

La ceguera de los justos.
Trasgresión, condena y compensación en la *mythopoesis* tiresiana

de EMILIANO J. BUIS, Buenos Aires

This paper tries to analyze the ancient re-creations of Teiresias' myth from the contexts of its plotting logic, with the aim of explaining the literary ideology which lays within its different versions; those texts mainly involved with a Greek philosophical thinking background respond to the well-known principle that every human excess originates a punishment in return: Teiresias judges, and he's afterwards judged. At Rome, myth acquires a political dimension and consequently the study of Latin versions suggests that the transgression-punishment-reward structure reproduces on a mythical order the expected disappearance of a potential violence, which stood as Augustus' political propaganda. It is therefore concluded that the identification of certain semantic topics related to the search for a fair balance – by making allusion to judging and repressing – allows us to discover through a philological approach some general similarities that provide a special sense to the Teiresian *mythopoesis*.

Es preciso que las infracciones estén bien definidas y seguramente castigadas, que en esta masa de irregularidades toleradas y sancionadas de manera discontinua con una resonancia desproporcionada, se determine lo que es infracción intolerable, y que se someta a su autor a un castigo que no pueda eludir.

Michel Foucault (1975¹) *Vigilar y Castigar*, p. 91.

1. INTRODUCCIÓN¹

En 1976, Luc Brisson publicó un profundo trabajo que llamó *Le Mythe de Tirésias* y que, respondiendo a la metodología de estudio empleada, subtituló *Essai d'Analyse Structurale*. La tesis sostenida por Brisson consiste en advertir de qué modo el estructuralismo permite dar cuenta de un examen, exhaustivo en algunos aspectos, de la sustancia mítica, autorizando el establecimiento – en este caso concreto – de parámetros certeros para la vinculación y diferenciación de los diversos testimonios que nos brinda la literatura sobre el mito de Tiresias.

¹ Agradezco los comentarios y recomendaciones bibliográficas de la Prof. Elisabeth Caballero de Del Sastre, en cuyo seminario fue presentado este trabajo, que me llevaron a profundizar algunos puntos y modificar otros, así como el apoyo incondicional de mi directora de estudios, la Prof. Elena Huber.

El planteo parte de la identificación de tres versiones en que nos fue transmitido el mito. Según la primera de ellas, conocida como variante A, Tiresias ve a dos serpientes copulando e, hiriendo o matando a una, es cambiado de sexo (luego, hiriendo a la otra – según algunas fuentes – logra recuperar su primera apariencia). Más adelante es convocado por Zeus y Hera para que medie en una controversia sobre quiénes, hombres o mujeres, gozan más en el acto sexual. Tras escoger a la mujer, Hera lo enceguece y Zeus finalmente le concede el don de la adivinación y una vida prolongada.

La variante B – en cambio – responde a una organización secuencial más sencilla, y tiene por protagonistas a Tiresias, Palas Atenea y Cariclo. Tiresias, luego de haber visto a Atenea desnuda mientras se bañaba, es cegado por la diosa enfurecida. Su propia madre, Cariclo, termina convenciendo a Palas de que le conceda el don de la adivinación.

Por su parte, la última variante C, que muchos autores han considerado impura, unifica ciertas escenas de ambas versiones en una serie de episodios a través de los cuales Tiresias va variando alternativamente de sexo hasta quedar convertido al final del relato en un ratón.

Resulta claro, a partir de esta breve sinopsis de cada variante, que la separación de las versiones se funda esencialmente en cuestiones argumentales. Así, esta primera operación que Brisson efectúa a la hora de introducir los diferentes testimonios del mito, que consiste en el reconocimiento de este tríptico y su aceptación *a priori*, responde notoriamente a la metodología estructuralista que privilegia para el reconocimiento de similitudes y divergencias la organización externa de los relatos en secuencias y episodios, dejando de lado en ello el examen de otras unidades semánticas mínimas que son consideradas intrascendentes:

Certes, une telle méthode ne permet pas de prendre en considération le travail de composition de chaque variante de chacune des versions d'un mythe, dont elle ne retient, en définitive, que les grandes articulations formelles communes. Cependant, elle permet de faire affleurer l'organisation profonde qui rend compte de la cohérence de leur composition; et surtout, puisqu'elle peut décrire la transformation de cette organisation profonde, de retrouver sous des compositions quelquefois très différentes, un noyau de signification commun (Brisson, 1976: 10).

En esta propuesta de trabajo que acabamos de citar es fácilmente reconocible la voluntad del autor de justificar su *modus operandi*: subyace en sus palabras la creencia de que no interesa un relevamiento preciso de los constituyentes menores sino “las grandes articulaciones formales comunes”. Efectivamente, Brisson va a proponer el rastreo de elementos en común (la función de intermediario, la relación con los animales y la profecía, *inter alia*) amparándose en estos esquemas macroscópicos que reflejan la “organización profunda” del mito.

Nuestro objetivo, si bien toma por base los esfuerzos alcanzados en este sentido, es muy distinto. Convencidos de que no sólo revelando comparaciones en un nivel *argumental* se producen las lecturas más consistentes, nos dedicaremos a analizar un *campo semántico* específico en los distintos testimonios preservados del mito, sin importar en demasía en cuál de estas variantes se inscribe. Analizaremos el aspecto *léxico y semántico* vinculado con la noción de *justicia*. Intentaremos, así, describir los términos relacionados con las ideas de trasgresión, castigo y compensación en la constitución de la historia de Tiresias para finalmente elaborar nuestras reflexiones finales a la luz de lo descubierto. Pero antes, es necesario que dediquemos unos pequeños párrafos a justificar nuestra elección temática en función de la construcción mítica y sus características.

2. EL MITO: CASTIGO Y COMPENSACIÓN

Encontrar una definición de lo que podemos entender por ‘mito’ supone un trabajo que en mucho excedería nuestra propuesta. No obstante, es posible dar cuenta de alguna de sus particularidades esenciales. Sostiene Eliade (1992: 12-13) que el mito, como una construcción cultural compleja, cuenta una historia sagrada y por ende se basa en la irrupción de lo divino en lo cotidiano; constituye la narración de un acontecimiento de creación, ocurrido en un tiempo primordial, capaz de fundamentar como un fenómeno supranatural la realidad del mundo a través del asombro.² Su función es “revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas” (1992: 14).

² El mito, en su valencia para los antiguos, es un recurso para evocar el asombro, la maravilla que produce el descubrimiento de la profundidad de lo cotidiano (Eggers Lan, 1993). Según Aristóteles, esto hace que el amante de los mitos sea de cierta manera un filósofo, ya que el mito se compone desde las situaciones de asombro (*Met.* A2 982b).

Desde la antropología, queda claro que así como estas creencias forman parte inescindible de la *cultura*, entendida en un sentido amplio, también lo hacen los valores públicos. Si la sociedad se constituye a partir de esos mitos que dan base histórica y religiosa a los eventos contemporáneos, son esos propios relatos construidos los que asientan a su vez una serie de normas básicas que orientan acerca de comportamientos esperables o reprimibles en la comunidad. Estos valores se expresan a través de reglas que, generalmente impuestas por costumbre, fijan las conductas:

Estas reglas determinan cómo determinadas categorías de personas pueden actuar en relación con las distintas categorías de personas y cosas. Las reglas, con otras palabras, especifican qué derechos y privilegios tienen las personas y las cosas socialmente distribuidas (...) Los antropólogos no conocen ninguna comunidad humana que carezca de tales reglas o cuyas relaciones sociales no puedan ser analizadas como una distribución ordenada de derechos, privilegios y obligaciones entre bien definidas categorías de personas.³

El mito, entonces, cumple la función de diseñar una imagen del mundo, en la que el universo se cimienta en una jerarquía de poderes sustentada en vínculos de dominación y sumisión (Vernant, 1991: 92). A través de la organización mítica se ubica en un plano superior, diferenciado, la explicación de las convenciones que rigen las relaciones dentro de la sociedad, y en ella se recupera – por la existencia de normas vinculantes – una noción originaria de culpa que, en el enfrentamiento hombre-dios inherente al plano mítico, desemboca en la presencia ineludible de un sistema de castigos y resarcimientos:

Développant d'une manière extrêmement conséquente ses images d'apparence illogique, la mythologie personnifie la culpé et ses divers aspects sous la forme de monstres dévorants que l'homme, en vue de sa propre satisfaction essentielle, doit combattre, et elle introduit la figure de la divinité-juge, dispensatrice symbolique de la récompense et du châtement.

La divinité devient ainsi l'image symbolique de la légalité de la vie et de sa justice inhérente.⁴

³ Goodenough (1975: 210).

⁴ Diel (1952: 117).

De este modo, en este juego permanente de poder, los dioses, y Zeus en particular, se presentan en los orígenes de la religión griega como fuente absoluta de sanciones y recompensas.⁵ Ellos castigan, pero ellos también ayudan. A partir de este conjunto de principios dados a conocer por los dioses se va elaborando un concepto de justicia que excede el plano de lo meramente humano para adentrarse en un ámbito trascendente de influencia.

Se crea a partir de todas estas reglas religiosas una verdadera costumbre de carácter obligatorio que sujeta en definitiva a los seres humanos a sus preceptos mediante amenazas y promesas de punición. "The earliest Greeks appear to have conceived of law as sacred custom, divinely sanctioned and revealed."⁶ La violación a esta norma superior, entonces, concebida como *ἀδικία*, pone en juego la soberbia del hombre frente a los dioses: la desmesura, la *ὑβρις*, constituye la invasión en el mundo divino a través de la comisión de infracciones alejadas de la reverencia y la falta de aceptación de los límites impuestos a la vida humana.

Una dimensión totalmente distinta es la que se nos manifiesta en Roma. En el caso del universo romano, el mito reviste características considerablemente diferentes: la pérdida de las raíces sobre las que se construía la mitología en Grecia obliga aquí a adecuarse al nuevo contexto.⁷

Así, el mito pasa a introducirse de lleno en el ordenamiento ritual de la ciudad, caracterizado por la presencia de una religión de carácter contractual y legal que hace hincapié en la voluntad de mantener estable el pacto con los dioses y no quebrar así la *pax deorum*.⁸ Ese contractualismo, típico de la construcción religiosa del pueblo romano,⁹ se traduce en la noción de *foedus*, que se concibe como un acuerdo de voluntades cimentado esencialmente en la fe (*fides*).¹⁰

⁵ "... en la Época Arcaica Zeus aparece alternativamente como la fuente inescrutable de dones tanto buenos como malos ..." (Dodds, 1986: 57).

⁶ Durant (1939: 257).

⁷ "Myth at Rome is consequently often seen as derivative and parasitic, a borrowing from a more creative foreign culture in order to make up for something naturally missing (...) The resulting frame of mind is instinctively hostile to Roman mythopoesis" (Feeney, 1998: 47).

⁸ Sobre estas características de la consolidación religiosa en Roma, ver Bayet (1956) y Dumézil (1966).

⁹ Cf. Kerényi (1972).

¹⁰ "Le *foedus* est quant à lui un 'engagement de la foi', un acte consistant pour chaque partie contractante à *fidem dare*" (Freyburger, 1986: 320).

En Roma, la visión mítica pasa a cumplir un nuevo rol: en ella ya no goza de tanta importancia la figura humana en relación con el panteón de los dioses sino más bien una mayor impersonalidad y la presencia de abstracciones personificadas.¹¹ Esto resulta sobre todo claro durante el siglo de Augusto, en que los valores abstractos encuentran a través de la vía mítica un modo de manifestarse como fuerzas de imperioso cumplimiento.

El régimen augustal impone en este sentido una nueva relectura de los mitos griegos a partir de una visión política concreta, de modo que la construcción mítica colabora en el proceso tendiente a afianzar el nuevo régimen de Estado.¹² En este sentido práctico se explica el surgimiento del derecho que evoluciona desde una serie de principios sagrados a una verdadera comunión ordenada y sistematizada de normas positivas.¹³ Para la época de Augusto, entonces, la religión y el *ius*¹⁴ contribuyen a la puesta en orden de los valores morales y jurídicos de la sociedad, que se alza como un estandarte de vital importancia.¹⁵

Desde esta importancia social del derecho, la noción romana de *lex*, en el período clásico, no puede entonces ser entendida como una coerción injustificada sino como una garantía para los ciudadanos. La *libertas*, entendida como un derecho civil adquirido socialmente y no como un producto natural, sólo puede gozarse plenamente bajo el imperio de la ley,¹⁶ y será entonces también a través del mito que se busque afianzar ese nuevo imaginario compartido.

Hasta aquí queda clara la diversa funcionalidad que puede traer un mito en relación con el espacio de su circulación. Desde este punto de vista, adquiere

¹¹ Hubaux (1945: vii).

¹² Zanker (1992: 201).

¹³ "Las primitivas prácticas rituales acompañadas de invocaciones solemnes que cristalizaron en un 'derecho sagrado', contribuyeron a desarrollar ese genio jurídico que es el gran legado de Roma y en las leyes del Estado se reflejó la santidad de aquel derecho sagrado" (Barrow, 1960: 27). Respecto de la importancia de la consolidación de las leyes durante el período augusteo, ver Raditsa (1980).

¹⁴ Sobre esta noción de *ius* y sus categorías en el derecho romano primitivo, consultar Wilmart (1905).

¹⁵ Grimal (1960: 60) aclara: "... es verdad, como hemos tratado de mostrarlo, que la revolución política de Augusto no fue simplemente la conquista brutal del poder por una facción de ambiciosos, sino la 'puesta en orden' y como el redescubrimiento de ciertos valores espirituales del alma romana."

¹⁶ Wirszubski (1968). Dentro de este término, *libertas*, se contienen tres elementos principales vinculados todos – de una u otra forma – con un sentido jurídico: *ius*, *lex* e *imperium* (Caballero de Del Sastre, 2000a: 178).

un valor fundamental el hecho de analizar en el caso de la *mythopoesis* tiresiana las modalidades de construcción de los conceptos de sanción y recompensa, que constituyen la base de sustento jurídico-político de la cultura grecolatina.

Esa, pues, será nuestra propuesta. Desde el propio relato mítico, esperamos ver cómo se consolidan las nociones centrales del pensamiento clásico en el ámbito material de la justicia, lo que nos servirá como campo de estudio no sólo para volver sobre ciertos preconceptos en materia del vocabulario propio de la lógica jurídica del derecho arcaico, sino también para advertir en qué consisten las operaciones de semantización y reformulación de la tradición griega y romana en el proceso de intertextualidad literaria de la historia de Tiresias, en particular, y del sustrato mítico en general.

