

CLAUDIA N. FERNÁNDEZ, GRACIELA C. ZECCHIN (coordinadoras)

Pensar la Antigüedad en clave contemporánea

Enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas



Edulp

historia

**Pensar la Antigüedad
en clave contemporánea**

**Pensar la Antigüedad
en clave contemporánea**
Enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas

**CLAUDIA N. FERNÁNDEZ
Y GRACIELA C. ZECCHIN DE FASANO**
(coordinadoras)



Fernández, Claudia N.

Pensar la antigüedad en clave contemporánea : enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas / Claudia N. Fernández ; Graciela C. Zecchin de Fasano.

- 1a ed. - La Plata : EDULP, 2025.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6568-74-8

1. Griego Antiguo. 2. Literatura Griega. I. Zecchin de Fasano, Graciela C.

II. Título

CDD 881

Pensar la Antigüedad en clave contemporánea

Enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas

CLAUDIA N. FERNÁNDEZ Y GRACIELA C. ZECCHIN DE FASANO (coordinadoras)



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)

48 N° 551-599 4° Piso/ La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644-7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales de las Universidades Nacionales (REUN)

ISBN 978-631-6568-74-8

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

© 2025 - Edulp

Impreso en Argentina

Índice

1. La ley sobre neutralidad en tiempos de <i>stásis</i> y su dimensión emocional: la institucionalización soloniana de pasiones cívicas.....	12
<i>Emiliano J. Buis (Universidad de Buenos Aires / Universidad del Centro / CONICET)</i>	
2. Tainted Testimonies: Torture, Abjection, and the Politics of Culpability on the Tragic Stage The case of Euripides' <i>Hecuba</i>	52
<i>Eirene Visvardi (Wesleyan University)</i>	
3. Rethinking Mimetic Objects: Platonists, Surrealists, and Us	73
<i>Dana L. Munteanu (The Ohio State University)</i>	
4. El estudio de los personajes transtextuales en las secuelas homéricas (y más allá): un manifiesto metodológico.....	92
<i>Silvio Bär (Universitetet i Oslo)</i>	
5. Recepción filológica y la <i>Odisea</i> que se repite en el Caribe: <i>La Odilea</i> de Francisco Chofre	116
<i>Rosa Andújar (King's College London)</i>	
6. On Roni Horn's <i>Vatnasafn/Library of Water</i> : The Aesthetics of Relationality in an Interdisciplinary Field of Ancient Studies	156
<i>Brooke Holmes (Princeton University)</i>	
Autores.....	188

Palabras preliminares

El presente volumen recoge algunas de las conferencias magistrales del Noveno Coloquio Internacional “Pensar la Antigüedad en clave contemporánea: enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas”. Dicho evento, organizado por el Centro de Estudios Helénicos (CEH) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, se llevó a cabo durante los días 21 a 23 de junio de 2023 en el edificio Sergio Karakachoff de la UNLP. El Coloquio fue auspiciado por la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC) y recibió la ayuda del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación. Agradecemos el apoyo recibido –sin el cual este evento no hubiese podido realizarse–, tanto de las instituciones nacionales arriba mencionadas como de los colegas y alumnos del país y del exterior que han participado activamente en las distintas modalidades propiciadas por el coloquio: mesas de ponencias, cursos y

conferencias. A ellos debemos el clima de cordialidad y entusiasmo que caracterizó a todo el encuentro.

La propuesta de esta convocatoria era explorar, pensar y debatir, desde una perspectiva interdisciplinar amplia, el surgimiento de nuevos paradigmas que han dado lugar a innovadoras formas de estudiar los textos clásicos y la cultura antigua en general en relación con los intereses de nuestro tiempo. Aunados, entonces, por el marco temático del Coloquio, los seis trabajos que conforman este volumen son representativos de la mirada creativa que las investigaciones de los estudiosos especialmente invitados han expuesto al debate y aprendizaje colectivo, en un recorrido que va desde los textos griegos arcaicos hasta obras y eventos contemporáneos relacionados con la antigüedad clásica en un modo directo o indirecto de intervención.

Inaugura el volumen “La ley sobre neutralidad en tiempos de *stásis* y su dimensión emocional: la institucionalización soloniana de pasiones cívicas”, una indagación sobre una de las más debatidas leyes atribuidas a Solón, aquella que legisla acerca de la conducta de los ciudadanos en tiempos de violencia institucional (fr. 38a-i, Ruschenbusch). Emiliano Buis, autor del capítulo, examina su interpretación comparando con regulaciones posteriores, y recurre, para tal fin, al estudio de las emociones, lo que le permite arribar a interesantes conclusiones acerca de las “tecnologías afectivas” de la legislación griega, las bases normativas de las “comunidades emocionales” en general y los “fundamentos emocionales” de la propuesta de Solón en particular. En opinión del autor, la citada ley no se limita a movilizar físicamente a la ciudadanía, evitando así su neutralidad, sino que procura combatir la apatía con un “programa sentimental”, racionalmente concebido, que recupera jurídicamente “preceptos emocionales”, que superan el ámbito privado de la emotividad proyectándolo al plano social de las pasiones compartidas de la democracia.

Le sigue Eirene Visvardi, con “Tainted Testimonies: Torture, Abjection, and the Politics of Culpability on the Tragic Stage. The case of Euripides’ *Hecuba*”, que continúa discutiendo, en la misma línea,

cuestiones relacionadas con el alcance de las leyes y decretos en la antigüedad griega. En efecto, analiza la tortura probatoria (*básanos*), de uso en los tribunales atenienses para extraer información en los esclavos, sobre la base que le provee la trama de la *Hécuba* euripídea. El caso de Polimestor, en esta tragedia, constituye un ejemplo oportuno para debatir el problema: la tortura infringida antes de su juicio se basa en la suposición de su culpabilidad –lo que la transforma en castigo–, y ello pone en dudas la fiabilidad de su testimonio. La política de estatus social que subyace a la *básanos* reifica las jerarquías –que no son ni naturales ni necesarias–, aun cuando la obra advierta sobre la deshumanización del torturador y la legalidad que lo habilita. La mirada sutil de Visvardi traza evidentes vínculos con el uso de la tortura en la actualidad en los casos en que, por razones de seguridad nacional, es considerada necesaria en interrogatorios policiales y todo tipo de confesión coaccionada. La concepción de la dignidad como un atributo generalizado ha ocasionado un debate no zanjado, a pesar de su larga trayectoria: desde la promulgación de la ley contra la *hybris* en la Atenas Clásica hasta nuestra legislación sobre los Derechos Humanos.

Como su título lo sintetiza, “Rethinking Mimetic Objects: Platonists, Surrealists, and Us” de Dana L. Munteanu nos interpela a repensar el problema de los objetos miméticos, un elemento clave de las reflexiones platónicas en la *República*, a la luz de la proliferación de imágenes y lenguajes simbólicos en nuestra vida cotidiana. La postura de Platón, que desprecia toda copia mimética por considerarla una copia inferior del original ideal, se ve desafiada por el pintor surrealista René Magritte cuando este niega burlonamente lo que la evidencia trasluce: que la pintura de una pipa sea efectivamente una pipa. Sin embargo, la pintura, y el arte en general, adquiere un valor simbólico, y material, muy alto si pensamos que no tiene en rigor ningún valor práctico inmediato. La posibilidad de que una imagen simbólica pueda desplazar al original concreto en nuestra mente está en la base de la frase de Magritte, pero sobre todo caracteriza a nues-

tra propia vida cuando nos vemos inmersos en representaciones ilusorias creadas por una realidad virtual que demanda constantemente nuestra atención. La autora reconoce que la filosofía y el arte con frecuencia nos han invitado a ponderar lo simbólico por sobre el mundo perceptible, una tendencia que el mundo digital ha incrementado hoy en día. La pregunta que este trabajo nos insta a hacernos apunta al rol que podrían tener las Humanidades para encontrar un camino que nos haga aceptar –y disfrutar– del mundo real en el momento presente. Todo un desafío para nuestra disciplina.

Sobre el estudio de los personajes transtextuales –aquellos que ‘viajan’ entre diversos textos, que modifican y amplían su mundo– versa el siguiente capítulo: “El estudio de los personajes transtextuales en las secuelas homéricas (y más allá): Un manifiesto metodológico”, a cargo de Silvio Bär. El autor entiende que el estudio de la transtextualidad implica una suerte de combinación entre la narratología diacrónica y el análisis narratológico de los personajes, y diferencia enfáticamente su significado del concepto más manido de la intertextualidad, entre otros motivos, por el carácter metaléptico de los personajes transtextuales. A partir de la observación de la ausencia de un análisis sistemático de este tipo de personajes de la narrativa antigua griega y romana que reaparecen en diferentes obras con el paso del tiempo, se propone indagar en particular sobre la evidente transformación y adaptación de los personajes homéricos en las secuelas de su épica, un caso de estudio ideal según su criterio. En rigor, las secuelas homéricas son solo un ejemplo para fundamentar sus precisiones de corte teórico y metodológico acerca de un estudio orientado a conformar una teoría coherente de la transtextualidad. Inclusive, el autor nos deja ocho tesis que pueden funcionar como punto de partida o directrices para futuras investigaciones. En líneas generales, estas premisas anclan fuertemente el estudio de los personajes transtextuales en el marco más amplio de la narratología, subrayan la adecuación de los clásicos para este tipo de enfoque metodológico, y de la épica en particular, y postulan la necesidad de

trascender el análisis meramente literario para abordar también influencias externas que puedan promover las diversas adaptaciones y cambios.

Con “Recepción filológica y la *Odisea* que se repite en el Caribe: *La Odilea* de Francisco Chofre”, Rosa Andújar se adentra en los mecanismos de la adaptación de Chofre del texto homérico de un modo que ilumina acerca de la riqueza de sus significados. La reinención de Homero por parte de Chofre se concretiza a través de la lengua vernácula y la experiencia guajira cubana. Sucede que Chofre re-imagina a los héroes homéricos como campesinos (“guajiros”) que hablan con los modismos locales un lenguaje que no ahorra expresiones indecorosas. Andújar explora precisamente las estrategias lingüísticas que hacen a la reinención del texto original, pero va un paso más allá situando la novela en su entorno histórico más próximo, esto es, su relación con la Revolución cubana, y en la región caribeña más amplia. Este último aspecto la lleva a comparar con otras dos obras que retoman la épica homérica para situarla en un espacio caribeño: *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire y *Omeros* (1990) de Derek Walcott. Este panorama comparativo no hace sino poner en evidencia la compleja –y ambigua– relación de *La Odilea* de Chofre con la obra homérica, a través de su radical reajuste textual y genérico.

Cierra el volumen Brooke Holmes con “On Roni Horn’s *Vatnasafn/Library of Water*: The Aesthetics of Relationality in an Interdisciplinary Field of Ancient Studies”, una aguda reflexión sobre los modos de relacionarnos y conocer el mundo antiguo. La instalación *Library of Water* de la artista Roni Horn en Islandia (vigente desde 2007) –y su obra en general– son la piedra de toque para imaginar una visión interdisciplinar de los estudios clásicos –y de la antigüedad–, como un campo abierto, que eluda la figuración del pasado clásico como un todo orgánico. La instalación de Horn, situada en lo que antes fuera una biblioteca, propone un tipo diferente de archivo público. Holmes incluye en su trabajo imágenes de la misma,

que ponen al descubierto cómo se hacen perceptibles en ella los modos relacionales según los cuales tratamos de conocer el mundo del archivo, que la autora termina resumiendo en tres, de acuerdo con las personas gramaticales: primera, segunda y tercera. Aplicados a nuestro campo de estudio, estos modos son representativos (i) de la aspiración a la objetividad científica, típica de la constitución de un objeto de estudio en la universidad del s. XIX (tercera persona), (ii) de las formas de apego erótico o afectivo hacia el mundo greco-romano (segunda persona) y (iii) de los ideales de una subjetividad unificada (primera persona). Afortunadamente, en los últimos años, nos hemos interrogado acerca de la “violencia epistémica y material” oculta en estos modos, cuando determinan quiénes están capacitados a ser conocedores de la antigüedad clásica, y clasicista, y a qué precio, así como “qué antigüedades importan y a quién”. Aboga el trabajo por un saludable replanteamiento sobre cómo los Estudios Clásicos modernos “han sido moldeados por una codependencia históricamente realizada pero persistente”.

Desde perspectivas variadas, las contribuciones que conforman los capítulos de este libro ponen de manifiesto las tendencias actuales de las investigaciones en Estudios Clásicos, que en las últimas décadas han renovado su campo específico de estudio, propiciando la apertura de la disciplina hacia nuevas temáticas, con la incorporación de teorías y metodologías de trabajo también novedosas.

Claudia N. Fernández y Graciela C. Zecchin de Fasano

La ley sobre neutralidad en tiempos de *stásis* y su dimensión emocional: la institucionalización soloniana de pasiones cívicas

EMILIANO J. BUIS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES / UNIVERSIDAD DEL CENTRO /
CONICET

Resumen

Una de las normas atribuidas al legislador Solón que más debate ha generado entre los especialistas se refiere a aquella mediante la que se reprime la neutralidad de los ciudadanos en tiempos de violencia institucionalizada. El texto de la ley (fr. 38a-i, Ruschenbusch), transmitido por varias fuentes, deja entrever que quien reacciona con indiferencia a un conflicto armado intestino, no tomando armas a favor de ninguna de las facciones que se enfrentan, sería sancionado con la *atimía* y la pérdida de su participación en los asuntos de la *pólis*.

Para comprender la naturaleza de esta norma tan controvertida, propongo traer a colación otras regulaciones posteriores en materia de protección del poder del *dêmos* frente a regímenes tiránicos, a los efectos de mostrar en qué medida el *thesmós* soloniano instituye una lógica democrática amparada en la instauración pública de pasiones compartidas. Al mismo tiempo, una comparación textual con ejemplos legislativos de reconciliación post-conflicto, mediante los que se despliega una verdadera tecnología afectiva destinada a instalar jurídicamente las bases normativas de una nueva comunidad emocional, permite advertir –a mi juicio– la importancia de los fundamentos sentimentales de la propuesta de Solón.

Abstract

One of the rules attributed to the legislator Solon that has generated the most debate among scholars concerns the one that represses the neutrality of citizens in times of institutionalized violence. The text of the law (fr. 38a-i, Ruschenbusch), transmitted by various sources, suggests that whoever reacts with indifference to an internal armed conflict, not taking up arms in favour of any of the warring factions, would be punished with *atimia* and the loss of his participation in the affairs of the *polis*.

In order to understand the nature of this controversial rule, I propose to bring up other later regulations on the protection of the power of the *demos* against tyrannical regimes, in order to show to what extent the Solonian *thesmos* institutes a democratic logic based on the public establishment of shared passions. At the same time, a textual comparison with legislative examples of post-conflict reconciliation, through which a real affective technology is deployed in order to legally install the normative bases of a new emotional community, allows us to notice—in my opinion—the importance of the sentimental foundations of Solon's proposal.

1. Introducción¹

Una de las normas atribuidas al legislador Solón que más debate ha generado se refiere a aquella mediante la que se reprime la inactividad o neutralidad de los ciudadanos en tiempos de violencia institucionalizada. El texto de la ley, transmitido por varias fuentes ([Aristot.] *Ath. Pol.* 8.5; Gell. *N.A.* 2.12.1; Cic. *Att.* 10.1.2; Plu. *Sol.* 20.1, entre otras),² deja entrever que quien reacciona con indiferencia a un conflicto armado intestino, no tomando armas a favor de ninguna

¹ Este trabajo, que se ocupa de un tema sobre el cual gira mi plan actual en el CONICET y el Proyecto PIP 11220170100530CO, se inscribe además en las tareas llevadas a cabo en el Proyecto de Investigación UBACYT “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA) en la UBA y en el Proyecto FONCyT PICT 2019-01645 “Pasiones (com)partidas: las emociones en los fragmentos de tragedia, comedia y drama satírico de la Atenas del s. V a. C.” en la UNLP.

² Los testimonios de esta ley aparecen como fr. 38a-i en la célebre edición de Ruschenbusch (1983); fr. 350-357 en Martina (1968); fr. 38a-m en la de Leão y Rhodes (2015) y fr. 46a-m en la reciente de Schmitz (2023).

de las facciones que se enfrentan, sería sancionado con la *atimía* y la pérdida de su participación en los asuntos de la *pólis*.

El contenido real de la norma ha abierto discusiones en torno de la obligación y el castigo previsto. Para comprender la naturaleza de esta norma tan controvertida, propongo traer a colación otras regulaciones posteriores en materia de protección del poder del *dêmos* frente a regímenes tiránicos, a los efectos de mostrar en qué medida el *thesmós* soloniano instituye una lógica política amparada en la instauración pública de pasiones compartidas. Me interesará, por lo tanto, aportar una mirada desde la teoría de las emociones para reflexionar en torno del papel que cumple el derecho a la hora de instalar repertorios afectivos adecuados en el plano cívico, educando a los ciudadanos —mediante la fijación de reglas— en una normatividad sentimental propia de la consagración de la democracia.

2. Discusiones sobre el alcance de la propuesta soloniana

A la hora de referirse a las magistraturas creadas en tiempos de Solón, el texto de la *Constitución de los atenienses*, atribuido a Aristóteles, presenta el contenido de la ley sobre *stásis* en los siguientes términos (*Ath. Pol.* 8.5 = fr. 38a Ruschenbusch [R]):

ὁρῶν δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλαῖς στασιάζουσιν, τῶν δὲ πολιτῶν ἐνίους διὰ τὴν ῥαθυμίαν ἀγαπῶντας τὸ αὐτόματον, νόμον ἔθηκεν πρὸς αὐτοὺς ἴδιον, ὃς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὅπλα μηδὲ μεθ' ἐτέρων, ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν.³

Pero al ver que la ciudad estaba a menudo en conflicto (*stasiázousan*) y que algunos de los ciudadanos, por in-

³ El texto griego corresponde a Ruschenbusch (1983, pp. 82-83). Ver sobre estos mismos fragmentos la edición corregida y comentada por Bringmann (2010, pp. 73-76).

diferencia, se contentaban con lo que ocurría por sí solo, dispuso una ley particular contra ellos: “que aquel que, cuando la ciudad está en conflicto (*stasiazouúses*), no empuñare las armas ni se colocare junto a los otros, sea un *átimos* y no participe de los asuntos de la ciudad.”⁴

El pasaje deja entrever la constatación de un problema: Solón parece haber advertido el riesgo que representaban quienes no intervenían en los asuntos públicos, despreocupados de ellos, y propugnó por lo tanto un *nómos* particular a través del cual se sancionaba con la pérdida de derechos civiles a quienes no tomaran armas ni se alinearan con el resto en tiempos de *stásis*.⁵ En el siglo II d.C., un pasaje de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio parece parafrasear en latín el mismo texto al remitir a Aristóteles y al afirmar, con mayor precisión, los supuestos alcances de la regulación (N.A. 2.12.1)

In legibus Solonis illis antiquissimis quae Athenis axibus ligneis incisae sunt quasque latas ab eo Athenienses, ut sempiternae manerent, poenis et religionibus sanxerunt, legem esse Aristoteles refert scriptam ad hanc sententiam: “Si ob discordiam dissensionemque seditio atque discessio populi in duas partes fiet et ob eam causam irritatis animis utrimque arma capientur pugnabiturque, tum qui in eo tempore in eoque casu civilis discordiae non alterutrae parti sese adiunxerit, sed solitarius separatusque a communi malo civitatis secesserit, is domo, patria fortunisque omnibus careto, exul extorrisque esto”.

⁴ Las traducciones al castellano de las fuentes griegas me pertenecen en todos los casos.

⁵ Se entiende que “empuñar las armas” (θῆται τὰ ὅπλα) metafóricamente equivaldría a “tomar partido” (“Stellung beziehen”, “sich anschliessen” o “Partei ergreifen”), como explica Schmitz (2023, p. 324).

Entre las leyes más antiguas de Solón que fueron inscritas en tablas de madera en Atenas, y que, promulgadas por él, los atenienses ratificaron mediante penas y juramentos, para asegurar su permanencia, Aristóteles dice que había una a este efecto: “Si a causa de una contienda y desacuerdo se produjera una disensión civil y una división del pueblo en dos partes, y si por esa razón cada bando, guiado por sus sentimientos airados, tomara las armas y luchara, entonces si alguien en ese momento, y en tal condición de discordia civil, no se aliara con una u otra facción, sino que por sí mismo y aparte se mantuviera al margen de la calamidad común del Estado, que sea privado de su hogar, de su patria y de todos sus bienes, y sea un exiliado y un proscripto”.

Aquí la idea de exigir que cada ciudadano tome las armas y se alíe con una de las facciones enfrentadas es presentada como una medida destinada a propugnar que todos participen de la misma suerte de una desgracia compartida, un *commune malum civitatis*. Si bien el contenido en ambas citas parece claro, lo que llama la atención en la norma es que impulsar como deber el enfrentamiento armado parece contradecir el habitual carácter conciliador que se atribuye a la labor legislativa de Solón. Si el derecho, como orden social, constituye una instancia de pacificación que, a través de una heterocomposición de los conflictos canaliza los diferendos hacia una salida racional, parece extraño que en este caso se trate de fomentar jurídicamente el accionar hostil y no precisamente de suprimirlo. Esta aparente contradicción ha llevado a que muchos autores hayan considerado espuria la autoría soloniana, poniendo en discusión la autenticidad de la cita.⁶

⁶ En contra de la autoría soloniana se alzan von Fritz (1977); David (1984), Pecorella Longo (1988), Gabba (1994), Van't Wout (2010) y Teegarden (2013). A favor de la autenticidad, en cambio, se han expresado Lavagnini (1947), Goldstein (1972), Bers (1975), Develin (1977), Manville (1980), Leão (2002), Maffi (2005), Schmitz (2011), Leão y Rhodes (2015), Gouschin (2016) y Valdez Guía (2021).

Pero esta incomodidad no es solo una actitud propia de los lectores contemporáneos. De hecho, el contenido de la obligación ha generado varios problemas interpretativos desde la antigüedad misma, y son cuantiosas las fuentes antiguas que caracterizaron la norma como errática e incomprensible. Es el caso, sin dudas, de Plutarco, quien en varias ocasiones de sus *Obras morales* identifica el carácter paradójico de la ley. En *Sobre los retrasos de la venganza divina* (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων, *De sera numinis vindicta*) 550c (= fr. 38e [R]) —Libro VII de las *Obras morales*— se señala que:

παραλογώτατον δὲ τὸ τοῦ Σόλωνος, ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέρᾳ μερίδι προσθέμενον μηδὲ συστασιάσαντα.

Y es contraria a la razón [la ley] de Solón según la que será *átimos* aquel que en un conflicto (*stásei*) de la *pólis* no se coloque del lado de ninguna de las partes ni participe del conflicto (*systasiásanta*).

Y en el Libro X de las *Obras morales*, al referirse a los *Consejos políticos* (Πολιτικά παραγγέλματα, *Praecepta gerendae reipublicae*) 823 F (= fr. 38f [R]) se expresa de modo semejante:

ἀπορήσει δὲ καὶ θαυμάσει τί παθὼν ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ ἔγραψεν ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέροις προσθέμενον.

Traerá complicación y sorprenderá [comprender] qué sintió aquel varón que lo hizo decretar que será *átimos* aquel que en un conflicto de la *pólis* no se coloque del lado de ninguna de las dos partes.

El propio Aulo Gelio, tras detallar el contenido, se encarga de manifestar su desconcierto con relación a la *ratio* de la legislación (2.12.2):

Cum hanc legem Solonis, singulari sapientia praediti, legissemus, tenuit nos gravis quaedam in principio admiratio, requirens quam ob causam dignos esse poena existimaverit, qui se procul a seditione et civili pugna removissent.

Cuando leí esta ley de Solón, que era un hombre de extraordinaria sabiduría, al principio sentí algo parecido a un gran asombro, y me pregunté por qué se consideraba merecedores de castigo a aquellos que se habían mantenido al margen de la disensión y la lucha civil.

La extrañeza que provoca la naturaleza de la ley ha llevado a filólogos modernos a postular lecturas que permitan comprender los motivos de la norma. Es el caso del gran Ruschenbusch, editor de los *nómoi* solonianos, quien al recopilar estas fuentes dispersas señala que el verbo στασιάζειν —que aparece, en su forma participial, dos veces en el pasaje aristotélico— tenía el sentido primitivo de enfrenar bélicamente a un enemigo externo (“sich in einem Kriege gegen einen äußeren Feind befinden”).⁷ Dicha lectura, que por supuesto eliminaría la inconsistencia del sentido de la ley (es preciso defender a la patria de la amenaza de enemigos extranjeros), no parece sin embargo responder al significado del término griego *stásis*, que apuntaría siempre a un disenso interno.⁸ Tampoco hace justicia a los términos latinos empleados por Aulo Gelio, que evidentemente comprendía ya

⁷ Ruschenbusch (1983, p. 83); Bringmann (2010, p. 75).

⁸ Sobre la *stásis* como guerra intestina y su relevancia política en el mundo griego de la época, ver Gehrke (1985), Lintott (1982) y Loraux (1997). Acerca de la noción clásica de *stásis* según los testimonios platónicos y aristotélicos, ver Ramis (2015).

la norma como apuntando a contiendas domésticas, como se ve en el empleo de las expresiones *discordia civilis*, *dissensio*, *seditio*, *discessio populi* o *civilis pugna*. El vocabulario se repite, además, en un breve pasaje de las *Cartas a Ático* de Cicerón (10.1.2) donde, además, interpreta la sanción de *atimía* como una ofensa capital, considerada la pena más grave para delitos de índole política (= 38c [R]):

Ego vero Solonis (...) legem neglegam, qui capite sanxit, si quis in seditione non alterius partis fuisset.

Y verdaderamente yo (...) dejaré de lado la ley de Solón que sancionó con pena capital a aquel que no tomase partido por ninguna de las dos partes en una sedición.

En el s. II d.C. también el exégeta Alejandro de Afrodisia, en su comentario a los *Tópicos* de Aristóteles (II. 109 B 13, *Comm. in Arist. graeca* 2.2, p. 139. 33), se enfrentó a la necesidad de interpretar los alcances de la norma, proponiendo una doble lectura:

ὁμοίως καὶ τὸ “στάσεως οὐ μετέχει” διττόν· ἢ γὰρ ὅτι χρὴ νοσοῦσθαι τῇ πατρίδι συννοσεῖν, καθὼς ἤξιον Σόλων· πολιτικοῦ γὰρ τὸ μὴ ἀπάγειν αὐτὸν τῆς κοινῆς συμφορᾶς καὶ οὕτως ἂν καταπαῦσαι τι τῆς στάσεως ἴσως, εἰ φαίνοντο συνάγων καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς ὦν· ἢ πάλιν ὅτι κατάρχειν οὐ χρὴ τῆς στάσεως καὶ ἡγεμόνα γίνεσθαι.

De igual modo también [ocurre con] la ambigüedad de “no participa en el conflicto (*stáseos*)”, pues o bien significa que es preciso enfermarse junto con la patria enferma, como consideró Solón, pues desde lo social se impone que nadie se aparte de la desgracia común y así se ponga fin en algún sentido al conflicto, si se une de manera visible y se encuentra entre los otros. O bien significa que no se debe

estar a cargo (*katárkhein*) del conflicto ni convertirse en su líder (*hegemóna*).

Los dos sentidos posibles de la ley, según Alejandro, abarcan, por un lado, la necesidad de atravesar la misma convalecencia que la patria (*patrís*) cuando esta sufre (nótese que aquí ya la *pólis* no figura); por el otro, podía hacer alusión a la idea de que no corresponde asumir un rol de liderazgo en los enfrentamientos: obligar a tomar las armas junto con los otros implicaría no desempeñar un papel individual relevante como *hegemón* sino mantenerse en el plano del accionar colectivo.⁹

En estos testimonios vistos, es posible discernir un intento por observar, detrás de la norma soloniana, una impronta nacionalista o patriótica en términos políticos.¹⁰ Se ha visto, por ejemplo, que la ley podía estar fijando un mecanismo para desalentar a los ciudadanos que, con su indiferencia, pudieran permitir golpes de Estado por parte de facciosos que quisieran derrocar el régimen político.¹¹

⁹ Por último, algunas fuentes medievales se ocuparán de mencionar la ley soloniana comprendiendo que se trata de una referencia a los enfrentamientos internos, pero adaptando su contenido a una realidad imperial propia de la época. Es el caso, por ejemplo, de un pasaje de la *Historia Bizantina* (9.7) de Nicéforo Grégoras (= 38i [R]), quien en el siglo XIV hará referencia al *nómos* soloniano para indicar la necesidad de que todos estén sujetos al emperador de Constantinopla y defiendan al régimen, pues el ganado sigue la suerte de quien lo arrea: *εἰ δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ γεραίῳ κατὰ τὸ εἰκὸς προσκείμενοι βασιλεῖ ῥοθίοις τισὶν ἐνετύχομεν τοῦ χειμῶνος ἐκείνου, καινὸν οὐδέν. οὔτε γὰρ δίκαιον ἦν, ἡμᾶς μηδεμιᾶ προσκείσθαι μερίδι, τοῦ Σόλωνος τοῦτο προτρέποντος· καὶ πρὸς γε τῶν εἰκότων αὐτῷ, τοῦ ποιμένος παταχθέντος δεινὰ παθεῖν κατὰ τὸ ἀνάλογον ἅπαν τὸ ποῖμνιον.* (“Y si también nosotros, al colocarnos bajo el rey anciano, encontramos, como es natural, algunas olas de su invierno, eso no es nada nuevo. Pues no sería justo para nosotros no colocarnos bajo ninguna de las dos partes, como reclamó Solón. Y además sería lógico que si el pastor, tras ser golpeado, sufriera cosas terribles, le deba suceder algo parecido a todo el rebaño”).

¹⁰ Indica Almeida (2003, p. 14): “As the author of the neutrality law Solon exhibits a more fundamental form of patriotism, by defining one extreme of a citizen’s duty. He imposed an obligation on each citizen to show active concern for the form of the constitution. Because he makes disenfranchisement the result of neutrality when the issue is the form of the state itself, he shows that he regards active participation in the political process, especial on issues as important as the constitution, the hallmark of citizenship”.

¹¹ Como concluye Piccirilli (1976, p. 759).

También se ha propuesto que oponerse a la neutralidad podía implicar un intento por controlar el poder de los contendientes políticos del régimen.¹² Pero a la vez, el fomentar un rol activo durante la *stásis* puede ser leído como la voluntad de impulsar una intervención activa en los conflictos públicos, en contraposición con el aislamiento individual. De acuerdo con Plutarco, en su *Vida de Solón* (20.1) (= 39 d [R]), la explicación del *nómos* radica en la necesidad de asegurarse que siempre prime el interés colectivo frente a los deseos particulares:

τῶν δ' ἄλλων αὐτοῦ νόμων ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος ὁ κελεύων ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον. βούλεται δ', ὡς ἔοικε, μὴ ἀπαθῶς μηδ' ἀναισθήτως ἔχειν πρὸς τὸ κοινόν, ἐν ἀσφαλεῖ θέμενον τὰ οἰκεῖα καὶ τῷ μὴ συναλγεῖν μηδὲ συννοσεῖν τῇ πατρίδι καλλωπιζόμενον, ἀλλ' αὐτόθεν τοῖς τὰ βελτίω καὶ δικαιότερα πράττουσι προσθέμενον, συγκινδυνεύειν καὶ βοηθεῖν, μᾶλλον ἢ περιμένειν ἀκινδύνως τὰ τῶν κρατούντων.

Entre sus otras leyes, hay una muy peculiar y sorprendente que ordena que sea *átimos* quien, en tiempos de conflicto, no sea de ninguno de los bandos. Según parece, desea que un hombre no se comporte de modo insensible (*apathôs*) o indiferente (*anaisthêtos*) frente al bien común, colocando sus asuntos privados (*tà oikeía*) en seguridad y vanagloriándose en el hecho de que no comparte las aflicciones y angustias de su patria (*patrídi*), sino que más bien debe alinearse con prontitud en la causa mejor y más justa, compartir los mismos peligros y ofrecer ayuda, en lugar de esperar de modo no peligroso las decisiones de quienes se impongan.

¹² Schmitz (2011) y Bernhardt (2022, pp. 438-439).

En este sentido, la sanción determinada puede ser útil para comprender este carácter político de la ofensa. Tengamos en cuenta que, si bien era diferente de la expulsión legal,¹³ la *atimía* desembocaba, en términos jurídicos, en la pérdida de los derechos cívicos de un *polítes*, quien no podía entonces —entre otras cosas— participar con su voto de los asuntos de la ciudad.¹⁴ Dado que la privación de estos derechos era, sin dudas, una de las manifestaciones más graves de la exclusión comunitaria,¹⁵ resulta interesante reflexionar acerca de la centralidad de la obligación prevista. ¿Por qué era tan relevante, entonces, asegurarse que todos los ciudadanos pudiesen armarse a favor de alguna de las facciones que se disputaban el poder en el seno de la ciudad?

En el contexto histórico en el que se inscribe la labor legislativa de Solón, era preciso asegurar que se instalaran los valores políticos proto-democráticos frente a los peligros del control oligárquico de las instituciones. Cabe recordar que, en estos momentos, los campesinos se habían alzado contra los nobles, provocando una *stásis* que Solón intentó resolver con su programa de reformas (*Ath. Pol.* 5.1-2):¹⁶

τοιαύτης δὲ τῆς τάξεως οὔσης ἐν τῇ πολιτείᾳ, καὶ τῶν πολλῶν δουλευόντων τοῖς ὀλίγοις, ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. ἰσχυρὰς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἶλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα, καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῶ,...

Siendo tal el orden de la constitución (*politeíai*) y dado que muchos estaban siendo esclavizados por unos pocos,

¹³ Ver Youni (2001) y Joyce (2018).

¹⁴ Acerca de las fuentes clásicas sobre *atimía*, se remite aquí a Youni (2019) y su despliegue bibliográfico. Dmitriev (2015) se ha ocupado, en particular, de la *atimía* política resultante de la comisión de actos en contra de regímenes democráticos.

¹⁵ MacDowell (1978, p. 74) propone traducirlo por “disfranchisement”. Phillips (2013, p. 41) opta por “dishonor[ing]” o “lack/loss of rights”.

¹⁶ Paiaro (2013, p. 93).

el pueblo (*dêmos*) se levantó contra los nobles. Y como era violento el conflicto (*stáseos*) y los enfrentamientos entre ambas facciones se extendieron por mucho tiempo, eligieron de común acuerdo a Solón como mediador (*diállaktén*) y arconte (*árkhonta*), y le confiaron el gobierno...

En ese contexto, quienes habían sido esclavizados pudieron obtener de nuevo su libertad, y los *átimoi* empezaron a ser considerados ciudadanos de pleno derecho (*epítimoi*) luego de que se estableciera una amnistía general en su beneficio para todos, con excepción de quienes hubiesen sido condenados por crímenes ante el Aréopago, es decir, homicidio y tiranía. Esto es lo que dice, casualmente, Plutarco en su *Vida de Solón* (19.4) justo antes del pasaje en el que se refiere a nuestra ley sobre la *stásis*.

Las medidas tomadas por Solón sirvieron, entonces, para satisfacer algunas de las demandas que el *dêmos* había reclamado durante la *stásis*, como la cancelación de todas las deudas,¹⁷ la imposibilidad de tomar garantías de ellas,¹⁸ así como la ampliación de la legitimación para actuar en justicia y apelar las decisiones. Todos estos han sido considerados avances normativos importantes para la instauración posterior del régimen isonómico en Atenas.¹⁹ Por estos postulados, las fuentes del s. V y IV a.C. verán en Solón a un precursor de la democracia,²⁰ el verdadero creador o fundador de la ciudadanía ate-

¹⁷ [Arist.] *Ath. Pol.* 6.1; cf. Plu. *Sol.* 15.2.

¹⁸ Rhodes (1981, pp. 125-127).

¹⁹ Acerca de una síntesis de estos avances, ver Ostwald (1986, pp. 3-15). Rhodes (2006, pp. 251-252) concluye que las leyes solonianas estaban disponibles para su consulta en la Atenas clásica, lo que permite mostrar la importancia de su consideración como fundamento del sistema democrático.

²⁰ Isoc. 7.16; τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι, Arist. *Pol.* 1274a1-3. Acerca de la figura de Solón como promotor de la democracia, imagen creada recién en el s. V a.C., ver Hignett (1952, pp. 2-8). Para una mirada más conservadora, que ve en Solón un paso previo a la democracia caracterizado por una pérdida de privilegios aristocráticos y por un mayor poder a los ciudadanos más pobres, ver Cartledge (2009, pp. 46-54). En todo caso, es posible advertir que las medidas solonianas contribuyeron a una ruptura del monopolio aristocrático en materia jurídica (cf. Papakonstantinou, 2008, p. 93) y que ello dio lugar a su asimilación posterior con el contexto democrático.

niense.²¹ Precisamente este aspecto es el que se refleja en varios pasajes de su obra, en los que el legislador-poeta valora haber permitido un mayor sentimiento de pertenencia a la ciudad.²²

Un cruce con los testimonios poéticos puede ser útil aquí. Como afirma el propio Solón en sus textos elegíacos, al inicio de su fr. 11 [West] (vv. 1-4), la servidumbre vivida en el pasado fue consecuencia de males merecidos:

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέρεην κακότητα
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε·
αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠὔξησατε ῥύματα δόντες,
καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.

Si por la vileza (*kakóteta*) de ustedes han sufrido cosas amargas, no le echen la culpa de eso a los dioses, pues ustedes mismos agrandaron a esos hombres dándoles guardas, y por ello están ustedes en una vil esclavitud.

