

DE ORIENTE A GRECIA: LAS SIETE PLÉYADES*

En el canto XII de la *Odisea*, cuando Circe anuncia a Ulises los peligros que todavía debe superar, le habla de las Rocas de Planctes, de las que nadie ha logrado escapar sano y salvo; y pronuncia unas enigmáticas palabras (vv. 62-5):

τῆ μὲν τ' οὐδὲ ποτητὰ παρέρχεται οὐδὲ πέλειαι
τρήρωνες, ταί τ' ἀμβροσίην Διὶ πατρὶ φέρουσιν,
ἀλλὰ τε καὶ τῶν αἰὲν ἀφαιρεῖται λῖς πέτρῃ·
ἀλλ' ἄλλην ἐνίησι πατὴρ ἐναρίθμιον εἶναι.

... no es fácil pasar por allí ni siquiera
a las mansas palomas que llevan a Zeus la ambrosía,
porque siempre aquel tajo escarpado arrebatáale alguna,
aunque al punto la suple con otra Zeus padre...

(trad. J.M. PABÓN en la B CG).

El comentario de la *Odisea* más autorizado actualmente se expresa en términos tajantes: nada se sabe de esta leyenda. La pérdida de las aves —que resulta más fácil de comprender si vuelan *entre* la Rocas y no *a lo largo* de éstas— es compensada por Zeus. ἐναρίθμιον (“el número total”) concierta con ἄλλην: “a fin de completar el número” (Heubeck *et alii* 1988: I 122).

No es exacta la afirmación de que la leyenda nos es desconocida. Una poetisa épica del primer período helenístico, Miro de Bizancio, alude a ella en términos bastante inequívocos (fr. 1 Powell):

Ζεὺς δ' ἄρ' ἐνὶ Κρήτῃ τρέφετο μέγας, οὐδ' ἄρα τίς νιν
ἠεῖδει μακάρων· ὁ δ' ἀέξετο πάσι μέλεσσι.
τὸν μὲν ἄρα τρήρωνες ὑπὸ ζαθέω τράφον ἄντρῳ
ἀμβροσίην φορέουσαι ἀπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων·
νέκταρ δ' ἐκ πέτρης μέγας αἰετὸς αἰὲν ἀφύσσω
γαμφηλῆς φορέεσκε ποτὸν Διὶ μητιόεντι.
τῷ καὶ νικήσας πατέρα Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς
ἀθάνατον ποίησε καὶ οὐρανῷ ἐγκατένασσε.
ὥς δ' αὐτῶς τρήρωσι Πελειάσιν ὄπασε τιμὴν,
αἱ δὲ τοι θέρεος καὶ χεΐματος ἄγγελοὶ εἶσι.

El gran Zeus se criaba en Creta, sin que de él tuviera noticia ninguno de los inmortales; y él crecía en todos sus miembros. A él, las tímidas [palomas] en el fondo de un antro divino le nutrían trayéndole ambrosía de las corrientes de Océano; y una gran águila, libando sin tregua el néctar de una roca en sus corvas [garras] se lo llevaba como bebida para Zeus, el astuto. A ella, Zeus de vasta mirada, después de vencer a Cronos su padre, inmortal la hizo y la colocó en el cielo. Del mismo modo a las tímidas palomas (= las Pléyades) otorgó gran honra, que sean mensajeras de estío e invierno.

* Este trabajo fue concebido gracias al estimulante ambiente del Instituto Interuniversitario de Estudios sobre el Próximo Oriente Antiguo, dirigido por el profesor G. del Olmo Lete. Mi más viva gratitud a su profesor de sánscrito, E. Pirart, que me ha salvado de caer en errores excesivamente graves, en un terreno que me es poco familiar; pero ni qué decir tiene que no es en absoluto responsable de mis propias limitaciones. La profesora de mi Departamento M.T. Clavo leyó una versión provisional de estas páginas. Finalmente, debo agradecer a los profesores E. Suárez de la Torre y M. G. Teijeiro su invitación a hablar en la Universidad vallisoletana y su cálida acogida.

Volvemos a encontrar, pues, a las “tímidas” palomas que llevan al padre Zeus, desde las corrientes del Océano, la ambrosía; volvemos a encontrar el contexto rocoso. Se ha ganado por el camino (¿realmente se ha ganado?) la identificación con la constelación de las Pléyades, habitualmente presentadas como hijas de Atlante y mensajeras para los hombres de las mudables estaciones. Sin embargo, resulta evidente que el fragmento de Miro es derivativo: constituye una atrevida amplificación del paso homérico, con el que le relacionan una serie de ecos bastante inequívocos, y, por consiguiente, no puede servirnos para defender la apuesta que deseamos mantener hoy: a saber, que la leyenda a la que la *Odisea* alude fugazmente es muy antigua y que en ella confluyen remotas tradiciones indoeuropeas y próximo-orientales. West 1978: 254-5, aduciendo la autoridad de Frisk II. 555, comenta taxativamente que el origen y la etimología del nombre de las Pléyades son muy antiguos, indoeuropeos quizás, y ambiguo su significado. No puede ponerse seriamente en duda el hecho de que el vínculo con el nombre de las Palomas (πελειάδες), que reaparece en tantos poetas —aquí sólo citaremos a Simónides, fr. 50 Page, Píndaro, *Nem.* II 16, con los correspondientes escolios, y Esquilo, fr. 312 Radt—, constituye una pseudo-etimología popular secundaria (“the ordinary form cannot be accounted for from it”, West *ibidem*); pero mantendremos, a lo largo de este trabajo, la premisa de que también esta conexión, por más que secundaria, resulta antigua, mucho más de lo que un cierto escepticismo filológico estaría dispuesto a conceder *a priori*.

