

*Myrtia*, nº 15, 2000, pp. 161-175

**ADONIS Y LOS SEMIDIOSES. THEOC. 15.136-142**

JOSÉ GUILLERMO MONTES CALA

Universidad de Cádiz\*

**Summary:** At lines 136-142 of Theocritus' Idyll XV Adonis is distinguished from other demigods because he is the only one to revisit alternately Earth and Hades; no other hero (not even the most celebrated) has been granted this. However, this catalogue has presented some textual and interpretative problems to the critics, who have insisted in describing it as clumsy and perfunctory. In this paper the author attempts to demonstrate that these lines, as composed and performed by the Argive woman's daughter, must be read in the light of heroic genealogy. She ascends from the Homeric age to the remotest antiquity in order to glorify Adonis as a new and prominent figure of the Ptolemaic pantheon.

Según pregonaba la cantante que interpreta la pieza hímica con que concluye el *Id.* 15 de Teócrito, es Adonis el único de los semidioses que disfruta del privilegio de poder resucitar cada año y, para mejor resaltar este rasgo exclusivo, se ejemplifica negativamente mediante la enumeración comparativa con otros semidioses (Agamenón, Ayante, Héctor, Patroclo, Pirro, Lápitias, Deucaliones, Pelópidas y Pelasgos de Argos) que, a pesar de su nombradía y heroísmo, no gozaron de tal privilegio:

ἔρπεις, ᾧ φίλ' Ἰδωνι, καὶ ἐνθάδε κῆς Ἀχέροντα  
ἡμιθέων, ὡς φαντί, μονώτατος. οὐτ' Ἀγαμέμνων  
τοῦτ' ἔπαθ' οὐτ' Αἴας ὁ μέγας, βαρυμάνιος ἦρως,  
οὐθ' Ἐκτωρ, Ἐκάβας ὁ γεραίτατος εἵκατι παίδων,  
οὐ Πατροκλῆς, οὐ Πύρρος ἀπὸ Τροίας ἐπανενθῶν,  
οὐθ' οἱ ἔτι πρότεροι Λαπίθαι καὶ Δευκαλίωνες,

---

\* **Dirección para correspondencia:** Prof. J.G. Montes Cala. Dpto. de Filología Clásica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cádiz. C/ Bartolomé Llopart s/n. 11003 Cádiz. El presente trabajo forma parte del Proyecto PR95-413 de la DGICYT.

οὐ Πελοπηιάδαι τε καὶ Ἔργεος ἄκρα Πελασγοί.

[Theoc. 15. 136-142]

El procedimiento es bien tradicional: a una máxima le sigue un *exemplum* mítico. Sin embargo, según expresa Gow<sup>1</sup>: “the catalogue of heroes who do not share Adonis's privileges is clumsy and perfunctory” y se ajusta a la medida de un himno tan mediocre como el aquí entonado. El desaliño de esta lista heroica se hace para Gow especialmente palpable en el v.142, con la inexplicable presencia de los Pelópidas (“an unfortunate choice”), tan sólo unos pocos versos después de haber aparecido el nombre de Agamenón, y sobre todo con la presencia de unos enigmáticos Ἔργεος ἄκρα Πελασγοί, quizá evocadora de aquel mítico rey de la Argos peloponésica o -puede que mejor- de aquella Argos Pelásgica en Tesalia a la que en *Il.* 2. 681 se hace referencia a propósito de la patria de Aquiles y cuyos señores fueron, por tanto, los Eácidas. Lo cierto es que a Gow muy poco convincentes le resultan ambas posibilidades, ya que, en el primer caso, el rey Pelasgo y sus descendientes serían un “sad anticlimax after the Pelopids” y, en el segundo, y a pesar de un más evidente equilibrio entre las casas de Pélope y Éaco, se incurriría de nuevo en el despropósito de volver a mentar mediante una expresión patronímica a uno de los héroes homéricos precedentes (Pirro). Ahondando en esta misma línea interpretativa, Helmbold<sup>2</sup> llega a incluso proponer la atétesis de este problemático verso, por entender que se trata sin más de una glosa marginal que acabó siendo interpolada en el texto. Por su parte, Dover<sup>3</sup> también se pregunta si “the clumsy rampage through mythology” en estos versos no denuncia cierta intención paródica de Teócrito, un ponernos al descubierto, a través de una canción “de circunstancias”, plausiblemente compuesta e interpretada por una cantante profesional<sup>4</sup>, las notorias carencias de este tipo de poesía oficial. No obstante todo lo dicho, las

1 A. S. F. Gow, "The Adoniasusae of Theocritus", *JHS* 58, 1938, p. 202.

2 W. C. Helmbold, "The Song of the Argive Woman's Daughter", *CPh* 46, 1951, p. 21.

3 K. J. Dover, *Theocritus. Select Poems*, Glasgow, 1971, p. 209 s. Pero ya mucho antes también se interrogaba en este mismo sentido W. Vollgraff, "Theocritea", *Mnemosyne* 46, 1919, p. 357 s.

4 Ya antes A. S. F. Gow, art. cit., p. 202, señalaba tal posibilidad y llamaba la atención sobre la mediocridad de esta cantante como compositora: “the hymn is professedly composed as well as performed by the singer, whose forte, we may suppose, is rather singing than composing, and since it is not to be imagined that T. has inserted in his poem a hymn really sung on the occasion, he may as well, or better, have written it not by his standards, but by hers”.

