

¿Poner a Homero por escrito?: Recensión Pístráida y la escritura en el siglo VI a.C.

Lucas Caldana Gordon ¹

Resumo:

A crítica literária moderna e a formulação da questão homérica buscaram estabelecer uma data para a criação e para a escritura dos poemas épicos homéricos. Partindo de uma noção anacrônica da escritura, é comum encontrar especialistas que defendem a escritura "original" dos poemas ainda no período arcaico, baseando-se em algumas fontes antigas como o caso da Recensão Pístráida. O objetivo desse artigo é examinar os usos da escritura no período arcaico, especialmente no século VI a.C., e sua relação com a noção de texto material e texto original. Finalmente argumentamos contra a existência neste período de um texto que tivesse o status de autoridade sobre a tradição.

Palavras-chave: Escritura - Recensão Pístráida - Homero - Atenas Arcaica - Performance

Abstract:

Modern literary critic and the formulation of the homeric question have been searching a established date for the creation and for the writing of the homeric epic poems. Starting from an anachronistic notion of writing, it is not unusual to find specialist who defend the "original" scripture of the poems during the archaic period, based on ancient sources like the Peisistratean Recension. Our goal in this article is to examine the uses of writing in the archaic period, specially during the VI b.c., and it's relation with the notion of material text and original text. Finally we argue against the existence in this time of a text which possessed the status of an authority over the tradition.

Key words: Writing - Peisistratean Recension - Homer - Archaic Athens - Performance

Recebido em 10/12/2014

Aceito em 17/02/2015

¹ Mestrando Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras. Email: ljonasg@mail.com

INTRODUCCIÓN

La llegada de la escritura alfabética a Grecia y la creación de la poesía homérica comparten no solo el período de su desarrollo sino también el hecho de que se trata de dos procesos sobre los que contamos solo con escasos indicios para su análisis. Ello ha llevado a los especialistas a una profusión de hipótesis y muy distintas estrategias de acercamiento. Esta coincidencia en la datación llevó algunos a la creencia de que la escritura de la poesía épica sería uno de los primeros usos que se hizo de esta nueva tecnología en Grecia, llegando al caso extremo de plantear un encuentro entre Homero y el adaptador originario del alfabeto fenicio para el griego². Los siglos de erudición humanística y filológica han impulsado la noción de un Homero letrado, poeta minucioso y padre de la literatura occidental. Fue solamente con los estudios sobre la poesía oral balcánica que la imagen de Homero como un hombre de letras fue cuestionada por la filología moderna, retomando nociones que los propios antiguos tenían sobre la naturaleza de la poesía homérica: en el siglo I d.C. Josefo (*Contra Apionem* I, 2) ya relata que esta había sido primero transmitida por canciones, de memoria, y solamente después puesta por escrito. Pero aun así, aceptando la naturaleza oral de la creación y transmisión de la poesía homérica, la tentación de sostener una versión escrita originaria sigue vigente para algunos críticos. A la vez, Gregory Nagy ha sido el gran defensor contemporáneo de la crítica a la propia existencia de un individuo Homero, cuestionando la noción moderna de autor aplicada a la tradición épica arcaica. Dos cuestiones básicas dividen los especialistas: en primer lugar, si los poemas homéricos tienen un autor específico o si son producto del proceso anónimo que Nagy ha llamado de "composición-en-performance"³; en segundo lugar, con o sin autor, si hubo una versión escrita originaria de los poemas homéricos que haya funcionado como autoridad en contra de las posibles alteraciones del texto durante su transmisión.

Lo cierto es que nunca se podrá comprobar la existencia o no de un Homero de carne y hueso, por más que nos sintamos persuadidos por una u otra posición. Sin embargo, acercarnos al tema de los usos de la escritura en el período arcaico puede darnos pistas respecto de la existencia de una versión escrita de los poemas homéricos o, al menos, de los tópicos que los propios autores antiguos vinculaban a esta escritura. Los estudios sobre oralidad y escritura en la Grecia antigua han planteado a partir del fin de los años 80 las dificultades que conlleva pensar los usos de la escritura más allá de nuestros parámetros modernos. La idea misma sobre qué es un poema para la sociedad moderna ha contaminado la

²Powell, B. (1991) *Homer and the origin of the Greek alphabet*, Cambridge University Press

³Nagy, G. (1996) *Homeric Questions*. University of Texas Press, 29-63

interpretación sobre la poesía oral tradicional, algo que la antropología y la historia oral han podido empezar a deslindar en los últimos 50 años. El siglo VI a.C. tiene, para esta temática, un rol especial pues concentra algunas figuras que la tradición toma como grandes transformadores de las instituciones sociales en Atenas: Solón y Pisístrato. Algunas fuentes, como veremos, han vinculado la estabilización y la interpolación de los textos homéricos a estas figuras políticas, lo que ha sido usado como argumento para la existencia de un texto ateniense de Homero conocido como la Recensión Pisistrátida. Pero más allá de la existencia o no de esta versión, es llamativo el hecho de que el siglo VI a.C. presente también otras modalidades de relación entre el poder y la escritura. El ejemplo más consagrado son las leyes que empezaban a ser escritas en distintas partes de Grecia desde el siglo VII a.C. Las fuentes también nos hablan de otras prácticas, como la de escribir oráculos y armar colecciones de ellos. Para acceder a las relaciones entre poder y escritura en el siglo VI a.C., primero haremos una breve sistematización de las posturas en la crítica homérica, luego un panorama sobre los usos de la escritura asociados a importantes personajes atenienses del siglo VI a.C.

HOMERO HA SIDO ESCRITO

Tomando por base la organización que hace Davison⁴, con pocas alteraciones, a continuación presentamos las principales fuentes de la tradición que dan indicios sobre la Recensión Pisistrátida o de un texto Panatenaico escrito en la época de los Pisistrátidas. Sobre la "Regla Panatenaica", la recitación de Homero según un orden establecido para el festival de las Panatenaicas, son ellas:

- Platón, *Ión* 530B;
- [Platón], *Hiparco* 228b;
- Isócrates, *Pangírico* 159;
- Licurgo, *Contra Leocratem* 102;
- Plutarco, *Pericles* 13.6;
- Diógenes Laércio 1.57.

