ χρεών*, 364,7; 365,6; 379,5 PW; *πεπρωμένον*, 148,2; 296,5; 381,3 PW; *θέσφατον*, 133,3 (neg.); 228,3 PW.

<sup>141</sup> *χρηῖν* sí aparece, pero no en contexto oracular: *P.* 2,52; *N.* 11,17.

<sup>142</sup> Vv. 95-7: *περὶ δ' ὑψικόμῳ [Ἔ]λένα  
χρηῖν ἄρα Πέργαμον εὐρύ[ν] ἀ-  
ιστῶσαι σέλας αἰθομένου  
πυρός.*

8a (fr. 52 i) 16 [10]. Con *πεπρωμένον* se hace lo propio para recordar el destino de la primitiva Troya (Pérgamo) en *O.* 8,33 [8] o el peligro que entrañaría la unión de un dios con Tetis en *I.* 8,32 [15]. Con valor predicativo se utiliza en la descripción del oráculo a Bato en *P.* 4,61 [11]. El término, en fin, se usa en otros contextos no necesariamente proféticos<sup>143</sup>. No se trata de que *πεπρωμένον* haga referencia a oráculo alguno, sino de que, al igual que los oráculos mencionan ese destino fijado, también se hace lo propio en estos contextos proféticos. Lo mismo cabe decir de *θέσφατον* en la introducción del oráculo a Pelias de *P.* 4,71 [6].

La presencia de Apolo es necesaria para la emisión de profecías verdaderas por la Pitia<sup>144</sup>, como se observa en *P.* 4,5: οὐκ ἀποδάμου Ἄπολλωνος τυχόντος (ἀποδημέω, ἐπιδημέω son los *termini technici* para tal fenómeno)<sup>145</sup>.

Un grupo notable está formado por expresiones formularias<sup>146</sup> adaptadas al texto poético. Algunas de ellas se acumulan en los oráculos evocados en la *P.* 4; éstas corresponden tanto a la *consulta* oracular (εἰ μετᾱλλάτὸν τι, *P.* 4,164 [7])<sup>147</sup> como a la respuesta del dios, y están adecuadas a la sintaxis del contexto. Así, en *P.* 4,7 [11] ὡς λιπὼν κτίσσειεν, corresponde a una construcción de participio + imperativo (cf. 94,1 PW) en el estilo directo (además de que la orden es la de una «fundación», lo que corresponde a no pocos oráculos, muchos con formas del verbo κτίζω)<sup>148</sup>. En *P.* 4,75 [6] el poeta recurre a una perífrasis con valor as-

<sup>143</sup> Cf. *P.* 6,27; fr. 104a, 67; fr. 177.

<sup>144</sup> Cf. B. K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin-New York 1988, pp. 66-67, con bibliografía.

<sup>145</sup> Además de estas expresiones, no sería extraño que εὐώδεος ἐξ ἄδουτου (*O.* 7,32) tuviera también conexión con la tradición épico-religiosa: cf. εὐώδεος ἐκ μεγάροιο, *hMerc* 65, con sustitución del sustantivo (arcaico) por ἄδουτον, que designa habitualmente el lugar de morada apolínea (cf. *hAp* 443, 523 y *passim* en textos literarios y epigráficos. No es exclusivo del templo apolíneo, naturalmente, pero sí relativamente frecuente en conexión con su culto).

<sup>146</sup> Empleamos aquí el término en un sentido mucho más lato que el propio de la investigación sobre «oral poetry». No se trata, en efecto, de establecer la existencia de un «sistema» formulario.

<sup>147</sup> Aparte de lo extraño del adjetivo verbal, ésta es probablemente la formulación de la consulta y no una trasposición del estilo indirecto, como proponen Parke y Wormell (*ad loc.*), según se desprende de los testimonios epigráficos y de la discusión sobre la E délfica de Plutarco (386 C-D).

<sup>148</sup> κτίζει: 226,6; κτίζειν: 228,3; 230,2; 274,1; κτίσσαι: 133,1 PW.

pectual notable, ἐν φυλακῇ σχεθέμεν μεγάλη<sup>149</sup>, equivalente a las frecuentes advertencias de «precaución» de los oráculos (φύλαξι 317,3 PW; φυλάξασθαι 173,1 PW; πεφύλαξω 92,3; 206,4; 218,7 PW; no falta alguna perífrasis, ἔχων πεφυλαγμένος 92,2 PW).

Marcados elementos de la fraseología oracular y profética tiene la profecía de Tiresias de *N.* 1,61 ss. [20]. En primer lugar, dentro del estilo indirecto, cuya primera construcción depende del imperativo φράζε<sup>150</sup>, queda caracterizada la enumeración de hazañas de forma muy similar a aquella en que Quirón resume, en *P.* 9,44-9, la capacidad mántica de Apolo y que, como se ha señalado repetidas veces<sup>151</sup>, tiene bastantes conexiones con el lenguaje oracular. Esa capacidad de precisión y de omnisciencia<sup>152</sup> ante hechos que para los demás mortales resultan no sólo desconocidos, sino «incontables», es una característica de los adivinos que se refleja en las versiones acerca de los *agones* para demostrar sus cualidades<sup>153</sup>. A continuación, el poeta incluye un rasgo típico oracular: la formulación con ὅταν + subj. de la parte de la estructura oracular que Fontenrose<sup>154</sup> designa con la letra D («precedent condition»), seguida de la predicción propiamente dicha. Esta condición temporal se da igualmente en *O.* 13,79 ss. en las palabras de Poliido a Belerofontes (ὅταν δ' ἀναρῆ). Asimismo, el comienzo formulario ἔσσειται<sup>155</sup> se da, como ya señalamos en su lugar, en *I.* 6,52 [17] en boca de Heracles.

<sup>149</sup> Braswell, *op. cit.*, *ad loc.*, aduce paralelos herodoteos (1,24,7 ἐν φυλακῇ ἔχειν; 2,99,3 ἐν φυλακῇσι μεγάλῃσι ἔχεται, etc.), indicando que «los poetas, como cabría esperar, suelen preferir expresar la misma acción de forma más verbal» (p. 169).

<sup>150</sup> En el componente estructural C de los oráculos («afirmación de la autoridad mántica»), según la división de J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Ángeles 1978 (1981<sup>2</sup>), p. 178, es éste uno de los verbos más frecuentes (tipo αὐτός σοι φράζει ἑκατηβόλος).

<sup>151</sup> Cf. Parke-Wormell, II, p. 53-4, con referencias; Fernández Delgado, *Los oráculos...*, p. 74.

<sup>152</sup> Cf. ὄσσα ... χῶπόσαι ... χῶπόθεν ... en *P.* 9, 44 ss., y ὄσσους μὲν ... ὄσσους δὲ en esta oda, vv. 62-3.

<sup>153</sup> *Vid.* Hes. fr. 278, sobre Calcante y Mopso.

<sup>154</sup> *Op. cit.*, p. 179.

<sup>155</sup> No parece arriesgado suponer que el verso homérico ἔσσειται ἡμῶν ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρή (Il., 4,164 y 6,448) constituye un auténtico ejemplo de expresión oracular; para los comienzos de oráculos con formas de εἰμί, cf. Fontenrose, *op. cit.*, pp. 172-4. Su pervivencia en la tradición profética es larga, como se puede ver en las Visiones de

Junto a la serie precedente de ejemplos consideramos que tienen una mayor repercusión para la comprensión de la técnica de composición poética aquellos casos que recogen adaptaciones con rasgos estilísticos más destacados, es decir, que conservan las peculiaridades del lenguaje oracular dentro de una sutil armonía con la propia expresión poética. La respuesta enigmática, el juego de palabras o las locuciones ambiguas componen este apartado. Tlepólemo recibe la indicación de dirigirse ἐς ἀμφιθάλασσον νομόν, que luego resultará ser Rodos (*O.* 7,32 [13]). Ante el prodigio de las serpientes, Apolo indica (con la utilización del presente «profético», ἀλίσκεται) el momento en que será conquistada Troya de forma no muy transparente en *O.* 8,42-6 [8]: Πέργαμος... ἀλίσκεται... οὐκ ἄτερ παίδων σέθεν, ἀλλ' ἅμα πρώτοις ἄρξεται καὶ τερτάτοις<sup>156</sup>. Ante el ensueño de Belerofontes, Poliido aconseja a éste erigir un altar a Atenea Hipia, tras hacer un sacrificio a Posidón; para ello recurre al «kenning»<sup>157</sup>: ὅταν δ' εὐρυσθενεῖ καρταίποδ' ἀναρῆ (*O.* 13,80-1). El oráculo a Pelias contenía ya muchos de estos rasgos, perfectamente recogidos por Píndaro. El rey de Jolco estaba advertido frente al μονόκρηπις, el cual podría ser «lugareño o extranjero», ξεῖνος αἶτ' ὄν

Daniel designadas precisamente Καὶ ἔσται por el gran especialista J. P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (ed. por D. de F. Abrahamse), Berkeley-Los Angeles-London 1985.

<sup>156</sup> Cf. un resumen reciente de las propuestas en torno a la lectura τερτάτοις o la alternativa (desde Ahrens, como eolismo) τερτάτοις en Hubbard, *art. cit.*, p. 18, n. 35.

<sup>157</sup> Sobre el «kenning» como procedimiento oracular, cf. E. Dornseiff, *Pindars Stil*, Berlín 1928, pp. 40-1; Fernández Delgado, *Los oráculos...*, p. 104, y el comentario del fr. 590 PW, pp. 226-7. Suele entenderse que aquí se hace referencia al toro, tal como indica el escolio (114a Dr), con el apoyo de testimonios epigráficos de Gortina, donde καρταίποδα designa «ganado mayor». Sin embargo, debe tenerse en cuenta la posibilidad de que se trate de un equino. Podría avalar esta interpretación, en primer lugar, el culto al que se hace referencia, es decir, tanto el de Posidón como el de Atenea Ecuestre (sobre testimonios de sacrificios de caballos a Posidón, cf. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, New Rochelle, New York 1977<sup>2</sup>, IV, pp. 15 y 95-6), y, en segundo lugar, el hecho de que en el epigrama XV de la *Vita* herodotea de Homero (Allen, V, p. 214, l. 474) καρταίποδες califica a ἥμιονοι. Por otra parte, más que pensar en una peculiaridad léxica dialectal «délfica», puede que estemos simplemente ante una expresión intencionadamente ambigua por parte de Píndaro para reproducir el estilo oracular, aunque no se hubiese dado nunca la presencia del término en un oráculo. El propio verbo ἀναρῆ contribuye a dar cierta oscuridad a este uso «técnico» absoluto para describir el momento en que el sacrificador tira hacia atrás de la cabeza del animal para proceder al degüello (el escolio citado señala su equivalencia con el homérico αὐερῶ [*Il.* 1,459]).

ἀστός, expresión sobre la que Braswell observa acertadamente su adecuación al tono enigmático oracular y al personaje, ya que Jasón reúne ambas situaciones en su persona<sup>158</sup>.

Algunas metáforas cobran especial valor en los contextos oraculares: Bato deberá fundar una ciudad ἐν ἄργεννόνεντι (ἀργινόνεντι codd.) μαστῶ<sup>159</sup>. En la profecía de Medea (*P.* 4,13 ss. [18]) la fundación de ciudades se describe como ἀστέων ῥίζαν φυτεύσεσθαι, y el cambio de modo de vida de los isleños se predice aludiendo a sus actividades habituales (vv. 16. ss., ἀντὶ δελφίνων... ἵππους ἀμείψαντες... ἀνία τ' ἀντ' ἔρετμῶν δίφρους τε νωμάσοισιν. Quizá tampoco esté de más añadir a esta serie (aunque no esté en un contexto oracular)<sup>160</sup> la metáfora que describe la pira en que se coloca a Corónide, τείχει ἐν ξυλίῳ (*P.* 3,38), que corresponde exactamente a la críptica expresión con que el oráculo délfico del año 480 (*Hdt.* 7,141) describía el único recurso defensivo que les quedaba a los atenienses (aludiendo a las naves)<sup>161</sup>.

De «vague oracular style» califica Ch. Carey<sup>162</sup> el correspondiente a la profecía de Quirón de *P.* 9,51-65 [19], destacando en ella, por ejemplo, la forma de describir el lugar al que conducirá Apolo a Cirene (vv. 52-3, μέλλεις Διὸς ἔξοχον ποτὶ κᾶπον ἐνεῖκαι) o su carácter fundador<sup>163</sup> (vv. 54-5, ἐπὶ λαὸν ἀγείραις/νασιώταν) o la perífrasis que define el lugar del asentamiento (v. 55, ὄχθον ἐς ἀμφίπεδον). Sin embargo, las características del estilo oracular no se limitan a la vaguedad o a la ambigüedad. En los oráculos de fundación es habitual la presencia de un sintagma verbo + λαόν + adjetivo. El oráculo a Miscelo de Ripas y Arquias de Corinto comenzaba así:

χώρας καὶ πόλεως οἰκήτορα λαὸν ἔχοντες  
ἦλθετ' ἐρησόμενοι Φοῖβον, τίνα γαῖαν ἴκησθε<sup>164</sup>.

<sup>158</sup> «There is an element of riddle in it (appropriate of course for an oracle), since Iason, though a citizen, is in fact a stranger at all» (*op. cit.*, p. 172).