3. LOS PASAJES ANALIZADOS

3.1. LA CONDENA DE ATENEA

Se intentará a partir de ahora trabajar los distintos textos preservados acerca de la tradición mitológica de Tiresias. Empezaremos nuestro recorrido por CALÍMACO y su Himno V, en el cual los vv. 75 *et seq.* se encargan de presentar una lectura del *racconto* mítico que nos interesa ampliamente:

75 Τειρέσιας δ' ἔτι μῶνος ἀμᾶ κυσὶν ἄρτι γένηται
 περκάζων ἱερὸν χῶρον ἀνεστρέφετο·
 διψάσας δ' ἄφατόν τι ποτὶ ῥόον ἦλυθε κράνας,
 σχέτλιος οὐκ ἐθέλων δ' εἶδε τὰ μὴ θεμιτά.

Tiresias, solo, recorría la sagrada región teniendo la barba incipiente con sus perros; sintiendo una sed innumerable, llegó junto a la corriente de un manantial. ¡Desdichado! Sin quererlo vió las cosas que no están permitidas.

El pasaje es muy significativo. Se inicia mencionando al protagonista del relato en primer lugar (Τειρέσιας), en soledad (μῶνος, v. 75). El segundo verso de la cita nos presenta un movimiento, que tiene que ver con el accionar propio de Tiresias y que se convertirá en la conducta reprochable: ἱερὸν χῶρον ἀνεστρέφετο. Este acercamiento no se produce hacia un sitio desconocido, sino

que el lugar es claramente identificado con un espacio connotado por la religión: es una zona sagrada (ἱερόν).¹⁷

El plano divino, entonces, parece de entrada hallarse contrapuesto a este accionar de Tiresias: los primeros actos del personaje se ven disimulados en la presentación negativa que abunda en los vv. 77 y 78: ἄ-φατον, οὐκ, μή. La calificación de σκέτλιος (*audaz, funesto, pero también criminal*) nos introduce indirectamente en una clave jurídica de la situación: Tiresias comete un acto que lo hace verse culpable, y esa transgresión queda claramente definida en el resto del verso: οὐκ ἐθέλων δ' εἶδε τὰ μὴ θεμιτά.

La reiteración del coordinante δέ, esta vez con un claro contenido causal, nos muestra cómo “sin quererlo, vió las cosas que no estaban permitidas”. El eje semántico de la visión se instala aquí a través de la descripción – nuevamente – del accionar ilícito (εἶδε) en el centro de la proposición y cobran – según este plan de interpretación – especial importancia las expresiones οὐκ ἐθέλων y τὰ μὴ θεμιτά.

La construcción participial οὐκ ἐθέλων, que presenta un claro matiz concesivo, apunta a una noción de vital trascendencia dentro del léxico jurídico porque introduce el motivo de la intencionalidad que, desde la época de Dracón en la historia ateniense, se manifiesta como un elemento central del complejo normativo de la responsabilidad por actos prohibidos en la legislación griega.¹⁸ La falta de voluntad en la realización de un hecho no permitido autoriza una atenuación en el castigo que ha de ser impuesto.¹⁹

La expresión οὐκ ἐθέλων remite intertextualmente a pasajes de la épica, en los que resultaba evidente su utilización para indicar jurídicamente la involuntariedad en la comisión de un delito: en *Iliada*, por ejemplo, destacamos la narra-

¹⁷ “... they usually happen in areas separate from the normal social space of the city, either in wild as opposed to civilized parts (mountain tops, glens, remote springs), or in special areas like sanctuaries” (Buxton, 1980: 35).

¹⁸ La ley de Dracón sólo se encarga de dar cuenta del homicidio, pero claramente distingue aquel cometido en forma intencional de aquél que no lo fue, aunque se duda acerca de que las penas fuesen diferentes para uno y otro caso. Sin embargo, la expresión μὴ ἐκ προνοίας que aparece en el comienzo de este texto normativo puede no ser exactamente asimilada – o al menos hay discusión al respecto – con la tradicional noción de ἄκων; cf. Stroud (1968: 40.41). Luego de una extensa presentación del estado de la cuestión, Gagarin (1981: 36) distingue en la ley ateniense sobre homicidios una actuación intencional (expresada por ἐκ προνοίας o por ἐκόν) y una no intencional (ἄκων).

¹⁹ Sin embargo, “the mere fact of transgressing a boundary which must not be transgressed is sufficient to entail punishment” (Buxton, 1980: 31).

ción de cuando Patroclo, siendo un niño, mató enfurecido a un compañero de juego *sin querer* (οὐκ ἐθέλων, *Il.* 23.87-88); en *Od.* 22.1-33, por su parte, vemos que Odiseo mata a Antínoo y los pretendientes de Penélope consideran que no lo hizo en forma intencional (οὐκ ἐθέλοντα, v. 31).

La segunda construcción que propusimos destacar es τὰ μὴ θεμιτά. El adjetivo θεμιτός, reiterado en algunos testimonios de la literatura griega,²⁰ indica todo aquello que es permitido o autorizado por las leyes de dioses y hombres.²¹ Su raíz remite claramente a θέμις, una noción capital en el contexto semántico del valor de la justicia en la Antigua Grecia, y es precisamente en su vinculación con éste término que adquiere su verdadera significación en este pasaje.

Esta idea de θέμις se orienta en gran medida hacia una noción de justicia familiar, revelando originalmente su aspecto primitivo y divino. En un inicio las apariciones del término denotan que su sentido apuntaba a una justicia derivada de alguien legitimado para expresar la voluntad de los dioses. Así, la θέμις estaría representando *in initio* una organización del hogar signada y establecida por las divinidades; es un concepto inescindible de la voluntad de los dioses. Siguiendo a Glotz (1904: 22) notamos que en pleno siglo V a.C. – por ejemplo – la θέμις, como contrapuesta a la δίκη, constituye el sentimiento innato de la equidad opuesto al hecho exterior de la legalidad oficial, como la conciencia moral contrapuesta al derecho positivo, como la justicia divina contrapuesta a la justicia humana.²²

Siendo entonces una noción estrechamente vinculada al plano de los dioses, debemos decodificar la expresión τὰ μὴ θεμιτά como la realización de aquellos hechos que están prohibidos por las fuerzas superiores. Al ver lo que no debía, Tiresias violaba una norma signada por la justicia de los inmortales. En la respuesta de Atenea, cobra fuerza mediante la dimensión discursiva el castigo que se impone:

80 τὸν δὲ χολωσαμένα περ ὅμως προσέφασεν Ἀθήνα·
 «τίς σε, τὸν ὀφθαλμῶς οὐκέτ' ἀποισόμενον,
 ὦ Εὐηρείδα, χαλεπὸν ὁδὸν ἄγαγε δαίμων;»
 ἅ μὲν ἔφα, παιδὸς δ' ὄμματα νύξ ἔλαβεν.

²⁰ Por ejemplo, cf. *E. Or.* 97, *Hdt.* 3.37, *Pl. Ap.* 30d, *Theoc.* 5.136, *inter alia*.

²¹ Liddell/Scott (1996: 789), s.v. θεμιτός.

²² Cf. Eggers Lan (1997: 33 *et seq.*).

Encolerizada, Atenea igualmente le habló: “¿Qué divinidad te condujo a ti, que no llevarás más los ojos contigo, por un difícil sendero?” Ella dijo por un lado estas cosas, y por el otro la noche se apoderó de los ojos del joven.

El discurso directo de los vv. 80-81 apunta a las causas de la realización del acto prohibido: Atenea, en este contexto en que los dioses imponen la justicia, se pregunta qué dios detrás de Tiresias llevó a un humano a violar normas superiores. El castigo queda resuelto en el v. 82 cuando – a través de los coordinantes antitéticos correlativos μέν/δέ – se pasa del discurso a la acción a través de los dos verbos. Poéticamente la consumación de la pena – la privación de sus ojos – corresponde a un nuevo sujeto, la noche: παιδὸς δ’ ὄμματα νύξ ἔλαβεν. La alusión a la vista, que formaba parte de la conducta reprochable (recordemos el εἶδε del v. 78), queda aquí reforzada con las sucesivas menciones a los ojos: ὀφθαλμῶς, ὄμματα.

Palas es presentada como presa de la *cólera* (χολωσαμένα), lo cual nuevamente supone un elemento interesante porque vuelve a remitir de modo intertextual a las epopeyas de base de la παιδεία: utilizando el mismo verbo, en la escena en que se relata cómo Patroclo mató al niño que jugaba con él, se destaca que cometió ese acto *encolerizado* (χολωθείς). Es de destacar que en la composición de Calímaco el participio pasivo califica a quien va a imponer el castigo y no a quien cometió iracundo el acto punible: esto va a provocar la reacción de la ninfa Cariclo ante la imposición de la pena, quien se dirige a Atenea en los siguientes términos, casi como si se tratase de una *acusación* judicial:²³

85 ... τί μοι τὸν κῶρον ἔρεξας,
 πότνια; τοιαῦται, δαίμονες, ἐστὲ φίλαι;
 ὄμματα μοι τῷ παιδὸς ἀφείλεο. Τέκνον ἄλαστε,
 εἶδες Ἀθαναίας στήθεα καὶ λαγόνας,
 ἀλλ’ οὐκ ἀέλιον πάλιν ὄψεαι ...

... ¿Qué has hecho a mi muchacho, señora? ¿Qué clase de amigas sois, diosas? Quitaste los ojos de mi niño. Hijo desgraciado, viste el pecho y los flancos de Atenea, pero no verás de nuevo el sol ...

²³ “Chariclo’s speech (85-92) is an impassioned accusation. Her first words are sharp and incredulous (...) Following a pattern established from the poem’s beginning, in which a passage is articulated more or less by changes of addressee, Chariclo continues and pathetically complains of the imbalance between offence and punishment” (Depew, 1994: 424).

La madre de Tiresias increpa a Atenea y, al efectuar una comparación a través del contraste entre un pasado confirmado y un futuro signado por la negación (εἶδες y οὐκ [...] ὄψεαι), retoma los ejes semánticos de la *mirada* que subyacen tanto a la trasgresión cuanto a su condena:²⁴ el juego de oposición se da entre ambos objetos directos: el cuerpo de Atenea (Ἄθαναίης στήθεα καὶ λαγόνας) es contrapuesto al sol (ἄελιον) que ya no podrá ser visto. Esto se resemantiza desde la relación íntima entre el castigo y la noche (νύξ): la oscuridad dada por la ceguera es también una visión del castigo como muerte, como ausencia de luz. Si al mirar se cometió un acto no permitido, esa imprudencia sólo puede ser penada con la imposibilidad de seguir mirando.²⁵

La respuesta de la diosa retoma estos constituyentes temáticos:

δῖα γύναι, μετὰ πάντα βαλεῦ πάλιν ὅσσα δι' ὀργάν
 εἶπας· ἐγὼ δ' οὐ τοι τέκνον ἔθηκ' ἀλαόν.
 οὐ γὰρ Ἄθαναίη γλυκερὸν πέλει ὄμματα παίδων
 100 ἀρπάζειν· Κρόνιοι δ' ὧδε λέγοντι νόμοι·
 ὅς κέ τιν' ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἔληται,
 ἀθήρησι, μισθῶ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλῳ.
 δῖα γύναι, τὸ μὲν οὐ παλινάγρετον αὐθι γένοιτο
 ἔργον, ἐπεὶ Μοιρῶν ὧδ' ἐπένησε λῖνα,
 105 ἀνίκα τὸ πρῶτόν νιν ἐγείναο· νῦν δὲ κομίζεο,
 ὦ Εὐηρείδα, τέλθος ὀφειλόμενον.

Divina mujer, echa atrás todas estas cosas cuantas dijiste a causa de la cólera; yo no volví ciego a tu hijo. Pues para Atenea no es dulce arrebatarse los ojos de los niños. En cambio, las leyes de Cronos hablan de esta manera: quien observa a algunos de los inmortales cuando el mismo dios no lo eligiera, que vea un pago doblemente grande. Divina mujer, por un lado se realizó aquí mismo un acto que no puede revocarse, puesto que de esta manera se extendió el velo de las moiras (de las diosas del destino) cuando tú primero lo engendraste; pero ahora, hijo de Everes, hazte cargo pagando la deuda.

²⁴ Hutchinson (1988: 35) interpreta que esta contraposición entre haber visto a Atenea *pero* no ver el sol introduce en la composición un deseo manifiesto por el cuerpo de la diosa, a través de la sensualidad femenina.

²⁵ El encuentro con el cuerpo desnudo de la diosa, además de una ruptura en el límite entre dioses y hombres, supone la violación de un límite sexual: estos mitos suelen presentar la figura de un hombre mortal que contempla a una divinidad femenina (Buxton, 1980: 31).

Las palabras de Atenea funcionan casi como un alegato de defensa que orienta la culpa hacia su interlocutora, casi como en un litigio judicial:²⁶ ya no es ella misma la que está encolerizada (χολωσαμένα), sino Cariclo: ὄσσα δι' ὀργάν/εἶπας.

Los lexemas merecen un comentario: la distinción entre los dos términos que se refieren a la cólera de los personajes supone consideraciones diferentes. Mientras que χόλος apunta a la cólera relacionada con las nociones de *amargura* o *rencor*²⁷ – apropiado para describir el sentimiento de la diosa al ser descubierta por Tiresias –, la palabra ὀργή suele estar connotada por la *pasión* que la motiva.²⁸

En primer lugar, debemos destacar que a través del comienzo de su discurso Palas se encarga de elaborar una frase directa en la que se libera de toda responsabilidad emanada de la aplicación del castigo: ἐγὼ δ' οὐ τοι τέκνον ἔθηκ' ἄλαόν. El pronombre de primera persona, cuya aparición en griego resulta de por sí enfática, es reforzado en su peso sintáctico por ubicarse al inicio de la oración. Nuevamente el circunstancial de negación permite rechazar la participación en el accionar reprochable: οὐ (...) ἔθηκα.

La explicación para este repudio de la responsabilidad ocupa el v. 99 que plantea una afirmación general en la que Atenea se refiere a sí misma en tercera persona, como si con ese principio se justificara que este caso concreto responde a los mismos parámetros y, en consecuencia, quedaría con ello absuelta de todo posible cargo en su contra: οὐ γὰρ Ἀθαναία γλυκερὸν πέλει ὄμματα παίδων.