De estos pasajes, el diálogo *Ión*, Isócrates y Plutarco nos indican simplemente que Homero era recitado en las Panatenaicas. En Licurgo tenemos que Homero era el único poeta

⁴Davison, J. A. (1955) *Peisistratus and Homer*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 86 , pp. 1-21

recitado en las Panatenaicas. Ya el diálogo platónico *Hiparco* y D.L. hacen una mención específica sobre la recitación de Homero en la cual los rapsodas cantan uno tras el otro dando secuencia al poema.⁵ Sobre una edición ateniense de los poemas homéricos, las fuentes son:

- Diéuquidas *apud* D.L. 1.57;
- Héreas *apud* Plutarco, *Teseo* 20.1-2;
- Estrabón 9.1.10;
- Plutarco, *Solón* 10.1-2;
- D.L. 1.48.

La primera cita de D.L., que tiene su fuente en Diéuquidas, es la misma que habla de la Regla Panatenaica, añadido que los rapsodas debían recitar a partir de una versión escrita determinada. Todas las demás fuentes hablan de interpolaciones hechas por Solón o Pisístrato en el texto homérico. El episodio que sirve de contexto suele ser la disputa por Salamina, cuando, según Aristóteles (*Retórica* I 1375b.30), se utilizó los versos Homero como autoridad para dar fin al conflicto.

Por último, las fuentes para la Recensión Pisistrátida o el tema general de la organización del texto homérico por Pisístrato:

- Cicerón, *De oratore* 3.34.137;
- Antología Palatina XI.442;
- Eliano, *Varia Historia* 13.14;
- Pausanias, 7.26.13;
- [Platón], *Hiparco* 228b.

Sacando el diálogo platónico, todas las fuentes hacen referencia a una acción de Pisístrato en el sentido de reunir los poemas de Homero (*libros*, según Cicerón), que anteriormente habrían sido cantados de forma dispersa. La versión presentada en *Hiparco* será analizada más adelante.

Los estudiosos de la obra homérica llevan una larga tradición de análisis interno de los poemas por medio del cual también arman sus conjeturas, a veces tomando en cuenta las demás fuentes, antiguas o no, aceptando o rechazándolas según la hipótesis sostenida. Es largo el debate sobre la historicidad de los poemas homéricos y la relación con su

⁵D.L. presenta a Solón como el creador de la regla y Plutarco afirma que fue Pericles quien estableció la recitación en los certámenes del festival Panatenaico. Para un análisis de estas fuentes, cf. Davison, op. cit., 7-11. Para las fuentes iconográficas confirmando la presencia de rapsodas ya en las Panatenaicas del siglo VI a.C., cf. Shapiro, H. A. (1998) "Hipparchos and the Rhapsodes" en *Cultural Poetics in Archaic Greece : Cult, Performance, Politics*, (edd.) Dougherty, C. y Kurke, L. Oxford University Press

composición⁶; a su vez, el débil consenso en el tema muestra la dificultad en hacer una síntesis de los argumentos provenientes de áreas tan distintas como la arqueología, la lingüística y la propia crítica de las fuentes tradicionales. Veamos ahora algunas de las posiciones históricas de la crítica que acepta el rol de la oralidad en la composición y transmisión de los poemas homéricos, pero que sin embargo mantiene la escritura como un *sine qua non*.

Davison⁷, a partir de la crítica de los manuscritos más antiguos, defiende que no hubo un texto estable anterior al siglo II a.C. (una "vulgata" pre-Alejandrina). Los rasgos áticos en el texto no serían tan profundos como para argumentar por la existencia de un texto ateniense prestigioso y hegemónico en la cultura helénica, llegando finalmente a las manos de los eruditos Alejandrinos. Sin embargo, según Davison, para que la Regla Panatenaica tuviese un status de formato "oficial" de la poesía homérica, tendría que contar con la anuencia de los rapsodas, que eran los cantores profesionales hasta entonces responsables por la transmisión y esencialmente aquellos que se encontrarían sometidos a la Regla. Una Regla tal no podría ordenar un texto de forma artificial sino que partiría de aspectos ya presentes en la práctica rapsódica, guiada por un tipo de texto autoritativo anterior. Así, si por un lado Davison reconoce la "inestabilidad" del texto anterior al siglo II a.C., por otro no puede dejar de creer en la hipótesis de una versión escrita que garantizaría la autoridad de la versión Panatenaica (traída a Atenas por Hiparco, como en el diálogo platónico de mismo nombre). Sealey⁸ parte de la importante pregunta acerca de cuándo la poesía escrita habría empezado a tomar el espacio de la poesía oral en el reconocimiento del público. Siendo la poesía épica tradicionalmente oral y la performance pública su principal medio de transmisión, la apreciación escrita fue necesariamente una innovación, con un contexto técnico y cultural muy específico: el surgimiento de un público lector y la circulación de libros en Grecia, que el autor ubica entre los años 550-450 a.C.⁹ La primera versión escrita de Homero hecha como medio de transmisión (y no como simple apoyo mnemónico) probablemente habrá sido producida en este período, si tomamos en cuenta el contexto mencionado arriba, que también coincide con las anécdotas tradicionales sobre la Recensión Pisistrátida. De hecho, Sealey argumenta que si los poemas ya estuviesen puestos por escrito no haría falta crear una regla

⁶Tema largo y que no es nuestro eje. Para un análisis sistemático de la bibliografía principal, cf. Oliveira, G. (2012) *Histórias de Homero: um balanço das propostas de datação dos poemas homéricos*. Revista História e Cultura, v.1, n.2, pp. 126-147

⁷Op. cit.

⁸Sealey, R. (1957) *From Phemios to Ion*. Revue des Études Grecques, 70, pp. 312-355.