“impropiedades” que empañan este catálogo mítico son, a nuestro entender, tan sólo aparentes, como un análisis meticuloso del pasaje demostrará.

Teócrito desempolva aquí, como en otros lugares de sus idilios, un *hapax legómenon* homérico, ἡμίθεοι, que el poeta épico empleara en un contexto muy especial<sup>5</sup>, como entre otros advierte Nagy<sup>6</sup>: cuando el narrador, refiriéndose colectivamente a aquellos héroes que combatieron en Troya, se distancia de la acción épica del momento, pasando del pasado heroico al aquí y ahora de la audiencia homérica, tiempo en el que los héroes de Troya eran ya oficiados, desde un punto de vista retrospectivo y con una finalidad marcadamente cultural, como “semidioses”. Por consiguiente, y a pesar de las reticencias de Leaf<sup>7</sup>, los héroes homéricos no son aquí contemplados como ἥρωες (en el sentido de “personajes que actúan sobre el escenario de la épica”) sino como ἡμίθεοι (es decir, como “héroes de culto”). Entre ambos términos, indiscutiblemente afines, también establece Hadzistelion Price<sup>8</sup> una clara divisoria en lo que atañe a su presencia en la poesía épica: “the term ἡμίθεοι is used by Homer to refer to the heroes when they are already dead (*Il.* 12. 23), while ἥρωες, ἥρωες is used for the warriors while still alive. This may unit to the belief of Homeric times that they became ἡμίθεοι after death (this is also the regular belief of later Greek periods before the Hellenistic times); it may suggest that the term ἡμίθεος implied the “heroization” (in classical terms) which would only occur after death, while

<sup>5</sup> *Il.* 12. 22 s.: πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλεια | κάππεσον ἐν κονίησι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν.

<sup>6</sup> Cf. *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore&London 1979. Para un comentario más detallado de esta “visión en panorámica” cf. también S. L. Schein, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Univ. California Pr., 1984, pp. 29-30; B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary. Volume III: Books 9-12*, Cambridge, 1993, p. 320. Según ya observara E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 1925, p. 152 n. 2, estos ἡμίθεοι de la poesía épica, constituidos por “die Helden und Könige der Sagenzeit, besonders der Kriege um Theben und Troja”, son “eine Gattung der Menschen” y no deben ser confundidos con “Geister oder Dämonen”, pues con el término no se expresa “eine Bezeichnung der Heroen als Geisterwesen, die damit als eine Classe von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch bezeichnet würden”.

<sup>7</sup> En su comentario a *Il.* 12. 23 arguye Leaf que el uso de la palabra en este pasaje es totalmente inconsistente con la idea que Homero tiene de los héroes. Aunque éstos sean de descendencia divina y más fuertes que los hombres de su tiempo, ante la muerte sólo son hombres. Cf. W. Leaf, *The Iliad I*, London 1902 (=Amsterdam 1960).

<sup>8</sup> “Hero-Cult and Homer”, *Historia* 22, 1973, p. 133.

ἥρωες could be used to refer to the ἡμίθεος while still alive, denoting strength, power, good family, good behaviour, as in Hesychios' dictionary under ἥρωες". ἡμίθεος es, consecuentemente, un vocablo especializado para referirse al héroe en su dimensión de culto y estas connotaciones genuinamente culturales del hápax homérico también se aprecian en el concomitante pasaje, tantas veces señalado<sup>9</sup>, de Hes. *Op.* 159 s.: ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι, προτέρη γενεή κατ' ἀπείρονα γαῖαν, donde el poeta de Ascra llama expresamente "semidioses" a los héroes de Tebas y Troya, es decir, a aquellos que integran, según el mito de las Edades, la denominada IV Generación. Y, en la poesía posterior, el vocablo ἡμίθεοι se especializa como término técnico para los héroes que combatieron en Troya y, más en general, para cualquier héroe de época homérica<sup>10</sup>.

Ciertamente, Teócrito en sus idilios también parece identificar al modo de Homero o Hesíodo ἡμίθεοι con los ἥρωες de la épica; y ello además, conforme al uso tradicional, en pasajes donde la dimensión cultural es de algún modo relevante. En concreto, nuestro poeta emplea, con total certeza, en otras cuatro ocasiones el término<sup>11</sup>: en 17. 5 s., para referirse colectivamente a los héroes homéricos; en 17.135 s., para heroizar al propio rey Tolomeo II Filadelfo; en 18.18, aplicado a Menelao y los héroes de Troya; y, por último, en 24.132 s., para aludir al desconocido héroe Cástor Hipálida, uno de los instructores del joven Heracles<sup>12</sup>. Para nuestro propósito nos interesa resaltar, especialmente, las

<sup>9</sup> Sobre la controvertida relación entre ambos pasajes véanse las oportunas observaciones de F. Krafft, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Göttingen, 1963, pp. 117-119.

<sup>10</sup> Para una amplia relación de pasajes, véase ahora A. Capra-M. Curti, "Semidei simonidei. Note sull' elegia di Simonide per la battaglia di Platea (P.Oxy. 3965 fr. 1-2 + 2327 fr.6 + 27 col. i)", *ZPE* 107, 1995, pp. 28-30.

