

Sintagmas binarios* castellanos procedentes de mitos griegos

JUAN JIMÉNEZ FERNÁNDEZ
Instituto de Estudios Giennenses

*Según Bailly, sintagma binario es el producto de una relación de interdependencia establecida entre dos signos léxicos que pertenecen a dos categorías que se complementan entre sí. En este sentido se puede decir que todo sintagma es binario. [F. Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, p. 374].

Creemos que resulta ocioso redactar un resumen de este artículo, cuando su contenido queda expresado de modo nítido en su título, además de la autorizada definición que precede.

SER UN ADONIS

Adonis, de origen semítico (probablemente sirio o fenicio¹), fue el desgraciado protagonista de una leyenda incorporada tardíamente a la mitología griega, a juzgar por los autores que se han ocupado de ella –la mayoría de la época imperial romana–, tanto con carácter erudito como literario. Entre éstos hemos reparado en el epistológrafo Alcifrón², que en el libro IV de sus *Cartas*, el dedicado a la correspondencia entre cortesanas, emplea con el mismo sentido que actualmente la presente locución objeto de nuestra curiosidad. Pero, para ello, hay que retrotraerse a sus antecedentes míticos.

Este personaje mitológico es el fruto de la unión incestuosa entre Mirra o Esmirna y su padre Tías, rey de Asiria (o de Ciniras, rey de Chipre), cuando estaba completamente ebrio, a la

vez que contó con la complicidad de su nodriza. Por haberse jactado la joven de superar en belleza a Afrodita, la diosa, en castigo, le inspiró esa pasión culpable. Cuando el padre descubrió el hecho, persiguió a Mirra con intención de matarla. Ante sus súplicas, los dioses, en su compasión, la convirtieron en el árbol de la mirra, que derrama lágrimas (o sea, la gomorresina que de manera natural destila). Tías arremetió contra el árbol y lo tajó con su espada, saliendo entre sus cortezas Adonis, que fue confiado por Afrodita a Perséfone³, que quedó maravillada de la belle-

¹ En fenicio, Adôn significa ‘señor’ y se corresponde con el hebreo Adonai, ‘mi señor’ (Martin, 1996: 2).

² Siglos III-IV d. C.

³ Esta diosa, hija de Zeus y Deméter, fue raptada por su tío Hades, dios de los Infiernos, lo que dio lugar a que su madre peregrinara por toda Grecia en su búsqueda. Compadecido Zeus de Deméter, ordenó a Hades que devolvie-

za del niño. Al hacerse mayor, enamorada de él, se negó a devolverlo a Afrodita, que también se había prendado del joven. Zeus tuvo que mediar entre las dos diosas, disponiendo que pasara un tercio del año con Afrodita, otro con Perséfone, y el tercero quedaba a la voluntad de Adonis, quien prefirió la compañía de aquélla. Este genio de la vegetación representa, como en el caso de Perséfone, la renovación anual de la naturaleza, a la que añade asimismo el hecho de haber nacido de un árbol y su relación con las flores: las rosas, que en principio eran blancas tornáronse rojas por la sangre de Afrodita que le produjo una espina cuando acompañaba a Adonis y, a su vez, la de éste, herido, comunicó su color a las anémonas. Solía morar en los bosques, dedicado a la caza o al pastoreo, hasta que un día un jabalí truncó su vida.

Luciano refiere que un río de nombre Adonis atravesaba la ciudad fenicia de Biblo, y que, por el aniversario de la muerte del joven, se teñía de rojo, impregnando también las aguas del mar, pero, a renglón seguido –bajo la interpretación racionalista de Evémero acerca del mito– un nativo se encargó de explicarle que se trataba de un fenómeno natural, pues unos fuertes vientos, que azotaban las rojizas tierras del Líbano, las esparcían por todo el cauce.

Volviendo, pues, a Alcifrón y a sus *Cartas de cortesanas*, en la 17ª, la hetera Leontion escribe a su amiga Lamia quejándose de su triste situación, puesto que tiene que aguantar a un viejo celoso⁴, lleno de taras seniles y miseria, que, además, pretende presumir de joven. En su desesperación, no puede por menos de exclamar: «Por Afrodita, *«ni aunque fuera un Adonis»*, lo podría soportar lleno de piojos, achacoso y...». Y es que Adonis constituyó desde la Antigüedad –huelga decirlo– el paradigma de la belleza varonil, que aún sirve de referente. Las mujeres de aquella época le rendían culto como si fuese un dios en las fiestas llamadas Adonias, instituidas precisamente por Afrodita en memoria de su amado.

