

El hilado del destino en Homero (Segunda Parte)*



Joaquín Venancio Flores González

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

Recibido: 25/03/2016. Aceptado: 7/06/2016.

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 (second 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 primera parte de este trabajo fue publicada en *Anales de Filología Clásica* 28.2

3. El hilado del destino como definición de lo informe

Una posible interpretación del hilado del destino es que el hilo mismo es imagen de una 'definición', como la que opera en el acto de formar un hilo a partir de un vellón de lana, es decir, imagen de un acto de dar forma a lo amorfo, desprendiendo de una masa indeterminada una figura distinta. El nacimiento resultaría según esta interpretación comparable al hilado en tanto instancia de definición de la leyenda de un hombre, el conjunto de principales hitos que darán cuenta de su vida y su muerte. G. Pironti y V. Pirenne-Delforge (2011: 98-99) sugieren esta idea:

«Fileuses» au moment de l'accouchement plutôt que «tisserandes», comme elles peuvent l'être à d'autres occasions, les Moires traduisent par ce geste une certaine représentation de la naissance: tout se passe comme si elles étaient chargées de démêler un amas indistinct pour en extraire un fil précis, censé correspondre à l'identité du nouveau-né et qui évoque sans doute «sa part», sa *moira*, à savoir le segment de vie qui lui sera attribué et la place qu'il va occuper, pendant ce temps, dans la communauté des siens.

Mallory; Adams (1997: s.v. textile), acerca de la antigua raíz indoeuropea **dek-*'hilo', dice: "The creation of a thread out of the amorphous fluff of fibre provides the basis for a Greek metaphor of life and human fate as witnessed by the activities of the Greek *Moirai*". West (2007: 383-385) hace una interesante constatación sobre la etimología de *wyrd*: la relaciona con el alemán *werden* 'devenir', con el latín *uertere* 'girar', y con el védico *vártate* que tiene los dos sentidos, 'girar' y 'devenir'; esto señala la conexión semántica entre girar y devenir, lo cual viene a explicar la imagen de la rueda divina que transforma la floja lana en firme hilo. Se entiende así que el hilado sea una imagen generalizada de la fijación del destino. Por lo demás, piensa que la imagen de tejer es una extensión natural de la de hilar.¹

Es difícil descartar esta interpretación, que en efecto resulta muy sugerente. Pero es también difícil demostrarla a partir de Homero y los testimonios arcaicos, ya que las evidencias textuales no conducen a ella. Otra interpretación parece más justificada considerando los datos de que disponemos.

4. Hilar, atar, encadenar: ligar

Presentaré a continuación la hipótesis de que, junto al hilado, ciertas acciones (encadenar, atar, anudar, ligar) pueden ser agrupadas en una noción general que es más vasta y significativa que lo que puede parecer en un primer momento. Comenzaré por ofrecer un panorama de nociones propias de otras culturas, que, relacionadas al ligado, tienen también empleos asociados a la acción de los dioses o a lo que comúnmente se entiende por destino. Como se verá, dichas asociaciones son muy vastas.

En India Varuna está estrechamente vinculado a los lazos (Eliade, 1974: vol. 1, 98).² También Indra, al igual que Agni y Soma, salva, desatándolas, a las víctimas atadas por Varuna o encadenadas por las divinidades funerarias. Y *Vṛtra* se relaciona también con ello, quien encadena las Aguas. Los lazos, cuerdas y nudos caracterizan a las divinidades de la muerte (Yama, *Nirṛti* y los demonios de las enfermedades); según Eliade, "Maladie et mort: ce sont ces deux éléments du complexe magico-religieux du 'liage' qui, presque partout

1. Eliade (1974:215-216), sin mencionar distinción alguna entre hilar y tejer, dice que en la simbología de diversas culturas tejer significa crear, hacer salir de la propia sustancia (como una araña produce de sí misma su tela). Para Eliade el tejido, así como la definición de un destino en general, se asocia con la luna. "Las *moirai*, que hilan el destino, son divinidades lunares". Su estructura lunar —dice— no se ha perdido nunca del todo, pues para Porfirio son fuerzas lunares, y un texto órfico las considera como formando parte de la luna. Estas dos referencias son bastante débiles si se quiere afirmar que las *Moipai* son esencialmente lunares. Un tercer argumento sería la etimología de *wyrd*, por demás insuficiente. Es una de las páginas en que Eliade deja correr sus intuiciones místicas.

2. Eliade (1947:8) transmite un comentario de Sáyana según el cual el nombre de Varuna se explica por el hecho de que "il enveloppe, c'est-à-dire emprisonne les méchants dans ses lacets". En efecto, Varuna liga a los culpables, y a él se le suplica no ser ligado o ser desligado. Eliade explica (1947:8; 1974:1; 98) que luego de la etimología tradicional (*var-ṛjoti* 'cubrir', 'encerrar'), que manifestaba el carácter uránico de Varuna, se prefirió la que lo relaciona con la raíz indoeuropea **uer*'ligar' (sánscrito *varatrā* 'correa, cuerda', letón *wēru*, *wert* 'bordar, hilar', ruso *verenica* 'fila ininterrumpida'). Varuna suele ser representado con una cuerda en la mano, y todo lo que en las ceremonias es vinculado al acto de atar es llamado 'varuniano' (Eliade, 1947:9; 1974:1; 99).

dans le monde, ont joui de la plus grande popularité” (1947:15). Este mismo autor refiere a su vez una alusión al demonio iraní Astōvidhōtus, que hila al hombre destinado a morir. “Il lie les mourants avec ses ‘liens de la mort’” (1947:18). También en las islas Cook el dios de la muerte, Vaerua, liga a los difuntos con cuerdas y los arrastra así al país de los muertos (Eliade, 1947:20). En la tradición hindú las cuerdas cósmicas que tienen unido al universo son identificadas con vientos (*vāyu*) y soplos (*prāna*). Además del simbolismo ‘pneumático’ hay, por otro lado, uno luminoso: “Il Sole è l’*ātman* di tutte le cose [...], ossia il filo spirituale o sé filiforme (*sutrātman*) di cui sono intessuti tutti gli esseri e tutti i mondo”, y como tal equivale al *Brahman*, dice Vicentini, quien agrega que “Nel simbolismo indiano il Sole è perciò il grande tessitore, paragonato ad un ragno che fila la tela dell’universo” (2008:150-151). En cuanto al hilo mismo, según West (2007:380), en los *Vedas* la continuidad de la vida humana es concebida como la prolongación de un hilo o el estiramiento de una tira de tela. Más antiguamente, entre las divinidades hititas se encuentran las Gulses, Gulzannikes en palaico, diosas del destino individual, que presiden los partos y son creadoras del hombre. En las narrativas míticas aparecen frecuentemente acompañadas por las Diosas Madres llamadas Hannahannes, y ocasionalmente por Papaya e Isdustaya, diosas que hilan los hilos del destino (West 2007:380).