Frente al desequilibrio y el desorden que provocaba la *dysnomía* (como sostiene en el poema II), la justicia propia de la *Eunomía* —como materialización poética del programa de reformas del propio Solón, frente a los avances tiránicos de Pisístrato—²³ servirá para enderezar los males y garantizar la necesaria igualdad entre los ciu-

Siguiendo a Kapparis (2022, p. 2), “the laws of Solon became the iconic embodiment of democratic Athenian law, even though most of them reflected an older ideology of a troubled aristocratic society in acute crisis”.

²¹ Domínguez Monedero (2001, pp. 55).

²² Arist. *Pol.* 1275a22-23, *Ath. Pol.* 7.3.

²³ Barranco (2011, pp. 47-58). En Plu. Sol. 30.1-3, se aclara que, cuando Pisístrato volvió del exilio, empezó a acusar a sus enemigos de haber conspirado contra él. Solón descubrió este engaño e impidió que la gente se levantara a favor del político; ver Leão (2008, p. 159). El propio legislador, se nos dice, apareció en la Asamblea armado para impedir la tiranía de Pisístrato; Diógenes Laercio 1.49; 9.4.1-2; ver Valdés Guía (2021, p. 189). Sobre una relación entre este enfrentamiento y la ley que aquí se analiza, ver Maciel de Barros (2020, p. 97).

dadanos.²⁴ El cambio propuesto es rotundo y consiste en superar una *stásis* caracterizada allí también como promotora de servidumbre (fr. 4 [West, 3 Diehls], vv. 17-20):

τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὕδοντ' ἐπεγείρει,
ὅς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·

Ya esta herida inevitable llega para cada ciudad, y ella cae rápidamente en la vil esclavitud (*kakèn doulosýnen*), que despierta el conflicto civil (*stásin émphylon*) y la guerra dormida, la cual destruyó la amada juventud de muchos.

Además, se nos dice que la enfermedad de la *pólis* se debe al despliegue negativo de las emociones incontroladas de quienes gobernaban injustamente (vv. 7-10):

δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
ὔβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσης
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

Y la mente de los líderes (*hegemónon*) del pueblo (*démou*) es injusta, los cuales están destinados a sufrir muchos dolores por su gran insolencia; pues no saben contener el desenfreno ni poner orden a la actual alegría con un festín en paz.

²⁴ Acerca de este rol “pacificador” de Solón, ver Cuniberti (2011, p. 5). Harris (2006, p. 300) sostiene que “Solon’s laws not only bring order and justice but also freedom and deliverance from slavery in two senses, figurative and literal”.

Para ser superada, la *stásis* requiere de una pacificación capaz de incluir a todos.²⁵ Y, en este sentido, el sufrimiento propio de la crisis política, alineado con las emociones abyectas de quienes gobiernan la ciudad, debe entonces dar lugar a una nueva educación sentimental que, a través de la contención, controle el flujo afectivo para evitar la insolencia (κόρος) típica de los regímenes tiránicos.²⁶ Es en este sentido, a mi juicio, que corresponde interpretar la norma que analizamos. Pero antes, para comprender luego el rol del elemento emocional, examinemos el tenor político que subyace en la propuesta.

Pueden identificarse, por lo pronto, varios puntos de contacto entre la ley sobre *stásis* y algunos testimonios epigráficos referidos a la protección del orden democrático, acordados con el fin de velar por la ciudadanía tras golpes de Estado. Maffi (2005) y Valdéz Guía (2021) se han ocupado, por ejemplo, de sugerir algunos puntos de contacto de la norma soloniana con una inscripción jurídica procedente de Eretria (*IG* XII, 9,190), descubierta en 1958 y editada por Knoepfler (2001-2002), referida a una ley contra la tiranía y la oligarquía. En el texto, se prevé precisamente la necesidad de tomar las armas contra aquel que hubiese subvertido la democracia por la fuerza (líneas 20-24):

ἀν δέ τις κ[αθ/ιστεῖ ἢ τυραννίδα] ἢ ὀλιγαρχίην καὶ
ἐγβιάρηται, παραχρήμα βοη/[θεῖν πολίτας ἀπάντ]ας
τοῖ δήμοι καὶ μάχην ἄπτειν τοῖς διακωλύ/[ρουρι τὴν
ἐκκληρίη]ν καὶ πρυτανείην, ἕκαστον ἡγείμενον αὐτὸν
[ἰκανὸν μάχεσθαι (?) ἄνε]ν [π]αρανγέλματος.

²⁵ Como sostiene Cuniberti (2011, p. 17), “(...) l'intento di armonizzazione di Solone, legato all'esperienza e al ricordo dell'esperienza anche attraverso l'arte poetica, è invece qualcosa di nuovo perché costituisce un primo tentativo, in parte riuscito, di estendere l'accesso alla procedura di riconciliazione (giudiziaria, ma anche allo stesso tempo religiosa) anche a chi, fino a quel momento, non ne aveva avuto la possibilità (...)”.

²⁶ Acerca de este término en Solón y sus connotaciones negativas asociadas con la desmesura (*hybris*), ver Irwin (2005, pp. 211-220) y Lewis (2006, p. 28).

Pero si alguien [establece una tiranía] o una oligarquía y la impone por la fuerza, que ahora [todos los ciudadanos] ayuden al pueblo (*démoi*) y tomen la lucha contra quienes [obstruyan a la Asamblea] y a los prítanos, y que cada uno se considere [listo para luchar sin] instrucciones.²⁷

La imposición jurídica de defender en conjunto al pueblo implica aquí la preservación del régimen democrático, y por lo tanto se hace eco de la propuesta soloniana de armarse en casos de *stásis*. Lo que me interesa de una lectura que pone en relación ambos textos es que, en el caso de la ley de Eretria, el conflicto interno se produce entre dos facciones colocadas claramente en desequilibrio: por un lado, los pocos que pretenden imponer un sistema despótico obstruyendo las institucionales; por el otro, los partidarios de la democracia.

En este sentido, es preciso además sumar otras normas establecidas para impulsar la defensa del régimen en contra de las pretensiones tiránicas, tal como ocurre —tras el reestablecimiento democrático en 410 a.C. después del golpe de los Cuatrocientos— con el decreto de Demofante, transmitido por el discurso *Sobre los Misterios* de Andócides, cuyo juramento deja en claro en primera persona el compromiso que ha de asumir cada ciudadano (1.97):

κτενῶ (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ) τῇ ἑμαυτοῦ
χειρί, ἂν δυνατὸς ᾦ, ὃς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν
Ἀθηνησι, καὶ ἔάν τις ἄρξῃ τιν' ἀρχὴν καταλελυμένης τῆς
δημοκρατίας τὸ λοιπόν, καὶ ἔάν τις τυραννεῖν ἐπαναστῇ
ἢ τὸν τύραννον συγκαταστήσῃ.

Mataré (por la palabra, por la acción, por el voto y) por mi propia mano, si puedo, a cualquiera que derroque la democracia en Atenas, y a cualquiera que, si la democracia

²⁷ Sobre esta norma, Teegarden (2013, pp. 57-84).

ha sido derrocada, ocupe cualquier cargo a partir de entonces, y cualquiera que pretenda gobernar tiránicamente o ayude a establecer al tirano.²⁸

Se trata aquí, como considera Maffi (2005, pp. 140-141), de un juramento que promueve la participación activa con el fin de no incurrir en una posible complicidad que pudiera implicar una violación de lo jurado y acarrear una sanción. Para reforzar estos ecos, incluso es posible citar una ley de Ilión que, en tiempos helenísticos,²⁹ estableció de modo semejante una recompensa para aquel ciudadano que lograra matar a quien se alzase como tirano o quien fuese un líder oligárquico (lado A, líneas 19-24):

[ὅς δ' ἂν ἀπ[οκτ]είνηι τ[ὸν τ]ύραννο[ν ἢ τὸν ἡ]-
γεμόνα τῆ[ς] ὀλιγαρχ[ί]ας ἢ τὸν τὴν δ[ημοκρα]-τίαν
καταλύον[τ]α, ἐὰ μὲν ἔναρχο[ς, τὰ]-λαντον
ἀργυρ[ί]ου λαμβάνειν παρὰ τῆς πό[λεως]
αὐθημερὸν ἢ τῇ δευτέραι, [κ]αὶ εἰκό[να]
χαλκῆν αὐτοῦ στῆ[ν]αι τ[ὸ]ν δῆ[μον].

[Quien] mate a un tirano, al líder de una oligarquía o a alguien que derroque la democracia, si es un ciudadano, [recibirá] un talento de plata [de la *pólis*] ese día o el siguiente, y [el pueblo (*dêmon*)] erigirá una estatua de bronce a su semejanza.³⁰

Estas normas apuntan, por tanto, a premiar a aquel ciudadano comprometido con la protección de la democracia y, en ese sentido, permiten contextualizar el fundamento de la legislación contra la neutralidad que aquí se analiza. A su vez, la interpretación de la

²⁸ Teegarden (2013, pp. 30-31).

²⁹ Editado por Frisch (1975, pp. 62-80), n. 25.

³⁰ Teegarden (2013, pp. 173-214).

norma soloniana, desde una mirada comparativa con otras regulaciones políticas, puede enriquecerse aún más si sumamos otros textos epigráficos en los que se trata de establecer, al interior de una comunidad, un arreglo post-conflicto a través de la puesta en acto de un arbitraje. No es un dato menor, para reforzar la importancia de este ejercicio comparativo, recordar el pasaje visto de la *Constitución de los atenienses* (5.1-2) en el que el propio Solón era llamado como “mediador” (διαλλακτήης) para unificar a las dos facciones que se enfrentaron durante la *stásis*. En términos de intermediación, él mismo se definirá (fr. 37 [West], 9-10) como una marca de límite situada en el medio del campo de batalla: ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ / ὄρος κατέστην (“Y yo me he colocado entre ellos como una piedra limítrofe en la zona intermedia del conflicto”).³¹ Teniendo en cuenta este rol de pacificación propio de lo que hoy llamamos jurídicamente como instancias o medidas de justicia transicional, contamos con algunas pocas evidencias capaces de echar luz sobre este dispositivo soloniano.

Pensemos, así, en el caso de la pequeña isla de Telos, una *pólis* de la Liga de Delos de la que conocemos un decreto descubierto hace más de un siglo pero editado y publicado de modo completo tan sólo en 2010: la norma (IG XII.4.132) da cuenta, en alrededor de 120 líneas, de un caso único de reconciliación exitosa y de recuperación democrática que tuvo lugar a fines del siglo IV a.C.³² Se trató de un llamado de intervención a árbitros extranjeros, provenientes de Cos, para que aportaran una solución a la *stásis* resultante del enfrentamiento de sectores político-ideológicos en Telos.³³

³¹ Acerca de este posicionamiento destinado a preservar la unidad en la diversidad, manteniendo la vigencia de la propia *pólis*, y su relación con el programa político del propio Solón, ver Rus Rufino y Arenas-Dolz (2022, pp. 164-166).

³² Acerca de la datación de la inscripción (seguramente entre el 306 y el 301 a.C.), ver Simonton (2019, p. 188), n. 6. Me he ocupado de examinar el texto en clave jurídica en Buis (2023, en prensa).

³³ Acerca de los enfrentamientos internos en tiempos helenísticos, cf. Börm (2019). Lo que se advierte es que a lo largo del siglo IV a.C. el problema de la *stásis* se

En efecto, conforme la inscripción, el propósito de la convocatoria está bien definido en las líneas 1-5:

ἐπειδὴ *vac.*

[ὁ δᾶμος δηλόμενος δι]αλυθῆμεν ποτὶ τοὺς δια-
[φερομένους ἐψαφίξ]ατο ἐπιτράψαι Κώοις ὑπὲρ
[ῶν διεφέροντο ποτ' ἄλλ]ήλους πάντων, ὅπως ὁμο-
[νοιεῦντες ἐν δαμοκρα]τίαι πολιτεύωνται (...)

Dado que [el pueblo, deseando] ser reconciliado con aquellos que se [enfrentan <con él>, votaron] someter a arbitraje a nacionales de Cos todos los asuntos respecto de [los cuales se enfrentaban] de modo que, bajo una [única mentalidad], pudieran conducir su vida política [en democracia] (...)

Lo interesante de este considerando es que se plantea una reconciliación entre el *dêmos*, por un lado, y quienes se han opuesto a él (οἱ διαφερόμενοι) con el fin de promover una unidad de criterio amparada en la democracia. Los hechos descritos, por lo tanto, se aproximan a aquellos sugeridos como presupuestos de la ley soloniana, de modo que el empuñar las armas podría entonces no referirse allí a una mera “neutralidad activa” o puesta a disposición —como sostiene Van’t Wout (2010)— sino que, al contrario, promovería una intervención directa, en defensa de la propia *pólis* y en nombre de ella, contra los enemigos internos que procuran desarticular su esqueleto institucional.³⁴

acrecienta y se refuerza como amenaza constante a la *pólis* helenística, como bien demuestra Börm (2018, pp. 53-83).

³⁴ Se trataría de poner las armas a disposición del *dêmos*; cf. Valdés Guía (2021, p. 207); ella afirma que “[p]lacing oneself at the *demos*’ or fatherland’s disposal was not to maintain ‘active neutrality’, but to become resolutely involved in the fight to restore democracy” (2021, p. 193).

Es aquí que cabe sumar este elemento clave, a menudo subestimado pero que caracteriza de modo concreto las estrategias a partir de las cuales se construye el colectivo: me refiero en particular a la dimensión emotiva.

3. Tecnologías afectivas de lo político: el alcance emocional de la ley

Si la *stásis* es un fenómeno inherente a la propia democracia, corresponde en estos casos excepcionales, como elemento cohesionador del civismo, cultivar la participación política. Como se desprende de la *Oración Fúnebre* atribuida a Pericles, ello implica —entre otras cosas— denostar a los *aprágmones* que resultan inservibles para el pueblo ateniense por no involucrarse con el esfuerzo común (Thuc. 2.40.2):

μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα,
ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν.

Pues sólo nosotros consideramos que el que no participa (*metékhonta*) en nada de estas cosas no es un inactivo (*aprágmona*) sino un inútil (*akhreíon*).

En términos afectivos, por lo tanto, la apatía de los ciudadanos en una crisis doméstica, determinada por la no participación, se acercaría a un acto de traición, como indica Rhodes (1993, p. 158), y por lo tanto requiere ser penalizada. En contrapartida, se trata de fomentar un *páthos* cívico que acompañe la acción política. Son precisamente los estudios recientes sobre emociones (el “giro afectivo” en las ciencias sociales) los que permiten comprender cómo funciona (y para qué sirve) la instrucción regulatoria de los afectos.

Los últimos trabajos en materia de neuropsicología han conseguido demostrar que, lejos de ser un fenómeno biológico, las emociones

constituyen un constructo social, un producto cultural que no ha de oponerse a la racionalidad sino que la complementa.³⁵ En tanto resultado de interacciones que se dan en contextos comunitarios, toda sociedad regula los afectos de quienes la integran, fomentando sentimientos positivos y apartando afectos negativos que ponen en riesgo la vida en común. Los afectos, entonces, se identifican, pero también se aprenden y reproducen;³⁶ esto ha sido ya constatado en el mundo griego clásico por una serie de estudios recientes sustentados en perspectivas cognitivistas, especialmente el célebre texto de Konstan.³⁷

Al estudiar una serie de emociones capaces de determinar y condicionar los valores éticos de la clase aristocrática romana —pero con bases que pueden extenderse a otras épocas—, Kaster (2005) propuso que la dimensión afectiva debía de explicada en términos de *emotional scripts*. La alusión a estos guiones sentimentales, que suponen desde una lectura constructivista la existencia de un repertorio cultural de acciones y expresiones disponibles en determinado contexto social, es interesante y puede servir para comprender las normas funerarias de la Atenas clásica sobre la que nos estamos ocupando. En efecto, si las leyes suelen generar su fuerza vinculante en la consolidación de estos guiones, es porque el derecho se posiciona como instrumento regulatorio de los flujos afectivos, promoviendo la cohesión social y el tejido comunitario.³⁸

³⁵ Lutz (1988, p. 5). Se trata de un fenómeno cognitivo, pues las emociones —como bien ha demostrado Nussbaum (2001, 2004)— proveen juicios de valor, en la medida en que implican la apreciación o evaluación de un “objeto” externo percibido e interpretado.

³⁶ La construcción ideológica de las emociones depende, entonces, de circunstancias culturales; ver Solomon (1976, 2003 y 2006).

³⁷ Al trabajar con las emociones en el mundo griego, Konstan (2006, p. 5) compara la percepción emocional con la percepción cultural de los colores, que a veces se alinean de modo diverso según el contexto en que se experimentan. Véase también, para una mirada actual sobre las múltiples representaciones de lo afectivo en el mundo antiguo, los trabajos editados en los volúmenes sucesivos de Chaniotis (2012), Chaniotis y Ducrey (2013) y Chaniotis (2021). Con relación a una síntesis de las principales contribuciones en la materia, ver Fernández y Buis (2022).

³⁸ Demertzis (2013, p. 8) sostiene, al hablar de las emociones políticas, que las normas desencadenan afectos y, a su vez, son sostenidas por afectos.

De acuerdo entonces con las disposiciones legales, los agentes jurídicos —“sujetos” sobre los que recaen las normas— son actores del derecho que representan personajes ideales o roles que emiten discursos prefijados. Lejos de promover la improvisación, el orden jurídico sienta las bases culturales de los comportamientos atendibles, proyecta esos discursos performativamente y enseña los valores afectivos que se pretenden generalizar mediante la interacción humana. Estos marcos de comportamiento consolidan, gracias a la generalidad de la legislación que los consagran, una “comunidad emocional”, expresión que ha acuñado Rosenwein (2006) para identificar, en tiempos medievales, a un grupo en el que los integrantes adhieren a las mismas normas de expresión emotiva y aprecian los mismos afectos.³⁹ En esas comunidades, el derecho entonces constituye uno de los mecanismos centrales para promover una verdadera “circulación de afectos”,⁴⁰ es decir, una serie de intercambios sentimentales —conscientes e inconscientes— que se naturalizan dentro de un ambiente social compartido. Así, del mismo modo en que los individuos están caracterizados por emociones, es posible afirmar que las sociedades pueden desarrollar una orientación afectiva de grupo (Jarymowicz y Bar-Tal, 2006, pp. 367-392).

En este sentido, creo que un análisis comprehensivo de la ley soloniana en materia de *stásis* debe incluir la relevancia del alcance grupal de la experiencia afectiva; si en un ámbito social las emociones circulan, se potencian y se convierten en expresiones supraindividuales,⁴¹ en aquellos casos en los que las sociedades atraviesan experiencias traumáticas vinculadas con conflictos armados, tensiones internas o disturbios institucionales, promover las emociones correctas constituye un dispositivo capaz de contribuir, desde el artificio, en la rege-

³⁹ Rosenwein (2006, p. 2).

⁴⁰ Véase, para comprender mejor los alcances de esta noción, Ross (2014, p. 16).

⁴¹ La noción de “circulación de los afectos” ha servido, por ejemplo, para explicar algunas de las características de las experiencias políticas internacionales en la actualidad; cf. Ross (2014).

neración en conjunto de un nuevo estado de cosas que se pretende instalar (Ross, 2014, pp. 123-150).⁴²

Hoy en día son cuantiosos los estudios que han remarcado la trascendencia del sustrato emotivo para comprender los resortes del funcionamiento democrático. Autores como Marcus (2002) en los Estados Unidos, Demerzis (2013) en el Reino Unido, Lordon (2013), Hassner (2015), Blondiaux y Traïni (2018) o Quéré (2021) en Francia, Arias Maldonado (2016) en España o Illouz (2006, 2007) en Israel, se han encargado de reevaluar el peso del elemento sentimental en el contexto político. Lejos de la pretendida racionalidad que signa el debate público, estos estudios demuestran que el ejercicio de la ciudadanía está impregnado de emociones y que los afectos colectivos constituyen de hecho la base del ejercicio y de la práctica democrática. La ley, por tanto, debe hacerse eco de esa demanda y canalizar la afectividad social a través de las normas generales, que procuran no sólo imponer comportamientos sino formar individuos “sentimentales”, éticamente comprometidos con el respecto de valores comunes.

Las fuentes antiguas parecen dar cuenta, desde varios lugares, de este fenómeno de apropiación de la dimensión emotiva con fines institucionales.⁴³ En el caso de Atenas, por ejemplo, baste citar el restablecimiento democrático tras el golpe oligárquico del 404 a.C., que implicó la imposición afectiva del olvido como estrategia de superación de los excesos de la venganza.⁴⁴ Así lo indica Andócides (1.81) al apreciar las ventajas de la reconciliación sobre la base de la consoli-

⁴² Sobre el alcance político de las emociones comunitarias en la recuperación de un trauma colectivo, ver Hutchison (2016). Acerca de la importancia de la construcción de esas comunidades afectivas en situaciones postconflicto, concluye Mihai (2016, p. 169): “(...) engaging emotions constructively is an important normative and prudential concern for all democratic communities, at all times, and accross persons”. Esta socialización emotiva, que se verá a continuación en los ejemplos escogidos, repercute de modo positivo en una idea más inclusiva de democracia capaz de alejar los recuerdos de un pasado violento.

⁴³ Hablando de los afectos políticos en el mundo griego, Sissa (2009, p. 284) se refiere a la existencia de un “pathetic apparatus”, mediante el cual las emociones configuran un sistema dinámico al interior de cada forma de gobierno.

⁴⁴ Acerca de los elementos propios de esta reconciliación, ver Loening (1987).

dación de la proyección colectiva de una no-memoria como medida de sanación social:

ἐπειδὴ δ' ἐπανάλθετε ἐκ Πειραιῶς, γενόμενον ἐφ' ὑμῖν
τιμωρεῖσθαι ἔγνωτε ἅν τὰ γεγενημένα, καὶ περὶ πλείονος
ἐποιήσασθε σῶζειν τὴν πόλιν ἢ τὰς ἰδίας τιμωρίας, καὶ
ἔδοξε μὴ μνησικακεῖν ἀλλήλοις τῶν γεγενημένων.

Y cuando regresaron del Pireo, y les llegó a ustedes la posibilidad de vengarse, consideraron que lo pasado había pasado y valoraron más la salvación de la ciudad que la venganza privada y decidieron que no había que reprocharse entre sí, mediante el recuerdo de los males (*mē mnesikakeîn*), las cosas pasadas.

Otros testimonios del mundo griego, que he analizado en un trabajo previo,⁴⁵ apuntan a manejos jurídicos semejantes del sustrato de las manifestaciones afectivas interpersonales. Se trata de las disposiciones postconflicto de Dicea, colonia eretria en la Calcídice, y Nacone, en la Magna Grecia, que resultan ilustrativas de este tipo de operaciones. En el caso de Dicea, para reconciliar a los enemigos se trató de recurrir a la formulación de juramentos de confianza (*pístis*) mutua sobre la base de la libre voluntad inherente a los acuerdos interpersonales proyectando artificialmente una solidaridad contractual; en el caso de Nacone (*SEG* 30.1119), se fomentó la aproximación de ambos bandos a partir de la creación de una *adelphothetía* (“hermandad impuesta”) para reconciliar fraternalmente a los miembros de las facciones opuestas.

En ambas inscripciones (procedentes del s. IV/III a.C.), las respuestas que se establecieron jurídicamente para reestablecer el orden y la reconciliación en estos ejemplos postconflicto procuraron recu-

⁴⁵ Buis (2021).

perar en la esfera pública institutos propios de la dimensión doméstica, expandiendo por analogía experiencias emocionales individuales y subjetivas al plano colectivo. Con fundamento en las promesas propias de la negociación contractual y en la armonía característica de los vínculos fraternos, respectivamente, estos dos decretos revelan una técnica común mediante la cual las *póleis* regulan, desde el plano de lo jurídico, no sólo las conductas sino también las emociones de los ciudadanos, postulando cómo deben sentir quienes, tras haberse contrapuesto como enemigos, ahora requieren negociar las bases compartidas de un entendimiento recíproco. Así, mediante artificios de progresiva institucionalización, se fija un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* podía abandonar su sustrato personal y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho.⁴⁶ En esta refundación del tejido emotivo se sientan los cimientos de una justicia colectiva, con miras a una reconciliación más amplia que encuentra como técnica el fomento de una afectividad deseada capaz de impulsar el restablecimiento del cuerpo cívico lesionado.

A partir de las normas interpersonales y los afectos entre particulares, las instancias jurídicas de pacificación post-*stásis* de Telos, Atenas, Dicea y Nacone reposan entonces en una apropiación institucional y en la construcción artificial de un colectivo como unidad, capaz de asegurar la integridad de la *pólis* a partir de una proyección expansiva de normas emocionales. Una mirada cognitiva del *páthos* permite ver cómo, en estos ejemplos, se consigue delinear una comunidad afectiva mediante una arquitectura jurídica precisa, de una suerte de tecnología sentimental. Se decide constituir, instituir y regular un *páthos* de la ciudadanía para asegurar –ficción eficaz mediante– los valores comunes y la unidad subjetiva de la comunidad.

⁴⁶ En el caso de la *stásis*, el desarrollo de esta ficción es doblemente relevante, puesto que ya en sí mismas las situaciones de violencia están marcadas por una impronta ficcional dada por la necesaria metamorfosis por las que atraviesa en esos contextos el fenómeno político; cf. Grangé (2015, pp. 264-265).

Volviendo entonces a nuestra ley, cuando el pasaje de la ley contenido en la *Constitución de los atenienses* (8.5 = fr. 38a Ruschenbusch [R]) establecía que el problema en la *stásis* era la “indiferencia” de gran parte de los ciudadanos, el término correspondiente, ῥαθυμία, en rigor da cuenta de la falta de predisposición emocional, de un relajamiento del temperamento afectivo.⁴⁷ Algo semejante surge del pasaje de la *Vida de Solón* de Plutarco (20.1) (= 39 d [R]), en el que quedaba claro que el objetivo de la ley era impedir que los ciudadanos carecieran de emoción (*páthos*) o de sensaciones (*aísthesis*) —nótese los adverbios ἀπαθῶς y ἀναισθήτως— y promover que los pesares fuesen compartidos (συναλγεῖν y συννοσεῖν) al interior de la patria. El coraje de ayudar y correr peligro, de hecho, muestran la dimensión emocional del activismo ciudadano en defensa de la unidad del pueblo a partir del impulso de una labor conjunta (como indica el prefijo *sýn*-). También, por último, el texto que hemos visto de Aulo Gelio puede leerse en ese sentido si avanzamos con el pasaje siguiente al que aquí se ha estudiado. Ello puesto que, al reflexionar en torno de la ley soloniana, el autor se encarga de mostrar la importancia del control de las pasiones, de la dosificación correcta de los afectos, para asegurar la armonía pretendida tras la *stásis* (2.12.3-5):

Tum, qui penitus atque alte usum ac sententiam legis introspexerant, non ad augendam, sed ad desinendam seditionem legem hanc esse dicebant. (...) concordia per eos potissimum restitui conciliarique possit, dum et suos, apud quos sunt, regunt atque mitificant et aduersarios sanatos magis cupiunt quam perditos.

Entonces aquellos que habían estudiado profunda y minuciosamente el propósito y significado de la ley declararon que estaba diseñada, no para aumentar, sino para terminar

⁴⁷ Según Liddell, Scott y Jones (1996 [1843], p. 1564), el sustantivo abstracto ῥαθυμία puede traducirse, en su primera acepción, como “easiness of temper”.

con la disensión (...) la armonía podrá ser restaurada y establecida mejor a través de los esfuerzos de tales hombres, controlando y calmando como quieran a los miembros de sus respectivas facciones, y deseando reconciliar más que destruir a sus oponentes.

4. Reflexiones finales

Es evidente que el tenor de la ley soloniana que castigaba a quienes no tomaran las armas en tiempos de *stásis* es esquivo, y que se han postulado diversas propuestas para intentar explicar su función y propósito. Me ha interesado aquí, en primer lugar, rescatar el alcance fuertemente político del *thesmós*. Lo que se pretende lograr con la ley, en mi opinión, es crear las bases para un compromiso real con la defensa de las instituciones de la *pólis*. Esa finalidad no se limita a movilizar a la ciudadanía hacia la acción física simplemente, sino delinear un espacio de cooperación armónica, al interior de la ciudad, para sentar las bases subjetivas de la intervención del *dêmos*. En segundo lugar, la comparación textual con ejemplos legislativos de reconciliación post-conflicto, mediante los que se despliega una verdadera tecnología afectiva destinada a conformar jurídicamente las bases normativas de una nueva comunidad emocional, permite advertir –a mi juicio– la importancia de los fundamentos sentimentales de la propuesta de Solón.⁴⁸

El rescate de las pasiones en la legislación soloniana presenta, además, una utilidad adicional: permite superar la tradicional contraposición –plasmada en las ediciones crítica– entre los *nómoi* privados y los públicos, fundamento histórico (y anacrónico) de la clasificación de los testimonios legislativos sobre la base de su contenido. En la ley sobre *stásis*, lo público y lo privado confluyen a través de la proyec-

⁴⁸ He examinado una estrategia “tecnológica” semejante, en términos emocionales, en la ley sobre homicidio atribuida a Dracón; ver Buis (2020).

ción colectiva del dispositivo emocional.⁴⁹ No estaríamos entonces demasiado lejos de otros preceptos regulatorios solonianos como el que, según recoge Cicerón en su tratado *De legibus*, imponía severas limitaciones a las expresiones suntuosas y las manifestaciones afectivas extravagantes durante los cortejos fúnebres (II.59 = Solón, fr. 72b [R]):⁵⁰

Iam cetera in XII minuendi sumptus [sunt] lamentationisque funeris, translata sunt de Solonis fere legibus. (...) tollit nimiam lamentationem: ‘mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento’.

También hay otras (regulaciones) en las Doce Tablas que contribuyen a la limitación de los gastos y de los lamentos en los funerales, que son tomados de las leyes de Solón. (...) También limitó la expresión del lamento: “Que las mujeres no mojen sus mejillas con lágrimas ni incurran en llanto (*lessus*) en los funerales”.⁵¹

El propio Plutarco, en la *Vida de Solón* (21.4-5) (= Solón, fr. 72c [R]), describía los alcances de la norma aseverando que:

ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον (...) ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηγεῖν πεπονημένα καὶ τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφεῖλεν. (...) ὥν τὰ πλεῖστα καὶ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ἀπηγόρευται· πρόσκειται δὲ τοῖς ἡμετέροις ζημιοῦσθαι

⁴⁹ Según Ludwig (2009, p. 294), las pasiones consiguen superar la brecha que los liberales modernos han construido entre lo público y lo privado: la antigüedad muestra bien cómo las emociones, lejos de un plano personal, cumplen un rol político de primera importancia.

⁵⁰ Buis (2018).

⁵¹ Fr. 72b (Leão y Rhodes, 2015, p. 118).

τοὺς τὰ τοιαῦτα ποιοῦντας ὑπὸ τῶν γυναικονόμων, ὥς
ἀνάνδροις καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεισι καὶ
ἀμαρτήμασιν ἐνεχομένους.

Acerca de la salida pública de las mujeres de casa, sus manifestaciones de duelos y la participación en festivales, [Solón] estableció una ley que reprimía lo que era desordenado y excesivo (...) Prohibió a las mujeres lastimarse en los duelos, los cantos lúgubres y el llanto en los entierros de los extraños (...) La mayoría de estas prácticas están también prohibidas en nuestras leyes, las cuales añaden que los hombres que se comporten así serán castigados por los guardianes de las mujeres (*gynaikonómoi*) porque actúan mal con pasiones (*páthesi*) y errores poco varoniles y afeminados referidos a los duelos.⁵²

Mutatis mutandis, tanto en el caso del llanto fúnebre como en la imposición de una emotividad patriótica se trata de propugnar la recuperación jurídica de preceptos emocionales. Ocurriría en ambos supuestos una suerte de “institucionalización afectiva”, en tanto el *páthos* propio de las relaciones interpersonales es apropiado por parte de los órganos de la ciudad para ordenar conductas en tiempos particularmente complejos, atravesados por peligros que ponen en riesgo la integridad colectiva y la identidad nacional. Así, lejos de combatir las pasiones (Ost, 2018, p. 26), el derecho termina valiéndose de ellas para proyectarlas utilitariamente al plano social, consolidando mediante una técnica precisa las bases normativas de una comunidad emocional asentada en ficciones comunes.⁵³

⁵² Fr. 72c (Leão y Rhodes, 2015, pp. 118-120).

⁵³ Es evidente que la formación de las ciudades griegas excedía con creces la dimensión espacial: el desarrollo urbano arcaico estuvo siempre acompañado de una serie de costumbres y prácticas colectivas reconociendo valores comunes esperables por el grupo; todo quebrantamiento social presupone la necesidad de una reinstalación de la homogeneidad cívica en términos jurídico-institucionales, como demostró Duploux

Por intermedio de las emociones artificialmente decretadas a través del fomento del olvido, la confianza o la fraternidad, el objetivo subyacente de las propuestas de justicia transicional es superar el caos vivido mediante la ingeniería de un programa sentimental que, lejos de ser espontáneo, se revela a fin de cuentas como un instrumento racionalmente concebido, ideológicamente diseñado y eficazmente dispuesto.

Siendo así las cosas, “tomar las armas” en Solón no implicaría entonces fomentar un empleo irracional de la guerra o profundizar el conflicto, sino –como el propio legislador-poeta afirmará en el fr. 5– generar una buena predisposición, amparada en la justicia, para no desencadenar sentimientos inmerecidos en el *dêmos* y para promover la unidad amparando a los ciudadanos comunes de los abusos de los poderosos (líneas 1-6):⁵⁴

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὐτ’ ἀφελὼν οὐτ’ ἐπορεζάμενος·
οἱ δ’ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·
ἔστην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ’ οὐκ εἶας’ οὐδετέρους ἀδίκως.

Al pueblo le di tanto honor como le bastaba, sin restarle dignidad (*timé*) ni darle más; y en cuanto a quienes tenían poder y eran admirados por su riqueza, también me aseguré de que no sufrieran ninguna indignidad. Me mantuve en pie sosteniendo mi poderoso escudo entre ambos, y no permití a ninguno de los bandos que venciera injustamente.

(2019, pp. 280-281). En el caso de Solón, precisamente, sus reformas “homogenized the kinship community and reinforced the special position of its members among the Athenian population” (Dmitriev, 2018, pp. 73-74).

⁵⁴ Sancho Rocher (2021, pp. 46-47).

Desde esta clave, la ley de Solón que he analizado constituye, pues, un antecedente del manejo emocional requerido para consolidar la *politeía*. El afecto contribuye a consolidar los vínculos de integración necesarios para configurar un *kósmos* político sustentado en la promoción de una verdadera identidad patriótica entre los ciudadanos.⁵⁵

A modo de conclusión, es posible afirmar que en el *nómos* sobre la *stásis* se procura una reconciliación entre sectores antagónicos mediante el combate de la apatía y el fomento de sentimientos públicos. Con ello, en definitiva, se pretende superar el plano privado de la emotividad proyectándolo al ámbito social. A través de la norma se consigue diseñar un espacio político de recomposición social en el que se garantiza un compromiso con la superación de la grieta instalada en tiempos de discordia civil y se proclama el reconocimiento de valores compartidos. Se trata de instalar un espacio de control comunitario, de imponer conductas y sentimientos destinados a consolidar una armonía política que supere con la concordia un pasado de ruptura y división.

Así, incluir el *páthos* en la ley supone reconocer que, lejos de la estricta razón, movilizar los ánimos hacia el fin buscado (esto es, cómo conviene y se debe sentir al interior de un grupo) es siempre un elemento fundacional del que el derecho, para ser efectivo, no puede ni debe desprenderse. Y eso resulta tan válido en la Atenas soloniana como en otros espacios políticos. En tiempos como los actuales, atravesados por una primacía de pasiones individualistas que se hace cada vez más difícil canalizar hacia intereses comunes, no resulta inapropiado recuperar aquellas técnicas legislativas de Solón. Parafraseando a Plutarco (fr. 38f [R]), cabría preguntarse qué sintió aquel hombre (τί παθὼν ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ) –y por ende qué debemos

⁵⁵ Lewis (2006, p. 20). Como bien señala Giangiulio (2015, p. 27), la integración es un presupuesto esencial no solamente de la existencia de la *pólis*, sino también de su estabilidad. Con estos dispositivos que surgen con las propuestas legislativas solonianas, la dinámica del proceso identitario se consolida como una “idéalité civique”, en términos de Sebillotte-Cuchet (2006, p. 113).

entonces sentir nosotros– para poder avanzar en el establecimiento normativo de una cultura emocional compartida.

Bibliografía

Ediciones y comentarios

- BRINGMANN, K. (Ed.). (2010). *Ruschenbusch. E. Solon: Das Gesetzeswerk-Fragmente. Übersetzung und Kommentar*. Stuttgart: Franz Steiner.
- SECALL, I. & CABALLERO SÁNCHEZ, R. (Eds.). (2012). *Aristóteles. Constitución de los atenienses*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DIEHL, E. (Ed.). (1949). *Anthologia Lyrica Graeca, Fasc. 1 “Poetae Elegiaci”*. Leipzig: Teubner.
- FRISCH, P. (Ed.). (1975). *Die Inschriften von Ilion*. Bonn: Rudolf Habelt.
- LEÃO, D. F. & RHODES, P. J. (Eds.). (2015). *The Laws of Solon*. London-New York: I. B. Tauris.
- MARTINA, A. (Ed.). (1968). *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- MÜLKE, C. (Ed.). (2002). *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West): Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. München: K. G. Saur.
- NOUSSIA-FANTUZZI, M. (Ed.). (2010). *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*. Leiden-Boston: Brill.
- PERRIN, B. (Ed.). (1914) *Plutarch's Lives*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press/William Heinemann.
- RHODES, P. J. (1981). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
- ROLFE, J. C. (Ed.). (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press/William Heinemann.