En realidad, muchos años han transcurrido ya desde que Astour, tras destacar el hecho de que en los fragmentos hesiódicos (frs. 288, 289, 290 M-W), a diferencia de lo que ocurre en *O.D.*, las Pléyades son llamadas siempre *Peleiades*, “las palomas”, afirmó tajantemente que el mito de las palomas que llevan a Zeus la ambrosía se refería a la constelación, y que esta narración constituía una simple variante del motivo de la posesión de un remedio contra la mortalidad (Astour 1965: 252-3). Pero ha sido Wendy Doniger quien ha ofrecido una clave interpretativa más rica en posibilidades y sugerencias: tras recordar que, en la mitología griega, la séptima Pléyade desaparece frecuentemente (y en muchos casos a consecuencia de una ofensa de carácter sexual), trae a colación que una ambigüedad semejante aparece también en las civilizaciones del Valle del Indo: las *siete* diosas adoradas en Mohenjo-Daro son solamente *seis* en Harappâ. Un hecho más significativo todavía: los Siete Sabios de la tradición sánscrita son esposos de las seis Krittikâ —pues tal es la denominación sánscrita de la constelación de las Pléyades (Doniger 1993: 131). He aquí la versión que el *Mahâbhârata* (III 213, 41-52; III 214, 1-17 y III 219; resumen en Doniger 1993: 124-5) presenta de esta historia: “Un día Agni vio a las espléndidas esposas de los grandes Sabios durmiendo en sus ermitas y sintió un intenso deseo por ellas. No obstante, pensó: «No está bien dejarme invadir por la concupiscencia con respecto a estas castas esposas de brâhmanes, que en modo alguno están enamoradas de mí». Entonces penetró en el fuego del hogar, para poderlas acariciar con sus llamas; pero al cabo de un tiempo su deseo se acrecentaba y partió hacia el bosque, decidido a despojarse de su forma

corporal. Pero Svâhâ [la Oblación], hija de Daksha, enamoróse de él y le siguió por mucho tiempo, buscando, en vano, puntos vulnerables para ganárselo. Cuando descubrió que había huído henchido de deseo, la enamorada diosa decidió asumir el aspecto de las esposas de los Siete Sabios, para conseguir de este modo seducir a Agni; así podrían obtener ambos la satisfacción de sus deseos. Asumiendo, pues, los personajes de las mujeres, cada una a su vez, hizo el amor con Agni; únicamente no consiguió revestir la forma de Arundhatî, la esposa de Vashistha, por mor de los grandes poderes de su castidad. Puesto que cada vez recogía la simiente de Agni en su mano, dio en reflexionar: «Cualquiera que me viese por azar en el bosque, bajo estas apariencias, acusaría injustamente a las esposas de los Sabios de cometer adulterio con Agni». Para evitar ese error, se transformó en el pájaro Gârudî y voló hasta el bosque. Arrojó la simiente en un lago de oro, al pie de la cumbre de la montaña blanca, guardada por los ejércitos de Rudra. El esperma engendró a un hijo, Skanda; y poco después las esposas de los seis Sabios fueron a buscar a Skanda y le dijeron que sus maridos las habían abandonado, creyéndole nacido de ellas. Suplicaron a Skanda que las dejase permanecer para siempre en el cielo y, por su gracia, se convirtieron en la constelación de las Krittikâ, consideradas las madres de Skanda. Más tarde, casóse Svâhâ con Agni”.

El equívoco a propósito de la ofensa sexual cometida por las seis Krittikâ aparece amortiguado y enfatizado a la vez por el contraste que ofrecen con la séptima, quien permanece totalmente casta: Arundhathî evita el contacto con Agni, y Svâhâ no consigue, en el relato original, asumir su forma.¹ Algunas versiones califican a los ascetas del Bosquecillo de los Pinos como grandes sabios, o simplemente como sabios dueños de casa; pero los textos más antiguos los identifican con los Siete Sabios, hijos de Brahmâ. Son los mismos Sabios que, en lugar de procrear, practican intensamente el *tapas* ascético. En un gran número de versiones, las Krittikâ encuentran al niño Skanda, lo alimentan y, en la práctica, lo adoptan; pero en algunos textos sólo una de ellas lo adopta. No es preciso ser un discípulo muy estricto de Lévi-Strauss para darse cuenta de que se trata de una inversión casi banal de la narración más frecuente, en la que únicamente una de las Krittikâ no lo adopta...

Este motivo mítico que podríamos denominar “las Siete que son seis” aparece de un modo inequívoco a propósito de las Pléyades greco-latinas, y la motivación habitualmente es la misma: se prefiere el amor de un mortal a las atenciones de las más poderosas divinidades. Probablemente la versión más articulada y sistemática de la narración se halla en *Schol. Hom. S* 486 (II 168, 32 Dind.): “Atlante, uno de los Gigantes, uniéndose a Pleione, la hija de Océano, tuvo siete hijas, las cuales, enamoradas de la virginidad, fueron compañeras de caza de Ártemis. Al verlas, Orión las deseó y las persiguió, queriéndose unir a ellas. Ellas, a punto de ser alcan-

¹ En diversas versiones más tardías de la historia del Bosquecillo de los Pinos, Arundhathî es designada como la única capaz de resistirse a los encantos de Çiva. Esta resistencia otorga un significado especial a la ambigua castidad de las Krittikâ: el mito pretende demostrar que incluso aquellas encarnaciones de la castidad conyugal son incapaces de resistirse a Çiva: su notoria virtud constituye el auténtico motivo de su seducción (Doniger 1993: 133).

zadas, suplicaron a los dioses cambiar de naturaleza; Zeus las compadeció y las colocó en el firmamento, al lado de la Osa. Se llamaron Pléyades a causa de Pleione, su madre. Dicen que Electra, no queriendo ver la ruina de Ilión, porque era fundación de sus descendientes, abandonó el lugar del firmamento donde había sido colocada: debido a ello, las que antes eran siete se convirtieron en seis. La narración se encuentra en los poemas cíclicos”.² Como afirma Arato, *phaen.* 258 s.,

ἑπτάποροι δὴ ταί γε μετ’ ἀνθρώποις καλέονται
ἕξ οἰαί περ εἶναι ἐπόψιαι ὀφθαλμοῖσιν.