Cada año, al llegar la primavera las mujeres sirias le consagraban los famosos «jardines de Adonis», rito que consistía en plantar en cual-

quier maceta o tiesto unas semillas, que regaban con agua caliente para acelerar el crecimiento de las plantas, pero que, por la misma causa, se marchitaban en seguida. Comoquiera que simbolizaban la corta vida de Adonis, sus adoradoras prorrumpían en lamentos por su prematura muerte. De aquí que la tradición paremiográfica haya reflejado esta circunstancia en el tono sentencioso que la caracteriza:

«El jardín de Adonis: a propósito de las cosas efímeras, prematuras e inútiles...» (Diogeniano I. 12).

O más explícitamente: «Eres más estéril que los jardines de Adonis. La paremia se dice de los que no pueden producir nada genuino. Platón la menciona en el *Fedro*...» (Zenobio I. 49).

El mito de Venus y Adonis ha gozado de un gran éxito en la literatura universal: Teócrito, destacado representante de la lírica helenística; Ovidio e Higino, de la latina; y en la castellana, hasta ocho poetas se pueden contar desde el Renacimiento (Boscán) hasta el Barroco (Calderón) pasando por Tirso y Lope, por citar los principales.

FUENTES.- Alcifrón. *Cartas* IV. 17. 1. Apolodoro. *Biblioteca* III. 3-4. CPG, *passim*.

ra a Perséfone, pero éste le había dado un grano de granada para que permaneciera a su lado al menos medio año, mientras que la otra mitad debía hacerlo con su madre. Esta distribución del tiempo tenía mucho que ver con el curso de las estaciones: las semillas también permanecían ocultas durante el invierno, para renacer con la llegada de la primavera. Por tal motivo era tenida como diosa de la vegetación.

⁴ Personificado arbitrariamente en el filósofo Epicuro (341-270 a. C.).

EL VOTO DE CALIDAD Y EL VOTO DE ATENEA

Antecedentes míticos. Los gemelos Atreo y Tiestes eran hijos legítimos de Pélope, a diferencia de Crisipo, que era bastardo. A instancias de su madre Hipodamía, los gemelos dan muerte al hermanastro; el padre los maldice y destierra, maldición que suscitó un odio cainita entre los hermanos y que alcanzará también a sus descendientes respectivos. Ambos tramarán recíprocamente múltiples intrigas y maquinaciones. Agamenón, el hijo de Atreo, ha partido al frente del ejército aqueo con el propósito de conquistar la ciudad de Troya; a su regreso, tras diez años de ausencia, su esposa Clitemestra, en complicidad con su amante Egisto (hijo, por cierto, de Tiestes), ha urdido su asesinato. Por su parte, Orestes, hijo de Agamenón, por inducción del dios Apolo, decide tomar venganza de los dos asesinos, dándoles muerte a su vez. Tales son, a grandes rasgos, los precedentes y las concausas que generaron el último crimen de la familia de los Pelópidas, el crimen por antonomasia, perpetrado por Orestes en la persona de su madre Clitemestra y que será el objeto de nuestros comentarios. Nótese que se utiliza la palabra «crimen» en su prístina acepción de delito grave. Pues bien, crímenes de todo tipo se suman unos a otros hasta materializarse en el matricidio final: maldición paterna, instigación al asesinato, adulterios, incesto, antropofagia, asesinatos, engaño y hurto, usurpaciones consumadas o pretendidas y, por último, el regicidio o conyugicidio de Agamenón, móvil de la *metroktonía* o matricidio de Orestes. En fin, una mítica cadena de atrocidades provocadas por la ley parental de la sangre.

* * *

Estamos, pues, en la vista de una causa por matricidio, el delito más horrendo y que, fatalmente, procede de otros no menos espantosos. El tribunal está constituido por un jurado de ciudadanos atenienses en número par⁵ bajo la presidencia de la diosa tutelar Atenea, que modera el proceso. Los ministerios fiscal y defensor son asu-

midos respectivamente por las Erinis, diosas ctónicas que custodian el viejo Derecho Natural, y por Apolo, dios uránico, defensor asimismo del Derecho Público que quedará instaurado a partir de la sentencia de Atenea. De pie, ante esta, Orestes, en calidad de reo. No hay más cargo por parte del ministerio fiscal, que el del matricidio, que exige según el derecho interfamiliar, la venganza como justicia, la sangre por la sangre. Así se proclama reiteradamente a lo largo de la trilogía⁶. Desde luego es muy significativo que Esquilo, en pasajes distintos y por boca de diferentes personajes, emplee en *Las Euménides*⁷ la raíz **diōk-*, para las acciones que debe emprender el acusador, *ho diōkōn*, literalmente, 'el que persigue', del mismo modo que la raíz **pheug-* / **phyg-* se aplica a la parte demandada, *ho pheúgōn*, 'el que huye', términos que quedarán acuñados en el Derecho Ático y que aluden al arcaico modo de entender e iniciar la acción judicial.