- RUSCHENBUSCH, E. (Ed.). (1983). ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- SCHMITZ, W. (Ed.). (2023). *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Drakons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- WEST, M. L. (Ed.). (1992). *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.

Estudios

- ALMEIDA, J. A. (2003). *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*. Leiden-Boston: Brill.
- ARIAS MALDONADO, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- BARRANCO, M. I. (2011). Solón, *Eunomia*: un programa de gobierno. *Stylos*, 20, 47-58.
- BERNHARDT, J. C. (2022). A Failed Tyrant? Solon's Place in Athenian History. En J. C. Bernhardt y M. Canevaro (Eds.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (pp. 414-461). Leiden-Boston: Brill.
- BERS, V. (1975). Solon's Law Forbidding Neutrality and Lysias 31. *Historia*, 24, 493-498.
- BLOK, J. H. & Lardinois, A. P. M. H. (Eds.). (2006). *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden-Boston: Brill.
- BLONDIAUX, L. & TRAÏNI, Ch. (Eds.). (2018). *La démocratie des émotions*. Paris: Presses Sciences Po.
- BÖRM, H. (2018). *Stasis in Post-Classical Greece: The Discourse of Civil Strife in the Hellenistic World*. En H. Börm & N. Luraghi (Eds.), *The Polis in the Hellenistic World* (pp. 53-83). Stuttgart: Franz Steiner.

- BÖRM, H. (2019). *Mordende Mitbürger; Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus* (Historia Einzelschriften, 258). Stuttgart: Franz Steiner.
- BUIS, E. J. (2018). Cómo y dónde llorar. Control sentimental, pluralismo normativo y la interpretación de la ley ateniense en materia de lamentos fúnebres. En M. Álvarez & N. D. Rinaldi (comp.), *Actas del IV Congreso de Principios Generales de Derecho Romano 2017* (pp. 15-43). Buenos Aires: Universidad de Flores.
- BUIS, E. J. (2020). Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (IG I3 104, 13-20). *Nova Tellus*, 38(2), 13-40.
- BUIS, E. J. (2021). Sentimientos creados: tecnologías afectivas y justicia post-conflicto en la antigua Grecia. *Circe, de clásicos y modernos*, 25(2), 17-37.
- BUIS, E. J. (2023). Recomposición posconflicto y participación extranjera en un caso de 'justicia transicional' en la Antigua Grecia: los reconciliadores de Cos en Telos. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 106 (año 48), 9-26.
- CARTLEDGE, P. (2009). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHANOTIS, A. (Ed.). (2012). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner.
- CHANOTIS, A. (Ed.). (2021). *Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner.
- CHANOTIS, A. & DUCREY, P. (Eds.). (2013). *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images and Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner.
- CUNIBERTI, G. (2011). Procedure giudiziarie e riconciliazione nell'Atene di Solone. *Dike*, 14, 1-18.
- DAVID, E. (1984). Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens. *Museum Helveticum*, 40, 129-138.

- DEMERTZIS, N. (2013). Introduction: Theorizing the Emotions-Politics Nexus. En Demertzis, N. (Ed.), *Emotions in Politics. The Affect Dimension in Political Tension* (pp. 1-16). Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan.
- DEVELIN, R. (1977). Solon's Law on *Stasis*. *Historia*, 26, 507-508.
- DMITRIEV, S. (2015). Athenian *Atimia* and Legislation Against Tyranny and Subversion. *The Classical Quarterly*, 65(1), 35-50.
- DMITRIEV, S. (2018). *The Birth of the Athenian Community. From Solon to Cleisthenes*. London-New York: Routledge.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.
- DUPLOUY, A. (2019). *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*. Paris: Les Belles Lettres.
- FERNÁNDEZ, C. y BUIS, E. J. (2022). Sentir y emocionar(se): aproximaciones al estudio de la afectividad en la Grecia antigua. *Circe, de clásicos y modernos*, 26(2), 15-44.
- GABBA, E. (1994). Da qualche considerazione generale al caso della legge sull'impossibile neutralità (AP 8.5). En G. Maddoli (Ed.), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi* (pp. 101-111). Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- GEHRKE, H.-J. (1985). *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr.* (Vestigia, 35). München: C. H. Beck.
- GIANGIULIO, M. (2015). *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*. Roma: Carocci.
- GOLDSTEIN, J. (1972). Solon's Law for an Activist Citizenry. *Historia*, 21, 543-545.
- GOUSCHIN, V. (2016). Solon's Law on *Stasis* and the Rise of Peisistratus in 561/60 BC. *Acta Classica*, 59(1), 101-113.
- GRANGÉ, N. (2015). *Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition*. Paris: Vrin/EHESS.

- HARRIS, E. M. (2006). Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece. En J. H. Blok & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches* (pp. 290-318). Leiden-Boston: Brill.
- HASSNER, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. Paris: Fayard.
- HIGNETT, C. (1952). *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Press.
- HUTCHISON, E. (2016). *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ILLOUZ, E. (2006). *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- ILLOUZ, E. (2007). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. London: Polity Press.
- IRWIN, E. (2005). *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JARYMOWICZ, M. & BAR-TAL, D. (2006). The Dominance of Fear over Hope in the Life of Individuals and Collectives. *European Journal of Social Psychology*, 36, 367-392.
- JOYCE, C. (2018). *Atimia and Outlawry in Archaic and Classical Athens. The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 35, 33-60.
- KAPPARIS, K. (2019). *Athenian Law and Society*. London-New York: Routledge.
- KNOEPFLER, D. (2001-2002). Loi d'Érétrie contre la tyrannie et l'oligarchie. *Bulletin de Correspondance hellénique*, 125/126, 195-238/149-204.
- KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- LAVAGNINI, B. (1947). Solone e il voto obbligatorio. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 25, 81-93.

- LEÃO, D. F. (2002). Solon e a lei sobre a neutralidade em tempo de *stasis*. *Ágora: estudos clássicos em debate*, 4, 25-37.
- LEÃO, D. F. (2008) A *Sophos* in Arms: Plutarch and the Tradition of Solon's Opposition to the Tyranny of Peisistratus. En J. Ribeiro Ferreira, L. van der Stockt & M. do C. Fialho (Eds.), *Philosophy in Society, Virtues and Values in Plutarch* (pp. 155-163). Louvaine-Coimbra: University of Coimbra Press.
- LEWIS, J. D. (2006). *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London: Bloomsbury.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. & JONES, H. S. (1996 [1843]). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LINTOTT, A. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 B.C*. London: Croom Helm.
- LOENING, T. C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*. Stuttgart: F. Steiner.
- LORAUX, N. (1997). *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.
- LORDON, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris: Éditions du Seuil.
- LUDWIG, P. W. (2009). Anger, Eros, and Other Political Passions in Ancient Greek Thought. En R. K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 294-307). Chichester: Wiley-Blackwell.
- LUTZ, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll. Their Challenge to Western Theory*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- MACDOWELL, D. M. (1978). *The Law in Classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press.
- MACIEL DE BARROS, G. N. (2020). *Sólon de Atenas. A cidadania antiga*. São Paulo: FFLCH/USP.
- MAFFI, A. (2005). De la loi de Solon à la loi d'Ilion, ou comment defender la démocratie. En J.-M. Bertrand (Ed.), *La violence dans*

- les mondes grec et romain* (pp. 137-161). Paris: Éditions de la Sorbonne.
- MANVILLE, B. (1980). Solon's Law of Stasis and *Atimia* in Archaic Athens. *Transactions of the American Philological Association*, 110, 213-221.
- MARCUS, G. E. (2002). *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park (PA): Penn State University Press.
- MIHAI, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. New York: Columbia University Press.
- NUSSBAUM, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- OST, F. (2018). *Le droit, objet de passions? I crave the law*. Brussels: Académie Royale de Belgique.
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- PAIARO, D. (2013). Relaciones de dependencia rural y constitución de la singularidad ateniense durante el arcaísmo. En A. Sapere (Ed.), *Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina. Volumen II* (pp. 82-105). Buenos Aires: Rhesis.
- PAPAKONSTANTINO, Z. (2008). *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*. London: Duckworth.
- PECORELLA LONGO, C. (1988). Sulla legge 'soloniana' contro la neutralità. *Historia*, 37, 374-379.
- PHILLIPS, D. D. (2013). *The Law of Ancient Athens*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- PICCIRILLI, L. (1976). Aristotele e l'*atimia* (*Athen. Pol.*, 8.5). *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 6, 739-761.
- QUÉRÉ, L. (2021). *La fabrique des émotions*. Paris: Presses Universitaires de France.

- RAMIS, J. P. (2015). Observaciones sobre el alcance de la *stásis* en la praxis y la teoría política griega antigua. *De Rebus Antiquis*, 5, 45-54.
- RHODES, P. J. (2006). The Reforms and Laws of Solon: An Optimistic View. En J. H. Blok & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches* (pp. 248-260). Leiden-Boston: Brill.
- ROSENWEIN, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- ROSS, A. A. G. (2014). *Mixed Emotions. Beyond Fear and Hatred in International Conflict*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- RUS RUFINO, S. & ARENAS-DOLZ, F. (2022). *El descubrimiento de la política: Solón de Atenas*. Madrid: Tecnos.
- SANCHO ROCHER, L. (2021). *El nacimiento de la democracia. El experimento político ateniense (508-322 a.C.)*. Madrid-Barcelona: El Ático de los Libros.
- SCHMITZ, W. (2011). Athen — Eine wehrhafte Demokratie? Überlegungen zum Stasisgesetz Solons und zum Ostrakismos. *Klio*, 93, 23-51.
- SEBILLOTTE-CUCHET, V. (2006). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- SIMONTON, M. (2019). The Telos Reconciliation Dossier (IG XII.4.132): Democracy, Demagogues and Stasis in an Early Hellenistic Polis. *Journal of Hellenic Studies*, 139, 187-209.
- SISSA, G. (2009). Political Animals: Pathetic Animals. En R. K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 283-293). Chichester: Wiley-Blackwell.
- SOLOMON, R. C. (1976). *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- SOLOMON, R. C. (2003). *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press.

- SOLOMON, R. C. (2006). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- TEEGARDEN, D. (2013). *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- VALDEZ GUÍA, M. (2021). A New Reading of Solon's Law on *Stasis*: The Sovereignty of the *Demos*. *Dialogues d'histoire ancienne*, 47(2), 187-219.
- VAN'T WOUT, P. E. (2010). Solon's Law on *Stasis*: Promoting Active Neutrality. *The Classical Quarterly*, 40, 289-301.
- VON FRITZ, K. (1977). Nochmals das solonische Gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist. *Historia*, 26, 245-247.
- YOUNI, M. (2001). The Different Categories of Unpunished Killing and the Term ἄτιμος in Ancient Greek Law. En E. Cantarella & G. Thür (Eds.), *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (pp. 117-137). Viena: Böhlau.
- YOUNI, M. (2019). *Atimia* in Classical Athens: What the Sources Say. En L. Gagliardi & L. Pepe (Eds.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi* (pp. 361-378). Milano: Giuffrè Francis Lefebvre.

Tainted Testimonies: Torture, Abjection, and the Politics of Culpability on the Tragic Stage. The Case of Euripides' *Hecuba*

EIRENE VISVARDI
WESLEYAN UNIVERSITY

Abstract

Forensic oratory tends to present *basanos* or evidentiary torture (the torture of slaves for the extraction of information for use in the courts) as a type of “necessity”. This paper turns to Greek tragedy to consider the reliability of *basanos* and the politics of status that underpins its use in classical Athens. Using Euripides’ *Hecuba* as a case study, it argues that: first, offering information under violent treatment cannot be disassociated from an assumption of guilt or culpability that necessarily taints its trustworthiness; second, torture in a court of law contributes to reifying social hierarchies and political priorities which are shown not to originate in nature or true necessity. If these conclusions stand, the Athenians appear both to interrogate and to live with the ambiguities of forced testimonies as well as of the purportedly necessary statuses of slave and free, and of the relations of power and care that they entail. The play, however, warns against the dehumanization of the torturer and the institutions that enable him. The paper brings this analysis into dialogue with current debates about Human Rights and the use of torture for the extraction of information as “necessary” for national security as well as about police interrogations, coerced confession, and dignity.

Resumen

La oratoria forense tiende a presentar la *básanos* o tortura probatoria (la tortura de esclavos para la extracción de información de uso en los tribunales) como un tipo de “necesidad”. Este artículo recurre a la tragedia griega para analizar la fiabilidad de la *básanos* y la política de estatus que subyace a su uso en la Atenas clásica. Valiéndose de la obra *Hécuba* de Eurípides como caso de estudio, debate que: en primer lugar, ofrecer información bajo un trato violento no puede disociarse de una suposición de culpa o culpabilidad que necesariamente empaña su fiabilidad; en segundo lugar, la tortura en un tribunal contribuye a materializar las jerarquías sociales y las prioridades políticas que, según se demuestra, no tienen su origen en la naturaleza o en una verdadera necesidad. Si estas conclusiones se mantienen firmes, los atenienses parecen, al mismo tiempo, interrogar y convivir con las ambigüedades de los testimonios forzados, así como de los estatus supuestamente necesarios de esclavo y hombre libre, y de las relaciones de poder y atención que conllevan. Sin embargo, la obra advierte contra la deshumanización del torturador y de las instituciones que lo habilitan. El artículo pone este análisis en diálogo con los debates actuales sobre los Derechos Humanos y el uso de la tortura para la extracción de información considerada “necesaria” para la seguridad nacional, así como sobre los interrogatorios policiales, la confesión coaccionada y la dignidad.

1. The Question of (Evidentiary) Torture, its Truth, and Necessity¹

Considering the operation of necessity, the chorus of captive women in Euripides’ *Hecuba* observes: “It is *deinon* —terrifying, awe-inspiring— how the laws determine necessities (*tas anankas*), making the greatest enemy friends and making enemies of those who were previously well-disposed” (846-9).² They also close the play

¹ My thanks to the organizers and the participants of the conference for their stimulating questions and comments. This paper is part of a longer forthcoming chapter on dramatic depictions of torture, see Visvardi (2024).

² δεινόν γε, θνητοῖς ὥς ἅπαντα συμπίπτει, / καὶ τὰς ἀνάγκας οἱ νόμοι διώρισαν, / φίλους τιθέντες τοὺς γε πολεμωτάτους / ἐχθροὺς τε τοὺς πρὶν εὐμενεῖς ποιούμενοι. Critics have been troubled by these lines, positing that either the order between necessities and laws ought to be reversed or ἀνάγκας should be emended to ἀναγκαῖους to refer

pointing out that “Necessity (*anangkê*) does not bend” (στερρὰ γὰρ ἀνάγκη, 1295), as they contemplate the inescapability of their life in slavery. Torture itself, the violence over the enslaved body, is often presented as a form of *anangkê*. Torture specifically for the extraction of information is the focus of this paper, using Euripides’ *Hecuba*, a play that has been seen as topical for its relevance to current debates about the violation by the US of international laws of war in the torture of prisoners at Guantanamo —to which I turn below. Contemporary official deliberations and public debates about the use of torture also hinge on (the language of) necessity. It is partly because of this overlap that the juxtaposition of ancient and contemporary justifications of torture in democratic states, specifically Athens and the US, may offer insights regarding the politics of torture in both.

Today, in declarations of Human Rights such as the Universal declaration of Human Rights, the prohibition of torture is absolute. This is the case even when a derogation clause allows for suspending certain rights, as for instance in Article 15 of the European Convention of Human Rights: “In time of war or other public emergency threatening the life of the nation any High Contracting Party may take measures derogating from its obligations under this Convention to the extent strictly required by the exigencies of the situation provided that such measures are not inconsistent with its other obligations under international law”. According to this clause, emergencies that constitute a threat to national security necessitate extraordinary measures. Giorgio Agamben has famously considered the dangers of what he calls the “state of exception”, when a sovereign authority sanctions what would otherwise be deemed illegal and renders it compatible with democracy. Such dangers become apparent in the case of torture too: despite the fact that the ban on torture

to “our closest ties”. Kovacs (1995) translates τὰς ἀνάγκας as “closest ties”. Battezzato (2018, p. 186) objects to this reading, prints καὶνὰς ἀνάγκας and translates “the laws determine new [or unexpected] obligations”. See also Visvardi (2022, pp. 112-3).

is non-derogable,³ the language of necessity for national security is mobilized when torture is used for the extraction of information. The recent US “war on terror” after 9/11 is a case in point. It is by now well-known that torture (termed “enhanced interrogation techniques”) was used in secret sites by CIA operatives after 9/11. The summary of the Senate Intelligence Committee’s report (the so called “torture report” declassified in 2014) brought to light the rhetoric used to justify it. We learn that “CIA attorneys stated that ‘a novel application of the necessity defense’ could be used ‘to avoid prosecution of U.S. officials who tortured to obtain information that saved many lives’”⁴ According to this “necessity defense”, torture must be presented as the only means that can lead to disclosure of information that is “to prevent imminent, significant, physical harm to persons”.⁵ This is the so-called ticking bomb scenario, which posits that in the limited time before a planned terrorist act, only under torture will detainees provide the information necessary to thwart it. Analysts, however, have shown that the ‘necessity’ that gives thought experiments their force *cannot* actually characterize the real case: the whole point of the ticking bomb scenario is not to describe but “to engender a sense of necessity” and justify the exception.⁶ The evidence in the torture report too makes clear that the torture of detainees after 9/11 led to information that was either otherwise available or non-actionable, because it was offered only in order to make the pain stop. Furthermore, this use of torture led to indefinite detentions that

³ Article 3 of The European Convention of Human Rights institutes the prohibition of torture: “No one shall be subjected to torture or to inhuman or degrading treatment or punishment”. Article 15 on Derogation, which was mentioned above, includes Section 2 that calls for “no derogation” from Article 3. Endorsed by the US, the United Nations Convention Against Torture, includes a similar provision. See Article 2, Section 2: “No exceptional circumstances whatsoever, whether a state of war or a threat of war, internal political instability or any other public emergency, may be invoked as a justification of torture”.

⁴ Select Committee on Intelligence (2014, pp. xiv, 179-181, 546-7, 639-642, 677). See also Visvardi (2022, pp. 116-8).

⁵ *Ibid.*, 19 and 677 as well as the closely related citations in fn.3.

⁶ Brecher (2020, pp. 426, 427).

continue today in Guantanamo, for the reason that it has produced testimonies that cannot be used in court and ‘persons’ that do not fit established legal categories and thus suffer continuous loss of life and dignity.⁷ I will return briefly to abjection and the loss of dignity in the conclusion of the paper. For now, it is worth foregrounding that the debate about the use torture is ongoing as political representatives on the right and segments of the public continue to support it. In other words, despite the overwhelming and publicly available evidence that it does not produce actionable information, not to mention the violation of human rights it involves, there continues to be something compelling about what torture can purportedly achieve, *because* of its very violence.

With that in mind, for the juxtaposition that I propose we turn to classical Athens and torture specifically for information to be used at trials. Termed *basanos* and translated as “evidentiary torture”, it refers exclusively to the torture of slaves: to provide information for their masters’ court cases, slaves have to be subjected to torture. In his definition of *basanos*, Aristotle articulates the rationale behind its use: “Torture is a kind of evidence, which appears trustworthy, because a sort of compulsion (*anangkê*) is attached to it” (αἱ δὲ βάσανοι μαρτυρίαι τινές εἰσιν, ἔχειν δὲ δοκοῦσι τὸ πιστόν, ὅτι ἀνάγκη τις πρόσεστιν) (*Rhet.* 1376b31).⁸ The encounter of the body in incontestable pain, Aristotle seems to propose, compels its witnesses to perceive the information it offers up as equally incontestable, even when there is evidence to the contrary. Torture compels trust. Aristotle continues: “If it is in our favor, we can exaggerate its importance by asserting that it is the only true kind of evidence; but if it is against us

⁷ The majority of the men held in Guantanamo (27 out of 39 in early 2022), all Muslim, are detained without having been charged. On the creation of different ‘subjects’ in these dynamics, see e.g. Wilcox (2011) who sees both sovereign power (imprisonment and torture) and biopolitical power (force-feeding) exercised on the detainees. While the techniques themselves have changed, Wilcox sees the use of torture “to produce and sustain hierarchies of political subjectivities” as operating in similar ways in ancient Greece and Guantanamo (p. 109).

⁸ Translations of the *Rhetoric* are by J. H. Freese (1926).

and in favor of our opponent, we can destroy its value by telling the truth about all kinds of torture generally; those under compulsion (ἀναγκαζόμενοι) are just as likely to lie as to speak the truth, some being ready to endure everything rather than tell the truth, while others are equally ready to make false charges against others, in the hope of being sooner released from torture” (1376b31-1377a26). Arguments in surviving forensic speeches corroborate Aristotle’s reflections: they vacillate between advocating and questioning the reliability of *basanos*.⁹ As such, they have led to equally conflicting positions in the scholarship about whether the Athenians thought of evidentiary torture as reliable and even whether they actually

⁹ I provide one example of each. In support of torture’s reliability, see e.g. Lysurgus, *Against Leocrates*, 29 and 32: Τίς γάρ ὑμῶν οὐκ οἶδεν ὅτι περὶ τῶν ἀμφισβητούμενων πολὺ δοκεῖ δικαιοτάτον καὶ δημοτικώτατον εἶναι, ὅταν οἰκέται ἢ θεράπαινοι συνειδῶσιν ἃ δεῖ, τούτους ἐλέγχειν καὶ βασανίζειν, καὶ τοῖς ἔργοις μᾶλλον ἢ τοῖς λόγοις πιστεύειν, ἄλλως τε καὶ περὶ πραγμάτων κοινῶν καὶ μεγάλων καὶ συμφερόντων τῇ πόλει; [...] τίνας ἀδύνατον ἦν τῇ δεινότητι καὶ ταῖς παρασκευαῖς ταῖς τοῦ λόγου παραγαγεῖν; κατὰ φύσιν τοίνυν βασανιζόμενοι πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν περὶ πάντων τῶν ἀδικημάτων ἔμμελλον φράσειν οἱ οἰκέται καὶ αἱ θεράπαινοι. “Every one of you knows that in matters of dispute it is considered by far the justest and most democratic course, when there are male or female slaves, who possess the necessary information, to examine these by torture and so have facts to go upon instead of hearsay, particularly when the case concerns the public and is of vital interest to the state. [...] Which people could not have been misled by cunning or a deceptive argument? The male and female slaves. Naturally, when tortured, they would have told the whole truth about all the offences (Transl. J.O. Burtt (1954), modified). Against torture’s reliability see, e.g., Antiphon, *On the Murder of Herodes*, 40-41: καίτοι σκέψασθε ὅτι πρῶτον μὲν, πρὶν ἐπὶ τὸν τροχὸν ἀναβῆναι, ὁ ἀνὴρ μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀνάγκης τῇ ἀληθείᾳ ἐχρήτο καὶ ἀπέλυε με τῆς αἰτίας· ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τὸν τροχὸν ἀνέβη, τῇ ἀνάγκῃ χρώμενος ἤδη κατεψεύδετό μου, βουλόμενος ἀπηλλάχθαι τῆς βασάνου. ἐπειδὴ δὲ ἐπαύσατο βασανιζόμενος, οὐκέτι ἔφη με τούτων εἰργάσθαι οὐδέν, ἀλλὰ τὸ τελευταῖον ἀπώμωξεν ἐμέ τε καὶ αὐτὸν ὡς ἀδίκως ἀπολλυμένους, οὐ χάριτι τῇ ἐμῇ – πῶς γάρ; ὅς γε κατεψεύσατο, – ἀλλ’ ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀληθοῦς καὶ βεβαιῶν τοὺς πρώτους λόγους ὡς ἀληθεῖς εἰρημένους. “Also let me point out to you that at the start, before being placed on the wheel, in fact, until extreme pressure was brought to bear, the man adhered to the truth and declared me innocent. It was only when on the wheel, and when driven to it that he falsely incriminated me, in order to put an end to the torture. When it was over, he ceased affirming that I had had any part in the crime; indeed, at the end he bemoaned the injustice with which both I and he were being sent to our doom: not that he was trying to do me a kindness – hardly that, after falsely accusing me as he had done; no, compelled by the truth, he was confirming as true the declaration which he had made to begin with (Transl. K. J. Maidment, 1944).

used it.¹⁰ The position that I have argued for before is that our evidence reflects a degree of ambivalence sufficient to show that the Athenians recognize the inherent unreliability of the body in pain to reveal the truth. They also recognize that the criteria for rendering certain bodies as disenfranchised and hence torturable are arbitrary. Therefore, evidentiary torture's primary role is to help maintain these arbitrary status distinctions and the political rights they underpin. To the extent, then, that we can generalize about attitudes toward torture and slavery, the Athenians of the classical period choose (with different degrees of self-consciousness) to overlook the ethical and political questions around the so-called 'necessity' of both slavery and evidentiary torture, so that these practices may continue to sustain their privileges and Athenian exceptionalism.¹¹

In this paper, I return to this position and the question of plausible Athenian stances toward torture's reliability and the politics of status from a different focal point. I turn to tragedy and specifically Euripides' *Hecuba*. Why tragedy and why this play in particular? The relationship between tragedy and Athenian democracy has been established in scholarship and I will not venture to repeat it. I reiterate, however, one dimension of this relationship, as it was

¹⁰ The debate goes back to Headlam (1893), who argued that the *basanos* was as an alternative procedure that replaced a trial and Thomson's 1894 response proposing that slave testimony provided evidence to be presented in court. See also Thür's (1977) extensive study. Gagarin (1996) views the challenge to torture as a "legal fiction": even if interrogation by *basanos* took place from time to time, at the time of our evidence *basanos* was designed "as a procedure for introducing the evidence of slaves in court by means of a rejected challenge" (π. 14). Mirhady (2000) offers a detailed discussion of the debate and the relevant scholarship and supports the view that the *basanos* led to out-of-court resolutions. Du Bois (1991) sees in *basanos* "a process of truth-making" in her expansive analysis of the infliction of pain for the production of truth and its legacy for us today; see esp. Ch. 5 and 6 and *passim*. My position occupies a middle-ground: even if evidentiary torture occasionally led to the resolution of some cases before they reached the courts, such resolution was not its primary use. The fact, however, that litigants tend to turn down the challenge seems to indicate that, as Gagarin proposes, they developed a rhetorical strategy that allowed them to use and control the evidence they sought, namely what the slaves would allegedly have said, had the challenge been accepted.

¹¹ See Visvardi (2022, p. 114 and *passim*).

articulated early on in a well-known article by J-P Vernant on what he called the “historical moment of tragedy”. With the emergence of tragedy, Vernant saw “a new stage in the development [...] of the responsible agent”.¹² What leads to “the tragic sense of responsibility”, he argued, is a “hesitant progress toward the establishment of law” that creates a tension between the developing legal and political thought on the one hand and the mythical and heroic traditions on the other.¹³ More recently, Jonathan Strauss saw in tragedy a desire for individual subjectivity *because* the democratic state gives birth to “the legally responsible individual” while suppressing the autonomous individual.¹⁴ Any progressivist approach requires particular caution, but the configuration of shared government and legal practices in the 5th and 4th c. indeed give rise to considerations of political, legal, and ethical accountability and how they are to relate to civic identity and dignity. The use of torture that I am interested in is central to these considerations. With the exception of *Prometheus Bound*, tragedy does not directly address the use of torture for information gathering. Indirect depictions, however, I will argue, reveal more than they explicitly articulate. This brings me to Euripides’ *Hecuba*.

While the body in pain can be seen as quintessential to the genre of tragedy, Euripides’ *Hecuba* stands out for its array of suffering and tortured bodies. It does so in the context of a transitional moment and space, where the rule and very concept of law (*nomos*) come under scrutiny. The mythic moment dramatized in the play is right after the Greek victory at Troy: the Greeks wish to return home, but are immobilized by adverse winds at the Chersonese, a no man’s land devoid of institutions. The mirroring of the situation at Aulis is clear: a virgin sacrifice is requested here too, that of Hecuba’s daughter Polyxena, this time by Achilles’ ghost. Throughout the play, the enslaved women face continuous abuse. I already pointed out the

¹² Vernant (1988, p. 23).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Strauss (2013, pp. 16–35).

topicality of the play, precisely because of this abuse. Instead, however, of focusing on the victors' violence, I consider how it "necessitates" further violence on the part of the women: torture and murder. It is worth emphasizing that torture and its effectiveness for extracting information is *not* presented as a concern in the play. That is because, unlike *basanos*, torture is used as a means of punishment. It is also inflicted on a free subject –on Polymestor, a barbarian but also a king and ally of the Greeks. Even so, I view this instance as telling, because it is *after* Polymestor is torturously punished, that he is called to provide testimony in a version of a court of law. I propose that the play underscores the dangers of *any* testimony under duress. Tentative as our treatment of depictions like this must remain, it offers insights into the psychology of both victim and torturer and, therefore, the effectiveness of inflicting pain for information gathering as well as into the relations that "necessitate" a commitment of care, legally, politically, or ethically. I conclude that tragic depictions (which we find in *Hecuba* but also in other plays, such as the *Eumenides* and *Prometheus Bound*) bear out what may be the only incontestable truths about torture. First, offering information under violent treatment cannot be disassociated from an assumption of guilt or culpability that necessarily taints its trustworthiness. Second, torture helps to reify political priorities and social hierarchies, while allowing us to see that neither originate in nature or true necessity.

2. Euripides' *Hecuba*

The episode of torture under consideration comes late in the play after repeated abuse has already taken place: Odysseus has taken Hecuba's daughter from her to be sacrificed at the tomb of Achilles; and her son's body has been found murdered, hacked, and unburied after Hecuba's guest-friend Polymestor in Thrace took the boy under his care. Hecuba immediately and rightly presumes that Polymestor committed the crime after the fall of Troy, in hopes of taking her son's

gold. Faced with this atrocious violation of guest-friendship, Hecuba supplicates Agamemnon to punish the perpetrator. First, she appeals to the need that guest-friendship and customary law (*nomos*) remain respected.¹⁵ But to strengthen her argument, she also takes advantage of Cassandra's position as Agamemnon's new concubine. She asks him:

ποῦ τὰς φίλας δῆτ' εὐφρόνας λέξεις, ἄναξ;
 ἢ τῶν ἐν εὐνῇ φιλάτων ἀσπασμάτων
 χάριν τίν' ἔξει παῖς ἐμή, κείνης δ' ἐγώ;
 [ἐκ τοῦ σκότου τε τῶν τε νυκτερησίων
 φίλτρων μεγίστη γίγνεται βροτοῖς χάρις.]
 ἄκουε δὴ νυν· τὸν θανόντα τόνδ' ὀρᾷς;
 τοῦτον καλῶς δρῶν ὄντα κηδεστήν σέθεν
 δράσεις. [...]
 What weight will you give, my lord, to those nights of love?
 Or what return shall my daughter have for her loving
 [embraces in bed,
 and what return shall I have for her?
 [It is from darkness and from the delights of night
 That mortals receive their greatest pleasure.]
 Listen, therefore: do you see the dead man here?
 In benefiting him, it is your kinsman by marriage that you
 [benefit... (828-835)

Readers of the play have seen Hecuba's move as sordid and immoral, as sexually trafficking her own daughter: "the level to

¹⁵ See *Hec.* 787-806: "Now I may be a slave and of no account. But the gods have force and so does the law that rules over them. For it is by virtue of law that we believe in the gods and distinguish right from wrong in our lives. If this law comes before your tribunal and is set at naught, if those who murder their guests or plunder the temples of the gods are not punished, then there is no more justice among men. Therefore, if you regard such conduct as shameful, respect my suppliance" (Transl. of *Hecuba* are by D. Kovacs, 1995).

which Hecuba has sunk is measured on the body of her offspring, moving from the world of persuasive rhetoric and ritual supplication to the material exchange of the brothel”.¹⁶ Hecuba, however, attempts to redefine the terms of such exchange: by equating concubinage with marriage, she casts Polydorus as Agamemnon’s kin in need of help. It is worth recalling that both epic poetry and Athenian law recognize the sexual bond with a concubine as potentially powerful and similar to or even stronger than the bond with a wife.¹⁷ Thus Hecuba’s move seems to operate on a double level: for the external audience, it draws on mythic precedent and contemporary legal rationale; within the play’s plot, it shows Hecuba to have acclimated all too well to how the Greeks operate in this camp, to have learned from them that expediency suffices to reframe reciprocal obligations. To clarify, when earlier in the play Hecuba asked Odysseus to spare her daughter Polyxena in return of what she had done for him –since Hecuba had saved his life when he was discovered in her palace at Troy– Odysseus responded that he would save Hecuba to fulfil that obligation, but not her daughter (299-305). He constructed, in other words, reciprocity in narrow enough terms to enable the excessive violence of human sacrifice. He also presented his obligation to honor the dead Achilles as a commitment to prioritize the safety of the state: only by honoring those who defend it can future armies be secured.¹⁸ His argument is reminiscent of what today is called “anticipatory national defense” arguments, used to justify the need

¹⁶ Rehm (2002, p. 179).

¹⁷ See Foley (2015, pp. 57–60) with examples from epic and tragedy as well as from Athenian law and her nn.45 and 51, for references to the representatives on either side of the debate regarding whether Hecuba’s use of Cassandra is indecent. Scodel (1998) argues that Hecuba’s argument blurs the distinction between rape and consensual relationship and proposes that Euripides explores how survival for captive women depends precisely on blurring this distinction.

¹⁸ See *Hec.* 309-316: “Achilles is worthy of honor in our eyes, lady, since he died a most glorious death on behalf of the land of Greece. Is it not a disgrace if we treat him as our friend while he lives but after he is dead treat him so no longer? What then will people say if occasion arises to muster the army again and fight the enemy? Will we fight, or will we save our skins since we notice that those who die receive no honor?”

Hecuba's response is revealing for the considerations of status designations, coercion, and dignity that I am interested in:

This questionable splitting of categories –knowledge of an act vs. active participation in the act– is reminiscent of the Greek tactics that we saw with Odysseus. Hecuba conveniently pulls apart ways of “sharing” in the plot that cannot truly be separated off: she rhetorically does away with the weight of responsibility that in reality Agamemnon shares by enabling her plan, especially since he agrees not just to let her proceed with her revenge but also *actively* to prevent any Achaeans that may attempt to interfere with it.¹⁹ She also involves

PENSAR LA ANTIGÜEDAD EN CLAVE CONTEMPORÁNEA

slave and master in a peculiar exchange of power: the slave frees her king from both his fear and his responsibility; the king empowers his captive to devise and take free action. This exchange of power and mutual support is achieved after “kinship” has been established through Cassandra. We are thus invited to see the arbitrariness of the criteria that define status and necessitate obligations of support and care. The captive *can* be given freedom to punish, just as the concubine *can* be treated as a wife, if and when the institutional representative so wills.

Agamemnon thus enables Polymestor’s torture, inflicted by a group of captive women and choreographed by Hecuba who lures him into the women’s tent. In this makeshift domestic space, the women pervert hospitality and their roles as care-givers and mothers. They invite Polymestor to feel at ease: he sits “with knee bent”, a position of rest starkly opposed to the helpless exhaustion of the tortured body (ἴζω δὲ κλίνης ἐν μέσῳ κάμψας γόνυ, 1150);²⁰ they entertain him, praising the weaving of his clothes and eventually stripping him (γυμνόν, 1156) of his javelins; the mothers among them play with his children, passing them around. When they are sufficiently separated from their father, the women kill them in front of him. But first, they violently constrain his body: “like octopuses” (πολυπόδων δίκης, 1162), they collectively immobilize Polymestor by holding him down by his arms, legs, and hair (ξυναρπάσσαι τὰς ἐμὰς εἶχον χέρας / καὶ κῶλα, κατεῖχον, 1162-4; κόμης κατεῖχον, 1166).²¹ They complete his torment by stabbing his eyes with the brooches from their dresses (1168-71). Analyzing the experience of torture, Elaine Scarry talks about the contraction of the victim’s world by means of a reversal

sake (εἴργε μὴ δοκῶν ἐμὴν χάριν). All else –have no fear–I shall manage well”.

²⁰ Tied up in a standing position and sleeplessness, Prometheus’ tortured body in *Prometheus Bound* offers the opposing stark image of forced constraint and watchfulness; see Beaumont (2021). Interestingly, Polymestor too will be forced to watch, even if briefly, what is most painful to him.

²¹ On the alternative reading πολεμίων of the MS for πολυπόδων at 1162, see, e.g., Gregory (1999, p. 182) and Battezzato (2018, p. 238).

of civilization and a destruction of consciousness. “Brutal, savage, and barbaric, torture [...] self-consciously and explicitly announces its own nature as an undoing of civilization, acts out the uncreating of the created contents of consciousness”.²² According to Scarry, this undoing takes place through the use of familiar spaces which normally function as shelter, and facilitate security and sociability but are now turned into weapons of torture. The pain that Hecuba’s women inflict enacts a similar “undoing of civilization”: hosting and its practices provide the setting and the means for atrocious violence as motherly affection and playfulness turn into child-murder and maiming of the father’s and guest’s body. The tent itself, which Polymestor initially calls safe because it is “clear” or “deserted” of men (ἀνερημία), turns into a literally desolate space, deserted of any fellow-humans who might provide help.²³

The destruction of consciousness is powerfully dramatized through the dehumanization of Polymestor: blinded, he crawls outside the tent like a savage animal, howling and smashing what comes in his way.²⁴ He even wishes to gorge himself with the women’s flesh and bones.²⁵ What makes Polymestor’s torturous punishment and state of mind pertinent to my analysis is that only subsequently

²² Scarry (1985, p. 38).