Entre los hombres son celebradas como las Siete Vías, aunque sean solamente seis las que se ven con los ojos.

(trad. E. CALDERÓN DORDA en la BCG)

Los escolios arateos (*ad Arat. phaen.* 259 p. 392, 3 ss. M), por su parte, enfatizan, amplificando a su autor, la importancia de esta constelación para marcar el curso del año: σεμαίνουσιν αἱ Πλειάδες καιρούς· ἑώια μὲν ἀνατέλλουσαι σεμαίνουσι θέρους ἀρχήν, ἑώια δὲ δύνουσαι ἀντίληψιν τῶν κατὰ σπόρων ἔργων. ἔσπεριαν δὲ ἀνατολήν ποιούμεναι χειμῶνος ἀρχήν σεμαίνουσιν.³

Los *Catasterismos* de Eratóstenes (fr. 23; pp. 134-5 Robert) conocían bien la historia, epitomizada en los términos siguientes: ... ἡ Πλειάς ἐστιν, συνηγμένης δ’ αὐτῆς εἰς ἀστέρας ἑπτὰ λέγουσιν εἶναι τῶν Ἀτλάντος θυγατέρων, διὸ καὶ ἑπτάπορος καλεῖται... [Merece la pena retener el término ἑπτάπορος, que más adelante volveremos a encontrar en un contexto histórico y cultural muy distinto] τὰς μὲν γὰρ ἕξ φασὶ θεοῖς μιγῆναι, τὴν δὲ μίαν θνητῶν... Meróπη δὲ Σισύφῳ θνητῶ, διόπερ ἀφανῆς ἐστιν. Ovidio, *fasti* IV 166 ss. confirma de modo concluyente la pervivencia del tema: “quae septem dici, sex tamen esse solent: / seu quod in amplexum sex hinc venere deorum.../ septima mortali Merope tibi, Sisypho, nupsit: / paenitet, et facti sola pudore latet”.⁴ Cf. también Hygin. *de astron.* II 21 (pp. 64-5 ed. Gh. Viré, Teubner): “Hae autem numero septem dicuntur, sed nemo amplius sex potest videre; cuius causa proditur haec, quod de septem sex cum immortalibus concubuerint [...] Meropen autem Sisypho nuptam Glaucum genuisse quem complures Bellerophontis patrem esse dixerunt. Quare propter reliquas eius sorores inter sidera

² Ἄτλας δὲ εἰς τῶν Γιγάντων μίγεις Πληϊόνηι τῆι Ὀκεανοῦ ἔσχε θυγατέρας ἑπτὰ, αἱ τὴν παρθενίαν ἀγαπήσασαι συνεκνήγουν τῆι Ἀρτέμιδι. θεασάμενος δὲ Ὀρίων ἠράσθη, καὶ ἐδίωκεν αὐτὰς μιγῆναι βουλόμενος. αἱ δὲ περικατάληπτοι γενόμεναι θεοῖς ἠῤῥξαντο μεταβαλεῖν τὴν φύσιν· Ζεὺς δὲ ἐλείψας αὐτὰς καὶ διὰ τῶν ἀρκτων κατηστέρισεν. ὠνομάσθησαν δὲ Πληϊάδες ἀπὸ Πληϊόνης τῆς μητρὸς αὐτῶν. φασὶ δὲ Ἡλέκτραν, οὐ βουλομένην τὴν Ἰλίου πόρθησιν θεάσασθαι διὰ τὸ κτίσμα εἶναι τῶν ἀπογόνων, καταλιπεῖν τὸν τόπον οὐ κατηστέριστο· διόπερ οὐσας πρότερον ἑπτὰ γενέσθαι ἕξ. ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς. Se trata del fr. 14 Bernabé (*dubium*) de la *Titanomaquia*. La atribución a este poema remonta a Severyns; Dübner y Allen más bien se inclinaban por la *Iliou Persis*. Razonablemente, Davies 1988: 74 lo coloca entre los *Fragmenta incerti loci intra Cyclum Epicum*.

³ Esta función de las Pléyades de señalar los hitos del año da pie incluso a los escolios a Apolonio de Rodas para una fantasía paretimológica: ... ἔσχον τὴν ἐπωνυμίαν... ἢ μᾶλλον παρὰ τὸν πλειῶνα, ὅς ἐστιν ἐνἑαυτός, σημαντικὰ γὰρ αὐταὶ καὶ χειμῶνος καὶ θέρους...

⁴ “Generalmente dicen que son siete, pero habitualmente son seis. Bien porque seis de ellas llegaron a abrazarse con los dioses [...], la séptima, Mérope, se casó con un mortal: contigo, Sísifo; se arrepintió y, de vergüenza por su acción, es la única que permanece oculta...” (traducción de B. Segura Ramos en la BCG).

constitutam, sed quod homini nupserit, stellam eius esse obscuratam”.⁵ Observemos, de paso, que su nombre proclama muy a las claras el motivo de su elección: Mérope, el viejo adjetivo homérico⁶ que se refiere a los hombres como “mortales”.