La estrategia de su defensa recurre luego a nuevos argumentos: habiendo esbozado los motivos expuestos para quedar liberada de culpa, cabe ahora atribuir la responsabilidad a un accionar ajeno. No pudiendo responsabilizarse al ἐγὼ, aparece la existencia de las leyes de Cronos (Κρόνιοι [...] νόμοι) por medio

²⁶ “Athena’s flat denial of the deed is an effective defence tactic, and her supporting ‘citation’ of what she presents as though it were the very law in question (...) would be effective in a court of law” (Depew, 1994: 425). En este sentido, ya en la retórica clásica este esquema discursivo (conocido como μετάστασις) es visto como una estrategia de defensa: así, Quintiliano (7.4.13) reconoce la técnica de culpar a otra persona (*interdum ergo culpa in hominem relegatur*) o bien a una cosa (*interim derivatur in rem*).

²⁷ Chantraine (1970: 1267), s.v. χόλος. O’Hara (1996: 188) sostiene al hablar de esta cólera divina que “we should note the prominence of stories of a god’s wrath against a mortal in Hellenistic and especially first century B.C.E. literature.”

²⁸ Rodríguez Cidre (1998: 59).

de las cuales se fija expresamente el castigo a quienes observan a los dioses cuando éstos no lo desean.

La utilización del término νόμος (v. 100) en este contexto no puede ser dejada de lado. La palabra, en el ámbito del derecho griego, tiene una variabilidad semántica considerable. Mientras que en inglés en numerosas ocasiones puede ser apropiado traducir el término por *law*, conformando una noción lo suficientemente amplia como para receptor gran parte de las particularidades de su significado, en castellano – o en francés, por caso – debemos advertir que νόμος desde un punto de vista jurídico puede referirse a “ley” o a “derecho”. Y a su vez por *ley* entendemos tanto una norma jurídica impuesta por los dioses como la que emana de una autoridad constituida como tal, en un sentido amplio del término.²⁹ En consecuencia, vemos que νόμος abarca desde una idea de “convención”, “costumbre” hasta la noción de un derecho consuetudinario, que puede ser escrito o no. Tal es lo que sostiene Ostwald (1965: 120):

The term νόμος has many different connotations in Greek, ranging from “law” as a written political enactment to a custom or habit which may or may not have absolute validity, and from the rules of a game to that ordered state of society on which civilized existence rests.

Teniendo en cuenta entonces que νόμος puede referirse tanto a la ley cuanto a la costumbre,³⁰ y a su vez puede estar indicando tanto un derecho escrito como oral,³¹ corresponde discernir qué alcance recibe el término en este pasaje. La respuesta al interrogante surge del propio texto: las *leyes de Cronos* nos están indicando una regla proveniente de un plano religioso, a la que los hombres deben quedar sometidos.

La construcción sintáctica de esta normativa divina responde a una de las estructuras típicas de la formulación de leyes en la antigüedad: una proposición relativa sustantivada (encabezada por un ὅς que apunta a la idea de que

²⁹ Ver Todd-Millett (1990: 11-12).

³⁰ Ante la ausencia de ley – o junto con ella – el término bien puede representar una verdadera costumbre capaz de acarrear igualmente efectos jurídicos reconocidos, como sucede, por ejemplo, en el ámbito comercial: “... in the absence of a juristic framework, the law and the custom of sale (*nomos* in both senses) may be combined” (Millett, 1990: 194).

³¹ Mostrando estos múltiples sentidos jurídicos que reviste la palabra, Aristóteles divide los alcances de νόμος en una clasificación que prevé diferentes categorías: “νόμος δ’ ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός. Λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ’ ὃν γεγραμμένον πολιεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.” (Arist. *Rhet.* 1368b5 *et seq.*).

cualquiera puede constituirse en sujeto de la infracción) y una principal en la que se fija la pena impuesta a quienes incurran en la conducta tipificada (μισθῶ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλῳ).³²

El resarcimiento material, que supone la devolución al estado de cosas anterior a la realización del hecho considerado violatorio, resulta imposible; esto queda claro en la utilización del término οὐ παλινάγρετον.

La aparición de las *moiras*, como divinidades vinculadas con los hados y la muerte, es trascendente puesto que sigue suponiendo que el castigo corresponde al ámbito supra-humano. Incluso desde esta lógica, no debe sorprendernos el hecho de que se rescaten los vínculos familiares de Tiresias (sus padres, Cariclo y Everes)³³ para atribuir responsabilidad: en definitiva, fue la ninfa la que lo dio a luz (όνίκα τὸ πρῶτόν νιν ἐγένεο). Este comentario atrae la atención sobre una problemática jurídica que aún en nuestro siglo ha merecido incontables páginas de discusión teórica, que es la noción de causalidad y sus límites. ¿Hasta qué punto es posible atribuir culpabilidad a una persona que sólo ocasionó el acto reprimible de modo mediato? Es cierto, de acuerdo con el planteo que deja entrever Atenea, que si Cariclo no hubiese engendrado a Tiresias, éste nunca hubiese observado el cuerpo desnudo de la diosa.

Los últimos dos versos del discurso de Palas, que se organizan en torno de un vocativo dirigido al acusado y a su origen filiatorio a través de una expresión en la que resuenan reminiscencias homéricas – ὦ Εὐηρείδα – constituye una clara *orden*: νῦν δὲ κομίζεω / ὦ Εὐηρείδα, τέλθος ὀφειλόμενον.

El sustantivo τέλθος, que aparece aquí por primera vez en los testimonios conservados de la literatura griega, y el verbo ὀφείλω nos colocan nuevamente frente a un vocabulario jurídico. Al haber trasgredido una norma divina, Tiresias debe soportar el castigo que se le ordena.³⁴

³² Si bien no estamos aquí frente a una oración condicional, que supone la redacción típica de las normas en la Antigua Grecia (Carey, 1998: 95), la idea de impersonalidad y abstracción manifestada aquí en el ὅς es equivalente a la que podemos hallar en construcciones iniciadas por εἴν τις.

³³ Sobre los lazos entre estos personajes míticos, ver Grimal (1997: 518), s.v. *Tiresias*.

³⁴ El verbo ὀφείλω solía aparecer así ya en las leyes redactadas de la época clásica con un sentido claro de “estar jurídicamente obligado”; por ejemplo, notamos en un discurso de Lisias (1.32) el texto de la norma vinculante que penaba la agresión física contra hombres libres o menores, estableciendo un pago del doble del daño causado: ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι κελεύει, εἴν τις ἄνθρωπον ἐλεύθερον ἢ παῖδα αἰσχρόνη βία, διπλὴν τὴν βλάβην ὀφείλειν.

Otros testimonios destacan la magnitud de este castigo: en el caso de la literatura latina, dos versos de un poema de PROPERCIO (*Elegías*, IV, 9) resumen una rápida referencia al mito en los siguientes términos:

57 *Magno Tiresias aspexit Pallada vates
fortia dum posita Gorgone membra lavat.*

Con gran costo el vate Tiresias vió a Palas mientras, depuesta la Gorgona, baña sus fuertes miembros.

El *magno* con el que se inicia el v. 57³⁵ remite a la gravedad del castigo impuesto que, sin embargo, no es presentado explícitamente en el breve comentario.³⁶ Tiresias, a través de esta lectura properciana, ya se muestra en su calidad de *vates*. La referencia del poema de Calímaco al cuerpo de Atenas (Ἄθηναιάς στήθεα καὶ λαγόνας) es presentada aquí en un sencillo sustantivo, *membra*, modificado por un adjetivo a comienzo de verso, *fortia*. Esta presentación de los miembros de la diosa como fuertes³⁷ puede ser también puesta en relación con el *magno* inicial: el uso de adjetivos apunta a demostrar la gravedad de los acontecimientos.

Volviendo a Calímaco, ante las quejas de Cariclo, la diosa decide finalmente concederle ciertas compensaciones a Tiresias por haber sido despojado del sentido de la vista, lo que queda claro cuando afirma:

ὦ ἐτάρα, τῷ μή τι μινύρεο· τῷδε γὰρ ἄλλα
120 τεῦ χάριν ἐξ ἐμέθεν πολλὰ μενεῦντι γέρα·

Oh compañera, no lamentes esto demasiado; pues sin embargo por tu gracia muchos honores se reservan para él de parte mía.

³⁵ Según Camps (1965: 144), se trata de un genitivo de precio.

³⁶ Al comentar en detalle este poema, Butler/Barber (1933: 373) analizan este término *magno* a la luz de los vv. 101-102 del Himno V de Calímaco, que ya hemos citado. Este nos da la pauta del gran poder de síntesis o condensación del poeta latino.

³⁷ Recordemos la significación de *fortis* en latín y su contraposición con *mollis*. En el caso de la presentación mítica, la figura de Atenea – en tanto diosa – es siempre presentada con virilidad, mientras que personajes como Tiresias – que alternan de sexo – son generalmente vistos a la luz de la *mollitia* criticada por la sociedad romana; sobre esta última noción de *mollitia*, cf. el detallado estudio de Edwards (1993: 64 *et seq.*).

Estos muchos honores (πολλὰ [...] γέρα) responden claramente a una recompensa que se busca otorgarle a Tiresias por el castigo impuesto³⁸: esta compensación -el hecho de entregarle el don de la profecía- se presenta luego a partir de una serie de verbos en futuro, como θησῶ, γνωσεῖται, χρεσεῖ. El último regalo consiste en la entrega de un *bastón* y en la concesión de una larga vida:

127 δωσῶ καὶ μέγα βᾶκτρον, ὅ οἱ πόδας ἐς δέον ἀξει·
 δωσῶ καὶ βιότω τέρμα πολυχρόνιον

Y te daré también un gran bastón, que conducirá tus pies hacia donde te convenga; y te daré también una vida de término duradero.

La reiteración a comienzo de verso del verbo δίδωμι en futuro y del enfático καὶ mediante un paralelismo evidente tiende a reforzar esta idea de los bienes concedidos por indemnización.

Otras versiones del mito que recuperan el motivo del baño de Atenea son sumamente interesantes porque rescatan estos mismos elementos. NONNO, por ejemplo, señala en sus *Dionisiacas* esta contraposición entre condena y resarcimiento:

337 ὄλβιε Τειρεσία, σὺ γὰρ ἔδρακες ἐκτὸς ὀλέθρου
 γυμνὸν ἀνανομένης οἰκτίρμονος εἶδος Ἀθήνης
 [...]
 341 ζῶεις σῶν βλεφάρων ὀλέσας φάος ὑμετέρων δὲ
 ὀφθαλμῶν ἀμάρυγμα νόῳ μετέθηκεν Ἀθήνη·

Feliz Tiresias, pues tú has visto sin ser destruido el cuerpo desnudo de Atenea (...) Vives habiendo perdido la luz de tus ojos; Atenea transportó el brillo de tus ojos a tu espíritu.

La invocación del v. 337, ὄλβιε Τειρεσία, puede ser contrastada al σχέτλιος con que calificaba Calímaco a Tiresias en el v. 78: pues mientras éste último autor apuntaba semánticamente con el término – de connotaciones negativas – a la comisión del ilícito y al sufrimiento del castigo, Nonno prefiere concentrarse en recalcar la felicidad que surge de las ventajas derivadas de la falta de una condena mayor. La vida, como valor supremo, no ha sido afectada por la pena impuesta, y la destrucción (sema reiterado en las raíces de ὀλέθρου y ὀλέσας)

³⁸ El sustantivo neutro γέρας (pl. γέρα) precisamente da una idea de “obsequio”, “privilegio” e incluso “recompensa”; cf. Liddell/Scott (1996: 345).

sólo se ha limitado a los ojos (βλεφάρων, ὀφθαλμῶν). La actuación de Atenea en este pasaje de *Dionisiacas*, primero presentada pasivamente como objeto de la acción o como imagen meramente estática (εἶδος Ἀθήνης, con el término εἶδος que también alude a la raíz indoeuropea de *Fid que tanto en latín como en griego remite a la *visión*), se cierra en el v. 341 cuando el nombre de la diosa es ubicado *in fine*, y ella es presentada como el *sujeto* que aplica la penalidad.

En el último verso y medio se resume en una sola unidad textual la idea de condena y compensación; en sólo siete palabras quedan subsumidos el castigo de la privación de la vista y el otorgamiento de las artes adivinatorias. La luz de los ojos pasa a ser la luz del espíritu, en un traslado (μετὰ-ἔθηκεν) que es el que efectúa la diosa al no poder retribuir la mirada y al tener que compensar a través de la donación de otro beneficio.

Si pasamos a analizar ahora esta narración de la historia de Tiresias dentro de los mitos citados en APOLODORO (*Bibliotheca* III 6-7), nos encontramos primeramente con la versión de Ferécides, anterior incluso al propio Calímaco:

Φερεκίδης δὲ ὑπὸ Ἀθηνᾶς αὐτὸν τυφλωθῆναι· οὐσαν γὰρ τὴν Χαρικλῶ προσφιλῆ τῇ Ἀθηνᾷ ... γυμνὴν ἐπὶ πάντα ἰδεῖν, τὴν δὲ ταῖς χερσὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καταλαβομένην πηρὸν ποιῆσαι, Χαρικλοῦς δὲ δεομένης ἀποκαταστῆσαι πάλιν τὰς ὀράσεις, μὴ δυναμένην τοῦτο ποιῆσαι, τὰς ἀκοὰς διακαθάρασαν πᾶσαν ὀρνίθων φωνὴν ποιῆσαι συνεῖναι, καὶ σκῆπτρον αὐτῷ δωρήσασθαι κράνειον, ὃ φέρων ὁμοίως τοῖς βλέπουσιν ἐβάδιζεν.

Y Ferécides (dice) que él [Tiresias] fue cegado por Atenea; siendo pues Cariclo estimada para Atenea (...) que Tiresias la vió totalmente desnuda, y que ella apoderándose de sus ojos con las manos lo dejó ciego; y que al solicitarle Cariclo que le devolviera nuevamente la vista, no pudiendo hacerlo, purificándole los oídos lo hizo capaz de comprender cualquier sonido de los pájaros y le dio un cetro azulado, con el cual caminaba igual que los que ven.

En este breve relato de los episodios míticos también los sucesos se estructuran alrededor de los motivos recurrentes del castigo y la compensación. Lo primero que encontramos desde esta lectura es una construcción de acusativo e infinitivo que señala una clara descripción de la pena impuesta: ὑπὸ Ἀθηνᾶς αὐτὸν τυφλωθῆναι. Se destaca en primer lugar un complemento agente con la diosa que impone la sanción, luego el culpable de la trasgresión y finalmente el verbo que remite a la privación de la vista. Luego de una *lacuna* textual, se

reproducen los acontecimientos que condujeron a la condena: hallamos nuevamente el eje temático de la visión (ἰδεῖν) y, a diferencia del poema helenístico que examinamos, aquí la acción sancionatoria corresponde a la propia divinidad, que actúa *en persona* (ταῖς χερσὶ).

