

El hilado del destino en Homero (primera parte)*



Joaquín Venancio Flores González

Universidad de la República (Uruguay)
renajuaco@hotmail.com

Recibido: 25/03/2016. Aceptado: 07/06/2016.

Resumen

Este artículo discute el significado de la imagen del hilado de eventos por agentes divinos en Homero. En la primera parte esboza las relaciones lingüísticas y semánticas de los términos que lo designan y evalúa una posible explicación a partir de su asociación con el nacimiento. En la segunda propone una interpretación principal que retoma una sugerida por Onians en su polémica obra: el hilado debe concebirse junto a otras operaciones como atar, anudar o encadenar, siendo una instancia del concepto más general de *ligar*. Aunque permanece atractiva otra interpretación: que la fuerza simbólica de hilar está en el acto de dar forma a lo informe.

Palabras clave

Homero
destino
hilado
hiladoras
moira

Spinning of fate in Homer (first part)

Abstract

In this article I discuss the meaning of the image of the spinning of events by divine agents in Homer. In the first part I sketch the linguistic and semantic relations of the words that refer to it, and weigh a possible explanation by its association with birth. The main interpretation I propose picks up the one suggested by Onians: spinning should be conceived together with the activities of tying, knotting or fettering, being a part of the more general concept of binding. However, another interpretation is also attractive: the symbolic force of spinning resides in the act of giving shape to the shapeless.

Keywords

Homer
fate
spinning
spinners
moira

* La segunda parte de este artículo será publicada en *AFC* 29.1, de próxima aparición.

Introducción

Es frecuente en *Iliada* y *Odisea* la idea de que divinidades ‘hilar’ el destino de los hombres. Por ejemplo, Hera dice:

πάντες δ' Οὐλύμποιο κατήλθομεν ἀντίωντες
τῆσδε μάχης, ἵνα μή τι μετὰ Τρώεσσι πάθῃσι
σήμερον· ὕστερον αὐτε τὰ πείσεται ἄσσά οἱ Αἴσα
γιννομένω ἐπένησε λίνω ὅτε μιν τέκε μήτηρ. (*Il.* 20.125-128)

Todos descendimos del Olimpo a enfrentar esta batalla, para que (Aquiles) no padezca nada hoy entre los troyanos. Después ya padecerá cuantas cosas Aisa hiló con lino para el que nacía, cuando su madre lo engendró.¹

La acción de hilar parece significar la fijación de un destino. Tal acción es adjudicada a Aisa, personificación infrecuente de una de las principales figuras del destino en Homero que tiene aquí una existencia objetiva.² En *Il.* 24.208-213 Príamo manifiesta a Hécabe el plan de Zeus a propósito del rescate del cuerpo de Héctor, y ésta se lamenta reacia:

[...] νῦν δὲ κλαίωμεν ἄνευθε
ἡμενοι ἐν μεγάρω· τῷ δ' ὡς ποθι Μοῖρα κραταιή
γιννομένω ἐπένησε λίνω, ὅτε μιν τέκον αὐτή,
ἀργίποδας κύνας ἄσαι ἐὼν ἀπάνευθε τοκῆων
ἀνδρὶ πάρα κρατερῷ, τοῦ ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι
ἐσθέμεναι προσφῦσα· ... (*Il.* 24.208-213)

Pero ahora lloremos apartados, permaneciendo en el palacio. Una vez la poderosa Moira hiló con lino para el que nacía, cuando yo misma lo engendré, esto: saciar a los perros de ágiles patas lejos de sus progenitores, en lo de un violento varón, cuyo hígado ojalá yo pudiera devorar por la mitad, aferrándome.

Hécabe afirma que la poderosa Moira hila con lino la muerte de Héctor. El verbo es ἐπινέω, compuesto de ἐπι- y un verbo νέω ‘hilar’. El dativo de instrumento (“λίνω”) da claridad al sentido material del verbo.

En este artículo me pregunto por la motivación de esa imagen, o de qué manera puede suponerse que era entendida en los poemas homéricos, según los datos de que disponemos. A grandes rasgos el significado (el término comparado) parece claro: la fijación de un destino. Pero, si es que se trata de un uso metafórico, ¿qué del hilado en su valor literal (el término comparante) es fundamento de la metáfora? Es decir, ¿cuál es la base de la comparación? Comenzaré por exponer desde el punto de vista técnico las actividades de hilar y tejer tal como son representadas en Homero, para definir primero el término comparante. En segundo lugar consideraré la posible asociación entre los dos términos de la metáfora a través del nacimiento. En tercer lugar presentaré una hipótesis posible sobre la significación del hilado según la cual la fuerza de la imagen está en la definición implicada por la actividad de formar hilo. Por último plantearé, a partir de Onians, que en el motivo del hilado del destino la actividad de hilar es considerada equivalente a otras que pueden reunirse en la noción general de ‘ligar’.

1. Las traducciones de Homero son más, así como a falta de aclaración las de los otros textos griegos. No encuentro traducción posible de αἴσα; es estricto sinónimo de μοῖρα. La traducción por ‘porción’, así como por ‘destino’, son insatisfactorias. El texto griego de Homero es de la edición oxoniense de Monro, Allen (1939).

2. Véase también *Od.* 7.197, y μοῖρα en *Il.* 24.49 y 209. El problema de si en Homero hay una idea de ‘destino’ tal como nosotros la concebimos al formularlo es muy complejo y me ocupo de él en otro sitio.

1. Hilar y tejer en Homero

En *Il.* 18.596 y *Od.* 7.97 se consigna el adjetivo *ἔννητος* ‘bien hilado’, ‘bien tejido’, en referencia a vestidos y tapices, respectivamente. En *Odisea* aparece cuatro veces el plural del sustantivo *νήμα* ‘lo hilado’, es decir, ‘hilo’, tres de ellas en una secuencia repetida de versos. Son pasajes relevantes en tanto documentos de la técnica³ y me detendré en ellos a modo de introducción.⁴ Consiguientemente examinaré los casos en que la actividad expresada se relaciona con la fijación de un destino.

En *Od.* 2.96-102 = 19.141-147 = 24.131-137 Penélope teje (*ὑφαίνω*) una trama (*ἰστός*) que es *λεπτός*⁵ y *περίμετρος* (*Od.* 2.94-95 = 19.139-140 = 24.129-130), es decir, ‘fina’ y ‘muy larga’ (lit. ‘que sobrepasa la medida’), dos adjetivos que enfatizan la larga duración de su tarea.⁶ El verbo *ὑφαίνω*, de raíz **ὑφ-* ‘tejer’, se emplea en Homero también en un sentido figurado: *ὑφαίνειν μῆτιν* es ‘tejer un ardid, una intriga’ (*Il.* 7.324 = 9.93); *ὑφαίνειν μύθους καὶ μῆδεα* ‘tejer discursos y engaños’ (*Il.* 3.212); *ὑφαίνειν δόλον* ‘tejer un engaño’ (*Il.* 6.186), etc.⁷ Debe tenerse en cuenta, por lo tanto, que hay cierto desarrollo figurativo de la noción de tejer.⁸ En cuanto a *ἰστός*, significa primariamente ‘objeto erguido’ (raíz **stā-*, *cf.* *ἴστημι*), de donde designa la base horizontal de la cual parten los hilos de la urdimbre en el telar, de donde, por extensión, la urdimbre misma, es decir la primera estructura de hilos verticalmente paralelos en el telar, que está erguido. La palabra señala que el de tejer es un oficio ‘erguido’ o vertical. Penélope se dirige así a los pretendientes, según cuenta Antínoo:

κοῦροι ἔμοι μνηστήρες, ἐπεὶ θάνε διὸς Ὀδυσσεύς,
μίμνεν ἐπειγόμενοι τὸν ἔμδον γάμον, εἰς ὃ κε φᾶρος
ἔκτελέσω, μή μοι μεταμώνια νήματ' ὀληται,
Λαέρτη ἥρωι ταφήιον, εἰς ὅτε κέν μιν
μοῖρ' ὀλοῆ καθέλησι τανηλεγέος θανάτοιο,
μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσίση.
αἶ κεν ἄτερ σπείρου κείται πολλὰ κτεατίσσας. (*Od.* 2.96-102)

Jóvenes que me pretendéis: puesto que murió el divino Odiseo, esperad, en vuestra prisa a casar conmigo, a que termine esta tela, no sea que inútilmente se me desperdicien los hilos, mortaja del héroe Laertes, para cuando la moira terrible de la muerte que tiende a lo largo lo derribe, y ninguna de las aqueas en el pueblo se irrite conmigo si, teniendo aquél muchas riquezas, yace sin su sudario.

Antínoo prosigue su relato, *Od.* 2.104-106: “*ἔνθα καὶ ἡματιῆ μὲν ὑφαίνεσκεν μέγαν ἰστόν, / νύκτας δ' ἀλλύεσκεν, ἐπεὶ δαΐδας παραθεῖτο. / ὥς τριετες μὲν ἔληθε δόλω καὶ ἔπειθεν Ἀχαιοῦς.*” [Entonces durante el día se pasaba tejiendo la gran tela, y durante la noche la desligaba, cuando colocaba junto a sí las antorchas. Así por tres años lo ocultaba mediante engaño, y persuadía a los aqueos]. Es relevante –lo desarrollaré luego– que el verbo *ὑφαίνω* aparece en oposición semántica al verbo *ἀναλύω* ‘desligar’ –ambos aquí en forma iterativa.⁹ En resumen puede esbozarse la siguiente relación: el lino (*λίνον*) es un material para la acción de hilar (*νέω*), que tiene por producto el hilo (*νήμα*), el cual se teje (*ὑφαίνω*) en el *ἰστός*, en este caso para un *φᾶρος*, *ταφήιος*, *σπειρον*. De lo cual puede desprenderse que los eventos de la vida, hilados con lino, son considerados un hilo, *νήμα*.

En la visita de Telémaco a Menelao, en *Od.* 4.120-136:

3. Wace (1948: *passim*) se queja con fervor de la ignorancia general de los filólogos sobre la técnica textil. Este primer apartado intenta una primera familiarización con el rubro.

4. Véase también *Il.* 23.760-763.

5. *λεπτός* es adjetivo verbal de *λέπω*. Algunos han intentado ver en el nombre de Penélope una composición de *πῆνη* y *λέπω*, ‘la que desgrana el hilo’, sin embargo ninguno de los términos de la composición es homérico, *cf.* Heubeck; West; Hainsworth (1990:103). Aunque en la presencia de este adjetivo sí podría suponerse un juego de palabras conciente.

6. De todos modos, lo tejido se enrollaba en un eje en la parte superior del telar, por lo cual permanecía oculto, por ejemplo para los pretendientes. No hacía falta que la trama de Penélope fuera larga para que pudiera llevar a cabo su engaño.

7. Interesante constatación de Létoublon (2010:20): *ὑφαίνω* en sentido propio sólo tiene sujetos femeninos en Homero, y en sentido figurado los hombres ‘tejen un ardid’, o Atenea. Para un estudio de la actividad del tejer en Homero desde una perspectiva de género, Létoublon (2010).

8. De las veintisiete menciones del tejido en Homero, las metafóricas son: *Il.* 3.211-213, 6.187-189, 7.324-325, *Od.* 4.677-80, 5.356-357, 9.420-423, 13.303-307, 13.386-388. Ardid de Penélope: *Od.* 2.93-95, 2.104-109, 15.512-517, 19.138-140, 24.128-150. *Cf.* McIntosh Snyder (1981:194).

9. Por otra parte, puede plantearse como hipótesis que la actividad por la cual Penélope lleva a cabo su engaño –que el fin es el engaño y la actividad de tejer es un medio– se relaciona con la noción de ‘tejer un engaño’ o ‘urdir un engaño’, que se ve bien presente en Homero. Es decir, que el tejer de Penélope es tanto propio como figurado. A favor de esa lectura puede mencionarse el posible juego de palabras en *Od.* 19.137: Penélope dice (a Odiseo) que hila engaños: “*ἐγὼ δὲ δόλους τολυπέω*” (*cf.* Létoublon, 2010:24). El escolio E al v. 97 sugiere otra interpretación del episodio: “*φησὶ δὲ μὴ ἐξείναι μνηστειύεσθαι ἰστοῦ ἐσώτος*” [Dice que no se puede tener pretendientes mientras se tenga una trama erguida.] Pero debe tenerse en cuenta la ironía de la palabra de Penélope al decir que teme desperdiciar o perder sus hilos.

10. La traducción común para este epíteto es 'de flechas de oro'. Pero ἡλακάτη significa 'rueca' o quizás también 'huso'.

En plural neutro ἡλάκατα significa en *Odisea* fils qu'on tire de la quenouille' (Bailly, 1950: s.v. ἡλάκατα) o 'laine rassemblée sur la quenouille' (Chantraine, 1968: s.v. ἡλακάτη). Se atestigua el micénico plural neutro *arakateja* 'hiladoras' (?). Las ocurrencias en *Odisea* aclaran el término: en *Od.* 1.357, Telémaco dice a Penélope que se dedique a las tareas que le son propias, el telar y la rueca, "ἴστων τ' ἡλακάτην τε" (= *Od.* 6.53; 21.351 = *Il.* 6.491); Nausícaa encuentra a su madre Areté 'sentada' ("ἴστο", *Od.* 6.52) junto al fuego girando los hilos o la lana en la rueca, "ἡλάκατα στρωφῶσ" = *Od.* 6.306; de las cincuenta esclavas de Alcínoo, "οἱ δ' ἴστων ὑφῶσι καὶ ἡλάκατα στρωφῶσιν / ἤμναι" [unas tejen telas y hacen girar la lana en la rueca, sentadas] (7.105-106); Penélope, sentada "ἴζε [...] / κλισμῷ κεκλιμένη λέπτο ἡλάκατα στρωφῶσα (*Od.* 17.96-97); Odiseo encubierto ordena a sus esclavas subir a donde Penélope, "τῆ δὲ παρ' ἡλάκατα στροφᾶλίζετε, τέρπετε δὲ αὐτὴν / ἤμναι ἐν μεγάρῳ, ἧ εἶρια πείκετε χερσίν" [haced girar junto a ella los hilos en la rueca, y alegradla, sentadas en el palacio, o peñad las lanas con las manos] (*Od.* 18.315-316). Finalmente las dos apariciones del término en el fragmento que me ocupa ahora, sobre todo la del v. 131, con epíteto "χρυσέην", contiguas al epíteto de Ártemis con quien Helena es comparada precisamente en la tarea de la rueca, *cf.* Heubeck; West; Hainsworth (1990:201).