<sup>11</sup> Probablemente en 13. 69, verso en el que los editores modernos acostumbran a editar ἡμίθεοι, que es lección singular de K, deba quizá mejor restituirse, como ya propuso K. Latte, "Zu Theokrits Hylas", *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 25-28 (= *Kleine Schriften*, München, 1968, pp. 535-538), la lección ἡῖθεοι de los restantes *codices primarii*. En este idilio la dimensión de culto está además ausente y ello es si cabe más notorio en este pasaje donde se nos describe, con un claro sabor a escena típica, la partida de los argonautas de la península de Misia.

<sup>12</sup> Como apunta M. A. Rossi, *Idyll XVII. A Stylistic Commentary*, Amsterdam, 1989, p. 21 s., de todos estos pasajes (y, en especial, de los pertenecientes al *Id.* 17) cabe inferir que, en época helenística, ἡμίθεος adquirió el sentido de "héroe" probablemente en la idea de que la persona así llamada tuvo una existencia terrenal, pero al tiempo era de sangre

concomitancias y diferencias de uso entre nuestro pasaje y estos anteriormente reseñados. Todas estas frases responden a un entramado conceptual parecido. Cuando el *laudandus* es un héroe legendario, se encomian sus cualidades heroicas como singulares y exclusivas dentro del colectivo, ya de por sí encomiable, al que pertenece: así Menelao es μῶνος ἐν ἡμιθέοις al tener a Zeus por suegro; o, como el héroe Cástor en la guerra, ningún otro hay ὁμοῖος ἐν ἡμιθέοις. En todos estos casos la técnica de sobrepujamiento es incuestionable. Pero si se pretende que el *laudandus* participe de la gloria que le es propia a esa nutrida galería de los héroes homéricos, como ocurre en el *Id.* 17 con el rey Tolomeo II Filadelfo, se amplifica retóricamente su figura mediante el directo parangón con los héroes legendarios: así el κλέος que alcanzaron los héroes victoriosos en Troya servirá de paradigma al κλέος que aguarda al heroizado Tolomeo. Esta transfiguración heroica del *laudandus* en el *Id.* 17 es, por lo demás, sumamente convencional en este tipo de literatura encomiástica: también en el *Id.* 16 el tirano Hierón II de Siracusa será puesto al mismo nivel de héroes como Aquiles o Ayante. Y el nuevo héroe Tolomeo en el *Id.* 17 tampoco sobrepuja a los héroes de antaño, tan sólo los iguala.

En comparación con estos ejemplos, la situación del *Id.* 15 es un tanto peculiar. En principio la expresión ἡμιθέων μονώτατος presenta obvias similitudes con las analizadas en 18. 18 ó 24. 132. La técnica es de nuevo aquí la de sobrepujamiento: de entre el colectivo de los ἡμίθεοι, que como de rigor no son otros aquí que los héroes que tomaron parte en la guerra de Troya, Adonis y sólo él tiene el privilegio de retornar de la muerte cada año. No obstante, la dificultad ahora estriba en la sorprendente asimilación del *laudandus*, Adonis, a ese colectivo de ἡμίθεοι homéricos. Adonis no es, por supuesto, un héroe homérico como el Menelao del *Id.* 18, ni siquiera el borroso pero guerrero Cástor Hipálida del *Id.* 24. Ni tampoco se asemeja a monarcas como Tolomeo o Hierón, cuya transfiguración en héroes épicos es un lugar común. Para poder establecerse aquí el parangón, hemos necesariamente de distinguir dos sentidos del término ἡμίθεοι: 1) como término técnico para referirse una vez más, de acuerdo con la tradición literaria posterior a Homero, a los ἥρωες que lucharon en Troya y tras su muerte son objeto de culto, como es bien visible a través de la detallada enumeración de los héroes Agamenón, Ayante, Héctor, Patroclo, etc. del catálogo mítico subsiguiente; y 2) en su aplicación concreta a Adonis, con el significado de “héroe de culto” pero no, por supuesto, con el específico de “héroe homérico”. Desde la dimensión del culto, cuya relevancia está fuera de toda duda

---

divina (algo que, por cierto, estaba muy a tono con las apetencias de un personaje regio como Tolomeo II Filadelfo).

en una pieza hímica de las características de la aquí cantada, debemos intentar explicar la sorprendente heroización de Adonis. Intuye con razón Griffiths<sup>13</sup> que el tratamiento literario de la figura de Adonis, de incuestionable importancia religiosa en el culto oficial de los Tolomeos, debía plantear serios problemas para cualquier poeta de la corte, habida cuenta de la escasa relevancia que este personaje mítico había desempeñado en la tradición poética griega<sup>14</sup>. Por ello, piensa Griffiths, su favorecedora comparación con reputados héroes literarios griegos, más allá de posibles implicaciones religiosas que puedan escapárenos, cumple eficazmente la encomiástica misión de poner de relieve el status único del culto tolemaico de Adonis, que ya en el s. III a.C. era extremadamente popular en Alejandría<sup>15</sup>. Estas razonables observaciones deben hacernos reflexionar acerca del sentido de estos controvertidos versos tanto desde una perspectiva literaria como, sobre todo, religiosa.