⁹Fecha que sigue avalada por los especialistas para los inicios de la circulación de libros en Grecia. Cf. Thomas, R. (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge University Press, 13

para ordenarlos.¹⁰

Kirk¹¹ es otro crítico que mantiene una relación ambigua con respecto al rol de la escritura en la transmisión homérica. Reconoce que la transmisión oral necesariamente conlleva un margen para las alteraciones que se habrían dado de forma seguida principalmente en la época entre la creación histórica de los poemas y un primer período de estabilización, cuando la influencia ateniense habría ayudado a crear un texto mínimamente estable y autoritativo. Entre Homero (o los poetas homéricos originales) y las Panatenaicas, la transmisión quedaba en manos exclusivamente de "aedos decadentes", que reproducían Homero con la libertad de alterarlo. Si por un lado el autor cree en una versión "atenizada" del texto por influencia de las Panatenaicas, Kirk no defiende la existencia histórica de una Recensión Pisistrática. Para él, aunque hubiese habido una tal recensión, no sería la primera versión escrita de Homero sino un intento de corregir omisiones en el contexto de los festivales. West¹², en un comentario sobre la transmisión de la Odisea, resalta la necesidad de textos escritos para fijar un poema, pero mismo la existencia de estos no garantiza una reproducción *verbatim* de las obras. Una versión Pisistrática de los poemas homéricos no sería suficiente para garantizar la completa estabilidad de un texto, como lo dan ejemplo las variaciones de los versos homéricos encontrados en autores antiguos. El texto Pisistrática sería responsable por los aticismos, reproducidos por los rapsodas bajo su influencia, pero no cambiaría la libertad de los rapsodas en intervenir los versos. La estructura general del poema, sin embargo, no era pasible de cambios. En el análisis de West hay un paralelismo necesario entre la transmisión escrita y la transmisión oral desde la creación de los poemas, pero no queda claro cómo se relacionan estas dos vías. Pelliccia¹³ argumenta en favor de un texto homérico establecido y definido ya en siglo VI a.C., siguiendo la idea de que hay una diferenciación conceptual entre un aedo y un rapsoda. El primero sería esencialmente un cantor-compositor, practicante de la "composición-en-performance", mientras que el segundo sería tan solamente un recitador profesional. De ahí que en el siglo VI a.C. y en el período clásico no habrían más auténticos aedos, sino solamente rapsodas responsables por la performance: la comparación que Pelliccia ofrece para demostrar su argumento es entre poeta

¹⁰Aunque adopta la concepción de la épica como poesía oral, Sealey parece no aceptar la oralidad como la naturaleza básica de la composición arcaica en general: para él, la poesía lírica es casi sinónimo de poesía escrita. Cf. Sealey (1957), 318-328

¹¹Kirk, G. S. (1962) *The Songs of Homer*. Cambridge University Press, 301-34

¹²West, S. (1988) "The transmission of the text" en *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. 1, Heubeck, A., West, S., Hainsworth J. B. Oxford University Press

¹³Pelliccia, H. (2003) "Two points about Rhapsodes", en *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, (edd.) Finkelberg, M. y Stroumsa, G. Brill

de lírica coral/coro y Homero/rapsodas, planteando un ejemplo de composición donde los intérpretes (el coro) necesariamente reproducían *verbatim* el texto del compositor para una performance sin modificarlo¹⁴. David¹⁵ es el último ejemplo más reciente, introduciendo una teoría de la poesía coral y de la danza circular para ofrecer una alternativa explicativa a algunos de los rasgos de la composición épica que los oralistas creen ser resultantes de la improvisación. Mientras plantea las conexiones entre aspectos métricos y estilísticos de la poesía con las prácticas de danza circular, David incluso apunta hacia la idea del texto poético como una notación instructiva para la producción de sonido por la voz. Pero mismo poniendo el énfasis en la proximidad entre poesía y música, el autor no deja de creer en la presencia de "originales" en la época de los Pisistrátidas, esgrimiendo como principal argumento el tamaño monumental de los poemas.

Estos ejemplos de la crítica muestran cómo la transmisión homérica sigue siendo formulada de manera subsidiaria a una concepción anacrónica de la escritura, tomando como dados los usos modernos y especialmente la relación entre poesía y literatura escrita. Aun cuando se acepta la idea de que la épica es poesía esencialmente oral, muchos especialistas insisten en que una versión escrita debió acompañar la transmisión. Otra concepción, reelaborada recientemente por Powell, es la de "texto dictado", según la cual la poesía en su forma originaria nace a partir de la intervención de la escritura, cualquiera haya sido su proceso de composición anterior. Si el texto es inestable entonces ya no tiene sentido hablar de un compositor como origen. Si no existió nunca un genio Homero, tenemos una poesía colectiva que en la antigüedad habrá sido muchas, en una multiplicidad de variaciones, todas distintas de la versión establecida que tenemos hoy. Pero la necesidad de garantizar esta estabilidad del texto y de la figura de Homero no puede ser la única motivación para plantear un uso tan particular de la escritura en pleno siglo VI a.C., como sería el poner por escrito algunos millares de versos con la intención de crear un texto con alguna autoridad frente a la práctica de recitación épica. Hay un rasgo, sin embargo, que ha llamado la atención de la crítica y que genera buenos interrogantes sobre el rol de la escritura en la transmisión. Haslam¹⁶ lo expone como el principal, si no el único, motivo para sostener la existencia de una versión escrita autoritativa, que es la fijeza lingüística presente en el poema, formas

¹⁴contra, West (1988) apunta que en Platón, *República* 600d el verbo *rhapsodein* también significa componer, no solo recitar; por su vez, Sealey (1957) cita a Píndaro, *Nemea* II 1-5 para mostrar que los Homéridas hacían invocaciones a Zeus antes de empezar los cantos, lo que ya caracteriza un tipo de composición propia que tiene su correlato en el texto tradicional en la invocación a la Musa, tanto en Homero como en Hesíodo.

¹⁵David, A. P. (2006) *The Dance of the Muses: choral theory and ancient greek poetics*. Oxford University Press

¹⁶Haslam, M. (1997) "Homeric papyri and transmission of the text" en *A New Companion to Homer* (edd.) Morris, I. y Powell, B., Brill

arcaicas que de manera inesperada habrían logrado no sufrir las mutaciones y actualizaciones esperadas de una transmisión puramente oral. Para dar cuenta de esto, podríamos conjeturar sobre la existencia de un lenguaje de especialistas, como el caso de algunos autores clásicos que aprenden la estructura y los "colores" del verso homéricos a punto de poder inventar versos, tal como los rapsodas lo harían¹⁷, o las tradiciones orales donde con el tiempo los individuos ya no saben qué quieren decir las palabras recitadas pero lo siguen haciendo igual. De todas formas, estos argumentos necesitarían un desarrollo mucho más elaborado que no tiene cabida acá.