La compensación es solicitada por Cariclo, y una vez más se hace hincapié en la imposibilidad de recuperar la situación originaria previa al castigo: la ninfa pide *volver* todo al pasado (lo que se desprende del adverbio temporal πάλιν, en el que resuena el primer morfema del παλινάγρετον calimaqueo) pero eso resulta imposible incluso para una diosa como Palas: μὴ δυναμένην τοῦτο ποιῆσαι.

Son interesantes en este constructo participial los términos ποιέω y δύναμαι. El primer verbo apunta a la acción, y permite a partir de su reiteración en todo el texto – siempre en su forma de infinitivo aoristo – oponer la imposición del castigo (πηρὸν ποιῆσαι) a la falta de posibilidad de dar marcha atrás (τοῦτο ποιῆσαι) y a la recompensa final capaz de resarcir la pena impuesta a Tiresias (ὀρνίθων φωνὴν ποιῆσαι συνεῖναι).

El participio femenino del verbo δύναμαι, negado por el μή, pone en evidencia por su parte que la diosa no posee ningún control sobre las sanciones que se imponen a quienes violan una norma suprema. Y no pudiendo avanzar en ese sentido, concede ofrecer otros bienes con el objeto de alcanzar una indemnización equitativa. Así, en calidad de dones compensatorios – aclarados a partir del verbo δωρήσασθαι que remite a la idea de δῶρον, *regalo* u *obsequio* – se ofrecen la facultad de comprender a las aves y un *cetno* (σκήπτρον).

Es inevitable comparar este σκήπτρον que nos menciona el mitógrafo Apolodoro con el μέγα βάκτρον que mencionaba Calímaco (v. 127). Este *cetno* cumple una múltiple función en el marco mítico tiresiano: por un lado, es un claro elemento capaz de restituir en parte aquello de lo que el protagonista fue privado por voluntad divina.

Se trata en este sentido de un objeto cuya importancia deriva de atribuirle una facultad perdida: llevándolo, ninguna diferencia parece establecerse entre el ciego y quienes logran ver (ὁμοίως τοῖς βλέπουσιν). Con un sentido similar y casi marcando una fuerte vinculación entre ambos textos, advertimos que Calímaco también reforzaba la funcionalidad del báculo a través de una proposición adjetiva encabezada por el relativo neutro ὃ que remite igualmente a la posibilidad que da este instrumento de *caminar*: ὃ οἱ πόδας ἐς δέον ἄξει. Este futuro del verbo ἄγω con el que se cierra el verso de Calímaco (que tiene por

sujeto al ὄ, esto es al βᾶκτρον) representa la misma idea que el verbo βαδίζω (cuyo sujeto es Tiresias, ayudado por el σκῆπτρον).

Pero más allá de este valor que surge a la vez de los propios planteos discursivos de Calímaco y Ferécides/Apolodoro, el cetro puede ser leído en otra clave de interpretación: se trata de un elemento cotidiano que puede ser trasplantado a una nueva significación dentro de este análisis de los constituyentes léxicos. De este modo, el βᾶκτρον/σκῆπτρον se convierte en un símbolo de autoridad por excelencia,³⁹ porque responde esencialmente a la función de ejercer justicia: quien lo posee, tiene poder porque es capaz de dictar sentencias y resolver conflictos.

Esto puede justificarse desde el propio trasfondo de la cultura griega, y nos remite – de nuevo – a las fuentes (indudablemente presentes para el universo helenístico de Calímaco y en los trabajos reseñados por Apolodoro) de la épica. Retomemos el propio texto de *Iliada* que sirve de base a la παιδεία griega,⁴⁰ y recordemos, por ejemplo, el famoso pasaje de la descripción del juicio en el escudo de Aquiles (*Il.* 18,497-508) – discutido en sus pormenores hasta el cansancio – en el que nos encontramos, *grosso modo*, con dos litigantes que voluntariamente han sometido su controversia a la resolución de un grupo de ancianos en un ámbito público, y allí pronuncian sus alegatos.⁴¹

La presencia de un árbitro ante el cual cada uno de los litigantes pretendía ganar el caso (ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι πεῖραρ ἐλέσθαι) es significativa y nos muestra la voluntad de las partes de someter su disputa a un tercero, en los verdaderos orígenes del derecho procesal.⁴² En tiempos homéricos, sabemos que las disputas eran llevadas de modo voluntario ante los encargados de solucionarlas, y la decisión final respecto del asunto de ningún modo era vincu-

³⁹ No podemos dejar de recordar el pasaje hesiódico en *Teogonía*, en que queda calra la vinculación entre el *cetro* y la idea de *profecía* y de *memoria* (vv. 29-34).

⁴⁰ Nos referimos al pasaje del juicio que hemos citado (*Il.* 18,497-508) en donde, según Havelock (1978: 133) *apud* Gagarin (1986: 27), n. 28: "The performance of judgement is also a function of rhetoric: the one is achieved through the other, so that the scepter is both a judge's symbol and a speaker's symbol."

⁴¹ Gagarin (1986: 27). Según Westbrook (1992), lo que los contendientes efectivamente desean por parte de los otros, en el caso de esta escena de *Iliada*, es precisamente una solución a su litigio, entendiéndola en términos de un *límite* (πεῖραρ) a los derechos de su opositor.

⁴² Gernet (1980: 190-194). Para ver un recorrido por las distintas interpretaciones de la figura de este tercero imparcial, así como del pasaje en su conjunto, consultar Thür (1996: 58 *et seq.*).

lante para las partes, quienes podían incluso rechazarla.⁴³ Pero lo que más nos interesa en este punto no es tanto discutir las modalidades procedimentales de la heterocomposición de litigios en el derecho griego arcaico, cuanto la presencia del término σκήπτρα (*cetros*) vinculado a un pasaje de contenido jurídico:

... οἱ δὲ γέροντες
 ἦατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ,
 505 σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἠεροφώνων·
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζον.

Y los ancianos, sentados sobre piedras pulidas en un círculo sagrado, tenían en las manos los cetros de los heraldos de poderosa voz, y levantándose dictaban uno tras otro su sentencia.

Retomaremos esta idea antes de elaborar nuestras conclusiones, para señalar de qué modo estos instrumentos terminan revistiendo un poder esencial en la configuración mítica global de la historia de Tiresias.

3.2. UN JUEZ-ÁRBITRO ENTRE LOS DIOSES

La otra versión del mito (que inicialmente mencionamos como A) incluye las secuencias de las serpientes y la disputa entre Zeus y Hera. En función de lograr una mejor exposición de los planteos, proponemos comenzar comparando los textos que incluyen esta segunda parte, para luego pasar a analizar la primera.

Así, el propio Apolodoro – luego de presentarnos la variante que transmite Ferécides – nos presenta este otro relato, diferente tal como fuera contado del motivo del *lavacrum Palladis*, que de acuerdo con HESÍODO afirma:

διόπερ Ἥρα καὶ Ζεὺς ἀμφισβητοῦντες πότερον τὰς γυναῖκας ἢ τοὺς ἄνδρας ἦδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι, τοῦτον ἀνέκριναν. ὁ δὲ ἔφη δεκαεννέα μοιρῶν περὶ τὰς συνουσίας οὐσῶν τὰς μὲν ἐννέα ἄνδρας ἦδεσθαι, τὰς δὲ δέκα γυναῖκας. ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ τὴν μαντικὴν αὐτῷ ἔδωκεν. Τὸ ὑπὸ Τειρεσίου λεχθὲν πρὸς Δία καὶ Ἥραν·

οἶην μὲν μοῖραν δέκα μοιρέων τέρπεται ἀνήρ,
 τὰς δὲ δέκ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.
 ἐγένετο δὲ καὶ πολυχρόνιος.

⁴³ Biscardi (1982: 275 *et seq.*).

Por eso Hera y Zeus, cuando disputaban sobre cuáles si las mujeres o los hombres disfrutaban más en el acto sexual, lo interrogaron. Y él dijo que, si había diecinueve partes en el acto sexual los hombres gozaban nueve, y las mujeres diez. De allí que Hera por un lado lo encegueció, y Zeus por el otro le otorgó la adivinación. Esto fue dicho por Tiresias a Zeus y a Hera: “Un hombre disfruta de una sola parte de diez partes; en cambio, la mujer, disfrutando de las diez, satisface su mente”. Y tuvo también una larga vida.

Al ocuparnos de este episodio reseñado, que se ocupa de la disputa entre Zeus y Hera sobre el goce sexual, vemos que los términos que aparecen en la descripción apuntan en esencia a un plano *jurídico*, porque se trata de una verdadera *controversia* que debe ser zanjada.

Así, el participio presente ἀμφισβητοῦντες en la tradición de la oratoria ya apunta precisamente a un enfrentamiento judicial sobre algún tema⁴⁴ e incluso, en Aristóteles, aparece sustantivado (οἱ ἀμφισβητοῦντες) refiriéndose a las partes en un juicio.⁴⁵

Para resolver el litigio instaurado, los dioses convocan a Tiresias: τοῦτον ἀνέκριναν. Nuevamente, el léxico nos introduce sentidos vinculados con el plano judicial: en un lenguaje técnico, el verbo ἀνακρίνω y el sustantivo que de él se deriva, ἀνάκρισις, dan cuenta del examen del asunto que se realizaba de manera preliminar al inicio de las acciones ante los tribunales atenienses y en el que se desarrollaban las primeras investigaciones sobre el caso.⁴⁶

La decisión de Tiresias, colocado como mediador en la controversia, origina la reacción de las partes en el conflicto: ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ τὴν μαντικὴν αὐτῷ ἔδωκεν. En estas palabras volvemos a encontrarnos con la lógica de castigo y compensación que habíamos visto en los testimonios de Calímaco y de Ferécides.

El juego de oposición ordenado en función del μέν/δέ contraponen ahora la sanción y la recompensa. Cada una de las suboraciones repite los mismos constituyentes sintácticos: relevamos el sujeto en primer lugar (Ἥρα/Ζεύς), el ob-

⁴⁴ And. 1,27, Isoc. 4,19, Antipho. 3,4,3, *inter alia*.

⁴⁵ “ἔτι δὲ φανερόν ὅτι τοῦ μὲν ἀμφισβητοῦντος οὐδὲν ἔστιν ἔξω τοῦ δεῖξαι τὸ πρᾶγμα ὅτι ἔστιν ἢ γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν· εἰ δὲ μέγα ἢ μικρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὅσα μὴ ὁ νομοθέτης διώρικεν, αὐτὸν δὴ που τὸν δικαστὴν δεῖ γινώσκειν καὶ οὐ μανθάνειν παρὰ τῶν ἀμφισβητούντων” (Arist. *Rhet.* 1354a31).

⁴⁶ Todd (1995: 360).

jeto (Tiresias, quien recibe las consecuencias de las acciones de cada divinidad: αὐτόν/ αὐτῶι, en este último caso precedido del objeto directo) y la acción en sí: ἐτύφλωσε y τὴν μαντικὴν [...] ἔδωκεν, respectivamente.

En otras versiones de este enfrentamiento entre Hera y Zeus hallamos nuevamente términos que apuntan al núcleo semántico de la justicia. Así, si pasamos a FLEGÓN DE TRALLA, vemos cómo nos transmite este episodio en sus *Memorable* de la siguiente manera:

Διὸς δὲ ἐρίσαντος Ἥραι καὶ φαμένου ἐν ταῖς συνουσίαις πλεονεκτεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀνδρὸς τῆι τῶν ἀμφοδισίων ἡδονῆι, καὶ τῆς Ἥρας φασκούσης τὰ ἐναντία, δόξαι αὐτοῖς μεταπεμψαμένοις ἐρέσθαι τὸν Τειρεσίαν διὰ τὸ τῶν τρόπων ἀμφοτέρων πεπειρᾶσθαι. τὸν δὲ ἐρωτώμενον ἀποφήνασθαι, διότι τῶν μοιρῶν οὐσῶν δέκα τὸν ἄνδρα τέρπεσθαι τὴν μίαν, τὴν δὲ γυναῖκα τὰς ἐννέα. τὴν δὲ Ἥραν ὀργισθεῖσαν κατανύξαι αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ποιῆσαι τυφλόν, τὸν δὲ Δία δωρήσασθαι αὐτῶι τὴν μαντικὴν καὶ βιοῦν ἐπὶ γενεὰς ἑπτὰ.

Y peleándose Zeus con Hera y sosteniendo que en el acto sexual la mujer gozaba de más placer que el hombre, mientras Hera decía lo contrario, decidieron mandar a buscar a Tiresias para preguntarle, por haber atravesado la situación de ambos. Y a lo preguntado respondió que siendo diez las partes (del placer), el hombre disfrutaba de una, mientras que la mujer de nueve. Y Hera, encolerizada, le arrancó los ojos y lo volvió ciego, pero Zeus le obsequió la adivinación y vivir por siete generaciones.

En este pasaje es de suma importancia relevar algunas palabras. Una vez más, encontramos la oposición entre los dioses marcada por semas como ἐρίσαντος que apunta a la disputa entre ambos: el término ἔρις hace referencia a todo enfrentamiento o rivalidad de carácter violento. Otros participios como φαμένου o φασκούσης remiten a la voz, que se consolida así como el instrumento de lucha; la falta de acuerdo se da en un neutro plural que responde a la presencia de ideas contrarias: τὰ ἐναντία.

La decisión de Tiresias, convocado por conocer ambas experiencias (nuevamente vistas como contrarias en ἀμφοτέρων), motiva las respuestas de uno y otro. En una estructura perfectamente simétrica, Hera impone su castigo y Zeus su compensación: τὴν δὲ Ἥραν ὀργισθεῖσαν κατανύξαι αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ποιῆσαι τυφλόν, τὸν δὲ Δία δωρήσασθαι αὐτῶι τὴν μαντικὴν καὶ βιοῦν ἐπὶ γενεὰς ἑπτὰ. Cada proposición, conforme a un esquema ya verificado, presenta

un predicado (con núcleo en infinitivo) compuesto, donde se resalta una vez más la antítesis.