Ciertamente Adonis era una de esas divinidades foráneas cuyo culto bien pronto se absorbió y se helenizó: Adonis, al igual que deidades como Atis u Osiris, tiene una vinculación directa con la naturaleza y puede, en su esencia y origen, considerarse como un "représentant-type" de los Naturgötter, dioses que simbolizan la vida y la fertilidad del mundo vegetal<sup>16</sup>. Estos Naturgötter, en tanto que reflejan las vicisitudes anuales de la naturaleza, mueren cada año, en plena juventud y belleza, pero resucitan, como la naturaleza, tras el sueño invernal. Esta marcada antítesis, "muerte / resurrección", consustancial a su esencia divina debía provocar en el creyente o seguidor dos sentimientos totalmente opuestos: de un lado, tristeza y planto por el dios muerto; de otro, alegría y jubileo por el dios resucitado<sup>17</sup>.

Pero el Adonis del idilio teocriteo no es un θεός sino un ἡμίθεος, un semidiós susceptible de ser parangonado, aunque sólo sea para revelar rasgos

---

<sup>13</sup> Cf. *Theocritus at Court*, Leiden, 1979, p. 83 s.

<sup>14</sup> No obstante, véase W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966, para el tratamiento de Adonis en la épica del siglo V a. C. (Paniasis, Antímaco). De la preocupación literaria por Adonis en la poesía helenística es buena muestra las tragedias de ese nombre compuestas por Filico de Cercira y Tolomeo Filópator o el poema de Sótades: *vid.* sobre el particular P. M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, I p. 198.

<sup>15</sup> Cf. W. Atallah, *op. cit.*, p. 105 s.

<sup>16</sup> Cf. P. Lambrechts, "La "résurrection" d'Adonis", *AIPhO* 13, 1953, p. 207 s.

<sup>17</sup> Como advierte P. Lambrechts, *art. cit.*, p. 211.

exclusivos de su naturaleza, con los héroes del mito épico<sup>18</sup>; pero la ecuación ἡμίθεοι= ἥρωες (en el sentido específico de la IV Generación del mito de las Edades hesiódico), de tan rancia tradición literaria, no debe llamarnos a engaño, a pesar de la explícita comparación de los vv. 136-142: Adonis es, gracias al milagroso hecho de su muerte y resurrección anuales, un “semidiós” muy diferente de aquellos “semidioses” homéricos, a la postre simples mortales y que, por tanto, en el culto reciben, como héroes, las tradicionales honras fúnebres<sup>19</sup>. Así, en el contexto preciso del culto heroico, que ya de por sí ἡμίθεοι parece evocar, el motivo del periódico retorno de la muerte cobra un relieve especialísimo. En otras palabras, en el *Id.* 15 la confrontación, en el plano del mito, entre el semidiós Adonis y los semidioses homéricos sirve para ilustrar el tema más general de la confrontación entre la eternidad de la naturaleza, en su cíclico reproducirse, y la caducidad de la vida humana, ésta por el contrario breve e irrepetible<sup>20</sup>. Por lo demás, dicha confrontación entre destino humano y ciclos naturales no es extraña al culto de los originarios Naturgötter<sup>21</sup>.

Lo realmente interesante es que dicho motivo lo tengamos bien ilustrado en la bucólica posterior:

αἰαῖ ται̅ μαλάχαι μὲν, ἐπὰν κατὰ κᾶπον ὄλωνται,  
 ἦδὲ τὰ χλωρὰ σέλινα τό τ' εὐθαλὲς οὖλον ἄνηθον  
 ὕστερον αὖ ζῶντι καὶ εἰς ἔτος ἄλλο φύοντι·  
 ἄμμες δ' οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροί, οἱ σοφοὶ ἄνδρες,

<sup>18</sup> Si tomamos como referencia el texto de *Las Siracusanas*, podría concluirse que el popular culto de Adonis en la Alejandria tolemaica no era el que se le rendía a un gran dios sino a un “semidiós” o héroe. Estamos, en realidad, ante la heroificación de un personaje divino en origen, que sin embargo acaba por adaptarse a las características morfológicas propias del héroe: cf. A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma, 1978, p. 314 s. Sin duda, el hecho de que Adonis haya conocido la muerte y ésta se haya producido además de forma tan extraordinaria, es un rasgo que lo distancia de los dioses genuinamente griegos y lo acerca al culto heroico.

<sup>19</sup> En efecto, la mayoría de semidioses homéricos con los que Adonis es comparado cuenta con una tumba y ha recibido un culto análogo al mortuorio: cf. W. Attalah, *op. cit.*, 130.

<sup>20</sup> Para un estudio de este motivo en la literatura a partir del Helenismo tardío, véase M. Fantuzzi, “«Caducità dell'uomo ed eternità della natura: variazioni di un motivo letterario”, *QUCC* 55, 1987, pp. 101-110.

<sup>21</sup> Cf. P. Lambrechts, art. cit., p. 208 s.

ὄπποτε πρᾶτα θάνωμες, ἀνάκοι ἐν χθονὶ κοίλα  
εὐδομες εὖ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον.