La postura de Nagy, por su parte, concibe a Homero como un "héroe cultural", una figura humana en la cual una sociedad adjudica y concentra logros históricos que en realidad se dan de forma muy lenta y fragmentaria durante muchas generaciones. Algo parecido pasa con Solón y Pisístrato, que son personajes de un período histórico de transición y por eso acumulan logros culturales que, a la vez, se encuentran atravesados por una dimensión política e ideológica innegable. Es lo que Nagy describe como la "teoría del big bang"¹⁸, una narrativa de tipo mítico que da una versión sobre el origen de un conjunto de prácticas o historias tradicionales. Homero sería el origen de los poemas tradicionales recitados y Solón el creador de las leyes arcaicas en Atenas, confundiendo figura histórica con figura mítica. Nagy entonces desecha toda noción de arquetipo de texto homérico escrito, sea en forma de Recensión Pisistrática o en forma de "texto Panatenaico", tratando tales fuentes como nuevas formulaciones de la "teoría del big bang" para la poesía tradicional asociada a Homero, que desde el principio ha sido considerada como unitaria e integral (con ordenamiento lógico y unidad de temas), aunque el marco de las performances siempre demande un recorte y la elección de temas. Eso quiere decir que el texto homérico tiene una historia de fluidez que, aunque tenga etapas y evolucione, no pasa por la necesaria fijación autoritativa e histórica de un texto concebido como poesía escrita.

LA ESCRITURA EN CONTEXTO

Pero es el mismo Nagy quien llama la atención para la noción de "posesión" de la poesía, en términos materiales, en el contexto del gobierno tiránico de los Pisistrátidas¹⁹. En

¹⁷ *idem*, 77

¹⁸ Nagy (1996), 70

¹⁹ Nagy, G. (1990) *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Johns Hopkins University Press, 158-9

Heródoto VI 90.2 se cuenta de cuando Cleómenes, rey de Esparta, entró en la Acrópolis de Atenas y tomó posesión (*ektésato*) de los oráculos que los Pisístratas tenían guardados ahí antes de huir. De hecho, la corte de los Pisistrátidas parece haber sido poblada por creasmólogos: intérpretes y especialmente coleccionadores de oráculos. La figura más conocida es Onomácrita (Hrtd. VII 6.3-5), coleccionador de oráculos de Museo y consejero de la corte. La costumbre de escribir oráculos era común, la diferencia residía en que los oráculos de los templos tenían una autoría directa²⁰, de parte de los sacerdotes y de la pitia, mientras que los creasmólogos coleccionaban oráculos de figuras míticas como Orfeo, Museo, Bacis, lo que supone que se trataban de oráculos apócrifos y de procedencia "mística". Ahora bien, lo que se hacía con los oráculos escritos es una cuestión que revela ciertos procedimientos políticos: Heródoto nos da el ejemplo de una práctica que pareciera ser corriente en un ámbito democrático, donde los enviados al templo oracular escuchan el mensaje del dios, lo ponen por escrito y después vuelven a la ciudad para leerlo en público. Así es que en VII 142 la ciudad de Atenas habría escuchado y debatido públicamente el famoso oráculo que suscitará la interpretación de Temístocles sobre el muro de madera:

(...) los consultores la registraron por escrito [la respuesta del oráculo] y emprendieron el camino de vuelta a Atenas. Pero, a su regreso, cuando los emisarios informaron del oráculo al pueblo, entre otras muchas interpretaciones que se suscitaron, tratando de descifrar el vaticinio, las que más se contrapusieron fueron las siguientes: (...)²¹

Por otro lado, el historiador también nos cuenta que en Esparta los reyes designan enviados oficiales a Delfos (los Pitios) que traen las respuestas oraculares y que estas son custodiadas (*phylássein*) por los reyes, siendo que sus contenidos son conocidos solamente por los enviados y por los reyes (VI 57.2-4).

En los siglos V y IV a.C. tenemos muchas referencias a la lectura de textos secretos y oraculares; en tanto, en la comedia vemos que la figura del coleccionador era objeto de escarnio público. En *Aves* de Aristófanes (vv. 959-992) aparece un creasmólogo luego de que Pisterero trata de hacer los sacrificios de fundación de su nueva ciudad: "hay un oráculo de Bacis que se refiere directamente a Piopío de las Nubes²²". Para comprobar a Pisterero lo que dice el oráculo, le dice "Coge tú a la hoja" (*labè tò biblìon*), exponiendo el

²⁰Aunque en términos históricos esto no es puesto en duda, la determinación de autenticidad de las respuestas oraculares transmitidas por la literatura es un tema complejo. Ver Fontenrose, F. (1978) *The Delphic Oracle*.

²¹Traducción de Carlos Schrader

²²Traducción de Luis M. Macía Aparicio

soporte blando en el cual llevaba escrito los oráculos. También en *Caballeros* surge el tópico: una pelea entre Panflagonio y Morcillero para ver quién tiene más oráculos (vv. 960-1095) y quién los interpreta mejor. Tucídides atestigua que estos coleccionadores e intérpretes de oráculos estaban por muchas partes de Grecia al principio de la Guerra del Peloponeso (II 8.2). Si bien estas prácticas oraculares eran bien conocidas y contaron incluso con el patronazgo de importantes tiranos, como los Pisistrátidas, lo cierto es que su vínculo con el orfismo y con los misterios las hacían una práctica religiosa marginal y paralela a la religión "oficial" de las *póleis*. Eurípides nos da muestra de esa relación negativa entre religiosidad y textos escritos en el *Hipólito* (vv. 952-954), donde Teseo sugiere que Hipólito es un frecuentador de textos órficos escritos, además de vegetariano: un fanático religioso. En *Alceste* (vv. 962-972) aparece nuevamente la referencia al texto órfico escrito como una práctica mística contra la muerte: "Contra ella [la Necesidad, *Anágkas*] no hay remedio alguno en las tablillas tracias en las que se encuentra incisa la palabra de Orfeo"²³. En la oratoria, Demóstenes ataca su oponente Ésquines diciendo que este leía de libros para ayudar en los rituales de su madre (18.259 y 19.199), un tipo de ataque *ad hominem* muy parecido al que Teseo hace contra Hipólito, donde queda expuesto el carácter marginalizado de las prácticas religiosas que tenían los textos escritos como base.²⁴