En la mitología nórdica las Nornas tejen los tapices de los destinos,³ bajo el gran Yggdrasil, el árbol-mundo en el centro del cosmos.⁴ Las vidas de los hombres son concebidas allí como un hilo en el telar, y su duración es comparada a la longitud del hilo. Las Nornas tejen incluso el destino de los dioses. Son tres las principales, aunque también en tanto nornas son concebidas muchas otras, asociadas al nacimiento de cada hombre. Las Valquirias llegaron a ser identificadas con las Nornas y también fueron vistas como hiladoras del destino. La noción anglosajona de *Wyrd* (nórdico *Ørløg*) representa la propia idea del destino como tejimiento. La palabra, que proviene del alto alemán y deriva de la raíz indoeuropea **wert-* ‘girar’, ‘rotar’ (cfr. nórdico antiguo *urðr*, que da nombre a una de las tres Nornas), sugiere la imagen del hilado al mismo tiempo que se asocia con la noción de ‘devenir’. Este punto, que ya remarcaba West (2007), puede ser de la mayor importancia.

En el mundo mesopotámico Enlil y su mujer Ninkhusag atrapan con sus hilos a quienes son culpables de perjurio. Shamash, el dios solar, está armado de lazos y cuerdas, y también a él se le suplica librar al ligado. La diosa Nisaba hila los demonios de las enfermedades (Eliade, 1947:21). En el segundo libro de *Samuel* (22.6) David dice a Yavé: “Ya me aprisionaban las ataduras del sepulcro. Ya me habían cogido los lazos de la muerte. Y en mi angustia invocaba a Yavé” (cfr. *Salmos*, 18.6; 116.4).⁵ La palabra babilonia *markasu* ‘cuerda’, ‘enlace’ designa en la mitología “le principe cosmique qui unit toutes les choses”, “le support, la puissance et la loi divine qui tiennent ensemble l’Univers” (Eliade, 1947:27; Lévêque, 1959:28). En una inscripción mesopotámica de Sennacherib, la tablilla de los destinos, recurrente en el *Enuma Elis*, es representada como los lazos que anudan al cosmos y también como los lazos por medio de los cuales el dios supremo ejerce su poder absoluto (Lawson, 1992:36ss.).⁶

En la mitología eslava Babá Yaga es frecuentemente representada hilando con una rueca, produciendo una bola de hilo dorado o plateado, a veces identificándose ella misma con el hilo. En algunos cuentos de hadas aparece en forma de huso, o su sombrero tiene forma de huso (Mencej, 2011:57). Se documenta la existencia en Francia, a principios del siglo XIX, de la creencia campesina

3. Cfr. Mencej (2011:71-72).

4. Véase Munch (1926:30). Cfr. West (2007:382); Eliade (1974:1, 52-53).

5. Véase también redes de Yavé en *Ezequiel* 12.13; 17.20; 32.3, y en *Job* 19.6; y el hilo de la vida en *Job* 4.21.

6. Zuang-zi, en el libro VI, habla del *Tao* como la cadena de la creación. La muerte es considerada por los antiguos chinos como una acción del *Ching-Ti*, y comparada a la sección de un hilo que sostiene un objeto suspendido (Boüinai; Paulus, 1893).

en sombras y buenas hilanderas ('bonnes filandières') que andan por la noche con un huso en sus manos y anuncian el futuro a los hombres. En *L'Évangile des quenouilles*, del siglo XV, se mencionan seres naturales y 'revenants' que por la noche vuelven en busca de un hilo o para operar la rueca. En leyendas italianas bolas de estambre son asociadas con brujas, que pueden aparecer en forma de bolas de estambre o pueden usar bolas de estambre para hacer hechizos, pero también con otros seres sobrenaturales de habilidades demoníacas. En leyendas lituanas registradas en el siglo XX el hilado es realizado por brujas o seres femeninos sobrenaturales (Mencej, 2011:56-61).⁷ West (2007:384) transmite un cuento lituano donde siete diosas encargadas de siete fases distintas relacionadas al hilado determinan los destinos de los hombres. Surge de esos documentos una unidad conceptual más amplia que el solo hilado. En Homero, el destino es en ocasiones expresado por otros verbos y otras acciones.

7. Mencej (2011) expone un gran número de documentos sobre los sentidos simbólicos del hilo, con una extensísima bibliografía. Afirma que en el folklore europeo en general el hilo es simbólicamente una unión o un puente entre este mundo y el otro mundo.

Es comprensible que la noción de destino sea expresada mediante las figuras de atar y encadenar, o del lazo y la cadena, ya que el destino es algo que demarca los límites del movimiento, sin anular por ello todo movimiento posible dentro de esos límites. Puede ser por un desarrollo independiente que los estoicos tomaron a la cadena como figura del destino, proponiendo por ejemplo εἰζμός como etimología de εἰμαρμένη, concibiendo a la cadena ya no en su función de encadenar sino por sí misma, en tanto conjunto de eslabones. El lazo, la cadena o también el nudo pueden presentarse al hombre como una de las cosas más cercanas que impiden el movimiento.⁸

8. Véase el poema de Parménides, B 8.30-31.

Hay que considerar por un lado el verbo δέω 'atar', 'ligar', 'encadenar'; por otro, el verbo πεδάω 'trabar', 'ligar', 'encadenar'. El primero, de raíz con alternancia *δη-/δε- (*deθ-/dθ-), acepta en Homero varios preverbios: ἐνδέω, ἐπιδέω, καταδέω, συνδέω. Con un significado intencionalmente concreto se encuentra el sustantivo δεσμός, ya micénico, y también δεσματα; designa ligaduras o ataduras de todo tipo, tanto un lazo para el cabello (*Il.* 22.468) como el cable de una nave (*Od.* 13.100).⁹ El segundo es un verbo denominal derivado de πέδη, que puede entenderse como 'grillete': una atadura para los pies, dicho más ampliamente de otras ataduras. El verbo πεδάω coincide con el verbo ἐπιδέω en las formas de aoristo, ἐπέδησα, aunque en Homero puede encontrarse la forma πέδησα, sin aumento, para πεδάω y no para ἐπιδέω. Los verbos formados a partir de δέω son frecuentes en Homero, pero tienen casi siempre un sentido concreto; no se trata, pues, de un verbo necesariamente asociado al destino. El verbo πεδάω, en cambio, expresa esa noción en algunas ocasiones.¹⁰

9. Explica Chantraine (1983:18) que cuando los lazos son imaginados en detalle o se les supone una potencia activa, Homero usa el plural δεσμοί; cuando el poeta se imagina el conjunto de lazos usa δεσματα.

10. Ocurre a veces, en aoristo, que tanto morfológica como semánticamente puede pensarse en un verbo o en el otro; en esos casos suele preferirse νεδάω; los dos tienen una traducción semejante.