²³ See *Hec.* 117: “Is it safe and clear of men within?” (τᾶνδον δὲ πιστὰ κάρσένων ἐρημία); also l. 981, addressed to his attendants: “Leave! To be unattended is quite safe here” (χωρεῖτ’, ἐν ἀσφαλεῖ γὰρ ἡδ’ ἐρημία). On the purely negative connotations of “eremitic spaces” which stand in opposition to the positive associations that they acquire through the later monastic tradition of the Christian hermits, see Rehm (2002) 114: “eremitic space in tragedy stands in opposition to the valorized space represented by *nostos* [...] The association of “desert” with “deserted” indicates that a barren landscape is so by virtue of its lack of human beings and not because of its physical and geographical characteristics *per se*”.

²⁴ See *Hec.* 1056-9: “O pain! Where shall I go, where stand, where beach my craft, moving like a four-footed wild beast on my hands upon their track?” and *Hec.* 1173-76: “I leapt up and like a wild beast chased those murderous hounds, [like a hunter, searching every wall,] beating and striking”.

²⁵ See *Hec.* 1070-74: “Where can I dash, wretch that I am, so that I may take my fill of their flesh and their bones, making a wild beast’s banquet σαρκῶν δόστων τ’ ἐμπλησθῶ, / θοῖναι ἀγρίων τιθέμενος θηρῶν), exacting the penalty for their spite and outrage against me?”

is he put to (a mock) trial by Agamemnon. Torture (even if it's punishment) thus precedes testimony. Defending himself against Hecuba, Polymestor lies about the political motivation behind the murder of Polydorus: he claims he feared that the boy would grow up to rebuild Troy and instigate a new war. He concludes: "this is what I have endured, Agamemnon, for furthering your interest and killing your enemy" (1176-7) and he is shown to be calculating and ferocious in his attempt to incriminate Hecuba. The torment inflicted on him is the experience that brings him to Agamemnon's makeshift court. And it is shown to enhance his determination to lie and have his torturer destroyed. The torture he suffers, in other words, turns Polymestor more savage and vengeful rather than remorseful or inclined to confess the truth.

Deserved as it is as punishment, Polymestor's torture fails to facilitate truth-telling as much as it leads to a morally dismaying form of justice. Polymestor is eventually convicted by Agamemnon but Hecuba herself, it is foretold, will be literally transformed into an animal, a bitch-dog that will die at sea.²⁶ Abuse and dehumanization thus become all-encompassing in the play. I see the torture of Polymestor as deepening the roots that such abuse is taking. As we saw, it dehumanizes everyone involved –both victim and torturers– and corrupts hospitality, the love of children, and the legal process itself. Regarding truth-telling in particular, even when in his blindness Polymestor will acquire access to the truth and foresee Agamemnon's

²⁶ Hecuba as a bitch-dog is reminiscent of the Aeschylean Erinyes, the wrathful hounds in support of mother's right. On Hecuba as an avenging Erinyes, see also Zeitlin (1996) who discusses the somatics of the play as a whole, namely the particular prominence of the body and the different economies it is entailed in. The meaning of Hecuba's transformation has been extensively debated with interpretations proposing: dehumanization and moral degeneration: e.g., Kirkwood (1947) and Abrahamson (1952); a form of heroism: e.g., Kovacs (1987, p. 109); an exemplar that cautions the mighty against overreach: e.g., Gregory (1991, p. 112); exemplary motherhood: e.g., Burnett (1994) and Dué (2006, pp. 119, 133). Mossman (1995) proposes that the play ends with unresolved ambiguity, since the transformation ensures some kind of immortality which, however, is foretold by Hecuba's enemy himself. See also Tzanetou (2020, p. 158 n.2) with further references.

and Cassandra's murder by Clytemnestra, he will not be believed; he will have his mouth literally shut by Agamemnon's men and be sent off to isolation on a deserted island (1275-6). With his testimony once tainted, it seems that none of his *logos* can be trusted, even when it should.

Before concluding, it is worth emphasizing what enables Polymestor's torture: the "kinship" Hecuba argues for in her exchange with Agamemnon. As noted earlier, his attachment to Cassandra motivates Agamemnon to modify his politics: it compels him, first, to give permission to Hecuba to act freely; and, subsequently, to represent herself in his makeshift court. Status designations are thus shown to be contingent on political will or just caprice. Agamemnon makes this abundantly –and shockingly– even clearer: when Hecuba arrives to entreat him for help, he wonders what she may need. He asks: "What is it you want? Perhaps to win your freedom? That would be an easy request for you to get" (τί χρεῖμα μαστεύουσα; μὼν ἐλεύθερον / αἰῶνα θέσθαι; ῥάδιον γάρ ἐστί σοι. 754-5). In addition to the futility and wasteful excess of war and all abuse witnessed in the play including torture itself, Agamemnon's statement blatantly articulates the arbitrariness of the politics of exclusion. After he aligns himself with Hecuba, at the trial he asks Polymestor to shed off "barbarism" (τὸ βάρβαρον, 1129) from his heart and make his case. Thus who is subjected to othering shifts throughout the play, as do the bonds that compel care and (re)draw the line between free and slave and between inviolable and torturable bodies. The ongoing negotiation of reciprocal obligations and the malleability of kinship categories bring forth the need not only for humane treatment for any reliable adjudication of the truth, but also for reconsidering the criteria of who "deserves" constitutional freedoms, that is, of how constitutional freedoms are distributed and maintained.

3. Sanctioned Entanglements, Trust, and Civic Dignity

A practice that bears similarities with torture for the extraction of information today is police interrogation that uses psychological coercion and force and leads to false confessions. Peter Brooks has argued that coerced confession in the American legal system ought to trouble us: produced as it is from a state of dependency, it may produce not only untrustworthy information but also a kind of abject human that “may violate our sense that individuals before the law, even as criminal suspects, must be conceived as autonomous human subjects”.²⁷ In the case of free citizens, a similar sensibility underscores the Athenian sense of voluntariness before the law. A significant difference is that violent acts can be justified, in which cases admission of the act does not coincide with confession of crime; it rather requires uncoerced justification of its necessity. I suggested that in Polymestor’s case, torture as punishment *before* trial and judgment is forcefully inflicted based on the assumption that he is guilty and taints his subsequent testimony. His dignity –such as it is– and his autonomy are undermined in numerous ways, including the arrangement between Hecuba and Agamemnon that Hecuba can freely punish him, his entrapment, his reduction to a blind, savage animal, and the rigged trial itself. My argument is twofold: first, by casting torture as punishment before testimony is given, the play intimates an inevitable continuity of torture for information gathering and torture as punishment. Extracting information through coercion thus reflects a presumption of guilt or culpability –irrespective of whether it relates to one’s actions or to being perceived as inferior as slaves are– which necessarily undermines its trustworthiness. Second, by showing the contingency of status categories, it underscores the arbitrariness of their legitimacy and of the relations of care and support they entail. In other words, the Athenians seem, on the one hand, to contemplate the validity of forced testimonies and of the

²⁷ Brooks (2000, p. 72).

purportedly necessary statuses of slave and free *and*, on the other, to be able to live with the ethical ambiguities that emerge because of the privileges that they ensure. Yet, the undoing of civilization that I discussed foregrounds the dehumanization of the torturer himself and, by association, of the institutional representative who enables him, and warns against the potential effects of such complicity.

In closing, we may recall that there is a law against *hubris* in classical Athens which is to ensure non-humiliation and protect civic dignity. The law applies to noncitizens and slaves as well. Josh Ober has proposed that this extension of legal protection to noncitizens points to how active defense of civic dignity as a public good among the enfranchised *might* give rise to the recognition of dignity as a general attribute.²⁸ One of the ways in which such recognition has indeed taken place is through declarations of human rights. Even so, negotiating torture's *necessity* persists as does its appeal for creating political and legal subjects. How the laws determine necessities, then, remains *deinon* –awe-inspiring or terrifying depending on the politics of kinship under explicit or illicit negotiation.

Bibliography

- ABRAHAMSON, E. L. (1952). Euripides' Tragedy of *Hecuba*. *TAPhA*, 83, 120–129.
- BATTEZZATO, L. (2018). *Euripides: Hecuba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEAUMONT, M. (2021). Standing Upright, Unsleeping: Sleeplessness, Wakefulness and Watchfulness in *Prometheus Bound*. *Textual Practice*, 36(7), 1116–1142.
- BRECHER, B. (2007). *Torture and the Ticking Time Bomb*. Oxford: Blackwell.

²⁸ Ober (2012).

- BROOKS, P. (2000). *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BURNETT, A. P. (1994). Hekabe the Dog. *Arethusa*, 27(2), 151–164.
- BURT, J. O. (1954). *Minor Attic Orators, Volume II: Lysurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- DUBOIS, P. (1991). *Torture and Truth*, New York: Routledge.
- DUÉ, C. (2006). *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*. Austin: University of Texas Press.
- FOLEY, H. P. (2015). *Euripides: Hecuba*. London: Bloomsbury.
- FREEST, J. H. (1926). *Aristotle: Art of Rhetoric*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GAGARIN, M. (1996). The Torture of Slaves in Athenian Law. *CPh*, 91, 1–18.
- GREGORY, J. (1991). *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- GREGORY, J. (1999). *Euripides' Hecuba: Introduction, Text, and Commentary*. Atlanta (GA): Scholars Press.
- HEADLAM, J. W. (1893). On the πρόκλησις εἰς βάσανον in Attic Law. *CR*, 7, 1–5.
- KIRKWOOD, G. M. (1947). Hecuba and *Nomos*. *TAPhA*, 78, 61–68.
- KOVACS, D. (1987). *The Heroic Muse: Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- KOVACS, D. (1995). *Euripides: Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MAIDMENT, K. J. (1941). *Minor Attic Orators: Antiphon. Andocides*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MIRHADY, D. (2000). The Athenian Rationale for Torture. In V. J. Hunter & J. C. Edmondson (Eds.), *Law and Social Status in Classical Athens* (pp. 53–74). Oxford: Oxford University Press.
- MOSSMAN, J. (1995). *Wild Justice: A Study of Euripides' Hecuba*. Oxford: Clarendon Press.

- OBER, J. (2012). Democracy's Dignity. *The American Political Science Review*, 106(4), 827-846.
- REHM, R. (2002). *The Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- SCARRY, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- SCODEL, R. (1998). The Captive's Dilemma: Sexual Acquiescence in Euripides *Hecuba* and *Troades*. *HSPH*, 98, 137-154.
- SENATE SELECT COMMITTEE ON INTELLIGENCE (2014). *Report of the Senate Select Committee on Intelligence Committee Study of the Central Intelligence Agency's Detention and Interrogation Program together with Foreword by Chairman Feinstein and Additional and Minority Views*. URL: <https://www.intelligence.senate.gov/sites/default/files/publications/CRPT-113srpt288.pdf>
- STRAUSS, J. (2013). *Private Lives Public Deaths: Antigone and the Invention of Individuality*. New York: Fordham University Press.
- THOMSON, C. V. (1894). Slave Torture in Athens. *CR*, 8, 136.
- THÜR, G. (1977). *Beweisführung vor den Schwurgerichtshofen Athens: Die Proklesis zur Basanos*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- TZANETOU, A. (2020). Hecuba. In A. Markantonatos (Ed.), *Brill's Companion to Euripides: Vol. 1* (pp. 158-181). Leiden: Brill.
- VERNANT, J-P. (1988). The Historical Moment of Tragedy in Greece: Some of the Social and Psychological Conditions. In J-P. Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (pp. 23-28). New York: Zone Books.
- VISVARDI, E. (2022). Es necesario herir? Tortura y verdad en los tribunales atenienses y en *Prometeo encadenado*. *Circe, de clásicos y modernos*, 26(2), 93-122.
- VISVARDI, E. (2024). Torture's Untruths: Tragic Visions of Testimony under Duress. In M. Aloumpi & A. Augoustakis (Eds.), *Lux: Studies in Honor of Lucia Athanassaki* (pp. 329-350). Berlin: De Gruyter.

- WILCOX, L. (2011). Dying Is not Permitted: Sovereignty, Biopower, and Force-Feeding at Guantánamo Bay. In S. Biswas, B. Magnusson & Z. Zalloua (Eds.), *Torture: Power, Democracy, and the Human Body* (pp. 101-128). Seattle: University of Washington Press.
- ZEITLIN, F. I. (1996). The Body's Revenge: Dionysos and Tragic Action in Euripides *Hekabe*. In *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature* (pp. 172-218). Chicago: University of Chicago Press. Orig. Euripides' *Hekabe* and the Somatics of Dionysiac Drama, *Ramus*, 20(1), 1991, 53-94.

Rethinking Mimetic Objects: Platonists, Surrealists, and Us

DANA L. MUNTEANU

THE OHIO STATE UNIVERSITY

Abstract

In the *Republic*, Plato famously disparages mimetic objects as inferior copies of an ideal original. By contrast, far from seeing symbolic representation as derivative, surrealist painter René Magritte points to our tendency to refer to the image of an object as “the” object. He jokingly denies that the image of a pipe is a pipe. Magritte’s painting hints at the possibility that a symbol might displace the concrete original in our mind, and that we may need a reminder to differentiate between the two. Furthermore, I suggest, in the twenty-first century, symbolic mimetic objects compete for our attention and affection, taking us away from our everyday life. Is a return to reality possible, necessary, or even desirable? Indeed, it is –and humanities could help us find a path.

Resumen

En la *República*, Platón desprecia los objetos miméticos por considerarlos copias inferiores de un original ideal. En cambio, lejos de ver la representación simbólica como algo derivado, el pintor surrealista René Magritte señala nuestra tendencia a referirnos a la imagen de un objeto como “el” objeto.

Bromeando, niega que la imagen de una pipa sea una pipa. El cuadro de Magritte alude a la posibilidad de que un símbolo pueda desplazar al original concreto en nuestra mente, y de que podamos necesitar un recordatorio para diferenciar entre ambos. Además, sugiero que, en el siglo XXI, los objetos simbólicos miméticos compiten por nuestra atención y afecto, alejándonos de nuestra vida cotidiana. ¿Es posible, necesario o incluso deseable volver a la realidad? En efecto, lo es, y las humanidades podrían ayudarnos a encontrar un camino.

1. The Premise¹

In October 2022, someone threw a can of soup at a Van Gogh painting (*Sunflowers*, 1887) inside the London National Gallery. The protester screamed: “What is worth more? Art or life? Is it worth more than food? Worth more than justice?”² While the act of vandalism appears to us to be crass and ridiculous, the questions behind it might not be. This essay proposes to investigate the darker facets of our fascination with symbolic replacements –may they be artistic or more broadly technological– from a philosophical and psychological perspective. More specifically, it will examine the anxiety expressed around the possibility that created mimetic images and symbols might be confused with their real models, from Plato to Magritte to contemporary thinkers. Finally, it will briefly consider whether the study of humanities could not only warn us about the dangers of *mimesis* but also reorient us toward a more grounded type of human existence. A word of caution, this essay does in no way intend to di-

¹ I would like to thank the organizers of the La Plata Colloquium (Coloquio Internacional UNLP, Argentina, June 2023): Claudia N. Fernández, Graciela C. Zecchin de Fasano, Juan Tobias Napoli, for their generous invitation, memorable conference, and incredible hospitality. The audience and my fellow-participants asked deep and interesting questions that sharpened my thoughts. Meeting wonderful scholars and students in person after a long period of only virtual interactions during COVID was enormously inspiring and refreshing. This brief study is intended as a beginning to a much broader project, and I have worked very slowly on it: I am therefore grateful for the patience the editors of the volume have shown me.

² <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-63254878>).

minish the value of either art or technology with their innumerable benefits for humanity, but, rather, to draw attention to a curious and more increasingly serious aspect of our propensity to replace the real with the virtual.

2. Paintings, Models, and Replacements

Plato

In Plato's *Republic X*, Socrates' insistence on the inferiority of pictorial *mimesis* may not appear surprising, given the overall critique of the arts, but its lack of mesmerizing power may seem strange to the reader. Unlike the seductive poetry, painting as *mimesis* represents a pale copy of a model in a less beguiling manner. Some oddities of the Platonic engagement with the visual arts here appear nevertheless worth discussing, although they have received less scholarly interest than the treatment of epic and tragedy.

Capturing the contours of objects with a brush resembles going around with a mirror to catch the reflection of objects (596e).³ Even more, Socrates offers an illustration: a painted bed does not even represent a copy of a true model directly, as it stands third removed from an original Form:

Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν
τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῴμαι, θεὸν ἐργάσασθαι.
ἢ τίν' ἄλλον;
Οὐδένα, οἶμαι.
Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.

³ Gombrich (1977, p. 83) notes: the Platonic analogy mirror-painting has “haunted” the philosophy of art ever since. Yet, as Halliwell (2000, pp. 106-111) observes in response, the reductionist view of visual art as mirror cannot be taken as either the goal or the value of artistic *mimesis* in numerous other Platonic dialogues (e.g. *Laws* 2.669a-b; *Cratylus* 430a-431d). See also, Halliwell (2002, pp. 118-150, especially pp. 133-142) for a convincing argument that the “mirror analogy” is not meant to be taken seriously in the *Republic X*, but, rather, as a sarcastic point.

Ναί, ἔφη.

Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ;

Ἔστω.

Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται
τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

Ναὶ τρεῖς.

Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν
μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην,
οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη.
δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ
θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν.

(*Republic*, 10.597b4-c5)

_ Thus, there are three such beds: first, one being in nature, which, we could say, as I think, that a god has made; or someone else?

_ No one else, I think.

_ One, then, which the carpenter makes.

_ Yes, indeed, he said.

_ One, finally, which the painter makes, isn't that so?

_ Let it be so!

_ Thus, Painter, Bed-maker, God: these three are skilled in three types of beds.

_ Indeed, the three.

_ The god, whether he did not want to, or as some necessity compelled him to make not more than one bed by nature, so made only one actual Form which is a bed. For two or more such things could neither become engendered by a God nor could they ever grow naturally.

The striking aspect of this account for me pertains not so much to the inferiority of the art object as to the inferiority of the material

model seen in the world around us.⁴ The material bed itself represents a copy of a lower order of a Form produced by a divine creator. Is the prototype conceptual? Is this a symbolic “bed” an idea of a certain type of place where we could use to rest at night? It seems so, but it appears odd that Plato uses vocabulary referring to “nature” with respect to such an immaterial model (ἐν τῇ φύσει, ἐφυντεύθησαν, φυῶσιν). The ideal bed, then, somehow becomes “natural” and the material object somehow less real. Some kind of natural law or necessity perhaps even forces a God, a creator of the important object-concept in this scenario, to produce only *one* prototype. The material beds made by carpenters turn out to be less real than the archetype, and, more surprisingly, less “real” or “natural” than the conceptual. The painting does not reproduce the original ideal object but somehow a lesser material sample. Yet, why not? Couldn’t the painter, just like the carpenter, have as a point of reference precisely the ultimate model, skipping an inferior beds existent in the world we perceive around us? Perhaps, at times, he could, although in this passage that is not the case.⁵ We should keep in mind this devaluation of existing material objects in favor of their symbolic equivalents, which I will argue, becomes a fundamental problem for human thought way beyond the Platonic account of the visual arts.

Before leaving the *Republic X*, let us consider another question. Can the artistic copy dangerously replace its model in the minds of the viewers? Plato often appears concerned with the ability of epic and tragic poetry to mesmerize the audiences, and, in way, to deceive

⁴ As Halliwell (2000, pp. 114-115) well points out in the conclusion of his essay on painting in the Platonic dialogues, *mimesis* of any sort should be deemed as a failure, incapable of expressing the truth in full splendor. However, in a way, the same *mimesis* offers us the only medium for knowledge, since we do not have access to the ultimate “reality.” In this sense, the observable world appears to be created by a divine figure, specifically likened to a painter in the *Timaeus* (55c6).

⁵ Keuls (1978, p. 43) links this passage from the *Republic X* to *Cratylus* 389b, in which Socrates suggests that a carpenter would be able to reconstruct a damaged weaving stand not based on the existing objects but based on its “form,” *eidos*, and thus implies that the craftsman would be able to use the abstract model whereas the painter would not.

them (*Gorgias*, 502b-d). Poets and bards could look knowledgeable without being truly so (*Ion*, 536e-541e). With their lamenting heroes, they could lure the audiences into expressing emotions that should rather be restrained in society (*Republic* 10.605c-606b). Finally, poetic mimeses can depict behaviors that could present dangers for young minds (*Republic*, 2.381e). By contrast, painters and their works appear much less spellbinding:

ζωγράφος, φαμέν, ζωγραφήσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς, περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαίων τῶν τεχνῶν· ἀλλ’ ὅμως παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῶ ἂν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

(*Republic*, 10.598c1-5).

A painter, let’s say, will paint for us a shoemaker, a builder, all the other craftsmen, while not knowing any of their skills. And yet, if he were a good painter, having painted a carpenter and showing this to children or to mindless people from afar, he might deceive them into believing that it would be a carpenter as if in truth.

Like the poet, the painter has no true knowledge at all of the subjects (περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαίων τῶν τεχνῶν) he imitates, but his power to deceive remains much more limited.⁶ If poetry makes “the best of us” succumb to pleasure and emotional outbursts (*Republic* 10.606a3-b8), painting here (*Republic*, 10.598c1-5) could only “deceive” (ἐξαπατῶ ἂν) from a distance and only a limited and not so elevated crowd, namely the immature and brainless humans

⁶ A more complex interaction between the viewer and the painted images occurs in the *Sophist* (235d=c) in which image-making contains two subdivisions: likeness-making and semblance-making; on this, see, e.g., Halliwell (2000, pp. 104-105).

(παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους).⁷ Perhaps the most surprising point of this passage comes with the topic of the artistic mimesis: it no longer concerns an object, but rather the person making such an object, the maker himself: “a shoemaker, a builder, all the other craftsmen (σκευοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς)”. Thus now, the worry (not a huge one) is that we could confuse not the painted bed with a wooden bed but that we may take the painted builder of such object for the true person. This appears strange on two levels. One, is there a prototype model of the builder himself? Does that mean that an all-making divinity creates “one craftsman” after whom all the inferior creators manufacture their copies? Any artisan then imitates the Form of the Craftsman as a “being,” but is that not the God himself or the natural law? This transition from an object of artistic imitation (bed) to the person as object of imitation (craftsman) spins complications for the conceptual Form. Secondly, we are assured that most people would not confuse the painted person with a real person in the perceptible world: they would not take the depicted image as if it were true (ὡς ἀληθῶς). But would the artisan in flesh be real “in truth” or would he himself be only a representation, judged by the earlier argument? Here, the manufacturer seems endowed with more authenticity than his object of imitation appeared to be in the earlier description. In conclusion, Plato devalues material, observable objects, which many of us would call “real” to a derivative existence. Paintings appear even lower, because they reproduce perceptible objects and subjects, which in their turn reflect a higher symbolic reality. In the philosopher’s view, there is little danger in confusing art with the observable world, and even less with the higher reality. But is it true that confusions between the material and the conceptual objects in our minds remain highly unlikely?

⁷ On the complex notion of the poetic and pictorial deception, *apate*, and other perils of aesthetic illusions in Plato, see Grethlein (2021, pp. 75-106).

Magritte

Surrealist painter René Magritte mischievously wrote under a drawing of a pipe “this is not a pipe.”



This famous painting entitled “The Treachery of Images” (1929) has caused more interest, controversy, and philosophical commentary than anything else the artist has created,⁸ although he has coupled image and words in numerous other instances.⁹ The surprising inscription playfully denies linguistically the “meaning” of the image. What the artist did not expect was the backlash from the public. People felt indignant, as Magritte notes in a letter: “The famous pipe. How people reproached me for it! And yet, could you stuff my pipe? No, it’s just a representation, is it not? So, if I had written on my picture ‘this is a pipe’ I’d had been lying.”¹⁰

His comment is interesting for several reasons. First, like Plato, Magritte emphasizes that the painted object is simply not “the” real object. However, unlike Plato, the artist reminds us of the utility of

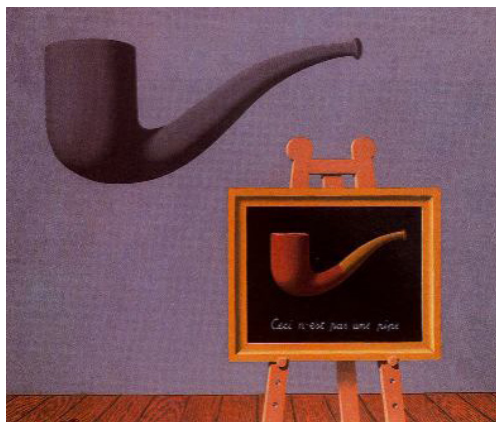
⁸ Lipinsky (2019, pp. 48-49).

⁹ Rooney and Platter (2016, p. 33) include a fascinating piece entitled “Words and Image,” which contains aphorisms on the symbolism behind the image and the word, as well as their intricate connections: “a word can take the place of an object in reality,” “an image can take the place of a word in a statement,” “in a picture, words have the same subjects as images.”

¹⁰ Torczyner (1977, p. 71).

the material object without relating it to any mental conceptual Form that stands above it. In Plato's *Republic X*, there may be an implicit recognition that the craftsmen "know" how to make something beneficial, while the painters do not. And yet, the actual material object (the bed) never receives an acknowledgment of its benefits: someone could sleep on it. In the Platonic realm the "actual" becomes subordinated to the conceptual "Bed." But we could reformulate Magritte's rhetorical question and apply it to the Plato's artistic theory: the painted bed may not be useful, indeed, for our rest at night-time, of course, but the Form is not beneficial in that sense either: you couldn't sleep on it, could you? We will need Aristotle to clarify: the Bed in potentiality must be crafted in actuality so that it could achieve its functionality. We should keep in mind here people's insistence that the painted object should be understood as *the* object.

In fact, Magritte produced another related painting entitled "The Two Mysteries" (1966).



In this, an enormous pipe floats on the upper left side of the viewer: to the right there is a painted image of a pipe in a framed painted.¹¹

¹¹ Rooney and Platter (2016, p. 32) also include Magritte's enigmatic statement "Poetry is a pipe," which, considering the artist's predilection for depicting the

The striking juxtaposition here points toward the “mysteries” of the abstract entities that humans can create: the concept, the Form of the pipe, dominates the canvass as a massive grey presence, a mimetic image of this conceptual object also exists in a well-framed painting within the painting. The actual, material object is missing –or, rather, cannot be captured in this manner. Yet, perhaps, we do not even “need” a material object anymore as the conceptual grey pipe and the painting within the painting seem to suffice (note that there is no painted pipe that could refer to a perceptible object in the world around us). The reflective, meta-artistic quality of Magritte’s work has not escaped philosophers, especially French twentieth-century thinkers, such as Foucault and Deleuze who have emphasized how we tend to replace the object with its “simulacrum” (the Latin somewhat equivalent of the *mimetic object*).¹² Indeed, other philosophers have also noted our human tendency to confuse, substitute, or prefer the “copy” to the model.¹³ Such tendency may not be intrinsically bad. It has helped humans create new constructs that do not exist in nature by symbolic associations (money, corporations, human rights).¹⁴ However, our subconscious and conscious propensity to bypass the material existence in favor of virtual realities has a dark side, namely a devaluation of our actual palpable life that may be pernicious to

object, this statement interestingly connects poetry and painting, again in a manner reminiscent of Plato.

¹² A good discussion is provided by Lipinski (2019, pp. 54-55): Foucault wrote a book entitled *Ceci n’est pas une pipe* (1973), a philosophical essay on the Magritte’s pipes. Gilles Deleuze (1990, p. 262) notes that, in Magritte’s work, the *simulacrum* is no longer a devalued copy, like in Plato, but stands for the Form.

¹³ Most prominently, Jean Baudrillard (1994 –French original 1981–, pp. 50-120) has looked at the influence of symbolic images, *simulacra*, replacing their real equivalents in the modern world advertising and media.

¹⁴ Harari (2015, pp. 362-366) well emphasizes that our modern world would not be possible without the incredible power of symbolic thinking of *homo sapiens*, as we live in a way in “imagined communities,” held together by notions of nation, institutions, and law agreements. The power of symbol, as the scholar points out, is enormous both politically and economically, and it could be used for better or worse in the future, but there is no way to return to a pre-symbolic stage: symbolic words and images have propelled our species long before Plato, at least somewhere, sometime, around the first cave-paintings.

us and to our future. In the last section of the paper, I shall briefly examine not so much our preference of simulacra, which others have well noted, but rather its cost to the palpable, embodied existence.

Us

Symbolic replacements: the devaluation of material objects and embodied life

Is a reinvestment possible?

What surprised Magritte in the reaction of the public to his “Treachery of Images” was people’s insistence: his painted pipe *was* a pipe, contrary to his written statement. What may have surprised Plato, if he could reincarnate, was the price of a “painted bed,” such as Van Gogh’s (*Bedroom at Arles*, 1888, Amsterdam) in comparison to most manufactured beds.



Why is it so? Philosophers, linguists and neuroscientists all have offered us some explanations for the high value we ascribe to visual and linguistic symbols, even when those do not have any immediate practical value. An increasing number of studies have shown that we can take both the image and/or the word referring to an object as

not simply “standing for” the object but sometimes as the essence of it –what Plato may have labeled the Form. The phenomena of symbolic displacement, replacement and metaphorical association have political, commercial, and moral implications for our world.

Spatial and temporal transcendence and idealism

As humans, most of us live in an artificial environment, having long left our natural habitat. This has happened for some ten-thousand years at least, since the development of agriculture, which may seem to be a long time to us, but it represents a fraction on the evolutionary scale.¹⁵ Some scholars have recognized in art a way of expressing our longing for nature and our remote past. Thus, for example, paintings of landscapes, with lush green, water and animals in the background have appeared universally appealing to contemporary humans, whereas abstract art, or paintings with jagged cliffs and menacing background have been far less popular.¹⁶ A landscape painting may stand for the Garden of Eden we have lost in the middle of a gray, busy, impersonal contemporary city.

Secondly, if the artist simply holds a “mirror” as Plato says dismissively in the *Republic*, that mirror as art can hold on to an image that may be fleeting in incarnated life. The Roman *imagines maiorum*, wax portraits of ancestors, preserved the image of the relatives long gone. Similarly, the extraordinary popularity of the art of portraiture in the European art could testify for our effort to preserve the likelihood of people long after their death, a function surely continued by modern photography and our culture of obsessive selfies. Thus, a symbolic artistic object does not only reproduce a model, but it also keeps its likeness in its absence and metaphorically prolong its existence. Relatedly, this further permits an idealization of the concrete model. A painting that disappeared

¹⁵ On this, see, for example, Harari (2015, pp. 77-162).

¹⁶ Dutton (2009, pp. 13-28).

from the market for one hundred years by Gustav Klimt, *Portrait of Fräulein Lieser*, has recently resurfaced, and it is presumed to sell for over fifty million dollars.¹⁷ The young, beautiful Viennese woman who posed for this portrait has been long gone, and so has the artist himself, but a smiley lady, draped in her green dress with borders full of flowers will long “live” for our eyes and in our imaginations. Thus, the painting can uniquely preserve an image no longer in existence. Oscar Wilde’s novel, *The Picture of Dorian Gray* (1890) deals with the theme subversively: in this, the portrait becomes a hideous corpse, whereas its human model keeps his youth. This reverses the reality of the art object preserving an intact image of its model.

Universal value and complexity

Secondly the symbolic object can represent “all” items that belong to its category. It can depict not an object but an idea of the object, bypassing a specific material model, and it can trigger unexpected associations between the image and the particulars of the viewers. The floating pipe in Magritte’s *Two Mysteries* may denote the Pipe(ness) based on which all the artistic replicas may be made. Yet, the artistic object does not simply encapsulate a cognitive concept, like Plato’s Form of a bed in the *Republic*. It further gathers complex affective connotations. Van Gogh’s “bed” may have been based on the artist’s bed in Arles, but it symbolizes so much more than that simple wooden bed. It may bring to our mind associations related to suffering, to being bed-ridden, to seeing an empty room after the death of someone dear to us, in an eerie sunlight. More broadly, it can evoke the feeling of sadness after a loss. Now those connotations may be enhanced if we know anything about the painter’s last months of life, but they do not have to be linked to his biographical narrative. Finally, the “universality” of mimetic arts, a feature that Aristotle

¹⁷ <https://www.artnews.com/art-news/news/klimt-lost-portrait-resurfaces-vienna-auction-1234694270/>

already emphasizes in his *Poetics* IX, can be broadly defined as the capacity of the artistic creation to contain elements recognizable by audiences beyond a certain historical period. This should not be equated with “a-historicity,” since art always belongs to specific time frame and reflects its era. It does imply, however, that a symbolic object can trigger certain similar emotional and cognitive responses in its viewers beyond its specific historicity. To give a personal example, I have a reproduction of Vermeer’s *The Milkmaid* (1660) in my bedroom because it reminds me of my grandmothers. This does appear odd: the Dutch lady with a blue apron and a white head piece pouring milk from a jug and arranging food on a little table full of bread *looks nothing like* either of my deceased grandmothers. When I told my son once when he was little that the painting reminded me of them, he immediately asked me why I did not put pictures of *them* on the wall. Indeed, that was a good question. The answer: because I felt none of the pictures I had of *them* captured who these wonderful women (*bunicile*, Romanian for grandmas) were for me, but that painting somehow did. My grandmothers never took pictures of themselves in the kitchen, where they spent a great portion of the day preparing our food. Vermeer’s painting reminded me of a little secondary room attached to the kitchen in which my maternal grandmother cooked: the room had baskets with bread in it, a similar kind of window as the one in the painting. My paternal grandmother used to wear an apron, and had the same serene, almost mystical calmness as, I think, the painted woman displays, while she labored on our meals. The painting surely did not imitate *them*, but the figure reminded me of the comfort, luminous warmth, and sense of contentment and safety that I have associated not only with *them*, my grandmothers, but also with the idea of “Grand-motherhood.” But this may not even have been at all the “Form” to which the painter’s model may have “belonged” to. Vermeer presumably had a model that I related to *my* mental images created in remembrance of real persons. This suggests a much more complicated associative

system than the Platonic scale of mimetic resemblance, a point worth remembering for our next section.

Mixed forms: material reality confused by visual symbol and metaphor

In their seminal book, *Metaphors We Live By* (1980), George Lakoff and Mark Johnson have shown how much our everyday life relies on metaphors that give concrete dimensions to abstract notions. More accurately, we seem to render abstract notions by concrete metaphors. To cite some examples that could have pleased Plato, under a category that associates our “understanding with seeing,” in English, ideas are linguistically likened to light-sources and discourse itself resembles a light medium. Thus, for example: “I see what you are saying,” “it is an insightful idea... a brilliant remark ... a transparent argument an opaque discussion”).¹⁸ Language itself appeals to pictorial images, and this is not a feature of English alone. Linguistic metaphors evoke images and associations that sometimes become entangled in inextricable ways. That could become a problem when such associations are fostered by incessant advertising or, even worse, when they are imposed by nefarious propaganda. Studies in psychology and neuroscience have shown that we tend to “confuse the concrete and metaphorical,” and sometimes act based on the symbolic associations forged by language and propagandistic imagery. In a chapter entitled “Metaphors We Die For,” Stanford primatologist and neuroscientist Robert Sapolsky notes that we may take abstract visual and linguistic symbols for their concrete correspondences, and this has major social and political implications. As he writes: “people are willing to kill or be killed over a cartoon, a flag, a piece of clothing, a song.”¹⁹ In fact, the scientist analyzes Magritte’s pipe side by side with an early cave art depicting a horse. He notes that, while the Surrealist painter has

¹⁸ Lakoff and Johnson (1980, p. 48).

¹⁹ Sapolsky (2017, p. 555).

underlined the divergence between the image and the word, art tries to “capture” the likeness of the represented object, to such an extent that we may look at the image as the essence of the class of the objects depicted.²⁰ When the image is coupled with symbolic language, it can trigger powerful associations that can influence us deeply, from commercial advertising to political propaganda. Probably not many people in the advertising industry have read Marcel Proust’s *In the Search of Lost Time* (1927), but most understand perfectly well the power of involuntary memory and know that certain smells or music in stores can trigger mental associations that would improve sells. In politics, labeling immigrants or other people as “scum” or “vermin” can trigger horrible symbolic associations and stir dangerous movements and devastating conflicts. This often comes from a subconscious confusion between the metaphorical and the perceptual. Could we use the same power of metaphor and imagery for better purposes in ways that could solve some serious problems of the world, such as poverty and war? This is a major question to consider some other time. I shall return to more neutral points in my conclusions.

Reconsidering our fascination with mimetic objects

None of the features of the mimetic and symbolic objects I have mentioned is intrinsically problematic. The human capacity for abstraction and artistic expression has granted us extraordinary benefits as species: from imagining new and better possibilities to finding solace in works that evoke shared human experiences. It has allowed us to explore places and times we could not access otherwise. But in our contemporary world, the extraordinary proliferation and commercialization of images and of symbolic language through photographs, digital shots and memes create a virtual reality in

²⁰ Sapolsky (2017, pp. 556-559).

which we may live primarily with illusory representations. This can affect our self-perception, relations to others, and aspirations, spiraling into our absenteeism from embodied life. We can create our artistic avatars that populate virtual worlds, in which we may not only look better than ourselves but also act more courageously, receive the kind of recognition, success, and love that we may only dream of in reality. Material existence and reality can appear more and more disappointing and problematic when virtual escapes grow exponentially and demand our attention.