11. Para la tela de Helena, por otra parte, véase *Il.* 3.121ss.; 22.427ss.

12. La cesta que contiene el resultado del hilado es la misma que contiene el material del tejido –el hilo. En las escenas de vasos es muy frecuente la representación de una cesta específicamente relacionada con la lana, con forma de embudo, que suele contener la lana en estado bruto y recibe el nombre de κάλαθος, posiblemente relacionado etimológicamente con κλώθω.

13. Del mismo verbo ἐπινέω se forma posteriormente, con sufijo de instrumento, ἐπίνητρον, 'artefacto que se coloca sobre las rodillas', del cual el *Etymologicum Magnum* (528.20-21) dice "ἐπίνητρον· τὸ ἐπὶ τῶν γονάτων ἐπ' οὐ τὴν κρόκην ἐνήθον" [Lo que (iba) sobre las rodillas, sobre lo cual se hilaba la trama]. Se conserva un ἐπίνητρον ateniense, de 500-480 a. C., en el *British Museum* (catálogo de vasos B 598), que tiene pintada una escena que muestra mujeres preparando la lana para hilarla; la lana está depositada en cestos. Otro, en el *Museo Arqueológico Nacional de Atenas* (n° 865), muestra a una mujer sentada usando el ἐπίνητρον: con una mano enrolla la lana alrededor de la cara superior y con la otra la retira, para hacer finas tiras de lana para luego hilarlas. La misma actividad es efectuada sin el ἐπίνητρον en una escena de un *lekythos* ateniense de figuras negras, ca. 560 a.C., que se encuentra en el *Metropolitan Museum* de Nueva York (n° 310485, 31.11.10). Allí hay una mujer sentada y dos paradas. Véase, con ilustraciones, Jenkins (1961:1-6).

14. En la época arcaica, y en la clásica, el algodón es desconocido por los griegos. *Cf.* Heródoto 3.106, la 'lana' que crece de los árboles indios.

15. Véase una discusión general en Stafford (2007:71-72). *Cf.* Farnell (2010:3-5), sobre la legitimidad de hablar de personificaciones primitivas.

ἦος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
ἐκ δ' Ἑλένη θαλάμοιο θυώδεος ὑψορόφοιο
ἦλυθεν Ἀρτέμιδι χρυσηλακάτω ἔικυια.
τῆ δ' ἄρ' ἄμ' Ἀδρήστη κλισίην εὐτυκτον ἔθηκεν,
Ἀλκίππη δὲ τάπητα φέρεν μαλακοῦ ἐρίοιο,
Φυλῶ δ' ἄργύρεον τάλαρον φέρε, τὸν οἱ ἔθηκεν
Ἀλκάνδρη, Πολύβοιο δάμαρ, ὅς ἐναι' ἐνὶ Θήβης
Αἰγυπτίτης, ὄθι πλεῖστα δόμοις ἐν κτήματα κείται·
ὃς Μενελάω δῶκε δῦ' ἄργυρέας ἀσαμίνθους,
δοιοὺς δὲ τρίποδας, δέκα δὲ χρυσοῖο τάλαντα.
χωρὶς δ' αὐθ' Ἑλένη ἄλοχος πόρε κάλλιμα δῶρα·
χρυσέην τ' ἡλακάτην τάλαρόν θ' ὑπόκυκλον ὅπασεν
ἄργύρεον, χρυσῶ δ' ἐπὶ χεῖλα κεκράαντο.
τὸν ῥά οἱ ἀμφίπολος Φυλῶ παρέθηκε φέρουσα
νήματος ἀσκητοῖο βεβυσμένον· αὐτὰρ ἐπ' αὐτῷ
ἡλακάτη τετάυυστο ἰοδυμφὲς εἶρος ἔχουσα.
ἔζετο δ' ἐν κλισμῷ, ὑπὸ δὲ θρήνυς ποσὶν ἦεν.

Mientras que estas cosas meditaba en su mente y en su ánimo, de la perfumada habitación de alto techo vino Helena, parecida a Ártemis de dorada rueca.¹⁰ Al punto Adrasta le colocó una bien construida silla, y Alcipa trajo un tapete de suave lana, y Filo trajo una plateada cesta (para la lana), la cual le había dado Alcandra, esposa de Pólipo, quien moraba en la Tebas egipcia, donde mayores riquezas yacen en las casas. Él dio a Menelao dos bañeras de plata, dos trípodes y diez talentos de oro. Por otra parte, su esposa dio a Helena bellos dones: le obsequió una rueca de oro y una cesta de plata, redondeada por debajo, con los bordes terminados en oro. Su sirvienta Filo la colocó junto a ella, llena de hilos trabajados. Encima de la cesta la rueca estaba extendida, cargada de purpúrea lana. Se sentó (Helena) en la silla, y un escabel había a sus pies.

Helena,¹¹ en la actividad de hilar, es comparada a Ártemis de dorada rueca. Los hilos, νήματα, son producto de la actividad de operar la rueca, que hila ahora los copos de lana, εἶρος (también llamada ἦριον cuando se la pone a los pies de Helena). Los hilos trabajados son depositados en una cesta, τάλαρος.¹² Por otra parte, y es algo significativo que se retomará dentro de algunas páginas, parece ser que la actividad de hilar, la operación de la rueca, a diferencia de la de tejer, se desarrolla sentado sobre una silla.¹³

Volviendo a *Il.* 24.208-213 (citado al comienzo), pueden hacerse algunas constataciones sobre el sujeto y el objeto del verbo ἐπινέω y la acción que expresa, el hilado. El sujeto es Moira personificada. Ella 'hila', transforma el lino en hilo.¹⁴ Ya no se dice simplemente que 'es moira para Héctor morir en cierto momento y de cierta forma' sino que 'Moira hiló eso para él'. Moira recibe el epíteto κραταιή. Se trata un adjetivo de referencia o bien física – fuerza– o bien moral –violencia, es decir un modo en el uso de la fuerza–. En ambos casos la aplicación del adjetivo a un objeto implica la consideración de ese objeto como personal. Hay una personificación semejante de Aisa en los versos antes mencionados de *Il.* 20.127-128. Pues la acción de Moira se lleva a cabo en un determinado tiempo: el del nacimiento de Héctor; Moira es vista como actuando en el tiempo. (Estas afirmaciones sobre la personalidad de Moira y Aisa son en realidad más riesgosas de lo que parecen, puesto que se fundan en la distinción entre lo personal y lo impersonal, la cual debe ser problematizada.¹⁵)

El objeto del verbo ἐπινέω se encuentra en el v. 211: “ἀργίποδας κύνας ἄσαι”. El hilo es, pues, un infinitivo: una acción o un hecho, ‘saciar a los perros’. El infinitivo tiene a su vez complementos de lugar: ‘lejos de sus progenitores’, ‘cerca de Aquiles’. En estos versos lo hilado, es decir lo destinado, no es el momento de la muerte, sino lo que ocurrirá con el cadáver: que saciará a los perros –en lugar de obtener un funeral digno–, y dónde los saciará.

Paralelo a νέω y ἐπινέω, que significan ‘hacer hilo’, existe en Homero otro verbo, κλώθω, que designa particularmente la acción de hilar en tanto operación de la rueca. Conviene distinguir entre *Iliada* y *Odisea*, pues hacen usos distintos de la figura de hilar. Hay en *Iliada* una suerte de sujeto específico hilador, diferente de los dioses, equivalente al Destino. En *Odisea* es mayormente remplazado por los dioses, por Zeus o por un *daimon* indefinido, y el *modus operandi* del atamiento se condensa en la actividad particular de la manipulación de la rueca.