En la historia familiar de los Pisistrátidas los oráculos están muy presentes. El nacimiento de Pisístrato fue precedido por un portento ignorado por su padre (Hrdt. I 59.1), y su tercera y definitiva toma de Atenas se hizo con ayuda de un oráculo de Anfílito, cremólogo acarniense (I 62-3). Este interés especial del tirano ateniense por lo oracular puede ser de la naturaleza de una superstición personal, pero sin dudas está también relacionada con una práctica política de controlar el medio de la performance pública en la *pólis*²⁵, si pensamos en el contraste de una conservación privada de los oráculos contra la exposición pública de estos para la apreciación de la comunidad, como en el episodio de Temístocles. Es notable, por ejemplo, la forma como Heródoto caracteriza el uso de las cartas, otro tipo de conservación privada de información, a partir de las monarquías orientales y también por parte de tiranos griegos²⁶. El secretismo y el engaño son instrumentos de los déspotas en sus juegos por el poder, y el control sobre los oráculos y sobre las performances públicas de los poetas son formas típicas de la política practicada por estas figuras. Heródoto

²³Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez.

²⁴Henrichs, A. (2003) '*Hieroi Logoi*' and '*Hierai Bibloi*': *The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece*. Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 101, pp. 207-266, 224

²⁵Nagy (1996), 69

²⁶Hartog, F. (1999) *O Espelho de Heródoto* (trad. Jacyntho Lins Brandão). Editora UFM, 287-8

da un ejemplo de intervención tiránica sobre las prácticas rapsódicas, cuando Clístenes, tirano de Sición, prohibió la recitación de Homero en su ciudad durante la guerra entre Sición y Argos (V 67), motivado por el contenido favorable a los argivos en los poemas. Pero no tenemos que pensar necesariamente en una intervención en el texto de los poemas épicos, especialmente porque estos son característicos de una cultura pan-helénica que es más amplia que los poderes regionales de un tirano: Clístenes tiene que prohibir directamente las recitaciones, pues su autoridad no es capaz de interferir en un elemento cultural tan extendido por Grecia. Son los cultos locales los que ofrecen a los tiranos, así como a las familias aristocráticas en general, la posibilidad de una intervención política bajo su control.

Hay muchos indicios que apuntan a este tipo de control local en el caso de los Misterios de Eleusis, que pasaron a ser controlados por Atenas entre el siglo VII y el V a.C. En dos artículos, Boardman²⁷ defiende una relación entre la tiranía Pisistrátida y la iconografía de Heracles en Atenas del siglo VI a.C. a partir de ciertas escenas comunes en vasos de esta época como la apoteosis del héroe en el Olimpo acompañado de Atenea. Pausanias (I 15.3) dice que los habitantes de Maratón fueron los primeros en considerar a Heracles como un dios, mientras Diodoro (IV 39) relata que los atenienses lo habrían hecho antes. Pero lo más interesante son las versiones que relacionan al héroe con los Misterios: Diodoro (IV 14.3) cuenta que Deméter instituyó los Misterios Menores como un regalo a Heracles para purificarlo de la matanza de los centauros. Los Misterios Menores eran un ritual celebrado en Atenas como preparación e iniciación para los Misterios de Eleusis. Ya Apolodoro (II 5.12) cuenta que para poder descender al Hades y traer a Cerberos a la tierra, Heracles se acerca a Eumolpo en Eleusis para ser iniciado, pero dado que los extranjeros no podían ser iniciados, Pilio lo adopta y en seguida Eumolpo lo purifica de la matanza de los centauros para entonces iniciarlo en los Misterios. Las escenas en los vasos donde Heracles y Cerberos se encuentran sumamente pacíficos, en lugar de expresar la violencia de la pelea, puede relacionarse con esta sumisión de Eleusis a Atenas. También la genealogía es un campo de disputa, puesto que el control eleusino de los Misterios estaba en manos de una familia que vendría del linaje directo de Eumolpo (los Eumolpidas) mientras la legitimación del control ateniense se daba por medio de la familia de los Kerykes, en una versión que remonta ambas ascendencias al rey ateniense Cécrope. Otro ejemplo de "interpolación" genealógica es el nombre de un hijo del propio Pisístrato, Tésalo (Tuc. I.20.2), que repite el nombre de un hijo

²⁷Boardman, J.(1972) *Herakles, Peisistratos and Sons*, Revue Archéologique, 1, pp. 57-72 ; Boardman, J. (1975)*Herakles, Peisistratos and Eleusis*, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 95 , pp. 1-12

de Heracles (*Iliada* II.679). Además de la iconografía, de las versiones del mito, de la propia naturaleza divina de Heracles y de la genealogía vinculada al culto, se suma por fin la intervención geográfica en los rituales del Misterio: se construye el Eleusinion en Atenas, que guarda los objetos sagrados que son traídos de Eleusis siempre antes de la realización de los Misterios.

Teniendo en cuenta este avance sobre el control del culto de Eleusis, parece natural que Onomácrito, el creasmólogo de la corte de los Pisistrátidas, actúe también como compositor de himnos sobre Heracles (Paus. VIII 31.3) y Laso de Hermíone como autor de un himno a Démeter y Core (Aten. 455d), lo que los relaciona tanto con los Misterios de Eleusis como con la tradición órfica de los oráculos apócrifos²⁸. Lasos de Hermíone es el otro creasmólogo que aparece en la corte de los Pisistrátidas, responsable por la expulsión de Onomácrito de la corte Pisistrátida: "Resulta que Onomácrito fue desterrado de Atenas por Hiparco, el hijo de Pisístrato, al haber sido sorprendido por Laso de Hermíone en el preciso instante en que interpolaba en los oráculos de Museo" (Hrtd. VII 6.3). La relación entre oráculos y poesía ya es clara en la métrica de la mayoría de los oráculos, pero vemos que los creasmólogos también tenían funciones poéticas vinculadas a los cultos. Tucídides dice que los creasmólogos "cantan" los oráculos (verbo *aeído*, II 2.8; 21.3) El tópico de la interpolación también aparece tanto en la poesía como en los oráculos y puede ser la inspiración para muchas de las anécdotas que la tradición transmitió con respecto a los Pisistrátidas.