De su lado, la defensa se estructura sobre el análisis de circunstancias agravantes, atenuantes y eximentes que acompañaron los asesinatos de Agamenón y Clitemestra. Al delito en sí de homicidio, que adquiere al carácter de regicidio en la persona de un varón⁸ y de parricidio⁹, hay

⁵ No es cuestión esencial ocuparnos del número de miembros que integraba el Areópago. Bástanos con aceptar la situación que Esquilo nos presenta, esto es, la de un número par de jurados, que incrementa la «vis tragica» de *Las Euménides* al tiempo que precisa de Atenea para el veredicto final. Muchos son los que han tratado de determinar la cifra, sin que hayan llegado a ningún acuerdo. Ya entre los griegos los resultados son discrepantes: el escoliasta de Esquilo (vs. 741-43) señala 31, por confusión entre los numerales; para Diógenes Laercio, eran 361, por error notorio entre efetas y areopagitas al partir del juicio de Sócrates, que compareció ante aquellos. Los estudiosos modernos oscilan entre los 12 y los 361, según que tomen como base para el número de representantes la fratría o el *génos* (Bardelli, 1972: 171-175). Es de lamentar que Aristóteles (*Const. At.* III, 6) se limite a decir que los areopagitas eran elegidos entre los magistrados 'por su nobleza y riqueza' (*aristíndōn kai ploutíndōn*).

⁶ *Agamenón* 1426-39; *Las Coéforos*, 120-21, 310-14, 497-99; *Las Euménides* 463-64, por citar unos ejemplos concretos.

⁷ Vs. 226, 583 y 74, 175, 422.

⁸ *Eumén.* 625 ss.

que añadir las agravantes –que no se alegan explícitamente en el proceso, sino de modo esporádico en otros lugares– de dar muerte al estratega o jefe del ejército¹⁰, de adulterio¹¹ (que, curiosamente, no se aduce en el proceso), de usurpación patrimonial¹² y real, de usurpación de los derechos del heredero¹³, de atentado contra la dignidad regia y, finalmente, del impío delito de *hýbris* de los dos cómplices¹⁴. Como atenuantes, Orestes puede aportar la ira con que actuó, su calidad de suplicante ante Atenea, reconocidas por la diosa¹⁵, la de reo contrito¹⁶ y confeso¹⁷, así como su entrega voluntaria a la autoridad divina –Apolo– en la confianza de su purificación redentora¹⁸. En cuanto a las eximentes, hay que subrayar la inducción del oráculo apolíneo, patente en toda la trilogía, a la comisión de la acción matricida, responsabilidad que asume el dios como expresión suprema de la voluntad misma de Zeus, que se propone un cambio del orden jurídico establecido (Míguez, 1971: 99). En segundo lugar el Derecho Ático no ofrece a Orestes otro medio lícito que la justicia o el castigo sentidos como venganza; prueba de ello es que, si Orestes no hubiera asumido la venganza de su padre, las Erinis de igual manera «lo hubieran perseguido por su abandono» (Lloyd-Jones, 1971: 91).

En cambio, con respecto al homicidio de Clitemestra, no hay más descargos atenuantes que el sacrificio no consumado de Ifigenia o la indigna presencia en palacio de Casandra, la concubina, aunque como botín de guerra, que trae consigo Agamenón; mas no pasan de ser pretextos, nunca causas legítimas que justifiquen su criminal conducta: el verdadero móvil está en su «pasión adúltera y deliberada por su amante Egisto» (Míguez, 1971: 98). No nos parece válida la opinión de quien pretende ver en Clitemestra la mano vengadora y punitiva de la *hýbris* de Agamenón por haber asolado Troya (Ibíd.: 97-98).

Todos estos episodios criminológicos nos llevan a la calificación del delito de Orestes en el Derecho Ático como un *phónos hekoúsios*¹⁹ u homicidio premeditado, que, con tipificación de *phónos díkaios* u homicidio legítimo, que en el

futuro sería competencia del tribunal del Delfinio²⁰, especie de «Sala de lo Criminal» cuando el arconte rey lo considera excusable, facultad que podría haber heredado de la divina jerarquía de Apolo, el cual, como instigador de Orestes al matricidio, viene a probar que éste había sido *díkaios*. Esta conclusión a la que llegamos no es más que una mera hipótesis, pero, a nuestro parecer, bastante razonable.