En *Od.* 7.196-198 Alcínoo manda a los feacios a dormir, para resolver, al día siguiente, cómo enviar al forastero a su casa sin que padezca ningún mal antes: “πρίν γε τὸν ἧς γαίης ἐπιβήμεναι ἔνθα δ’ ἔπειτα / πείσεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ κλῶθές τε βαρεῖαι / γιγνομένων νήσαντο λίνω, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.” [Allí luego padecerá cuantas cosas Aisa y las graves Hiladoras hilaron con lino para el que nacía, cuando su madre lo engendró.]. De nuevo Aisa es personificada como sujeto del verbo que expresa la actividad de hilar, νέω. Pero esta vez el verbo está en plural y el sujeto es conformado también por las βαρεῖαι Κλῶθες. Esta es la única mención de las Κλῶθες en Homero.¹⁶ El nombre de las ‘Hiladoras’ se relaciona con el verbo anunciado, κλώθω, que da nombre a la posteriormente distinguida Κλωθώ. El verbo homérico es ἐπικλώθω, lo cual revela una constante en la composición verbal homérica del hilado del destino (κλώθω / ἐπικλώθω = νέω / ἐπινέω = δέω / ἐπιδέω (véase *infra*)). El sentido del prefijo podría ser la jerarquía que existe entre el hilador y el implicado por el hilado. En el empleo de este verbo se distinguen los dos poemas. Mientras que el verbo aparece sólo una vez en *Iliada* (canto 24, a menudo considerado como perteneciente a una fase tardía de la composición), en *Odisea* ocurre siete veces. Analizaré primero estas siete.

(1) En *Od.* 1.16-18 el poeta narrador introduce el destino de Odiseo: “Ἄλλ’ ὅτε δὴ ἔτος ἦλθε περιπλομένων ἐνιαυτῶν / τῶ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἶκον δὲ νέεσθαι / εἰς Ἴθάκην” [Pero cuando vino a cumplir su revolución el ciclo de los años, los dioses hilaron para él regresar a su casa, a Ítaca]. Los dioses constituyen el sujeto del verbo: la acción de hilar es atribuida a los dioses, aparentemente considerados en conjunto; lo mismo se verá, a grandes rasgos, en el resto de *Odisea*. El objeto directo del verbo es nuevamente un infinitivo. El objeto indirecto designa a Odiseo, aquel a quien concierne la acción del infinitivo. El verbo que designa el hilado suele aparecer en aoristo, lo cual se explica por la asociación entre la asignación de un destino y el momento del nacimiento, previo, evidentemente, al recorrido vital del hombre.

(2) En *Od.* 3.205-209 Telémaco habla con Néstor, y, ensalzando la gloria de Orestes, el joven se lamenta de ser muy inferior a su modelo.

αἶ γὰρ ἐμοὶ τοσσὴνδε θεοὶ δύναμιν περιθεῖεν,
τίσασθαι μνηστήρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς,
οἳ τέ μοι ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανώνται.
ἀλλ’ οὐ μοι τοιοῦτον ἐπέκλωσαν θεοὶ ὄλβον,
πατρί τ’ ἐμῶ καὶ ἐμοί· νῦν δὲ χρή τετλάμεν ἔμης.

16. ¿Por qué son βαρεῖαι? El adjetivo βαρύς significa ‘pesado’, de donde ‘penoso’, ‘difícil de soportar’. También, en referencia al sonido, significa ‘grave’, por oposición a ὀξύς. Figura otras veinticinco veces en Homero: diez veces calificando manos (*Il.* 1.89, 291, 5.81, 11.235, 13.410, 17.48, 21.548, 590, 23.687, *Od.* 18.56); nueve calificando un gemido (*Il.* 8.334, 9.16, 13.423, 538, 14.432, *Od.* 4.516, 5.420, 10.76, 23.317); una vez en referencia a un dolor (*Il.* 5.417; curiosamente también se habla recurrentemente de dolores agudos); otra en referencia a un mal (*Il.* 10.71); pero más interesantes son βαρεῖν ἔρις (*Il.* 20.55) y las tres ocurrencias de la βαρεῖν ἄτη (*Il.* 2.111 = 9.18, *Od.* 15.233). “Ἐρις y ἄτη, ocasionalmente personificadas, reciben también el epíteto βαρεῖν. Tal vez pueda asociarse el peso de las Κλῶθες con el episodio de la balanza dorada de Zeus, en donde el peso de las κῆρς es evaluado. Sin embargo el calificativo parece más bien general. Además también puede designar el carácter penoso de su efecto en los hombres. Por otra parte se atestigua el adjetivo βαρυδαίμων, por ejemplo en *E. Alc.* 865 y en *Ar. Ec.* 1102. Sinónimo de éste es βαρύποτος en *S. OC.* 1449 y *Ph.* 1096.

Ojalá los dioses me confirieran suficiente poder para vengar la penosa transgresión de los pretendientes, quienes ultrajándome maquinan maldades. Pero no me hilaron los dioses una dicha tal, ni a mi padre ni a mí. Ahora conviene soportarlo como sea.

Lo hilado por los dioses es gramaticalmente un sustantivo, ὄλβος, e indica semánticamente un estado. La acción de hilar aparece equiparada a la expresada por el verbo περιτίθημι, que tiene por complemento un sustantivo explicado por una aposición cuyo núcleo es un infinitivo. Los dioses son evocados colectivamente, pero debe tenerse en cuenta que es Telémaco quien habla en ignorancia –no deja por ello de ser significativa su noción del destino y el hilado. Volveré sobre estos versos al final.

(3) En *Od.* 4.207-211 Menelao reconoce en el bien hablar de Pisístrato su ascendencia, y dice:

ῥεῖα δ' ἀρίγνωτος γόνος ἀνέρος ὧς τε Κρονίων
ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γεινομένῳ τε,
ὡς νῦν Νέστορι δῶκε διαμπερὲς ἤματα πάντα
αὐτὸν μὲν λιπαρῶς γηρασκέμεν ἐν μεγάροισιν,
υἱέας αὖ πινυτούς τε καὶ ἔγχεσιν εἶναι ἀρίστους.

Fácilmente puede conocerse la descendencia de un varón a quien el Cronida hila la dicha al casarse y al nacer, como de hecho a Néstor dio, por un lado, constantemente, por todos los días, envejecer brillantemente en sus palacios, y, por otro, que sus hijos sean prudentes así como excelentes con la lanza.

Según el discurso de Menelao, el hilador es Zeus. Lo hilado es nuevamente la dicha. El momento en que se desarrolla la acción de hilar es el de las bodas y el del nacimiento. Hilar es equiparado a 'dar' (δῶκε, v. 209, véase *infra*).

(4) En *Od.* 8.577-580 Alcínoo dice a Odiseo:

εἰπὲ δ' ὅ τι κλαίεις καὶ ὀδύρεαι ἔνδοθι θυμῷ
Ἀργείων Δαναῶν ἢ δ' Ἰλίου οἶτον ἀκούων.
τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεύξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον
ἀνθρώποις, ἵνα ᾗσι καὶ ἔσσομένοισιν ἀοιδή.