What could the humanities “do” to change this trend? Drawing attention to the problem may be a quick and necessary answer, but it is surely not a solution. Philosophers like Baudrillard have already sounded the alarm,²¹ every meditation expert will remind us of the need to focus on the present, and we have pills to treat attention deficit disorders. Yet, we all suffer from attention deficit disorders related to the present, to material existence, and to embodied interactions. Bypassing the palpable, concrete, and transient existence has started with the realm of Platonic Forms, and, since then philosophy, theology *and* the arts have often invited us to place the symbolic above the perceptible world. Mimetic replacements have constantly increased, burying us today with an avalanche of symbolism through advertising, gaming, and virtual options. I believe that we should reinvest symbolic significance in every-day objects and humans: in the carpenter’s bed, and in our ephemeral interactions. This will not be easy, and, in some cases, it will not be possible, as civilization requires certain sacrifices. Returning to living by a forest and river as opposed to simply looking at a painting of a landscape reminding us of that kind of life does not seem possible for most of us. But some changes and a recognition of the everyday “banal” existence as extraordinary may be possible. It will not simply suffice to remind ourselves of

²¹ Pawlett (2007, pp. 7-90) provides a useful overview of Baudrillard’s critique of *simulacra* where the production of objects for consumption becomes a kind of “metaphysical system” affecting our economy, society and imagination.

that in order to turn a switch, and thus suddenly accept and enjoy the perceptible world in the present moment. It will take creative effort. Should we compose odes to the unglamorous beds most of us have and celebrate changing the sheets and opening the curtains in the morning? Indeed, perhaps we should, with a special florid style, reminding ourselves of how amazingly rested and grateful we should be for not spending the night crammed into a plane seat. The humanities could help us re-glamorize our lives by creating reminders of the utility and the beauty of the mundane and of the uniqueness of people surrounding us. By using the very tools that have sent us into a perilous escapism, we could return into embodied existence. Finally, the humanities could also perhaps help us reconsider our values at times. This is not because the incredibly moving dying sunflowers of Van Gogh should not be enshrined in a museum for all of us to admire. I would not say that his “painted sunflowers *are not* flowers”: they *are* in a symbolic way that can remind us of the beautiful and ephemeral life we all share as creatures. Yet, the life of the starving peasants, refugees, and people who could never walk into a museum has value as well. An un-painted life is a life too, and it should matter.

Bibliography

- BAUDRILLARD, J. (1994). *Simulacra and Simulation* (translated by S. F. Glaser). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- DELEUZE, G. (1990). *The Logic of Sense* (translated by Mark Lester and Charles J. Stivale). New York: Columbia University Press.
- DUTTON, D. (2009). *The Art Instinct. Beauty, Pleasure and Human Evolution*. New York: Bloomsbury.
- GOMBRICH, E. H. (1977⁵). *Art and Illusion*. London: Phaidon.
- GRETHLEIN, J. (2021). *The Ancient Aesthetics of Deception*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HALLIWELL, S. (2000). Plato and Painting. In N. K. Rutter & B. A. Sparkes (Eds.), *Word and Image in Ancient Greece* (pp. 99-116). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HALLIWELL, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.
- HARARI, Y. (2015). *Sapiens. A Brief History of Humankind*. New York: HarperCollins.
- KEULS, E. (1978). *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- LIPINSKI, L. (2019). *René Magritte and the Art of Thinking*. London: Routledge.
- PAWLETT, W. (2007). *Jean Baudrillard. Against Banality*. London-New York: Routledge.
- SAPOLSKY, R. (2017). *Behave: The Biology of Humans at our Best and Worst*. New York: Penguin Books.
- ROONEY, K. & PLATTNER, E. (Eds.). (2016). *René Magritte Selected Writings* (Translated by Jo Levy. With Six Pieces translated by Adam Elgar. Preface by Sandra Zalman). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TORCZYNER, H. (1977). *Magritte, Ideas and Images* (Translated by Richard Miller). New York: H. N. Abrams.

El estudio de personajes transtextuales en las secuelas homéricas (y más allá): un manifiesto metodológico

SILVIO BÄR

UNIVERSITETET I OSLO

Resumen

La narrativa antigua griega y romana está repleta de personajes que reaparecen en diferentes textos, compuestos por distintos autores y en diferentes épocas. Divinidades, héroes y heroínas míticos y figuras semi-históricas “viajan” a través de la historia literaria y, al hacerlo, se transforman y adaptan constantemente. Estos personajes “viajeros” se denominan personajes “transtextuales”. El presente trabajo se centra en el estudio de los personajes épicos (especialmente los homéricos) desde una perspectiva diacrónica. Dado que existe una importante laguna en la investigación relativa al estudio de los personajes transtextuales en la épica antigua (y más allá) y que es necesaria una nueva área de investigación en narratología propongo no solo un estudio sistemático de los personajes transtextuales en la épica antigua; sino también una conceptualización de las premisas metodológicas y de las consecuencias de dicho enfoque. El estudio de la transtextualidad puede lograrse de la mejor manera a través de un enfoque narratológico, es decir, con una combinación de narratología diacrónica y análisis narratológico de personajes y, para tal propósito, el estudio de las secuelas homéricas ofrece una base ideal. Finalmente, sostengo que la transtextualidad debe entenderse como un concepto diferente del habitualmente establecido para “intertextualidad”,

ya que ella no resulta suficiente para abarcar todo aquello que comprende el concepto de transtextualidad.

Abstract

Ancient Greek and Roman storytelling is full of characters who reappear in different texts composed by different authors in different periods. Divinities, mythical heroes and heroines as well as (semi-)historical figures ‘travel’ through literary history and, by doing so, are constantly transformed and adapted. Such ‘travelling’ characters are called transtextual characters. This chapter focuses on the study of epic (especially Homeric) characters from a diachronic perspective. It argues that there is a significant research gap relating to the study of transtextual characters in ancient epic (and beyond) and that a new area of research in narratology is needed: a systematic study of transtextual characters in ancient epic, as well as a conceptualization of the methodological premises and consequences of such an approach. It is demonstrated that such a study of transtextuality can best be achieved via a narratological approach, as a combination of diachronic narratology and narratological character analysis, and it is suggested that the study of Homeric sequels offers an ideal basis for such an enterprise. Further, it is shown that transtextuality must be understood differently from the established term and concept of ‘intertextuality’ and that intertextuality cannot sufficiently cover what is covered by the concept of transtextuality.

En la secuencia inicial de la película de James Bond “Al servicio secreto de Su Majestad” (1969), Bond salva de ahogarse en una playa a una mujer suicida; pero inmediatamente después es atacado por dos hombres armados, uno de los cuales intenta matar a Bond. El otro hombre, a su vez, se lleva a la mujer por la fuerza, pero la libera de nuevo para ayudar a su co-perpetrador porque no tiene ninguna posibilidad en la lucha contra Bond. Bond finalmente golpea a ambos asaltantes, pero mientras tanto, la mujer ha tomado su automóvil y ha conducido hasta la cima de la duna, donde se sube a su propio ve-

hículo y se aleja. Bond la sigue con la mirada y pronuncia esta frase: “¡Esto nunca le pasó al otro tipo!”¹

Como es bien sabido, las primeras cinco películas de James Bond contaron con Sean Connery en el papel de Bond, mientras que en la sexta película el protagonista fue interpretado, por primera (y última) vez, por George Lazenby. La declaración de Bond es, por lo tanto, un comentario “autoirónico” sobre este cambio de actor porque Bond, en su calidad de mujeriego, normalmente no perdería la oportunidad de involucrarse con una mujer bella, ni le permitiría robar su auto.

Desde un punto de vista narratológico,² el enunciado es esclarecedor por dos razones. En primer lugar, constituye una metalepsis, es decir, una instancia narrativa en la que se mezclan dos niveles separados de narración y se anula la distinción estricta entre estos niveles.³

En la secuencia citada Bond rompe la distinción entre el nivel de personaje y el nivel de actor al referirse a su actor predecesor mientras desempeña el papel de su personaje cinematográfico. Por un momento, el personaje Bond sale de su papel y comenta que en realidad no es Bond, sino un actor que interpreta a Bond. En segundo lugar, el comentario ilustra el hecho de que James Bond es una figura recurrente: un personaje que “viaja” de una película a otra (y debe ser el mismo personaje independientemente del actor que lo interprete). El

¹ El presente artículo constituye una versión ampliada de un capítulo de libro publicado originalmente en inglés (Bär 2024). Agradezco a los editores de este volumen por haberme invitado como panelista al Coloquio Internacional “Pensar la Antigüedad en Clave Contemporánea” realizado en La Plata en junio de 2023 y por su generosa hospitalidad, así como por haberme incluido en este volumen. Un agradecimiento especial a Graciela Zecchin de Fasano por haber traducido el capítulo del inglés al español.

² El término “narratología” se utiliza aquí no sólo con referencia a los textos, sino a todos los medios narrativos. Para un enfoque narratológico del análisis de personajes en el cine, véase Eder (2008). Véase también la nota 37 infra sobre “narratología transmedial”.

³ Sobre la metalepsis en general, véase el trabajo fundamental de Genette (1972, pp. 243-246) y Genette (2004). Sobre la metalepsis en la literatura antigua, véase Eisen & von Möllendorff (2013) y Matzner & Trimble (2020). Las metalepsis se pueden encontrar a menudo en la ficción de lo irreal y en la cultura popular; véase Klimek (2010) y Kukkonen & Klimek (2011).

término técnico para tal “viajero” –ya sea en una película, en la literatura o en cualquier otro medio narrativo– es personaje transtextual,⁴ y el fenómeno narrativo de personajes que “viajan” diacrónicamente a través de diferentes textos (y/u otros medios) es llamado transtextualidad.

Desafortunadamente, este capítulo no está dedicado a James Bond, sino a un tema un poco menos emocionante –pero, no obstante, instructivo–: los personajes transtextuales de las secuelas homéricas (y más allá). Al igual que el “universo” de James Bond, el mundo de las epopeyas homéricas y sus secuelas también está lleno de personajes transtextuales. Divinidades como los Doce Olímpicos, héroes como Odiseo, Aquiles y Eneas, y personajes menores como Andrómaca, Circe y Calipso –por nombrar sólo algunos– “viajan” a través de la narración épica (así como más allá de los límites del género), y al hacerlo se transforman y adaptan continuamente y, por lo tanto, llevan consigo la historia literaria como su “equipaje”. En este capítulo, sostengo que existe un importante vacío de investigación relacionado con el estudio de los personajes “viajeros” en la epopeya antigua (y más allá) y que se necesita una nueva área de investigación en narratología: un estudio sistemático de los personajes transtextuales en epopeya antigua, así como una conceptualización de las premisas metodológicas y consecuencias de tal enfoque. Intento demostrar que tal estudio de la transtextualidad puede lograrse mejor a través de un enfoque narratológico, como una combinación de narratología diacrónica y análisis narratológico de los personajes, y sugiero que el estudio de las secuelas homéricas podría ofrecer una base ideal para tal propósito. Además, sostengo que la transtextualidad debe entenderse de manera diferente al término y concepto establecidos de

⁴ Opcionalmente, los personajes transtextuales que se transfieren de un medio a otro (por ejemplo, de un texto a una película) a veces se denominan “personajes transmedia”; véase Thon (2019) y Thon & Pearson (2022). Véase también Johnston (2015, pp. 206-210) y Johnston (2018, pp. 156-163) sobre el concepto relacionado de “plurimedialidad”.

“intertextualidad” y que la intertextualidad no puede cubrir suficientemente lo que cubre el concepto de transtextualidad.

Antes de aventurarnos en esta empresa narratológica, es necesaria una definición adecuada del fenómeno de la transtextualidad.⁵ Según Brian Richardson, los personajes transtextuales son “characters that exist in more than one text”, por lo que “different authors [...] share the life of a character and extend each other’s world, in which an author can ask another to ‘Lend Me Your Character’” (Richardson 2010, pp. 527, 533).⁶ Katharina Philipowski, a su vez, señala que los personajes transtextuales son “characters identified by their own name(s) who appear in various literary texts” (Philipowski 2019, p. 120).⁷ En otras palabras, los personajes transtextuales presuponen una identidad reconocible, que generalmente incluye la identidad del nombre, mientras que un personaje de ficción que está inspirado en un personaje de otra obra de ficción, pero no es idéntico a él, no calificaría como un personaje transtextual.⁸ Sin embargo, calificarlo como carácter transtextual no excluye, por supuesto, alteraciones y desarrollos; por el contrario, un personaje transtextual cuyos parámetros no cambiaron en absoluto probablemente sería bastante aburrido.⁹ Por ejemplo, el Eneas virgiliano es la misma figura que su apéndice homérico, pero con rasgos completamente nuevos, decididamente romanos; el Aquiles de Estacio tiene un trasfondo biográ-

⁵ El término como tal fue acuñado por Gérard Genette, aunque con un significado diferente al concepto discutido aquí: ver Genette (1979, pp. 87-88).

⁶ Rosen (2016, pp. 171-178) sigue a Richardson en el uso del término. Véase también Thon y Pearson (2022, pp. 142-145).

⁷ Véase también Reicher (2010, p. 124), quien habla de “character identity across different stories”.

⁸ Por ejemplo, Leopold Bloom en *Ulysses* (1922) de James Joyce no califica como un personaje transtextual porque no es idéntico al Odiseo homérico, pero es “a modernized avatar of Homer’s Odysseus” (Richardson 2010, p. 530). Sobre los posibles problemas que surgen cuando se aplica el criterio “identidad del nombre” a textos antiguos, véase más adelante.

⁹ A menos que se trate de *fan fiction*, porque los fanáticos pueden esperar que sus personajes favoritos sean lo más similares posible al original. Véase, por ejemplo, Veerle (2011, p. 5): “Fans approach fan fiction with highly detailed schemata in mind: of the characters, for example”.

fico completamente ajeno al de Aquiles en la *Ilíada*; y –recurriendo una vez más al ejemplo de James Bond– Bond obviamente siempre ha sido el mismo personaje en todas las películas, pero al mismo tiempo nadie dejará de reconocer que ha evolucionado considerablemente desde 1962 hasta hoy –o que se debe en parte a los diferentes actores, en parte a cambios en el espíritu de la época que han dejado sus huellas–.

Los personajes transtextuales son un fenómeno muy extendido desde la Antigüedad hasta nuestros días. El Eneas de la *Eneida* de Virgilio, como elaboración del héroe homérico, es probablemente el caso más famoso de una secuela homérica. Ejemplos conocidos del siglo XX son la “loca” de *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë en la novela de Jean Rhys *Wide Sargasso Sea* (1966), Rosencrantz y Guildenstern de *Hamlet* (c. 1600) de William Shakespeare en la tragicomedia de Tom Stoppard *Rosencrantz and Guildenstern are Dead* (1967), o la Lavinia de la *Eneida* de Virgilio en la novela de Ursula K. Le Guin *Lavinia* (2008). De hecho, parece haber una tendencia en la literatura posmoderna a revivir personajes silenciosos o nunca vistos.¹⁰ Según Jeremy Rosen, en la literatura angloparlante de las últimas décadas, “an eclectic and ever-growing assortment of contemporary writers has been seizing minor figures from the original texts in which they appeared and recasting them in leading roles” (Rosen 2016, p. 1).¹¹

A pesar de la ubicuidad de los personajes transtextuales en todos los períodos de la literatura occidental (¿y más allá?), hasta ahora sólo unos pocos estudiosos han trabajado sistemáticamente sobre y con el concepto de “transtextualidad” en el sentido que acabamos de pre-

¹⁰ Mientras que un personaje mudo (κωφὸν πρόσωπον) está presente en un texto o en un escenario, pero no habla, un personaje invisible ni siquiera está presente, sino que sólo se lo menciona o se alude a él. Ejemplos famosos de personajes invisibles son: Layo en *Edipo rey* de Sófocles, o la mujer de Columbo en la serie de televisión del mismo nombre.

¹¹ En un apéndice a su estudio Rosen (2016, pp. 187-190) enumera sesenta y tres ejemplos de literatura anglófona producidos entre 1966 y 2015 que se basan en lo que él denomina “elaboraciones de personajes menores”. Como era de esperar, muchos de ellos parten de clásicos antiguos o de obras de Shakespeare.

sentar. Richardson y Rosen, dedicados a textos más actuales, debaten sobre los personajes transtextuales en la literatura del siglo XX, mientras que Philipowski, como medievalista, hace un uso fructífero del término en un capítulo sobre el estudio de los personajes medievales. En los estudios clásicos, sin embargo, sigue faltando en gran medida un estudio de la transtextualidad fundamentado metodológica y teóricamente.¹² Para ser más precisos, los estudiosos de los clásicos siempre han estudiado los caracteres transtextuales, pero, en mi opinión, en la mayoría de los casos lo han hecho sin las herramientas teóricas y metodológicas necesarias.¹³ En la introducción del penúltimo volumen de la serie *Studies in Ancient Greek Narrative*, sobre la caracterización en la literatura griega antigua, los dos editores, De Temmerman & van Emde Boas (2017b, p. 5) se refieren brevemente al concepto:

Like historical persons, [...] mythological figures come with a set of pre-determined features, which both constrain the ways in which an author can represent them [...] and automatically steer their interpretation by readers. Mythological characters nearly always (and real-life characters often) are transtextual (i.e., occur in more than one text), and their characterization often hinges on their relationship to predecessors of the same name (the tragic Ajax and Electra spring to mind; the Thucydidean Themistocles may be informed not only by the real Themistocles but also by the Herodotean one).

¹² En marzo de 2023, organicé un congreso internacional en la Universidad de Oslo (Noruega) titulado “Transtextual Characters in Ancient Greek and Roman Epic: Conceptualization and Case Studies” (https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/groups/novel-and-epic-ancient-and-modern/transepik_conference_programme_2023.pdf). En este momento estoy editando las actas de esta conferencia, para ser considerablemente ampliadas.

¹³ He aplicado el concepto de “transtextualidad” en mis estudios narratológicos sobre Heracles en la épica griega; véase más adelante la nota 29.

Para nuestro propósito, la observación más importante es la referencia a la mitología. En concreto, la mitología es la fuente principal de la épica antigua. La épica, a su vez, es sin duda el género literario más persistente de la Antigüedad; la historia de la literatura griega antigua puede, en cierto modo, considerarse incluso una historia de la épica. La literatura griega en su forma escrita comenzó con las epopeyas homéricas y terminó con *Dionisiacas* de Nono de Panópolis. Entre ellas, un flujo continuo de producción aseguró la supervivencia del género y ofreció siempre nuevas oportunidades para renovar la estética literaria en diálogo con una tradición milenaria. Lo mismo ocurre con la literatura romana, inventada programáticamente por Livio Andrónico con su traducción latina de la *Odisea* homérica (*Odussia*, hoy perdida). Con la *Eneida* de Virgilio (siglo I a.C.), que representa claramente el punto culminante de la épica romana, el género épico se prolongó posteriormente durante muchos siglos más hasta que Flavio Cresconio Coripo, en vísperas de la Alta Edad Media, se erigió en un “segundo Virgilio” con su epopeya bíblica *Io-hannis*.¹⁴

Tradicionalmente, el estudio de la épica antigua se centraba en los “grandes clásicos”, como Homero y Virgilio, pero en las dos últimas décadas se ha producido un auge de la investigación sobre epopeyas hasta ahora poco estudiadas, en su mayoría postclásicas. En el ámbito griego, se trata sobre todo de la *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna y la *Dionisiacas* de Nono (y cada vez más de la *Paráfrasis del Evangelio de San Juan* de este último),¹⁵ mientras que en el mundo romano, los epicistas flavios, así como Coripo, son los que más se han beneficiado de esta corriente de investigación.¹⁶ Además, algunas ediciones recientes de fragmentos épicos de varios siglos (incluidos multitud de

¹⁴ Para una visión diacrónica de la épica antigua griega y romana, véase, por ejemplo, Hainsworth (1991); Rüpke (1998); Foley (2005); Rüpke (2012).

¹⁵ Bär, Greensmith y Ozbek (2022, pp. 3-8) ofrecen un breve estudio. Para Nono, véase especialmente el gigantesco libro editado por Accorinti (2016).

¹⁶ Véase, por ejemplo, Augoustakis (2016) y la introducción en Hüttner (2020, pp. 15-38).

hallazgos procedentes de papiros) han ampliado considerablemente nuestro corpus y nuestra perspectiva de la épica antigua.¹⁷ En una trayectoria paralela a esta ampliación del canon épico, la aplicación de la narratología moderna al estudio de la épica antigua ha beneficiado considerablemente su estudio. El “documento fundacional” de esta tendencia fue sin duda el influyente estudio de Irene de Jong sobre narradores y focalizadores en la *Ilíada* (de Jong 1987 [2004²]), seguido de su igualmente pionero comentario narratológico sobre la *Odisea* (de Jong 2001). Desde entonces, los conceptos y herramientas narratológicos se han aplicado ampliamente no sólo al estudio de la épica antigua, sino también al de la narrativa antigua en general.¹⁸ Este ámbito de investigación se denomina, a grandes rasgos, narratología histórica: el estudio sincrónico de los fenómenos narratológicos en textos del pasado.¹⁹

Un concepto relacionado con la narratología histórica, aunque diferente de ella, es la narratología diacrónica. La narratología diacrónica se refiere al estudio de los fenómenos narratológicos a través de la historia literaria; es, metafóricamente hablando, hija de un matrimonio entre narratología e intertextualidad.²⁰ A diferencia de

¹⁷ Véase especialmente Tsagalis (2017); Perale (2020); Tsagalis (2022); Tsagalis (2024).

¹⁸ Véanse especialmente los cinco volúmenes de la serie *Studies in Ancient Greek Narrative* (de Jong, Nünlist & Bowie 2004; de Jong & Nünlist 2007; de Jong 2012; De Temmerman & van Emde Boas 2017a; de Bakker & de Jong 2021). Véase también de Jong (2014a).

¹⁹ Aunque la narratología histórica se ha difundido en los estudios clásicos en los últimos veinte años, sigue siendo sorprendentemente infrecuente en otras disciplinas históricas, especialmente en los estudios medievales. Sin embargo, el recientemente publicado *Handbuch Historische Narratologie* (von Contzen & Tilg 2019) indica un cambio de paradigma a este respecto, ya que incluye y analiza sistemáticamente los fenómenos narrativos en la literatura de la Antigüedad, la Edad Media y la Alta Edad Moderna. Véase también el llamamiento de Eva von Contzen (2014, p.16) a favor de una narratología medieval realizado hace unos años, donde critica con razón que “narratology is historically biased and prioritizes, almost exclusively, post-seventeenth century literature as well as the novel as its prime example”.

²⁰ Véase también la definición de von Contzen (2015, p. 97): “The diachronic approach means putting narratives from earlier periods into a framework that traces links and continuities, but also ruptures and discontinuities; it is an approach interested in developments, in the larger patterns”.

la narratología histórica, la narratología diacrónica ha sido terreno virgen en Clásicas hasta no hace mucho. En 2003, Monika Fludernik abogó por una “diacronización de la narratología” interdisciplinar.²¹ Este llamamiento fue respondido posteriormente y adaptado a las necesidades de la narrativa antigua por Irene de Jong en fecha tan tardía como 2014 (de Jong 2014b, p. 118):

One of the central research questions of diachronic narratology is that of the relationship between form and function: how does one and the same device acquire ever new functions, depending on the exigencies of a genre, the predilections of an author, the theme of the narrative, or the taste of an age?

En 2019, entonces, una publicación monumental puso la narratología diacrónica y el estudio de la épica antigua griega y romana sobre una base completamente nueva: como resultado final de un proyecto de investigación a gran escala, se publicó en cuatro volúmenes un análisis de patrones narrativos y escenas tipo en la épica antigua en varios autores, titulado *Structures of Epic Poetry* (Reitz & Finkmann 2019).²² En un total de setenta capítulos, se han clasificado, comparado y discutido los elementos estructurales de la épica antigua de una manera sistemática y exhaustiva, sin precedentes. Sin embargo, en esta publicación se ha omitido por completo un aspecto crucial: el parámetro narrativo “personaje”. Puede no resultar obvio que los personajes deben analizarse en términos narratológicos, porque los

²¹ Véase también Nünning (2000, pp. 362-365).

²² Ese mismo año, junto con Anastasia Maravela aplicamos un enfoque diacrónico al estudio narratológico de la épica griega en el volumen *Narrative, Narratology and Intertextuality: New Perspectives on Greek Epic from Homer to Nonnus* (Bär & Maravela 2019a) abordando la cuestión de “how specific narrative parameters travel through the history of Greek epic, how and under which factors they change, and how these changes affect the understanding and interpretation of single epic poems and/or the history of Greek epic poetry” (Bär & Maravela 2019b, p. 4).

personajes se parecen, pero no son, personas de carne y hueso. Mieke Bal (2009³, p. 113) describe este fenómeno de la siguiente manera:

Characters resemble people. Literature is written by, for, and about people. That remains a truism, so banal that we often tend to forget it, and so problematic that we as often repress it with the same ease. On the other hand, the people with whom literature is concerned are not real people. They are fabricated creatures made up from fantasy, imitation, memory: paper people, without flesh and blood. That no satisfying, coherent theory of character is available is due to this anthropomorphic aspect. The character is not a human being, but it resembles one. It has no real psyche, personality, ideology, or competence to act, but it does possess characteristics that make readers assume it does, and makes psychological and ideological descriptions possible. Character is intuitively the most crucial category of narrative, and also most subject to projection and fallacies.²³

Bal llama entonces al problema resultante el “efecto-personaje”: un efecto cognitivo que “occurs when the resemblance between human beings and fabricated figures is so great that we forget the fundamental difference” (Bal 2009³, p. 113) –un efecto que yo sugeriría llamar la “falacia de la vida real” (por analogía con los conceptos establecidos de “falacia intencional” y “falacia biográfica”)–. Una forma de resolver este problema es recurrir al análisis narratológico de los personajes. Este concepto entiende los personajes literarios como construcciones narrativas *stricto sensu*, sin ignorar, al mismo tiempo,

²³ Véase también Grabes (1978) y Heidbrink (2010). También Frow (2014, p. vi), quien afirma con razón que “there is a consensus among literary theorists” en que la teorización de los personajes literarios sigue siendo, hasta la actualidad, “the most inadequately theorized of literary concepts”.

el hecho de que “literary narratives are structured in such a way as to create an illusion that they are reports about individuals” (Margolin 1995, p. 383). En otras palabras, reconoce la construcción de los personajes literarios como entidades narrativas, pero también su semejanza con la vida real, resultado de la proximidad cognitiva y emocional entre los personajes como “personas de papel” de ficción interna y los lectores como sujetos extraficcionales.²⁴ Fotis Jannidis ha utilizado un modelo de prototipo para describir el proceso cognitivo que subyace a esta comprensión. En sus palabras, “Der Prototyp einer Figur ist [...] ohne Zweifel ein Mensch, aber zahlreiche weitere Wesen können aufgrund bestimmter ihrer Merkmale mehr oder weniger entfernt von diesem Prototypen und entsprechend leicht oder weniger leicht als Figur zu identifizieren sein” (Jannidis 2004, p. 114).²⁵

Cualquiera que esté familiarizado con la épica griega y las tradiciones míticas que la sustentan estará probablemente de acuerdo en que tal modelo es especialmente apto para el estudio de este género debido a la enorme población de personajes cuasi humanos en la épica, como divinidades, semidioses, demonios, monstruos, etc. Si bien la *Teogonía* de Hesíodo, con todos sus monstruos y criaturas mixtas concebidos de manera fantástica, puede quizás llevar nuestra tolerancia de lo que todavía podemos concebir como similar a lo humano bastante lejos,²⁶ el mundo homérico –es decir, las epopeyas homéricas, la *Ilíada* y la *Odisea*, así como todas sus precuelas y secuelas– presenta un estudio de caso prácticamente perfecto: el mundo homérico está habitado en su mayor parte por seres humanos propiamente dichos, pero también podemos encontrar numerosos seres cuasi humanos, como divinidades y semidioses. Además de esto,

²⁴ Véase especialmente el trabajo de John Frow (2014, p. 17), que intenta salvar la “dichotomy of structuralist reduction and humanist plenitude”.

²⁵ Sobre el análisis cognitivo de un personaje, véase también Schneider (2000) y Schneider (2001). Véase también Bär (2025) para un intento de aplicar el modelo de prototipo al estudio de los personajes transtextuales.

²⁶ Sobre los monstruos en la *Teogonía* de Hesíodo, véase Strauss Clay (1993).

las epopeyas homéricas también dan cabida a personajes al margen de lo que cognitivamente podemos concebir como humano, como el caballo divino de Aquiles, Janto, dotado de habla (*Il.* 19.404-417). Además, pasajes como el episodio de Circe en el canto 10 de la *Odissea* invitan a pensar en el parámetro “personaje” de forma similar: el hecho de que Circe transforme a los compañeros de Odiseo en cerdos significa que les priva de su humanidad. Sin embargo, los cerdos siguen siendo humanos en su interior y, por tanto, desde una perspectiva cognitiva, se plantea la cuestión de hasta qué punto podemos, de hecho, seguir pensando en los cerdos de Circe como personajes propiamente dichos. Por último, el mundo homérico también ofrece algunas complicaciones que, a primera vista, pueden parecer un obstáculo; pero que en realidad pueden elevar el nivel de reflexión y, por lo tanto, ofrecer una oportunidad potencial para conceptualizar las cosas con mayor profundidad. Un ejemplo es el ya mencionado requisito previo de la identidad del nombre, que es delicado en relación con la épica y la mitología, ya que hay casos de personajes que tienen, y se refieren a ellos con nombres diferentes, pero que siguen siendo vistos como idénticos, como Paris, que a menudo también se llama Alejandro, o Yocasta, que a veces también se llama Epicasta. Otro ejemplo pone en juego el concepto narratológico relativamente nuevo de “narración antinatural”. El término “narrativa antinatural” engloba cualquier tipo de relato en el que los parámetros narrativos se representan de un modo que viola o contradice las condiciones de (lo que concebimos como) el mundo real y extraficcional.²⁷ Evidentemente, este concepto se vuelve delicado cuando se aplica al mundo homérico, que, con todas sus criaturas no humanas o casi humanas, constituye sin duda una narración antinatural para nosotros; sin embargo, se plantea la cuestión de cómo habría considerado la causa un público antiguo. A este respecto, es evidente que hay que tener en cuenta la

²⁷ Para una introducción importante al concepto, véase Alber (2009) y Alber, Iversen, Nielsen y Richardson (2010). La utilidad del concepto ha sido cuestionada recientemente por von Contzen (2017).

gran distancia temporal y mental entre el mundo antiguo y el nuestro. En este sentido, la cuestión de la “(anti)naturalidad” de la narración épica se refiere también, en última instancia, a cuestiones controvertidas sobre la ficcionalidad en la Antigüedad y a cuestiones de principio relativas al estatuto ontológico de las personas y las cosas.²⁸

Para resumir lo esencial de las consideraciones teóricas y metodológicas hechas hasta ahora, el estudio de la transtextualidad puede, esencialmente, considerarse como el producto de una combinación de narratología diacrónica y análisis narratológico de los personajes. Aunque la transtextualidad de muchos personajes de la épica antigua griega y romana es un hecho bien conocido, no existe ningún estudio sistemático sobre el tema que vaya más allá del análisis de personajes individuales²⁹ –y mucho menos una teoría coherente de la transtextualidad en la épica antigua–. Existe una importante laguna en la investigación a la hora de comprender dónde, cuándo, cómo y por qué determinados personajes –divinidades, héroes/heroínas, así como otras figuras menores y mayores (humanas y cuasi-humanas)– “viajan” a través de la historia épica. Por lo tanto, lo que me gustaría reclamar aquí es nada menos que un área de investigación completamente nueva dentro de la narratología: un estudio sistemático de los personajes transtextuales en la épica antigua griega y romana, junto con una conceptualización teórica de las premisas y las consecuencias de este enfoque.

En mi opinión, el estudio de las secuelas homéricas constituye una base ideal para alcanzar estos fines, ya que el mundo argumental del “universo” homérico es, por un lado, coherente y bien definido, mientras que, por otro, no es en absoluto fijo y estable, sino que está abierto a cambios, adaptaciones y reelaboraciones. Por otra parte, en

²⁸ Sobre el problema de la ficcionalidad en la Antigüedad, véanse, por ejemplo, Hose (1996) y Finkelberg (1998). Sobre el estatus ontológico de los textos (ficticios), véase también Gracia (1996); sobre el estatus ontológico de las personas y las cosas en general, véase Everett (2005).

²⁹ Véanse, por ejemplo, mis estudios narratológicos sobre Heracles en la épica griega: Bär (2018) y Bär (2019).

lo que respecta a las cuestiones del género, considero que las secuelas homéricas son “casos de prueba” adecuados, ya que el “universo” homérico está claramente anclado en el género épico, pero al mismo tiempo se abre a otros géneros, como la tragedia (en la época clásica) y las versiones en prosa (sobre todo en la época imperial). Así pues, en un sentido estricto de la palabra, una investigación de este tipo se centraría, por supuesto, en primer lugar y sobre todo, en las antiguas continuaciones épicas como *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna (siglos II/III d.C.) y *La Captura de Troya* de Trifiodoro (siglo III d.C.).³⁰ En un sentido más amplio, sin embargo, también podría –y debería– incluir epopeyas post-antiguas como los *Carmina Iliaca* de Juan Tzetzes (siglo XII) y *Daretis Phrygii Ilias De bello Troiano* de José de Exeter (década de 1180), así como narraciones no épicas sobre Troya, tales como los relatos en prosa de Dictys y Dares (siglos IV y V d. C.). D.), *Le Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (c. 1165) y la *Historia destructionis Troiae* de Guido delle Colonne (1287).³¹

Un manifiesto metodológico como el que he elaborado aquí provoca casi automáticamente objeciones y preguntas. Probablemente, la objeción más fuerte que puede plantearse es la siguiente: ¿no es la transtextualidad simplemente un caso especial de intertextualidad? O, en otras palabras: ¿no podría el estudio propuesto de los personajes transtextuales llevarse a cabo bajo el término establecido de “intertextualidad”? En mi opinión, hay tres argumentos en contra del uso del término y concepto “intertextualidad” y a favor de “transtextualidad”. En primer lugar, el término “intertextualidad” suele emplearse –explícita o implícitamente– en el sentido de “intertextualidad verbal”, es decir, para referirse a las citas (¿intenciona-

³⁰ Véase, por ejemplo, el reciente estudio de Tine Scheijnen (2018) sobre los personajes homéricos tal y como son cambiados, adaptados y desarrollados por Quinto de Esmirna.

³¹ Sobre Dictys y Dares, véase especialmente el volumen de Brescia, Lentano, Scafoglio & Zanusso (2018). Sobre la cuestión relativa a la inclusión de los géneros relacionados con la épica en el estudio de la transtextualidad épica, véase también más adelante.

das?) y alusiones a un pretexto o subtexto de un texto posterior. Sólo en contadas ocasiones los intérpretes consideran la intertextualidad desde una perspectiva puramente estructural, es decir, sin la necesidad de señalar alusiones o citas identificables.³² Desde este punto de vista, en un caso extremo, la “intertextualidad” puede no ser más que un término más de moda para referirse a la “crítica de las fuentes”.³³ La transtextualidad, por otra parte, es un fenómeno narrativo y, por tanto, no es una cuestión típica de citas y alusiones. Por citar un ejemplo al azar, Odiseo en *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna es indudablemente el mismo Odiseo que el de las epopeyas homéricas (aunque su comportamiento es reconociblemente diferente),³⁴ y no son necesarias similitudes verbales entre la *Posthoméricas* y las epopeyas homéricas para constatar esta identidad.

En segundo lugar, la intertextualidad siempre insinúa cierta forma de dependencia, independientemente de que se presuponga o no la intención autoral. Un personaje transtextual, sin embargo, sigue siendo un personaje transtextual independientemente del grado en que sea “dependiente” de su “texto modelo”, siempre que se dé la condición de identidad reconocible.

En tercer lugar, los personajes transtextuales siempre poseen cierta cualidad metaléptica.³⁵ Puede que no todos los ejemplos sean tan sorprendentes como el de James Bond presentado al principio, pero en esencia, la cualidad metaléptica siempre está presente porque un personaje transtextual, por definición, “salta” de un marco intratextual a otro. En mi opinión, utilizar el término “intertextualidad”

³² A este respecto, el trabajo de William Irwin ofrece algunas ideas valiosas (aunque, por lo demás, discrepo con gran parte del mismo). Véanse Irwin (2001) e Irwin (2004).

³³ He expuesto mis puntos de vista sobre las diferencias entre intertextualidad y crítica de fuentes (en general y en relación con las secuelas homéricas en particular) en Bär (2009, pp. 36-43).

³⁴ He argumentado que el Odiseo de *Posthoméricas* es un mentiroso y un canalla: Bär (2010, pp. 296-308). Para un análisis exhaustivo del personaje en ese poema, véase Scheijnen (2018, pp. 131-155).

³⁵ Véase la nota 3 sobre la bibliografía especializada en metalepsis.

para analizar a los personajes transtextuales podría suponer un obstáculo potencial, ya que enturbiaría esta cualidad metaléptica.

Me gustaría terminar este capítulo con ocho tesis que pueden servir como punto de partida o como directrices para futuras investigaciones sobre los personajes transtextuales y/o la conceptualización de la transtextualidad como campo de estudio. Estas tesis se basan principalmente en ideas que he desarrollado durante mi trabajo sobre las epopeyas homéricas y sus secuelas, pero, al mismo tiempo, reivindico cierta universalidad para todas ellas:

1) El estudio sistemático de los personajes transtextuales en la epopeya antigua –y, más ampliamente, en la narrativa antigua en general– constituye una grave laguna de investigación, por lo que se hace necesaria una nueva área de investigación en narratología con este fin.

2) Un marco teórico convincente debe basarse, en primer lugar, en las premisas establecidas por la narratología histórica, la narratología diacrónica y el análisis narratológico de los personajes. Los enfoques cognitivos de la narratología y el concepto de narratología antinatural pueden añadir más profundidad a la comprensión y descripción de la transtextualidad.