HIGINO, en sus *Fabulae* (75), también retoma estas nociones. Suscitada entre ambos dioses una disputa jocosa (*iocosa altercatio*), solicitaron a Tiresias como juez (*Tiresiam iudicem sumpserunt*). No podemos ignorar la importancia de estos términos: *altercatio* apunta precisamente a un enfrentamiento de índole retórica efectuado principalmente en los tribunales⁴⁷ y *iudex* se consolida como una figura central en el dictado de la justicia en el contexto romano: se refiere tanto a quienes estaban encargados de resolver un caso en las cortes cuanto a quienes voluntariamente eran elegidos para solucionar divergencias en una competencia o enfrentamiento. Una vez producido el dictamen de Tiresias, el texto de Higino prosigue:

Is cum secundum Iovem iudicasset, Iuno irata manu auersa eum excaecavit; at Iouis ob id fecit ut septem aetates uiueret uatesque praeter ceteros mortales esset.

Cuando éste sentenció a favor de Júpiter, Juno, encolerizada, con mano adversa lo encegueció; pero Júpiter por ello hizo que viviera siete generaciones y que fuese un vate entre los demás mortales.

Las consecuencias de su decisión (ahora relacionada con su propia función como *iudex*: *iudicasset*) quedan establecidas de inmediato. En la versión romana, Zeus y Hera pasan a ser Júpiter y Juno, pero más allá de esta modificación de nombre el esquema de presentación es idéntico y estamos frente a un juego de intertextualidades permanentes: el castigo de la diosa reitera la terminología empleada en los testimonios griegos.

Aquí encontramos una primera gran aproximación entre las dos grandes versiones que distingue Brisson: tanto en un caso como en otro, la figura de Tiresias se encuentra sometida a un castigo por parte de una diosa: Atenea o Hera. Los motivos que inducen ambas conductas punitivas son diferenciados en la estructura semántica superficial, pero en ambas tradiciones míticas subyacen los mismos elementos léxicos.

Si analizamos precisamente la reiteración de términos, advertimos que el motivo de la cólera está presente en la mayor parte de las fuentes: si Atenea estaba *χολωσαμένα*, y Cariclo manifestaba *ὄργη*, aquí Hera-Juno es presentada

⁴⁷ Este es al menos uno de sus sentidos más habituales; cf. OLD, s.v. *altercatio* (p. 108).

como *irata*. La *ira*, un motivo clásico del helenismo,⁴⁸ puede analizarse – de acuerdo con ciertas expresiones de la literatura latina – como un concepto paralelo a la ὀργή.⁴⁹

Por lo demás, es llamativo que en algunas versiones, como la de Ferécides y ésta de Higino, podamos descubrir la imposición de la condena por parte de la diosa (Atenea/Hera-Juno) con *su propia mano*: así, el uso presente de la expresión *manu auersa* parece dirigirse en forma directa al ταῖς χερσὶ que Apolo-doro coloca como parte del texto originario de Ferécides.

Otras semejanzas tienen que ver, naturalmente, con la existencia de un castigo seguido de compensación: nuevamente, como en Hesíodo o Flegón, Higino habla de la actuación de Zeus/Júpiter, que redundaba en un beneficio contrapuesto al castigo a partir del coordinante adversativo inicial: *at Iouis ob id fecit ut septem aetates uiueret uatesque praeter ceteros mortales esset*.

Los testimonios de los escolios también son abundantes en la conservación de la historia tiresiana. Así, por ejemplo, los *Scholia Ambrosiana ad Homeri Odysseam* aclaran de modo similar la función que cumplió Tiresias en la resolución de la controversia (κριτὴν εἵλοντο, *lo eligieron juez*)⁵⁰ y añaden asimismo en qué consistió la condena de Hera y la concesión de privilegios por parte de Zeus:

διόπερ ἢ μὲν Ἥρα ὀργισθεῖσα ἐπήρωσεν, ὁ δὲ Ζεὺς τὴν μαντεῖαν δωεῖται.

Por ello Hera, encolerizada, lo mutiló, pero Zeus le otorgó el don de la adivinación.

⁴⁸ Giangrande (1974: 13).

⁴⁹ Hablando de Séneca, Rodríguez Cidre (2000: 230) sostiene que “el paralelo senecano de la ὀργή eurípidea está dado por *ira* y sus derivados. Así lo señala Ernout-Meillet que remite el vocablo a la idea de pasión y de deseo violento.”

⁵⁰ En Atenas, generalmente los κριταί (palabra que responde a la raíz de κρίνω, *juzgar*) eran no sólo los jueces en general sino que, muchas veces, solían ser llamados así quienes integraban el jurado de las competiciones dramáticas; cf. Ar. *Ach.* 1224; *Nu.* 1115; *Av.* 445, *inter alia*. No debe llamarnos la atención el hecho de que en época tardía se haya usado este término para designar a los jueces. Durante el período helenístico, por ejemplo, algunos sustantivos derivados de κρίνω manifiestan un claro sentido jurídico: en el siglo II a.C. algunos textos atestiguan ciertos alcances bien definidos: κρίμα pasa a ser una *sentencia*, κριτός significa *juez* o *árbitro*, y κριτήριον representa un *tribunal*; cf. Martínez Fernández (1997: 108).

Nuevamente advertimos la importancia de la cólera de Hera (ahora en idénticos términos que Flegón: ὀργισθεῖσα) y de la oposición con la compensación (a través del verbo δωρεῖται que retoma el δωρήσασθαι de Ferécides, otro punto de contacto entre ambas versiones opuestas argumentalmente).

Otros escolios reproducen estructuras semejantes: así, en EUSTACIO (*Commentarii ad Homeri Odysseam*, X 494) se menciona que

ἐφ' ᾧ Ἥρα μὲν ὀργισθεῖσα ἐκτυφλοῖ αὐτόν, Ζεὺς δὲ δωρεῖται τὴν μαντικήν

a causa de ello Hera, encolerizada, lo enceguece, pero Zeus le obsequia la adivinación,

y en los *Schol. Marc. ad Lycophr. Alex.* (683) que

ὀργισθεῖσα δὲ ἡ Ἥρα ἐτύφλωσεν αὐτόν, ὁ δὲ Ζεὺς ἐχαρίσατο αὐτῷ μαντικὴν καὶ πολυχρόνιον ζωὴν

Y encolerizada, Hera lo encegueció, pero Zeus le dió la gracia de la adivinación y de una vida duradera.

Volviendo a los textos que transmiten el mito en lengua latina, FULGENCIO retoma un esquema muy parecido, en cuanto reproduce cómo Juno y Júpiter entablaron una disputa (*certamen Iuno et Iuppiter habuissent*),⁵¹ cómo seleccionaron a Tiresias como juez (*eum iudicem quaesierunt*) y finalmente las reacciones de las divinidades:

Iuno irata ei lumen ademit, Iuppiter vero diuinitatem ei concessit.

Juno, encolerizada, le retiró la luz (vista), pero Júpiter le concedió la divinidad.

Algunos pequeños cambios son incluidos en esta última cita, puesto que en lugar de la referencia directa a los ojos, como parte integrante del cuerpo de Tiresias, se hace una alusión indirecta a la luz (somos concientes de la acepción latina de *lumina* como 'ojos', pero de todas formas reviste importancia señalar la presencia literal de este término) que permite pensar en el discurso de Ca-

⁵¹ El vocablo *certamen* también puede aludir en latín a una disputa legal; cf. Cic. *Ver.* 2,177, Tac. *Hist.* 4,6, Quint. *Inst.* 12,10,70, Cic. *Tusc.* 5,78. Ver Glare (1996: 303).

riclo del texto calimaqueo y el tópico de la *mirada* a través del ὄελιον. La condena es – de nuevo – mitigada por Zeus, quien ya no ofrece aquí el don profético, sino la propia “divinización”.

Varios pasajes de la antología *Scriptores rerum mythicarum latini* incluyen pequeñas menciones a la historia, en las que se retoman los τόποι analizados. En III 4-8 leemos:

Qua re Juno irata lumen ei ademit. Juppiter vero, ut ei quod amiserat, aliquatenus restitueret, futurorum ei scientiam dedit.

Por ese asunto Juno, encolerizada, le arrancó la luz (la vista). Pero Júpiter, para restituírle hasta cierto punto aquello que le había sido privado, le dio la ciencia de las cosas futuras.

A lo largo de estas oraciones se pone énfasis en la aclaración de las razones que motivan los hechos de Júpiter y Juno. Mientras que esta última diosa actúa *qua re (...)* *irata*, la intencionalidad de su esposo queda materializada en la búsqueda efectiva de resarcir. Así, conviene decodificar la proposición final en la pretensión de sanear la situación de la víctima de la pena a través de una restitución (volviendo a establecer las cosas, *re-stituerat*). Sin embargo, esta vuelta atrás encuentra límites, tal como queda señalado en el adverbio *aliquatenus*: sólo se hace plausible retrotraer los acontecimientos en cierta medida. La imposibilidad de llevar hacia el *pasado* la realidad para lograr una reparación absoluta se ve afianzada por el obsequio de Júpiter que consiste en el conocimiento del *futuro*, como si con ello se lograra superar el perjuicio ocasionado.

Una mayor explicación del fenómeno resarcitorio aparece en la misma obra, pero en I 16: una vez resuelta la divergencia (aquí mencionada mediante un sustantivo, *lis*, inescindiblemente vinculado al léxico forense) se sostiene que

Quam ob rem Juno irata privavit eum oculis, quasi gratiosum in Jovem, et injuriosum in se. Ob quam injuriam quum obcaecatus esset, Juppiter futurorum ei praebuit praescientiam.

Por ese asunto Juno, encolerizada, lo privó de sus ojos, bajo pretexto de haber sido beneficioso para Júpiter e injurioso para ella. Como fuera cegado por esa injuria, Júpiter le ofreció el conocimiento previo del futuro.

El castigo es presentado como una “privación” en forma explícita (*privavit*); ante la decisión de Tiresias, se explica como en el caso anterior los motivos por

los que sobreviene la condena (*quam ob rem*) pero se aclara aún más: Hera reacciona *quasi gratiosum in Jovem, et injuriosum in se*.

El término “*gratiosum*” tiene que ver esencialmente con la idea de un favor otorgado, y en ese sentido puede ser puesto en relación con la existencia de una sentencia favorable.⁵² Incluso, siguiendo con nuestro rastreo léxico a partir de la intertextualidad, corresponde que nos detengamos un segundo para señalar la relación entre esa noción de *gratia* con la χάρις griega que encontramos, por ejemplo, en el verbo que describe la actitud de Zeus luego del castigo de Tiresias en los *Schol. Marc. ad Lycrophr. Alex.*: ἐχαρίσατο.

En cuanto a la noción contraria, esto es “*injuriosum*”, su presencia en el pasaje tiene una especial trascendencia. La reiteración de la raíz de la palabra (*injuriosum, injuriam*) muestra un énfasis particular que nos lleva a plantear su significación en el contexto romano: por “*iniuria*” entendemos en la mentalidad latina una verdadera ruptura de las relaciones de *amicitia*, y en su presentación en plural se atiende a los actos concretos de hostilidad.⁵³

También las acciones de Júpiter se presentan discursivamente justificadas en el relato: los beneficios concedidos se producen por causa del castigo previo. Precisamente esta doble causalidad se hace evidente en el texto (*Ob quam iniuriam quum obcaecatus esset*) a través del reconocimiento de una proposición encabezada por *quum* y dentro de ella de un circunstancial con *ob* que retoma la idea del *quam ob rem* con que se iniciaba la oración.

Ahora pasaremos a trabajar el pasaje de las *Metamorfosis* de OVIDIO (III 316-338) en el que se presenta la narración del mito tiresiano:

*Dumque ea per terras fatali lege geruntur
tutaque bis geniti sunt incunabula Bacchi,
forte Iouem memorant, diffusum nectare, curas
seposuisse grauis uacuaque agitasse remisos*
320 *cum Iunone iocos et: «Maior vestra profecto est
quam quae contingit maribus» dixisse «voluptas.»
Illa negat. Placuit quae sit sententia docti
quaerere Tiresiae; Venus huic erat utraque nota;
nam duo magnorum uiridi coeuntia silua*
325 *corpora serpentum baculi uiolauerat ictu;*

⁵² Quicherat/Daveluy (1913: 600), s.v. *gratiosus*.

⁵³ Hellegouarc’h (1978: 166-7); Steinberg (1999: 92).

*deque uiro factus, mirabile, femina, septem
 egerat autumnos; octauo rursus eosdem
 uidit et: «Est uestrae si tanta potentia plagae»
 dixit» ut auctoris sortem in contraria mutet,
 330 nunc quoque vos feriam.» Percussis anguibus isdem,
 forma prior rediit genetiuaque uenit imago.
 Arbiter hic igitur sumptus de lite iocosa
 dicta Iouis firmat; grauius Saturnia iusto
 nec pro materia fertur doluisse sui que
 335 iudicis aeterna damnauit lumina nocte.
 At pater omnipotens (neque enim licet irrita cuiquam
 facta dei fecisse deo) pro lumine adempto
 scire futura dedit poenamque leuauit honore.*

Y mientras esas cosas suceden de acuerdo a la ley fatal, y la niñez de Baco, el dos veces nacido, está protegida, se cuenta que acaso Júpiter, distendido por el néctar, dejó a un lado sus graves preocupaciones y tranquilamente movió juegos con Juno y dijo: “Ciertamente su placer es mayor que el que toca a los maridos.” Ella lo niega. Les agradó buscar cuál era la sentencia del sabio Tiresias. Ambas Venus (placeres) eran conocidos por él, pues en un verde bosque había ultrajado, con un golpe de bastón, dos cuerpos de grandes serpientes que copulaban. Y hecho mujer a partir de hombre pasó siete otoños; en el octavo de nuevo vio a las mismas y dijo: “Si el poder de vuestra herida es tal, que cambie la suerte de su autor en la contraria, ahora también os lastimaré.” Habiendo golpeado a las mismas serpientes, retomó su forma anterior y vino su imagen de origen. Tomado en consecuencia como árbitro del litigioso gracioso, éste confirma los dichos de Júpiter: se dice que la Saturnia se dolió más gravemente que lo que era justo y no en proporción al asunto, y condenó los ojos del juez a una noche eterna. El padre todopoderoso (puesto que no es lícito para un dios hacer vanos los hechos de ningún otro dios) le dio, en lugar de la luz (vista) arrebatada, el conocer las cosas futuras y aligeró el castigo con el honor.