Dime por qué lloras y te lamentas dentro del ánimo al escuchar el destino de los argivos dánaos y de Ilión. Lo provocaron los dioses, e hilaron la perdición a los hombres, a fin de que hubiera canto también para los que vendrán.

El objeto hilado es ahora el ὄλεθος de los guerreros.

(5) En la primera νέκυια, luego que Tiresias anuncia el camino a Odiseo, éste le responde: “Τειρεσίη, τὰ μὲν ἄρ που ἐπέκλωσαν θεοὶ αὐτοί.” [Tiresias, los dioses mismos, pienso, hilaron estas cosas.] (*Od.* 11.139).

(6) En *Od.* 20.194-196 el fiel Filetío pregunta a Eumeo acerca de Odiseo y dice: “δύσμορος, ἧ τε ἔοικε δέμας βασιλῆϊ ἄνακτι / ἀλλὰ θεοὶ δυνώσι πολυπλάγκτους ἀνθρώπους, / ὅππότε καὶ βασιλεῦσιν ἐπικλώσωνται ὀϊζύν.” [Desgraciado, aunque parece por su porte un rey soberano. Pero los dioses colman de males a los muy errantes hombres, cuando incluso para los reyes hilan miseria.] El objeto del hilado es un sustantivo opuesto semánticamente al anterior ὄλβος.

(7) De forma semejante, en *Od.* 16.62-64, cuando Telémaco pregunta a Eumeo quién es el huésped, éste contesta: “ἐκ μὲν Κρητῶν γένος εὐχεται εὐρειάων, / φησὶ δὲ πολλὰ βροτῶν ἐπὶ ἄστεα δινηθῆναι / πλαζόμενος· ὥς γὰρ οἱ ἐπέκλωσεν τὰ γε δαίμων.” [Se precia de ser de una familia de la vasta Creta, y dice haber errado por muchas ciudades de mortales, deambulante. Pues tales cosas un *daimon* le hiló.] Por única vez un δαίμων aparece como agente del hilado; es Odiseo quien habla, no sólo especulativamente sino además mintiendo.

De las siete veces que el verbo ἐπικλώθω se consigna en *Odisea*, cinco presentan como sujeto a los dioses colectivamente; una vez Zeus es el sujeto; otra vez un *daimon*. Salvo el primer caso mencionado, en que habla el poeta narrador acerca del destino de Odiseo, la acción de ‘hilar el destino’, siempre por parte de dioses y nunca por parte de Moira o Aisa, se halla en afirmaciones de carácter especulativo, *a priori*, teñidas de cierta ignorancia.¹⁷

En *Iliada*, el verbo ocurre en los últimos versos, en el célebre pasaje donde Aquiles dice a Príamo: “ὥς γὰρ ἐπέκλωσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι / ζῶειν ἄχνημένοι· αὐτοὶ δὲ τ’ ἀκηδέες εἰσὶ. / δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὐδελ’” [Pues los dioses hilaron para los miserables mortales esto: vivir afligiéndose, mientras ellos viven descuidados. Pues dos jarras yacen en el suelo de Zeus] (*Il.* 24.525-257).

En resumen, el verbo ἐπινέω se encuentra dos veces en *Iliada*, con sujetos Moira y Aisa, y el verbo νέω una vez en *Odisea* con sujeto Aisa y las Κλώθες. El verbo ἐπικλώθω aparece una sola vez en *Iliada*, y siete en *Odisea*, y siempre tiene por sujeto a los dioses, o Zeus, o un *daimon*.¹⁸

Examino a continuación por qué en todas estas ocasiones la actividad de destinar, por parte de Aisa, Moira, las Hiladoras, Zeus, un *daimon*, o los dioses tomados colectivamente, es pensada como la actividad de hilar, es decir, la de transformar el lino en hilo, o como la de la manipulación de la rueca. En otras palabras, cómo es que la actividad de hilar es expresiva de la designación de un destino, o por qué lo es, y qué dice del destino la metáfora. El hilado constituyó parte esencial del rol de la mujer desde el primer neolítico.¹⁹ Es por ello natural que dicha actividad recibiera sentidos simbólicos, así como los instrumentos y materiales con ella relacionados, la rueca, la lana, el lino, el huso, el telar y la actividad de tejer y sus respectivas asociaciones. Pero en principio no es evidente qué tiene que ver el destino con todo ello.

Onians (1951:350) recuerda el proverbio griego: “ἀπὸ λεπτοῦ μίτου τὸ ζῆν ἦρτηται” [La vida pende de un hilo fino]. Entiendo que esta no es una clave para comprender el sentido de la figura del hilo. Lo que pende de un hilo fino corre peligro de caer (*cfr.* *Epigrammata* 151); asimismo la vida es frágil. Pero no hay en Homero apoyo para esa lectura según la cual el hilo sostiene la vida, lectura que bien puede ser anacrónica, por basarse en evidencias textuales posteriores.²⁰

La imagen de la vida pendiendo de un hilo está ausente de Homero; la actividad de hilar parece referirse a otra cosa. De manera concreta significa la transformación del lino o de la lana en hilo, en particular por la operación de la rueca. Dicha actividad es diferente a la de tejer, logísticamente posterior. Se presenta entonces una alternativa: ¿la acción de hilar es evocada por su propio mecanismo, en sí misma? ¿O lo es, en cambio, en función de su resultado, que es materia de la actividad de tejer? A lo segundo se opone la desalentadora

17. Nótese, por lo demás, que en *Il.* 20.127ss. habla Hera, pero en *Il.* 24.208ss. habla Príamo; en *Od.* 7.197ss. habla Alcínoo. En *Od.* 1.16ss. habla el poeta, pero en *Od.* 3.205ss. habla Telémaco; en *Od.* 4.207ss., Menelao; en *Od.* 8.577ss., Alcínoo; en *Od.* 11.139ss., Odiseo; en *Od.* 20.194ss., Filetio; en *Od.* 16.62ss., Eumeo; en *Il.* 24.525ss., Aquiles. La mayoría de estas veces lo hilado no es conocido positivamente por quien habla sino meramente deducido, suponiéndose lo particular a partir de lo general.

18. Parecería que el papel que en *Iliada* desempeñaron Moira y Aisa —aunque muy ocasionalmente— en tanto agentes hiladores es ocupado en *Odisea* por los dioses. Habría en esto una suerte de depuración de agentes específicos hiladores en *Odisea*... (Continúa en página 109.)

19. *Cfr.* Hainsworth *ad Od.* 7.198 (en Heubeck, West & Hainsworth, 1990: *ad loc.*), “Since male gods are said to spin fate, the literal force of the image cannot be strongly felt, for spinning is a strictly feminine occupation in Homer”.

20. Antes me inclino, como desarrollaré en la segunda parte de este artículo (a publicarse en *AFC* 29.1), por la idea de que el hilado es una instancia más de la noción más amplia del ‘ligado’. Esta es una de las tesis principales y más originales del libro de Onians (1951).

constatación de que la actividad de tejer no está explícitamente desarrollada en Homero como figura del destino—en tal medida la de hilar sería desaprovechada, pues aquello en función de lo cual existiría estaría ausente. Podría acudirse a la hipótesis de que una imagen original, asociativa del hilar con el tejer y del tejer con el destino, fue pronto olvidada, y que de ella pervivió un fósil. Pero tampoco es asequible la certeza de que esto haya ocurrido. Desarrollos de la asociación del tejido y el destino son, no obstante, consignados ampliamente en época clásica. También se atestigua por ejemplo la fértil imagen del destino como una red en la tragedia ática (*ej. A. Ag.* 1048, 1115, 1382). La red no es solamente algo que atrapa: es un tejido que atrapa. Pero tampoco la red del destino es homérica.