[Mosc.] 3. 99-104

Las malvas, el verde apio y el florido y rizado eneldo, tras extinguirse en el huerto, renacerán al otro año; en cambio, los hombres, por muy grandes, fuertes y sabios que sean, una vez muertos, dormirán un largo e interminable sueño, del que ya no es posible despertar. Según Fantuzzi<sup>22</sup>, el autor del *Epitafio de Bión* reduce drásticamente el universo vegetal a tan sólo estas tres plantas (μαλάχη, σέλινον, ἄνηθον) con una intención muy concreta: para mejor evocar el culto de Adonis y resaltar de paso la vitalidad natural de los conocidos Ἀδωνίδος κῆποι o "huertos de Adonis". Por consiguiente, y aunque sólo sea de manera alusiva, Adonis y su mundo vegetal también están presentes en estos versos atribuidos a Mosco. No obstante, no creemos con Fantuzzi<sup>23</sup> que sean el *Epitafio de Bión* y *Catulo* (5. 1-6) "le attestazioni più antiche storicamente documentate" para la confrontación entre la brevedad del hombre y la eternidad de la naturaleza. Ya formulado a nivel mítico, el tema creemos que está nítidamente sugerido en nuestro pasaje: por mucho que su nacimiento extraordinario, su unión amorosa con una diosa como Afrodita o su muerte prematura y violenta puedan asimilarlo al perfil de un héroe tradicional, Adonis representa una nueva clase de héroe, de origen popular y por ello distante del héroe épico o trágico, y, sobre todo, con una vinculación incuestionable con el mundo vegetal<sup>24</sup>. Su muerte nunca será definitiva; en cambio, sabido es que los héroes homéricos, por muy directo que fuera su origen divino y a pesar de su aparente teomorfismo, ante la muerte todos sin excepción se hallan en el mismo caso que el resto de los mortales, incluso de aquellos que no soportaron una vida de nobles esfuerzos<sup>25</sup>. En definitiva, en poco o en nada se distinguen de aquellos ἄνδρες μεγάλοι, καρτεροί y σοφοί, de los que nos habla precisamente [Mosc.] 3. 102. E incluso es posible distinguir con nitidez a Adonis de aquella "raza divina de los héroes que se llaman

<sup>22</sup> Art. cit., p. 106.

<sup>23</sup> Cf. art. cit., p. 101 s. Fantuzzi habla de "un gruppo serrato di autori greci e latini vissuti fra la prima metà del primo secolo a. C. ed i primi anni dell'era cristiana".

<sup>24</sup> Desde este mismo punto de vista, M. Davies, "Theocritus' *Adoniasusae*", *G&R* 42, 1995, p. 157 n. 14, apunta una sugestiva comparación entre Adonis, "a new kind of hero from popular sources", y la figura, adornada también de ciertos ribetes heroicos, del pastor Dafnis en el *Id.* 1.

<sup>25</sup> Cf. J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980, p. 81 ss.

semidioses”, de la que también nos habla Hesíodo en *Op.* 160 s., pues aunque algunos héroes, por gracia de Zeus, podían recibir como consuelo el privilegio de una vida regalada allá en las Islas de los Afortunados, ese estado de inmortalidad alcanzado tras la muerte se localizaba en los confines de la tierra, donde residían apartados de los demás hombres<sup>26</sup>. En ningún caso supone un retorno periódico al mundo de los vivos. Además conviene recordar que, exactamente como en la Edad de Oro, a estos héroes felices la tierra les produce frutos que germinan tres veces al año<sup>27</sup>, es decir, el disfrute de la inmortalidad allá en las Islas lleva precisamente aparejado la suspensión del ciclo vegetal.

En realidad, el relieve de los aspectos funerarios en la celebración de las Adonias griegas quizá ha podido obrar como causa de esta audaz heroificación del dios oriental<sup>28</sup>. Para el carácter marcadamente luctuoso de las Adonias que se celebraban, por ejemplo, en la Atenas de finales del siglo V a. C. contamos con un testimonio valioso. Al parecer las Adonias del año 415 coincidieron con las decisivas deliberaciones en torno a Sicilia en la Asamblea y tal hecho fortuito inspiró naturalmente la *vis* cómica de Aristófanes. Así, en *Lys.* 387-398, asistimos al acalorado parlamento del comisario sobre la desvergüenza de las mujeres, en el que recuerda cómo Demóstrato deliberaba acerca de Sicilia y mientras tanto su esposa y las demás mujeres, oficiantes en el culto de Adonis, entonaban el *Ἀδωνιασμός* o “duelo por Adonis” sobre los tejados y lloraban su muerte entre alaridos y golpes de pecho. Todo parece indicar que las mujeres atenienses representaban el funeral de Adonis como si fuera el de un varón singular, acercándose con ello a los perfiles tradicionales del culto funerario que se le dispensa a un héroe. Y ese carácter funerario no estuvo tampoco ausente en las Adonias celebradas en Alejandría, por más que en ellas cobrara notoria

<sup>26</sup> Según precisa G. Nagy, *op. cit.*, p. 172, esta visión hesiódica de los héroes en las Islas formaliza la promesa de una vida después y es, en realidad, un tema consolatorio intrínseco al género del treno.

<sup>27</sup> Cf. *Op.* 117 s. & 172 s.