<sup>159</sup> Para una defensa de esta lectura, cf. Braswell, *op. cit.*, pp. 70-1.

<sup>160</sup> Pero la acción la protagoniza Apolo.

<sup>161</sup> Fr. 4 PW; cf. Dornseiff, *op. cit.*, pp. 29, 38 y 45.

<sup>162</sup> *A Commentary on five Odes of Pindar*, Salem, N.H., 1981, p. 81.

<sup>163</sup> Al fin y al cabo estamos probablemente ante una expresión sinónima de λαγέτας; cf. nuestro artículo «Observaciones acerca del λαγέτας pindárico», *CFC* 13, 1977, pp. 269-80.

<sup>164</sup> Fr. 229,1-2 PW.

A su vez, la respuesta a Neleo (sobre la fundación de Mileto) es iniciada así:

στέλλ' ἐπὶ χρυσείους ἄνδρας πολυεθνέα λαόν<sup>165</sup>.

La pretendida confirmación a Leucipo sobre el κοινὸν τῶν Κρήτων está todavía más cerca de la formulación pindárica:

στέλλ' ἐπὶ Παμφύ[λ]ων κό[λ]πον... φέροπλον  
λαὸν ἄγων Μάγνητα ὁμοσύγγονον...<sup>166</sup>.

Asimismo, el oráculo (probablemente recompuesto por Mnaseas) a Cadmo sobre la fundación de Tebas le ordenaba, entre otras cosas,

ῥχθῶ ἐπ' ἀκροτάτῳ κτίζειν πόλιν εὐρυάγυιαν<sup>167</sup>.

La intención de mantener la ambigüedad oracular puede aclarar, a nuestro juicio, los debatidos versos 73-5 del *Peán 2* [14], en los que no hay unanimidad en reconocer una cita oracular, como ya hemos señalado<sup>168</sup>, pero tampoco en la interpretación sintáctica del conjunto. Radt<sup>169</sup> presenta una magnífica síntesis de las interpretaciones que se han dado de estos versos, en las que ahora no nos detendremos. Tan sólo queremos subrayar que la ambigüedad basada en posibilidades alternativas de relación sintáctica es un recurso, aunque no frecuente, de la lengua oracular (registrado en el conocidísimo *aio te Aeacida Romanos vincere posse*<sup>170</sup>, que dejaría así de ser «the only surviving example»<sup>171</sup>). En los versos del peán en cuestión la ambigüedad radica en:

1. La identificación del sujeto de φύρσει.
2. La del στρατός mencionado (que dependerá de la anterior).

<sup>165</sup> Fr. 301,1 PW.

<sup>166</sup> Fr. 382,1-2 PW (*Inscr. Magn.* n.º 17, 42 ss.).

<sup>167</sup> Fr. 374,15 PW. Sobre las expresiones homéricas acumuladas en este fragmento, cf. Nieto, *art. cit.*, pp. 39-40.

<sup>168</sup> Cf. *supra*, n. 126.

<sup>169</sup> *Op. cit.*, pp. 65-71.

<sup>170</sup> Cic. *Div.* 2,56,116, y cf. fr. 441 PW (II, p. 180).

<sup>171</sup> PW II, p. XXVI.

3. La de μιν.
4. Las alternativas de relación sintáctica entre el resto de los elementos (ἰποταμῶ + μολόντα ο μολόντα + ποτὶ πολὺν στρατόν ο ποταμῶ φύρσει? ἱβαιοῖς σὺν ἔντεσσιν + sujeto de φύρσει ο β. σ. ἔ. + μολόντα? etc.).

Por supuesto que nos parece muy correcta la propuesta de Radt (*ad loc.*), pero dejando claro que ésa sería la interpretación *post eventum*, cuando ya no había alternativa<sup>172</sup>.

Hasta aquí llega, a nuestro juicio, el terreno más firme en cuanto a la proximidad de la lengua oracular y la pindárica. Mucho más delicado resulta pretender ver rasgos oraculares en el léxico pindárico. Está claro que la mera coincidencia no es probatoria, y menos aún cuando es patrimonio de diversas tradiciones poéticas. Así, por ejemplo, Braswell<sup>173</sup> critica con toda razón la definición de Gildersleeve<sup>174</sup> de la expresión εἰνάλιον δόρυ (*P.* 4,27) como «consecrated oracular language». Por el contrario, el contexto oracular hace mucho más razonable la suposición de que el adjetivo εὐδείλος en *P.* 4,76 [6], junto a los otros rasgos que caracterizan el oráculo de Pelias, reproduzca una fórmula frecuente en las respuestas délficas, como de hecho se atestigua<sup>175</sup>.

#### 4. ODAS «PROFÉTICAS»

La enumeración de personajes proféticos y oráculos que hemos ofrecido en la primera parte de este estudio hace ver que la presencia de esos componentes es desigual según las composiciones. En este apartado y en el siguiente intentaremos profundizar en la *funcionalidad* de tales elementos, distinguiendo aquellas odas en las que su presencia tiene una repercusión global (especialmente desde el punto de vista estructural) de aquellas otras en las que su importancia es más reducida. Esta división,

<sup>172</sup> Partimos del texto tal y como se edita en Snell y Radt, sin las numerosas modificaciones comentadas por este último, *loc. cit.*

<sup>173</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>174</sup> En su comentario *ad loc.*

<sup>175</sup> Fr. 230,2 PW, en el célebre oráculo a Telesicles, padre de Arquilocos; cf. Fernández Delgado, *Los oráculos...*, p. 69; Braswell, *op. cit.*, p. 170.

evidentemente, no implica que su función, a la postre, no sea prácticamente idéntica (al menos en algunos planos); es decir, no estamos ante dos clases diferentes<sup>176</sup>.

**Pítica 4.**—Diversos especialistas han señalado ya con frecuencia la importancia de los oráculos en esta célebre composición, en general a propósito de otras cuestiones<sup>177</sup>. Recientemente, Ch. Segal<sup>178</sup> ha aprovechado al máximo<sup>179</sup> la importancia de este motivo desde muchos puntos de vista. Creemos, en efecto, que la profecía es aquí fundamental, tanto para comprender la organización estructural de la composición como por su función en el plano del contenido y por sus connotaciones. En el cuadro adjunto puede apreciarse cómo los pasajes oraculares son los pivotes que organizan la distribución del contenido. Las profecías *crean espacios narrativos* y redistribuyen las secuencias *temporales*. La «composición en anillo» es fundamental en toda la oda, pero con la peculiaridad de que descansa sobre todo en los pasajes oraculares<sup>180</sup>. El marco externo (que podríamos llamar «estructura superior») está condicionado por el oráculo de Apolo a Bato, que se evoca en los versos 4 y ss., 53 y ss. y 259 y ss., y, más concretamente, 270 y ss. Esta superestructura tiene repercusiones en el plano temporal, pues señala los puntos de retroceso y retorno del relato. Hay retrocesos parciales: del oráculo de Apolo (vv. 4 y ss.) a la profecía de Medea (9 y ss.) que lo había anticipado; y de ésta de nuevo al oráculo (59 y ss.)<sup>181</sup>. De la actuali-

<sup>176</sup> El orden seguido no obedece, evidentemente, a un criterio cronológico, sino que hemos establecido una secuencia descendente (en lo que es inevitable cierta subjetividad) de acuerdo con la importancia que atribuimos al elemento profético en el conjunto de la oda (aunque a veces la diferencia es muy pequeña).

<sup>177</sup> Vid., por ejemplo, V. Farenga, «Pindaric Craft and the Writing of *Pythian IV*», *Helios* 5, 1977, pp. 3-37; A. Hurst, «Temps du récit chez Pindare (*Pyth.* 4) et Bacchylide (11)», *MH* 40, 1983, pp. 154-68.

<sup>178</sup> *Op. cit.*, en n. 66.

<sup>179</sup> Hay, no obstante, algún que otro exceso interpretativo; cf. la reseña de A. Köhnken, *JHS* 108, 1988, pp. 223-4.

<sup>180</sup> Cf. Segal, *op. cit.*, p. 79, y, en general, para la trabazón de las profecías en la estructura, pp. 72 y ss.

<sup>181</sup> Por supuesto que la composición anular está reforzada por muchas más coincidencias y, en general, los ecos verbales llevan a una interrelación muy sutil de los diferentes niveles, tal y como puede apreciarse en Segal, *loc. cit.* Ahora tan sólo pretendemos destacar el papel de los oráculos en ese complejo conjunto.

dad (64 y ss.) a la expedición argonáutica, empezando por la llegada de Jasón a Jolco y su encuentro con Pelias, lo que supone la realización de un nuevo oráculo (73 y ss.), a saber, el que prevenía a éste contra el *monocrēpis*. El siguiente retroceso temporal, dentro del relato de la expedición, lo señala el ensueño de Pelias, que es aclarado de nuevo por un *oráculo* (163 y ss.) que marca el nivel cronológico más alejado del momento presente, ya que, a partir de él, el relato de la expedición señalará progresivamente también el «retorno» cronológico. Por tanto, existe un segundo marco estructural, paralelo a la superestructura señalada, cuyos límites anulares se encuentran en la profecía de Medea acerca de Tera (13 y ss.) y en la evocación de su cumplimiento (258). Puede añadirse un tercer nivel en la narración de la expedición argonáutica, que también pone de manifiesto esa función de «gozne» de la palabra profética. En dicho relato, el poeta destaca dos situaciones protagonizadas por Jasón: una es su encuentro con Pelias (71 y ss.), en que se incluía la mención del ensueño de éste ya comentada; otra está constituida por las aventuras propiamente dichas de la expedición; pues bien, su comienzo está marcado precisamente por las predicciones de Mopso, quien interpreta los signos de Zeus<sup>182</sup>.

Si desde el punto de vista formal la profecía es elemento sustancial de la oda, no menos importantes son las consecuencias que pueden extraerse de este hecho. Segal<sup>183</sup> observa cómo la peculiar secuencia cronológica (llena de rupturas) que caracteriza la oda trasluce la perspectiva propia de los dioses, no de los mortales; de esta forma, el poeta «revela a los celebrantes del *kōmos* presentes la perspectiva de las cosas eternas en la que aparece el verdadero significado de la victoria». Nosotros daríamos un paso más en la interpretación del fenómeno (implícito, en realidad, en la aseveración de Segal), en el sentido de que lo que hace el poeta es destacar así no sólo la propia victoria (y, por tanto, casi divinizar al comitente), sino también su propia *función*, su papel como mediador en todo este proceso. No sólo se reproduce así el plano cronológico divino, sino que el poeta ha ejemplificado con su propia creación

<sup>182</sup> Asimismo, véase que la intervención divina señala el comienzo de otra subdivisión del relato, fundamental: gracias a Afrodita y a sus mágicos poderes, Jasón seduce a Medea, quien le ayudará, también con sus mágicos poderes, a recuperar el vellocino.

<sup>183</sup> *Op. cit.*, p. 51.

la sustancia del tiempo profético, es decir, su carácter pancrónico. La propia narración lleva al auditorio por «lo que es, lo que será y lo que antes fue»<sup>184</sup>. Dicho de otro modo: la palabra poética encarna a la palabra profética, la poesía se hace trasunto de la profecía. Tal apreciación está, además, reforzada por las connotaciones que poseen los propios personajes protagonistas del relato o (tal vez sería más preciso formularlo así), por la forma en que sus funciones y papeles quedan representados en la oda. La figura del poeta se perfila detrás de los poderes de Medea, tras la impronta de sabiduría y astucia legada a Jasón por Quirón. Al mismo tiempo, entre Jasón y el comitente, Arcesilao, hay más de un motivo de relación, destacando, entre otros, la propia consecución de la victoria en la prueba a la que Eetes le somete (la doma de los bueyes que exhalan fuego), al final de la cual el héroe es *aclamado* y *coronado* por sus compañeros, igual que el vencedor de una prueba deportiva (vv. 239-41); incluso en algún momento se pone en paralelo el poder curativo de Apolo y el de Arcesilao (en sentido figurado, naturalmente, vv. 270-1), en versos que a su vez tienen ecos de significativos pasajes anteriores<sup>185</sup>. Pero, sobre todo, debe tenerse en cuenta que la composición está actualizando la verdad sancionada por los hechos recordados y, más aún, por los oráculos evocados. Toda la oda refrenda la legitimidad del gobierno de Arcesilao, descendiente de Bato (como el mito demuestra los legítimos derechos de Jasón frente a Pelias), pero en algunos momentos la función precisa del poeta encuentra formulaciones notables: Apolo y Pito han dado la gloria a Arcesilao, mientras que el poeta lo pone en manos de las Musas, «junto con el vellón, todo de oro, del carnero» (v. 67). De forma algo más críptica, al final de la composición, a propósito del éxito de Damófilo, el poeta le señala a Arcesilao cómo aquél podrá hablarle de la *παγὰ ἀμβροσίων ἐπέων* hallada en Tebas, al haber sido allí huésped (298-9). No es arriesgado suponer que el poeta alude así al poder divino de su palabra poética<sup>186</sup>, con el que precisamente se cierra esta composición. Ello no es más que un colofón a lo que está implícito en su conjunto, aunque creemos que con

<sup>184</sup> *Il.* 1, 70, de Calcante.