3) Los clásicos son especialmente adecuados para conceptualizar esta nueva rama de la narratología porque ya han desempeñado un papel pionero en el desarrollo y la conceptualización de la narratología histórica y la narratología diacrónica. Además, ciertos desafíos y obstáculos (como los problemas que surgen con el concepto de narratología antinatural y el requisito previo de la identidad del nombre), a los que no se enfrentan necesariamente los narratólogos modernos, pueden elevar el nivel de reflexión y añadir así profundidad a la conceptualización de la transtextualidad.

4) El estudio de los personajes transtextuales en las secuelas homéricas constituye una base ideal para alcanzar estos fines.

5) La transtextualidad de los personajes épicos/homéricos debe entenderse a través de la interacción entre la historia épica “interna”

y las influencias literarias “externas” a través de otros géneros literarios. En este contexto, la (¿no?) inclusión de géneros al margen de la épica, como la poesía bucólica y la epopeya breve (*epyllion*), plantea un desafío particular.³⁶

6) También deben tenerse en cuenta las influencias no literarias sobre los personajes épicos/homéricos, especialmente en relación con la religión y la transmedialidad de los dioses (por ejemplo, fuentes textuales frente a fuentes iconográficas).³⁷

7) Una comprensión profunda de la naturaleza transtextual de los personajes épicos debe, en última instancia, nutrirse de un estudio de su estatuto ontológico en términos más generales. Ello implica debatir también la cuestión de la ficcionalidad en la Antigüedad, que sigue planteando problemas.

8) Los personajes transtextuales heredados de la épica antigua en la épica bizantina, medieval/neolatina y vernácula arrojarán nueva luz sobre las peculiaridades de las tradiciones épicas post-antiguas. Al mismo tiempo, el estudio de estas tradiciones épicas post-antiguas también planteará retos específicos, como la mayor diversidad de géneros y el antagonismo entre personajes paganos y bíblicos. En particular, la influencia de los relatos homéricos en prosa de Dictys y Dares en la Edad Media planteará un reto, ya que estas obras se desvían considerablemente de las versiones épicas canónicas.

Bibliografía

ACCORINTI, D. (Ed.). (2016). *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden-Boston: Brill.

³⁶ Sobre la poesía bucólica como “modo” más que como género, véase Alpers (1996, pp. 44-78). Sobre el problema de la épica extensa frente a la breve en la Antigüedad, véase Bär (2015). Berenice Verhelst ha demostrado recientemente que el análisis diacrónico de caracteres puede abrir nuevas perspectivas sobre este problema: Verhelst (2019).

³⁷ Sobre narratología transmedial y el análisis transmedial de personajes, véanse especialmente los trabajos de Jan-Noël Thon (2016 y 2019). Además, véanse también las consideraciones teóricas más recientes ofrecidas por Thon & Pearson (2022).

- ALBER, J. (2010). Impossible Storyworlds – and What to Do with Them. *StoryWorlds: A Journal of Narrative Studies*, 1, 79-96.
- ALBER, J., IVERSEN, S., NIELSEN, H. S. & RICHARDSON, B. (2010). Unnatural Narratives, Unnatural Narratology: Beyond Mimetic Models. *Narrative*, 18(2), 113-136.
- ALPERS, P. (1996). *What Is Pastoral?* Chicago-London: The University of Chicago Press.
- AUGOUSTAKIS, A. (Ed.). (2016). *Flavian Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- BAL, M. (2009). *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 3rd rev. ed. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- BÄR, S. (2009). *Quintus Smyrnaeus. »Posthomerica« 1: Die Wiedergeburt des Epos aus dem Geiste der Amazonomachie. Mit einem Kommentar zu den Versen 1–219*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BÄR, S. (2010). Quintus of Smyrna and the Second Sophistic. *Harvard Studies in Classical Philology*, 105, 287-316.
- BÄR, S. (2015). Inventing and Deconstructing Epyllion: Some Thoughts on a Taxonomy of Greek Hexameter Poetry. *Thersites*, 2, 23-51.
- BÄR, S. (2018). *Herakles im griechischen Epos: Studien zur Narrativität und Poetizität eines Helden*. Stuttgart: Franz Steiner.
- BÄR, S. (2019). Heracles in Homer and Apollonius: Narratological Character Analysis in a Diachronic Perspective. *Symbolae Osloenses*, 93, 106-131.
- BÄR, S. & MARAVELA, A. (Eds.). (2019a). *Narrative, Narratology and Intertextuality: New Perspectives on Greek Epic from Homer to Nonnus*. *Symbolae Osloenses*, 93 (special issue).
- BÄR, S. & MARAVELA, A. (2019b). Introduction: *Narrative, Narratology and Intertextuality: New Perspectives on Greek Epic from Homer to Nonnus*. In: S. Bär & A. Maravela (Eds.), (2019a, pp. 1-11).
- BÄR, S. (2024). The Study of Transtextual Characters in Homeric Sequels: A Methodological Manifesto. In D. Cuny & A. Perrot

- (Eds.), *Suites d'Homère de l'Antiquité à la Renaissance* (pp. 83-93). Turnhout: Brepols.
- BÄR, S. (2025). Zur Konzeptualisierung des Transtextualitätsbegriffs: Licht aus der Klassischen Philologie? *Journal of Literary Theory*, 92(2), 213-236.
- BÄR, S., GREENSMITH, E. & OZBEK, L. (2022). Introduction: Going to Rome, Returning to Troy. In S. Bär, E. Greensmith & L. Ozbek (Eds.), *Quintus of Smyrna's Posthomerica: Writing Homer Under Rome* (pp. 1-13). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BRESCIA, G., LENTANO, M., SCAFOGLIO, G. & ZANUSSO, V. (Eds.). (2018). *Revival and Revision of the Trojan Myth: Studies on Dictys Cretensis and Dares Phrygius*. Hildesheim-Zurich-New York: Georg Olms.
- DE BAKKER, M. & DE JONG, I. J. F. (Eds.). (2021). *Speech in Ancient Greek Literature*. Leiden-Boston: Brill.
- DE JONG, I.J.F. & NÜNLIST, R. (Eds.). (2007). *Time in Ancient Greek Literature*. Leiden-Boston: Brill.
- DE JONG, I. J. F. (2004). *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*. 2nd rev. ed. London: Bloomsbury (1st ed. Amsterdam 1987).
- DE JONG, I. J. F. (2001). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE JONG, I. J. F. (Ed.). (2012). *Space in Ancient Greek Literature*. Leiden-Boston: Brill.
- DE JONG, I. J. F. (2014a). *Narratology and Classics: A Practical Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- DE JONG, I. J. F. (2014b). Diachronic Narratology (The Example of Ancient Greek Narrative). In P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier & W. Schmid (Eds.), *Handbook of Narratology* (pp.115-122). 2nd rev. ed. Berlin-Boston: de Gruyter.
- DE JONG, I. J. F., NÜNLIST, R. & BOWIE, A. M. (Eds.). (2004). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden-Boston: Brill.

- DE TEMMERMAN, K. & VAN EMDE BOAS, E. (Eds.). (2017a). *Characterization in Ancient Greek Literature*. Leiden-Boston: Brill.
- DE TEMMERMAN, K. & VAN EMDE BOAS, E. (2017b). Character and Characterization in Ancient Greek Literature: An Introduction. In K. De Temmerman & E. van Emde Boas (Eds.), (2017a, pp. 1-23).
- EDER, J. (2008). *Die Figur im Film: Grundlagen der Figurenanalyse*. Marburg: Schüren.
- EDER, J., JANNIDIS, F. & SCHNEIDER, R. (Eds.). (2010). *Characters in Fictional Worlds: Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media*. Berlin-New York: de Gruyter.
- EISEN, U. E. & VON MÖLLENDORFF, P. (Eds.). (2013). *Über die Grenze: Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums*. Berlin-Boston: de Gruyter.
- EVERETT, A. (2005). Against Fictional Realism. *Journal of Philosophy*, 102(12), 624-649.
- FINKELBERG, M. (1998). *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- FLUDERNIK, M. (2003). The Diachronization of Narratology. *Narrative*, 11, 331-348.
- FOLEY, J. M. (Ed.). (2005). *A Companion to Ancient Epic*. Malden-Oxford-Victoria: Blackwell.
- FROW, J. (2014). *Character and Person*. Oxford: Oxford University Press.
- GENETTE, G. (1972). *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.
- GENETTE, G. (1979). *Introduction à l'architexte*. Paris: Éditions du Seuil.
- GENETTE, G. (2004). *Métalepse: De la figure à la fiction*. Paris: Éditions du Seuil.
- GRABES, H. (1978). Wie aus Sätzen Personen werden...Über die Erforschung literarischer Figuren. *Poetica*, 10, 405-428.
- GRACIA, J. J. E. (1996). *Ontological Status, Identity, Author, Audience*. New York: State University of New York Press.

- HAINSWORTH, J. B. (1991). *The Idea of Epic*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- HEIDBRINK, H. (2010) Fictional Characters in Literary and Media Studies: A Survey of the Research. In J. Eder, F. Jannidis & R. Schneider (Eds.), *Characters in Fictional Worlds: Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media* (pp. 67-110). Berlin-New York: de Gruyter.
- HOSE, M. (1996). Fiktionalität und Lüge: Über einen Unterschied zwischen römischer und griechischer Terminologie. *Poetica*, 28, 257-274.
- HÜTTNER, T. (2020). *Pietas und virtus – spätantike Aeneisimitation in der Iohannis des Goripp*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- IRWIN, W. (2001). What Is an Allusion? *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59, 287-297.
- IRWIN, W. (2004). Against Intertextuality. *Philosophy and Literature*, 28, 227-242.
- JANNIDIS, F. (2004). *Figur und Person: Beitrag zu einer historischen Narratologie*. Berlin-New York: de Gruyter.
- JOHNSTON, S. I. (2015). Narrating Myths: Story and Belief in Ancient Greece. *Arethusa*, 48(2), 173-218.
- JOHNSTON, S. I. (2018). *The Story of Myth*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- KLIMEK, S. (2010). *Paradoxes Erzählen: Die Metalepse in der phantastischen Literatur*. Paderborn: Mentis.
- KUKKONEN, K. & KLIMEK, S. (Eds.). (2011). *Metalepsis in Popular Culture*. Berlin-New York: de Gruyter.
- MARGOLIN, U. (1995). Characters in Literary Narrative: Representation and Signification. *Semiotica*, 106(3-4), 373-392.
- MATZNER, S. & TRIMBLE, G. (Eds.). (2020). *Metalepsis: Ancient Texts, New Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- NÜNNING, A. (2000). Towards a Cultural and Historical Narratology: A Survey of Diachronic Approaches, Concepts, and Research

- Projects. In B. Reitz & S. Rieuwerts (Eds.), *Anglistentag 1999 Mainz* (pp. 345-373). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- PERALE, M. (Ed.). (2020). *Adespota papyracea hexametra Graeca: Hexameters of Unknown or Uncertain Authorship from Graeco-Roman Egypt*. Vol. 1. Berlin-New York: de Gruyter.
- PHILIPOWSKI, K. (2019). Figur–Mittelalter/Character–Middle Ages. In E. von Contzen & S. Tilg (Eds.), *Handbuch Historische Narratologie* (pp. 11-128). Berlin: J.B. Metzler.
- REICHER, M. E. (2010). The Ontology of Fictional Characters. In J. Eder, F. Jannidis & R. Schneider (Eds.), *Characters in Fictional Worlds: Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media* (pp. 111-133). Berlin-New York: de Gruyter.
- RICHARDSON, B. (2010). Transtextual Characters. In J. Eder, F. Jannidis & R. Schneider (Eds.), *Characters in Fictional Worlds: Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media* (pp. 527-541). Berlin-New York: de Gruyter.
- ROSEN, J. (2016). *Minor Characters Have Their Day: Genre and the Contemporary Literary Marketplace*. New York: Columbia University Press.
- RÜPKE, J. (1998). *Antike Epik: Zur Geschichte narrativer metrischer Großtexte in oralen und semioralen Gesellschaften*. Potsdam: Universität Potsdam.
- RÜPKE, J. (2012). *Eine Einführung von Homer bis in die Spätantike*. Marburg: Tectum.
- SCHEIJNEN, T. (2018). *Quintus of Smyrna's Posthomerica: A Study of Heroic Characterization and Heroism*. Leiden-Boston: Brill.
- SCHNEIDER, R. (2000). *Grundriß zur kognitiven Theorie der Figurenrezeption am Beispiel des viktorianischen Romans*. Tübingen: Stauffenburg.
- SCHNEIDER, R. (2001). Toward a Cognitive Theory of Literary Character: The Dynamics of Mental-Model Construction. *Style*, 35, 607-640.

- STRAUSS CLAY, J. (1993). The Generation of Monsters in Hesiod. *Classical Philology*, 88, 105-116.
- THON, J-N. (2016). *Transmedial Narratology and Contemporary Media Culture*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- THON, J-N. (2019). Transmedia Characters: Theory and Analysis. *Frontiers of Narrative Studies*, 5, 176-199.
- THON, J-N. & PEARSON, R. (2022.) Transmedia Characters. *Narrative*, 30(2), 139-151.
- TSAGALIS, CH. (Ed.). (2017). *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*. Berlin-New York: de Gruyter.
- TSAGALIS, CH. (Ed.). (2022). *Early Greek Epic Fragments II: Epics on Herakles: Kreophylos and Peisandros*. Berlin-New York: de Gruyter.
- TSAGALIS, CH. (Ed.). (2024). *Early Greek Epic Fragments III: Epics on Herakles and Theseus: Panyassis' Herakleia and the Theseis*. Berlin-New York: de Gruyter.
- VAN STEENHUYSE, V. (2011). The Writing and Reading of Fan Fiction and Transformation. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 13(4), 1-9.
- VERHELST, B. (2019). Six Faces of Odysseus: Genre and Characterization Strategies in Four Late Antique Greek 'Epyllia'. *Symbolae Osloenses*, 93, 132-156.
- VON CONTZEN, E. (2014). Why We Need a Medieval Narratology: A Manifesto. *Diegesis*, 3(2), 1-21.
- VON CONTZEN, E. (2015). Narratology and Classics: A Transhistorical Approach. *Diegesis*, 4(2), 97-102 (review of de Jong 2014a).
- VON CONTZEN, E. (2017). Unnatural Narratology and Premodern Narratives: Historicizing a Form. *Journal of Literary Semantics*, 46, 1-23.
- VON CONTZEN, E. & TILG, S. (Eds.). (2019). *Handbuch Historische Narratologie*. Berlin: J.B. Metzler.

La recepción filológica y la *Odisea* que se repite en el Caribe: *La Odilea* de Francisco Chofre

ROSA ANDÚJAR

KING'S COLLEGE LONDON

Resumen

Este artículo analiza *La Odilea*, adaptación en prosa de la *Odisea*, de Francisco Chofre, que re-imagina tanto a los héroes de Homero como 'guajiros' (campesinos) como a la propia epopeya antigua a través de la adopción de un dialecto cubano oral. Mi trabajo destaca en primer lugar las transformaciones lingüísticas de Chofre, que considero un modelo de recepción "filológica", así como la ambigua y compleja relación que el autor plantea entre su obra y el texto fuente griego. A continuación, exploro las cuestiones más amplias que plantea este texto con respecto a la vernacularidad y la canonicidad en los dos contextos principales de *La Odilea*: la revolución cubana y la caribeña poscolonial. Su papel en la novela de Chofre pone de manifiesto la singular resonancia de la *Odisea* en el Caribe, al tiempo que desafía los modelos existentes de recepción clásica.

Abstract

This article discusses *La Odilea*, Francisco Chofre's prose adaptation of the *Odyssey*, which refigures both Homer's heroes as guajiros (peasants) and the

ancient epic itself through the adoption of an oral Cuban dialect. My examination first highlights Chofre's linguistic transformations, which I consider a model of "philological" reception, as well as the ambiguous and complex relationship that he posits between his work and the Greek source text. I then explore the broader questions that this text poses regarding vernacularity and canonicity in *La Odilea*'s two main contexts: the Cuban Revolution and the postcolonial Caribbean. Its role in Chofre's novel reveals the *Odyssey*'s unique resonance across the Caribbean while also challenging existing models of classical reception.

Introducción¹

Este artículo explora una adaptación innovadora de la *Odisea* de Homero, *La Odilea*, escrita por Francisco Chofre (nacido en Valencia, España, en 1924; fallecido en La Habana, Cuba, en 1999).² Desde la antigüedad, la *Odisea* ha tenido una rica y extensa posteridad, inspirando numerosas adaptaciones y reescrituras que abarcan todo el mundo y se extienden a lo largo de los siglos.³ En el Caribe, la épica de Homero ha tenido una influencia sin paralelos, no solo como fuente de inspiración artística y poética, sino también como un espacio de disputa en respuesta al colonialismo europeo.⁴ En particular, las reinterpretaciones de la *Odisea* en la región ofrecen respuestas anticoloniales y poscoloniales a los legados de los imperios francés y británico.⁵ Por el contrario, *La Odilea* de Chofre, escrita en la Cuba

¹ Traducción al castellano de Manon Ertola Urtubey del artículo "Philological Reception and the Repeating Odyssey in the Caribbean: Francisco Chofre's *La Odilea*", publicado en *American Journal of Philology*, 143(2), 2022, pp. 305-334.

² En 1949, Chofre emigró de España a Cuba, donde vivió hasta su muerte. Véase Domingo Cuadriello (2002) para una breve biografía. Véase también la nota 63 más abajo.

³ Véase, por ejemplo, Stanford (1954), Ricks (1989), Graziosi & Greenwood (2007), Hall (2008), McConnell (2013), Eccleston (2019) y las entradas de la Parte III ("Homer in the World") de Pache (2020). Este artículo, lamentablemente, fue escrito antes de la publicación de Zerba (2021).

⁴ Véase, por ejemplo, Greenwood (2007) y McConnell (2013).

⁵ Véase, por ejemplo, Greenwood (2010, p. 39): "The reception of the *Odyssey* in anglophone literature in the modern Caribbean is an example of a text that was expropriated by colonial writers to underwrite empire, and has subsequently

revolucionaria de los años 60, presenta una versión aparentemente lúdica de la epopeya canónica en prosa, que además se centra en la experiencia del ‘guajiro’ (campesino) cubano.⁶ La obra consta de veinticuatro “cantos” novelísticos que siguen de manera libre la trama de los veinticuatro libros de la epopeya griega antigua, ahora trasladada al campo de la isla. Los nombres de los héroes y dioses de Homero son alterados asimismo de manera libre, al igual que el propio viaje épico. La novela de Chofre traza las peripecias del campesino Odileo –significativamente, no Odiseo ni Ulises, las traducciones típicas del héroe al español– a través de paisajes típicamente caribeños, como campos de caña de azúcar y ‘cayerías’ (pequeños cayos e islas), mientras se encuentra con personajes que sin reparo ofrecen conversaciones indecentes, ron y cigarros. Todos los diálogos de la novela se desarrollan en un dialecto cubano, uno que supone un reto incluso para los hispanohablantes nativos. Todo en la adaptación en prosa de Chofre, desde el paisaje tropical hasta el impenetrable dialecto guajiro, demuestra el empeño del autor por reproducir fielmente una experiencia agraria, a pesar de su marco homérico.

Mientras que el grueso de los estudios notablemente escasos sobre esta novela hace hincapié en su dimensión “paródica” o “cómica”,⁷ sostengo que considerar la obra de Chofre como una parodia o una

been revisited and rewritten to undermine empire and its legacies and to revise (perceptions of) the region's history”. McConnell (2013, p. 1) las denomina “The *Odysseys* of Postcolonialism”. Véase también Greenwood (2020b). Sobre rastros de una mentalidad colonialista dentro de la *Odisea* de Homero, véase Dougherty (2001, p. 129 n. 28) y Hall (2008, pp. 75–79); cf. Wilson (2017b, p. 88).

⁶ La fecha de composición es incierta. La primera versión impresa está fechada en 1968, pero el libro recibió una mención honorífica en el premio literario Casa de las Américas en 1966.

⁷ Los trabajos previos etiquetan *La Odilea* como una simple “parodia” de Homero o la identifican como una novela “humorística” (Fornet 1994, p. 72): Fornet (1994), Muñoz (2010), Obando Arce (2016), Robles Mohs (2017), Moreno (2018), Losada García (2019), y Alonso Alum (2020). Con la notable excepción de Obando Arce (2016), tienden a no ocuparse de las teorías de la parodia ni sus extensas historias, sobre las cuales véanse, por ejemplo, Genette (1997), Rose (1993) y Dentith (2000). Asimismo, no discuten textos antiguos que parodian la épica homérica como la *Batrachomyomachia* y los diálogos de Luciano. En general, *La Odilea* está ausente de las consideraciones generales sobre el compromiso cubano con la tragedia griega

inyección de humor en la *Odisea* es simplificar en exceso la complicada relación que *La Odilea* establece con su fuente original. Al transformar la *Odisea* en una novela de campesinos cubanos, Chofre sustituye el registro poético de la épica por una prosa marcada por los modismos locales, un vocabulario provocador y un diálogo vivo cuya ortografía coincide con la charla popular de las regiones rurales. Sus meticulosas transformaciones lingüísticas, que considero un modelo de recepción “filológica”, dan como resultado una novela centrada en las tradiciones orales de las zonas más remotas de Cuba. De este modo, Chofre reimagina esta antigua epopeya canónica a través de lo vernáculo, un acto creativo de renovación que exploro a través de las visiones vanguardistas de la traducción como «transcreación» (“transcriçao”) propuestas por el crítico brasileño Haroldo de Campos. Sin embargo, como comento, es difícil determinar con qué fin Chofre reorienta la *Odisea* como un texto oral cubano. A lo largo de la novela, Chofre recurre a Homero tanto como se aleja de la *Odisea*. Mientras que la novela reduce a los héroes homéricos al nivel chabacano de los campesinos –un acto que podría interpretarse como irreverente–, al mismo tiempo valida la idea de Homero, cuyos orígenes se encuentran en la composición oral, mediante astutas transformaciones lingüísticas que recrean eficazmente la oralidad en prosa. Así, *La Odilea* exhibe una relación tensa y ambigua con su texto fuente, en la cual la profanación y la veneración están íntimamente ligadas.

Una vez que reconocemos toda la complejidad de la relación que Chofre establece con el antiguo texto homérico, podremos explorar las cuestiones más amplias que este texto plantea en relación con la vernacularidad y el canon, y sus repercusiones más amplias en el Caribe, una región sobre la que se ha proyectado el Mediterráneo desde los viajes de Colón.⁸ Por lo tanto, sitúo la reinención de la *Odisea*

antigua, por ejemplo, Miranda Cancela (2006) y (2020), o incluso en los análisis de la parodia en la novela hispanoamericana, como por ejemplo, Skłodowska (1991).

⁸ Véase Boitani (1994, pp. 59-62) sobre las complejas asociaciones de Colón con Ulises (a través de Dante y Taso). Estos vínculos surgieron a raíz de la recepción de las anotaciones de su diario en las que describía América como una *nova terra*

por parte de Chofre en el contexto más amplio de otros destacados compromisos cubanos y caribeños con la literatura griega antigua canónica, tanto trágica como épica. Esta resignificación de Homero, como intento demostrar, es coherente con los cambios culturales e ideológicos de la Revolución Cubana, que pasó de lo urbano a lo rural, y refleja en particular las nuevas políticas revolucionarias para erradicar el analfabetismo en toda la isla. Además, mi análisis hace hincapié el “criollismo” de *La Odilea* para con el fin de alinearla con sus primas las *Odiseas* caribeñas francófonas y anglófonas: *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire y *Omeros* de Derek Walcott. Al demostrar que la novela forma parte de un nexo antillano más amplio, mi objetivo es ampliar los modelos actuales de las recepciones clásicas caribeñas. Como sostengo, los meticulosos esfuerzos de Chofre por revestir a los héroes griegos con lo cotidiano cubano brindan la oportunidad de reflexionar no solo sobre la manera como la *Odisea* se repite a lo largo del Caribe durante el siglo XX, sino también sobre la posteridad y la relevancia de los Clásicos, especialmente en el mar “Mediterráneo” americano. ¿A quién pertenece Homero? ¿Cuáles son los límites de un texto canónico y qué ocurre si se eliminan algunos de sus rasgos característicos (y elitistas) para incluir ritmos y problemas populares? Chofre plantea insistentemente estas preguntas precisamente al dejar en duda si *La Odilea* profana o celebra las tradiciones homéricas sobre las que se basa.

llena de maravillas, por ejemplo, cuando Colón confundió los manatíes con sirenas al navegar frente a las costas de La Española (actualmente República Dominicana y Haití) el 9 de enero de 1493 (en Markham, 2010, p. 154). Sobre las múltiples epopeyas neolatinas dedicadas a Colón, algunas de las cuales evocan la *Odisea* y la *Eneida*, véase el resumen de Hofmann (1994). Sobre el Caribe como el “Mediterráneo del Nuevo Mundo” (una frase acuñada por el escritor cubano Alejo Carpentier), véase Dash (1998, pp. 82-106) y Greenwood (2010, p. 4-8).

1. Homero *en cubano*: Reconfigurando la épica como vernáculo

Uno de los aspectos más notables de *La Odilea* es su metódica reproducción del dialecto cubano.⁹ Los pocos estudiosos que se han ocupado de esta novela la han elogiado por sus extraordinarios logros lingüísticos. En su revisión de la ficción en prosa producida en los primeros años de la Revolución Cubana, Seymour Menton (1975, pp. 98-9) considera que la novela de Chofre es una de las más “authentically Cuban... in a linguistic sense”, y explica que “the literary value of the book depends exclusively on the author’s ingenious reproduction of the Cuban idiom”. El escritor uruguayo Mario Benedetti (1969, p. 104) va aún más lejos y la califica de “una desopilante apoteosis de la mejor gracia dialectal cubana”. Aunque estos críticos tienen razón al destacar la inventiva lingüística de Chofre, al afirmar que el valor de la novela depende “exclusivamente” de esta hazaña, como Menton afirma, o que se deriva de la hilaridad que provoca, como sugiere Benedetti, no obstante subestiman los complejos fines para los que Chofre da nueva forma a la *Odisea*. Como demuestro, las prácticas “popularizantes” de Chofre no sólo introducen nuevos paradigmas heroicos y lingüísticos centrados en lo ordinario y lo vernáculo, sino que también reflejan las formas en que Chofre, como Odiseo, manipula hábilmente el lenguaje y la narrativa épicas. En ambos casos, no está claro si Chofre pretende rebajar el registro de la épica homérica o elevar a los campesinos cubanos insistiendo en su inclusión en el texto canónico.

Aunque esta sección se centra en las transformaciones lingüísticas, vale la pena señalar brevemente la manera en que la novela de Chofre “traduce” la *Odisea* para Cuba, más allá de adoptar el formato

⁹ Tomo la frase *en cubano* de la contraportada de la edición de 1968 (= Chofre 1968): “Por primera vez se transformó *en cubano*, en el lenguaje popular y campesino, uno de los mitos de la cultura universal: *La Odisea* de Homero”.

general de la épica y la trama libre del texto original.¹⁰ En lugar de los dioses –que representan un obstáculo importante para cualquier adaptación moderna de la épica o tragedia antiguas– Chofre presenta a una poderosa familia liderada por Zeulorio, el dueño de una gran finca y tierras alledañas, que siente compasión por la situación de soltería La Pena (la Penélope de *La Odilea*, un juego de palabras con “pena”). En el mundo de Chofre, la guerra no se inició por el rapto de una mujer, sino más bien por una discusión sobre ñames. El aedo Demódoco ahora es el cantante ciego Democo, quien canta en décimas, una forma de balada de estrofas de diez versos octosílabos que llenaban la radio cubana de la época.¹¹ El famoso chiste de “nadie” (*outis*) que marca el episodio del Cíclope se convierte en “nicojones”, una expresión popular utilizada con frecuencia para decir “nada”.¹² Una de las escenas más notables en la épica griega antigua muestra al héroe comunicándose con los muertos mediante la necromancia.¹³ En el Canto XI, Odileo del mismo modo puede hacerlo, esta vez mediante un ritual de santería. Dirigido por el cura santero Tereso, el rito requiere que Odileo corte el cuello de un pollo negro, se desnude y beba cinco tragos de aguardiente (un licor a base de caña de azúcar), mientras el santero lo golpea con tallos de albahaca.¹⁴ La necroman-

¹⁰ Una entrevista temprana revela los métodos de composición de Chofre. Según López Morales (1969, p. 179), Chofre leía y releía obsesivamente la traducción al español de la *Odisea*, luego cerraba el libro hasta haber absorbido su mensaje, y finalmente “se lanzaba a escribirlo de su propia manera”.

¹¹ Véase mi discusión anterior (Andújar, 2015, p. 368) sobre la décima como “the sung vernacular mode most readily available to the Cuban masses”; cf. *ibid.* (pp. 366 y 368, n. 15 y 16).

¹² Aunque en la novela aparece como “nicojones”, esta expresión generalmente se escribe como dos palabras: “ni cojones”. Losada García (2019, p. 299) considera que la traducción de *outis* por “nicojones” es una “cubanísima adaptación”. Cf. Laguna (2017, p. 66), quien cita el uso de esta palabra por parte de Fidel Castro en respuesta a la famosa llamada en broma de 2003 al líder cubano realizada por los locutores de radio de Miami, Enrique Santos y Joe Ferrero.

¹³ Sobre los encuentros de la Grecia antigua con los muertos y la necromancia, véase Johnston (1999) y Ogden (2001), respectivamente.

¹⁴ Chofre (1968, p. 98 = Chofre, 1974, p. 116). En todo momento me refiero a las dos ediciones impresas de *La Odilea*: la primera edición de 1968 impresa en La Habana (y publicada en ediciones posteriores, la más reciente en 1994 por la Editorial letras

cia, que podría parecer fuera de lugar en otras *Odiseas* del siglo XX, encuentra fácilmente su lugar en el contexto de esta religión afro-cubana, en la cual no es algo raro invocar los espíritus de los muertos.¹⁵ Como lo demuestran estos ejemplos, Chofre enfatiza los múltiples paralelismos que existen entre lo helénico y lo cubano. Las “traducciones” de Chofre –o quizás más precisamente las transposiciones, ya que implican un cambio a la prosa– establecen varias equivalencias que reflejan la relación compleja y ambigua entre la novela y su texto fuente. A lo largo de la novela, Chofre de hecho llama la atención sobre la manera en que enriquece la *Odisea* mediante el añadido de una dimensión cubana. Por ejemplo, el episodio de Nausícaa resalta las dinámicas familiares patriarcales cubanas y el lugar de las mujeres en esta sociedad agraria. Dado que la Atenea de Chofre ha sido transformada en humana –y, por tanto, ya no tiene la capacidad de enviar sueños–, el capítulo que presenta el encuentro entre la chica y el héroe se abre con un extenso prefacio que explica su presencia en el exterior.¹⁶ En *La Odilea*, Nausi va al río debido al insoportable olor de la ropa de sus hermanos:

cubanas) y la impresión de 1974 en Buenos Aires, que forma parte de la colección ESTA AMÉRICA, dirigida por Mario Benedetti.

¹⁵ Véanse, por ejemplo, Matibag (1996) y Fernández Olmos y Paravisini-Gebert (2011, pp. 33-87). De hecho, Chofre puede estar explotando una conexión establecida entre la antigua religión griega y la santería, ya que los orishas (deidades) del panteón de la santería han sido comparados, y alineados, con los dioses griegos y romanos desde la obra fundamental del antropólogo cubano Fernando Ortiz; véase, por ejemplo, Matibag (1996, p. 228), Fernández Olmos y Paravisini-Gebert (2011, pp. 35 y 42). Por el contrario, en *Omeros*, el protagonista de Walcott, Achille, experimenta, como resultado de una grave insolación, un viaje alucinatorio a África, donde se encuentra con las sombras de sus antepasados, sobre lo cual véase Davis (2007, pp. 194-5) y Nayak (2014). Cf. La capacidad de Orfeo de descender al inframundo por medio del candomblé (otra religión afro-atlántica como la santería) en la película *Orfeo negro* de 1959.

¹⁶ Este encuentro crucial no ocurre en el Canto VI, sino en el Canto VII, sólo uno de los pocos casos en los que Chofre se desvía de la estructura homérica. Esto se debe al hecho de que la totalidad del Canto VI “Donde Odileo se la pasa durmiendo” consiste en una sola frase: “en este canto no pasa nada, pero el otro viene que jode” (Chofre, 1968, p. 58 = Chofre, 1974, p. 69).

Pues resulta que la muchacha . . . dormía en una ala de la casa que tiraba al poniente, y como en todos los lugares del mundo ocurre que los hermanos machos abusan de hermanas hembras, pues, toda la ropa sucia que se mudaban iba a dar al cuarto de Nausi. Una noche . . . habíase levantado un brisote violento, que se paseaba por todo el cuarto de Nausi, se entretenía en el montón de ropa sucia, cargaba la peste y se la iba dejando a la joven en las fosas nasales. La pesadilla que tuvo esa noche la linda Nausi, no se la contó jamás a nadie, ni quiso volver a pensar en ella. Y al otro día, cuando las claras, despertaba la jovencita con más ruidos en el cerebro que una maraca guarachera.¹⁷

Aquí, Chofre incluye un comentario importante sobre la posición subordinada de las mujeres en relación con los hermanos varones, una perspectiva que pone mucho más en primer plano la experiencia de Nausi que lo que hace Homero con la de Nausícaa, reflejando prácticas machistas de crianza infantil que hacen distinciones según el género.¹⁸ Este pasaje también ejemplifica la manera en que Chofre inserta numerosos elementos locales cubanos en la narrativa principal, en este caso, la maraca guarachera y los efectos particulares de la circulación de la brisa marina. Tales transposiciones desvían continuamente el foco de la épica homérica, ilustrando la profunda huella cubana del texto, incluso en momentos de narración extendida que, a diferencia del diálogo de la novela, no sigue la ortografía del dialecto cubano.

¹⁷ Chofre (1968, pp. 59–60 = Chofre, 1974, pp. 71–2).

¹⁸ Sobre la supresión de las voces de las mujeres en la épica antigua, véase, por ejemplo, Katz (1991), Felson-Rubin (1994) y Doherty (1995). Sobre las formas en que las épicas homéricas han sido reescritas por escritoras del siglo XX y XXI (en muchos casos precisamente para incluir esas voces ausentes), véase Cox & Theodorakopoulos (2019). Cf. Wilson (2017a, pp. 37–48: “Goddesses, Wives, Princesses, and Slave Girls”).

Linda Hutcheon sostiene que para que una adaptación sea exitosa, “must be so for both knowing and unknowing audiences”, cada una de las cuales llega con sus propias expectativas y demandas.¹⁹ Las transposiciones narrativas que describí anteriormente podrían testimoniar la conciencia de Chofre sobre las múltiples audiencias que podría encontrar su obra, y específicamente sobre una audiencia “desconocedora”.²⁰ Sin embargo, las transformaciones lingüísticas e idiomáticas que realiza a lo largo de la novela revelan un esfuerzo consciente por “cubanizar” y apropiarse de la épica de Homero, que va más allá de una simple adaptación. Los títulos de los cantos (es decir, de los capítulos) son un ejemplo destacado. En ellos aparecen coloquialismos y modismos cubanos que, a su vez, ofrecen resúmenes animados y precisos del libro homérico correspondiente, como puede verse en la siguiente selección:

Canto I: Donde la jodedora Atenata comienza a enredar la pita

Canto III: Donde Telesforo vomita y se ensucia en los pantalones

Canto V: Donde a Odileo no lo destimbala un tiburón, de milagro

Canto XIV: De cuando Odileo pega a fumarse el tabaco por la candela

¹⁹ Hutcheon (2006, p. 128). Su perspectiva se alinea con los estudios sobre la teoría de la recepción que reconocen el papel de la audiencia receptora en la determinación del significado a través de su “horizonte de expectativas” tal como lo propuso Hans Robert Jauss.

²⁰ Podría decirse que en un contexto caribeño las audiencias “conocedoras” son una pequeña minoría. Como escribe Kamau Brathwaite (1993, p. 265), “the hurricane does not roar in pentameters” una afirmación que articula la inconmensurabilidad entre los horizontes culturales europeos y caribeños.

Canto XVII: Donde Odileo se mete en la boca del caimán
y le toca la campanilla

Canto XXII: A cada aguacate le llega su ventolera

Canto XXIV: Donde se acaba la jodedera

Estos cantos reflejan lo que Benedetti (1969, p. 103) define como la “concisión epigramática” de Chofre. El título del Canto V, por ejemplo, es un resumen astuto y conciso del quinto libro de la épica antigua, que narra las penurias de Odiseo en el mar frente a los ataques de Poseidón. Los modismos empleados le dan a la novela un toque distintivamente cubano: por ejemplo, el título del Canto XVII es el equivalente caribeño “to place (oneself) in the wolf’s mouth” (“meterse en la boca del lobo”), un modismo popular en español que indica “ponerse en peligro,” equivalente al inglés “to put (one’s) head in the lion’s mouth”.²¹ Las particularidades de las palabras “caimán” y “destimbala”, así como otras expresiones como «enredar la pita» en el Canto I, subrayan la riqueza léxica del español cubano y demuestran la manera en que se imprime ahora en la *Odisea*.²² El lenguaje general e informal logra ser a la vez irreverente y enriquecedor: Chofre alinea a Homero con un registro explícitamente descarado, al tiempo que pone de relieve la variedad distintiva del dialecto cubano. Esta duplicidad puede apreciarse con mayor claridad en los cantos I y XXIV, en los que se emplean enfáticamente las palabras “jodedora”, como epíteto de Atenea, y “jodedera”, como metáfora de toda la epopeya. Ambos provienen de “joder”, un verbo que en el español

²¹ Cf. la entrada de “boca de lobo” bajo “boca” en el *Diccionario de la lengua española* de acceso abierto publicado por la Real Academia Española: <https://dle.rae.es/boca> (consultado el 28 de febrero de 2021). Sobre el título del Canto XXII, Obando Arce (2016, p. 6) explica: “A cada aguacate le llega su ventolera,” dicho cubano que significa que cada persona, en algún momento, recibe lo que merece”.