Pero hay más sobre el vínculo entre los Pisistrátidas y la poesía. Entre los autores tardíos, Cicerón (*De oratore* 3.34.137) hace un elogio a la elocuencia de Pisístrato y lo pinta como un hombre de letras. De forma análoga, Ateneo (3a) lo coloca en una lista de hombres que fueron admirados por sus colecciones de libros. Pero dos importantes fuentes mucho más cercanas a la época de los Pisistrátidas nos dan una mejor idea de esa relación: en la *Constitución de los atenienses*, de Arisóteles (18.1), Hiparco aparece como amante de las musas (*philómousos*) y responsable por la venida de Anacreonte y Simónides a Atenas, mientras que en el diálogo platónico *Hiparco* (228b-229d), Sócrates hace el elogio del hijo de Pisístrato como siendo el más sabio entre los descendientes del tirano. Sus hechos merecedores de halagos son el haber traído los poemas de Homero a Atenas y establecido la Regla Panatenaica, haber convocado Anacreonte también a Atenas y tener a Simónides a su vuelta siempre. Además, con la misma intención de educar al pueblo tanto de la ciudad como del campo, construyó estatuas de Hermes en las rutas que llevaban a la Acrópolis, en las

²⁸Shapiro, H. A. (1990) *Oracle-Mongers in Peisistratid Athens*. Kernos, 3, pp. 335-345, 342-44

cuales inscribió dísticos elegíacos gnómicos. Según el Sócrates del diálogo, Hiparco compuso los dísticos a partir de una mezcla entre la sabiduría de otros y la suya propia, teniendo por objetivo hacer que la gente dejara de admirar las inscripciones del templo de Delfos y a la vez, permitir a los habitantes del campo que accedan a la educación (*paideuthesómenoi*, 228e). Hay una probable apoyatura arqueológica para este ejemplo (Friedländer 149²⁹), que da cuenta de una práctica más amplia de la epigrafía política.

Los epitafios y las dedicaciones son otras modalidades donde se da la disputa entre las distintas fuerzas políticas de la época arcaica, donde podemos cotejar las distintas tensiones entre pan-helenismo y regionalismo, tiranos y aristócratas, individuo y colectivo³⁰. En el caso de las dedicaciones, los locales de los festivales pan-helénicos fueron de especial importancia para las dinámicas de disputa simbólica³¹ y la alta concurrencia de personas era el contexto apropiado para la exposición de estatuas, edificios y epigramas dedicatorios. Tenemos algunos indicios de que al menos algunas inscripciones públicas eran compuestas por poetas, aunque no podamos rastrear con precisión desde cuando esto se volvió una práctica corriente. En el libro VII, Heródoto relata los epitafios escritos para los muertos en la batalla de las Termópilas, habiendo sido encargados por la Anfitionía y por Simónides (VII 228). La *Antología Palatina* (VII 248-249) da la autoría del grupo entero de epitafios a Simónides. Ya en *Las Troyanas* de Eurípides, Hécuba se pregunta qué epitafio podría ser escrito por un poeta para Astianacte, un "vergonzoso epigrama para Grecia" (*aischròn toupígrammá g' Elládi*, vv.1188-91). En la época clásica y helenística encontramos la firma de poetas en inscripciones y es probable que hubiera ya en el siglo V a.C. competencias poéticas para elegir el autor de un epigrama especial comisionado por una *pólis*³². Podemos así comprender el vínculo entre el amor por las musas (y sus poetas) y una política de "educación pública" que Hiparco llevaría adelante organizando los festivales y por medio de inscripciones públicas en versos. Siguiendo esta huella, queda claro que hay razones para afirmar que hubo escritura de poesía en la época de los Pisistrátidas, pero la función de esta práctica pasa lejos de ser literaria o erudita. Debe ser tratada según los intereses políticos que suponen la organización social y el contexto de unificación ática, además de tener una ineludible función pública sin la cual no tiene propósito, lo que acerca ese tipo de poesía a las performances de

²⁹Friedländer, P. (1948) *Epigrammata*. University of California Press

³⁰Tenemos incluso un ejemplo de epigrama en el ágora conmemorando la ascensión social de un Antemión, hijo de Dífilo: Aristot. *Const. Aten.* 7.4

³¹Neer, R. T. (2007) "Delphi, Olympia, and the Art of Politics" en *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, (ed.) H. A. Shapiro. Cambridge University Press

³²Petrovic, A. (2009) "Epigrammatic contests, poeti vaganti and local history" en *Wandering Poets in Ancient Greek Culture*. (edd.) Hunter, R. y Rutherford, I. Cambridge University Press

los rapsodas.

Por su parte, Solón es quien tradicionalmente aparece en las fuentes impulsando la poesía como forma de educar a los ciudadanos. En su biografía escrita por Plutarco, la poesía es primero practicada por él sin un propósito específico, posteriormente empieza a poner en ella sus reflexiones filosóficas, exhortaciones y reproches al pueblo ateniense (*Solón* 3.4). Hay un famoso episodio en el cual Solón escribe versos elegíacos para convencer a los atenienses sobre la necesidad de retomar la guerra por el territorio de Salamina (*Solón* 8.1-2; Demóstenes XIX 252) y también se dice que habría intentado crear leyes en versos (*épos*, *Solón* 3.5). Como ya hemos comentado, no hay consenso para la fecha de creación de los poemas homéricos y las últimas tendencias de análisis, basadas en la caracterización de la poesía oral tradicional y su forma desplegada de composición, han ofrecido un modelo en el cual la poesía homérica no termina de ser compuesta en el pasar de los siglos del período arcaico (para quedarnos en este marco). Lo que conocemos entonces de la poesía elegíaca de los siglos VII y VI a.C. son contemporáneas de este proceso de composición homérica, de modo que no podemos hablar de una intertextualidad pensada en los moldes de una cultura letrada, sino en apropiación y diálogo entre tradiciones poéticas orales. La gran diferencia que hay entre uno y otro género se da especialmente con relación a la performance y la audiencia: mientras el público del rapsoda homérico es todo un festival, la indistinta población local y los visitantes externos (incluidos los peregrinos y los emisarios oficiales de distintas comunidades), la poesía elegíaca tiene por audiencia primordial el simposio, lo que quiere decir básicamente una poesía de corte aristocrático, tanto en autoría como en público³³. Es en ese contexto acotado donde el contenido amplio de la poesía pan-helénica puede ser trabajado para expresar la visión política de una fracción específica de la comunidad: el uso de la exhortación homérica como forma de heroicizar a los aristócratas en contraste con el resto de la población de la *pólis*³⁴. Sin embargo, Solón es aquél que puso el escudo entre los ricos y los pobres, no era un representante de la aristocracia reacia al ascenso político y social de los sectores medios y bajos de las comunidades. Por el lado de las prácticas poéticas de las élites, es compositor de poesía elegíaca; por el lado de la masa de oyentes, aparece como reformulador de las recitaciones en festivales; como mezcla entre las dos instancias, aparece en el ágora declamando elegía exhortativa públicamente.