<sup>185</sup> Cf., por ejemplo, vv. 221-22, con la descripción de los antídotos mágicos de Medea.

<sup>186</sup> Así, Segal, *op. cit.*, p. 110.

bastantes pruebas de que puede ser traducido en estos términos. Está claro que Píndaro se sitúa del lado de la palabra *recta* y cumplidora de Apolo<sup>187</sup>. Algunas veces se ha señalado el «tour de force», que suponía pretender mantener viva esta consideración de la palabra poética en unos tiempos en que el mercantilismo había invadido ya las relaciones entre poeta y comitente<sup>188</sup>. Asimismo, Segal ha llevado aún más lejos las implicaciones, planteando incluso las repercusiones que una interpretación de este tipo puede tener en unos momentos críticos en la evolución de la poesía griega: el paso de la concepción «pneumatológica» a la «gramatológica»<sup>189</sup>. En otras palabras, el plano de la inspiración divina, de la fuerza impoluta de la palabra oral del *porys*, sigue siendo considerado primordial por éste, quien, sin embargo, pertenece a una época en que la *mētis* humana ya ha creado el artificio de la escritura, que él ya utiliza. Por supuesto que esta reivindicación del *logos pneumático* apolíneo puede tener características también de «tour de force», pero nos parece que Píndaro ha conseguido, una vez más, reintegrar todos los nuevos condicionantes y circunstancias de su oficio «divino» en una perspectiva religiosa totalmente coherente dentro de sus innovaciones<sup>190</sup>.

**Pítica 9.**—En más de un extremo se dan semejanzas entre esta oda y la precedente<sup>191</sup>. Ante todo, debemos destacar (en parte ya lo hemos anticipado)<sup>192</sup> la presencia de componentes que apoyan la identificación de la palabra poética y de la profética. Entre los personajes, en primer lugar, Quirón, el sabio y médico, actuante aquí como personaje oracular; a él puede añadirse, en un plano quizá menos evidente, la mención de Aristeo, cuya presencia es de por sí coherente con el mito desarrollado, pero con connotaciones muy adecuadas para la tesis que sustenta-

<sup>187</sup> Segal, *op. cit.*, p. 150 y *passim*.

<sup>188</sup> J. Pòrtulas, «La condition héroïque et le statut religieux de la louange», *Pindare* (Entr. Hardt XXXI), Vandoeuves-Genève (1984) 1985, pp. 207-235.

<sup>189</sup> Los términos se toman de J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967.

<sup>190</sup> No entramos ahora en la discusión precisa del tema de la utilización de la escritura en Píndaro, que nos llevaría demasiado lejos. Está claro que, con independencia de la importancia que pudiera tener la escritura en la composición pindárica, la valoración que se trasluce de la palabra poética es la misma.

<sup>191</sup> A ellas se une la *P. 3*: «These three Pythian Odes... display both the Aphroditic and the Apolline side of Pindar's art», Segal, *op. cit.*, pp. 28-9.

<sup>192</sup> Cf. *Minerva* 2, p. 85.

mos, ya que se destaca su naturaleza divina e inmortal (vv. 59-65). Las Horas y Gea, anuncia Quirón,

νέκταρ ἐν χεῖλεσσι καὶ ἀμβροσίαν  
στάξεισι, θήσονταί τε νιν ἀθάνατον (v. 63).

También el poeta inmortaliza con su palabra y, a mayor abundamiento, hay un elemento de unión entre aquél y el hijo de Apolo y Cirene: la abeja. Aristeo es el inventor de la apicultura<sup>193</sup>. Es posible que pasajes como el presente contribuyeran a esa arraigada tradición que hizo de la abeja el emblema de la poesía pindárica<sup>194</sup>. No faltaban, desde luego, las propias definiciones del poeta<sup>195</sup>. Pero, además, en estos versos la descripción por Píndaro de la concesión del don de la inmortalidad a Aristeo resultaba idéntica a la de la libación de las abejas en la boca de los poetas. Con una significativa modificación del procedimiento habitual, aquélla no se hace destilando los distintos productos κατὰ κρήθεν, sino en los labios: así también las Musas destilan en la boca de los poetas la miel de sus cantos<sup>196</sup>. Asimismo, nos parece notable la mención de

<sup>193</sup> Sch. 112, 115b Dr; cf. M. Detienne, «Orphée au miel», *QUCC* 12, 1971, pp. 7-23.

<sup>194</sup> Las *Vitae* bizantinas, basadas en las de Cameleonte e Istro (cf. M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, London 1981, p. 59) narran el sueño del poeta en el Helicón, al despertar del cual unas abejas habían formado sobre sus labios un panal. La versión parece conocida por el Antipatro, autor del epigrama *A.P.* 16,305, y se evoca en la *Écfrasis* de Cristodoro de Copto, al detenerse a describir la estatua de Píndaro que se hallaba en el gimnasio de Zeuxipo en Constantinopla. En Pausanias 9,23,2 y en una de las *Vitae* se dice que había tenido un sueño en el que unas abejas depositaron en su boca miel y cera; es entonces cuando decide dedicarse a la poesía. Se trata, pues, del ensueño alegórico-premonitorio en la clasificación de L. Gil, *Los antiguos...*, pp. 115 y ss. (para Píndaro, cf. p. 145) y p. 64 para el motivo de la abeja en Píndaro y Aristófanes, como explicación del éxtasis inspiratorio que puede haber influido en Platón.

<sup>195</sup> Véanse las de *N.* 8, 19 y s., y fr. 152, con las observaciones de Gil, *Los antiguos...*, p. 29, a las que podría añadirse la de *Peán* 6 (fr. 52f), 58-9. Metáforas del canto y de sus efectos a partir de la miel se dan en *O.* 10,98; *N.* 3,77 y 7,53, además de μέλισσα en *P.* 6,54; 10,54; *O.* 6,47, etc. Sobre estas definiciones poéticas, cf. C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964, pp. 14-5; Duchemin, *op. cit.*, pp. 251 y ss.; A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965. Sobre la «paretimología» μέλι - μέλος pueden verse observaciones documentadas en L. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979, pp. 167 y ss. (y nota ampliatoria en p. 216) a propósito del fr. 97.

<sup>196</sup> En *O.* 4,2 y ss. son precisamente las Horas (como en esta oda con Aristeo) las que envían al poeta como testigo de la victoria:

Neleo, el anciano del mar, de quien se cita un precepto que viene a consagrar la equidad y afán de justicia que debe tener presente quien quiere emitir la «palabra verdadera»:

κεῖνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρόν  
παντὶ θυμῷ σὺν τε δίκῃ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.

Pensamos que la figura del poeta subyace a la de este personaje, maestro de verdad<sup>197</sup>, cuyas palabras nadie debe destruir (βλάβπτων). De esta forma la palabra de Píndaro sacará a la luz lo que de otra forma quedaría oculto.

Junto a estos personajes, maestros de la palabra verdadera, destaca sobre todo la función nuclear que la profecía de Quirón tiene para toda la oda. Muchas de las ideas expresadas a propósito de la *Pítica 4* son perfectamente aplicables al caso presente. No se da, es cierto, la misma utilización del oráculo como elemento creador del espacio narrativo inmediato por la expectativa que crea, pero sí puede verse fácilmente que los rasgos formales y de contenido del pasaje profético tienen repercusión en el conjunto de la composición. Desde el punto de vista formal, los múltiples ecos verbales que se dan entre la profecía de Quirón y las referencias a la victoria de Telesícrates crean ya un vínculo suficientemente estrecho que, reforzado por otros procedimientos, lleva a un paralelo entre la situación de Apolo y la del vencedor<sup>198</sup>. Hay otras numerosas referencias (cruzadas a veces) que nos llevan del plano mítico al real: Quirón sanciona con su palabra infalible lo que inmediatamente Apolo lleva a cabo; Píndaro confirma y revela la victoria de Telesícrates, equiparada así a la conquista de una agreste doncella (hecho con importantes connotaciones socioculturales). Quirón predice el nacimiento de un hijo con las cualidades notables de sus progenitores, culminando

... τεαὶ γὰρ Ὀραι  
ὑπὸ ποικιλιφόρμιγγος ἀοιδᾶς  
ἔλισσόμεναι θ' ἔπεμψαν  
ὑψηλοτάτων μάρτυρ' ἀέθλων.

<sup>197</sup> Detienne, *Les Maîtres...*, pp. 29 y ss.

<sup>198</sup> Cf. nuestro artículo citado en *Minerva* 2, n. 33 de p. 73.

así en un destacado clímax su profecía<sup>199</sup>. Píndaro canta la hazaña de quien habita la ciudad de la heroína (Cirene), victoria y gloria obtenidas en el solar por excelencia de la palabra profética (δόξαν ἱμερτὰν ἀγαγόντ' ἀπὸ Δελφῶν, v. 75), hijo, además, de quien ostenta en su nombre una advocación apolínea (Καρνειάδας). Por si hubiera alguna duda más, la evocación de la victoria actual sigue inmediatamente a la consecución de la hierogamia (la mención de la ciudad-mujer es el gozne entre ambos niveles, vv. 69-70), hasta el punto de que la *gnome* que anticipa esa unión divina aún suena en nuestros oídos cuando volvemos al nivel de la actualidad epinicial:

ὠκεῖα δ' ἐπειγομένων ἤδη θεῶν  
πρᾶξις ὁδοί τε βραχεῖαι (vv. 67-8).

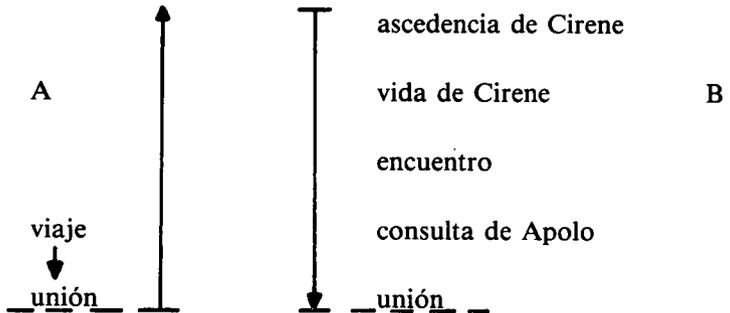
La estructura de la *Pítica 9* es diversa de la de la (compleja) *Pítica 4*. Sin embargo, existen algunas semejanzas que afectan, precisamente, a la función interna del mito en el que se integra el oráculo. En la *Pítica 4* se da una primera construcción *anular* (vv. 1-69), que reproduce como «en miniatura» lo que será la estructura general de la composición: A (vencedor, actualidad), B (oráculo délfico), C (profecía de Medea), B (oráculo délfico), A (actualidad). La profecía de Medea está, en realidad, expandida en el relato minucioso del viaje argonáutico, que, como elemento mítico, ocupa la mayor extensión en la composición. Pues bien, algo similar ocurre en la *Pítica 9*: en las dos primeras estrofas a una mención del vencedor (vv. 1-4) sucede, por medio de un pronombre relativo (procedimiento «mínimo» de «écart chronologique» en la terminología de A. Hurst<sup>200</sup>), el plano mítico: la unión de Apolo y Cirene se anticipa en breves líneas para pasar más adelante al relato detallado del encuentro y de la consulta divina (vv. 26 y ss., con el intermedio de la descripción de la ascendencia y de las *mores* de Cirene, vv. 14 y ss.). Hasta el verso 70 no se cerrará de nuevo el anillo de la composición. Por otra parte, aunque este mito no es el único, sino que se incluyen dos más en

<sup>199</sup> L. Illig, *Zur form der pindarischen Erzählung*, Diss. Kiel 1931, p. 45: «Die prophetische Rede gipfelt in dem visionär geschauten Bild der Gottwerdung des Sohnes (59-65)».

<sup>200</sup> «Aspects du temps chez Pindare», *Pindare* (Entr. Hardt XXXI), Vandoeuvres-Genève (1984) 1985, pp. 156-197 (*vid.* p. 160).

el conjunto, crea un prototipo mítico condicionante de aquéllos, especialmente del segundo, con insistencia en los valores de victoria-inmortalidad-función del poeta (así podría entenderse la evocación de Heracles y Yolao)<sup>201</sup> y, sobre todo, unión amorosa-logro de la victoria.