²² Sobre la riqueza del español cubano debido a sus múltiples ancestros (procedentes de diversos pueblos africanos, europeos e indígenas), véase López Morales (1970) y (1992).

de Cuba (y del Caribe) suele significar “fastidiar de manera molesta”, en contraste directo con su conexión con las relaciones sexuales en España y otros lugares.²³ Como ya se ha señalado en relación con el apelativo Odileo, esta lista de cantos también ilustra la alteración de los nombres homéricos por parte de Chofre: Atenea es Atenata; Telémaco es Telesforo.²⁴ De esta manera, Chofre “traduce” en broma la *Odisea*, destacando las nuevas voces que la lengua vernácula puede facilitar. En efecto, Liviette Obando Arce habla de las dos voces, griega y cubana, que componen el texto, y que dialogan continuamente entre sí.²⁵ Propongo tomar en serio la descripción de Obando Arce sobre las voces dobles del texto y considerarla una manera en que Chofre transforma y exagera la base oral de la propia poesía de Homero. Es difícil plasmar en prosa los ritmos épicos, especialmente el complejo sistema de epítetos y fórmulas que permitía a los antiguos aedos tanto componer secuencias de hexámetros como comunicar cualidades con rapidez y fluidez. A pesar de esta dificultad, sostengo que los giros idiomáticos empleados por Chofre funcionan como el equivalente vernáculo de las características de la composición oral. Chofre plantea así una relación entre la lengua vernácula cubana y la oralidad homérica. La ambigüedad de esta relación y la duplicidad que destaqué anteriormente indican que la dinámica de adaptación opera más allá de una mera subversión humorística.

²³ Cf. las entradas 1 y 5 de “joder” en el *Diccionario de la lengua española*: <https://dle.rae.es/joder?m=form> (consultado el 28 de febrero de 2021).

²⁴ A lo largo de la novela, los nombres de muchos personajes se acortan para reflejar la práctica cubana (y caribeña), por ejemplo, Odileo también es llamado Dileo u Odi, y Telesforo, Forito. Sobre los nombres en *La Odilea*, véase Robles Mohns (2017), quien ve la compleja onomástica de la novela como un reflejo de su modo “carnavalesco”. En la novela, los epítetos no son tan comunes como cabría esperar, pero son potentes cuando se utilizan, por ejemplo, “la jodedora Atenata,” citado arriba, o Zeulorio “el que más mea”. Para un estudio comparativo de epítetos en *La Odilea* y la *Odisea*, véase Alonso Alum (2020, pp. 101-3).

²⁵ Obando Arce (2016, p. 6): “En este sentido, se ponderan las dos voces que conforman el texto: una no cancela, silencia u oculta a la otra, sino que están en contracanto o contrapunto: un diálogo entre culturas”.

He estado sosteniendo, pues, que *La Odilea* se compromete con las complejidades específicas de la expresión homérica de una manera que va mucho más allá de la mera caricatura o irreverencia. Esta complejidad se manifiesta explícitamente al final de la novela, cuando Chofre invoca al propio Homero. En este punto, los diversos registros de la novela se exhiben simultáneamente, desde el idioma español del narrador hasta el dialecto oral de los campesinos en el diálogo siguiente:

Una tarde aguachosa y triste, se apareció por el camino un anciano con más barbas que Matusalén y como el relámpago y la lluvia estaban cogiéndose las nalgas hacía rato, un matrimonio que se encontraba a la puerta del bohío viéndolos caer, se apercibieron del caduco, y movidos a compasión, le llamaron.

–Vanga pacá, hombre de dios, que va a coger una pulmonía doble.

–Y que está entripao como si le hubieran dao batea.

Lo entraron, le sacaron la ropa y le hicieron cambiarse en el cuarto.

Después, el marido y la mujer se sentaron con él a conversar

–¿Cuál es su grasia?

–Me llamo Homero.

–Tiene un nombre bonito.

–Parese ser como de pescao.²⁶

–Y tiene familia por acá?

²⁶ Aquí, los campesinos llaman la atención sobre el hecho de que el nombre de Homero en español, “Homero”, contiene la palabra “mero”, el pez que se encuentra comúnmente en el Mar Caribe, hecho que además se enfatiza a través de la elisión natural en “Me llamo Homero” causada por la H muda. A través de este ejemplo, Chofre señala el potencial de la épica antigua para ser reapropiada y subvertida, incluso antes de ser traducida. Podría decirse que este acto de resignificación “fishy” anticipa la etimologización criolla del nombre de Homero por Derek Walcott como *O-mer-os*; véase Greenwood (2020a, pp. 34-5).

–No precisamente, pero conosco esto como la palma de mi mano,
aunque ya hase ni se sabe los años que no vengo por aquí.
–Entonses, debe haber conosido a Odileo, ¿verdá?
–¡Cómo no!
–¿Y vivía usté por aquí cuando pasó lo de los querindangos de la mujer?
Porque usté sabrá que no aparesieron más nunca.
–Yo les voy a contar, porque yo sí sé lo que pasó.
El anciano echó a vagar su poderosa mirada y entrándose en el pasado, dijo con una sonrisa:
–“Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio que, después de destruir la sacra ciudad de Troya, anduvo peregrinando larguísimo tiempo, vio las poblaciones y conoció las costumbres de muchos hombres . . .”
El marido y la mujer se miraron con asombro, y como que el anciano seguía narrándoles su odisea con abstraído gesto, acercóse el hombre a su esposa y, haciéndole un gesto significativo, díjole:
–¡El pobre viejo está quemao de a viaje!²⁷

La narración sigue repleta de modismos locales e incluso expresiones indecorosas (por ejemplo, las nalgas del relámpago y la lluvia). La ortografía del habla de los campesinos imita el dialecto cubano, concretamente a través de la acentuación del sonido de la “s” sonora (por ejemplo, “parese” frente al español estándar “parece”, o “entonses” por “entonces”), así como la omisión de la consonante consonante “d” en el participio pasado (por ejemplo, “quemao” en lugar de “quemado”) o cuando aparece como consonante final, resultando en una vocal acentuada (por ejemplo, “usté” frente a “usted” y “verdá”

²⁷ Chofre (1968, pp. 224-5 = Chofre, 1974, pp. 259-60). Para facilidad del lector, he subrayado los lugares en los que la ortografía sigue la del dialecto y no la del español estándar, algunos de los cuales comento a continuación.

frente a “verdad”). En del pasaje no está claro si Homero es también un campesino local, pero la influencia del dialecto campesino es tan fuerte que afecta incluso al habla del aedo, que exhibe brevemente algunos de los rasgos anteriores (por ejemplo, “conosco” en lugar de “conozco” y “hase” por “hace”). En medio de estos registros que provocan un efecto de oralidad en el texto escrito, Chofre inserta una cita directa del comienzo de la traducción española de la *Odisea*.²⁸ El “correcto” castellano tiene un efecto chocante inmediato, que lleva a los campesinos a descartar su historia, la *Odisea* original, a cuenta de la locura (“el pobre viejo está quemao de a viaje”). Al descartar al Homero “escrito” –como se aprecia también en la inclusión de la palabra “odisea” en minúscula y en la resignificación de su nombre como “de pescao”– Chofre exalta a los campesinos como los narradores autorizados, los verdaderos bardos, un acto que subraya aún más sus innovadoras transformaciones del lenguaje y del género. Esta hábil transposición de Homero –que en el siglo XX se descubrió que había sido interpretado por bardos analfabetos– a una cultura oral y campesina exclusivamente cubana sugiere la manera en que Chofre invierte la cuestión homérica que se cernió sobre las epopeyas antiguas a partir del siglo XVIII en adelante, después de que Friedrich August Wolf sostuviera que la *Ilíada* y la *Odisea* habían sido compuestas oralmente.²⁹ Las investigaciones comparatistas de Milman Parry y Albert Lord sobre los cantantes épicos eslavos del sur postularon que estas epopeyas procedían de una larga y arraigada tradición de composición e interpretación orales.³⁰ La revelación de un Homero “oral” ha servido de inspiración a los artistas modernos desde entonces.³¹ En

²⁸ Se trata de la traducción de 1910 del célebre catedrático español de griego Luis Segalá y Estalella, publicada originalmente en Barcelona, y disponible en acceso abierto en línea:

[https://es.wikipedia.org/wiki/La_odisea_\(Luis_segalá_y_Estalella\)](https://es.wikipedia.org/wiki/La_odisea_(Luis_segalá_y_Estalella)) (consultado el 28 de febrero de 2021).

²⁹ Wolf (1985). Para una visión general de la cuestión homérica, véanse Turner (1996) y Fowler (2004).

³⁰ Parry (1971), desarrollado por Lord (1995) y (2000).

³¹ Harrop (2018), Macintosh y McConnell (2020, pp. 37–58).

la misma línea, *La Odilea* contrapone burlonamente dos tradiciones que rara vez se cruzan: la vernácula de los campesinos caribeños y la *Odisea* de Homero, que en la Cuba del siglo XX se experimentó como una tradición literaria y escrita, mediada principalmente a través de traducciones al español peninsular procedentes de España.³² Al final de la novela, Chofre aparece como un maestro manipulador capaz de desviar la épica antigua precisamente mediante el acto de volver a contar o narrar la epopeya, como Odiseo en la epopeya homérica. De hecho, muchas lecturas de la *Odisea* hacen hincapié en el modo en que su héroe se presenta repetidamente como una figura semejante a un aedo, con una habilidad especial para encantar (*thelgein*) al público a través de su destreza con el lenguaje y la manipulación de la narración.³³ Así pues, la novela de Chofre no sólo se destaca por su invocación a una oralidad deliberada y triunfante, sino también como un tipo de recepción “filológica”, en la que los manierismos, modismos y ortografía cubanos sustituyen a las fórmulas, símiles y discursos homéricos.

Mediante un radical reajuste textual y genérico de la *Odisea*, Chofre transforma la antigua epopeya en una novela de campesinos cubanos. En una de las primeras reseñas de la novela, Mario Benedetti (1969, p. 103) sugería que *La Odilea* era Homero “Homero pasado por Chofre”, un acto que “resultará para el lector una saludable ráfaga de aire fresco”. Como él mismo explica, esta hazaña revitaliza en última instancia el texto original:

La Odilea, en la que un viejo mito [*La Odisea*, claro] cargado de prestigios, y a la vez, de la consiguiente retórica

³² La intelectual cubana Laura Mestre Hevia (1867-1944) ya había intentado traducir la *Iliada* y la *Odisea* al español (fue la primera mujer en hacerlo), pero debido a su género tuvo considerables dificultades para publicarlas; sólo se publicaron fragmentos. Véanse Miranda Cancela (2001), (2012a) y (2012b); Tabío (2012). Sobre las traducciones de Homero en América Latina, véase Crespo & Piqué (2012).

³³ Por ejemplo, Goldhill (1991, pp. 65-8); Murnaghan (2011, pp. 124-30); Bakker (2013, pp. 5-12). Véase también el símil en *Odisea* 21.406-9 que equipara directamente el encordado del arco de Odiseo con la cuerda de una lira.

acumulada por los siglos, se revitaliza al pasar por el humor y el lenguaje populares.³⁴

El énfasis de Benedetti en el acto de “pasar” (“pasado” y “al pasar”, que subrayo más arriba) sugiere que Chofre está “traduciendo” la *Odisea* en un sentido amplio, evocando las raíces de la palabra en latín, *translatio*, como un “carrying across”.³⁵ Sin embargo, incluso en sentido estricto, la traducción no es una práctica neutra, y siempre involucra algo más que la lengua, ya que la cultura y el poder están implicados en este acto.³⁶ Este es especialmente el caso en América, donde la traducción se ha considerado cómplice de la colonización, como destaca la obra de Eric Cheyfitz, que la define como “the central act of European colonization and imperialism”.³⁷ Como sugiere Benedetti, la reinención de Homero por parte de Chofre a través de la lengua vernácula y la experiencia guajira cubana implica un reequilibrio de las dinámicas de poder, en el que los puntos de vista subalternos se injertan en un texto “cargado de prestigio” y que ostenta un gran capital cultural.³⁸ La idea de una revitalización a través de lo subalterno

³⁴ Benedetti (1969, p. 103).

³⁵ Una traducción alternativa de esto podría enfatizar las alusiones alimentarias y escatológicas en la sugerencia de Benedetti de que Homero “pasado por Chofre” resultando en una “saludable ráfaga de aire fresco”. Es decir, traducir “pasado por” como “ingerido”, es decir, Chofre “ingiriendo” y luego “pasando” a Homero.

³⁶ Las traducciones modernas de la *Odisea* han supuesto visiones acríticas de la traducción, como la de Shewring (1980). En su visión general de las traducciones inglesas de la *Odisea*, aunque reconoce las dificultades de traducir el griego a una lengua moderna (ya sea en verso o en prosa), Shewring adopta prácticas de traducción que ponen en primer plano el original homérico y ocultan la labor del traductor. El trabajo reciente de Wilson (2017b, especialmente pp. 86-91) y (2019) ha proporcionado importantes y oportunas correcciones a estos puntos de vista anticuados, al adoptar las ideas de los estudios de traducción que consideran la traducción como un acto de interpretación, pero también al señalar el trabajo que queda por hacer, por ejemplo, sobre las traducciones feministas y éticas (Wilson, 2019).

³⁷ Cheyfitz (1991, p. 104). Sobre la violencia de la traducción como vehículo a través del cual las culturas del “Tercer Mundo” son mercantilizadas y llevadas a Occidente, véase Dingwaney & Maier (1995).

³⁸ En este sentido, resulta instructivo el trabajo de Guillory (1993), quien, al trabajar sobre el significado de “capital cultural” para un canon literario, aleja nuestra atención de las nociones basadas únicamente en la función representativa de la literatura y, en

es al mismo tiempo coherente con otras visiones latinoamericanas de la traducción del siglo XX, concretamente con la poética vanguardista de la traducción como renovación textual propuesta por el crítico y traductor brasileño Haroldo de Campos, que él denomina «transcreación» (“transcrição”).³⁹ Campos, que tradujo muchos textos canónicos europeos, incluido Homero, compara la traducción con una transfusión de sangre (“tradução como transfusão de sangue”), como un acto que importa directamente nuevas perspectivas al texto fuente.⁴⁰ Al mismo tiempo, reconoce que se trata de una práctica ambigua, y añade que, irónicamente, también es un acto de “vampirización”, ya que transforma al traductor en un vampiro que se nutre precisamente chupando la sangre del texto fuente (“Com um dente de ironia poderíamos falar de vampirização, pensando agora no nutrimento do tradutor”).⁴¹ En otro lugar describe las adaptaciones creativas como una “posesión demoníaca” (“possuída de demonismo”).⁴² Aunque las ideas de Campos hablan de la metáfora brasileña de antropofagia o canibalismo propuesta inicialmente por Oswald de Andrade,⁴³ ponen de relieve la dimensión creativa de la traducción y su capacidad para alterar el texto original, especialmente en un contexto inesperado y por comunidades diversas. Al mismo tiempo, estas nociones subrayan las ambigüedades involucradas en el acto de traducir; como reconoce Campos, se trata de metáforas que pueden viajar en sentido inverso. *La Odilea* significativamente no es una traducción de la epopeya de Homero, pero los imaginarios más amplios de la traducción como transcreación, que Campos evoca, ayudan a esclarecer la

su lugar, la dirige hacia las redes y lugares que informan la distribución y creación del canon literario.

³⁹ Véase Tápia & Nóbrega (2013) y Gessner (2016).

⁴⁰ Citado en Tápia & Nóbrega (2013, p. 215).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Campos (2005, p. 209) llama a esto “transluciferação”. Desarrolló este concepto en respuesta directa a la concepción de Walter Benjamin de la función “angelical” de la traducción; véase Campos & Wilder (1982).

⁴³ Vieira (1999, pp. 96-7). Andújar & Nikoloutsos (2020, pp. 6-7) esbozan algunas de las formas en que la *antropofagia* de Andrade ha sido activada en la recepción clásica.

recepción y refiguración “filológica” de la *Odisea* por parte de Chofre. En particular, las ambigüedades nos permiten plantear preguntas clave, como: ¿Quién se beneficia de la “transfusión de sangre” o la “posesión demoníaca” de Chofre? ¿Qué se está transfundiendo y en quién? La inestabilidad de estas metáforas refleja la inestabilidad de las prácticas de Chofre, en las que la distinción entre lo que parodia y lo que dignifica es menos clara.

2. Una epopeya revolucionaria y la *Odisea* que se repite en el Caribe

Tras haber explorado las estrategias lingüísticas mediante las cuales Chofre reinventa la *Odisea* y la polifacética relación que establece con Homero al hacerlo, ahora quiero demostrar que sólo podemos entender plenamente las estrategias de Chofre si situamos la novela dentro de dos círculos concéntricos: tanto dentro de su entorno histórico y político inmediato como dentro de la región caribeña más amplia. Contextualizar la novela de esta manera no sólo la conecta con los esfuerzos políticos más amplios de la Revolución Cubana para “democratizar” la cultura, sino que también aclara las formas en que Chofre se desvía de otros compromisos prominentes con la literatura griega antigua de la época, especialmente la tragedia. Además, sugiero que se puede encontrar una solución productiva situando la novela de Chofre en el contexto de la poética más amplia del Caribe anglófono y francófono.⁴⁴ Específicamente, sitúo *La Odilea* junto a las dos obras que, posiblemente, conforman un “canon” homérico caribeño: *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) de Aimé Césaire, el primer texto de la región en apropiarse de aspectos clave de la *Odisea* para resaltar las realidades raciales antillanas, y *Omeros* (1990) de Derek Walcott, que reimagina a los héroes clásicos como pescadores

⁴⁴ Andújar & Nikoloutsos (2020, p. 5) ofrecen un breve resumen de las diferencias en la recepción de la antigüedad grecorromana en las distintas subregiones del Caribe.

de Santa Lucía.⁴⁵ Este enfoque más amplio nos permite apreciar las ricas y complejas resonancias de Homero en toda la región, así como el papel fundamental de la *Odisea* en la articulación de múltiples realidades caribeñas.

Considerar *La Odisea* a la luz de otras aproximaciones a la literatura griega en la Cuba de mediados del siglo XX es fundamental. Aunque la novela de Chofre se menciona como un ejemplo de literatura revolucionaria “escapista” –es decir, una literatura que no contiene referencias explícitas a la Revolución Cubana–,⁴⁶ ciertamente fue producida en este contexto, por un autor inmerso en la vida cultural revolucionaria como guionista de radio y televisión.⁴⁷ De hecho, la obra de Chofre puede leerse como otro ejemplo de la singular pervivencia de la literatura griega antigua a finales de los años 50 y 60, un período en el que los dramaturgos cubanos adoptaron los textos trágicos griegos para crear adaptaciones híbridas que combinaban de manera ingeniosa elementos cubanos y helénicos.⁴⁸ Estas adaptaciones no solo celebraban la nueva experiencia igualitaria impulsada por la Revolución, sino que también constituían una respuesta directa al llamado de Fidel Castro a los artistas para que emplearan nuevos medios en la articulación de la nueva cultura revolucionaria de la sociedad, como he destacado en otros trabajos.⁴⁹ Virgilio Piñera, por ejemplo, relata que al elegir “cubanizar” la Casa de Atreo en *Electra Garrigó*, buscaba un modo de recepción más radical, el de la

⁴⁵ Sobre Césaire, véase, por ejemplo, Davis (1997a, pp. 20-61), (2008), (2016) y McConnell (2013, pp. 39-70). Sobre Walcott, Davis (1997b), Farrell (1999), Greenwood (2010), McConnell (2013, pp. 107-54), y Greenwood (2020a). Davis (2007) se ocupa de ambos.

⁴⁶ Menton (1975, p. 98) define “escapista” en términos específicos, como la exclusión de “any possible reference to the Revolution”.

⁴⁷ Según Domingo Cuadriello (2002), después de trabajar en un rancho de Camagüey como obrero agrícola, Chofre se trasladó a La Habana, donde participó activamente en los medios de comunicación revolucionarios, como la televisión, Radio Progreso y el periódico *Juventud Rebelde*.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, Miranda Cancela (2006), Andújar (2015), Nikoloutsos (2015), Bromberg (2020).

⁴⁹ Andújar (2015, especialmente pp. 372-4). Véase también Gordon-Nesbitt (2015).

“ruptura sistemática”, con el fin de evitar la “repetición absoluta”.⁵⁰ Este enfoque implicaba someter a los personajes antiguos al *choteo* cubano, es decir, el acto de parodiar lo sagrado y lo autoritario.⁵¹ En este sentido, las dimensiones paródicas de *La Odilea* siguen los pasos de la obra seminal de Piñera.

Sin embargo, una breve exploración de la conexión entre *La Odilea* y la Campaña de Alfabetización de 1961 pone de relieve la naturaleza innovadora de la reinención que Chofre hace de la literatura griega antigua.⁵² Esta campaña fue responsable de erradicar el analfabetismo en toda la isla, especialmente en el campo rural; como escribe Antoni Kapcia (2005, p. 22), Cuba se convirtió en “a mass reading society for the first time”.⁵³ La Campaña de Alfabetización desplegó a decenas de miles de jóvenes cubanos, predominantemente urbanos, como “brigadistas alfabetizadores” en el campo.⁵⁴ Uno de los resultados clave de la campaña fue lo que Kapcia (2005, pp. 135–6) denomina “cultural democratization”, cuyo aspecto fundamental consistió en pedir a la élite de La Habana “to identify with a different cultural community, the Cuban world they had previously ignored, taken for granted, or perhaps theorized, instead of their natural tendency to identify with a wider global community of cultural producers”. En otras palabras, esto instó a los artistas e intelectuales cubanos a forjar un imaginario rural alternativo en lugar de continuar simplemente reproduciendo lo propio de la élite y lo urbano. Además de ayudar a eliminar las divisiones entre las clases sociales, este y otros esfuerzos se centraron en proporcionar acceso equitativo a la educación y la cultura. Según Par Kumaraswami (2016, p. 48), la mayor parte de la política cultural revolucionaria tenía como objetivo “to democratize

⁵⁰ Citado en Andújar (2015, pp. 370–1).

⁵¹ *Ibid.* Sobre el *choteo* véase Mañach (1969).

⁵² La fecha desconocida de composición de *La Odilea* dificulta establecer una conexión sólida con la Campaña de Alfabetización; véase la nota 5 arriba.

⁵³ Consúltese también Kumaraswami (2016, p. 9), quien cita datos de la UNESCO que informan que el analfabetismo se redujo del 23% al 2%.

⁵⁴ Kapcia (2005, pp. 119–20).

particular forms of culture, that is, to make them more accessible to the Cuban people in terms of both production and consumption”. La literatura, debido a su conexión con la cultura de élite, recibió una atención destacada en estas reformas culturales.⁵⁵ Es en este contexto que debemos entender *La Odilea* de Chofre. Transformar una epopeya antigua “charged with prestige” en una novela de *guajiros* sirvió a los objetivos de los dos procesos institucionales que describen Kapcia y Kumaraswami: no solo este acto coloca en primer plano a una comunidad cubana previamente ignorada –y además considerada el pilar de la nación–, sino que también produce una versión altamente accesible y local de un texto raramente estudiado fuera de la universidad.⁵⁶

El acto de Chofre de “democratizar” la epopeya provoca reflexiones adicionales sobre las diferencias entre *La Odilea* y las adaptaciones de la tragedia griega mencionadas anteriormente. A pesar de inyectar elementos por excelencia cubanos en los textos originales antiguos, obras como *Electra* Garrigó de Piñera y *Medea en el espejo* de José Triana están, sin embargo, centradas en la experiencia urbana de La Habana: los Atridas de Piñera son residentes burgueses de La Habana que viven en una gran casa con una veranda de seis columnas, mientras que Triana transforma a Jasón y Medea (quien es mestiza) en personajes de clase baja que habitan los conventillos de la ciudad.⁵⁷ Aunque estos autores también incluyen modismos y frases locales, ninguno enfatiza el dialecto cubano de la manera en que lo hace Chofre. En estas adaptaciones cubanas de la tragedia griega, los textos fuente de Sófocles y Eurípides coexisten y se mezclan con elementos locales, mientras que *La Odilea* resalta una relación tensa y ambigua con la epopeya antigua a través de cambios importantes en el género

⁵⁵ Kumaraswami (2016, p. 48). Kumaraswami & Kapcia (2012, p. 76) describen la campaña de alfabetización como “the initiative which most changed the conditions, opportunities –and also responsibilities– attached to literature”.

⁵⁶ Sobre la relativa inaccesibilidad de Homero en aquella época, véase Miranda Cancela (2012a) y (2012b).

⁵⁷ Véase Piñera (2008, p. 180) y Nikoloutsos (2015, p. 334).

y el enfoque heroico. Así, *La Odilea* no solo adapta un texto canónico; su cambio de tema, escenario y lenguaje da lugar a un texto de tipo palimpsesto que, aunque contiene rastros del original, enfatiza su uso novedoso del mismo. Como demuestra mi propuesta anterior, esto puede leerse de dos maneras: o entendemos el acto de Chofre como una aceptación o incluso veneración de la autoridad de la epopeya de Homero, o lo leemos como un firme intento de borrar el original proponiendo audazmente un equivalente cubano. Por primera vez, los campesinos cubanos, personajes previamente excluidos de la literatura y la historia (y, de hecho, del propio acceso a la alfabetización), reciben una voz, pero no está claro si ellos mismos son elevados por medio de la epopeya antigua o si la propia epopeya es denigrada por su inclusión. Si aceptamos lo primero, entonces *La Odilea* de Chofre podría considerarse un ejemplo de lo que Emily Greenwood (2019, p. 580) llama “subaltern classics”, denotando “an anti- and post-colonial tradition of engaging with the classics in sympathy with the dispossessed, the pre-proletariat, the colonized, and with minority cultures”. De hecho, la decisión de situar a los héroes épicos antiguos en el campo cubano y la prominencia otorgada al lenguaje local iluminan la forma en que Chofre reivindica la epopeya. Pero, al mismo tiempo, los atrevidos elementos de *La Odilea* profanan visiblemente la *Odisea*, que ahora presenta groserías de forma prominente gracias a las transformaciones de Chofre.⁵⁸ *La Odilea* plantea una relación diferente y mucho más compleja con la literatura antigua que la que se encuentra en las adaptaciones de Piñera y Triana.

Sin embargo, esta contextualización cubana explica sólo parcialmente las implicancias de transformar a Homero en un campesino cubano. Se requiere un examen de la poética caribeña más amplia

⁵⁸ Desconozco si Chofre se inspiró en el *Ulises* de James Joyce, famoso por sus groserías y obscenidades. Fiddian (1982, p. 85) discute sobre un famoso debate sobre el *Ulises* –específicamente sobre su influencia en la novela *Rayuela*, del escritor argentino Julio Cortázar– que tuvo en lugar en Cuba en 1968, en el que participaron los destacados intelectuales José Lezama Lima y Roberto Fernández Retamar, lo que sugiere que la novela de Joyce era bien conocida entre los círculos cultos.

si deseamos considerar la forma en que la *Odisea* resuena en toda la región. Específicamente, es necesario aclarar la manera en que se podría decir que Chofre “criolliza” a Homero. En el Caribe anglófono y francófono, la “criollización” ha tenido una larga y productiva historia como un término que habla de las diversidades únicas e híbridas de la región, como lo demuestra la obra seminal de pensadores como Kamau Brathwaite y Édouard Glissant.⁵⁹ Cuando se utiliza en relación con el lenguaje, el término puede ser especialmente útil, ya que denota una tensión particular entre las tradiciones orales y escritas, al mismo tiempo que revela las dinámicas más amplias de colonización, raza y contacto lingüístico que operan en la región y de las cuales derivan estas tradiciones. Dada su diferente inflexión en español, donde *criollo* tiende a describir a las personas que se consideran culturalmente europeas, el término no se aplica generalmente a los contextos hispanohablantes.⁶⁰ No obstante, argumentaría a favor del valor de aplicarlo aquí, ya que permite de manera productiva tanto alinear *La Odisea* con otros enfoques caribeños de Homero como examinar la forma en que los escritores “repiten” la *Odisea* a lo largo del siglo XX. Al centrarme en la “repetición”, sigo los pasos de Antonio Benítez-Rojo, quien en *The Repeating Island* insta a concebir el Caribe como una sola región –un espacio moderno e híbrido que no solo se repite continuamente, sino que también está fundamentalmente marcado por una infraestructura de plantaciones, un pasado colonial violento y el mar, todos los cuales están estructurados en

⁵⁹ Por ejemplo, Brathwaite (1971) y (1974) (cf. Richards, 2002); Glissant (1999a), donde Antillanité, es decir, la “caribeñidad”, es el foco, y (1999b, p. 30); Bernabé, Chamoiseau & Confiant (1993). Véase también Shepherd y Richards (2002).

⁶⁰ Mazzotti (2015) ofrece un resumen; cf. Murdoch (2015) sobre el término en el contexto caribeño. Sin embargo, es importante señalar que en la década de 1960 los intelectuales cubanos, principalmente Roberto Fernández Retamar, comenzaron a encontrar un gran valor y resonancia en la obra de Frantz Fanon; véase, por ejemplo, Fernández Retamar (1965). Estas y otras perspectivas de las preocupaciones y realidades cubanas (por ejemplo, Fernández Retamar, 1967) alimentarían más tarde su influyente trabajo *Caliban* (1971), que hará del Calibán de Shakespeare un símbolo de Cuba.

torno a la repetición.⁶¹ Un examen de estos actos de “repetición” es necesario para una comprensión más coherente de la importancia de una epopeya antigua en una región que típicamente está fragmentada a lo largo de líneas lingüísticas y coloniales. En lugar de desarrollar lecturas singulares y paralelas de las diversas *Odiseas* caribeñas, este enfoque nos permite ver las múltiples formas en las que este texto antiguo es invocado a lo largo del siglo XX en esta región tan peculiar.

La criollización nos permite ver la manera en que Chofre, aunque él mismo sea español,⁶² exalta el dialecto cubano más allá del fomento político e institucional de la Revolución Cubana. Considerado una forma inferior del español castellano, el español cubano –al igual que el dominicano y el puertorriqueño– ha sido históricamente menospreciado, de manera similar a cómo las formas criollas del inglés y el francés del Caribe han sido despreciadas como formas adulteradas y derivadas del idioma colonial. El concepto de “nation language” de Kamau Brathwaite es útil para iluminar tanto las implicancias coloniales más amplias como las críticas dimensiones de raza y de clase que suelen acompañar a tales percepciones negativas: como él describe (1993, p. 260), es el inglés “spoken by the people who were brought to the Caribbean, not the official English now, but the language of slaves and labourers, the servants who were brought in by the conquistadors”. Enfatiza aún más la naturaleza única de la “nation language” y la forma en que se desvía del inglés estándar: “English it may be in terms of its lexicon, but it is not English in terms of its syntax. And English it certainly is not in terms of its rhythm and timbre, its own sound explosion. In its contours, it is not English, even though the words, as you hear them, would be English to a greater or lesser

⁶¹ Benítez-Rojo (1996).

⁶² Chofre es originario de Valencia, una región donde se habla valenciano en lugar de español castellano. La lengua fue reprimida durante la dictadura de Francisco Franco, cuando Chofre emigró a Cuba. El motivo exacto de su emigración no está claro, pero los relatos sobre Valencia bajo Franco destacan cómo tanto la industria local como el sector agrícola sufrieron bajo el dictador; véase, por ejemplo, Palacio Lis & Ruiz Rodríguez (1993, p. 12).

degree” (1993, p. 265). Mientras que lingüísticamente el español caribeño es más uniforme que los idiomas criollos derivados del francés y el inglés en el resto de las Antillas,⁶³ no obstante los dialectos del español en el Caribe se encuentran en una situación “diglósica” (“diglossic”) similar, como señala el lingüista Humberto López Morales:

son situaciones de diglosia, es decir, de uso discriminado de dos variedades genéticamente emparentadas, la lengua estándar y una criolla procedente de aquella. Una variedad baja, popular, manejada por todos, y otra sobreimpuesta, culta, la alta, a la que sólo unos pocos tienen acceso. Esta última es la lengua del poder, la del gobierno, la de las enseñanzas medias y superiores, la de los tribunales, la de la alta cultura, etc. La baja, el criollo, es el vehículo de la comunicación en contextos domésticos.⁶⁴

Dadas las fuerzas en juego entre el idioma local y el “estándar”, este último impuesto a través del colonialismo, así como la sumersión y denigración de la versión local del idioma, él y otros lingüistas hablan de un dialecto “criollo” del español caribeño.⁶⁵ Podemos pensar aquí en el “rotten English” del novelista nigeriano Ken Saro-Wiwa, el subtítulo de su novela de 1985 *Sozaboy*. Escribir intencionalmente en el cubano vernáculo es insistir en la inclusión de una forma coloquial de hablar que típicamente es invisible en la forma escrita, donde siempre debe conformarse y transformarse en el español estándar.⁶⁶ Las teorías

⁶³ López Morales (1992, pp. 23–5) explica la manera en que el español caribeño difiere de los idiomas criollos derivados del francés y el inglés en el resto de las Antillas.

⁶⁴ López Morales (1992, pp. 25–6).

⁶⁵ López Morales (1992, p. 32) analiza “la zona dialectal caribeña”. Cf. Davis (2016, p. 458), quien analiza la diglosia del habla martinicana.

⁶⁶ Otra novela cubana notable escrita en lengua vernácula es *Tres Tristes Tigres* (1967) de Guillermo Cabrera Infante, que comienza con una “advertencia” al lector de que la novela está escrita en “cubano,” un idioma que tiende a ser “un idioma secreto” (Cabrera Infante 2016, p.13). La novela también dialoga con un texto clásico, el *Satyricon* de Petronio, como en una entrevista reveló Cabrera Infante que la novela

recientes de la literatura mundial han comenzado a prestar atención a la manera en que las lenguas vernáculas juegan un papel crucial en la aparición de tradiciones literarias locales. Alexander Beecroft (2015, p. 148), por ejemplo, sugiere que aquellos que escriben en la lengua vernacular, aunque se dirigen a un “narrower audience”, están comprometidos en un proyecto de construcción de una “cultural community”. Mientras que el caso específico del Caribe requiere una matización particular, tal noción subraya un esfuerzo concertado y consciente tanto para resistir la marginalización como para inyectar nuevas voces en la principal tradición literaria en español.

Esta breve consideración nos permite ver las implicancias más amplias de poner la épica homérica en el vernáculo cubano. En cierto sentido, amplía tanto nuestras perspectivas geográficas como históricas, permitiéndonos pensar sobre las dinámicas y el “deep time” del Caribe,⁶⁷ en el que los idiomas europeos fueron importados en el acto de la colonización, y la manera en que estos idiomas coloniales han evolucionado en la región a través del (violento) contacto con otras voces.⁶⁸ Específicamente, nos permite alinear a Chofre con otros similares aspectos “criollos” de *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, así como *Omeros* de Walcott, que preceden y siguen a Chofre respectivamente.⁶⁹ Esta dimensión polifónica y poliglósica de los idiomas criollo-caribeños se puede ver más claramente en *Ome-*

es “una traducción fallida del *Satiricón*” (Bensoussan 1970, p. 4). Sobre la noción de traducción fallida (“mistranslation”), véase Bellei (2020).

⁶⁷ Dimock (2001), Butler (2016).

⁶⁸ En efecto, estas son lenguas de contacto que cambiaron precisamente después de mezclarse con lenguas de África occidental; Cruse (2015, p. 2).

⁶⁹ No estoy sugiriendo una influencia directa en ninguna dirección. Chofre podría haber estado al tanto de *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, que se publicó en Cuba en 1942 como *Retorno al país natal* en una traducción de Lydia Cabrera, una edición que además fue ilustrada por el eminente artista cubano Wifredo Lam; Watts (2000, pp. 32–4). El estudio de Alonso Estenoz (2017) sobre la recepción de Jorge Luis Borges en Cuba también sugiere que el escritor argentino no habría sido una influencia en Chofre. Señala tanto la escasez general de las obras de Borges antes de 1959 como la forma en que fue excluido del canon literario cubano posteriormente debido a su apoyo a la invasión de Bahía de Cochinos; esta exclusión perduró hasta finales de los años 80.

ros, que adopta un enfoque más estratificado que refleja las complejidades de Santa Lucía, que recibió dos lenguas europeas, el francés y el inglés.⁷⁰ El trabajo reciente de Gregson Davis sobre Césaire describe los objetivos del martinicano de forjar una “vulgar eloquence”, mientras que también afirma que Walcott estaba involucrado en un proyecto paralelo para crear “an anglophone Caribbean pseudo-epic language”, que captura expresamente los ritmos del criollo de Santa Lucía.⁷¹ Aunque la invocación de Césaire de la *Odisea* difiere de la de Chofre y de los proyectos más literarios de Walcott, particularmente porque Césaire recurre más al uso de “motivos arquetípicos” homéricos (como la *katábasis*) específicamente para explorar las identidades de los negros,⁷² su poema también puede considerarse como un proyecto “criollo”. A pesar de que Césaire evita el criollo martinicano en *Cahier*, como escribe Derek Walcott, el poema de Césaire suena “like a poem written tonally in Creole”.⁷³

Esta atención a los aspectos “criollos” de los textos revela objetivos compartidos, a pesar de sus enfoques divergentes de la *Odisea*. En primer lugar, el uso y la inserción de la lengua vernácula recuerda con fuerza la herencia única del Caribe desde el principio, dando voz a sus múltiples historias violentas y opuestas que dieron lugar a la multiplicidad distintiva de la región. A través de la adaptación de un texto antiguo como la *Odisea*, estos autores caribeños movilizan además el prestigio cultural de la tradición canónica occidental para establecer la legitimidad de sus respectivos proyectos, incluso cuando, en el caso de Chofre, este prestigio se transfiere simultáneamente a una forma enfáticamente provocativa de la lengua vernácula. Al mismo tiempo, el uso específico de esta epopeya antigua nos obliga

⁷⁰ Neumann (2020) ofrece una consideración reciente de los “mundos vernáculos” en la poesía de Walcott. Sobre la poliglosia de *Omeros*, véase también Farrell (1999, p. 285).