Ahora bien, son las leyes inscritas que en última instancia hacen la síntesis entre

³³Gentili, B. (1996) *Poesía y público en la grecia antigua*. Quaderns Crema, 20, 71-7.

³⁴Irwin, E. (2005) *Solon and Early Greek Poetry*. Cambridge University Press, 35-62

la performance pública y la educación social, en la medida en que pautan las reglas de acción entre los individuos. En la sociedad griega las leyes adquirieron de forma notoria una naturaleza procesal como reglas para la resolución de conflictos, en lugar de un sistema de penalidades para conductas específicas, algo no compartido por otras sociedades antiguas que desarrollaron la escritura de sus leyes³⁵. Eso está relacionado directamente con la forma no profesional con la cual los griegos concibieron la práctica judicial, integrando las clases no-aristocráticas en las instituciones jurídicas (*Const. Aten.* 9.1, *Solón* 18.1). Plutarco, la fuente más alejada, nos dice que Solón publico sus leyes en *áxones* y que todavía en su época se conservaban pedazos de estos en el Pritaneo (*Solón* 25). Para Aristóteles, las leyes fueron publicadas en *kýrbeis* ubicados en el Pórtico Real (*Const. Aten.* 7.1). Los problemas respecto de estas dos palabras griegas de difícil interpretación fueron tratados en un estudio minucioso de Davies³⁶, en el que se cotejan todas las fuentes antiguas hasta el medioevo, y los sentidos atribuidos a estas palabras en cada contexto. Los principales resultados son que *kýrbeis* aparece en contextos no-atenienses, mientras que *áxones* aparece asociado siempre a las leyes de Solón y Drácon, generando la hipótesis de que *kýrbeis* se refiere, en toda Grecia, a objetos de madera inscritos y portadores de cierta autoridad, algo como un precedente arcaico de las estelas de piedra con los textos oficiales de la democracia ateniense. A su vez, los *áxones* habrían sido las placas de madera específicas donde en la reforma legal de 408/9 a.C. se inscribieron todas las leyes arcaicas, que los atenienses llamaban "de Solón" de forma indistinta, aunque algunas de ellas ciertamente no pertenecen a él. Eso explicaría también la numeración de los *áxones* (*Solón* 19.4, 23.3, 24.2), pues sabemos que la Atenas del siglo VI a.C. no tenía un corpus legal significativo por lo cual se ve el anacronismo de una ordenación numérica que por otro lado tendría mucho sentido en el momento de reordenar y reescribir las leyes de Atenas al final del siglo V a.C., cuando los textos legales públicos se volvieron abundantes. Los especialistas se dividen en relación a la función de las leyes escritas y los criterios van desde los aspectos formales y técnicos, como la capacidad de lectura del público, la posición, el local donde el texto era inscrito, etc; hasta las cuestiones sociales, políticas e institucionales, como la antigua tradición aristocrática de construir monumentos inscritos (funerarios y dedicaciones), la práctica clásica de archivar documentos oficiales, entre otras. Thomas³⁷ es un ejemplo de la interpretación "monumentalista" de las inscripciones, al argumentar por una apropiación comunitaria de las prácticas arcaicas aristocráticas de auto-

³⁵Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge University Press, Cambridge

³⁶Davis, G. (2011) *Axones and Kurbeis: a new answer to an old problem*. *Historia*, 60, pp. 1-35

³⁷Thomas, R. (2000) "Cultura escrita y ciudad-estado en la Grecia arcaica y en la Grecia clásica" en *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. (edd.) Bowman, A. K. y Woolf, G. Editorial Gedisa, 69

presentarse por medio de estatuas y epigramas, de modo que las estelas públicas con las leyes y decretos de la *pólis* tendrían primordialmente la función de los monumentos recordatorios privados. Por otro lado, Gagarin³⁸ defiende que la escritura de las leyes en el período arcaico tuvo que ver con una mayor necesidad de detalles en las leyes que no podía depender del medio oral para explicitarlos. La principal motivación de este cambio sería el aumento de las comunidades e incorporación de nuevos individuos, lo que aumentaría la litigiosidad y demandaría mayor control comunitario sobre los procesos legales.³⁹ La primera interpretación apunta para un uso simbólico de la inscripción pública, mientras que la segunda plantea un uso más racional e informativo de la escritura.

CONCLUSIONES

Si optamos por adoptar una posición escéptica con relación a las fuentes para el siglo VI a.C. no es para rechazar las anécdotas como ficción retórica o pura invención. Las "teorías del big bang" culturales parecen llevar en sus propias estructuras elementos que revelan aspectos importantes de la formación social que intentan explicar. La unificación del texto homérico, por ejemplo, es un indicio de que a pesar de la práctica de performance recortada y ocasional, el conjunto de cantos y episodios ha sido tomado desde tiempos arcaicos como una unidad. De manera análoga, las versiones que algunos historiadores dan sobre las relaciones de parentesco y mismo de amor entre Solón y Pisístrato, que van desde Aristóteles hasta Plutarco, parecen revelar que aunque el legislador luzca como una figura anti-tiránica en el siglo IV a.C., existió de alguna forma una relación de continuidad entre las prácticas políticas de Solón y Pisístrato⁴⁰. De este modo, el análisis de las fuentes sirve para desentrañar ciertos tópicos y las relaciones entre estos. En este trabajo pudimos partir de las suposiciones de la crítica homérica para hacer un repaso de la forma como los autores de la tradición ven las prácticas de escritura asociadas a los personajes del siglo VI a.C., especialmente aquellos vinculados a la Recensión Pisistratida o al tema más general del texto homérico.