<sup>28</sup> P. Lambrechts, art. cit., p. 237, critica la extendida creencia en un “triduo” de las Adonias, que entre otros ya expusiera G. Glotz, “Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II”, *REG* 33, 1920, p. 221. Para Glotz había “trois journées de fête”: la primera “est une journée d'allégresse, où Adonis revient d'exil et s'unit à sa divine amante”, la segunda “est une journée de deuil et d'abstinence”, y la tercera -de la que por cierto Teócrito no dice nada- “est la journée des mystères..., où se joue la pantomime sacrée de la résurrection”. Para Lambrechts lo esencial en el culto de Adonis es su muerte prematura y el duelo subsiguiente, ya que sus fiestas son ceremonias fúnebres: el dios debe regresar anualmente, para que su muerte cada año pueda ser llorada. Tan sólo en una época muy tardía cabría hablar de una verdadera resurrección de Adonis.

relevancia -como Teócrito nos hace presuponer- la jornada de jubileo, en la que se celebraba el regreso de Adonis cada año del mundo de ultratumba y, sobre todo, su maridaje con Afrodita<sup>29</sup>.

En efecto, la canción es interpretada precisamente en la jornada consagrada a conmemorar la unión conyugal (y además el poeta, conforme a sus propios intereses, ha puesto a través de la cantante argiva un énfasis muy especial en las connotaciones epitalámicas de este preciso día), pero no por ello cae en el olvido la jornada del día siguiente, cuando con toda seguridad el ritual adquiriría tonos más lúgubres con el planto por la separación de los amantes, como los vv. 132 ss., con su oportuna exhortación al *carpe diem*, insinúan:

νῦν μὲν Κύπρις ἔχοισα τὸν αὐτᾶς χαιρέτω ἄνδρα·  
 ἁῶθεν δ' ἄμμες νιν ἅμα δρόσω ἄθροαι ἔξω  
 οἰσεῦμες ποτὶ κύματ' ἐπ' αἰὼνι πτύοντα,  
 λύσσασαι δὲ κόμαν καὶ ἐπὶ σφυρὰ κόλπον ἀνεῖσαι  
 στήθεσι φαινομένοις λιγυρᾶς ἀρξέεμεθ' αἰοιδᾶς.

Cipris debe gozar en este día de su amante, porque al alba del siguiente el himeneo se trocará en sepelio. Al menos en el marco estricto de las Adonias alejandrinas literariamente recreadas por Teócrito, esta antítesis “boda / sepelio” parece cobrar un relieve especialísimo en materia de culto. El júbilo inicial dará paso al duelo por la muerte prematura del príncipe consorte de la diosa: en fúnebre cortejo la imagen de Adonis será llevada a la orilla de la mar y sumergida en las olas, mientras que las mujeres oficiantes harán demostración de pública aflicción, como las atenienses descritas por Aristófanes, soltándose los cabellos y desnudando sus pechos, y entonarán la λιγυρὰ αἰοιδά, la cual debemos identificar con el ἰάλεμος o “canto fúnebre” ya mencionado en el v. 98. Y en este contexto claramente trenético, inaugurado por esta alusión al inminente

---

<sup>29</sup> K. Dover, *op. cit.*, p. 209, basándose en el hecho de que “his revival was celebrated on the following day”, escribe con respecto al ceremonial alejandrino: “it seems to be less funereal than the Athenian festival, and to make more of the welcome to Adonis, in company with Aphrodite, on his annual return from the underworld”. Pero el énfasis puesto en la primera jornada en el *Id.* 15 podría deberse no tanto al fiel reflejo de peculiaridades propias de las Adonias alejandrinas como a los intereses particulares de Teócrito, nuestro único testigo literario de la fiesta. Metodológicamente, es preciso distinguir entre la propia fiesta, de cuyos pormenores a ciencia cierta nada sabemos, y una determinada recreación poética de la misma, por mucho que ésta se presuma detallada y verista.

funeral de Adonis, se ubica el pasaje objeto de estudio con una intencionalidad decididamente consolatoria: ante el motivo central de la muerte, los héroes homéricos catalogados actúan como un oportuno contrapeso, pues iluminan desde el plano ejemplarizante del mito la ya mencionada confrontación entre vida vegetal y vida humana.

Pero detengámonos finalmente en el v. 142 con su referencia a Pelópidas y Pelasgos, “a curious muddle” que según Dover no debe imputarse al propio poeta sino a la mediocre cantante<sup>30</sup>. El verso, lejos de ser atetizado, como propone Helmbold, debe entenderse en su contexto, donde halla explicación razonable. No hemos de olvidar un hecho de vital importancia: que esta canción de Adonis es interpretada y también posiblemente compuesta (si hemos de creer al escoliasta) por una “muy versada cantante”, a la que una olvidadiza Gorgo tan sólo identifica en los vv. 96-99, con cierto gracejo popular, como “la hija de la argiva”:

σίγη, Πραξινοά· μέλλει τὸν Ἄδωνιν ἀείδειν  
 ἅ τ᾽ Ἄργείας θυγάτηρ, πολὺιδρις αἰιδός,  
 ἄτις καὶ πέρυσιν τὸν ἰάλεμον ἀρίστευσε.  
 φθεγξέϊται τι, σάφ' οἶδα, καλὸν διαχρέμπεται ἤδη.

Lo más plausible es pensar que aquí “la argiva” sólo sea un gentilicio con el que la siracusana evoca la procedencia de una saga de afamadas cantantes de su tiempo<sup>31</sup>. Y su origen puede sin duda explicar la localista presencia de Argos en el v. 142, sobre todo cuando sabemos del interés cierto que en aquella ciudad hubo por la figura de Adonis, al cual lloraban las mujeres argivas en un edificio aldaño al santuario de Zeus Soter<sup>32</sup>.