Tampoco interesa aquí detenernos en la cuestión de si el Areópago era un solo tribunal con secciones específicas (Paladión, Delfinio, Freato y Pritaneo) para los distintos asuntos judiciales, toda vez que el poeta solo se refiere a este supremo tribunal con esa denominación genérica, sin entrar en más detalles. Es de suponer que, andando el tiempo y a causa de la especificidad de los diferentes delitos graves y la de sus correspondientes procesos, el tribunal del Areópago, «el más venerable y justo», en palabras de Lisias²¹, diversificara sus competencias y actuaciones. Además, Esquilo –y a ello nos atenemos– se constriñe exclusivamente a la institución mítica del Areópago, que, en última instancia, se reservaba el *phónos hekoúsios*.

Si nos hemos hecho tan prolijos en la exposición de motivos y matices legales, ha sido para situar el delito de Orestes en cierto modo en el terreno del Derecho Penal actual, porque lo vemos incurso en las circunstancias y en la casuística descritas e, incluso, amparado en el Derecho Penal moderno, aun a riesgo de pecar de anacronismo, pero no se pierda de vista que,

⁹ Ibíd. 602.

¹⁰ *Agam.* 1627.

¹¹ Ibíd. 1625-26. *Coéf.* 133-34.

¹² *Agam.* 1638-39.

¹³ Ibíd. 915.

¹⁴ Ibíd. 1397-1406, 1636-37.

¹⁵ *Eumén.* 473-74.

¹⁶ Ibíd. 280-83.

¹⁷ Ibíd. 587-88.

¹⁸ Ibíd. 179-184.

¹⁹ Aristót. *Constit. Aten.* 57. 3.

²⁰ Ibíd., Paus. I. 28. 10.

²¹ *Contra Andócides* 14.

al analizar este caso, lo hacemos con mentalidad de hombres igualmente modernos.

Así las cosas, llegamos al culmen del tema; su primer anuncio se explicita en el éxodo de las coéforos (en la tragedia de este título) cuando se formulan la siguiente pregunta: «*Y ahora de nuevo vino una tercera [turbulencia] como salvadora, ¿de dónde vino o debo llamarla muerte?*»²². El segundo, en el momento en que Orestes exhorta a Atenea a emitir su veredicto: «*Sentencia tú si obré con justicia o contra ella*»²³. Pero no será la diosa la que decida en primera instancia, sino el jurado que, en su duda ante la condena o exculpación del reo, provoca un tercer momento –inesperado– cuando sus votos se distribuyen por igual entre sus dos mitades: eso significa que una de ellas considera a Orestes un matricida o *mētróktōnos* indigno de ser absuelto, mientras que la otra se pronuncia en pro del acusado como ejecutor de una venganza o castigo en nombre de la Justicia, valor que desde Hesíodo nace con pujante vitalidad y que se yergue triunfante en la magnificación esquílea. Asistimos, pues, a una confrontación de homicidios injustificados: parricidio y matricidio para el jurado pesan por igual en la balanza de la Justicia; de ahí el empate de sufragios.

Con todo, este dilema humano debe encontrar una solución divina: no otra es la interposición de voto por parte de Atenea a favor de Orestes, un voto de calidad tan imparcialmente emitido cuan sabio ha sido el arbitraje de la diosa, por cuya providencia no habrá parte perdedora (Lloyd-Jones, 1971: 92); ni el reo resulta condenado ni las viejas Erinis, valedoras del derecho tradicional, verán mermadas sus atribuciones, sino que en adelante recibirán honor y veneración como deidades benéficas para la ciudad de Atenas. Por fin se ha roto el maleficio familiar que se inició con los crímenes atroces de Atreo y de Tiestes. El voto de Atenea ha prevalecido: «*Vence por tanto Orestes, aunque haya habido empate*», proclama la diosa (*Eumén.* 741). El voto de Atenea –*el psēphos Athēnās*– quedará como frase consagrada en la *Vida de los sofistas*, de Filóstrato, y que los latinos conocerán como *calculus*²⁴ *Minervae* (Lucio Ampelio 8. 5).