El testimonio de Heródoto tiene un gran valor como una de las fuentes más

³⁸Gagarin (2008), 67-92.

³⁹Esta hipótesis se encaja de manera interesante en las ideas más generales que los especialistas tienen respecto del rol de la escritura en las civilizaciones antiguas: el advenimiento de la escritura no es lo que permite la existencia de una sociedad compleja, sino más bien es la respuesta a una mayor complejización de la sociedad. Cf. Woods, C. (2010) *Visible Language: Inventions of writing in the Ancient Middle East and beyond*. The Oriental Institute, 17-8

⁴⁰Irwin (2005), 263-280

cercanas al período investigado, no solo por el mayor grado de confianza que la proximidad cronológica supone sino también por expresar una recepción y una actitud con relación a las prácticas de la escritura muy propias de un griego que vive un período de cambios en los usos de esta tecnología. Su gran interés por los oráculos, citados en muchos pasajes de su obra, supone un celo al momento de relatar las prácticas Pisistrátidas con sus consejeros cremólogos y sus colecciones privadas, lo mismo con las cartas y su vinculación con las monarquías orientales. Heródoto parece relacionar la escritura privada al contexto de las luchas despóticas por el poder, donde el engaño tiene un rol importante. Si comparamos esa instancia privada con la práctica de lectura oracular pública, pronto se establece el paralelismo entre las prácticas con los oráculos y la recitación rapsódica como *loci* de intervención tiránica o despótica, como en el caso de Clístenes de Sición. Al no poder incidir en el contenido de la poesía homérica, parte de una cultura que rebasa su influencia, les queda a los tiranos la alternativa de controlar los contextos de su performance, prohibiendo, organizando y/o reglamentando festivales. Aún relacionado a festivales religiosos y cultos locales, Onomácritos y Laso nos muestran que los "funcionarios" de las tiranías tenían también la posibilidad de componer himnos para influenciar las prácticas performáticas religiosas. Si bien no podemos rechazar una posible preferencia personal por el esoterismo, es cierto que se hace muy razonable plantear una preferencia religiosa de los Pisistrátidas por los cultos órficos y místicos motivada por una mayor capacidad de control político, siendo la escritura una de las herramientas para tal control.

La lucha por la influencia pública por medio de la escritura también aparece como tópico en el diálogo platónico *Hiparco*, donde Sócrates dice que el hijo de Pisístrato erigió estatuas de Hermes con versos gnómicos inscriptos a fin de ofuscar las inscripciones del templo de Apolo en Delfos: sería otro ejemplo más de una tiranía local disputando la influencia de tradiciones pan-helénicas por medio de la composición poética en un contexto donde la escritura solo tiene sentido frente a un público. Es también dentro de este marco de apropiación de contenidos pan-helénicos por fuerzas regionales que nace la poesía elegíaca, pues es justamente en el ámbito de su performance que se habilita la apropiación como reelaboración ideológica dirigida a los participantes de los simposios, reelaboraciones estas que no tendrían cabida frente a los públicos amplios de los festivales y de los poemas épicos contemporáneos. Finalmente, las leyes escritas aparecen como un marcador claro de las fuerzas políticas actuantes en las comunidades del siglo VI a.C., con sus muchas dificultades de interpretación. Independiente de si fueron hechas para la consulta técnica o simplemente

como memorial del poder de la *pólis*, lo cierto es que el texto público gana un reconocimiento político que presupone sus espectadores, hace parte de la lógica de la performance en cuanto emisión de un mensaje para un público. Al mismo tiempo, significa un desarrollo en el derecho griego en el momento en que el texto escrito se auto-evidencia como ley, pues en la tradición oral hay una gran dificultad en separar lo que es una regla, un sistema de conductas como aquellos expresados en los poemas Homero y Hesíodo, de lo que sería propiamente una ley con efectos directos en las prácticas litigiosas de una sociedad⁴¹. O sea, diferenciar una regla con sentido consuetudinario de una ley con poder estatutario. La ambivalencia de la palabra *nómos* indica bien el grado de indiferencia originaria en estas concepciones.

Habiendo examinado las modalidades de la escritura relacionadas a la época de la Recensión Pisistrática transmitidas por la tradición, nos parece interesante expandir la noción de "composición-en-performance" de Nagy, dado que no eran solo los rapsodas los que buscaban mejorar sus versiones y adecuarlas a los contextos de performance, generando así una continua recomposición de los contenidos tradicionales. La intervención en los textos y en sus performances parece ser una marca de las tiranías griegas o de su época en general, puesto que muchas de las prácticas poéticas toman contenidos pan-helénicos de contexto público (la épica) para elaboraciones poéticas de contexto más restringido (aristocrático o nacional). En sentido inverso, algunas prácticas de escritura anteriormente eran utilizadas por individuos y familias (como los oráculos o los epigramas) pasan a ser utilizadas como herramientas por los tiranos y finalmente la *pólis*. Eso nos da prueba de un período en el cual la fluidez de los textos es parte esencial del manejo de estos en los más diversos ámbitos sociales, habiendo realmente muy poco espacio para versiones "oficiales" que logran tener un reconocimiento amplio y autoritativo: la presencia de tales versiones en anécdotas e historias antiguas de la tradición apunta más a una explicación mítica de tipo "big bang" que a un hecho histórico, algo característico de un período liminar entre el mito y lo histórico como lo es el siglo VI a.C. Los propios griegos de entonces tenían consciencia de las prácticas de interpolación de los textos escritos y contaban con escasas o ninguna herramienta para evitar versiones "originales" adulteradas. Más bien que depender de una versión escrita para garantizar la autenticidad de un texto recitado, estarían preocupados en conocer el texto recitado en un contexto autoritativo para no depender de la debilidad y poca confianza que podían tener con una versión escrita, postura que encontramos todavía en el siglo IV a.C. en el *Fedro* de Platón.

⁴¹Gagarin (2008), 91-2