Existen otros indicios, quizás más débiles si se toman de un modo aislado, pero que, integrados en un conjunto dotado de sentido, pueden servirnos para poner en contacto, en torno a las Pléyades, la mitología sánscrita con la griega. En ambos casos hay que aludir al ciclo del alimento de inmortalidad (*Soma* o $\delta\mu\beta\rho\sigma\acute{\iota}\alpha$) y, también al transcurrir de las estaciones, señalado por estos astros de un modo particularmente *numinoso*. Su ubicación celestial obedece a la compasión de Zeus, quien consiguió, de este modo, ponerlas a salvo de las tenaces tentativas de raptó y violación a las que las sometía, a ellas y a Pleione, su madre, la $\upsilon\beta\rho\rho\iota\varsigma$ de Orión. Cf. Athenae. *deipnosoph.* 490 d : μυθεύονται γὰρ καὶ αὐταὶ τὸν Ὀρίωνα φεύγειν, διωκομένης τῆς μητρὸς αὐτῶν Πληιόνης ὑπὸ τοῦ Ὀρίωνος; *ibidem* 490 f : σύνεγγυς γὰρ ἔστιν ὁ Ὀρίων τῇ ἀστροθεσίᾳ τῶν Πλειάδων διὸ καὶ ὁ περὶ ταύτας μύθος, ὅτι φεύγουσι μετὰ τῆς μητρὸς τῆς Πληιόνης τὸν Ὀρίωνα.⁷ Desde su lugar en el firmamento, las Pléyades señalan a los hombres la ocasión propicia para la siembra y para la siega; algo que los griegos sabían ya desde la época de Hesíodo, como lo recuerda Athenae. *deipnosoph.* 489 f : τὰς Πλειάδας, πρὸς ἅς σπόρος τε καὶ ἀμητός, καὶ τῶν καρπῶν ἀρχὴ καὶ συναιρέσεως, καθὰ φησι καὶ Ἡσίοδος (*O.D.* 383 s.):

Πληιάδων Ἀτλανταγενέων ἐπιτελλομενάων
ἄρχεσθ' ἀμητοῖ' ἀρότιοι δυσομέναων.

Al surgir las Pléyades descendientes de Atlante, empieza la siega; y la labranza cuando se oculten.

(trad.A. PÉREZ GIMÉNEZ en la BCG)⁸

Finalmente, quisiera dejar constancia de una arriesgada pseudo-etimología del *etym. magn.* 675, 45, porque vincula esta constelación precisamente con el curso del año: σημαντικαὶ δὲ καὶ θέρους καὶ χειμῶνος αὐταί. Ἡ παρὰ τὸ πλεῖον, ὁ σημαίνει τὸ πλήρες γίνεται· καὶ ΠΛΕΙΩΝ ἔξ αὐτῶν ὁ ἐνιαυτός, οἶον ὁ πλήρης χρόνος· ἢ ἀπὸ τοῦ πλείονος χρόνους περιέχειν ἐν αὐτῷ (cf. también la nota 3).

El mito del robo/conquista del elixir de la inmortalidad (del que se ha afirmado repetidamente que se halla en la base tanto del *Soma* védico como de la $\delta\mu\beta\rho\sigma\acute{\iota}\eta$ de los griegos; cf.

⁵ Versión con variantes solamente superficiales en [Hyg.] *fab.* CXII, p.136 Rose: "... alii existimant Meropen conspicere erubescere quia mortalem uirum acceperit, cum ceterae deos haberent; ob eamque rem de choro sororum expulsa maerens crinem solutum gerit..."

⁶ Cf. Chantraine 1968: III 687, s.v. $\mu\acute{\epsilon}\rho\omega\pi\epsilon\varsigma$.

⁷ Cf. también Schol. ad Apollon. Rh. III 225-7 a (pp. 224-5 Wendell): αὐταὶ δὲ τὴν ἐναντίαν ἀεὶ πορείαν ποιοῦνται τῷ Ὀρίωνι. συναντήσαι γὰρ λέγεται τῇ Πληιόνῃ μετὰ τῶν θυγατέρων κατὰ τὴν Βοιωτίαν, καὶ εἰς ἔρωτα ταύτης ἐμπροσθὶν ἐδίωκεν, ἢ δὲ ἔφευγεν. γενέσθαι δὲ τὸν δρόμον αὐτῶν φασιν ἀδιάλεπτον, καὶ οὕτω καταστειρωθῆναι τὰς Πλειάδας τὸν Ὀρίωνα φεύγουσας.

⁸ Cf. *O.D.* 572, 612, 619; también Arato, *phaenom.* 259 ss., con los escolios correspondientes.

Dumézil 1924) es de antigua matriz indoeuropea; en una de sus versiones más arcaicas el propio Indra se convierte en pájaro de fuego que roba el elixir. Cf. *Rg Veda* I 80, 2: “Te embriagará el varonil brevaje / el *Soma* cuyo tallo fue traído por el Halcón y fue prensado / y te dio fuerza, oh Indra que blandes la maza...” (tr. E. PIRART); 164, 52; VI 3, 7; VII 15, 4. Muchas veces Indra es llamado el águila que trae el *Soma* y se explica (*Rg Veda* X 99, 8) que una vez se transformó en halcón, en el curso de una lucha por la posesión del *Soma*...⁹ Motivo que se asocia, evidentemente con el de Agni (el dios del fuego sacrificial y esposo de las *Krittikâ*) como pájaro de fuego, y con la historia ancestral del dios que trae la ambrosía o el fuego del cielo, frecuentemente en el interior de una caña vacía.