Véase por ejemplo *Il.* 4.517: "Ἐνθ' Ἀμαρυγκεῖδην Διώρεα μοῖρ' ἐπέδησε" [Entonces Moira encadenó a Diores Amarincida.] Según la lección de Aristarco se trata indudablemente del verbo πεδάω; en la que transcribo también puede entenderse el mismo verbo.¹¹ De cualquier manera es remarcable que μοῖρα aparezca como sujeto del verbo y agente de la acción de encadenar a Diores (y por ese motivo la escribo con mayúscula, puesto que no hay diferencia alguna con otros pasajes en que Μοῖρα se escribe con mayúscula). El verbo es usado con un solo acusativo, de persona –siguiendo el esquema esbozado por los verbos de hilar vistos en el apartado 1 de la primera parte de este artículo,¹² podría esperarse un objeto indirecto, indicando la persona para quien se hila, y un objeto directo, indicando lo hilado para esa persona; sin embargo ahora la persona encadenada es expresada por un acusativo, como complemento directo. Moira puede, entonces, encadenar a alguien, y eso significa su muerte.

11. Como señala un escolio (*in Il.* 4.517b), Aristarco lee "μοῖρα νέδησε"; su lección es frecuente en las ediciones modernas, y es la que adopta Oxford. Mantengo esta otra para posibilitar la ambigüedad.

12. *AF* 28.2.

Son comparables a este los versos de *Il.* 22.5-6: “Ἔκτορα δ’ αὐτοῦ μείναι ὀλοῖη Μοῖρ’ ἐπέδησεν / Ἰλίου προπάροιθε πυλάων τε Σκαιάων.” [La funesta Moira ató a Héctor a permanecer allí mismo, delante de Ilión y de las puertas Esceas.] De nuevo Μοῖρα, esta vez con epíteto ὀλοῖη, aparece como sujeto del verbo, que ahora tiene por objeto, además de una persona, un infinitivo, μείναι, que tiene un complemento circunstancial de lugar, αὐτοῦ, amplificado por el segundo verso. Atar o encadenar no significa ya dar muerte: aparece ahora con dos complementos en acusativo, uno indicando la persona atada, y otra indicando lo atado para esa persona. Por lo tanto no solamente ‘se ata a alguien’ sino que también ‘se ata algo a alguien’. Esta estructura, si bien diferente de las de hilar en que se emplea con dos acusativos, tiene argumentos de cierta semejanza: la persona atada, lo atado para esa persona. Sin embargo, ahora la persona es ella misma atada. El atamiento se refiere, en este caso particular, a la permanencia en un lugar determinado; en algún sentido Héctor es atado al lugar –pero esa lectura no se repite en otro sitio.

Se halla una estructura análoga en *Od.* 3.269: “ἀλλ’ ὅτε δὴ μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι” [Pero cuando la moira de los dioses la ató [a Clitemnestra] a ser sometida, entonces] Ahora ya no es Μοῖρα sino μοῖρα θεῶν el sujeto del verbo.¹³

En *Od.* 18 Odiseo habla con Anfínomo. Confía a tal punto en la justicia divina que la iniquidad de los pretendientes le hace deducir el inminente castigo que éstos recibirán, y hace a Anfínomo una suerte de presagio sobre la matanza. Entonces Anfínomo se va preocupado, con el corazón lleno de pena y negando con la cabeza. vv. 155-156: “ἀλλ’ οὐδ’ ὧς φύγε κῆρα πέδησε δὲ καὶ τὸν Ἀθήνη / Τηλεμάχου ὑπὸ χερσὶ καὶ ἔγχεϊ ἴφι δαμῆναι.” [Pero así y todo no huyó de la κῆρα; también a él Atenea lo ató a ser sometido por las manos y la fuerte lanza de Telémaco.] Una diosa en particular, como en este caso Atenea, puede aparecer como sujeto del verbo πεδάω. Ahora la noción de destino no aparece tan clara, y Atenea no es normalmente uno de los agentes que disponen del destino, aunque sí en ocasiones. En cualquier caso, la acción de determinación por parte de Atenea se asemeja a la acción de determinación de un destino.

En *Od.* 11.292-293 leemos “χαλεπή δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησε, / δεσμοί τ’ ἀργαλέοι καὶ βουκόλοι ἀγροῖῳται.” [Pero la moira adversa de un dios lo encadenó [a Melampo], así como unas dolorosas cadenas y unos boyeros campestres.] Nuevamente el sujeto es μοῖρα θεοῦ, ahora con el complemento en singular. El significado material del verbo (tmesis, κατὰ-πεδάω) parece coexistir con este otro según el cual puede decirse que la μοῖρα de un dios encadena a alguien; es un juego de palabras. Sin embargo el verbo tiene nuevamente un solo complemento, elidido, que indica a Melampo: su sentido está completo con ello, no hace falta expresar qué es lo atado a Melampo; tal vez entonces el sentido en que se dice que la moira de un dios encadena es también concreto y no expresa la asignación de un destino, aunque de hecho la sola mención de μοῖρα puede hacerlo.

En todos estos casos el verbo parece ser πεδάω (aunque no sería imposible entender ἐπιδέω en la mayoría de ellos).¹⁴ En *Il.* 14.71-73 Agamenón cree constatar que el deseo de Zeus es que los aqueos perezcan sin gloria en Troya, y dice: “ἦδεα μὲν γὰρ ὅτε πρόφρων Δαναοῖσιν ἄμυνεν, / οἶδα δὲ νῦν ὅτε τοὺς μὲν ὁμῶς μακάρεσσι θεοῖσιν / κυδάνει, ἡμέτερον δὲ μένος καὶ χεῖρας ἔδησεν.” [Lo sabía ya cuando benévolo [Zeus] defendía a los dánaos, y lo sé ahora cuando les da gloria a ellos [troyanos] igual que a bienaventurados

13. Así como en *Odisea* se veía a los dioses como sujetos de la actividad de hilar, y la ausencia de Μοῖρα, Αἴσα y Κλῶθες en tanto sujeto podía ser leída como una voluntad de evitarlas en tanto sujeto, de igual modo μοῖρα θεῶν puede entenderse como una adaptación de los anteriores sujetos a la piedad propia de *Odisea*.

14. Véase también *Od.* 24.16, el sueño encadenó (“ἐπέδησε”) a Penélope.

dioses, y ata nuestro ardor y nuestras manos.] Ocurre aquí el verbo δέω, pero su sentido no parece estar ahora relacionado directamente con la noción de destino sino simplemente con una acción por parte de Zeus que tiene por resultado la inmovilidad humana.

Ocurre el compuesto ἐνδέω en *Il.* 2.111 = 9.18, en la excusa de Agamenón: “Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρείη” [Zeus Cronida grandemente me ató a una pesada ἄτη]. Agamenón se está defendiendo de los posibles reproches, presentándose a sí mismo como atado a ἄτη, es decir, imposibilitado de otros movimientos que los que hizo. En otro lugar (*Il.* 19.91-94) Agamenón dice:

πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἧ πάντας ἄσται,
οὐλομένη· τῆ μὲν θ’ ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ’ οὔδει
πίλναται, ἀλλ’ ἄρα ἦ γε κατ’ ἀνδρῶν κράατα βαίνει
βλάπτουσ’ ἀνθρώπους· κατὰ δ’ οὖν ἕτερόν γε πέδησε. (*Il.* 19.91-94)

Venerable hija de Zeus es Ate, la que a todos enciegece, la pernicioso. Sus pies son delicados, pues no los acerca al suelo sino que sobre las cabezas de los varones marcha, dañando a los hombres; así, encadena a cada uno.