21. Por otra parte hay cierta asociación simbólica entre la actividad de tejer y la de engendrar. Assaël (2002: 146): "Une symbolique charnelle multiple est donc associée à l'activité du tissage. Ainsi, la fabrication d'une étoffe tendue sur le métier fait notamment partie de cérémonies pré-nuptiales. Dans certaines sociétés italiotes ou germaniques, la confection de vêtements rituels suscite un tabou qui interdit l'accomplissement concomitant des travaux agricoles. La métaphore sexuelle est claire. Or, ces rites constituent des vestiges de fêtes primitives, de même que la consécration du manteau tissé pour Athéna et apporté lors des Grandes Panathénées par les jeunes arrhéphores. Précisément, dédié à cette déesse, le produit du tissage devient une représentation de la virginité".

22. En un pasaje de una saga del nórdico antiguo del siglo XIV, según una interpretación que documenta Mencej (2002:66) la imagen de un cesto de lana es un útero simbólico y la lana no hilada en la cesta representa un trozo de tejido que todavía no está hecho o una persona que todavía no nació o no está completamente hecha. También en el folklore eslavo es frecuente la representación de una madre como una rueca, hilando el hilo de la vida (Mencej, 2011:67). Por otra parte la asociación se atestigua en la pictografía cristiana: íconos y pinturas muestran un cesto lleno de hilo como atributo necesario de la Virgen María en el momento de la Anunciación, enfatizando así la imagen de la Virgen como 'el cesto de la carne de Cristo' (Mencej, 2011:67-68). Como observa Mencej (2011:68), el motivo persiste en obras de arte mucho más recientes, como en la *Annunciation* de Amaury-Duval de 1860, la *Annunciation* de Bouguereau de 1888, la *Annunciation* de Waterhouse de 1914, etc. Los mismos atributos, el hilo y la rueca, son clásicamente asociados a Eva luego de su expulsión del Paraíso, como emblema de la maternidad.

23. Según la difundida etimología de Varrón, las *Parcae* se relacionan con *pario* 'dar a luz', y puede tratarse de una forma contracta de **Paricae*. Las diosas latinas del destino son diosas que asisten al nacimiento.

24. *Cfr.* Μοῖρα y Εἰλείθια en *Epigrammata Graeca* 238 (Kaibel). Call., *H.* 3.20-25: "οὐρεσιν οἰκήσω, πόλεσιν δ' ἐπιμείξομαι ἀνδρῶν / μόνον δ' ἔξειψαι ὑπ' ὠδίεσσι γυναῖκες / τειρόμεναι καλέουσι βοηθῶν, ἦστί με Μοῖραι / γεινομένην τὸ πρῶτον ἐπεκλήρωσαν ἀρήγειν, / ὅτι με καὶ τίκτουςα καὶ οὐκ ἤλγησε φέρουσα / μήτηρ, ἀλλ' ἄμογητί φίλων ἀπεθήκατο γυίω." [Habitaré los montes, y frecuentaré las ciudades de hombres sólo cuando requieran mi ayuda las mujeres que sufren los dolores del parto; las Moiras, cuando nací, primero, me asignaron ayudarlas, ya que mi madre me engendró sin sufrir, pues sin dolor me depositó de sus miembros.]

2. Una posible base de la imagen: el nacimiento

B. C. Dietrich (1962) se pregunta si la noción de hilar el destino es propia de Homero o si pertenece a la cultura popular. Entiende (1962:88-89) que es falso que los griegos hayan tomado del pueblo preindoeuropeo del Mediterráneo la figura de una hiladora femenina como un poder del destino; sólo en una época más o menos tardía de la religión griega se agregó la imagen popular del hilado a la noción de destino, quizás incluso fueron los propios poetas homéricos quienes realizaron tal sincretismo. El hilado aparece por ejemplo asociado como atributo a diosas cuyas funciones no están mayormente relacionadas con la casa sino con la naturaleza, como Ártemis (*cf.* Ártemis 'de dorada rueca') y su equivalente tracia Bendis. La lana y el lino aparecen en cultos expiatorios o apotropaicos, y a menudo son relacionados con la fertilidad de los campos. Es interesante para este estudio, ya que el vínculo entre el material del hilado y la fertilidad de la tierra puede ser soporte y acaso explicación del vínculo entre el hilado y el nacimiento.²¹ Dietrich (1962:93) explica que aunque la asociación del hilado con el nacimiento no es un motivo característico entre los pueblos indoeuropeos, y no es una creencia popular desarrollada la existencia de una divinidad hiladora del destino, sí conocían los griegos un rito popular de hilado en el momento del nacimiento, que de algún modo afectaba la vida de quien nacía. La de Aisa es una personificación tardía, así como la adición de las Κλωθες en *Od.* 7.197. La imagen de Aisa y de Moira como hiladoras es un desarrollo poético que expresa de forma pintoresca los usos comunes de αἶσα y μοῖρα. La tesis de Dietrich sugiere que la asociación primaria se da entre el hilado y el nacimiento, y que sólo secundariamente o de forma derivada se asocian el hilado y el destino, al relacionarse también el destino con el nacimiento. Pues la relación entre el nacimiento y la asignación de un destino es independiente del hilado.²²

Por otra parte, la consideración del nacimiento como momento de asignación de un destino se manifiesta en Grecia, como ya pudo verse.²³ En un poema de la *Antología Palatina*, 7.99, atribuido a Platón, se lee (1-2): "Δάκρυα μὲν Ἐκάβῃ τε καὶ Ἰλιάδεσσι γυναῖξιν / Μοῖραι ἐπέκλωσαν δὴ ποτε γεινομέναις" [Lágrimas a Hécabe y a las mujeres troyanas hilaron las Moiras cuando nacieron.] El comienzo de la *Nemea* 7 de Píndaro dice: "Ἐλείθια, πάρεδρε Μοιρῶν βαθυφρόνων, παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκουσον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων." [Ilitia, paredro de las Moiras de profundos pensamientos, hija de Hera de gran fuerza, escucha, madre de los hijos.]²⁴

En cuanto a Homero, en *Il.* 1.352-354 Aquiles dice a su madre: "μῆτερ ἐπεὶ μὲν ἔτεκές γε μινυθὰδίων περ ἐόντα, / τιμὴν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος

ἐγγυαλίξαι / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης” [¡Madre! Ya que me engendraste para que viviera por breve tiempo, el Olímpico Zeus altitonante debía poner honor entre mis manos.] Aquiles parece creer que la duración de su propia vida es determinada al momento del nacimiento. Pocos versos después la madre le dice, *Il.* 1.414-418:

ὦ μοι τέκνον ἐμόν, τί νύ σ’ ἔτρεφον αἰνὰ τεκούσα;
αἴθ’ ὄφελος παρὰ νηυσὶν ἀδάκρυτος καὶ ἀπήμων
ἦσθαι, ἐπεὶ νύ τοι αἴσα μίνυνθά περ οὐ τι μάλα δῆν·
νῦν δ’ ἄμα τ’ ὠκύμορος καὶ ὄϊζυρὸς περὶ πάντων
ἔπλεο· τὴν σε κακῆ αἴσῃ τέκον ἐν μεγάροισι.