Por último, deben señalarse algunas consecuencias que pueden extraerse en relación con el problema del «tiempo profético» ya esbozado, en el sentido de que la presentación del paradigma mítico coincide con un retroceso temporal hasta los niveles más alejados, presentado primero de forma sintética (5 y ss.) y luego analítica, con nuevos alejamientos y retornos:



A su vez, en el tratamiento del mito de las Danaides se da una situación similar en cuanto al juego temporal. En primer lugar, la evocación

<sup>201</sup> El sentido de este pasaje creemos que está muy bien analizado en E. R. Bundy, *Studia Pindarica* I-II, Berkeley-Los Angeles 1962, pp. 17-9, con n. 42. Pero desde luego no carece de problemas, espléndidamente expuestos por J. Péron, «Pindare et la victoire de Télésicrate dans la IX<sup>e</sup> Pythique (vv. 76-96)», *RPh* 50, 1976, pp. 58-78, aunque no compartimos su defensa de una independencia del pasaje dentro de los márgenes de libertad que el poeta puede permitirse en el proceso creativo (si bien estamos plenamente de acuerdo en identificar *viv* con Telesicrates, como ya propuso U. von Wilamowitz, «Hieron und Pindaros», *SPAW Berlin* 1901, pp. 1291 y ss.). En este sentido nos acercamos más a los puntos de vista de L. L. Nash, «The Theban Myth at Pythian 9,79-103», *QUCC* N. S. 11, 1982, pp. 77-99. Debe tenerse en cuenta, a propósito de la idea de «inmortalidad» señalada, que tanto Heracles como Yolao conocen en sus tradiciones míticas situaciones que los sitúan a medio camino entre la vida y la muerte. Por un lado, Heracles protagoniza descensos al mundo infernal (en busca de Cérbero); por otro, Yolao llega a resucitar según algunas versiones, dando muerte a Euristeo (cf. schol. P. 9,137 Dr; Paus. 1,44,13; 9,23,1; Strab. 8,6,19; Ovid. *Met.* 9,399; 430; Hyg. *Fab.* 103, etc.), o incluso, en alguna versión aislada, llega a resucitar a Heracles (Ath. 9,392 d-e, recogiendo una versión de Eudoxo de Cnido como *aition* de por qué en Fenicia se sacrifican ortigas a Heracles).

de la boda de Alexidamo con la hija de Anteo supone recurrir a un precedente más inmediato que refuerza, como decíamos, las connotaciones de la relación victoria deportiva-uniión amorosa. Pero, junto a ello, se produce un nuevo retroceso, con un «paradigma dentro del paradigma, que es la evocación de la boda de las Danaides (aquí el «recurso mínimo» es ποτέ, v. 112).

Pensamos, en fin, que de nuevo en esta oda, tanto la presencia de determinados personajes como la propia «verbalidad» de la profecía y, en apoyo de todo ello, los condicionamientos que aquélla ejerce desde el punto de vista narrativo, junto con la forma de organizar la perspectiva temporal, permiten hablar de nuevo de una oda «profética». Existe, en efecto, un paradigma mítico-profético que subsume la realidad de τὰ πρόσθεν γεγενημένα que el poeta conoce; se proclama τὰ ὄντα, la realidad de la victoria; y, podemos añadir, el poeta deja así abierta su interpretación de τὰ ἐσόμενα: gloria y, sin duda, victorias futuras. No en vano Telesícrates es proclamado desde un principio en términos propios del oráculo délfico. El poeta quiere

γεγωνεῖν / ὄλβιον ἄνδρα διωξίππου στεφάνωμα Κυράνας (3-4).

Así había saludado la Pitia a Cípselo de forma espontánea<sup>202</sup>:

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει<sup>203</sup> (fr. 8,1 PW),

y, según el *Certamen*, fue esta la fórmula elegida por aquélla para iniciar su respuesta a la consulta del otro gran poeta tebano, Hesíodo:

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἀμπολεῦει<sup>204</sup>.

**Olimpica 6.**—Es obvio que la presente oda puede denominarse «profética» por antonomasia. Ello es debido a la supuesta ascendencia del vencedor, Hagesias de Siracusa, que se remonta a Íamo, el primer privilegiado con el servicio del altar mántico de Zeus en Olimpia. A diferen-

<sup>202</sup> Cf. αὐτομάτω κελάδω en P. 4,60, en la descripción del saludo de la Pitia a Bato.

<sup>203</sup> Cf. καταβάντα en P. 4,55, referido a la consulta de Bato.

<sup>204</sup> Es posible que este segundo ejemplo sea más reciente que el anterior, a juzgar por la sustitución léxica efectuada (muy *ad hoc*).

cia de las precedentes, el mito del nacimiento de Íamo ocupa la posición central de la oda. Toda ella está compuesta en clave oracular: el mito citado incluye, a su vez, un oráculo; puede decirse que de nuevo el núcleo del paradigma mítico lo constituyen los aspectos proféticos y eróticos de Apolo<sup>205</sup>. Píndaro abre la composición con la célebre imagen de la construcción del pórtico, suficientemente ambigua para hacernos pensar en un palacio o en un templo (vv. 1-4). Esta construcción que levanta el poeta, τέκτων ἐπέων, une desde un principio los planos poético, humano y divino. A ello se suma el triple elogio que se dirige al vencedor: como vencedor olímpico, como ταμίας del altar mántico de Zeus en Olimpia y como συνοικιστήρ de Siracusa (4-6). La trabazón de los distintos planos, temático (de la profecía, la poesía y la victoria deportiva) y cronológico (actualidad, pasado mítico y proyección futura de la palabra poético-profética) empieza a ser total desde un comienzo. En efecto, esta presentación del vencedor en un tono «divinizador»<sup>206</sup> o, al menos, heroico, se ve reforzada inmediatamente por la evocación de un suceso que, a su vez, aúna elogio poético y palabra profética: las palabras que Adrasto dirigió al hijo de Ecles, el adivino Anfiarao, cuando hubo desaparecido bajo tierra, y que, según Píndaro, pueden servir como αἶνος de Hagesias (vv. 12-18), ya que lo elogian como adivino y guerrero<sup>207</sup>.

Desde este momento debe señalarse la insistente conexión que se establece en esta oda en diversos momentos entre el canto y la habilidad

<sup>205</sup> El parecido con los mitos de Cirene (P. 9) y Corónide (P. 3) fue observado ya por K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar*, Zürich 1936, pp. 99 y s.

<sup>206</sup> Ni siquiera el problemático título de συνοικιστήρ carece de tal valoración. La fundación suele hacerse por orientación del dios profético. Siracusa es colonia corintia, fundada por Arquias, un Heraclida, en el 733 a. C., por lo que puede hacer alusión simplemente a una relación de parentesco con los colonos (sch. 8b Dr.), o bien, como ha supuesto B. Malkin (*Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, p. 96), quizá estemos ante una alusión a hechos más recientes, que podrían valorarse como «reconstrucción de la ciudad», como, por ejemplo, la política de Gelón (a quien sucede Hierón) de restaurar el poder de los *gamoroi* en Siracusa. En cualquier caso, la connotación heroizadora del término nos parece fuera de toda duda; cf. las consideraciones de W. Leschhorn, «*Gründer der Stadt*»: *Studien zu einem politischreligiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Wiesbaden 1984, y M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985.

Las relaciones de Hagesias y su familia, tanto contemporáneas como ancestrales, están espléndidamente estudiadas por U. von Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886 (reimpr. Dublin-Zürich 1967), pp. 170 y ss.

<sup>207</sup> Cf. *Minerva* 2, p. 68.

en la palabra, por un lado, y los personajes o hechos relacionados con la profecía, por otro. Adrasto, héroe y caudillo de la expedición de los Siete (al que acompañaba en *Tebaida* el epíteto de μελίγηρυς<sup>208</sup>), con cuya figura queda en paralelo la de Píndaro (incluso se subraya que aquel elogio se pronunció «en Tebas», v. 16)<sup>209</sup>, parece responder aquí a un afán de afirmación «profético-patriótica»<sup>210</sup>. Las «puertas de los himnos» (27), que recogen la imagen de la «obertura», se abren precisamente en honor de la victoria para mostrar el mito del nacimiento de Íamo. La descripción del mismo está llena de símbolos complejos, en los que el claro-oscuro, real y figurado, es constante. La voz oracular, como la del poeta, no sólo revela, sino que confirma y explica los prodigios sucedidos. Evadna no pudo ocultar (κλέπτουσα, v. 36) su preñez<sup>211</sup> a Épito, hecho que a éste le produce gran desasosiego. Pero la respuesta oracular parece borrar toda inquietud<sup>212</sup>, pues confirma la fama profética<sup>213</sup> y la descendencia eterna del *nasciturus* (de la que, precisamente, el vencedor forma parte):

Φοίβου γὰρ αὐτὸν φᾶ γεγάκειν  
πατρός, περὶ θνατῶν δ' ἔσεσθαι μάντιν ἐπιχθονίοις  
ἔξοχον, οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν (vv. 49-51).

<sup>208</sup> Plat. *Phdr.* 269a; precisamente éste es epíteto favorito de Píndaro, aplicado sobre todo a ὕμνοι, αἰοιδή, etc. En resumen, a sus propios cantos.

<sup>209</sup> Como observa R. Stoneman, «Pindar and the mythological tradition», *Philologus* 125, 1981, pp. 44-63 (50 y ss.), Píndaro sigue fielmente la *Tebaida* o, a lo sumo, introduce alguna variante local.

<sup>210</sup> Cf. vv. 84-6 sobre la ninfa Teba y 89-90 sobre el antiguo oprobio beocio recogido en el refrán βοιωτία ὕς.

<sup>211</sup> También su madre, Pitana, que se había unido a Posidón, κρύψε ... παρθενίαν ὠδῖνα κόλποις (v. 31).

<sup>212</sup> El oráculo alivia de la angustia: F. Jouan, «L'oracle, thérapeutique de l'angoisse», *Kernos* 3, 1990 (= Actes du colloque «Oracles et mantique en Grèce ancienne», Liège, 16-18 mars 1989), en prensa.

<sup>213</sup> A Íamo le crían dos serpientes con ἀμεμφεῖ ἰῶ μελισσᾶν (vv. 46-7), expresión llena de connotaciones sobre las características de la poesía y de la inspiración. A las comentadas *supra* (con n. 195), J. Stern («The myth of Pindar's "Olympian" 6», *AJPh* 91, 1970, pp. 331-40) añade las connotaciones ctónicas de esta presentación de Íamo y su repercusión en la de los poderes del poeta (pp. 338-40). Para la relación serpientes-adivinación, véase W. R. Halliday, *Greek Divination*, Chicado 1913 (reimpr. 1967), pp. 82 y ss.

Tal secuencia ocultamiento-revelación-confirmación (por Apolo) se repite inmediatamente: el niño había sido ocultado (κέκρυπτο, v. 54), y así permanece hasta la pubertad. La palabra, su nombre inmortal, nos transmite, sin embargo, la clave de aquella ocultación, según el juego de palabras pindárico (55-7); y, por último, llegado el momento *invocará* la presencia de abuelo y padre, cuya voz le *confirmará* como adivino y le asignará sus funciones como fundador de un χρηστήριον con una precisa cronología (66-71).

La proximidad entre Píndaro y el vencedor en el pasado legendario se establece jugando con la doble naturaleza habitual (ninfa-ciudad) de las ciudades de sus ascendientes: Teba, epónimo de Tebas, es hija de Metopa, ninfa estinfálide; de Estinfalo, en Arcadia, era la madre del vencedor (77-87). A estos paralelos puede añadirse la línea Pitana (junto al Eurotas, v. 28)-Evadna-Íamo<sup>214</sup>.

La respuesta a la invocación junto al río<sup>215</sup> subraya la veracidad y el carácter, a la vez casi sobrecogedor, de la voz paterna, de la voz profética en suma:

άντεφθέγξατο<sup>216</sup> δ' άρτιεπής  
πατρία δσσα... όρσο  
... ἴμεν φάμας' όπισθεν (vv. 61-63).

Uno de los dones concedidos es φωνάν άκούειν / ψευδέων άγνωτον (vv. 66-7). En correspondencia directa con este pasaje mítico se halla, a nuestro juicio, la alocución directa actual al coro, en la persona de Eneas, su διδάσκαλος, ya que se le exige intentar borrar el antiguo όνειδος de los beocios («cerdos») άλαθέσιν λόγοις (87-90), calificándolo de άγγελος όρθός,

ήυκόμων σκυτάλα Μοισᾶν, γλυκύς  
κρατήρ άγαφθέγκτων άοιδᾶν (vv. 90-2).

<sup>214</sup> Cf. G. Norwood, «Olympian VI, 86-88», *CPh* 36, 1941, pp. 394-6 (p. 396).

<sup>215</sup> Sobre las características de la misma y sus rasgos mágicos, cf. J. Th. Kakridis, «Des Pelops und Iamos Gebet bei Pindar», *Hermes* 63, 1928, pp. 415-29 (= W. M. Calder III - J. Stern, *Pindaros und Bakchylides*, Darmstadt 1970, pp. 159-74).

<sup>216</sup> Para φθέγγομαι en la respuesta oracular, cf. R. Führer, *Form-problem-Untersuchungen zu den Reden in der frühgriechischen Lyrik*, München 1967.

En general, podemos afirmar con Stern que «lo que es cierto de Íamo en términos míticos lo es también de la propia poesía de Píndaro»<sup>217</sup>, lo que se demuestra, efectivamente, con un análisis de las expresiones referidas a uno y otro y, sobre todo, con las características del personaje elegido<sup>218</sup>, que, como vemos, está dentro de todo un sistema de connotaciones perfectamente coherente.

La misma coherencia creemos que se mantiene con respecto a las conclusiones parciales que vamos extrayendo de las distintas odas. Los rasgos proféticos de todas ellas tienen una razón de ser fundamental en las posibilidades que aquéllos tienen de destacar los valores de la palabra poética y la propia función del poeta. Hemos formulado la hipótesis de que el canto poético *abre* unas expectativas de inmortalidad y pervivencia de la gloria, de éxitos futuros, etc., que corresponden en el plano futuro a los hechos pasados descritos con carácter paradigmático, creando así perspectivas de tiempo profético implementadas con la palabra poética. En la presente oda se da un caso evidente que concreta esta suposición. La oda se cierra con una serie de buenos deseos del poeta para el futuro. En primer lugar, ha de conjurar el peligro del *tiempo todopoderoso*: el γένοϋς de los Yámidas disfruta de ὄλβος (72) desde el momento grandioso en que se instituyó el rito del altar mántico de Zeus Olímpico<sup>219</sup>. Ahora es el poeta quien tiene que conjurar las posibles desgracias vendieras<sup>220</sup>:

μη θράσσοι χρόνος ὄλβον ἐφέρπων (v. 97).