Ἄτη, según dice Agamenón, ata o encadena a los hombres, o Zeus ata a los hombres a ella o con ella. No se trata tanto de una figura del destino cuanto de la expresión de una simple determinación exterior, particularmente en la pérdida del hombre. Por lo demás, las apariciones del verbo δέω y sus compuestos y derivados son concretas y materiales.

Para verificar la equivalencia entre la figura de hilar y las de atar o encadenar analizo la relación en tres rasgos de sus empleos: (1) el sujeto de los verbos, (2) el objeto de los verbos, y (3) el sentido figurado de los verbos.

(1) El sujeto: así como Moira, Aisa y los dioses, Zeus o un *daimon* hilaban para un hombre hacer o padecer tal cosa, u ocasionalmente un estado como la dicha o la desgracia, de igual modo, según se vio, dos veces en Homero *Μοῖρα* ocurre como sujeto del verbo πεδάω; una vez μοῖρα θεῶν; una vez μοῖρα θεῶν¹⁵ (en el caso particular del pasaje de Melampo); una vez Atenea, y una vez Zeus es sujeto del verbo ἐνδέω (con un sentido distinto al destino pero siempre una determinación). Es decir, hay semejanza entre los sujetos de hilar y los de atar o encadenar.

(2) El objeto: ambos tipos de verbo coinciden en que permiten un objeto directo en infinitivo, lo cual no es menor. Sin embargo se plantea la diferencia de que los verbos para ‘atar’, ‘encadenar’ admiten tener por objeto único a la persona atada o encadenada, y el valor del verbo puede entonces ser otro: es el caso en el primer pasaje citado, el de Dioces, en el cual el atamiento de Moira significa ‘matar’, y en el pasaje de Melampo, que es un juego de palabras o tiene un sentido también concreto y material. En todos los otros, hay un objeto directo en infinitivo, y en esto los verbos coinciden.

(3) Para aproximarse al valor semántico figurado de estos verbos (es decir, no a la figura misma sino a lo expresado por ella) es de gran utilidad considerar los valores semánticos opuestos a los suyos. Si varios verbos se oponen a un mismo sentido de un solo verbo, esos varios verbos pueden ser, en cierta medida, equiparados. Hay una clave para esto en la familia del verbo λύειν, que puede expresar la acción opuesta a la fijación de un destino. En tal medida,

15. Podemos considerar μοῖρα θεῶν semejante a δαίμονος αἴσα o al δαίμων que hila en *Od.* 16.64.

encontrar que a posibles figuras del destino se opone lo expresado por este verbo contribuiría a afirmar que esas posibles figuras son efectivamente figuras del destino.

Burkert (1994: 36) dice: “Souvent le mal est éprouvé comme une sorte de trappe, de chaîne ou entrave; la délivrance apparaît donc comme l'échappement, la rupture du lien”, y en referencia a λύσις:

Je dirais que cette sphère de sentiments et d'expressions se fonde sur une base atavique, en fait biologique: se sentir attrapé, chercher le lien encombrant, tenter de le rompre, de trouver un moyen d'échappement, c'est une expérience plus ancienne que l'homínisation.

En *Il.* 16.440-442 Hera reprende a Zeus por su duda: «αἰνότητε Κρονίδη ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες. / ἄνδρα θνητὸν ἔόντα πάλαι πεπρωμένον αἴση / ἄψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἔξαναλύσαι;» [¡Terribilísimo Cronida, qué clase de discurso proferiste! ¿A un varón que es mortal, desde antiguo destinado por aisa (a morir), de nuevo quieres librar de la horrisona muerte?] En esos versos hay una clara oposición entre la muerte de Sarpedón marcada por el destino (“πεπρωμένον αἴση”) y lo querido por Zeus, que es ‘desligarlo’ [“ἔξαναλύσαι”] de lo destinado, que es la muerte. La muerte de Sarpedón es presentada como algo pasible de ser desatado o deshecho; este rasgo no es propio de la muerte sino en cuanto ella es ‘atada’ o ‘trenzada’, es decir ‘destinada’; ἔξαναλύσαι θανάτοιο ‘desligar de la muerte’ no es una locución homérica recurrente. Se la encuentra aquí, cuando el verso anterior hace hincapié en el carácter mortal del hombre, por un lado, y, sobre todo, en el carácter destinado de la muerte de Sarpedón en especial, por otro. Es decir, en contexto de determinación. La muerte de Sarpedón es como un nudo, o un lazo, o una cadena. En vez de emplear el verbo ἔξαναλύω Hera podría haber preferido otro como σαόω, que es el que de hecho emplea Zeus para referirse a algo exactamente idéntico en *Il.* 22.175 (“σαώσομεν”), lo cual contribuye a confirmar la sinonimia. Por principio semántico debe entenderse este valor de λύω en continuidad con sus otros sentidos: no significa ‘salvar’ en un sentido abstracto, sino ‘desatar’, lo cual en este contexto es, además, ‘salvar’. En todos los usos de λύω en Homero está presente en algún grado la idea de ligazón. No hay por qué pensar que esta es la única excepción.

Con respecto a la idea de desatar el destino cabe observar dos documentos posteriores a Homero: el peán de Píndaro que dice: “μόρσιμ’ ἀνα[λ]ύεν Ζεὺς ὁ θεῶν σκοπὸς οὐ τόλμα” (fr. 52f.) [Zeus, el guardián de los dioses, no se atreve a desatar las cosas destinadas]. El verbo es ἀναλύω.¹⁶ Por otra parte, un epigrama (588.8 Kaibel) dice: “οὐδεὶς γὰρ δύναται μοιρ[ῶ]ν μίτον ἔξαναλύσαι.” [Pues ninguno puede desatar [o ‘deshacer’] el hilo de las Moiras.] El verbo es nuevamente ἔξαναλύω, y su sintaxis es ahora distinta: lo desatado no indica a una persona sino al propio hilo de las Moiras. Según ese epigrama la función del hilo de las Moiras o incluso la de las propias Moiras es opuesta al acto de desatar o al de deshacer. Es decir, la capacidad figurativa del hilo radica en su funcionalidad, siendo ésta opuesta a las acciones de desatar o deshacer. Lo cual da una clave de la interpretación de la figura del hilo en tanto expresiva del destino. Pero esto no es Homero, y no hay hasta aquí evidencia suficiente. En otro sentido Teócrito menciona el hilado de Moira en *Id.* 24.69-70: Alcmena dice a Tiresias: “καὶ ὥς οὐκ ἔστιν ἀλύξαι / ἀνθρώποις ὃ τι Μοῖρα κατὰ κλωστήρος ἐπέγει.” [Ya que tampoco es posible para los hombres esquivar lo que Moira aprieta bajo el hilo del huso.]