Y, para terminar, cabe preguntarse, ¿qué se ha conseguido con el ejercicio del voto de Atenea, aparte del voto de calidad? Quizá lo de menos, con ser importante su simbolismo, sea la exculpación del reo; lo trascendental aquí es la sustitución de un ordenamiento jurídico arcaico –si es que puede llamarse así a la pena del «talion»– por otro, hecho a la medida de los hombres y por el que se opera una radical transferencia por propia virtud de éstos. He aquí la gran lección esquílea de una leyenda hecha literatura; quien no la comprenda así se habrá quedado en la piel de tan original concepción. En apoyo de esta tesis hemos de invocar el admirable ensayo *La Orestíada y su genio jurídico*, del P. Gabriel del Estal, quien, de forma perspicaz, presenta unas parejas de antinomias que laten por doquier en toda la trilogía: «a la selva ha sucedido la ciudad; al instinto, la lógica; al derecho natural, el positivo; a la naturaleza, la libertad; al ímpetu, la razón; a la venganza, la ley; al *ius sanguinis*, el *ius rationis*; al *mēthos*, el *lógos*; al talión, la conciencia; a la *retributio deorum*, la *causalitas rerum*; al talión de las Erinis, el humanismo de las Euménides; en fin, a la *thémis*, el *nómos*» (en particular, las págs. 67-96 y 105-247).

EL CUERNO DE LA ABUNDANCIA

Como en tantas otras ocasiones, para la comprensión del sentido de un proverbio, hay que adentrarse en los entresijos del mito que lo ha

²² 1073-74. La referencia de estos versos hay que buscarla en el lastimoso cuadro que ofrece Orestes en la gruta de Delfos, espada en mano, chorreando sangre y con un ramo de olivo en la otra como suplicante; pero esta escena, que constituye la respuesta a la pregunta de las coéforos, pertenece ya *Las Euménides* 39-45.

²³ *Eumén.* 468-69.

²⁴ El término *calculus* es un diminutivo de *calx*, *calcis*, ‘cal’, y significa ‘pedrecita’, ‘cálculo’, ‘pieza de un damero’, ‘voto’. Es la traducción al latín del gr. *psēphos*, ‘pedrecilla para contar, jugar y votar’, porque se votaba con piedras blancas y negras, según que el sufragio fuera favorable o no, sistema primitivo y, por tanto, rudimentario, que aún perduraba en el siglo V a. C. «Después del año 390, [...] cada jurado recibía dos fichas de bronce, una entera, para la absolución, y otra horadada, para la condena», que debía depositar en sendas urnas (Glötz: 209)

inspirado y, a su vez, desentrañar de modo concatenado cada uno de sus episodios hasta develar la dependencia del uno con respecto al otro. No obstante, las versiones de que disponemos son a veces tan variadas y tan discrepantes los datos, que es preferible en ese caso revisarlas una a una. En otros, de manera accidental, se puede producir la interferencia de un segundo mito, como aquí sucede. Contrariamente al método seguido hasta ahora, comenzaremos por los relatos, *grosso modo*, de los paremiógrafos, que, en su intento de explicar el proverbio, han reconstruido el mito, pese a ser muy diversas sus interpretaciones. El tema se completará con las aportaciones de los escritores, tanto de los tratadistas como las de los poetas.

Diogeniano I. 64. «El cuerno de Amaltea. A propósito de los que tienen en sí mismos todo lo bueno. Rea, así que hubo alumbrado a Zeus, lo entregó a Amaltea para que lo criara, al objeto de evitar que su propio padre lo devorara. Ésta, a su vez, lo entregó a la cabra. Entonces Zeus, después de expulsar a su padre del cielo y hacerse con el reino, la convirtió en astro. Y, tras amputarle uno de sus cuernos, se lo ofreció a Amaltea, luego de haber dispuesto que ella tendría por medio del cuerno lo que le pidiera»

Gregorio de Chipre Leid. I. 8. no añade nada nuevo. Por su parte, Apostolio (XVI. 97) reproduce un texto de Filemón²⁵, en el que el maravilloso apéndice es visto –creemos– con el humor propio del comediógrafo: «¿Crees que el cuerno de Amaltea es tal como lo describen los escritores, un cuerno de toro? Es dinero; cuando lo tengas, di además si te place, todo será para ti: amigos, gente que te socorra, testigos, convecinos».