A este voto, Píndaro une una plegaria con rasgos muy notables. La imagen marítima (y gnómica) que indica el «retorno» a la actualidad (y a

<sup>217</sup> *Art. cit.*, p. 239.

<sup>218</sup> Cf. *Minerva* 2, p. 73.

<sup>219</sup> Cf. H. W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.

<sup>220</sup> En toda la oda hay un «inquietante» claroscuro (real y espiritual), muy bien visto por Stern, *art. cit.* en n. 213. Para el posible valor simbólico de los términos luminosos, véase el estudio clásico de J. Duchemin, «Essai sur le symbolisme pindarique: or, lumière et couleurs», *REG* 65, 1952, pp. 46-58 (= *Pindaros und Bakchylides*, cit., pp. 278-89). A nuestro juicio, las connotaciones apolíneas de estos términos, apuntadas ya por G. Rudberg, «Zu Pindaros Religion», *Eranos* 43, 1945, pp. 317-36 (= *Pindaros und Bakchylides*, cit., pp. 259-77), se confirman en el presente trabajo en relación con los contextos mánticos.

Sicilia, desde Arcadia y desde el nivel mítico) nos sitúa ἐν χειμερίᾳ νυκτί (100-1): Píndaro queda equiparado así a Íamo, que oró a Posidón νυκτὸς ὑπαίθριος (61). El poeta, en fin, suplica al dios amo de los mares «feliz navegación» (lo que quizá tenga connotaciones políticas<sup>221</sup>) y se funde (al modo ibiceo<sup>222</sup>) en esta expresión de buenos deseos incorporando a ella la pujanza de sus cantos (102-5).

**Olimpica 7.**—Esta oda no es tan palmariamente profética como las precedentes y, sin embargo, pensamos que algunos de sus rasgos fundamentales la destacan sobre otras en las que las profecías ocupan incluso mayor extensión material. Compartimos plenamente los puntos de vista de A. Hurst<sup>223</sup>, quien, en su explicación del grupo que denomina de «actitud máxima» respecto a las desviaciones cronológicas en la narración, destaca precisamente la importancia de esta oda, en la que «une certaine fréquence des remontées le long de l'axe chronologique constitue un trait saillant»<sup>224</sup>. Estos alejamientos se producen, en efecto, a partir de tres manifestaciones explícitas sobre la fuente del relato, que son: el *poeta* (ἐθελήσω τοῖσιν ἐξ ἀρχᾶς ἀπὸ Τλαπολέμου / ξυνὸν ἀγγέλων διορθῶσαι λόγον κτλ. vv. 20 ss.); el *oráculo de Apolo* (integrado en el primer relato, pero provocando un nuevo movimiento narrativo, vv. 32 y ss.); y las «*antiguas leyendas de los hombres*» (54 y ss.). En realidad, podemos describir casi gráficamente esta composición definiendo su estructura como compuesta (una vez más, gracias a la «Ringkomposition») de «círculos concéntricos o inscritos», aunque lo que sucede es que se da un retroceso hasta un punto cronológico máximo<sup>225</sup>, para después retornar progresivamente a la actualidad:

<sup>221</sup> Sobre tal extremo se expresa con toda prudencia J. Péron, *Les images maritimes de Pindare*, Paris 1974, pp. 63-4.

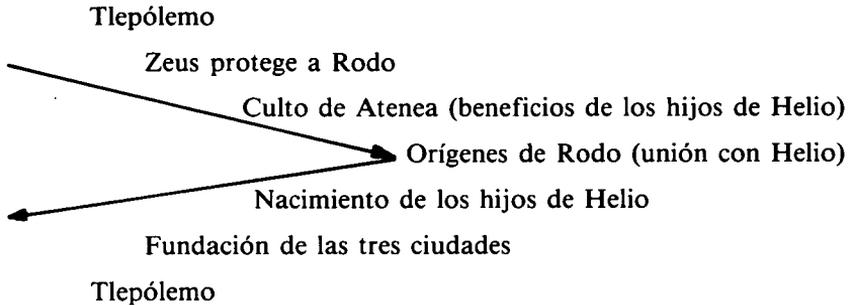
<sup>222</sup> Fr. 1 (282) Page (PMG).

<sup>223</sup> «Aspects...», pp. 172 y ss.

<sup>224</sup> *Op. cit.*, p. 172.

<sup>225</sup> La simetría de estas tres partes ha sido señalada en diversas ocasiones: B. L. Gildesleeve, *Pindar: The Olympian and Pythian Odes*, London 1907, p. 184 (con indicación de semejanzas y paralelos de los tres periodos); J. H. Barkhuizen, «Structural Patterns in Pindar's Seventh Olympian Ode», *A Class* 11, 1968, pp. 25-37; cf. también B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam 1958, p. 352-8.

## DIÁGORAS



## DIÁGORAS

La «divinización» de la palabra poética (que repercute tanto en la figura del poeta como en la del vencedor) está aquí conseguida en parte por el procedimiento ya señalado por Hurst<sup>226</sup> y en parte por la simetría y las referencias intratextuales que crean los ecos verbales. Cierta es que tanto en este caso como en el de la «interacción de motivos» se ha llegado al fenómeno de la hiperexégesis<sup>227</sup>, pero no creemos que las observaciones que siguen caigan en este defecto. Son tan sólo algunas de las muchas que se han hecho sobre este magnífico poema<sup>228</sup>, que encontramos justificadas en conexión con las ideas precedentes. Los ecos mencionados se refieren, sobre todo, al pensamiento, los sentimientos y la palabra; también contribuyen a esa unidad, una vez más, otras relaciones basadas en el contraste «oscuridad»/«luz» y «ocultación»/«reve-

<sup>226</sup> *Loc. cit.*: «Les procédés de récit du dieu sont ainsi présentés comme parallèles de ceux du poète».

<sup>227</sup> Cf. el escepticismo de W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*, vol. I, Leiden 1987, p. 3.

<sup>228</sup> Véanse, entre otros trabajos: H. Jurenka, «Pindars Diagoras-Lied und seine Erklärung», *WS* 17, 1895, pp. 180-96; M.<sup>a</sup> C. Fernández Lloréns, «Comentarios estéticos de la Séptima Olímpica», *Helmantica* 7, 1956, pp. 357-77; C. A. P. Ruck - W. H. Matheson, «For Diagoras of Rhodes: Victory in Boxing (Pindar, *Olympian* VII)», *Arion* 4, 1965, pp. 404-14; C. C. Young, *Three Odes of Pindar*, Leiden 1968, pp. 69-105; N. F. Rubin, «Pindar's Creation of Epinician Symbols: Olympians 7 and 6», *CW* 74, 1980, pp. 67-87; C. Brown, «The Bridegroom and the Athlete: The Proem to Pindar's Seventh Olympian», en D. E. Gerber (ed.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, 1984, 37-51.

lación». En la imagen inicial, como ocurre con frecuencia, están sintetizados casi todos los elementos. La copa que se ofrece al novio como δῶρον posee connotaciones que unen la función de la poesía, la glorificación del vencedor y el elogio de la familia. Ese δῶρον lleno de «rocío de la viña»<sup>229</sup> es equiparado al νέκταρ (!) que el poeta ofrece (Μοισῶν δόσιν, v. 7). Es copa áurea (πάγχρυσον, v. 4) como la cabellera de Apolo (χρυσσοκόμας, v. 32) o la diadema de Láquesis (χρυσάμπυκα, v. 64) y, en el nivel mítico, como la prosperidad que Zeus hizo «llover» sobre Rodo (v. 34). Es cima de riquezas (κορυφά, v. 4), garantía de la munificencia de la familia, igual que las «cimas» (o «capullos») de palabras, si caen en la verdad, se cumplen (vv. 68-9). La copa honra la χάρις del banquete (v. 5), reflejo de la Χάρις vivífica (poética) que acompaña a las celebraciones (vv. 11-12); a ella corresponde la χάρις ganada ante propios y extraños por el vencedor (αἰδοίαν χάριν, v. 89) y que se ve compartida por los ciudadanos que festejan las de toda la familia<sup>230</sup>.

Si el vino (símbolo de inspiración) es rocío de la viña (que hace al novio «enviable por el concorde enlace», ὁμόφρονος εὐνᾶς, v. 8). Desde este punto, Píndaro establece una tupida red de relaciones en que los términos básicos son: λόγος (y sinónimos) - φρήν - σοφία y, junto a ellos, los conceptos de «recto» y «desviado» (con sus connotaciones «verdadero»/«falso»). La palabra del poeta puede contribuir a las φᾶμαι ἀγαθαί que dan felicidad (v. 10); aquélla se encarga de actuar de fiel mensajero en la reconstrucción del mito de los antepasados: ξυνὸν ἀγγέλων διορθῶσαι λόγον (v. 21), pues él puede «rectificar» versiones erróneas. Esa verdad que introduce el poeta dará su fruto de inmortalidad, como

<sup>229</sup> Cf. Gil, *Los antiguos...*, pp. 270 y ss., y N. B. Crowther, «Water and Wine as Symbols of inspiration», *Mnemosyne* 32, 1979, pp. 1-11 (no hace referencia a este pasaje, pero confirma la frecuencia de la mención de los mismos símbolos, agua y vino, por los mismos autores; para Píndaro menciona *O.* 6,84-7, a propósito del agua de Tebe). Parece justificada la crítica de Verdenius (*op. cit.*, p. 43) a G. Lawall, «The Cup, the Rose, and the Winds in Pindar's Seventh Olympian», *RFIC* 39, 1961, pp. 33-47, acerca de la viña como «motivo de vegetación».

<sup>230</sup> Verdenius (*op. cit.*, p. 46), a propósito de una observación epistolar de P. H. Schrijvers, niega que estas conexiones sean relevantes para la estructura, pero admite que están «closely connected as special aspects of one and the same idea, and by the fact that victory, laudatory poem, celebration, and public belong together».

<sup>231</sup> Véase μή παρφάμεν (v. 66) πάρφασις en *P.* 9,43.

el cumplimiento del juramento a Helio por parte de Helio supuso el γέρας de aquél y la descendencia futura (vv. 65-69)<sup>231</sup>. Al fin y al cabo, la *palabra* de Apolo supuso el remedio a la desviación de conducta de Tlepólemo, ya que «innumerables penden de la mente humana los errores» (ἀμφὶ ἀνθρώπων φρασίν, v. 24) y «los trastornos del espíritu (φρενῶν ταραχαί) afectan también al sabio» (vv. 31-2). Igual que la máxima délfica recomendaba πρόνοιαν τίμα<sup>232</sup>, también el poeta recuerda los beneficios de la previsión (προμαθέως αἰδώς, v. 44)<sup>233</sup>. Pero la «nube del olvido» puede provocar una *desviación* de las acciones lejos de las intenciones del espíritu (παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν / ἔξω φρενῶν, vv. 46-7), aunque la τέχνη (56) y la σοφία pueden ser la compensación de este hecho, pues «la superior pericia del experto también surge sin engaño» (δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει, v. 53) y se puede lograr así honda fama (κλέος βαθύ, v. 53)<sup>234</sup>. Del mismo modo, Diágoras «surca sin desviarse (εὐθυπορεῖ) un camino enemigo de la desmesura, pues ha comprendido —o «sabe»— con claridad (σάφα δαεῖς) los consejos que le dictaba (¡cual oráculo! - ἔχρεον) «el recto entendimiento (ὀρθαί φρένες) de sus nobles padres» (vv. 91-3)<sup>235</sup>.

Los contrastes luz/oscuridad se recogen de diversas maneras: insistencia en lo áureo (cf. *supra*), mención de las «nubes» (34 —en oxímoro—, 45, 49), presencia o ausencia del fuego y de la llama (48, 71) o algunos epítetos «luminosos» (φαισίμβροτος, v. 40; ἐναργέα, 42; φαεννόν, 67, etc.); pero lo más significativo es que la recompensa a Helio corresponde a una *manifestación*: la isla estaba oculta (κεκρύφθαι, v. 57) y brota (βλάσπε, v. 69) desde el interior del mar<sup>236</sup>. De la unión

<sup>232</sup> Cf. J. Defradas, «Διορθῶσαι λόγον: la septième Olympique», en J. L. Heller (ed.), *Serta Turyniana*, Urbana-Chicago-London 1974, 34-50.

<sup>233</sup> Sobre este discutido pasaje, cf. Verdenius, *op. cit.*, pp. 66-7, cuya interpretación asumimos.

<sup>234</sup> Dicho de los antepasados del vencedor, colonizador de Rodos.

<sup>235</sup> Tales oráculos de los antepasados le hacen surcar recto (εὐθυπορεῖ) por la vida. El oráculo de Apolo había prescrito «recta navegación» (πλόον εὐθύν νοήματα. Para una posible relación entre el culto solar y el primitivo valor de la raíz \*nes- como «retorno» (a propósito de este pasaje), cf. D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven-London 1978, pp. 152-6.