16. Un verbo que se usa por ejemplo para expresar la actividad de Penélope deshaciendo su tela por la noche, opuesto allí a ὑφαίνω.

πειραρα, término con sentido problemático, puede tener algún punto de contacto con este asunto. Chantraine (1968: s.v. πειραρα) lo traduce por 'terme, limite, extrémité' (cfr. πειρατα γαίης, o el derivado περάτη 'extremidad del cielo', 'horizonte' en *Od.* 23.243).¹⁷ Ahora bien, es recurrente en Homero la fórmula ὀλέθρου πειρατα. Aparece por ejemplo en *Il.* 6.143 = 20.429: "ἄσσον ἴθ' ὥς κεν θᾶσσον ὀλέθρου πειραθ' ἴκηαι." [Acércate y alcanzarás más pronto los πειρατα de la perdición.] La traducción más común es 'los términos de la perdición'. Pero en *Od.* 22.32-33 se lee: "τὸ δὲ νήπιοι οὐκ ἐνόησαν, / ὥς δὴ σφιν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πειρατ' ἐφῆπτο." [Necios, no sabían que los πειρατα de la perdición habían sido atados para todos y cada uno de ellos.] y en *Il.* 7.402: "ὥς ἤδη Τρώεσσιν ὀλέθρου πειρατ' ἐφῆπται." [Ya los πειρατα de la perdición han sido atados para los troyanos].¹⁸ Cuando en el primer verso citado (*Il.* 6.143 = 20.429) la fórmula es objeto directo del verbo ἰκνέομαι (posiblemente por influencia de la frase de *Il.* 8.478), ahora (en *Od.* 2 e *Il.* 7) es sujeto de la voz pasiva del verbo ἐφάπτω, por ἐπι-άπτω 'atar, anudar', lo cual lleva a un sentido más concreto de πειρατα, según el cual los πειρατα son necesariamente pasibles de ser atados sobre alguien. Se presentan entonces dos interpretaciones: puede tratarse de 'nudos' o de 'cuerdas'. Chantraine (1968: s.v. πειραρα) dice que πειραρα nunca significa 'cuerda'. Entiende ὀλέθρου πειρατα como 'los términos de la perdición'. Esa versión no da cuenta del empleo del verbo ἐφάπτω. La voz πειραρα puede designar particularmente el término de una cuerda, su extremo. Es el caso sobre todo en dos pasajes: por un lado, cuando Odiseo es atado al mástil para escuchar el canto de las Sirenas. En *Od.* 12.49-51 Circe dice Odiseo: "ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶ κ' ἐθέλησθα, / δηρὰντων σ' ἐν νηὶ θοῆ χειράς τε πόδας τε / ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πειρατ' ἀνήφθω" [Pero si tú mismo quisieras escuchar (el canto de las Sirenas), que te aten en la ligera nave las manos y los pies, erguido, al pie del mástil, y que los extremos sean anudados allí.] Odiseo debe hacer que aten sus pies y sus manos, y que las ataduras mismas de sus pies y sus manos sean, ellas, atadas al pie del mástil. Πειρατα significaría los extremos de las cuerdas con que las manos y los pies de Odiseo son atados (verbo δέω). Por otra parte son problemáticos los versos *Il.* 13.358-360: "τοὶ δ' ἔριδος κρατερῆς καὶ ὁμοίου πτολέμοιο / πειραρα ἐπαλλάξαντες ἐπ' ἀμφοτέροισι τάνυσσαν / ἄρρεκτόν τ' ἄλυτόν τε, τὸ πολλῶν γούνατ' ἔλυσεν." [[Zeus y Poseidón,] haciendo alternar la cuerda de la fuerte discordia y de la igual batalla, sobre ambos [aqueos y troyanos] la tendieron, irrompible e indesligable, que de muchos relajó las rodillas.]. No se justifica que se trate en este caso de un término, un límite o una extremidad. Πειραρα significa 'nudo' o 'cuerda': necesariamente significa algo que puede ser roto y desligado, pues se dice que es irrompible e indesligable ("ἄρρεκτόν τ' ἄλυτόν τε").¹⁹ Onians (1951) se fija en estos versos y en la noción general de ligar que reúne las de atar, anudar, encadenar, hilar y otras en que me detendré a continuación.²⁰ El autor (1951:311-312) recuerda las observaciones de los escoliastas y de Eustacio, para quienes el verbo ἐπαλλάσσειν no significa 'hacer alternar' sino alguna manera de atar, anudar o ajustar, como haciendo un nudo. Recuerda por ejemplo la interpretación de Aristarco: "ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Ζεὺς τὸν πόλεμον τῇ ἔριδι συνέδησαν, τὸ πέρας τῆς ἔριδος καὶ πάλιν τὸ τοῦ πολέμου λαβόντες καὶ ἐπαλλάξαντες ἐπ' ἀμφοτέροις, ὥσπερ οἱ τὰ ἄμματα ποιοῦντες τόδε ἐπὶ τόδε." [Poseidón y Zeus ataron la guerra con la discordia, habiendo tomado el cabo de la discordia y a su vez el de la guerra y habiéndolos entrelazado sobre ambos, como haciendo nudos uno sobre otro.] (*Sch. in Il.* 13.359a) Poseidón y Zeus hacen 'nudos' (ἄμματα) de la guerra y la discordia. Hay varios escolios sobre estos versos, que los explican mediante verbos tales como ἐπιπλέκω, συμπλέκω, συνάπτω. Leaf (1892: ad loc.), siguiendo la interpretación de Aristarco, traduce: "The two gods knotted the rope of strife and war and drew it tight for both

17. Este sentido más bien abstracto puede verse en *Il.* 7.102; 18.501; 23.350; *Od.* 3.433; 5.289.

18. Cfr. *Il.* 12.78-79.

19. Cfr. *h.Ap.* 129: "λύειν πείρατα".

20. Las etimologías de Onians han sido consideradas equivocadas, pese a lo cual encuentro en su interpretación general un gran interés.

sides". Onians traduce: "They looped the rope (or 'bond') of strife and war and extended it over both armies". Pues bien, para Onians las frases del tipo "(τινι) ὀλέθρου πείρατ' ἐφήπται" son equivalentes a las frases del tipo "(τινα) μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι". Su conclusión es de largo alcance:

All these passages are descriptions of fate and are satisfied by the same image, that of binding; πείρατ is the bond. The solution is uniform and consistent, needing neither to compromise in 'rope-ends' nor to retreat upon a colourless abstraction –'limit', 'issue', 'crisis', 'sum'. Instead of vague periphrastic and unnecessary abstractions, it presents the concrete, a graphic image. (1951:324)

Puede traducirse *Il.* 7.402 por "Ya los nudos de la perdición están atados sobre los Troyanos". El contexto revela la presencia del destino en ese verso: Ideo viene a los aqueos como mensajero de los troyanos y les propone una compensación de parte de Alejandro, riquezas en vez de Helena, y Diomedes, en cambio, propone que no se acepten las riquezas, ni tampoco a Helena, pues "ya los nudos de la perdición están atados sobre los Troyanos". Los nudos (πείρατα) aparecen si no como figura del destino por lo menos como figura de una determinación general: a partir de la certeza de lo determinado o destinado Diomedes hace su propuesta confiado. En *Il.* 12.78-79 está presente cierta idea de destino: los aqueos serán derrotados si sobre ellos están atados los nudos de la perdición, es decir, si es destino que sean derrotados.