En realidad, el catálogo de la “hija de la argiva”, lejos de ser torpe y apresurado, muestra algunas sutilezas dignas de mención. Presenta significativas diferencias con respecto a la tradición homérica: se aparta de *Il.* 24. 496 - alineándose quizá con Simónides- al cifrar en veinte y no en diecinueve los hijos de Hécabe; usa de la dicción épica de un modo muy peculiar, como demuestra la presencia de la forma atemática de nominativo Πατροκλήης, inusitada en los textos homéricos; o igualmente introduce en la nomenclatura heroica novedades tales como la de llamar a Neoptólemo con el nombre no homérico de Pirro. Pero,

<sup>30</sup> Cf. *op. cit.*, p. 215.

<sup>31</sup> Cf. A. S. F. Gow, *Theocritus*, Cambridge, 1952, II p. 292.

<sup>32</sup> Cf. Paus. 2. 20. 6.

sobre todo, el juego de la *oppositio in imitando* con respecto a Homero puede que alcance su *climax* con la aplicación a Adonis del epíteto ἡμίθεος y, finalmente, con la mención a los pelasgos de Argos. Su torpeza y apresuramiento son, por consiguiente, cuestionables. La cantante argiva más bien parece exhibir un conocimiento cierto de la mentalidad propia de la épica. Desde el punto de vista literario, el mundo épico representado por esta selecta galería de héroes homéricos crea, como en otros momentos de la poesía teocritea, un grueso contraste con el mundo simbolizado por Adonis, el “pastor” emblemático de la bucólica griega. Ahora bien, dicho contraste tiende en nuestro contexto particular a hacerse más fino. Para apreciarlo hemos de traer a la memoria aquella “perspectiva generacional” desde la que los héroes homéricos a cada paso recuerdan la superioridad de aquellos héroes de antaño con los que ninguno de los que combaten en Troya podría medirse. Y es esta misma concepción genealógica de tan rancio sabor épico, basada en la firme y ancestral creencia en una inexorable y sucesiva degradación de las generaciones, la que también prima en nuestro catálogo. Con la alusión en el v. 141 a los héroes ἔτι πρότεροι, ya sean los Λαπίθαι, ensalzados por el anciano Néstor por su valeroso combate con los Centauros, ya los Δευκαλίωνες, posiblemente un nombre genérico no homérico para referirse a las aún más vetustas generaciones que siguieron al diluvio, nuestra intérprete realza aún más la talla de Adonis como “semidiós” sin parangón alguno en la genealogía de héroes, pues ni siquiera en aquellas “prestigiosas” generaciones que precedieron a la homérica, a la que con creces en todo superaron, puede hallarse uno que gozara de tal prerrogativa.

Desde esta misma perspectiva genealógica hemos de enjuiciar el v. 142, pero ahora con la novedad destacable del cierto tono “localista”, habida cuenta de la ascendencia argiva de la anónima cantante y de la incontestable presencia de Argos en el verso. Es cierto que Agamenón, ya mencionado en el v. 136, es un Pelópida, pero el patronímico también podría ir referido a Atreo, su padre. En cualquier caso, parece ajustarse más a la perspectiva generacional antes apuntada, con una consciente e infructuosa búsqueda en la genealogía argiva de posibles parangones, que a desmañada y absurda repetición. Con Πελοπηίδα simplemente se quiere nombrar a la casa de Pélope en su integridad y sin distinguos, entre otras razones porque Pélope fue fundador del Peloponeso y su casa fue la reinante en Argos<sup>33</sup>. Y posiblemente el mismo sesgo localista debe de tener la oscura mención a los Ἔργεος ἄκρα Πελασγοί. Aunque con reservas, Gow<sup>34</sup> ve posible que el Argos Pelásgico evocado sea, conforme al uso

<sup>33</sup> Recuérdese al respecto que Argos también era usado en Homero para indicar el reino de Agamenón.

<sup>34</sup> Cf. *op. cit.*, II p. 302 s.

homérico, aquél situado en Tesalia, cuyos ἄκρα fueron los Eácidas. De ser así, los Pelópidas se verían convenientemente contrapesados en el verso por la casa de Éaco e incluso uno de sus descendientes, Pirro, habría sido anticipado en los versos previos, del mismo modo que también lo era Agamenón entre los Pelópidas. No obstante, una vez más consideramos que Teócrito, valiéndose de esta reputada intérprete, ha querido desmarcarse de Homero. En efecto, el uso homérico distinguía con precisión el “Argos aqueo” ( Ἀχαιικὸν Ἄργος), en el Peloponeso, del “Argos Pelásgico” (Πελασγικὸν Ἄργος), en Tesalia<sup>35</sup>. En tiempos helenísticos, esta antítesis homérica era escrupulosamente observada por un poeta épico como Apolonio de Rodas<sup>2</sup>; pero nuestra particular cantante gusta, como hemos visto, de oponerse reiteradamente a Homero en sus evocaciones épicas. Es por ello probable que esté aquí siguiendo la misma tradición poética que sigue Calímaco en su *Himno V*, cuando llama, en contra de Homero, a las doncellas argivas del Peloponeso simultáneamente “Pelasiadas” (v. 4: ὦ ξανθαὶ σοῦσθε Πελασιάδες) y “Aqueas” (v. 13: ὦ ἴτ' Ἀχαιιάδες), ignorando la distinción que tan celosamente cuidara Apolonio<sup>36</sup>. Dicha tradición poética parece remontar a la época clásica y, en concreto, es bien rastreable en los textos de la tragedia ática, donde se convirtió en frecuente el uso alternativo de “pelasgo” por “argivo”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Cf. Schol. *Il.* 9. 141.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en el proemio de sus *Argonáuticas* (I 14) se refiere a la diosa Hera venerada en Tesalia bajo la advocación de “Pelásgide” y el escoliasta anota cómo el poeta está expresándose ὁμηρικῶς, invocando eruditamente la relación homérica de epítetos para establecer la distinción entre las dos Argos.