Quizás podamos comenzar a intuir por qué poderosas razones, en el complejo mítico de las *Krittikâ/Pléyades*, la imagen de los pájaros que transportan la ambrosía se combina con intensas connotaciones sexuales (de violencia sexual, en particular); otras narraciones nos ayudarán a precisarlo más aún. De hecho, la imagen de Agni, el dios del fuego que transporta la simiente fecundadora en su pico, deriva quizás del mito ancestral de un pájaro que robó el *Soma*, brevaje de inmortalidad. Cf., *ex.gr.*, *Rg Veda* IV 26, 6: “Çakuna, halcón de rápido vuelo, cogió / el tallo del *Soma* desde la lejanía —tallo que se prensa para hacer un brevaje embriagador / y, acompañado de los dioses, habiéndolo cogido, lo trajo / con firmeza desde el cielo septentrional”; IX 68, 6: “Los intelectuales son quienes hallan el aspecto de la flor / embriagadora de *Soma*, que trajo el Halcón desde la lejanía. / Su incremento es bueno cuando en las torrenteras frotan el tallo, / con su consentimiento, y éste va girando, digno de que le sean dedicadas las estrofas”; X 11, 4: “Entonces el ave, el Halcón que había sido enviado, trajo / tal rocío de *Soma*, desarrollado y lúcido, al lugar de la ceremonia / [pues tal había pensado:] “Voy allí si los clanes *Ârya* escogen al competente / dios del fuego como libador.” Entonces nació la poesía”.¹⁰ No me parece muy atrevido sugerir que de ahí proviene la significación sexual que los pájaros asumen frecuentemente en la India; algo que podría vincularse, también (Doniger 1993: 346), con la vieja tradición griega del falo alado o de las aves con cabeza fálica (con conexiones privilegiadas con la oca y el cisne, como en el caso de Leda). En un contexto semejante, no tienen por qué sorprendernos las tradiciones indias donde hallamos un pájaro portador del semen. (Frecuentemente la pareja primordial es una pareja de aves, que se relacionan a veces con mitos de ingurgitación del semen; en otras narraciones, un rey que está cazando en la jungla, separado de su mujer durante su período fértil, le envía su esperma dentro de una hoja doblada y acarreada por un halcón; cf. *MBh* I 57, 35-52, etc.)...

⁹ Cf. también X 99, 8: “Indra, intentando regar, como nube sobre el prado, encontró para nosotros un medio de pasar [al otro mundo], para nuestro asentamiento y para nosotros mismos, cuando se sienta cerca del jugo, con los cuerpos [de los demás dioses]. El Halcón de garras metálicas mata a los *Dasyu*...”.

¹⁰ Cf. también X 144, 4: “Cien ruedas tiene quien, pájaro de plumas excelentes, / hijo del Halcón y de la vaca *Ahî* trajo / desde la lejanía, sin dejar trazas...”.

Por razones que, espero, resultarán enseguida más claras, me parece instructivo aducir un pasaje del *Mahābhārata* (*apud* Doniger O'Flaherty 1975: 107-8), donde se describen las condiciones astronómicas excepcionales que presidieron el acto de engendrar a un caudillo de los ejércitos celestiales: “El que resplandece como el sol [Indra] vio el sol sobre la colina del Alba y vio a Soma, la ilustre luna, que entraba en el sol, el Hacedor del día. En este día de la luna nueva, un momento peligroso, vio la batalla entre los dioses y los demonios, furiosa sobre la colina del Alba. El dios de los cien sacrificios vio la aurora envuelta en nubarrones rojo-sangre; el Señor vio el Océano, estancia de Varuna, con el agua rojo-sangre. Entonces Agni entró en el Hacedor del día, trayendo la oblación que había sido ofrecida, con muchos himnos, por los hijos de Bhrigu y Angiras. Y los veinticuatro *parvans*¹¹ se acercaron al sol; tal era la peligrosa condición de la luna, que había entrado en conjunción con el sol. Observando la condición de la luna cara-de-liebre y del sol, una conjunción peligrosa, Çakra reflexionó: «Un halo temible ha aparecido en torno a la luna y el sol, que incorpora una batalla terrible para la aurora inmediatamente posterior a esta noche. El Océano arrastra contra corriente sangre en gran cantidad y los chacales de-mirada-de-fuego aúllan al sol. Esta peligrosa confluencia es grande y llena de energía; esta unión de Soma, la luna, con el fuego y el sol es maravillosa...» La continuación del episodio conlleva la seducción por parte de Agni de las mujeres de los Siete Sabios, antes discutida, el nacimiento de su hijo común, Skanda (la encarnación del año, en cierto sentido) y, finalmente, el catasterismo de ellas en la constelación de las Krittikâ (=las Pléyades). Ahora bien, muchos lectores de la *Odisea* tendrán presente la imagen de Ulises conduciendo su balsa hacia el país de los Feacios, los ojos fijos en las constelaciones (*Od.* V 272-4):

Πληϊάδας τ' ἔσορῶντι καὶ ὀψὲ δύνοντα Βοώτην
 Ἄρκτον θ', ἦν καὶ ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
 ἧ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο·

... a las Pléyades vuelto, al Boyero de ocaso tardío
 y a la Osa, a que otros dan nombre del Carro y que gira
 sin dejar su lugar al acecho de Orión; sólo ella
 de entre todos los astros no baja a bañarse al oceano...

(trad. J.M. PABÓN en la BCG)

Pero sin duda vale la pena citar aquí el comentario de Gabriel Germain: “Ces vers montrent l'état des constellations au moment où Ulysse guide son radeau vers le monde des Mangeurs de pain. Ils ont permis d'établir que son retour se place dans la deuxième partie d'octobre et le début de novembre; seulement alors on peut voir, en Méditerranée, à la fois le coucher du Bouvier et le lever des Pléiades (à l'Est, car elles se trouvent toujours en opposition avec la précédente constellation). Ulysse arrive chez lui au début d'un mois lunaire (XIX 306-7: τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς/τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ'

¹¹ Los *parvans* son, según la traductora, los días de la luna nueva y de la luna llena de cada mes.

Ἰσταμένοι), le jour même d'une fête d'Apollon (XXI 258 s.: νῦν μὲν γὰρ κατὰ δῆμον ἑορτὴ τοῦο θεοῦ/ἀγνὴ). Or c'est au début de Pyanepsion, mois qui chevauche entre octobre et novembre, que se célébrait une grande fête apollinienne, les Pyanepsies. Ainsi serait fixé dans le temps le triomphe d'Ulysse, avec une précision très suffisante” (Germain 1954: 661-2).