Cabe preguntarse si se trata de una metáfora. Algunos escolios interpretan los versos de *Il.* 13.358-360 como metafóricos, alegóricos, parabólicos.²¹ Para Leaf se trata de una "figure of speech". Onians se plantea el problema, resolviéndolo enfáticamente por la negativa. Explica (1951:324-325) que la metáfora homérica tiene un papel muy reducido; que no hay que tomar estas expresiones como imágenes sino en su sentido concreto ("face value"). Su perspectiva diverge de aquella de Dietrich (1962), expuesta en la primera parte de este artículo, para quien el hilado del destino era una manera pintoresca de hablar, obra tal vez de los propios poetas homéricos. Se trata ahora de una antigua forma de concebir la realidad y no tiene ya sentido decir 'metáfora'.

The 'binding' of the gods is no mere trick of language but a literal description of an actual process, their mode of imposing fate upon mortals, a religious belief and not a metaphor. The longer expressions involving πείρατ τανύειν, etc. are merely more explicit referents to the same. (1951:331)

No presenta una justificación desarrollada de su tesis acerca de la creencia en el hilado como actividad real y literal de los dioses. En cualquier caso se constata la amplitud de dicha actividad en relación al destino, la cual puede pertenecer a una capa profunda de la mentalidad arcaica y ser rastreable en cierta medida en la familia indoeuropea, pese a Dietrich. La consideración de la profundidad de la imagen puede quitarle la superficialidad que la noción de imagen conlleva, y atender finalmente contra la discontinuidad entre lo metafórico y lo literal.²²

Por otra parte, esta expresión homérica es recurrente: 'yacer sobre las rodillas de los dioses': ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται. En *Il.* 17.514-515: "ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται / ἦσω γὰρ καὶ ἐγὼ, τὰ δὲ κεῖ Διὶ πάντα μελήσει." [Pero ciertamente en las rodillas de los dioses yacen estas cosas. Yo, por lo tanto, arrojaré (la lanza), de todo lo demás se cuidará Zeus.] En *Od.* 1.268-270: "ἀλλ' ἦ τοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,

21. Véase escolio 358-360a. Eustacio dice: μεταφορὰ, παραβολὴ ἀλληγορικὴ.

22. Acerca de la prueba de la cadena de Zeus en *Il.* 8.19-20, Lévêque (1959:7) propone, para el sustantivo σπειρή, en lugar de la traducción de Mazon, la de 'câble'. Según explica, la prueba propuesta por Zeus es una transposición de un juego de adolescentes llamado διελευστίδα por Pólux (9.112) y ἔλευστίδα por Eustacio. En Homero el juego se desarrolla en el plano vertical y la cuerda es de oro. Según Lévêque, esto conduce a un viejo tema de la mitología o el folklore indoeuropeos: por un lado, presenta a Zeus bajo los trazos de un *dieu lieu*, por otro, conduce a un mundo muy primitivo en que la potencia de un dios depende de su vigor físico, a una sociedad divina patriarcal en que la prueba de la fuerza tiene un papel capital para asegurar la autoridad del amo. Por sobre todo interesa destacar aquí que el autor (1957:28) recuerda las interpretaciones de los alegoristas que toman la cadena de oro de *Il.* 8 como alegoría de lo que para los estoicos era la εἰμαρμένη, es decir como expresión de la cadena necesaria y fatal de las causas, es decir del orden del universo. La σπειρή presenta así la misma imagen que εἰμός. No me comprometo con una afirmación tan arrojada.

/ ἢ κεν νοστήσας ἀποτίσεται, ἦε καὶ οὐκί, / οἷσιν ἐνὶ μεγάροισι· σὲ δὲ φράζεσθαι ἄνωγα.” [Pero ciertamente estas cosas yacen en las rodillas de los dioses: si, en regresando, se vengará, o no, en sus propios palacios.] En *Od.* 1.400-401: “Τηλέμαχ’, ἦ τοι ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κείται, / ὅς τις ἐν ἀμφιάλω Ἰθάκῃ βασιλεύσει Ἀχαιῶν.” [Telémaco, estas cosas ciertamente yacen en las rodillas de los dioses: quién de los aqueos reinará en la Ítaca rodeada por mar.] En *Il.* 20.435-437 Héctor dice a Aquiles: “ἄλλ’ ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κείται, / αἶ κέ σε χειρότερός περ ἐὼν ἀπὸ θυμὸν ἔλωμαι / δουρὶ βαλὼν, ἐπεὶ ἦ καὶ ἐμὸν βέλος ὀξὺ πάροισεν.” [Pero ciertamente estas cosas yacen sobre las rodillas de los dioses: si, aunque sea inferior a ti, habré de quitarte el ánimo arrojando con la lanza, puesto que también mi dardo es agudo en la punta.] El verso reaparece en *Od.* 16.129, cuando Telémaco habla con el padre encubierto. El significado de la expresión es claro: las circunstancias referidas por el discurso dependen de los dioses. Ahora bien, no es evidente por qué son mencionadas las rodillas de los dioses, por qué lo que depende de ellos yace en sus rodillas. En la antigüedad las rodillas son frecuentemente vistas como sede de la fuerza, órgano del vigor, y de la generación. Algo de eso se ve en la expresión γούνατα λύειν ‘desligar las rodillas’, es decir ‘matar’. Sin embargo no se puede sólo con eso dar cuenta de la expresión, que dice que algo ‘yace’ [κείται] sobre ellas, y tampoco sería evidente qué tiene que ver el vigor de los dioses en los diversos contextos aquí pertinentes. Por otra parte las rodillas tienen una función en la institución ritual de la súplica (ej. *Il.* 15.76); sin embargo la expresión no aparece en contextos de súplica ni se relaciona con súplicas; más bien lo contrario, manifiesta una discontinuidad entre la voluntad humana y la voluntad y acción de los dioses e incluso un desconocimiento humano de éstas. La frase en cuestión apunta a la distancia, las súplicas a la proximidad. Lo mismo puede observarse a propósito de otra connotación de las rodillas, consideradas ahora lugar donde se depositan las ofrendas a los dioses, ¿pero qué tienen que ver las ofrendas que se depositan en la falda? Onians propone una nueva interpretación de la expresión; es uno de los aciertos de su libro. Recuerda primero Theoc. *Id.* 24.76-78: “πολλὰ Ἀχαιῶν μαλακὸν περὶ γούνατι νῆμα / χειρὶ κατατρίβοντι ἀκρόσπερον αἰδοῖσαι / Ἀλκμήναν ὀνομαστί” [Muchas aqueas, al frotar el blando hilo sobre las rodillas con sus manos, al caer la tarde, cantarán a Alcmena por su nombre.] Se desprende de esto que las rodillas tenían un papel en el hilado. En el apartado 1 de la primera parte de este trabajo,²³ mencioné el comentario del *Etymologicum Magnum* sobre ἐπίνητρον: se coloca sobre las rodillas para hilar. Por otra parte en el tramo final de la *República* de Platón se muestra a Ἀνάγκη con el huso sobre sus rodillas (617b). El pasaje de 620e-621a es claro sobre la tarea de hilar de las Moiras. Según Onians, lo que para Platón yace sobre las rodillas es lo que es hilado. Este autor propone que lo que yace sobre las rodillas de los dioses es el destino hilado por los dioses. A la explicación de Onians puede añadirse el caso de Homero, en donde también hilar es una actividad que se lleva a cabo sentado, como pudo verse más arriba con Helena, por ejemplo.