Zenobio Parisino I. 26 aporta un nuevo adagio con otra interpretación, sacada de Cratino²⁶: «Cabra celeste: del mismo modo que Amaltea es cabra de Zeus, así también se dice cabra celeste de los que se dejan corromper. Pero otros suelen llamar de esta manera, ridiculizándolos, a los que se procuran en abundancia medios para enriquecerse, puesto que además el que poseía el cuerno de Amaltea tenía todo lo que deseaba». Más adelante, Zenobio, en II. 48, insiste en la equiva-

lencia de las dos paremias, aunque la cuidadora de Zeus niño no es la ninfa Amaltea, sino las hijas de Meliseo, que lo alimentan con la leche de la cabra al tiempo que son receptoras del cuerno de Amaltea, así como de sus pródigos beneficios. «Cuerno de Amaltea. Esta paremia es análoga a ‘cabra celeste’. Y se dice por lo siguiente. Rea, una vez que hubo parido a Zeus en Creta, lo entrega para que lo críen a las hijas de Meliseo, las ninfas Adrastea e Ida, que solían alimentarlo con la leche de la cabra Amaltea. Cuando Zeus creció, «catasterizó» a la cabra, por lo cual se le llamó ‘cabra celeste’, y le da a las ninfas uno de sus cuernos, concediéndole la gracia de que brotase para su provecho lo que más quisiesen. Posteriormente lo recibió Aqueloo y se lo dio como rescate a Heracles, quien se había llevado consigo uno de sus cuernos cuando lucharon entre sí por el casamiento con Deyanira». El resto coincide con I. 26.

Según Estrabón, hay autores que asocian a este mito el del cuerno de Amaltea e insisten en que aquella asta era la que Heracles arrancó a Aqueloo. Eratóstenes, en sus *Catasterismos*, confirma también el de la cabra, a la que sitúa en la constelación del Auriga. Asimismo, en su relato, la ninfa Amaltea se cuida de que Zeus sea alimentado con la leche de la cabra, pero añade un nuevo episodio: que con la piel del animal, que era invulnerable, el dios fabricó la égida con la que combatiría contra los Titanes. Por último, envolvió los huesos de la cabra con una nueva piel, le infundió vida, la hizo inmortal y la convirtió en la constelación de su nombre, llamada en latín *Capricornius* y que dio lugar al signo zodiacal de ese nombre.

La narración de Apolodoro complica más el mito: Heracles para conseguir a Deyanira, tuvo que luchar con Aqueloo, el otro pretendiente, dios fluvial que se había metamorfoseado en toro, desmochándolo de un cuerno, que pudo

²⁵ Representante de la llamada Comedia Media, como Menandro. Su cronología abarca el período comprendido entre 366-261.

²⁶ (519-422). Es anterior a Aristófanes y, como él, perteneció a la Comedia Antigua.

recobrar al trocarlo por el de Amaltea, que, a su vez, tenía la virtud de procurar de manera pródiga la comida o bebida que se le pidiese.

De los narradores, el más explícito es, sin duda, Diodoro de Sicilia: «Sobre el origen de Zeus y su poder real hay diversas opiniones: unos aseguran que éste [...] heredó el poder real sin forzar a su padre, sino que fue merecedor de este honor de manera legal y justa. Otros en cambio cuentan que le había sido anunciado a Crono un oráculo sobre el nacimiento de Zeus, en el sentido de que el hijo que naciera le privaría del reino con violencia. Precisamente por esto hizo desaparecer a sus hijos según iban naciendo²⁷; mas Rea, en su indignación, al no poder cambiar la voluntad de su esposo, alumbró a Zeus, lo ocultó en el famoso monte Ida y lo entregó secretamente a los Curetes, los cuales moraban cerca del Ida, para que lo criaran y, tras conducirlo a un antro, lo confiaron a las ninfas, recomendándoles que tuvieran el máximo cuidado con él. Ellas alimentaron al niño con una mezcla de miel y leche y solían ofrecerle la ubre de la conocida cabra Amaltea. Muchos fueron los presagios que han perdurado hasta ahora a propósito del nacimiento y crianza de este dios en la isla. Añaden que, cuando los Curetes lo llevaban, se le desprendió el cordón umbilical cerca del río de nombre Tritón, y a este lugar, que le fue consagrado por el hecho sucedido, se le denominó también²⁸ Onfalio y, al llano de su entorno, Onfalion. En cuanto a la gruta del Ida en la que tuvo lugar la crianza del dios y pasó su vida, así como las praderas que rodeaban la cima, todo le fue consagrado».

Entre los poetas, las interpretaciones del mito son también diferentes. No es raro que un poeta gnómico, como Focílides²⁹, por el estilo sentencioso propio del género, se valga de la parénesis para aplicar sus máximas a la vida común: «Si buscas ganancia, cuida de tu fértil campo, pues dicen que el agro es el cuerno de Amaltea». Y Calímaco³⁰, en medio del tono laudatorio de su *Himno a Zeus*, en su parte final evoca asimismo algunos pormenores del mito: «Oh Zeus, ... te mecía Adrastea en una áurea cuna, y tú mamas de la exuberante ubre de la cabra Amaltea y

después sorbías con avidez la dulce miel [...] los Curetes en torno a ti bailaron en unión con sus armas una danza, al tiempo que las golpeaban para que en los oídos de Crono se oyera el estruendo de los escudos, y no tu llanto de niño».