El texto, incluido en la descripción ovidiana del ciclo tebano, presenta una organización secuencial muy interesante puesto que los dos grandes episodios de las aventuras de Tiresias, tradicionalmente presentados en orden (en primer lugar, el encuentro con las serpientes y recién después la intervención en el diferendo entre Zeus/Júpiter y Hera/Juno) se imbrican en una extensa *narratio* uniforme. Estas particularidades, no obstante, no suponen cambios radicales en el seno de la tradición mitográfica. Así, a pesar de las diferencias ar-

gumentales, notamos a poco que nos centremos en el examen de los lexemas la influencia de las versiones helenísticas del mito.⁵⁴

El esquema del relato se inicia a partir de una presentación del enfrentamiento divino (vv. 316-323). La *controversia* se traba en cuanto se presentan las posturas opuestas de ambos dioses: *illa negat* (v. 322). La remisión a esta idea de rechazo hace que el lector identifique ciertamente los dos extremos del conflicto bilateral. La selección de Tiresias para mediar en la discusión es resuelta de común acuerdo: *Placuit quae sit sententia docti / quaerere Tiresiae; Venus huic erat utraque nota*.

El término *sententia*, que apunta a la resolución de la divergencia, se encuentra en la base de lo que hoy conocemos como el dictamen judicial y en éste sentido parece poder ser leído en este verso.⁵⁵

La mención del adjetivo *doctus* caracterizando a Tiresias nos permite una primera reflexión con respecto a su capacidad personal para llegar a una solución del planteo sometido. Pero en rigor de verdad la explicación de los motivos de la selección del mediador queda resuelta recién en la apelación al conocimiento de ambas “Venus”, que le permite por la experiencia vivida gozar de los conocimientos necesarios para “decidir” con un recto criterio.

Sin embargo, como si ello aún no fuese suficiente, a partir del verso siguiente se abre un gran *excursus* que incluye la historia de las serpientes (vv. 324-331). Todo este pasaje tiene por función la de aclarar las razones de su determinación como tercero imparcial, como surge del coordinante extraoracional *nam*.

En el v. 332, y hasta el cierre del pasaje, volvemos a observar una continuación del tópico de la disputa conyugal entre los dioses, que desarrolla la consumación del juicio: *Arbiter hic igitur sumptus de lite iocosa / dicta Iouis firmat*. En esta oración distinguimos el papel exacto que cumple Tiresias – quien ya no es *iudex* sino que se manifiesta como *arbiter* –⁵⁶ y el caso controvertido es denomi-

⁵⁴ “Claims of poetic primacy and innovation in Roman literary history down to the Augustan period are characteristically claims of an epiphany of Hellenic influence” (Hinds, 1998: 52).

⁵⁵ La *sententia* es la formulación del parecer del *iudex* ante las partes (Di Pietro/Lapieza Elli, 1999: 178).

⁵⁶ En Roma, esta figura del *arbiter*, a diferencia del *iudex*, solía gozar en la resolución de controversias de un mayor poder discrecional. Cuando nos referimos al término “árbitro” estamos pensando en el latín *arbiter* y en griego en la noción jurídica de ἵτωρ, que tienen que ver con aquél que conoce y sabe lo suficiente como para resolver la controversia. En

nado en términos jurídicos, como habíamos reconocido rápidamente y hace poco en *Scriptores rerum mythicarum latini* I 16, como una *lis*, sustantivo aquí modificado por el *iocosa*.

La reacción de Juno se presenta destacándose la exageración, con lo que se deduce una clara intencionalidad respaldando el discurso. Su conducta, producto de que Tiresias optara por privilegiar la posición de Júpiter (*dicta Iouis firmat*), se aparta de los cánones de lo que resulta *justo* (*gravius [...] iusto*) y se interpreta como desproporcional al asunto (*nec pro materia*).

El verbo que rescata su afectación personal (*doluisse*) verifica una referencia indirecta a la noción de *dolum*, sobre la que se asienta gran parte del sistema jurídico romano de la atribución de responsabilidad, y concluye directamente en la consecuencia dañosa para Tiresias. El castigo, a su vez, determinado por el *iudicis aeterna damnavit lumina nocte*, presenta otro lexema de inevitable mención: el verbo ahora es *damno*, connotado en gran medida por su valencia jurídica.⁵⁷

Asimismo, podemos retomar aquí lo mencionado para el pasaje calimaqueo respecto de la presencia léxica del eje semántico de la *luz/oscuridad* que estructura todo el relato en cualquiera de sus versiones. Los ojos son mencionados como *lumina*, y su privación desemboca en la metáfora de una noche constante: *aeterna (...) nocte*.

La compensación (contrapuesta al accionar de la Saturnia a través del *at* adversativo de comienzos el v. 336) está en manos no ya de *Iuppiter* sino del *pater omnipotens*. Esta presentación de la divinidad, con un sustantivo que responde a un valor familiar y un adjetivo que destaca su autoridad, muestra su posición y preanuncia los hechos que realizará.

El texto ovidiano incorpora, a diferencia de todas las otras manifestaciones de la historia tiresiana, una explicación de los motivos que llevan a Júpiter a

la actualidad, un tercero que sólo recomienda a los sujetos una solución en vez de imponerla, es – en términos jurídicos – un ‘mediador’. Por su parte, hoy distinguimos un ‘árbitro’ de un ‘juez’ por cuanto el primero, a pesar de que impone su laudo como obligatorio para las partes, carece de *coertio* para forzar a las partes a su efectivo cumplimiento. La sentencia judicial, en cambio, tiene una fuerza ejecutoria respaldada por el *imperium* de un magistrado; cf. Leonardi de Herbón-Feldstein de Cárdenas (1994). Estas discrepancias actuales entre ambos conceptos, no obstante, no resultaban tan claras en Roma; como sostiene Scafuro (1997: 142-153), las fuentes legales no suelen proporcionar información detallada sobre la concreta oposición de los términos *arbiter* y *iudex*.

⁵⁷ El *damnum iniuria datum*, por caso, se constituye como todo aquel daño que, siendo *iniustum* – es decir, ocasionado con culpa o dolo – recaía sobre una cosa ajena.

efectuar un obsequio compensatorio: se trata de la existencia de una norma divina que sostiene que *neque enim licet irrita cuiquam / facta dei fecisse deo*. La tercera persona fija, *licet* (de la que se deriva nuestro concepto de *licitud*), precisamente articula esta regla desde su noción de “es lícito, está permitido”.

A semejanza de lo que notábamos en Calímaco respecto de la defensa de Ateña fundada en la vigencia de leyes superiores, ajenas a su voluntad, aquí la conducta del dios supremo también responde a parámetros jurídicos que lo exceden. Pero esto no es exclusivo del mundo literario de los romanos. Ya aparece una norma divina muy parecida en el marco de la literatura griega: así, en el *Hippólito* de Eurípides,⁵⁸ recordamos que Artemis declara la existencia de una ley que prescribe que nadie puede oponerse a los deseos formados por la voluntad de otro:

θεοῖσι δ' ὧδ' ἔχει νόμος
οὐδεὶς ἀπαντῶν βούλεται προθυμία
1330 τῇ τοῦ θέλοντος ...

La inclusión del término νόμος unido a la idea de los dioses (θεοῖσι) también están – desde la intertextualidad – en el sustrato del texto calimaqueo y sus Κρόνιοι (...) νόμοι.

Retomando a Ovidio, el padre todopoderoso ofrece una solución y, sin embargo, su omni-potencia no permitirá un reemplazo adecuado del castigo fijado: sólo corresponde resarcir. Entonces, ante la imposibilidad de retrotraer en el tiempo los acontecimientos y devolver la visión, en el lugar de los ojos (*pro lumine adempto*) se ofrece el don de la profecía (*scire futura dedit*). Este pasado del verbo *do*, que hemos visto como habitual para indicar los beneficios concedidos como parte del acto de resarcir, está coordinado por otra proposición que incorpora un nuevo alcance del acto-recompensa: *poenamque leuauit honore*.

Si la lógica de construcción del castigo supone que la falta de visión sobreviene a la capacidad de ver, en estos términos finales del episodio la compensación sobreviene al castigo. De la *poena*, según este v. 338, se pasa al *honos*.⁵⁹

⁵⁸ Bulloch (1984) introduce estos pasajes trágicos para compararlos con el Himno V de Calímaco; no obstante, versos como los citados aquí parecieran relacionarse en mayor medida con lo que luego será el texto ovidiano.

⁵⁹ La *poena* es lo que genera todo crimen en el ámbito romano; cf. Bauman (1996: 2).

Si recurrimos nuevamente al *Hippólito*, hallamos presente este tema el ofrecimiento de compensar en virtud del daño sufrido: Artemis, frente al protagonista moribundo, justifica el abandono de un fiel sirviente y ofrece como resarcimiento por su desdicha el establecimiento de un culto en Trozenia:

σοὶ δ' ὦ ταλαίπωρ', ἀντὶ τῶνδε τῶν κακῶν
τιμὰς μέγιστας ἐν πόλει Τροζηνία
1425 δώσω ...

A tí, oh desgraciado, en lugar de estos males te proporcionaré grandes honores en la ciudad de Trozenia ...

Lo que advertimos en Ovidio acerca del resarcimiento otorgado *en lugar de la visión perdida* (*pro lumine adempto*) en este pasaje también es considerado desde una construcción semejante: ἀντὶ τῶνδε τῶν κακῶν. La misma raíz indoeuropea, y desde ya idéntico sentido, surge al comparar el δώσω euripideo con el *dedit* ovidiano.

El poeta latino cierra con una inevitable referencia a un concepto esencial en el universo cultural de la Roma clásica: la recompensa es expresada en términos de *honos*.⁶⁰ Esta idea de compensación moral que apunta al reconocimiento externo de lo alcanzado por la persona estaba también presente, desde ya con otros alcances, en *Hippólito*: en la cita transcrita, lo que se ofrece como resarcimiento es presentado como τιμὰί, entendiendo el término como una verdadera recompensa divina por los servicios prestados.⁶¹

La importancia de este episodio de *Metamorfosis* no queda evidentemente limitada a estos versos, puesto que a poco que uno se concentre en las secciones textuales que preceden a la historia de Tiresias, en este *Liber III* nos encontramos con otro relato mítico que nos permite plantear nuevas vinculaciones entre las variantes de la transmisión mitográfica.

Así, la alusión anterior al mito de **Acteón** no puede ser dejada de lado, porque supone otro punto de relación fundamental entre los entramados textuales de ambos grupos de argumentos: la opinión general de las fuentes nos ilustra acerca de lo que sucedió en este desarrollo mítico. Más allá de cambios introducidos a lo largo de la historia y fijadas en obras dispersas del período hele-

⁶⁰ Sobre la trascendencia de este término *honos* para la mentalidad romana, consultar el excelente trabajo de Hellegouarc'h (1978).

⁶¹ Liddell/Scott (1996: 1793).

nístico, lo cierto parece ser – según una de las versiones más consistentes – que en aquella construcción del mitologema Acteón *vio* a la diosa Artemis (la misma que aparece en los discursos citados del *Hippólito*) mientras se bañaba.⁶² En este sentido, el motivo del baño de la divinidad puede ser leído a partir de la comparación con las variantes A del mito tiresiano.

Si volvemos al texto del Himno V, esta puesta en común de ambos textos parece resemantizarse, porque vemos que el pasaje ovidiano estaría funcionando como una suerte de *amplificatio* del poema de Calímaco,⁶³ donde por única vez en el discurso de Atenea se menciona el castigo semejante sufrido por Acteón: allí la diosa comparaba ambas situaciones para marcar que la pena de Tiresias no había sido tan grave.⁶⁴

Sin embargo, el episodio de Acteón no es la única instancia que permite avanzar en el planteo de semejanzas entre ambas estructuras míticas. Corresponde que analicemos por fin el episodio de las serpientes, en donde vislumbramos numerosos semas sobre el tema de la justicia.

3.3. EL CASTIGO A / DE LAS SERPIENTES

Hemos señalado que en el caso del texto ovidiano la pelea de Zeus/Júpiter y Hera/Juno, por un lado, y el encuentro de Tiresias con las dos serpientes, por el otro, aparecen estrechamente interdependientes. Si nos concentramos en un análisis concreto de los constituyentes léxicos y semánticos que presentan los versos referidos a las serpientes, ciertas conclusiones pueden ser ilustrativas para nuestra propuesta inicial.

⁶² “... ὡς δὲ οἱ πλείονες, ὅτι τὴν Ἄρτεμιν λουομένην εἶδε.” (Apolodoro, *Bibl.* 3,4,4); “*Actaeon (...)* *Dianam lauantem speculatus est et eam uiolare uoluit*” (Higinio, *Fab.* 180). Otra versión de este mito es transmitida por Diodoro, y en ella encontramos los mismos constituyentes léxicos referidos al castigo, a la cólera y a la justicia. Según su testimonio (4,82 *et seq.*), la aplicación del castigo de la diosa frente al cazador que busca violarla y contraer matrimonio con ella resultó *adecuada* y *justa*: ὁμολογουμένην καὶ δικαίαν ὀργήν. Es importante resaltar aquí el sema de la cólera, sobre el que nos hemos extendido en el trabajo, y su calificación a partir de dos modificadores de contenido jurídico.

⁶³ Cf. Caballero de Del Sastre (2000b).

⁶⁴ Depew (1994: 411). Lacy (1990: 30) sostiene: “Kallimachos does dwell upon the aftermath of Aktaion’s death from his parents’ point of view. Athena addresses the myth of Aktaion to the mother of Teiresias, contrasting her friend’s misfortune with that of Autonoe. The goddess can thus utter her *exemplum* in the future tense as an event foretold and transform the catastrophe before them into a (future) paradigm of good fortune!”

Dijimos en su momento, a partir del contraste entre los distintos textos sobre el baño de Atenea, que en estos testimonios la diosa termina concediendo algunos beneficios a Tiresias luego de la intervención quejosa de la ninfa Cariclo. Entre esos obsequios, relevamos los términos βάκτρον y σκῆπτρον, cuya significación se orientaba hacia la idea de *bastón* o de *cetro*. Se mencionó, asimismo, la importancia que esta noción tenía en los textos homéricos para identificar a la figura de los jueces: con el *cetro* se impone autoridad, y se dicta justicia.