23. AFC28.2.

Se vio que para Onians πείρατα es otro término relacionado con el hilado: comparando los complementos de πείρατα y del verbo ἐπικλώθω observa cierta identidad: se encuentra ὀλέθρον πείρατα en *Od.* 22.33, 41; *Il.* 6.143, 7.402, 12.79, 20.429, y ἐπικλώθειν ὀλεθρον en *Od.* 8.579; οἰζύος πείρατα en *Od.* 5.289 y ἐπικλώθειν οἰζύν en *Od.* 20.196. Aún más, el resultado del hilado es un hilo o, en mayor escala, una cuerda, uno de los significados de πείρατα, que viene a significar también hilo o lana. Lo que los dioses

hilan para los hombres es lo mismo, entonces, que lo que atan sobre ellos en forma de cuerda o lazo (1951:334-335). Parece innecesaria la identificación que hace Onians de πειραρ con 'hilo'. Sin embargo la interpretación del hilado como equivalente del atamiento se sostiene por lo dicho en las páginas anteriores, y es fundamental. El estudio de los siglos posteriores a Homero conduce la búsqueda por otras vías: el hilado y el tejido se desarrollan de una forma que no tiene por qué suponerse ni siquiera germinal en Homero. En Homero los hombres no son ellos mismos hilados (salvo Dioces, en un sentido peculiar), ni penden de un hilo, ni su vida es como un hilo ni su muerte como la sección de un hilo.²⁴ La clave para la interpretación del hilado del destino está más bien en la consideración del carácter puntual y demarcatorio del destino, que no es idéntico a un determinismo causal sino que tiene por único objeto hechos o actos definidos, hitos sobresalientes y distintos de la masa informe de acontecimientos del mundo.²⁵ Onians, proponiendo una misma explicación para distintas imágenes o metáforas, las reúne de modo de presentar una imagen general para la concepción de los destinos humanos.²⁶

Como último argumento a favor de que el hilado se asocia al ligado propongo la reconsideración del siguiente pasaje, ya mencionado: Telémaco habla con Néstor y, ensalzando la gloria de Orestes, lamenta ser peor que su modelo:

αἶ γὰρ ἐμοὶ τοσσῆνδε θεοὶ δύναμιν περιθεῖν,
τίσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς,
οἳ τέ μοι ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανώνονται.
ἀλλ' οὐ μοι τοιοῦτον ἐπέκλωσαν θεοὶ ὄλβον,
πατρί τ' ἐμῷ καὶ ἐμοὶ· νῦν δὲ χρῆ τετλάμεν ἔμμηγ. (*Od.* 3.205-209)

Ojalá los dioses colocaran alrededor de mí 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.

El verbo ἐπικλώθω tiene por objeto ὄλβος: los dioses (no) hilan la dicha para alguien (entiéndase la negación antigua: 'hilan la desdicha'). Pues bien, la acción de hilar aparece en estos verbos equiparada a la expresada por el verbo περιτίθημι, que tiene idéntico sujeto y tiene por objeto una cantidad determinada de δύναμις, la cual está explicada por una aposición cuyo núcleo es, de nuevo, un infinitivo. Esto permite en cierto grado tomar el verbo ἐπικλώθω como sinónimo de περιτίθημι 'colocar alrededor'. En Homero el verbo περιτίθημι no tiene los sentidos metafóricos que adquirirá luego, manifiestos por ejemplo en Heródoto y en Tucídides, sino que siempre significa 'colocar alrededor'. Ocurre (tmesis) en *Od.* 18.30 ("περὶ δὲ ξύλα κάγκανα ἠῆκαν") – poner leños secos alrededor del fuego–; en *Il.* 19.380-381 ("περὶ δὲ τρυφάλειαν ἀείρας / κρατὶ θέτο βριαρήν") –Aquiles poniéndose un yelmo alrededor de la cabeza–; *Od.* 2.3 ("περὶ δὲ ξίφος ὄξυ θέτ' ὤμω") –Odiseo poniéndose la aguda espada alrededor del hombro–. Es decir, todas las apariciones de περιτίθημι tienen un sentido concreto, 'poner alrededor'.²⁷ Tomando en ese sentido el empleo del verbo se entiende que 'hilar algo para un hombre' equivale a colocar algo alrededor de él. No otra cosa es atarlo. Si el verbo es usado siempre con un valor semántico material y concreto, es esperable que en este caso también lo sea, lo cual conduce a ver la acción de destinar por medio del lazo como literal y no metafórica, o propia y no figurada. Esto conduce, también, a la consideración de la noción de hilar como semejante a la de atar.

24. Ligera y ahistórica afirmación de Rose (2005:18): "The thread they spin is, or carries on it, the destiny of each individual in turn, and when it is broken, a life ends."

25. Onians (1951:395) interpreta asimismo el episodio de las jarras de Zeus: éstos contienen, para él, lo hilado. Sus consideraciones sobre este punto parecen más o menos gratuitas. Se vio que los hilos se depositan en una cesta, que puede tener determinadas características, pero dicha cesta es llamada en Homero τάλαρος y no πίθος. Las otras menciones de πίθος están en *Od.* 2.340; 23.305: se trata en ambos casos de πίθοι de vino. En cuanto a τάλαρος, ocurre, además de las dos apariciones ya consignadas, en *Il.* 18.568, 'cestos trenzados' (πλεκτοί), probablemente cestos de mimbre, en donde se llevan dulces frutos, y con el mismo adjetivo en *Od.* 9.247, en donde se lleva leche cuajada.