<sup>236</sup> No se olvide que ya G. Norwood, *Pindar*, Berkeley-Los Angeles 1945, pp. 141, había hecho de la rosa el símbolo de esta oda, por lo que el verbo aquí utilizado ha servido para apoyar el supuesto motivo «vegetal» discutido por Verdenius (cf. *supra*, n. 229); pero

de Helio con la isla-mujer Rodos proceden los héroes epónimos de la isla, en una palabra, los habitantes míticos de la isla colonizada por el antepasado del vencedor, cuya descendencia ruega el poeta a Zeus que no quede *oculta* (μη κρύπτε, v. 93)<sup>237</sup>.

Entre las muchas semejanzas con las odas ya comentadas, queremos, por último, subrayar una notable proximidad con la *Pítica* 9. El mito escogido presenta el esquema *a)* unión divina con mujer-isla, *b)* garantía mediante el juramento (palabra verdadera) y *c)* descendencia de epónimos míticos del territorio luego colonizado por los antepasados del vencedor. A su vez, la narración de estos hechos ocupa la mayor parte del relato y cuenta con el esquema: falta —oráculo— fundación<sup>238</sup>. La valoración de las posibles connotaciones de estos esquemas que hemos hecho para la *Pítica* 9 creemos que puede ser traspasada aquí. Podría añadirse algo más: es posible que la presentación del mito del «reparto de tierras» y de herencia tuviera más importancia desde el punto de vista social en el ámbito rodio de lo que puede parecer a simple vista<sup>239</sup>.

**Nemea I.**—Si adoptamos como criterio fundamental para la clasificación de una oda como «profética» la repercusión de la presencia de lo mántico y oracular en la estructuración, creemos que éste es un ejemplo muy ilustrativo, a pesar de no ser una oda muy extensa. Estamos ante uno de los casos de «variante única», en la terminología de R. Hamilton<sup>240</sup>, ya que el mito ocupa la segunda mitad de la composición, que, en lo que ahora nos afecta, registra un notable *clímax* desde

este mismo autor admite las connotaciones que los términos usados en estos versos por Píndaro acumulan (cf. pp. 76 y 79).

<sup>237</sup> Como es sabido, el voto no se cumplió y el *genos* se extinguió pocos años después.

<sup>238</sup> El modelo mítico de Tlepólemo queda definido, en el momento de mayor glorificación, como Τηλυπόλεμον ἀρχαγῆτας (v. 88), añadiendo ὡσπερ θεῶν, con referencia al culto local. Ἀρχαγῆτας es precisamente la epiclesis de Apolo «fundador»; cf. *supra*, n. 206.

Para un páralelo (también rodio) del esquema mítico citado, cf. A. Bresson, «Deux légendes rhodiennes», en *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* / Besançon 1984/ Paris 1986, pp. 411-21.

<sup>239</sup> Cf. A. Bresson, *Mythe et contradiction*, Besançon 1979, pp. 18 y ss. (aunque no pensamos que ello dé pie a afirmar que «on trouve là un bon exemple de ce qu'est la lutte de classe comme pratique idéologique», p. 20). Un análisis de la posible significación de diversos motivos de esta oda para el auditorio puede verse en P. A. Bernardini, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*, Roma 1983, pp. 155-192.

<sup>240</sup> *Epinikion. General Form in the Odes of Pindar*, The Hague-Paris 1974.

el proemio a la profecía final<sup>241</sup>. Es un ejemplo de lo que J. K. y F. S. Newman califican como «valor telescópico del símbolo y de la profecía»<sup>242</sup>. Píndaro presenta de forma muy neta el paralelo acción prodigiosa —profecía = victoria— epinicio (y, por tanto, *mantis*-poeta), hecho reconocido con frecuencia<sup>243</sup>. La distribución no puede ser más clara: la *primera tríada* se centra, tras la invocación inicial, en la alabanza del vencedor en relación con su patria, cuya fortuna y prosperidad se destacan ya como un don divino. Nótese que al comienzo se establece un parangón entre Siracusa (Sicilia) y Delo, sobre la homonimia del islote siracusano con el primitivo nombre de la isla apolínea (Ortigia), con una sutil mención de la fuente Aretusa, cuyo carácter sagrado y venerable (¿como «fuente inspiradora»?) se subraya (ἄμπνευμα σεμνὸν Ἄλφειοῦ 1). La *segunda tríada* se centra en la relación poeta-vencedor, con una mayor presencia del elemento gnómico. La segunda estrofa de esta tríada, que va a servir de transición al mito, es particularmente interesante. En primer lugar, se subraya la relación paterno-filial (Ἄλξιδάμου παῖ, v. 29) que será recogida por el propio mito (Anfitrión-Heracles). Además, se incluye una expresión relativamente ambigua que, aunque puede interpretarse exclusivamente como una recomendación de *previsión*, sin embargo, a la vista del contexto general, podría considerarse con carácter profético:

πράσσει γὰρ ἔργω μὲν σθένος  
 βουλαῖσι δὲ φρήν, ἔσσόμενον προῖδειν  
 συγγενὲς οἷς ἔπεται (vv. 26-8).

En efecto, el comitente reúne ambas características, pero también ha encontrado quien anticipe y prediga su gloria a la vista de sus hechos históricos, como Tiresias con Heracles. Cromio es, sin duda, un hombre *πολύπνοος* (término que sirve de enlace con el mito), como lo es Heracles, cuya infantil hazaña se inicia en el epodo. La descripción detallada de la misma ocupa la *tercera tríada* y no concluye hasta la estrofa de la

<sup>241</sup> Illig, *op. cit.*, p. 25.

<sup>242</sup> J. K. - F. S. Newman, *Pindar's Art. Its Traditions and Aims*, Hildesheim-München-Zürich 1984, pp. 69 y 96.

<sup>243</sup> Cf. Illig, *op. cit.*, p. 29 (en comparación con la *Olimpica* 13); Newmann, *op. cit.*, pp. 76 y 119, etcétera.

cuarta, en la que se destaca (cf. *supra*) el asombro de Anfitríon ante la hazaña prodigiosa del hijo (εἶδε γὰρ ἐκνόμιον λῆμά τε καὶ δύναμιν υἱοῦ, vv. 57-8). Por último, la *cuarta tríada* se llena con la profecía de Tiresias, cuyo estilo ya ha sido comentado<sup>244</sup>, y que contiene, a su vez, una clara distinción interna: *a)* hazañas futuras (antístrofa), *b)* recompensa consiguiente (epodo). Está claro que nos hallamos ante un ejemplo de composición anular, pues ese bienestar futuro (como también las victorias connotadas en la antístrofa) se anuncia en el tono que corresponde a los «buenos deseos para la comunidad» y, sobre todo, para la familia del noble elogiado (ἐν εἰρήνῃ, τὸν ἅπαντα χρόνον<sup>245</sup>, v. 69; ἡσυχίαν, 70; ὀλβίους ἐν δώμασι, 71), sin que falte la alusión a la piedad religiosa (σεμνὸν αἰνήσειν νόμον, sc. del Crónida, v. 72)<sup>246</sup> en abierta correspondencia con el contenido de la primera tríada: que la fortuna actual y los triunfos proseguirán en el futuro es, creemos, el mensaje que llega al vencedor implícito en estas líneas<sup>247</sup>.

## 5. LA PROFECÍA EN EL RESTO DE LAS ODAS. SU INTEGRACIÓN

**Ístmica 8.**—Si bien el mito de esta oda no se puede decir que condicione su estructura, sí es esencial en la misma. Las novedades posibles introducidas en aquél (disputa por Tetis o la asamblea divina con sus

<sup>244</sup> Cf. *supra*, apartado 3.2.

<sup>245</sup> Cf. χρόνος en v. 46 y las interpretaciones de D. E. Gerber, «What Time can do (Pindar, Nemean 1, 46-7)», *TAPhA* 93, 1962, pp. 30-33, y Ch. Segal, «Time and the Hero: The Myth of Nemean 1», *RhM* 117, 1974, pp. 29-39, quien profundiza en las relaciones aquí esbozadas.

<sup>246</sup> En el v. 1 tenemos ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ; en el último (72b) σεμνὸν αἰνήσειν νόμον. Nótese que no falta la mención de la unión amorosa en ese contexto de «esfuerzo recompensado» (v. 70).

<sup>247</sup> Un pequeño detalle para la realización actualidad-mito: A) El coro (con él, el poeta) se detiene a las puertas del palacio de Cromio (ἔσταν δ' ἐπ' αὐλειαῖς θύραις, v. 19), abiertas como corresponde al generoso anfitríon. A') Por estar abiertas las puertas penetraron las serpientes en la habitación de Heracles (οἰχθειςῶν πυλᾶν, v. 41; cf. F. Mezger, *Pindars Siegeslieder*, Leipzig 1880, p. 110). B) El coro tiene preparado un δεῖπνον (22) que festeja la victoria. B') Tras sus victorias y *pónoi*, Heracles celebrará el banquete de bodas junto a Zeus (γάμον δαΐσαντα παρ Δι Κρονίδῃ, v. 72); cf. también ἔσταν (19) - ἔστα (55). Más difíciles de admitir nos parecen, sin embargo, supuestas alusiones a hechos muy concretos; cf. las defendidas por Bowra, *op. cit.*, p. 306, y S. L. Radt, «Pindars erste Nemeische Ode», *Mnemosyne* 4, 1966, pp. 168-9.

detalles, entre los que destaca la intervención de Temis<sup>248</sup>) dan idea del aprovechamiento que, sin duda, Píndaro quiere hacer de la situación descrita en relación con la victoria cantada y sus circunstancias. Los valores destacados de los Eácidas son, sin duda, paradigma de los que se suponen en sus descendientes, los eginetas, confirmados en ocasiones como la presente. La posición de relieve de Aquiles, sumada a lo anterior, y la forma en que sus hazañas se describen, como liberador y alejador de males, pueden llevar incluso a relaciones con el momento histórico inmediatamente posterior a la batalla de Platea<sup>249</sup>. A ello hay que añadir, como siempre, una tupida red de asociaciones que unen el plano mítico y el coetáneo y, en concreto, las figuras del héroe mítico, del poeta y del vencedor (y su familia): «al parentesco entre Cleandro y Píndaro, sugerido por la mítica pareja gemela Egina-Tebas (vv. 16-8), corresponde el parentesco real entre Cleandro y Nicocles (vv. 65a-66); a Aquiles, que habría superado al padre en la fuerza (v. 32), le corresponde Cleandro, que superó al primo en las victorias (vv. 65a-66) y Nicocles, que superó a los vecinos en la fuerza (vv. 64-5); a Aquiles, que los poetas celebraron de joven (vv. 47-8) y las Musas una vez muerto (vv. 56a-58) corresponden Cleandro joven y Nicocles muerto, cantados por Píndaro (vv. 1-5 y 66-70, 59-65)»<sup>250</sup>.

Por tanto, las palabras de la «buena consejera», Temis, vienen a confirmar τὸ πεπρωμένον. Su expresión de realidad material a los acontecimientos predestinados, que entonces se ponen en marcha. De nuevo se establece la secuencia unión de dioses (aquí diosa-héroe)-descendencia heroica, con la intervención en el matrimonio precisamente de Quirón (cf. P. 9)<sup>251</sup>. Asimismo, se establece lo que podríamos denominar «con-

<sup>248</sup> Cf. Privitera, *op. cit.*, en n. 127, pp. 121 y s., y el comentario correspondiente con bibliografía, así como Hubbard, *art. cit.*, en nn. 112 y 127. Para la relación *mêtis-themis* (y Temis)-oráculo, así como las diferencias de esta oda con el *Prometeo encadenado* de Esquilo, cf. el reciente libro de M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina (Lecce) 1988.

<sup>249</sup> Cf. Privitera, *op. cit.*, pp. 120-1. Reluctante sobre las connotaciones históricas se muestra D. S. Carne-Ross, *Pindar*, New Haven-London 1985, pp. 121 y ss.

<sup>250</sup> Privitera, *op. cit.*, p. 120.

<sup>251</sup> Nótese, además, la reduplicación del proceso:

Asopo  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Egina} + \text{Zeus} - \text{Éaco} - \text{Peleo} + \text{Tetis} - \text{Aquiles (vencedor)} \\ \text{Teba (Píndaro)} \end{array} \right.$

catenación diacrónica de los efectos de la palabra profética y de la poética, que quedan así equiparadas: el designio es que naciera un hijo superior al padre (φέρτερον πατέρος ἄνακτα γόνον, vv. 32-3), hecho que se cumple, pero sin resultado trágico para éste, al ser mortal. La palabra profética detiene una disputa fatal y da la orientación recta y justa. Su fruto no se pierde (vv. 45-6), expresión que adquiere casi un carácter gnómico y que enlaza directamente con el canto dedicado al muerto: la palabra que no perece (οὐ κατέφθινε) da lugar a hazañas de quien, aunque muerto (φθίμενον, v. 60), será inmortalizado por los poetas, como ahora Nicocles y Cleandro por Píndaro. Éste, enlazando con la palabra profética y la acción mítica, no sólo consagra el momento presente victorioso, sino que da sustento a la ἀγαθὰ ἔλπις (15a) que es menester conservar para surcar el curso de la vida, sobre el que pende el δόλιος αἰών (14). Las relaciones establecidas entre palabra y acción afectan, pues, a todos los niveles: la piedra de Tántalo de la reciente amenaza bélica, pendiente sobre las cabezas, ha pasado y las hazañas de los eginetas en general, y del imberbe Cleandro en particular, abren el camino del futuro, enderezan el surco vital sobre el que se cierne la inquietud. Igual que la palabra de Temis contribuyó a alejar la gran amenaza de una unión indebida, ahora Píndaro abre el camino a la esperanza<sup>252</sup>. Y, de nuevo, la palabra revela lo que no debe estar oculto, igual que Cleandro no dejó que su juventud quedara encerrada en un escondrijo sin conocer los triunfos (v. 70).