<sup>36</sup> Una “academic irony” por parte de Calímaco: véase A. W. Bulloch, *Callimachus. The Fifth Hymn. Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge, 1985, pp. 115 & 122 s.

<sup>37</sup> Ya Esquilo, posiblemente en sus *Danaides* (fr.46 Radt) hacia a los pelasgos vecinos de Micenas; pero es, sobre todo, en el interesante parlamento de Pelasgo, rey de Argos, de *Suppl.* 250 ss. donde tenemos esbozado de manera bien esclarecedora el diagrama genealógico Γῆ-Παλαίχθων-Πελασγός; Pelasgo declara su condición de “autóctono” como hijo de Pelectón, quien a su vez nació de la Tierra, y que, como rey epónimo, de él toma el nombre el pueblo de los pelasgos que habita la tierra de Argos. También el coro del *Ínaco* de Sófocles (fr. 270 R.) parece hablar con orgullo del remoto origen pelásgico de su propia raza argiva. Y el teatro de Eurípides usa regularmente los vocablos Πελασγόν, Πελασγία ο Πελασγοί para denotar, respectivamente, la ciudad, el país o los habitantes del Argos peloponésico: piénsese, por ejemplo, en una tragedia tan significativa como *Orestes* (cf. vv. 692, 857, 960, 1247, 1296).

Por consiguiente, con Ἄργεος ἄκρα Πελασγοί nuestra cantante parece querer remontarse, a la manera de los poetas dramáticos, hasta los orígenes de Argos, la que era probablemente su propia ciudad. El raro uso de ἄκρα, que Gow entiende en sentido figurado como “élite” basándose en Aesch. *Eum.* 487, puede también expresar, sobre todo visto desde la perspectiva genealógica que proponemos, la idea de “punto más extremo”, lo que estaría desde luego muy en consonancia con el origen remoto que además los pelasgos como pueblo pregriego evocan<sup>3</sup>. Con ello la hija de la argiva no haría sino seguir la estela de la llamada “teoría pelásgica”, según la cual la Grecia prehelénica se denominaba Pelasgia y estaba habitada por una población autóctona, los pelasgos. Este entramado especulativo (que posiblemente es posthomérico pero cuenta ya con formulaciones tempranas en la poesía de Hesíodo y Asio, y luego alcanzará su cénit entre los genealogistas de los siglos VI y V a. C.) presentaba a un personificado Pelasgo como el “Hombre primitivo” y, en consecuencia, a sus descendientes, los pelasgos, como los genuinos representantes de una raza aborígen y de una fase primitiva de la civilización<sup>4</sup>. Quizá nuestra cantante tenga aquí la mirada puesta en el genealogista local Acusilao, quien fue al parecer el primero en interpolar la ancestral figura de Pelasgo en la primitiva genealogía de la ciudad, lógicamente con la intención, como buen argivo, de afirmar para el Argos Pelásgico del Peloponeso la hegemonía sobre las restantes partes de Grecia<sup>5</sup>. De ese mismo “orgullo argivo” sería, pues, partícipe nuestra intérprete a la hora de cerrar su catálogo de héroes en contraste con Adonis con la alusión última a los descendientes de Pelasgo. En definitiva, lo que tan eruditamente se nos viene a recordar no es otra cosa que en ninguna de las generaciones heroicas, aun cuando nos remontemos hasta el *Urvolk* o “raza original”, hallaremos un

<sup>3</sup> Como recuerda A. J. Van Windekens, *Études Pélasgiques*, Louvain, 1960, p. 25, Πελασγοί es un término colectivo que acabó por designar convencionalmente a todos los habitantes prehelénicos de Grecia, aun cuando ninguna prueba exista de que hayan sido los únicos predecesores de los griegos.

<sup>4</sup> Para el desarrollo y pormenores del mismo sigue siendo útil el viejo estudio de J. L. Myres, “A History of the Pelasgian Theory”, *JHS* 27, 1907, pp. 170-225 (*cf.*, especialmente, p. 186).

<sup>5</sup> *Cf.* Apollod. 3. 8. 1. Según esta genealogía, para Apolodoro propuesta en desafío a la anteriormente establecida por Hesíodo, Níobe, hija de Foroneo, fue la primera consorte mortal de Zeus y dio a luz a Argos y luego a su hermano Pelasgo. Como expone J. L. Myres, art. cit., p. 187, “Acusilaus, himself an Argive, annotates this pedigree like that of the proverbial Welshman ‘about this time Adam was born’- and inserts Pelasgus as a cadet brother of Argos”. Y, una generación después, Helánico en sus *Argolica* volvería a asociar el linaje de Pelasgo con una genealogía esencialmente argiva.

semidiós como Adonis, el cual encarna frente a la niveladora caducidad del hombre la cíclica regeneración de la naturaleza.