Por su parte, el nuevo comentario oxoniense de la *Odisea* formula las precisiones siguientes: quienes postulan (como Scott, Germain, Austin)¹² que en *Od.* V 272-4 Homero ha indicado con precisión la época del año en que tiene lugar el episodio de la navegación “are obliged to make two assumptions, that Odysseus watched the Pleiades *all night* and that ὀψὲ δύνοντα is a *significant* epithet. Neither assumption is certainly required by the text” (Heubeck *et alii* 1988: I 277). Sin embargo, el comentarista de este pasaje (Hainsworth) reconoce que vehicula la impresión general de una navegación hacia finales de otoño. Existe también un relativo consenso para admitir que el λυκάβας de XIX 306 denota un festival de Apolo Liceo o Licio (Heubeck *et alii* 1992: III 91-2). En el griego posthomérico, λυκάβας pasó simplemente a significar “el curso del año”, y tal es la significación que para nuestro paso han defendido bastantes filólogos; pero no parece muy compatible con el contexto de la conversación entre Ulises disfrazado y Penélope. Este espacio de tiempo tiene que coincidir esencialmente con el período interlunar y el festival de la luna nueva: la noche tenebrosa “which terminates in, or may be equated with, the festival of Apollo” (Heubeck *et alii, ibidem*), al que la *Odisea* se refiere en algunas ocasiones. Cf. Austin 1975: 243: “λυκάβας must surely be either “this particular month” or, even better, the dark of the moon [...] Preparations were about to begin for the feast of Apollo which, as the scholiast remarked, must be the feast of Apollo Noumenios, Apollo of the New Moon.¹³ Odysseus' first night in Ithaca is a “moon obscured night” (νύξ σκοτομενίος), which brings a vile storm of rain and wind [...] Wilamowitz, who understood λυκάβας as the day that in Athenian calendar was called ἔνη τε καὶ νέα, goes further to suggest that it is a particular new moon, the new moon that begins the new year.

También existen evidencias —no muy antiguas, por lo demás— de un mes primaveral en conexión con Apolo Liceo. Por este motivo, el comentario de Oxford apunta que “since the poem's action has probably taken place during winter [...], it is tempting to follow Austin 1975: ch. 5, in believing that Homer has given his poem a seasonal rhythm in which the return of

¹² Cf. Austin 1975: 243: "... We can place Odysseus' journey from Kalypso's island between the evening rising of the Pleiades and his morning setting, in the period between September and November.[...] the last sailing month of the year [...]Poseidon's savage storm can be none other than Hesiod's first winter storm”.

¹³ E. Meyer, "Homerische Parerga", *Hermes* 27 (1892): 359-80 argues that the *Vita* 33 indicates that Apollo's feast in the *Odyssey* falls on the *Noumenia*. On Apollo's new moon feast in the *Odyssey*, see also G. Thomson, "The Greek Calendar", *JHS* 63 (1943): 52-65. See Roscher's *Lexicon* II 3159 ff., s.v. "Mondgöttin", for a discussion of the association of marriages with the new moon [...] Marriages consummated at the dark of the moon between the months Gamelion and Anthesterion, i.e., exactly between the last day of winter and the first day of the spring, as in our *Odyssey*... Manu Leuman, *Homerische Wörter* (Basel, 1950), is probably the best source for the etymology and meaning of λυκάβας. Understanding correctly that a vague temporal notation would be inappropriate at XIX 306, he interprets λυκάβας as meaning the day of the new moon, the *Noumenia* [...] When Odysseus claims that Penelope's husband will return at the new moon, she shows her lucidity by deciding to hold the marriage contest at the very next new moon.

Odysseus coincides with the return of spring.¹⁴ A springtime celebration of Apollo would underscore the seasonal rhythm..." (Heubeck *et alii* 1992: III 92). En el momento de la venganza, los signos de la primavera se convierten en inequívocos. Formulados de otro modo, existen, pues, bastantes indicios en el sentido de que el poeta, despreocupándose de la cronología "realista", ha concebido el viaje de Ulises hacia Esqueria como una travesía otoñal, justo antes de que el ocaso de las Pléyades, como diría Hesíodo *O.D.* 619-22, cerrase el mar a la navegación; y que, en cambio, el concurso del arco y la victoria del héroe coinciden con la explosión primaveral que sancionan el retorno de las constelaciones y la fiesta de Apolo. Así pues, nos hallamos ante el problema de que el desarrollo de la *Odisea* parece conllevar un *telescoping* del tiempo: los mares del retorno están presididos por las constelaciones de un otoño avanzado; las noches que Ulises pasa en su patria de incógnito son las de un invierno implacable; pero la noche terrible en que se consuma la venganza parece coincidir con una celebración de la epifanía de Apolo en primavera.

Ahora bien, puesto que estamos siguiendo las trazas de un viejo complejo mítico que pone en contacto el curso del año, el período de la luna nueva y la constelación de las Pléyades, hay que recordar, antes que nada, que, para toda una serie de escoliastas y comentaristas que hemos enumerado de modo más o menos sumario, las Pléyades representan *primordialmente* el curso del año. Así pues, Doniger 1993: 131 informa de los puntos de vista de ciertos eruditos que sugirieron que el mito del nacimiento de Skanda deriva de un motivo del Valle del Indo, que celebra el nacimiento del año (Skanda), con sus seis estaciones (seis cabezas, las *seis* madres), durante la luna nueva, en el equinoccio de primavera, es decir, cuando el sol se halla en las Pléyades; en el lenguaje del mito sánscrito, cuando Agni se encuentra *dentro* de las Kritikâ. Se trata de unas condiciones astronómicas bastante excepcionales, pero que, de hecho, se produjeron a lo largo del tercer milenio antes de nuestra era, durante el período de la civilización del Indo.