**Pítica 3.**—Como ya hemos señalado parcialmente, los motivos proféticos y, sobre todo, aquellos que destacan algunas funciones del poeta, se acumulan en esta oda. Se suma, en efecto, a la mención inicial de Quirón la de Apolo, con insistencia en su poder como «omnividente» y en la de su hijo Asclepio, con sus variados poderes curativos. Como rasgos generales de la composición (que lógicamente afectan a los puntos de vista aquí desarrollados) destacan: en la forma, una disposición no muy habitual, pero no única, del mito principal en la parte inicial de

<sup>252</sup> Véanse las reflexiones de J. Pòrtulas, *Lectura de Píndaro*, Barcelona 1988, pp. 21-9, sobre la presente oda y la función de la poesía como «recuperación del orden de las cosas» (especialmente pp. 28-9).

la composición (reforzado con otro casi al final), acompañado de una exposición del primero que sigue el esquema «concentración-expansión»<sup>253</sup>. También se da, a partir de un momento de la saga mítica, el retroceso hacia un nivel más lejano del mito, para retornar con detalle a aquel punto. En el contenido, pensamos que el rasgo más característico de la oda lo constituyen las llamadas a la prudencia y a la medida, que afectan tanto al vencedor como al poeta (aunque la suma, como es lógico, sea positiva) y que se reflejan en los continuos vaivenes y vicisitudes que los mitos ejemplifican: la insensatez de Corónide, la codicia de Asclepio, la locura de las hijas de Cadmo y Harmonía nos hacen ver que «cambiantes son las rachas de los vientos de alto vuelo» y que «la dicha del hombre no se mantiene intacta por largo tiempo, cuando les llega cargada de abundantes frutos» (vv. 104-6). Es como si, una vez más, la oda se encargara de ilustrar no ya un principio básico de la religión griega, sino especialmente de la piedad delfica: μηδὲν ἄγαν.

No defendemos exactamente un papel moralizante o simbuléutico del poeta («admonitor de príncipes»), aunque algo de esto claro que hay. Se trata de que con esos recursos aquél consigue trazar un panorama de inquietud vital, de desequilibrio posible en el orden del mundo y de la existencia (sometido por añadidura a vicisitudes), sobre el que destaca con mucha más luz tanto la fortuna real y tangible que rodea al vencedor<sup>254</sup> como la potencialidad restablecedora de que goza el

<sup>253</sup> Esta técnica había sido ya analizada por Illig (*op. cit.*, pp. 47 y ss., y *passim*) con referencia al paso del κεφάλαιον a la «narración libre» en el mito; más recientemente ha sido revitalizada por M. R. Lefkowitz (*The Victory Ode*, Park Ridge, N. J. 1976), aunque con más insistencia en las relaciones literales entre las imágenes iniciales, el desarrollo del mito y el cierre de la oda (cf. pp. 142 y ss.).

<sup>254</sup> No estamos de acuerdo en reducir la presente oda a una especie de epístola consolatoria por enfermedad del comitente. La última defensa del "sick victor", a cargo de W. J. Slater («Pindar's *Pythian* 3: Structure and Purpose», *QUCC* 29, 1988, pp. 51-61), plantea la cuestión sin duda con gran medida (y, sobre todo, creemos que es plenamente acertada en la propuesta de interpretación de determinados pasajes): aunque el coro (cf. Slater, n. 20, pero añádanse nuestras consideraciones *infra*, a propósito de los *Peanes*) no puede alcanzar la utopía que desearía, «la realidad es que, al fin y al cabo, es portador de palabras salvadoras» (Slater, p. 61). Ahora bien, aunque existan muchas probabilidades de que así sea, no creemos absolutamente imprescindible considerar que los motivos que desarrolla esta oda estén provocados por la enfermedad del vencedor. Véanse las referencias de la nota siguiente.

poeta<sup>255</sup>. Del τέκτων वोδυνίας (Quirón) de la primera estrofa la oda nos conduce, por el mar de las vicisitudes que el mito ilustra, hasta las virtudes inmortalizadoras de los poetas (τέκτονες σοφοί, vv. 131-4)<sup>256</sup>.

Sin necesidad de que resucite Quirón, ahí está la μαχανά que el poeta cultiva, verdadero «recurso factible» (ἐμπρακτος μαχανά, cf. v. 62) del que el vencedor, Hierón, puede disponer en cualquier momento. La glorificación de Hierón no radica tanto en las victorias deportivas concretas<sup>257</sup> (que están aquí en un plano más bien secundario)<sup>258</sup> como en su aspecto de gobernante; es el rey benévolo (vv. 70-1) al que Píndaro dedica un auténtico saludo délfico en el que suenan las cualidades de los héroes fundadores (aún está cercana la fundación de Etna), respaldados por Apolo<sup>259</sup>:

λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται,  
εἴ τιν' ἄνθρωπον, ὁ μέγας πότμος (85-6).

Y, una vez más, el poder transtemporal de la palabra poética: frente a la falta de firmeza de la existencia (αἰῶν ἀσφαλής) hay remedios para sortear los tropiezos y, sobre todo, seguir el camino de la verdad (ἀλαθείας ὁδόν, vv. 103-4, y la victoria proclama la *verdad* de quien la obtiene) con ayuda de los mortales y conseguir que la virtud *perdure* (χρονία, v. 115) en boca de los hombres. De ambas cosas se encarga la palabra verdadera del poeta.

**Olímpica 8.**—Puede hablarse en este caso de una «obertura olímpica». En Olimpia está, en efecto, la sede de la verdad, de la demostración

<sup>255</sup> La identificación Quirón-poeta, desde este punto de vista curativo, y, en general, los aspectos terapéuticos y restablecedores del epinicio han sido analizados recientemente por R. P. Martin, «La poésie de Pindare et la thérapie de la parole: Le poète guérisseur par la mythe», Actes du Premier Congrès International de Mythologie et Psychothérapie (*Angoisse et Divination*), Paris-Delphes 1988 (en prensa) (debo esta referencia a la amabilidad del profesor F. Jouan). En la bibliografía anterior sigue siendo fundamental para estos aspectos la obra de P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona 1987<sup>2</sup> (1.ª ed. 1958), donde se lee incluso: «La declamación de las odas de Píndaro... actúa, según esto, encantando el ánimo de sus oyentes y borrando de él las penas inevitables del existir cotidiano» (pp. 63-4 y cf. p. 74 sobre el «ensalmó» en Píndaro).

<sup>256</sup> Cf. Lefkowitz, *op. cit.*, en n. 253, p. 155.

<sup>257</sup> Los escolios (cf. *inscr.* a-b, pp. 62-3 Dr) hablan de dos sucesivas.

<sup>258</sup> La única referencia clara es la de los vv. 73-4, con el elogio del caballo Ferenico.

<sup>259</sup> Cf. nuestro artículo citado en n. 163 y las observaciones de nn. 206 y 238.

de la autenticidad de las cualidades personales y familiares, confirmadas con la palabra mántica que interpreta los signos del altar de Zeus, manifestadas con la hazaña deportiva y proclamadas e immortalizadas ya con el canto de victoria (cf. vv. 1-23). El siguiente pasaje notable para la relación poesía-profecía lo constituye el propio mito de la composición, que evoca la profecía emitida por el propio Apolo cuando, durante la construcción de la muralla de la primitiva Troya por Posidón, Éaco y él mismo, tres serpientes intentaron saltarla, consiguiéndolo una de ellas (vv. 31 ss.). El dios profético, a la vista de este prodigio, había anunciado las futuras hazañas de los *descendientes* de Éaco. No menos «dél-fica» es la parte gnómica que sigue al retorno a las victorias de Alcimedonte: Píndaro hace un elogio de la προμάθεια (v. 60) y, en lo que parece una definición también aplicable al poeta, dice que el ἀλείπτης es capaz de predecir y enseñar «de qué modo progresará el hombre/ que a obtener vaya de los sagrados juegos/ la muy ansiada fama» (vv. 63-4)<sup>260</sup>. Por último, en la parte final, el poeta describe el poder que tiene el canto de llegar incluso a los muertos. Vergüenza y silencio es lo que aguarda al derrotado (v. 69); por el contrario, la victoria reconforta al anciano (70-1), hace que el hombre se olvide de Hades (72-3) y, frente a la ocultación vergonzosa a que se ve sometido el vencido (ἐπίκρυφον οἶμον, v. 69), el polvo no entierra consigo (κατακρύπτει οὐ, v. 79) la gloria familiar ni impide conocerla, pues Angelia («mensaje»), hija de Hermes, lleva a los fallecidos la noticia (81-2)<sup>261</sup>. Obsérvese que la plegaria final trata de ser «alejadora de males», con mención expresa de las enfermedades (v. 85), función específicamente apolínea.

**Pítica 8.**—A propósito de la figura de Anfiarao, hemos hecho ya referencia<sup>262</sup> a la forma en que el poeta enlaza en esta oda los motivos mánticos y la victoria cantada, de nuevo con la intervención de las relaciones paterno-filiales en el plano mítico y en el real. Por otra parte, si

<sup>260</sup> Hay un paralelo, creemos, Píndaro-*aleiptes*; pero téngase en cuenta que en último extremo el poeta es el que canta la gloria del entrenador. No hay dudas de su superioridad.

<sup>261</sup> Cf. T. Nishimura, «Dead relatives in Epinician Odes», *JCS* 33, 1985, pp. 1-8 (resumen en inglés, pp. 133-4); Ch. Segal, «Messages to the Underworld. An aspect of poetic immortalization in Pindar», *AJPh* 106, 1985, pp. 199-212.

<sup>262</sup> *Minerva* 2, pp. 70-1.

las τέχνηαι de Alcmeón, el héroe-profeta (v. 60), habían ya avanzado el éxito que se celebra, es la μάχανά (34) del poeta la que ahora canta e inmortaliza la victoria. Asimismo, Apolo sirve también de enlace entre el pasado mítico y la realidad prometedor. De él se describe su poder destructor y, en cierto modo, restaurador del orden alterado, como cuando prestó su apoyo a Zeus para acabar con los Titanes (vv. 16-7) y, al mismo tiempo, su aspecto benévolo, pues es él quien concede los triunfos (vv. 18-20 y 61 ss.). Las personificaciones de todo aquello que significa convivencia pacífica y en buen orden presiden esta oda, que se inicia con una plegaria a *Hesiquia*, a la Calma (v. 1), por parte de un coro que dice contar con la asistencia de *Dice*, de Justicia. Por último, en relación con el contenido de algunas otras odas, la última triada estrófica acumula una serie de contrastes que ponen más de relieve la brillantez del momento victorioso. El cuadro de oposiciones propuesto por M. Detienne a propósito de otras composiciones como ilustración de esas polaridades pindáricas<sup>263</sup> podría perfectamente aplicarse a la presente, incluso con alguna ampliación<sup>264</sup>.

**Peanes y otros fragmentos.**—Las expresiones más claras acerca de los poderes mánticos o proféticos del canto se dan en varios de los fragmentos pindáricos no correspondientes a epinicios. No se trata sólo de la presencia de oráculos, que ya hemos comentado<sup>265</sup>, sino de afirmaciones específicas, algunas en primera persona, acerca de esos poderes. Quizá el fragmento más conocido sea el 150, μαντεύεο Μοῖσα

<sup>263</sup> *Les Maîtres...*, p. 25.

<sup>264</sup> Resultaría, pues, el cuadro siguiente:

<u>Positivo</u>	<u>Negativo</u>
Medida	Desmesura
Tranquilidad	Inquietud
Superior	Inferior
Luz	Sombra
CANTO	SILENCIO
Gloria	Vergüenza
Verdad	Mentira
Justicia	Violencia
Admiración	Envidia

<sup>265</sup> Cf. *supra*, apartado 3.1.