En Ovidio, la presentación del encuentro con las serpientes se produce en los vv. 324-325 con la agresión de Tiresias, que las golpea: *nam duo magnorum uiridi coeuntia silua / corpora serpentum baculi uiolauerat ictu;*. La acción violenta queda esclarecida por la utilización del verbo *uiolo* que apunta esencialmente a la naturaleza del golpe y sus efectos dañosos. Pero esta herida, a diferencia del castigo que imponía Atenas (que se producía con su propia mano) se produce a través de un *baculum*. La proximidad de este término con el βάκτρον griego es evidente, e incluso se produce a nivel etimológico.⁶⁵ Lo que esta reflexión meramente lingüística permite ver es cómo el bastón/cetro adquiere un interés capital desde ciertas lecturas que ven en el golpe de Tiresias un ejercicio de autoridad judicial.⁶⁶

Otros términos de índole jurídica permiten seguir desambiguando este pasaje: la conversión de hombre en mujer se presenta como un castigo ante la agresión (*deque uiro factus, mirabile, femina ...*) que luego es dejado de lado a través de una recuperación (ahora posible) de la situación primordial. El cambio de las circunstancias (*in contraria mutet*) se produce cuando el *auctor* (v. 329: *auctoris sortem*) – es decir, el que cometió la infracción, como reconocemos hoy al referirnos al “*autor*” de un delito – hiere a las mismas serpientes una vez más y recupera con ello (ablativo absoluto de clara función causal: *percussis anguibus*) su imagen originaria (*forma prior rediit genetiuaque uenit imago*).

Los otros testimonios de esta variante del mito reproducen en mayor o menor medida estos elementos léxicos, y en todos sobreviene el cambio de sexo como

⁶⁵ Ambos términos remiten a una primitiva raíz **bak-* que luego presenta en el caso de estos dos sustantivos un sufijo de instrumento (Ernout/Meillet, 1967: 64).

⁶⁶ Krappe (1928: 273), alterando sustancialmente el contenido de las versiones míticas a la luz de ciertos testimonios literarios de la Antigua India, lee en el episodio de las serpientes elementos que corresponden en los textos analizados a la discusión entre Hera y Zeus: “Witnessing the adultery of a female snake, he *punished* it by wounding it and was *rewarded* by the grateful male with the power to understand the language of animals and the sounds of nature” (la cursiva nos pertenece y busca resaltar la terminología que interesa a nuestro planteo).

castigo (paralelo a la sanción de la ceguera)⁶⁷ frente a la lesión violenta contra las serpientes.

En Flegón, por ejemplo, aparece además el sentido de la visión (que nuevamente pone en contacto este episodio con el del *lavacrum* de Atenea):

ὄφεις ἰδόντα ὀχεύοντας τρώσαι τὸν ἕτερον καὶ παραχρῆμα μεταβαλεῖν τὴν ἰδέαν·

... que viendo a las serpientes hiere a una y al instante transforma su imagen.

Higinio, por su parte, se dedica a mostrar nuevamente la presencia del golpe (que en Flegón se advertía en el infinitivo τρώσαι) a partir de la utilización del *baculum* como arma:

In monte Cyllenio Tiresias Everis filius pastor dracones uenerantes dicitur baculo percussisse, alias calcasse; ob id in mulieris figuram est conversus; postea monitus a sortibus in eodem loco dracones cum calcaste redit in pristinam speciem.

Se dice que en el monte Cilenio Tiresias, el pastor hijo de Everes, golpeó con el bastón a serpientes que estaban copulando, a otras las excitó. Por ello fue convertido en la figura de una mujer; después, advertido por las suertes, al excitar a las serpientes en el mismo lugar volvió a su imagen originaria.

La presencia del *baculum* y su funcionalidad en el marco de la acción narrativa es evidente. Otros textos que reproducen esta historia, como el de Apolodoro que retoma a Hesíodo, si bien no mencionan la existencia de un instrumento (que el mitógrafo sí presenta cuando recupera la anécdota transmitida por Ferécides sobre el *lavacrum Pallades*), ponen especial énfasis en las modalidades del castigo sufrido:

Ἡσίοδος δὲ φησιν ὅτι θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή, πάλιν δὲ τοὺς αὐτοὺς ὄφεις παραστηρήσας συνουσιάζοντας ἐγένετο ἀνὴρ.

⁶⁷ "For a male, to be changed into a female represents a departure from normality which is the equivalent of being blinded, maddened or struck dumb" (Buxton, 1980: 34).

Y Hesíodo dice que [Tiresias], habiendo visto junto al monte Cilene a dos serpientes copulando y habiéndolas herido, a partir de hombre se convirtió en mujer, y habiendo visto de nuevo a las mismas serpientes copulando se hizo hombre.

Conviene tratar el resto de los episodios reproducidos de manera conjunta, con el objeto de discernir sus mínimas diferencias a la luz de la comparación: en ellos subrayamos con una línea aquellos elementos que retoman la idea del bastón, resaltamos en negrita los términos que remiten a la agresión contra las serpientes como acto injusto y subrayamos con línea punteada los semas referidos a la visión:

*Tiresias, Eueris filius, genere Thebanus, in monte Cyllene dracones concubitu haerentes virga cuum **percussisset**, in mulierem versus est. Et post temporis seriem iterum eos concumbentes videns, **percussis** rursus virga in eodem loco, in figuram rediit pristinam. (Scriptores rerum mythicarum latini, II 84)*

*... in monte Cyllene Tiresias dracones coeuntes **calcasse** dicitur. Ob id in mulieris figuram uersus est, ut Ouidius refert. Deinde monitus sortibus in eundem locum rediit in figuram pristinam. (Lactancio, Comm. in Statii Thebaida, II 95).*

Φασὶν ὡς δράκοντας δύο ἐν Κιθαιρῶνι μιγνυμένους ἰδῶν **ἀνεῖλε** τὴν θήλειαν, καὶ οὕτως μεταβέβληται εἰς γυναικα· καὶ πάλιν [...] τὸν ἄρρενα, καὶ ἀπέλαβε τὴν ἰδίαν φύσιν. (Schol. Ambros. ad Hom. Odyss., X 494, fr. 275 Merkelbach-West).

Φέρεται δὲ περὶ αὐτοῦ μυθικὸς λόγος, ὅτι δράκοντας ἐν Κιθαιρῶνι μιγνυμένους ἰδῶν καὶ τὴν θήλειαν **ἀνελῶν** μετέπεσεν εἰς γυναικα· εἶτα **συγκατενεγκὼν** μετὰ καιρὸν καὶ τὸν ἄρρενα τὴν οἰκείαν φύσιν ἀπέλαβεώ (Eustacio, Comm. ad Hom. Odyss., X 494, fr. 162 Merkelbach-West).

*Teresias serpentes duos concumbentes uidit, quos cum uirga **percussisset**, in feminam conuersus est. Iterum post temporis seriem eos concumbentes uidit, similiterque **percussis** iterum est in pristinam naturam conuersus. (Fulgencio, Mitologiarum libri tres, II 5).*

*Habet enim fabula, Tiresiam serpentes duos coeuntes vidisse. Quos quum virga **percussisset**, in feminam mutatus est. Tum vero post tem-*

poris seriem, septimo videlicet anno, eosdem vidit concumbentes, similiterque iis percussis, in formam pristinam est restitutus. (Scriptores rerum mythicarum latini, III 4-8).

Tiresias dum iret per silvam, vidit duos serpentes coire. Quos quum virga percussisset, in feminam mutatus est. Post octo annos dum videret eos similiter concumbentes, et eos rursus percuteret, in pristinam restitutus est naturam. (Scriptores rerum mythicarum latini, I 16).

Τειρεσίας δὲ γυνὴ μὲν ἐξ ἀνδρός, ὅτι τοὺς ἐν τῇ τριόδῳ μιγνυμένους ὄφεις ἐντυχὼν ἀπέκτεινεν, ἐκ δὲ γυναικὸς αὐτίς ἀνὴρ ἐγένετο διὰ τὸ δράκοντα πάλιν κτανεῖν· (Antoninus Liberalis, *Metamorphosis*, XVII 5).

La referencia ovidiana al *baculum* es en numerosos testimonios reemplazada por una mención a la *virga*, que cumple una función semejante de bastón y de cetro.⁶⁸ Finalmente, no podemos dejar de mencionar la presencia del término *restitutus* en algunos pasajes, lo que claramente establece una contraposición con los episodios del baño de Atenea y de la querrela de los dioses donde, una vez impuesto el castigo, no puede ser restituido nada de aquello de lo que el culpable fue privado.

3.4. LA ÚLTIMA VERSIÓN

Una breve mención a la versión C puede ser ilustrativa antes de encarar nuestras reflexiones finales. Si hasta aquí hemos elaborado a través de un rastreo léxico una visión de la uniformidad subyacente que vincula a las dos primeras grandes versiones del mito, aquí encontraremos nuevas premisas para nuestra conclusión. Hemos dicho al comienzo del trabajo que este testimonio C proviene esencialmente de Sostrato, de quien no se tienen noticias biográficas; sólo está preservada esta *narratio* en el comentario a los textos homéricos que elaboró el obispo Eustacio hacia el siglo XII.

La novedad de este *racconto* radica en la complejidad de su argumento, que llevó a numerosos filólogos a considerarlo espúreo. Más allá de este comentario generalizado, creemos que resulta inconveniente rechazarlo *a priori*, y sugerimos aquí hacer una mínima referencia a su contenido, con el objeto de relevar algunos escasos términos que nos permitan reforzar la lectura en la que nos hemos sumergido; *ratione brevitatis*, y dada la considerable extensión del

⁶⁸ Quicherat/Daveluy (1913: 1496), s.v. *virga*: puede tratarse, entre otros alcances terminológicos, de un *bâton* o *baguette de magistrat*.

pasaje tiresiano, sólo nos concentraremos aquí en la alusión a aquellos conceptos que hemos venido examinando a lo largo de este estudio.

Lo primero que debe llamarnos la atención en todo el pasaje de Eust. *Comm. ad Hom. Odys.*, X 494, es que nos encontramos con una prolongada sucesión de acontecimientos que tienen a Tiresias por protagonista. Originalmente de sexo femenino, este personaje mítico atraviesa a lo largo del relato en prosa seis cambios de sexo. Ya no estamos en presencia de las serpientes y del cambio de mujer a hombre que finalmente es revertido: ahora sus identidades incluyen una joven niña, un hombre, una madre, un hombre desagradable, una joven mujer, Tiresias mismo (tal vez un hombre viejo) y una anciana. Finalmente, en el séptimo cambio, se transforma en un ratón.

La estructura que guía toda esta entrecada *metamorfosis* responde esencialmente a la misma construcción sistemática que – hemos señalado – guía toda redacción de las aventuras míticas de Tiresias: el castigo y la compensación. Lo que aquí interesa, entonces, ya no es tanto con qué se resarce cada una de las conductas dañosas, sino efectivamente que la indemnización consolida un ciclo en donde los valores jurídicos, tales como la ofensa y la voluntad de reparar, cobran una particular trascendencia.

El primer cambio se produce cuando Tiresias quiebra el *pacto* que tenía con Apolo y es convertido en un hombre. Esta ruptura del acuerdo, que consolida el intercambio de favores sexuales por el pago (μισθῶ) de la enseñanza musical. Aquí se marca el comienzo de toda una serie de decisiones rebeldes y riesgosas de Tiresias,⁶⁹ que lo van a conducir por el sendero del juzgamiento y de la penalización.

Los episodios reiteran así el léxico consolidado en la tradición del mito: la diosa, que ahora es Afrodita en los cambios sexto y séptimo, se encuentra claramente encolerizada, como aparece de manera reiterada (χολωθεῖσαν y ὀργισθεῖσαν, incluidos en forma sucesiva).

Y, si en el caso de Hera y Atenea Tiresias recibía la imposición de un castigo – como víctima – y ello se oponía al episodio de las serpientes, donde dejaba de ser acusado para para a constituirse sujeto activo del castigo fijado contra los animales (para luego recibir su propia sanción una vez más), la estructura del *juzgar* y *ser juzgado* como en un eterno círculo se hace también visible en la versión de Sostrato (cf. δικάσας, participio aoristo que indica el juzgamiento de las

⁶⁹ O'Hara (1996: 184).

*moiras*⁷⁰ con δικάσαντα, que se refiere poco después a la decisión de Tiresias de escoger a Cale en el concurso de belleza de las bodas de Peleo y Tetis). El juzgado juzga, para luego volver a ser juzgado: Afrodita lo castiga, enfurecida, convirtiéndolo en una anciana, pero Cale intenta *compensarlo* mediante el ofrecimiento de la atracción sexual (χά[ρ]ιτας ἀγαθός).

Todo esto nos lleva, finalmente, a cerrar nuestro trabajo a partir de la presentación de las conclusiones.

4. REFLEXIONES FINALES

Tiresias, en cada uno de los pasajes examinados, recibe y procesa castigos y en ello se materializa la relación concreta entre el mundo de los dioses y los hombres. Toda violación de las restricciones preestablecidas y consolidadas supone una trasgresión, y merece ser reprimida. En este sentido, queda claro que si el castigo es un *límite* (cf. la noción de πείραξ en el pasaje homérico del juicio), si se procura restringir las posibilidades de acción (en este caso mediante la privación de un sentido) para apartar a los humanos rebeldes de la esfera de los dioses, la compensación por su propia naturaleza debe reinstalar en parte el equilibrio perdido y – como queda claro aquí – con ella se recupera la cercanía perdida entre hombres y seres superiores. Sin embargo, la ceguera – lo impuesto, lo que no puede retraerse – se mantiene, y siempre permanece como una barrera infranqueable para garantizar la preeminencia divina.⁷¹

Si Lacy (1990) proponía analizar desde nuevas perspectivas la tradicional elaboración de los mitos,⁷² no podemos dejar de señalar que todo lo trabajado en este sentido a lo largo de esta monografía nos sirve al menos para re-pensar el mito de Tiresias desde el pensamiento griego antiguo: todo exceso origina una condena, y esto se encuentra en la estructura profunda de todo relato mitológico-trágico.

⁷⁰ En este episodio al juego discursivo de *juzgar/ser juzgado* debe añadirse el de *mirar/ser mirado*. Tiresias, que en Calímaco y otras fuentes es sancionado por observar a la diosa, es visto – siendo una mujer – mientras se bañaba desnuda por Glifio: el sujeto de acción se vuelve aquí objeto del acto injurioso, que se vuelve a convertir en sujeto activo cuando mata a su violador y el caso es llevado a las *moirai* para su resolución.

⁷¹ Buxton (1980: 29): “Poets and seers stand in an especially close relationship to the gods. But, precisely for that reason, they blur the distinction between god and man. In order to preserve the distinction intact, special powers possessed by mortals are, in logic of myth, balanced by special defects.”

⁷² “The formation and literary development of the myth as a whole – offense, punishment and aftermath – deserve systematic re-examination ...” (Lacy, 1990: 42).