Las posibilidades de difusión de todo este complejo (narraciones míticas, tradiciones calendariales, rasgos folklóricos) no deben infravalorarse en modo alguno. En lo que respecta a la civilización del Valle del Indo, se han encontrado evidencias de un número considerable de intercambios comerciales con la Baja Mesopotamia en diversas fuentes arqueológicas y cuneiformes (Diakonoff 1991: 219). El punto de contacto para el comercio marítimo entre la India y Mesopotamia eran las islas de Bahrein, llamadas Dilmun en las fuentes sumerias y Telmun en las acadias. La India exportaba tejidos de algodón, marfil, piedras semipreciosas, oro y determinados tipos de lana. Estamos peor informados acerca de las importaciones indias,

¹⁴ Cf. Austin 1975: 252: "The monthly dance of sun and moon is repeated on a vaster scale by sun and stars. Constellation after constellation disappears behind the sun and then moves outward in its orbit. Conjunction and opposition in a ceaseless cycle is the visible pattern of order in the universe [...] Such are the ceremonies in the heavens on which Homer's courtly hexameters rest, the phases of sun and moon moving in quiet harmony, the phases of sun and stars crossing paths once every year..."

aunque se han hecho determinados descubrimientos singulares; por ejemplo, en Harappâ se encontraron cuentas de rosario de origen cretense, fechables en el siglo XVI a.C. (*ibidem*). En lo que a Mesopotamia respecta, las Pléyades eran consideradas allí como una divinidad colectiva, la *Heptada*, que defendía a los hombres de los malos espíritus. No puede dudarse del hecho de que, si no desde el punto de vista lingüístico por lo menos desde el del sentido, la Heptada coincide básicamente con una de las denominaciones tradicionales de las Pléyades (vide supra, p. 4): el ἐπτάπορος. Esta Heptada aparece en los mojones de la Babilonia casita con finalidades curativas y apotropaicas (Astour 1965: 252-3). Recordemos que Atlante, padre de Mérope y de las demás Pléyades, era antiguamente el sabio dios de las profundidades marinas (*Od.* I 52-4):

Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅς τε θαλάσσης
πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
μακράς, αἱ γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι.

... Atlante,
el astuto malvado que intuye los senos marinos
y vigila las largas columnas, sustento del cielo.
(trad. J.M. PABÓN en la BCG).

Pues bien, Filón de Biblos utiliza precisamente el nombre de Atlante para referirse a uno de los cinco avatares del dios fenicio El (*ibidem*); tras todo lo que hemos narrado, no parece posible que se trate de una elección arbitraria. Además, los contactos entre el Próximo Oriente y el mundo egeo y balcánico a través de Anatolia se pueden rastrear cada vez mejor.¹⁵ Las Pléyades, conocidas siempre como hijas de Atlante, lloran la pesada desdicha paterna en un fragmento esquileo *incertae sedis* (312 Radt):

αἱ δ' ἑπτ' Ἄτλαντος παῖδες ὀνομασμένοι
πατρὸς μέγιστον ἄθλον οὐρανοστεγῇ
κλαίεσκον, ἔνθα νυκτέρων φαντασμάτων
ἔχουσι μορφὰς ἄπτεροι Πελειάδες.

Y las siete hijas de Atlante renombradas lloran el trabajo inmenso de su padre, el que soporta el cielo, donde formas tienen de apariciones nocturnas, las Palomas sin alas.

Imagino que resultará disculpable el hecho de que un helenista intente confirmar la verosimilitud, como mínimo, de toda esta construcción confrontándola con el pasaje más famoso de la lírica griega arcaica donde aparecen las Pléyades: aludo, naturalmente, a los vv. 60-3 del gran *Partenio* de Alcmán:

ταὶ Πεληάδες γὰρ ἄμιν

¹⁵ “Asia Minor served as a link, a kind of bridge, that connected the Near East with the Aegean world and the Balkan Peninsula. An especially important role in these relations was played by the city at the site of Hissarlik, commonly identified as Troy and located on the Asiatic shore of the Aegean Sea near the Hellespont, or the strait of Dardanelles, which leads from the Aegean to the Black Sea. An exchange of influence between the cultures of the Balkans and Asia Minor was especially obvious at Troy” (Diakonoff 1991: 268).

ὀρθρίαί φᾶρος φεροίσαις
νύκτα δι' ἀμβροσίαν ἄτε σήριον
ἄστρον ἀηρομέναι μάχονται·

Existe, en este caso, la satisfacción de constatar que nuestros puntos de vista encajan aceptablemente con algunas de las interpretaciones recientes de este pasaje, tan torturado, que nos parecen más satisfactorias. En efecto, pienso que, de entre las explicaciones de Griffiths, siempre brillantes, aunque a veces algo aventuradas, podemos destacar sobre todo un elemento: “The answer lies in the ancient tradition about the origin of that constellation which is perhaps more accessible at Ovid *Fasti* IV 169 ff. According to the story, the Pleiades were once a chorus of seven sisters who were elevated to the stars, where we mortals now behold them —or, rather, we can see *six* of them; for, according to the myth, the seventh Pleiad, either through shame at herself having married a mortal while the rest of her sisters had secured divine husbands, or through grief at the fall of Troy, *doused her light and ceased to be visible. In other words, the chorus of the Pleiades have virtually lost one of their own number...*” (Griffiths 1972: 20). Por su parte, Gianotti 1978: 263-4, apunta taxativamente a propósito del término ὀρθρίαί: “le *Peleades* sono dette espressamente “mattutine”; si tratta di una notazione temporale che sembra confermare l'interpretazione “astronomico-cronologica” di tutto il passo”. Es verdad que el comentarista que en los últimos años ha analizado los fragmentos d'Alcmán en términos más exhaustivos se declara formalmente contrario a la interpretación que llamaríamos “astronómico-cronológica: “ταὶ Πεληάδες doit être mis en rapport avec la description d'Hagésichora et d'Agido [...] Ce n'est donc ni le groupe astral des Pléiades (on ne comprendrait plus la comparaison avec Sirius; thèse défendue cependant encore récemment par Gianotti), ni un chœur rival qui sont désignés ici, mais les colombes que sont Hagésichora et Agido” (Calame 1983: 331-2).¹⁶ Sin embargo, la solidez de los argumentos de Gianotti me parece difícilmente rebatible: “... pertanto suggerirei di intendere tutta la proposizione, a partire da ἄτε di v. 62, così: «... in quanto sollevano (portano con sé, si trascinano dietro sull'orizzonte) la stella Sirio». Si chiarisce, allora, il motivo per cui le Pleiadi sono considerate ostili (μάχονται) dal coro: esse annunciano che la notte sta per finire, seguite come sono da Sirio (la stella che ‘segna’ la testa del cane di Orione), della stessa costellazione del Toro, lanciato nel vano, eterno inseguimento; anzi, par quasi che siano le Pleiadi, nel loro movimento apparente sulla volta celeste, a “trascinarsi dietro” la stella del Cane, che con la sua luminosità segnala l'imminenza del giorno. Quanto all'immagine sottesa ad ἀηρομέναι (trans.), [ha] la funzione di rendere in qualche modo evidente il moto congiunto di astri facenti parte di una stessa costellazione”. La función literaria, por así decir, de la presencia de las Pléyades es la de señalar la proximidad del