26. Por otra parte, según Onians (1951:397) las menciones de la balanza de Zeus hacen referencia a esto mismo. Explica que el sentido de la imagen de la balanza se aclara si se considera que lo pesado es, primariamente, el hilo, es decir, el hilo del destino. En efecto, entiende que las κῆρες están estrechamente relacionadas con μοῖρα, que viene a ser el hilo que se hila al nacimiento de un hombre y luego es atado sobre él. Recuerda acerca de esto la cita de Platón, en *República* 379d, para quien las jarras no contienen dones sino κῆρες, buenas y malas, para los hombres. Y para Quinto de Esmirna (13.234, 7.289, 11.296) μοῖρα y κῆρ están completamente asimiladas: las κῆρες hilan el destino, y emplea ἡνὲρ κῆρας como ἡνὲρ αἰσαν ο ἡνὲρ μόρον. Onians argumenta que las κλώθες, así como las κῆρες, reciben a causa de esto el epíteto de pesadas, βαρεῖαι, lo cual es bastante débil como argumento, porque debería implicar, por ejemplo, que también ἄτη (calificada de igual modo) es algo que se pone en el platillo de una balanza, es decir que también ἄτη es 'hilo', lo cual es injustificado. Que el mayor peso del hilo es el mayor peso de la vida del hombre es una interpretación demasiado arrojada. En apoyo de su teoría cita el símil de *Il.* 12.433-438, donde una mujer coloca lana en uno de los platos de una balanza. Es probable que los símiles surjan de una fase relativamente tardía de la composición homérica, y su contenido es a menudo antihéroeico, como en este caso –los héroes son comparados a la mujer pobre en su trabajo de medir cantidades. Así y todo, una de las dos únicas apariciones de τάλαρα en que ésta no significa 'talentos (de oro)' o los platillos de la balanza de Zeus muestra su función de pesar precisamente la lana, lo cual sugiere que una de las principales asociaciones a la balanza es la lana. El *lektythos* ateniense mencionado al principio muestra una mujer sosteniendo una balanza por el medio mientras otra coloca en los platos un peso y bolas de lana. En *Ar. Ra.* 1386 vemos que los vendedores de lana mojaban la lana para que pareciera más pesada. Pero la lana no es hilo. Exceptuando ese detalle, y la lectura de Onians en este punto es innecesaria. Fränkel (1975:70): "Varying images and varying expressions for the same thing are a sure sign that the image is not to be understood too realistically and the expression too literally."

27. *Cfr.* "ἐπιειμένος ἀλκήν" (*Od.* 9.214; *Il.* 7.164); "μένος ἀμφιβάλοντες" (*Il.* 17.742).

Conclusión

En repetidas ocasiones la imagen del hilado denota, figuradamente o no, la asignación de un destino. Ocasionalmente las acciones de atar, enlazar o encadenar también lo hacen, y de una forma semejante. En razón de lo cual parece acertado reconocer, como Onians, la existencia de una profunda imagen de pensamiento que reúne a estas figuras. En Homero, a diferencia de como ocurre en los desarrollos posteriores, el hilo del destino es algo que ata, equivalente a una cuerda. Pero además una cuerda o un lazo también son hilados –no es necesario reducir el hilo a un material para el tejido de una tela: puede tratarse también del material de una cuerda o de un lazo, o en todo caso de algo muy semejante, en su operación, al material de una cuerda o de un lazo. Hay aquí, pues, dos interpretaciones diferentes que tienen en común la importancia esencial de la idea del ligado en la función de la imagen.

En Homero la actividad de tejer no se asocia al destino. Ciertamente que expresiones como ‘tejer un engaño’ revelan un desarrollo figurativo de la noción de tejer. Sin embargo, si el hilado fuera pensado en función del tejido, se esperaría alguna ocurrencia de la asociación del tejido con el destino. La escasa ampliación de la figura del hilado puede querer decir dos cosas: o bien que no hace falta explicarla porque presupone algo que todos entienden –es decir, porque la asociación está implícita– o bien porque no se la entiende bien.²⁸ También puede tratarse, en rigor, de una mera ausencia casual. Pero todo parece indicar que no hay relación entre el hilado y el tejido porque el poder simbólico del hilado no se relaciona con el tejido.

La noción homérica de destino no supone la determinación de la totalidad de cuanto existe sino la demarcación de algunos términos en torno a los cuales la vida de los hombres gira necesariamente. No implica una doctrina del determinismo. El destino como delimitación o como fijación de términos es expresado por la imagen de la cuerda en su función de impedir. La distinción entre lo metafórico y lo literal se presenta aquí dudosa: tal vez el espíritu moderno tiene una tendencia a entender como metafórico lo que para el espíritu antiguo es literal, al mismo tiempo que resulta absurdo negar de plano la existencia de lo metafórico para el espíritu antiguo. La función restrictiva de la cuerda es una posible explicación del hecho de que ella sea una vía de expresión de la determinación de la vida del hombre, al mismo tiempo que evita el determinismo que implicaría por ejemplo la imagen de una alfombra que se desenrolla. El hilo es concebido de forma semejante que esa cuerda.

28. En este último caso la figura sería arcaica y en las sucesivas fases de la composición homérica tendría algo de incomprendida. Si esto fuera así debería poder constatarse en Homero que el uso de la figura es rígido, incómodo, y que la figura es estéril. Y en efecto puede verse cierta fosilidad de ella en que no se la explica con claridad y posteriormente no se forman desarrollos de ella sino por otros rumbos, o rumbos que no son en absoluto constatables en Homero y que no hay razones para suponer homéricos.

Bibliografía (Segunda parte)

- » Boüinai, A.; Paulus, A. (1893). *Le culte des morts dans le céleste empire et l'annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale*. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
- » Burkert, W. (1994). "Causalité religieuse: la faute, les signes, les rites", *Métis* 9-10, 27-40.
- » Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- » Chantraine, P. (1983). *Morfología histórica del griego*. Trad. Andrés Espinosa Alarcón. Barcelona: Avesta.
- » Detienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Trad. Juan José Herrera. Madrid: Taurus.
- » Dietrich, B. C. (1962). "The spinning of fate in Homer", *Phoenix* 16.2, 86-101.
- » Eliade, M. (1947). "Le 'dieu lieu' et le symbolisme des noeuds", *RHR* 134, 1-3, 5-36.
- » Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. 2 vols. Madrid: Cristiandad.
- » Fränkel, H. (1975). *Early Greek poetry and philosophy*. Oxford: Blackwell.
- » Lawson, J. N. (1992). *The concept of fate in Ancient Mesopotamia of the 1st millennium: toward an understanding of simtu*. Ohio: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion.
- » Leaf, W. (1892). *A companion to the Iliad*. London, New York: MacMillan and Co.
- » Lévêque, P. (1959). *Aurea catena homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Mallory, J. P.; Adams, D. Q. (eds.) (1997). *Encyclopedia of Indo-European culture*. London & Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- » Mencej, M. (2011). "Connecting threads", *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 48, 55-84.
- » Munch, P. A. (1926). *Norse mythology*. New York: The American-Scandinavian Foundation.
- » 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.
- » Pironti, G. (2009). "Dans l'entourage de Thémis: les Moires et les 'normes' panthéoniques", *Kernos* supl. 21, 13-27.
- » Rose, H. J. (2005). *A handbook of Greek mythology*. London, New York: Routledge.
- » Vicentini, P. (2008). "La tessitura del Destino nella filosofia antica", *Perennia verba* 1, 137-155.
- » West, M. L. (2007). *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