Todo se desplaza en una constante movilidad, pero en definitiva se reestablece naturalmente el orden supremo estancado en el conservadurismo ritual del respeto por las tradiciones y por el *status quo*: si quien es juzgado a la vez puede juzgar – en el principio lógico de la democracia jurídica griega – no es menos cierto que todo exceso origina en quien juzga la posibilidad de ser penado, y que ninguna infracción es perdonada por las fuerzas superiores. Los dioses, como grandes soberanos, toman el cuerpo de los mortales para imponer sus criterios y su supremacía absoluta:

Al quebrantar la ley, el infractor ha atentado contra la persona misma del príncipe; es ella – o al menos aquellos en quienes ha delegado su fuerza – la que se apodera del cuerpo del condenado para mostrarlo marcado, vencido, roto (...) [Busca] hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano.⁷³

En el caso de Grecia, los príncipes parecieran ser los dioses frente a las consecuencias nefastas de la ὕβρις humana. Pero en Roma la situación no deja de ser diferente. Y si los mitos adquieren una dimensión política,⁷⁴ es fácil decodificar durante el período clásico en la figura del “príncipe soberano” no ya a Zeus sino al propio Augusto identificado en su origen con las figuras divinas: así conviene leer numerosos pasajes de las *Metamorfosis* de Ovidio.

La lógica de transgresión/castigo/resarcimiento reproduce en el plano mítico una violencia que se encuentra latente en la base de la sociedad romana y que, desde la autoridad de Augusto, se busca conjurar para lograr que la desmesura criminal vigente desde los impíos inicios de la *urbs* sea sometida al equilibrio propuesto como parte de su propaganda de pacificación.⁷⁵

Si Júpiter es quien otorga la compensación frente a la desmesura de Juno en el mito de Tiresias, la aproximación de la figura de Augusto a la de Júpiter – rei-

⁷³ Foucault (1989: 54).

⁷⁴ Feeney (1998: 56).

⁷⁵ La violencia acompaña como noción a la construcción de Roma desde su génesis: “La fable de Rémus et de Romulus, largement diffusée, est en effet au coeur des interrogations des Romains de la fin de la République, car elle semble répéter très exactement le problème vital de Rome, aux prises depuis plus d’un siècle avec la violence civile. Les frères ennemis des tragédies, les jumeaux du mythe sont l’image des dissensions qui secouent la Cité et l’ordre nouveau que propose Auguste est lui-même issu de ces tensions et de ces luttes” (Johner, 1991: 292).

terada en las imágenes de la época – permite avanzar sobre una lectura de los textos que explique la ideología literaria que subyace a la lógica mítica.⁷⁶

Así, es evidente que – más allá de las diferencias argumentales, que son numerosas por cierto – la identificación de los ejes semánticos vinculados con la búsqueda de un justo equilibrio a partir de la presencia de nociones referidas a la idea del juzgamiento y represión – que resulta también más productivo para un análisis textual – permite reconocer una homogeneidad de base que le da un perfil característico a la *mythopoesis* tiresiana.

Se trata de una explicación magnífica de la lógica retributiva que acompaña a cada civilización en su desarrollo, y que en cada una de ella adquiere un sentido propio. Así, no debemos olvidar que las condiciones de surgimiento de toda estructura mítica deben ser analizadas en función de cada contexto socio-cultural para poder aprehender su compleja funcionalidad. Del mismo modo, para comprender los conceptos vinculados con el régimen de imposición de justicia es necesario dar cuenta de las realidades históricas que los sustentan.⁷⁷

En síntesis, derecho y mito, como dos valores sociales naturalmente entremezclados – tanto en Grecia como en Roma –, se constituyen como herramientas tendientes a asegurar la reproducción de la ideología social imperante, a través de la máxima general de que toda infracción es seguida por un castigo, pero que la sanción – si es excesiva – da lugar a una recompensa que retrae las consecuencias perjudiciales de la pena desmesurada o, en su defecto, indemniza a quien las sufre con nuevos beneficios de otro orden.

El lector que se inmiscuye en el relato de Tiresias, que advierte sus peripecias, sabe que toda imprudencia está de alguna manera sometida a la inevitable rigidez del castigo. No obstante, y aquí se encuentra el placer de la lectura de la sustancia mítica, tampoco puede dejar de saber que frente a una pena injusta se alzan, siempre y como un gran estandarte, los maravillosos efectos de la recompensa:

This is a tidy contract between author and reader, wherein the reader is enabled to take out exactly what the author has put in.

⁷⁶ Zanker (1992: 271 *et seq.*).

⁷⁷ “It is also necessary, it seems to me, that students of ancient law should make a careful investigation of the social and economic conditions out of which the law grew before they undertake to explain the meaning and intention of the phrases that they attempt to interpret” (Frank, 1932: 139).

The author is serious about the business of controlling his models (...) and *the reader (including the modern philological interpreter) is guaranteed a **reward*** for being correspondingly serious about recognizing and applying those models.⁷⁸

5. BIBLIOGRAFÍA

5.1. EDICIONES CRÍTICAS

Anderson, W.S. (ed.) (1977), *Ovidius. Metamorphoses*, Leipzig.

Barber, E.A. (ed.) (1953), *Sexti Properti carmina*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit E.A. Barber, Oxford 1960².

Barrett, W.S. (ed.) (1964), *Euripides. Hippolytus*, Oxford.

Bode, G.H. (1834) (ed.), *Scriptores rerum mythicarum latini*, Celle.

Butler, H.E. (ed.) (1912), *Propertius*, with an English translation by H.E. Butler, Cambridge (MA)/London 1958.

Butler, H.E. (ed.) (1921), *The Instituto Oratoria of Quintilian*, vol. III, London/New York.

Butler, H.E., Barber, E.A. (edd.) (1933), *The Elegies of Propertius*, Oxford.

Cahen, E. (ed.) (1940²), *Callimaque. Hymnes*, Paris.

Camps, W.A. (ed.) (1965), *Propertius Elegies Book IV*, Cambridge.

D'Arbela, Edmondo V. (ed.) (1965), *Properzio. Elegie*, vol. III, *Classici Greci e Latini*, Milano.

Dufour, Médéric (ed.) (1932), *Aristote. Rhétorique*, Tome I, Paris.

Helm, R. (ed.) (1898), *Fulgentii Mitologiarum libri tres*, Leipzig.

Jacoby, F. (ed.) (1923), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, Berlin.

Jahnke, R. (ed.) (1898), *Lactantius. Commentarii in Statii Thebaida*, Leipzig.

Lafaye, G. (ed.) (1969⁵), *Ovide. Métamorphoses*, Paris.

Merkelbach, R., West, M.L. (edd.) (1967), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford.

Paganelli, D. (ed.) (1947), *Properce. Élégies*, Paris 1929¹.

Papathomopoulos, M. (ed.) (1968), *Antoninus Liberalis. Métamorphoses*, Paris.

Pfeiffer, R. (ed.) (1953), *Callimachus*, vol III: "Hymni et epigrammata", Oxford.

⁷⁸ Hinds (1998: 22). El resaltado nos pertenece.

Rose, H.I. (ed.) (1934), *Fabulae Hyginii*, Leiden.

Rzach, A. (ed.) (1902), *Hesiodi carmina*, Leipzig.

5.2. DICCIONARIOS

Bailly, A., (2000), *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Sechan et P. Chantraine, Paris 1894¹.

Chantraine, P., (1907), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Ernout, A., Meillet, A., (1967⁴), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1932¹.

Glare, P.G.W. (ed.) (1996), *Oxford Latin Dictionary [OLD]*, Oxford.

Grimal, P., (1997), *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires (Edición original: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951).

Liddell, H.G., Scott, R., (1996), *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, with a revised supplement, Oxford 1843¹.

Quicherat, L., Daveluy, A. (1913⁴⁷), *Dictionnaire Latin-Français*, révisée, corrigée et augmentée par Émile Chatelain, Paris.

5.3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA (TEMÁTICA)

Barrow, R.H., (1960³), *Los Romanos*, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios 38, 1950¹ (Edición original: *The Romans*, Middlesex 1949).

Bauman, R.A., (1996) *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London/New York.

Bayet, J., (1956), *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris.

Biscardi, A., (1982), *Diritto Greco Antico*, Bari.

Brisson, L., (1976), *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden.

Bulloch, A.W., *The Future of a Hellenistic Illusion. Some Observations on Callimachus and Religion*, MH 41, 1984, pp. 209-230.

Buxton, R.G.A., *Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth*, JHS 100, 1980, pp. 22-37.

Caballero de Del Sastre, E., (2000a), *Libertas et Res Publica. La construcción de Roma en el relato de los orígenes*, en González de Tobia, A.M. (ed.), *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*, La Plata 2000, pp. 175-190.

- Caballero de Del Sastre, E., (2000b), *La construcción ovidiana de Tiresias y sus relaciones intratextuales en Met. III*, conferencia dictada en el marco del *Segundo Coloquio Internacional «Los Griegos: Otros y Nosotros»*, realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Carey, C., *The Shape of Athenian Laws*, CQ 48, 1998, pp. 93-109.
- Depew, M., *POxy 2509 and Callimachus' Lavacrum Palladis: ἀγιόχοιο Διὸς κούρη μεγάλαιο*, CQ 44, 1994, pp. 410-426.
- Diel, P., (1952), *Le Symbolisme dans la mythologie grecque. Étude psychanalytique*, Paris.
- Di Pietro, A., Enrique Lapieza Elli, (1999⁴), Á., *Manual de Derecho Romano*, Buenos Aires.
- Dodds, E.R., (1986⁴), *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid 1960¹ (Edición original: *The Greeks and the Irrational*, University of California 1951).
- Dumezil, G., (1966), *La religion romaine archaïque*, Paris.
- Durant, W., (1939), *The Life of Greece*, New York.
- Edwards, C., (1993), *The Politics of Immorality in ancient Rome*, Cambridge.
- Eggers Lan, C., (1993⁵), *El Fedón de Platón*, traducción, estudio y notas de C. Eggers Lan, Buenos Aires.
- Eggers Lan, C., (1997), *Libertad y Compulsión en la Antigua Grecia*, Buenos Aires.
- Eliade, M., (1992²), *Mito y realidad*, Barcelona (Edición original: *Aspects du mythe*, New York 1963).
- Feeney, D., (1998), *Literature and Religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge.
- Foucault, M., (1989), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1976¹ (Edición original: *Surveiller et punir*, Paris 1975).
- Frank, T., (1932), *Aspects of Social Behaviour in Ancient Rome*, Cambridge (MA) (Martin Classical Lectures, Vol. 2).
- Freyburger, G., (1986), *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origins jusqu'à l'époque augustéene*, Paris.
- Gagarin, M., (1981), *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven/London.
- Gagarin, M., *Early Greek Law*, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- Gernet, L., (1980¹), *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1984 (Edición original: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968).

- Giangrande, G., *Los tópicos helenísticos en la elegía latina*, Emerita 42, 1974, pp. 1-36.
- Glantz, G., (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
- Goodenough, W.H., (1975), *Cultura, lenguaje y sociedad*, en Kahn, J.S. (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, pp. 147-248 (Edición Original: *Culture, Language and Society, American Anthropologist*, Washington D.C. 1971)
- Grimal, P., (1960), *El siglo de Augusto*, Buenos Aires (Edición original: *Le siècle d'Auguste*, Paris 1955).
- Hellegouarc'h, J., (1978), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.
- Hinds, St., (1998), *Allusion and Intertext. Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge.
- Hubaux, J., (1945), *Les grands mythes de Rome*, Paris.
- Hutchinson, G.O., (1988), *Hellenistic Poetry*, Oxford.
- Johner, A., *Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs*, Euphrosyne N.S. 19, 1991, pp. 291-302.
- Kerényi, K., (1972), *La religión antigua*, Madrid.
- Krappe, A.H., *Tiresias and the Snakes*, AJPh 49, 1928, pp. 267-275.
- Lacy, L.R., *Aktaion and a Lost 'Bath of Artemis'*, JHS 110, 1990, pp. 26-42.
- Leonardi de Herbón, H., Feldstein de Cárdenas, S.L., (1994), *Arbitraje Interno e Internacional*, Buenos Aires.
- Martínez Fernández, Á., *Estudio sobre el vocabulario jurídico en el dialecto cretense*, Fortunatae 9, 1997, pp. 103-123.
- Millett, P., (1990), *Sale, credit and exchange in Athenian law and society*, en Cartledge, P., Millett, P., Todd, S. (edd.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 167-194.
- O'Hara, J., *Sostratus Suppl. Hell. 733: A Lost, Possibly Catullan-Era Elegy on the Six Sex Changes of Tiresias*, TAPhA 126, 1996, pp. 173-219.
- Ostwald, M., *Pindar, Nomos, and Heracles*, HSPH, 69, 1965, 109-138.
- Raditsa, L.F., *Augustus' legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery*, ANRW II 13, 1980, pp. 278-339.
- Rodríguez Cidre, E., (1998), *Las cóleras en la Medea de Eurípides*, Nova Tellus 16, 2, pp. 57-77.

- Rodríguez Cidre, E., (2000), *Ira, qua ducis, sequor: la cólera en la Medea de Séneca*, Florentia Iliberritana 11, pp. 227-255.
- Scafuro, A.C., (1997), *The Forensic Stage. Settling Disputes in Graeco-Roman New Comedy*, Cambridge.
- Steinberg, M.E., *Impietas e iniuria: Relaciones sociales y abandono de Adherbal (Sall. Jug. 14) y de Ariadna (Cat. 64, 55ss.)*, Argos 23, 1999, pp. 81-97.
- Stroud, R.S., (1968), *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley / Los Angeles.
- Thür, G., (1996), *Oaths and Dispute Settlement in Ancient Greek Law*, en Foxhall, L./Lewis, A.D.E., *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford, pp. 57-72.
- Todd, St., Millett, P., (1990), *Law, society and Athens*, en Cartledge, P., Millett, P., Todd, St. (edd.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 1-18.
- Todd, St., (1995), *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993¹.
- Vernant, J.-P., (1991¹⁰), *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires (Edición original: *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962).
- Wagner, R., *Sostratos' Teiresias*, Hermes 27, 1892, pp. 131-132.
- Westbrook, R., *The Trial Scene in the Iliad*, HSPH, 94, 1992, pp. 54-76.
- Wilmart, R., (1905²), *Estudios de Derecho Romano*, Buenos Aires.
- Wirszubski, C., (1968), *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.
- Zanker, P., (1992), *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid (Edición original: *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987).

Abog. Lic. Emiliano Buis
Profesor Asistente, Lengua y Cultura Griegas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Puan 480
RA-1406, Buenos Aires
e-mail: ejbuis@yahoo.com