¹⁶ Tampoco la acepta el comentario del *Partenio* por C.O. Pavese 1992, que propone su propia exégesis del pasaje. Cf. también Segal 1983: 260-75.

alba: este extremo lo demuestran Aesch. *Agam.* 826 y Eurip. *Rhes.* 529 ss.; *Phaeth.* 65 ss.¹⁷

Habrà que concluir, por lo tanto, que estos versos contienen una precisión cronológica (la noche está terminando) en la cual patrimonio mitológico¹⁸ y nociones astronómicas se fusionan en la feliz imagen de las Pléyades, las cuales, a punto de romper el alba, “combaten” con el coro de las muchachas, puesto que anuncian, “arrastrando” a Sirio, la inminencia del día y, por lo tanto, la proximidad del término de la ceremonia nocturna.

Una última cuestión queda en pie: ¿los versos examinados permiten precisar también la estación del año en la que tiene lugar la παννυχίς, marco de la composición del partenio? Ha parecido a muchos comentadores que el texto aludía a una noche de otoño avanzado, “in quanto è nel mese di novembre che le Pleiadi tramontano all'alba (δύσις ἑώρα, *occusus matutinus*) e il tramonto mattutino di Sirio segue dopo pochi giorni, nella prima decade di dicembre. Ma [...] si deve piuttosto pensare alla ἀνατολή ἄμ' ἠλίω delle Pleiadi, cioè a qualche giorno della seconda metà di maggio; impossibile essere più precisi, a causa della disparità dei dati forniti dagli antichi calendari...” (Gianotti 1978: 268-271). Ni qué decir tiene que estoy básicamente de acuerdo con esta observación; pero no debemos dejar de observar que esta aporía, la incertidumbre interpretativa entre finales de otoño y el estallido de la primavera, es exactamente la misma que nos planteaba la exégesis de la *Odisea*: un hecho que no me parece carente de significado. De todos modos, no deseo involucrarme aquí en una discusión acerca de los problemas que plantea el difícil texto de Alcman; mi propósito es muy distinto. Me importaba establecer, en la medida de lo posible, el hecho de que nuestras hipótesis no entran directamente en colisión con este texto; al contrario, podemos alcanzar una perspectiva nueva sobre algunas de las *cruces* más tradicionales de la filología griega —desde el pasaje odiseico de las Rocas de Planctes hasta las Pléyades que surcan la noche de ambrosía de Alcman— si abrimos nuestra curiosidad al inmenso trans fondo de tradiciones (míticas, calendariales, folklóricas) que el joven arcaísmo de los griegos pudo tomar prestadas —sin ser del todo consciente de ello, a veces— de un pretérito oriental antiquísimo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

M.C. Astour, *Hellenosemitica*, Leiden 1965.

N. Austin, *Archery at the Dark of the Moon*, Berkeley & Los Angeles 1975.

A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*. Pars I, Leipzig 1988.

¹⁷ En general, cf. E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon* II, Oxford 1959, pp. 381-2 quien, a propósito del v. 826, después de afirmar que los cálculos relativos al surgir y al caso de las Pléyades son poco útiles para entender el verso de Esquilo, concluye así: “The wording and context of the whole passage seem to lead to no further conclusion than that an indication is given here of an advanced hour of the night”.

¹⁸ Respecto a la carrera de las Pléyades perseguidas por el can de Orión, cf. también Pind. fr. 74 S-M, con las aclaraciones del *schol.* ad *Nem.* II 17, III 33 ss. Drachmann y *etym. magn.* 675, 34.

- Cl. Calame (ed.), *Alcman*, Roma 1983.
- M. Davies (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988.
- I.M. Diakonoff, *Early Antiquity*, Chicago & Londres 1991.
- W. Doniger (O'Flaherty), *Hindu Myths*, Harmondsworth 1975.
- W. Doniger, *Çiva. Érotique et ascétique* (tr. N. Ménant), Paris 1993.
- G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, Paris 1924.
- G. Germain, *Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré*, Paris 1954.
- A. Griffiths, "Alcman's Partheneion: The morning after the night before", *QUCC* 14 (1972), pp. 7-30
- G.F. Gianotti, "Le Pleiadi di Alcmane" *RFIC* 106 (1978), pp. 257-71.
- A. Heubeck, J.B. Hainsworth, St. West et alii, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Oxford 1988-1992.
- C.O. Pavese, *Il Grande Partenio di Alcmane*, Amsterdam 1992.
- Ch. Segal, "Sirius and the Pleiades in Alcman's Louvre Partheneion", *Mnemosyne* 36 (1983), pp. 260-75.
- M.L. West (ed.), *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978.