¡Ay, hijo mío! ¿Por qué te criaba, si te parí desgraciada? Ojalá permanecieras sentado junto a las naves sin llanto y sin pena, ya que el aisa para ti es muy breve y de ningún modo muy larga. Ahora te hiciste al mismo tiempo de breve vida y miserable entre todos. Sí, con mala aisa te parí en los palacios.

La desgracia de la vida de Aquiles, que es la coincidencia de la brevedad con la ausencia de honor, desequilibrio fundamental del poema, cuya reparación el poema viene a mostrar, es proyectada sobre el momento del nacimiento: el presente y el futuro son proyectados al pasado de modo que en el pasado existen el presente y el futuro; ese pasado es puntualmente el nacimiento. Análogamente un guerrero se queja de que con κακῆ αἴσα ‘mala aisa’ descolgó su arco el día en que partió hacia la guerra, pues ahora no logra matar a los héroes rivales. De igual forma, además del destino, el carácter de los héroes es recurrentemente presentado como fijado en la hora del nacimiento, por ejemplo en *Il.* 13.777, cuando Alejandro responde al Δύσπαρι proferido por Héctor: “ἐπεὶ οὐδ’ ἐμὲ πάμπαν ἀνάλκιδα γείνατο μήτηρ” [Cuando no completamente cobarde me engendró mi madre.] Que la fortuna depende del nacimiento se ve en *Od.* 3.95, donde Telémaco habla a Néstor sobre la muerte de Odiseo: “πέρι γὰρ μιν ὄϊζυρὸν τέκε μήτηρ.” [Pues a él más que a nadie su madre lo parió desgraciado.] Vemos así que el nacimiento es visto como un momento clave y definitorio en la vida del hombre (sin que exista en esto una distinción visible entre el carácter del hombre y la circunstancia que proviene para él del exterior).²⁵ Junto a esos pasajes pueden colocarse los versos de *Il.* 10.69-71, donde Agamenón aconseja a Menelao llamar a Idomeneo y Áyax: “μηδὲ μεγαλίτζεο θυμῶ, / ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ περ πονεώμεθα· ὧδέ που ἄμμι / Ζεὺς ἐπὶ γιγνομένοισιν ἴει κακότητα βαρεῖαν.” [No te ensoberbezcas en el ánimo, sino que trabajemos nosotros mismos también, pues Zeus nos arrojó un grave mal cuando nacimos.] En *Il.* 23.78-79 el alma de Patroclo dice a Aquiles: “ἀλλ’ ἐμὲ μὲν κῆρ / ἀμφέχανε στυγερῆ, ἢ περ λάχε γιγνόμενόν περ.” [Pero a mí me devoró la odiosa κῆρ, la cual en naciendo obtuve.] Patroclo dice haber obtenido en suerte (verbo λαγχάνω) su κῆρ en el momento de su nacimiento. El significado de κῆρ es algo oscuro; reúne las nociones de muerte y de destino. Puede verse también *Od.* 1.223, 6.25, 21.172, y el *Himno a Hermes* 160-161.

25. También pueden relacionarse con esto las oscuras palabras de Héctor a Andrómaca en *Il.* 6.487-489.

En particular la actividad de hilar, en tanto destinar, está ligada al nacimiento. Las palabras de *Od.* 4.207-211 son especialmente interesantes porque añaden al momento del nacimiento el momento de las bodas como otra instancia definitoria del devenir de la vida de un hombre y su descendencia. Las bodas de la antigüedad griega están enmarcadas por la religión doméstica, orientadas fundamentalmente hacia el nacimiento (y éste es un hecho moral más que puramente físico).²⁶ Esto se ve en *A. Eu.* 217-218: “εὐνή γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μόρσιμος / ὄρκου ὅτι μείζων τῆ δίκῃ φρουρουμένη.” [Pues el lecho nupcial es lo que corresponde para el varón y la mujer, es mayor que un juramento vigilado por la justicia.]

26. La exposición clásica es la de Fustel (1905). Véase también Vernant (1963:245s.).

27. En Teócrito el epíteto se aplica a Ártemis. *Cfr.* Call., *H.* 3.20-25 (véase *supra*).

28. Para Farnell (2010:2.608) el nombre de Εἰλειθία, de forma adjetival, fue primero un epíteto de Hera, luego fue tratado separadamente. Pero en Homero no puede verse una identificación de Εἰλειθία con Hera. Tampoco se encuentra aquí identificación alguna con Ártemis, visible en el culto (Farnell, 2010:2.609).

29. *Cfr.* Apolodoro 2.53, en términos semejantes.

30. La etimología de Εἰλειθία no es certera; posiblemente pueda interpretarse como 'la que hace venir', aunque el origen griego de su nombre es en general descartado; tal vez sea una divinidad minoica (Chantraine, 1968: s.v. Εἰλειθία; Willetts, 1958:221-223). Su nombre se consigna ya en las tablillas del Lineal B. Véase Kirk (1968:50). Nilsson (1949:12, 23) menciona una cueva minoica de Ilitia, en Amnisos. Propone (1949:30) que Ilitia, también llamada Eleutho, Eleusinia, aparentemente conectada con Eleusis, misterios de origen pre-griego, y con Elysium (*cfr.* Nagy, 1999), la concepción minoica del otro mundo, y estrechamente ligada a Ártemis, rastreada ésta en la edad minoica y a veces en la función de Ilitia, es el nombre de la Diosa de la Naturaleza minoica que protegía el nacimiento de los hombres y los animales. Para Μοῖραι y Εἰλειθία en Píndaro, *cfr.* Pirenne; Pironti (2011:99-100). Véase también Pl. *Smp.* 206d: "Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλειθία ἢ Καλλονὴ ἔστι τῆ γενέσει". Sería esperable en Homero una relación patente entre Εἰλειθία o las Εἰλειθίαι y la definición de un destino, particularmente con la de hilar. Pero no se manifiesta ninguna relación especial de ese tipo.

En *Il.* 16.187 se hace mención de Εἰλειθία, quien recibe el epíteto de *μογοστόκος*, tal vez 'la que hace parir en dolor'.²⁷ Εἰλειθία saca a la luz (188) a un hijo de Hermes. En *Il.* 11.270 figuran las Εἰλειθίαι, en plural, que reciben el mismo epíteto y ahora son hijas de Hera, y 'tienen', tal vez 'dirigen' ("ἔχουσαι") los agudos dolores del parto.²⁸ Finalmente en *Il.* 19.78ss., cuando Agamenón se excusa, relata el episodio del nacimiento de Heracles y menciona a Εἰλειθία (103) así como a las Εἰλειθίαι (119). En esta segunda mención Agamenón cuenta que Hera hizo nacer prematuramente a Euristeo y retardó el parto de Alcmena, "σχέθε δ' Εἰλειθυιάς".²⁹ No es una casualidad que el destino de Heracles estuviera asociado a su nacimiento: el nacimiento se presenta como el momento de la definición del destino por excelencia.³⁰

En conclusión el nacimiento, aunque por una parte es momento de la definición de un destino y por otra parte se vincula a la actividad de hilar, parece no ser la razón esencial de la imagen del hilado del destino. En la segunda parte de este artículo presentaré otras dos posibles vías de interpretación.