El poeta latino Ovidio, cautivado por la belleza de la mitología helénica, se deja transportar por su personal fantasía, contribuyendo a enriquecer la leyenda con nuevos episodios nada menos que en dos de sus obras; en los *Fastos* poetiza el mito en toda su extensión, aunque con ligeras innovaciones: «Durante la primera noche me es posible ver la estrella que está a su cuidado sobre la cuna de Júpiter: surge la Cabra Olenia³¹, presagio de lluvia, la cual domina el cielo como recompensa a su generosa leche. Se cuenta que la náyade³² Amaltea, famosa en el Ida cretense, ocultó a Júpiter en los bosques. Aquí había una cabra, madre esbelta de dos cabritos que destacaba por su aspecto entre los rebaños dicteos³³ a causa de sus cuernos airosos y vueltos hacia el lomo, y con una ubre que como nodriza de Júpiter podía mantenerlo. Ella daba la leche al dios, pero se quebró un cuerno con un árbol y su elegancia quedó medio desfigurada. La ninfa lo recogió, lo entretejió con hierbas frescas y se lo llevó a Júpiter repleto de frutas. Éste, tan pronto como se hizo con el gobierno del cielo y ocupó el trono de su padre –nada había más poderoso que el invencible Júpiter–, convirtió en astro a su nodriza e hizo fecundo su cuerno, que todavía conserva el nombre de su dueña».

²⁷ Esto es, devorándolos.

²⁸ En griego, el nombre del ombligo y del cordón umbilical es *omphalós*.

²⁹ Vivió aproximadamente en la primera mitad del siglo VI a. C.

³⁰ Natural de Cirene (al oeste de la desembocadura del Nilo), su vida se desarrolló probablemente entre los años 310 y 240 a. C. Aunque no fue director de la Biblioteca de Alejandría, catalogó sus fondos bibliográficos por encargo de Tolomeo Filadelfo. Pese a haber sido un escritor prolífico, sólo se conservan sus *Himnos*, *Epigramas* y algunos fragmentos.

³¹ ÉS decir, por haber nacido y criado en Oleno, ciudad de Acaya, región del norte del Peloponeso.

³² Ninfa de las fuentes y de los ríos.

³³ Perteneciente o relativo al monte Dicte, de Creta.

En cambio, en las *Metamorfosis* presenta al río Aqueloo narrando su combate con Hércules cuando se disputaban ambos el amor de Deyanira: «Esto dijo, y pone los garras de sus dedos en lo alto de mi cuello; estaba a punto de morir ahogado, como si mi garganta estuviera comprimida por unas tenazas, mientras pugnaba por liberarla de sus pulgares. Vencido así también, me quedaba una tercera metamorfosis en un toro indómito: transfigurado en toro, reanudé la lucha. Él, en su ataque por el lado izquierdo, me enlaza mi cuello con sus brazos y, atrayéndome hacia sí, prosigue bajando mis rudos cuernos, los clava en tierra, me derriba y me tumba en la densa arena. Esto no había sido bastante: mientras sujeta mi enhiesto cuerno con su poderosa diestra, lo quiebra y lo arranca de mi frente mutilada. Las náyades lo consagraron a los dioses rebosante de frutos y de flores olorosas y la Pródiga Abundancia nace de mi cuerno.»

Y Sebastián de Covarrubias pondrá el colofón al apotegma introduciendo un elemento nuevo (el del alimento divino), silenciado por griegos y latinos (1611: 109): «De los cuernos desta cabra dizen distilar del uno ambrosía, y del otro néctar, comida y bebida de los dioses, y aver dado ocasión al proverbio *copiae cornu*, el cuerno de la abundancia».

FUENTES.- Focíl. *Gn_mai* 7. Calím. *Himno a Zeus* 46-54. Eratóst. *Catást.* 13. Estrab. *Geogr.* X. 2. 19. Apolod. *Bibl.* II. 7. 5. Diod. de Sic. *Bibl. H^a.* 5. 70. 2-3. Ovid. *Metam.* IX. 77-97. *Fasti* V. 110-127. *CPG*, *passim*.