προφατεύσω δ' ἐγὼ<sup>266</sup>, al que deben unirse la invocación pítica inicial del *Peán* 6, en la que se pide ἐν ζαθέῳ με δέξαι χρόνον,/ αἰοιδιμον Πιερίδων προφάταν (vv. 5-6)<sup>267</sup>, el v. 13 del fr. 75 (un Ditirambo para los atenienses), siempre y cuando se acepte la propuesta de lectura —paleográficamente excelente— de B. A. van Groningen<sup>268</sup>, ἐναργέαν τ' ἔμ' ὄτε μάντιν οὐ λανθάνει; y la expresión μάντις ὡς τελέσσω/ ἱεραπόλος del *Partenio* 1 (fr. 94a, 516). Todos estos casos entran de lleno en la problemática del «yo coral» frente al «yo individual (del poeta)». M. R. Lefkowitz<sup>269</sup> observaba una mayor presencia del primero en los *Peanes* y, en general, «cantos corales» (especialmente compuestos para celebraciones colectivas y no para destinatarios individuales): «en los cantos corales el coro habla en todo momento, y en los epinicios que hemos tomado en consideración es Píndaro el único que habla»<sup>270</sup>. Ahora bien, según sus propias conclusiones, el coro «tiende a autodescribirse en su papel coral, a dibujar con detalle su apariencia personal y las acciones que tiene prescritas», mientras que «el “Yo” del poeta se refiere a sus propias obligaciones oficiales y a los poderes de su arte»<sup>271</sup>. Tomado esto al pie de la letra nos coloca ante una auténtica aporía, pues no puede negarse que estamos ante definiciones de los poderes del arte poético (por lo que, según el criterio citado, se debe entender como dicho del poeta), pero en composiciones en las que debería predominar el «yo coral» (con la única salvedad de que desconocemos el contexto del fr. 140). Parece, pues, necesario suavizar una distinción tan tajante como la efectuada por Lefkowitz y aceptar que, como en otros muchos pasajes problemáticos<sup>272</sup>, estamos ante cantos corales en los que, aunque el conjunto de los coreutas es quien en principio asume y expresa el contenido

<sup>266</sup> Cf. Bowra, *op. cit.*, p. 8. Sin embargo, Bowra parece compartir la opinión de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, p. 82, de que el poeta no se atribuye rasgos de *mantis*, sino de *προφήτης*; pero, como señala Gil, *Los antiguos...*, p. 31, n. 11, Píndaro no establece aún la rigurosa distinción platónica entre uno y otro.

<sup>267</sup> Cf. Bowra, *op. cit.*, p. 3, con referencia al problema del término αἰοιδιμος.

<sup>268</sup> *Mnemosyne* 4, 1955, p. 192.

<sup>269</sup> «Τὼ καὶ ἐγώ: The First Person in Pindar», *HSCPh* 67, 1963, pp. 177-253.

<sup>270</sup> P. 225.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> Cf. lo dicho sobre la aparición de Alcmeón en P. 8, 58-60, en *Minerva* 2, p. 78, n. 26.

de esos cantos<sup>273</sup>, nada impide que el poeta deje oír su voz (entiéndase, su opinión) a través del coro. Es cierto que entre *creador* y *ejecutante* hay una gran distancia cuando se llega históricamente a tal disyunción, pero no lo es menos que esta última deja abierta la puerta a la ambigüedad, si es que en casos como éste existía para los protagonistas del acto religioso alguna posibilidad de duda. No vemos, por tanto, serias dificultades en aceptar que aquí estamos ante definiciones perfectamente referibles al arte del poeta y a su función<sup>274</sup>, identificada con la profética, sin perjuicio de que el papel del coro sea considerado como la otra cara de la misma moneda.

Por otra parte, algunos de los fragmentos más importantes corresponden a *Peanes*, es decir, a composiciones destinadas a un contexto cultural sustancialmente apolíneo. No sorprende, pues, el carácter profético de que el poeta las dota.

El *Peán 2*, del que ya hemos citado la posible «profecía de Hécate» (vv. 73 y ss.), contiene alguna expresión más, relativamente enigmática o difícil, como los vv. 28-31, en que el coro exclama:

νεόπολις εἰμι · ματρὸς  
 δὲ ματέρ' ἑμᾶς ἔτεκον ἔμπαν  
 πολεμῖω πυρὶ πλαγεῖσαν.

Este *Peán* está dedicado a los de Abdera, fundada por los de Teo ca. 540 a. C.; si entendemos «madre» como «patria», puede pensarse en una ayuda prestada por Abdera a Tebas, «madre» de Teo, o bien, como sugiere Radt<sup>275</sup>, que se entienda que, con la recolonización de Teo se hace «renacer» a la primitiva madre-patria, aunque esto supone aceptar un uso figurado un tanto peculiar del verbo ἔτεκον, si es que es la lectura correcta<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> Como conciudadano de un vencedor en los epinicios, encomios, etc., o como protagonista fundamental del canto, en representación de su propia ciudad, en las otras composiciones.

<sup>274</sup> Véase la opinión de la propia M. Lefkowitz, *art. cit.*, p. 282, n. 40 (a propósito de *P.* 10, 27-9): «Thus perhaps Pindar implies here that he is on a divine mission, that he is indeed ἀοίδιμος Πιερίδων προφάτας (*Paeon* 6.6)».

<sup>275</sup> *Op. cit.*, en n. 114, pp. 33-39 (con discusión de las distintas propuestas).

<sup>276</sup> Se han propuesto como alternativa: ἐπίδον (Grenfell - Hunt), ἔταφον (Arnim) o ἔτρεφον (Pfeiffer).

El *Peán* 4, para los de Ceo en honor de Delo, presenta como paradigmas míticos de medida y de aceptación de la situación vital, frente a otras ambiciones<sup>277</sup>, al adivino Melampo y al rey de Ceo, Euxancio<sup>278</sup>, el primero de los cuales prefiere seguir fiel a su condición de augur antes que hacerse con el poder en Argos:

ἀλλ' ὃ γε Μέλαμπος οὐκ ἤθελεν  
 λιπὼν πατρίδα μο[να]ρχεῖν ἼΑργεῖν  
 θέμενος οἴ[ω]νοπόλον γέρας (vv. 28-30).

El *Peán* 6 (cuyo proemio incluye la expresión ya comentada ἀοίδιμον Περειδῶν προφάταν) contiene las también citadas referencias<sup>279</sup> al destino inexorable que debía sufrir Troya<sup>280</sup>. Que la palabra de Apolo es de certero cumplimiento se ilustra asimismo con el *juramento* que hace Apolo de que el sacrílego asesino de Príamo (Neoptólemo) no habría de retornar a su hogar ni conocer la vejez, y con la muerte de éste en la propia Delfos (vv. 112 ss.).

En los *Peanes* 7a (fr. 52g) y 9 (fr. 52k), y quizá en el 10 (fr. 52 l), se recordaba la unión de Apolo y Melia, de la que procede el adivino Ténero<sup>281</sup>. En el segundo de ellos esta referencia ocupa la segunda parte de la composición, mientras que el comienzo es una invocación claramente apotropaica (función esencialmente apolínea)<sup>282</sup> al sol con motivo de un eclipse, intentando convertir la portentosa señal (σᾶμα, v. 13) en anuncio positivo (cf. vv. 7-10): la enumeración de calamidades de los vv. 13-20 tiene un carácter mágico, para no dejar de incluir en la súplica alejadora de males todos los posibles.

La relación inspiración poética-profecía puede conjeturarse para los

<sup>277</sup> En cierto modo, pues, una ilustración de los principios delficos en forma positiva, al igual que en *P.* 3 se hace de forma negativa: cf. μεταμῶνια θηρεύων, *P.* 3,23.

<sup>278</sup> Sobre la versión píndarica de este rey, cf. Lefkowitz, *art. cit.*, n. 13.

<sup>279</sup> *Minerva* 2, pp. 72-3, con notas.

<sup>280</sup> Cf. Bowra, *op. cit.*, p. 88, sobre μόρσιμον, que no es exactamente algo que esté fuera del control de los dioses. Para la decisión tomada remite a *Cypr.* fr. 1; Eur. *Or.* 1641, *Hel.* 36-41; schol. *A Il.* 1,5; también remite a πεπρωμένον, en *I.* 8, 34-8. Respecto al «yo» coral en el *Peán* 4, véanse las matizaciones de O. Tsagarakis, *Self-expression in Early Greek Lyric Elegiac and Iambic Poetry*, Wiesbaden 1977, pp. 124 ss.

<sup>281</sup> Cf. *Minerva* 2, pp. 78-9.

<sup>282</sup> Sobre estos rasgos apolíneos, cf. B. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York 1986, pp. 152 y 156.

*Peanes* 7b (fr. 52h) y 8, éste ya comentado a propósito de las Celédones<sup>283</sup>. El primero contiene, a su vez (tras la célebre evocación del arte de Homero), una magnífica definición del papel de las Musas, que dotan al poeta de visión para recorrer el camino de la σοφία<sup>284</sup>:

τυφλα[ὶ γὰρ] ρ ἀνδρῶν φρένες,  
 ὄστις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων  
 βαθεῖαν ε...ων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν (vv. 18-22).

Por último, recordemos que el *Peán* 8a (fr. 52i) recogía una referencia a la πεπρωμένα πάθα que pesaba sobre los Dardánidas, así como la visión de Hécuba<sup>285</sup>.

## CONCLUSIONES

1. Respecto a la figura del poeta creemos que, a la vista de los datos analizados es legítimo confirmar no sólo la proximidad, sino incluso la identidad que se establece entre aquél y los adivinos y profetas, y no sólo por el hecho de que ambos han recibido sus dones de Apolo, bajo cuya protección se encuentran, sino incluso por la forma en que sus poderes se materializan. Del mismo modo que el *mantis* interpreta una serie de signos, el poeta está capacitado para hacer lo propio con los de la victoria: sabe, por añadidura, explicar las razones que la han hecho posible y puede anunciar éxitos futuros<sup>286</sup>. Su papel intermediario entre hombres y dioses manifiesta a veces capacidades extraordinarias, como la de dar una visión panocrónica de los diversos acontecimientos. Como

<sup>283</sup> Cf. *Minerva* 2, p. 80.

<sup>284</sup> Cf. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963, p. 95.

<sup>285</sup> Cf. *Minerva* 2, pp. 96-7.

<sup>286</sup> La objeción de M. Treu, «Von der Weisheit des Dichters», *Gymnasium* 72, 1965, pp. 434-49 (p. 443), de que el poeta no es equiparable a un *mantis*, pues para Píndaro el futuro es inescrutable, fue ya rebatida por L. Gil, *Los antiguos...*, p. 31: «Píndaro, en los textos aducidos, parece referirse a la mántica inductiva, objeto humano de saber, y no a la intuitiva, en cuya base está la donación graciosa de los dioses». Añádase la observación citada en n. 266.

tantos adivinos-médicos, sus poderes abarcan la curación y el restablecimiento de las fatigas.

2. Los textos analizados evidencian una estrechísima relación, asimismo, entre la palabra del poeta y la del profeta. Es sabido que ésta se cumple ineluctablemente: una vez pronunciada, se abre un espacio temporal que desembocará inevitablemente en su materialización<sup>287</sup>. A su vez, la palabra profética integrada en la composición poética demuestra poseer, en primer lugar, un carácter funcional inmediato y, al mismo tiempo, una significación connotativa más amplia, que subraya la concepción sagrada del poeta y de la poesía. En efecto, en las composiciones en que aparecen incluidos oráculos, éstos se convierten en soportes fundamentales de la estructura narrativa, debido a su capacidad de abrir espacios del relato, e incluso pueden contrapesarse con afirmaciones del poeta acerca del vencedor y del destino de su familia o bien de los valores de la palabra poética. Por ello, las consecuencias sobrepasan el marco de una composición determinada. La palabra poética, como la profética, procede en última instancia de Apolo; por tanto, es una palabra verdadera, desconocedora de la mentira, que ofrece garantías en cuanto sanción de hechos (elevados a un plano heroico e incluso divino) y prolongación de la gloria alcanzada. El poeta, intermediario entre hombres y dioses, tiene el poder de cambiar la perspectiva cronológica «normal», de situarse por encima o fuera del tiempo (y, por tanto, hacer lo propio con los acontecimientos narrados). En cada composición son numerosos los recursos empleados para subrayar esta organización del «espacio-tiempo» poético y para materializar la proximidad entre poeta y profeta. Por último, igual que el héroe-*mantis* hace llegar sus predicciones desde el más allá, los cantos del poeta anuncian los triunfos a los familiares muertos del vencedor. La voz del poeta puede llegar a todos los rincones y, sobre

<sup>287</sup> A propósito de los oráculos que anuncian el nacimiento de un niño que protagonizará determinados sucesos (normalmente nefastos) y que por ello es constantemente perseguido, E. Pellizer ha llegado a afirmar recientemente que «La prophétie (ou toute autre forme de volonté divine) en vient dont à s'identifier totalement à la structure même du récit [cursiva del autor] dont elle prédétermine la logique, le parcours et la conclusion» («L'enfant et l'oracle: Esquisse d'une analyse sémio-narrative», en C. Calame ed., *Métamorphoses du Mythe en Grèce antique*, Genève 1988, pp. 71-83).

todo, vencedora sobre el oprobio del silencio, no conoce límites temporales e inmortaliza a la vez la gloria del poeta y la del vencedor<sup>288</sup>.

*Universidad de Valladolid*

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

<sup>288</sup> Concluido este trabajo hemos podido disponer de la tesis doctoral de R. M. Peterson, *De vaticiniis apud poetas graecos*, Harvard 1912. Llamamos la atención sobre este útil estudio de la profecía en la literatura, que no se limita a su recopilación, sino que también se plantea su función. En relación con nuestro trabajo, cf. pp. 15 ss. (Melampodia), 21-24, 122-3 y 138 ss. (Píndaro).

## ESTRUCTURA DE LA «PITICA» IV