Notas

- 18 Parecería que el papel que en *Ilíada* desempeñaran Moira y Aisa –aunque muy ocasionalmente– en tanto agentes hiladores es ocupado en *Odisea* por los dioses. Habría en esto una suerte de depuración de agentes específicos hiladores en *Odisea*. Pues si se parte de la base de que, en términos generales, la mentalidad odiseica es posterior a la iliádica –no digo que la composición de *Odisea* sea necesariamente posterior a la de *Ilíada*. Cfr. la discusión en Kullmann (1985:14ss)– puede plantearse la hipótesis de que posterior la época y la mentalidad que constituye su centro, menor la creencia en un agente hilador específico distinto de los dioses. Sin embargo ese esquema es demasiado simple. Basta con echar un vistazo a algunos epigramas griegos para ver que la figura del hilo de las Moīrai permaneció largo tiempo vigente, incluso muy desarrollada: véase por ejemplo la mención del mítos (en Homero sólo en *Il.* 23.760-763) o νήματα en los *Epigrammata Graeca* (Kaibel) 113, 127, 144, 145, 151, 153, 274, 282, 287, 292, 324, 339, 351, 470, 478, 520, 583, 588, 642 y 1079. Véase también, anterior, el epitafio de Safo en *AP* 7.14, y el hilo y la rueca en 7.12. Entre los líricos, primera ocurrencia de las Moīrai hilando en Calino 1.8-9: “θάνατος δὲ τότ’ ἔσσειται, ὁππότε κεν δῆ / Μοῖραι ἐπικλῶσωσ’” [la muerte llegará cuando las Moiras la hilen].) En el primer *Idilio* de Teócrito, cuando Tirsis canta la muerte de Dafnis (138-140), se lee: “τὸν δ’ Ἀφροδίτα / ἤθελ’ ἀνορθῶσαι· τὰ γε μὴν λῖνα πάντα λελοῖπει / ἕκ Μοιρᾶν, κῶ Δάφνης ἔβα ῥόον.” [Afrodita quería levantarlo, pero todos los hilos (dispuestos) por las Moiras estaban acabados, y Dafnis marchó al río.] La muerte es significada por el acabamiento de los hilos dispuestos por las Moīrai. El *fr.* 1018a-b (Page) de los *Fragmenta adespota* dice: “κλύτε, Μοῖραι, Διὸς αἶ τε πα- / ρὰ θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν / ἐζόμεναι περιώσ’ ἄφικτά τε / μῆδεα παντοδαπᾶν βου- / λᾶν ἀδαμαντίναισιν ὑφαίνετε κερκίσιν. / Αἴσα <καὶ> Κλωθὴ Λάχεσις τ’, εὐώλενοι / κούραι Νυκτός, / εὐχομένων ἐπακούσατ’, / οὐράναι χθονίαι τε / δαίμονες ὧ πανδείματοι· / πέμπειτ’ ἄμμιν <τὰν> ῥοδόκολλον / Εὐνομίαν λιπαροθρόνους τ’ ἀδελφὰς / Δίκαν καὶ στεφανηφόρον Εἰράναν, / πόλιν τε τάνδε βαρυφρόνων / λελάθοιτε συντυχιᾶν.” [Escuchad, Moīrai, que de entre las diosas estáis sentadas lo más próximo del trono de Zeus, y con adamantinas lanzaderas tejéis los innumerables e inevitables planes en toda clase de consejos. Aisa y Cloto y Láquesis, muchachas de buenos brazos de Noche, escuchad nuestras súplicas, (vosotras) uránicas y ctónicas, oh *dáimones* terribles. Enviadnos a Eunomía de rosado seno, y a sus hermanas de brillantes tronos Dike y Eirene portadora de corona, y que esta ciudad olvide las pesarasos desgracias.] Véase también Nono de Panópolis, *Dionisiacas* 38.166 y 218, y las Parcas en Catulo, 64.307ss. Ciertamente en épocas más tardías el contorno de Moīra o las Moīrai aparece más definido, y su movimiento más libremente representado. En Apolodoro se ve que las Moīrai, luchando con mazas de bronce, matan a Agrio y Toante en la batalla contra los Gigantes (1.38); que engañan a Tifón cuando es perseguido por Zeus (1.43); que se presentan en lo de Altea y Eneo a los siete días de nacido Meleagro, anunciando que éste se extinguirá con el tizón (1.65). Cfr. Baquílides, *Epinicio* 5.140-145: “καίε τε δαιδαλέας / ἕκ λάρνακος ὠκύμορον / φιτρὸν ἀγκλαύσσασα, τὸν δῆ / μοῖρ’ ἐπέκλωσεν τότε / ζῶας ὄρον ἀμετέρας ἔμμεν.” [[Altea] quemó el leño ὠκύμορος, que la μοῖρα había hilado [ἐπέκλωσεν] que fuera entonces límite [ὄρος] de nuestra vida]; Diodoro de Sicilia, 4.34.6-7; Pausanias 10.31.4. (Viene de página 105.)

Bibliografía (Primera parte)

- » Assaël, J. (2002). "Tisser un chant, d'Homère à Euripide", *Gaia* 6, 145-168.
- » Bailly, A. (1950). *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette.
- » Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- » Dietrich, B. C. (1962). "The spinning of fate in Homer", *Phoenix* 16.2, 86-101.
- » Farnell, L. R. (2010 [1896]). *The cults of the Greek states*. 5 vols. New York: Cambridge University Press.
- » Fustel de Coulanges, N. D. (1905). *La cité antique*. Paris: Hachette.
- » Heubeck, A.; West, S.; Hainsworth, J. B. (1990). *A commentary on Homer's Odyssey. Vol. I*. Oxford: Clarendon Press.
- » Jenkins, J. (1986). *Greek & Roman daily life studies 2: Spinning and weaving in Ancient Greece*. Londres: British Museum.
- » Kirk, G. S. (1968). *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidós.
- » Kullman, W. (1985). "Gods and men in the *Iliad* and the *Odyssey*", *HSPH* 89, 1-23.
- » Létoublon, F. (2010). "Femmes, tissage et mythologie", *Quaderni del Ramo d'Oro* 3, 18-36.
- » McIntosh Snyder, J. (1981). "The web of song: weaving imagery in Homer and the lyric poets", *CJ* 76.3, 193-196.
- » Mencej, M. (2011). "Connecting threads", *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 48, 55-84.
- » Monro, D.R.; Allen, T. W. (1939). *Homeri opera*. Oxford: Clarendon Press.
- » Nagy, G. (1999). *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- » Nilsson, M. P. (1949). *A history of Greek religion*. Oxford: Clarendon Press.
- » Onians, R. B. (1951). *The origins of European thought. About the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Pirenne-Delforge, V.; Pironti, G. (2011). "Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte". En: Hennard Dutheil de la Rochère, M; Dasen, V. (eds.), *Des Fata aux fées: regards croisés de l'Antiquité à nos jours. Études de Lettres*, 289, 93-113.
- » Stafford, E. (2007). "Personification in Greek religious thought and practice". En: Ogden, D. (ed.), *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 71-85.
- » Vernant, J.-P. (1963). "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *L'homme* 3.3, 12-50.
- » Wace, J. B. (1948). "Weaving or embroidery?", *AJA* 52.1, 51-55.
- » Willetts, R. F. (1958). "Cretan Eileithyia", *CQ* 8.3-4, 221-223.