UNA LECHUZA A ATENAS (Zenobio III. 6 y Apostolio V. 46)

O bien, «llevas lechuzas a Atenas» (Diogeniano III. 57), que de las dos maneras se enuncia este proverbio, traído aquí porque S. de Covarrubias, como buen conocedor de la lengua griega, lo incorporó al repertorio étimo-paremiológico de su *Tesoro*... Es probable que haya tenido vida en niveles académicos, lo que explicaría su falta de aclimatación popular y de su perduración hasta nuestros días. En su paráfrasis de los paremiógrafos griegos glosa lo que él leyó en sus textos: «'Llevar lechuzas a Atenas': proverbio griego, quando uno lleva mercaduría a parte donde hay abundancia della, porque dizen avía en aquel lugar abundancia destas aves nocturnas». Un ligero matiz introduce Gregorio de Chipre II. 11: «A propósito de las cosas que se muestran a quienes las conocen, incluso las conocen mejor, ya que en Atenas había muchas lechuzas».

Por su parte, Zenobio en otra cita (II. 78) y Diogeniano (Ibíd.) comparan el apotegma con este otro: «'Escancias vino a las ranas': a propósito de los que ofrecen productos tales que no aprovechan a quienes los reciben». En realidad, todos los enunciados coinciden en la inutilidad del gesto, puesto que censuran la generosidad redundante de algunas personas inoportunamente obsequiosas, como, por ejemplo, en el plano actual, regalar vino a los riojanos o llevar naranjas a Valencia. La lechuza era un animal tan corriente en Atenas –tal vez endémico– que figuraba simbólicamente en las monedas como atributo de Atenea, la diosa tutelar de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcifrón, Eliano, Filóstrato. *Las Cartas*. Cambridge (Mass.), Loeb, 1949 (1990). Ed. A. R. Benner and F. H. Hobbes.
- Apolodoro. *Biblioteca*. Ibíd. 1989-1990. Ed. J. G. Frazer. 2 vols.
- Aristote. *Constitution d'Athènes*. Paris, Bude, 1922 (1962). Texte établi et trad. par G. Mathieu et B. Haussoulier.
- Bardelli, N. «La giurisdizione in Atene», en *Studia Iuridica* LXIX. Roma 1972.
- Calímaco. *Himnos y epigramas*. Ibíd. 1921 (1960). Ed. A. W. Mair.
- Covarrubias, S. de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1979. Edic. Turner.
- Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica*. Cambridge (Mass.), Loeb, 1933-67. Ed. C. M. Oldfather et alii.
- Eratóstenes. *Catasterismos*. Madrid, Edic. Clásicas, 1992. Trad. de J. R. del Canto.
- Estal, G. del. *La Orestíada y su genio jurídico*. El Escorial, 1962.
- Estrabón. *Geografía*. Cambridge (Mass.), 1924-32. Loeb. Ed. E. H. Jones.
- Falcón, C; Fdez.-Galiano, E.; López Melero, R. *Diccionario de mitología clásica*. Madrid, Alianza, 1994. Pról. de M. Fdez.-Galiano.
- Filóstrato. *Vida de los sofistas*. London, 1922 (1961). Ed. W. C. Wright.
- Focílides. (En F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Barcelona, Alma Mater, 1956.
- Glitz, G. *La ciudad griega*. México, UTEHA, 1957. Trad. de J. Almoína.
- Grimal. P. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1965 (1981).
Tr. de P. Pericay.
- Jiménez Fernández, J. *Psêphos Athenâs e In dubio pro reo: una analogía jurídica*. Actas del I Congreso Andaluz de estudios clásicos, 1981. Jaén, Diputación Provincial, Inst^o de Estudios Giennenses: 250-254.
- Leutsch, E. L. ; Schneidewin, F. G. *Corpus Paroemiographorum Graecorum (CPG)*, Hildesheim, 1965. 2 vols.
- Lisias. *Discursos*. Barcelona, Alma Mater S. A. 1953. Texto revisado y traducido por M. Fernández-Galiano.
- Lloyd-Jones, H. *The justice of Zeus*. Berkeley, Los Ángeles, London, 1971.
- Martin, R. *Diccionario de mitología griega y romana*. Madrid, Espasa Calpe. Tr. española por A. Gallardo del *Dictionnaire Culturel de la...* París, Ed. Nathan, 1992.
- Míguez, J. A. *La tragedia y los trágicos griegos*. Madrid, 1971.
- Proverbios griegos. Menandro. Sentencias*. Intr., trad. y notas por R. M^a Mariño y F. G^a Romero. Madrid, Gredos, 1999.
- Ovidio. *Les Metamorphoses VI-X*. París, Budé, 1970. Texte établi et traduit par G. Lafaye.
— *Publius Ovidius Naso. Die Fasten*. Heidelberg, 1957-58. 2 vols. Ed. de F. Bömer.