⁷¹ Davis (2016, p. 457).

⁷² Davis (2007, p. 207).

⁷³ Citado en Noël-Ferdinand (2014, pp. 113-114). Sin embargo, McConnell (2013, pp. 56-57) señala que los criollistas como Raphaël Confiant acusan a Césaire de “creolophobism”; cf. Noël-Ferdinand (2014, p. 113 n. 5).

a pensar en las trayectorias físicas que permitieron estas adaptaciones de la *Odisea* en primer lugar. Inspirado en la noción odiseica del *nóstos*, Césaire escribe sobre sus viajes desde Martinica a París y su regreso, descripto este último como una *katábasis*.⁷⁴ Las migraciones de Walcott lo llevaron a Trinidad, Estados Unidos y otros destinos internacionales. Chofre emigró de España a Cuba, donde se quedó, pero *La Odilea* pudo salir de la isla gracias al respaldo de Mario Benedetti.⁷⁵ Como una epopeya de viajes y del mar, la *Odisea* habla, obviamente, de la experiencia caribeña. El caso de *La Odilea* de Chofre, sin embargo, deja claro las múltiples formas en que este texto resuena en toda la región, revelando a través del medio de la oralidad las preocupaciones más amplias de la epopeya antigua sobre el movimiento, la migración y la multiplicidad. En este contexto, Chofre nos desafía a escuchar las equivalencias entre el griego y el cubano. En particular, exige que reconozcamos el *outis* (nadie) de Homero como algo que al mismo tiempo es burlado, retenido, transformado y puesto a disposición de todos en un grito de “nicojones”.⁷⁶

Bibliografía

ALONSO ALUM, S. (2020). *Ítaca desde el trópico. Análisis de la parodia en el sistema de personajes de La Odilea, de Francisco Chofre*. BA thesis, Universidad de La Habana, Facultad de Artes y Letras.

⁷⁴ Sobre las formas en que el *Cahier* de Césaire representa múltiples viajes a través del motivo odiseico del viaje por mar, véase McConnell (2013, p. 66). Sobre el paradigma de la *katábasis*, véase Davis (2007).

⁷⁵ Benedetti (1969, 9) menciona que en 1966 y 1967 fue uno de los jueces del premio literario Casa de las Américas; así fue como conoció *La Odilea* de Chofre.

⁷⁶ Agradezco a los dos lectores anónimos de la revista, así como a Elena Giusti, Emily Greenwood, Justine McConnell y Joe Moshenska, cuyas sugerencias mejoraron este artículo. Algunas partes de este trabajo fueron presentadas en Bogotá, Cambridge, Mass., La Habana, Londres, Los Ángeles y Oxford; me gustaría agradecer a esos públicos por sus valiosos comentarios que ayudaron a moldear este artículo. También debo agradecer a Jorge Fornet, quien me llamó la atención sobre la extraordinaria novela de Chofre durante una visita a la Casa de las Américas en 2016.

- ALONSO ESTENOZ, A. (2017). *Borges en Cuba: Estudio de su recepción*. Pittsburgh: Borges Center, University of Pittsburgh.
- ANDÚJAR, R. (2015). Revolutionizing Greek Tragedy in Cuba: Virgilio Piñera's *Electra Garrigó*. In K. Boshier, F. Macintosh, J. McConnell & P. Rankine (Eds.), *The Oxford Handbook of Greek Drama in the Americas* (pp. 361-79). Oxford: Oxford University Press.
- ANDÚJAR, R. & NIKOLOUTSOS, K. P. (2020). Staging the European Classical in 'Latin' America: An Introduction. In R. Andújar & K. P. Nikoloutsos (Eds.), *Greeks and Romans on the Latin American Stage* (pp. 1-15). London: Bloomsbury.
- BAKKER, E. J. (2013). *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEECROFT, A. (2015). *An Ecology of World Literature: From Antiquity to the Present Day*. New York: Verso.
- BELLEI, F. (2020). Bilingual Mistranslations: Plautus, Lorenzo da Ponte, and Guillermo Cabrera Infante. *Comparative Literature Studies*, 57(1), 1-31.
- BENEDETTI, M. (1969). *Cuaderno cubano*. Montevideo: Editorial Arca.
- BENÍTEZ-ROJO, A. (1996). *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Trans. J. E. Maraniss. Durham (N.C.): Duke University Press.
- BENSOUSSAN, A. (1970). Entrevista con Cabrera Infante. *Insula*, 286, 4.
- BERNABÉ, J., CHAMOISEAU P. & CONFIANT, R. (1993). *Éloge de la Créolité / In Praise of Creoleness*. Trans. M. B. Taleb Khyar. Paris: Gallimard.
- BOITANI, P. (1994). *The Shadow of Ulysses: Figures of a Myth*. Oxford: Clarendon.
- BRAITHWAITE, K. (1971). *The Development of Creole Society in Jamaica*. Oxford: Clarendon.

- BRATHWAITE, K. (1974). *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*. Kingston-Jamaica: Savacou.
- BRATHWAITE, K. (1993). History of the voice. In *Roots* (pp. 259-304). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BROMBERG, J. A. 2020. "Aeschylus and the Cuban Counter-Revolution." In R. Andújar & K. P. Nikoloutsos (Eds.), *Greeks and Romans on the Latin American Stage* (pp. 157-69). London: Bloomsbury.
- BUTLER, S. (Ed.). (2016). *Deep Classics: Rethinking Classical Reception*. London: Bloomsbury.
- CABRERA INFANTE, G. (2016). *Habanidades: Tres tristes tigres, La Habana para un infante difunto (Obras completas III)*. Ed. A. Munné. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CAMPOS, H. de (2005). *Deus e O Diabo no Fausto de Goethe: marginalia fáustica (leitura do poema acompanhada da transcrição em português das duas cenas finais da Segunda Parte)*. São Paulo: Perspectiva.
- CAMPOS, H. de & WILDER, G. S. (1982). Mephistofaustian Transluciferation. *Dispositio*, 7(19/21), 181–7.
- CHEYFITZ, E. (1991). *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan*. Oxford: Oxford University Press.
- CHOFRE, F. (1968). *La Odilea*. Havana: UNEAC.
- CHOFRE, F. (1974). *La Odilea*. Buenos Aires: Ediciones de Crisis.
- COX, F. & THEODORAKOPOULOS, E. (Eds.). (2019). *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- CRESPO, E., and PIQUÉ, J. (2012). Las traducciones de Homero en América Latina / As traduções de Homero na América Latina. In H. Maquieira & C. N. Fernández (Eds.), *Tradición y traducción clásicas en América Latina* (pp. 349-431). La Plata: Ed. de Facultad de Humanidades.

- CRUSE, R. (2015). Diffusion and Spatial Dynamics of Creole Languages in the Caribbean. *L'Espace Géographique*, 44(1), 1–17.
- DASH, J. M. (1998). *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- DAVIS, G. (1997a). *Aimé Césaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, G. (Ed.). (1997b). *The Poetics of Derek Walcott: Intertextual Perspectives*. Durham (N.C.): Duke University Press.
- DAVIS, G. (2007). 'Homecomings Without Home': Representations of (Post)colonial *Nostos* (Homecoming) in the Lyric of Aimé Césaire and Derek Walcott. In B. Graziosi & E. Greenwood (Eds.), *Homer in the Twentieth Century: Between World Literature and the Western Canon* (pp. 191–209). Oxford: Oxford University Press.
- DAVIS, G. (2008). Negritude-as-Performance: The Interplay of Efficacious and Inefficacious Speech Acts in *Cahier d'un retour au pays natal*. *Research in African Literatures*, 41(1), 142–54.
- DAVIS, G. (2016). Forging a Caribbean Literary Style: 'Vulgar Eloquence' and the Language of Césaire's *Cahier d'un retour au pays natal*. *South Atlantic Quarterly*, 115(3), 457–67.
- DENTITH, S. (2000). *Parody*. London: Routledge.
- DIMOCK, W. C. (2001). Deep Time: American Literature and World History. *American Literary History*, 13(4), 755–75.
- DINGWANEY, A. & MAIER, C. (Eds.). (1995). *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- DOHERTY, L. (1995). *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DOMINGO CUADRIELLO, J. (2002). *Los españoles en las letras cubanas durante el siglo xx: Diccionario Bio-Bibliográfico*. Sevilla: Renacimiento.

- DOUGHERTY, C. (2001). *The Raft of Odysseus: The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- ECCLESTON, S.-M. (2019). Cyrus Console's *The Odicy* and Epic Ecology. *Classical Receptions Journal*, 11(1), pp. 23–43.
- FARRELL, J. (1999). Walcott's *Omeros*: The Classical Epic in a Postcolonial World. In S. Woford, M. Beisinger & J. Tylus (Eds.), *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community* (pp. 270-300). Berkeley: University of California Press.
- FELSON-RUBIN, N. (1994). *Regarding Penelope: From Character to Poetics*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- FERNÁNDEZ OLMOS, M. & Paravisini-Gebert, L. (2011). *Creole Religions of the Caribbean*. 2nd ed. New York: New York University Press.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1965). Fanon y la América Latina. *Casa de las Américas*. 31. Reprinted in *Casa de las Américas*, 296–97, 14-20.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1967). Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba. *Casa de las Américas*, 40, 4–18. Reimpreso en *Casa de las Américas*, 296–97, 21-36.
- FIDDIAN, R. (1982). James Joyce and the Spanish American Novel: A Preliminary Study. *Crane Bag*, 6(2), 84–9.
- FORNET, A. (1994). Las máscaras del tiempo en la novela de la revolución cubana. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(39), 61–79.
- FOWLER, R. (2004). The Homeric Question. In R. Fowler (Ed.). *The Cambridge Companion to Homer* (pp.220-32). Cambridge: Cambridge University Press.
- GENETTE, G. (1997). *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Trans. C. Newman and C. Doubinsky. Lincoln: University of Nebraska Press.

- GESSNER, R. (2016). Transcriação, Transconceituação e Poesia. *Cadernos de Tradução*, 36(2), 142-62.
- GLISSANT, E. (1999a). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. 3rd ed. Trans. M. Dash. Charlottesville: University of Virginia Press.
- GLISSANT, E. (1999b). *Faulkner, Mississippi*. Trans. B. Lewis and T. C. Spear. New York: Farrar.
- GOLDHILL, S. (1991). *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORDON-NESBITT, R. (2015). *To Defend the Revolution Is to Defend Culture: The Cultural Policy of the Cuban Revolution*. Oakland (Calif.): PM Press.
- GRAZIOSI, B. & GREENWOOD, E. (Eds.). (2007). *Homer in the Twentieth Century: Between World Literature and the Western Canon*. Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2007). Arriving Backwards: The Return of *The Odyssey* in the English-Speaking Caribbean. In L. Hardwick & C. Gillespie (Eds.), *Classics in Post-colonial Worlds* (pp. 192-210). Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2010). *Afro-Greeks: Dialogues between Anglophone Caribbean Literature and Classics in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2019). Subaltern Classics in Anti- and Post-colonial Literatures in English. In K. Haynes (Ed.), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, vol. 5: 1880–2000 (pp. 576-607). Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2020a). Middle Passages: Mediating Classics and Radical Philology in Marlene Nourbese Philip and Derek Walcott. In I. Moyer, A. Lecznar & H. Morse (Eds.), *Classicisms in the Black Atlantic* (pp. 29-56). Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2020b). Postcolonial Receptions of Homer. In C. Pache (Ed.), *The Cambridge Guide to Homer* (pp. 532-5). Cambridge: Cambridge University Press.

- GUILLORY, J. (1993). *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago: University of Chicago Press.
- HALL, E. (2008). *The Return of Ulysses: A Cultural History of Homer's Odyssey*. London: I. B. Tauris.
- HARROP, S. (2018). Unfixing Epic: Homeric Orality and Contemporary Performance. In F. Macintosh, J. McConnell, S. Harrison, and C. Kenward (Eds.), *Epic Performances from the Middle Ages into the Twenty-First Century* (pp. 262-74). Oxford: Oxford University Press.
- HOFMANN, H. (1994). *Adveniat tandem Typhis qui detegat orbes: Columbus in Neo- Latin Epic Poetry (16th–18th Centuries)*. In W. Haase & M. Reinhold (Eds.), *The Classical Tradition and the Americas*, vol. 1 (pp. 420-656). Berlin: De Gruyter.
- HUTCHEON, L. (2006). *A Theory of Adaptation*. London: Routledge.
- JOHNSTON, S. I. (1999). *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- KAPCIA, A. (2005). *Havana: The Making of Cuban Culture*. London: Berg.
- KATZ, M. (1991). *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- KUMARASWAMI, P. (2016). *The Social Life of Literature in Revolutionary Cuba: Narrative, Identity, and Well-Being*. New York: Palgrave Macmillan.
- KUMARASWAMI, P. & KAPCIA, A. (2012). *Literary Culture in Cuba: Revolution, Nation-Building and the Book*. Manchester: Manchester University Press.
- LAGUNA, A. S. (2017). *Diversión: Play and Popular Culture in Cuban America*. New York: New York University Press.
- LÓPEZ MORALES, E. (1969). Esta novela es un batazo. *Casa de las Américas*, 54, 177–81.

- LÓPEZ MORALES, H. (1970). *Estudio sobre el español de Cuba*. New York: Las Américas.
- LÓPEZ MORALES, H. (1992). *El español del Caribe*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- LORD, A. B. (1995). *The Singer Resumes the Tale*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- LORD, A. B. (2000). *The Singer of Tales*. 2nd ed. Ed. Stephen Mitchell and Gregory Nagy. Cambridge (MA.): Harvard University Press.
- LOSADA GARCÍA, M. (2019). Épica y Guateque: un intercambio semiótico entre *La Odisea* y *La Odilea*. *Universidad de La Habana online*, 287, 287-310.
- MACINTOSH, F. & McCONNELL, J. (2020). *Performing Epic or Telling Tales*. Oxford: Oxford University Press.
- MAÑACH, J. (1969). *Indagación del choteo*. Miami: Universal.
- MARKHAM, C. R. (2010). *Journal of Christopher Columbus (During His First Voyage, 1492–93) and Documents Relating to the Voyages of John Cabot and Gaspar Corte Real*. Farnham, England: Ashgate.
- MATIBAG, E. (1996). *Afro-Cuban Religious Experience: Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University of Florida Press.
- MAZZOTTI, J. A. (2015). “Criollismo, Creole, and Créolité.” In Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui & M. Belausteguigoitia (Eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories* (pp. 87-100). London: Palgrave Macmillan.
- McCONNELL, J. (2013). *Black Odysseys: The Homeric Odyssey in the African Diaspora since 1939*. Oxford: Oxford University Press.
- MENTON, S. (1975). *Prose Fiction of the Cuban Revolution*. Austin: University of Texas Press.

- MIRANDA CANCELA, E. (2001). "Laura Mestre, helenista y traductora de Homero." *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 11, 299-312.
- MIRANDA CANCELA, E. (2006). *Calzar el coturno americano: mito, tragedia griega y teatro cubano*. Havana: Alarcos.
- MIRANDA CANCELA, E. (2012a). *Ilíada y Odisea* de Homero (fragmentos), en la traducción de Laura Mestre (1912, 1929). *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. [http:// www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx113](http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx113).
- MIRANDA CANCELA, E. (2012b). Laura Mestre y su traducción de la *Ilíada*." In H. Maquieira & C. N. Fernández (Eds.), *Tradición y traducción clásicas en América Latina* (pp. 309-31). La Plata: Ed. Facultad de Humanidades (UNLP).
- MIRANDA CANCELA, E. (2020). *Dioniso en las Antillas*. Madrid: Editorial Verbum.
- MORENO, M. A. (2018). Las políticas de la parodia en la novela *La Odilea* de Francisco Chofre. *Revista Cronotopio* Edición 81. [https:// revistacronopio.com/las-politicas-de-la-parodia-en-la-novela-la-odilea-de-francisco-chofre-marcelo-alejandro-moreno/](https://revistacronopio.com/las-politicas-de-la-parodia-en-la-novela-la-odilea-de-francisco-chofre-marcelo-alejandro-moreno/).
- MUÑOZ, W. (2010). Francisco Chofres *La Odilea*-Die Kubanische *Odyssee*. In O. Jaeggi & A. Laschinger (Eds.), *Kuba und die klassische Antike* (pp. 167-74). Basel: Skulpturhalle Basel Ausstellungskatalog.
- MURDOCH, H. A. 2015. Creole, Criollismo, and Créolité. In Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui & M. Belausteguigoitia (Eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories* (pp. 101-8). London: Palgrave Macmillan.
- MURNAGHAN, S. (2011). *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Lanham (Md): Lexington Books.

- NAYAK, S. (2014). 'Nothing in That Other Kingdom': Fashioning a Return to Africa in Omeros. *Ariel: A Review of International English Literature*, 44(2-3),1-28.
- NEUMANN, B. (2020). 'Each Phrase Go Be Soaked in Salt'—Vernacular Worlds in Derek Walcott's Poetry. *Textual Practice*, 34(5), 721-42.
- NIKOLOUTSOS, K. P. (2015). Cubanizing Greek Drama: José Triana's *Medea in the Mirror* (1960). In K. Boshier, F. Macintosh, J. McConnell & P. Rankine (Eds.), *The Oxford Handbook of Greek Drama in the Americas* (pp. 333-58). Oxford: Oxford University Press.
- NOËL-FERDINAND, M. (2014). Le corps perdu du créole chez Aimé Césaire et Derek Walcott. *Présence Africaine*, 189, 113-28.
- OBANDO ARCE, L. (2016). De Grecia a Cuba: un diálogo entre la tradición cubana y la griega clásica. A propósito de *La Odilea*, de Francisco Chofre. *Revista Istmo*, 32, 1-8.
- OGDEN, D. (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- PACHE, C. O. (Ed.). (2020). *Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PALACIO LIS, I. & RUIZ RODRIGO, C. (1993). *Infancia, pobreza y educación en el primer Franquismo: Valencia 1939-1951*. Valencia: Universitat de València.
- PARRY, M. (1971). *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. Oxford: Oxford University Press.
- PIÑERA, V. (2008). *Electra Garrigó*. Trans. M. Carson. In D. Taylor & S. J. Townsend (Eds.), *Stages of Conflict: A Critical Anthology of Latin American Theater and Performance* (pp. 180-95). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- RICHARDS, G. (2002). Kamau Brathwaite and the Creolization of History." In A. Paul (Ed.), *Caribbean Culture: Soundings on*

- Kamau Brathwaite* (pp. 218-34). Jamaica: University of West Indies Press.
- RICKS, D. (1989). *The Shade of Homer: A Study of Modern Greek Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBLES MOHS, I. (2017). *La Odilea* de Francisco Chofre: un texto subversivo. *Kañina*, 41(3), 105-13.
- ROSE, M. (1993). *Parody: Ancient, Modern, and Post-modern*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHEPHERD, V. & RICHARDS, G. L. (Eds.) (2002). *Questioning Creole: Creolisation Discourses in Caribbean Culture: In Honour of Kamau Brathwaite*. Kingston, Jamaica: Ian Randle.
- SHEWRING, W. (1980). Epilogue on Translation. In G. S. Kirk (Ed.), *Homer: The Odyssey*, trans. W. Shewring (pp. 299-30). Oxford: Oxford University Press.
- SKLODOWSKA, E. (1991). *La parodia en la nueva novela hispanoamericana (1960-1985)*. Amsterdam: Benjamins.
- STANFORD, W. B. (1954). *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Blackwell.
- TABÍO, J. M. (2012). Laura Mestre, traductora inédita de la *Odisea*. In H. Maquieira & C. N. Fernández (Eds.), *Tradición y traducción clásicas en América Latina* (pp. 333-48). La Plata: Ed. de Facultad de Humanidades
- TÁPIA, M. & Nóbrega T. M. (Eds.) (2013). *Haroldo de Campos—Transciação*. São Paulo: Perspectiva.
- TURNER, F. M. (1996). The Homeric Question.” In I. Morris & B. Powell (Eds.), *A New Companion to Homer* (pp. 123-45). Leiden: Brill.
- VIEIRA, E. R. P. (1999). Liberating Calibans: Readings of *Antropofagia* and Haroldo de Campos’ Poetics of Transcreation. In S. Bassnett & H. Trivedi (Eds.), *Post-colonial Translation: Theory and Practice* (pp. 95-113). London: Routledge.

- WATTS, R. (2000). Translating Culture: Reading the Paratexts to Aimé Césaire's *Cahier d'un retour au pays natal*. *TTR: traduction, terminologie, redaction*, 13(2), 29-45.
- WILSON, E. (2017a). Introduction. In *The Odyssey: Homer*, trans. E. Wilson (pp. 1-80). New York: Norton.
- WILSON, E. (2017b). Translator's Note. In *The Odyssey: Homer*, trans. E. Wilson (pp. 81-92). New York: Norton.
- WILSON, E. (2019). Epilogue: Translating Homer as a Woman. In F. Cox and E. Theodorakopoulos (Eds.), *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond* (pp. 279-98). Oxford: Oxford University Press.
- WOLF, F. A. (1985). *Prolegomena to Homer*. Trans. A. Grafton, G. W. Most, and J. E. G. Zetzel. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- ZERBA, M. (2021). *Modern Odysseys: Cavafy, Woolf, Césaire and a Poetics of Indirection*. Columbus: Ohio State University Press.

On Roni Horn's *Vatnasafn/Library of Water*: The Aesthetics of Relationality in an Interdisciplinary Field of Ancient Studies

BROOKE HOLMES

PRINCETON UNIVERSITY

Abstract

In this essay, I consider how we might imagine an interdisciplinary field of ancient studies not only by rethinking “classical antiquity” or “the ancient Greco-Roman world” as a unified object but also by making visible different modes of relation to the ancient Greco-Roman world as an object of study. I classify these modes as the first-personal, the second-personal, and the third-personal. I turn to the artist Roni Horn’s permanent installation *Vatnasafn/Library of Water* in Stykkishólmer, Iceland —and Horn’s work more generally— as a way of helping us think about these modes of relation to an object and to one another. By reading the ways Horn’s work draws attention to its unstable status as archive, environment, and what Horn calls a “collective self-portrait,” I try to show how it opens new ways of thinking about how we know the ancient Greco-Roman world and who we become, individually and together, through seeking knowledge of it.

Resumen

En este trabajo, me planteo cómo podríamos imaginar un campo interdisciplinar de estudios de la Antigüedad no sólo repensando la “Antigüedad clásica” o “el mundo grecorromano antiguo” como un objeto unificado, sino

también haciendo visibles distintos modos de relación con el mundo grecorromano antiguo como objeto de estudio. Clasifico estos modos como de primera, segunda y tercera persona. Recurro a la instalación permanente *Vatnasafn/Library of Water* de la artista Roni Horn en Stykkishólmer, Islandia —y a la obra de Horn en general— como una forma de ayudarnos a pensar en estos modos de relación con un objeto y entre sí. Analizando el modo en que la obra de Horn llama la atención sobre su inestable condición de archivo, entorno y “autorretrato colectivo”, intento mostrar cómo abre nuevas vías de reflexión sobre cómo conocemos el antiguo mundo grecorromano y en quiénes nos convertimos, individual y colectivamente, a través de la búsqueda de su conocimiento.

1. Relationality, Aesthetics, and Interdisciplinary Ancient Studies

If you travel about two hours north of Reykjavík, Iceland, to the small town of Stykkishólmer, you find a work of art in what was once a public library: Roni Horn’s *Vatnasafn/Library of Water*. Horn, who is based in New York, had been fascinated by Iceland for many years before she made the work. She first came across the 1950s-era building that was to become the home of *Vatnasafn/Library of Water* in the 1990s when it was still a library. In the early 2000s, she heard there were plans to move its books to a more commodious location. With the support of a commission from the UK-based cultural foundation Artangel, she proposed to the town council that they reimagine the former library building as a different kind of public archive that would, nevertheless, continue to cultivate community: an installation of land, weather, and affect-based sculpture that would make a place for quiet thought, reflection on the surrounding landscape, and community gatherings (chess class, poetry readings, committee meetings). The town council agreed, and *Vatnasafn/Library of Water* opened to the public in 2007.¹

¹ I am very grateful to Claudia N. Fernández, Graciela C. Zecchin de Fasano, and Juan Tobías Napoli for the kind invitation to present at the IXth International Colloquium “Thinking Greek Antiquity: Interdisciplinary Approaches and New Paradigms,” organized by the Centro de Estudios Helénicos, Facultad de Humanidades y Ciencias

In its reimagination of the library as public archive, *Vatnasafn/Library of Water* gathers a manifold of perspectives on a “real” world in its history and its ongoing dynamism: here, Iceland as a land of both sedimented and fluid layers, volatile weather, and intergenerational communities forged through this shared environment. Like Horn’s work more generally, it enacts aesthetics as the practice of making perceptible the very conditions of our perceptions. More specifically, it affords greater perceptibility to the relational modes according to which we seek to know an archived world. In this essay, I classify these modes as first-personal, second-personal, and third-personal, focusing on how they are made perceptible through the complementary components of *Vatnasafn/Library of Water* understood as a public archive. My aim in doing so is to work out, through strategic obliquity, another angle on the project of this volume –namely, imagining an interdisciplinary field of Greco-Roman studies– by inviting us to think not only about a field comprising objects of study but also about how such objects are constituted through a relation between knower and known and the relations among members of a community itself constituted through a shared engagement with these objects. In other words, I set out here to put Horn’s aesthetics in dialogue with questions at the heart of our discipline’s identity as a community of those who seek to know the ancient Greco-Roman world or the ancient world conceived of more broadly. Before turning to *Vatnasafn/Library of Water* in more detail, then, I will try to make these questions clearer.

By foregrounding the language of *inter-disciplinarity* in the call to reimagine ancient studies or ancient Greco-Roman studies, we are

de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, on June 21-23, 2023. I would also like to thank David Fearn, together with his co-organizers Tom Phillips, Mark Payne, Constanze Güthenke, and Victoria Rimell, for the invitation to present a very early version of this paper at the conference-workshop “Classics in Relation: Literary Form Now,” held remotely at the University of Warwick in September 2020. The feedback from participants at both events greatly improved this paper. Finally, I am grateful to Dmytro Ezrokhi for careful assistance with the preparation of the paper.

already putting relationality front and center. Such language points to both an object of study (i.e., one that cannot be contained by a single discipline's methods of inquiry) and an intellectual community (i.e., one that forms in the interstices of established disciplines or remakes them from within). In so doing, it draws our attention to how the humanistic and social scientific academic disciplines have historically been institutionalized in modern research universities as "fields." These fields have been constituted primarily by identifying a corpus of objects and questions as both worthy of study and proper to the field to which they have been assigned, whether by virtue of a spatiotemporal delineation of a "culture," "nation," or "region" (e.g., the Greco-Roman world, France, East Asia), a specific method of analysis (e.g., history, philosophy), or an expressive mode (e.g., art, literature, music).² To call for interdisciplinarity, in turn, recognizes the resistance of some objects and problems to being known or contained by the methods and scope of existing disciplines. Such a call also puts pressure on disciplines to change in ways that are irreducible to mere expansion or accretion and generates new forms of intellectual community in the spaces between disciplines.

What does interdisciplinarity understood in these terms have to do with the forms of relation that I have identified (first-personal, second-personal, third-personal)? I start with the third-personal. The objects of an academic discipline, understood as objects of knowledge out in the world, exist in what we can loosely call a third-personal relation to knowers. The formation of *Altertumswissenschaft* in the nineteenth-century German research university did a particularly good job of reifying the objects studied by those who train today as classicists and ancient historians. In turn, by studying these objects, classicists become disembodied knowers who excel at *objectivity*.³

² On the nineteenth- and twentieth-century German organization of the academic disciplines of Classics and the German academic study of the non-Greco-Roman world under the rubric of orientalism, see Marchand (1996); Marchand (2009).

³ See esp. Daston and Galison (2010); Daston and Most (2015); Postclassicism Collective (2020).

But these objects are never simply there. They always exist within a relation that begins with our gift of attention, whether the attention is compelled, as by an educational curriculum, or attracted by an object in its iridescence, or something in between. Even before we decisively judge an object good or bad, our attention is affective. It is a proto-disposition of valuing or disvaluing. I place this affective attending at the core of the second-personal relation, the most obviously relational mode. From the vantage of a modern classicized canon, we could think of Rilke's poem "Archaic Torso of Apollo" and its stone "suffused with brilliance from inside," in Stephen Mitchell's translation. In the poem's closing lines Rilke writes: "here there is no place / that does not see you. You must change your life." Such a "you" is constituted by an imagined address that seems to "hail" the "you" into the classical ideal as the promise of living otherwise, much as, on Louis Althusser's influential theory of interpellation, ideology creates its subjects through the call to be recognized in its terms.⁴ I do not mean that the classicized object only enacts a form of ideology. The change to which the statue calls "you" is more open-ended. Yet the very site of transformation, your *life*, points to the entanglements of classicism in vitalism and Romanticism in the nineteenth and early twentieth centuries, especially in Germany. These entanglements owe much to the reception first of J. J. Winckelmann and then Friedrich Nietzsche both within and alongside academic Classics, while registering, too, ambivalence about the professional, institutionalized study of "classical" antiquity during this time period.⁵ These complications implicate the torso's call in a forcefield of classicization that is at once historically layered and locally situated. They ensure that "you" are arrested by an object that is neither timeless nor timebound.

Finally, the first-personal mode locates the affective encounter with an object of study within the context of an individual subject

⁴ Althusser (2001, esp. pp. 115-26).

⁵ See Porter (2000); Harloe (2013); Billings (2014); Holmes (2019); Porter (2019); Güthenke (2020). I return to this point below.

while raising the question of how one person's encounter becomes part of –and indeed, becomes the *cause of* or the *reason for*– a wider community constituted through the study of ancient Greece and Rome. For how *we* fashion a relation to “classical antiquity” bears deeply on who “we” think “we” are: that is, how the boundaries of a community, including the constitution of its Others, are mapped and maintained through the study of an ancient past deemed shared territory. As I have emphasized elsewhere, all of us who identify as scholars of the classical world are caring, in some way, as much for the relation(s) with antiquity as for antiquity itself, precisely because of what relationality does to make a “we” well beyond the boundaries of the discipline of Classics.⁶

From the angle I am working out here, then, the *inter-* in interdisciplinarity can heighten our attention not only to the spaces between different academic disciplines. It can also draw our attention to genres of relation: first-, second-, third-personal. The relation, however, is a slippery thing, hard to see. I therefore turn to *Vatnasafn/Library of Water* as a way of making modes of relation vis-à-vis a public archive (e.g., the archive of a classicized ancient world), perceptible to those of us engaged in the academic study of the ancient world. I come back at the end of the essay to consider briefly some of the ways in which paying more attention to relational modes can disrupt the stability of a classicized past or “Antiquity” as an object of knowledge, the unity of the one who claims to know it, and the boundaries of the communities made by its study.

2. The Relational Complexity of *Vatnasafn/Library of Water*

Since the 1980s, Roni Horn has developed a practice that expands minimalism's scope and vocabulary across poetry, photography,

⁶ Holmes (2017); Holmes (2020).

sculpture, and installation, while finding new ways to advance minimalism's project of interrogating the conditions of perception. For four decades, she has been producing, as the critic Jarrett Earnest has written, "an ever-expanding cosmos of objects, images, and text that are as paradoxically coherent as they are multifaceted."⁷ In an interview with Earnest, Horn reflects on the aspirations of her early work: "I thought you could make something that was so full of itself that it wouldn't really bear out metaphor – 'that is that.' I think," she continues, "the issue of metaphor is the issue of how we experience something and whether we experience it through things we know or through the possibility of discovery, which would be outside of metaphor (...) I am aware that when I experience something that functions on another level of awareness usually metaphor is not present – it's not in the room. It might come later."⁸

The more recent work that served as the occasion of Horn's interview with Earnest was a series of massive cast-glass sculptures with slightly concave, shiny surfaces that show the liquidity of glass *through* its solid state [Figs. 1, 2]. What keeps glass's fluid potential visible within the hardened sculpture is a highly controlled and unusually extended cooling process. By keeping entropy at bay, the process engenders the stable image of transparency and liquidity, not as metaphor but as an unfamiliar encounter with the material itself. The surfaces are thus both a memory of the material's liquidity at a high temperature and a record of the exacting process required to keep a mass of glass from cracking under the pressures of phase change: transparency as an achieved state, rather than given.⁹ Yet if Horn aims to block metaphor as the mechanism by which familiar assumptions foreclose our capacity to discover the world anew, she retains an interest in the adjacencies engendered by likeness. She

⁷ Earnest and Horn (2013).

⁸ Earnest and Horn (2013).

⁹ I am grateful to Martha Friedman for invaluable assistance clarifying the technical production of the cast-glass work and thinking through their aesthetic implications.

describes the surface effect of the cast-glass sculptures, for example, as an “oculus” (“eye,” in Latin), referencing the large circular opening at the top of the dome of the Pantheon in Rome, nearly thirty-feet wide, that serves as the building’s only source of light. “I see those forms,” Horn says of the cast-glass sculptures, “as objects with a window into themselves.”¹⁰



Fig. 1

Roni Horn, *Untitled* (“*My name is Mary Katherine Blackwood. I am eighteen years old, and I live with my sister Constance. I have often thought that with any luck at all I could have been born a werewolf, because the two middle fingers on both my hands are the same length, but I have had to be content with what I had. I dislike washing myself, and dogs, and noise. I like my sister Constance, and Richard Plantagenet, and Amanita phalloides, the deathcup mushroom. Everyone else in my family is dead.*”), 2012–13

Solid cast glass with as-cast surfaces

10 units, each 18 ½ x 36 in / 47 x 91.4 cm

Detail. Installation view, Louisiana Museum of Modern Art,
Humblebæk, Denmark, 2024.

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of the artist.

© Roni Horn

¹⁰ Earnest and Horn (2013).



Fig. 2

Roni Horn, *Untitled* (“Adventure,” as the American explorer Vilhjalmur Stefansson liked to say, “is a sign of incompetence.”), 2022

Solid cast glass with as-cast surfaces

36 x 36 x 36 in / 91.4 x 91.4 x 91.4 cm

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of the artist.

© Roni Horn

What does it mean to show something by giving it a window into itself? The question recurs on an expanded scale, located somewhere between the cast-glass sculptures and the monumental Pantheon, with the installation *Vatnasafn/Library of Water*. One of the virtues of the former library building in Stykkishólmer is its panoramic views, through large, curving windows, of the sea and the sky in their

perpetual shifts of tone and mood. The intensity and volatility of Iceland's weather in relationship to its dramatic landscape have long fascinated Horn. It is a place, she writes, "that has forcibly been made to recognize the weather as the dominant, essentially unpredictable presence that influences the outcome of all things on the island."¹¹ The weather, accordingly, is refracted throughout the installation. The first part of the installation comprises twenty-four glass columns that run from floor to ceiling, irregularly placed and quietly lit from above [Fig. 3]. Each is filled with meltwater from an Icelandic glacier. The installation also includes an ochre rubber floor incised with adjectives in both Icelandic and English that are equally appropriate for describing the condition of the weather and the affective state of a human being (chilly, *kuldalegur*, stormy, *rysjótt*, sluggish, *mollulegur*, gentle, *spök*) [Figs. 4, 5]. The third part of the work, called *Weather Reports You*, is a series of weather stories gathered from interviews with residents of Stykkishólmer. Horn calls this "one beginning of a collective self-portrait."¹²

¹¹ Horn (2009, p. 108).

¹² Lingwood and van Noord (2009, p. 107).



Fig. 3
Roni Horn, *Library of Water*, 2007
The Artangel Collection
Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of Artangel.
© Roni Horn

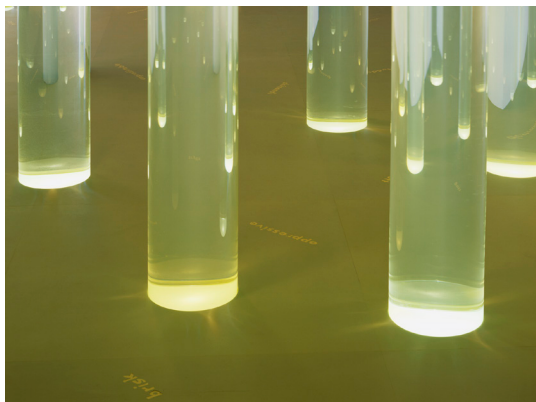


Fig. 4

Roni Horn, *Library of Water*, 2007

The Artangel Collection

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of Artangel.

© Roni Horn



Fig. 5

Roni Horn, *You are the Weather (Iceland)*, 2006–07

Rubber floor with rubber text inlay

1 ¼ in x approx. 1500 square feet / 3.2 cm x approx. 139.4 square meters

Detail. Installation view, Vatnasafn/Library of Water, Stykkishólmur,

Iceland, 2007 – ongoing

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of the artist.

© Roni Horn

The installation in the library seems to cite the building's original function as a space for housing a collection of knowledge in order to show Iceland as a dynamic, inhabited site shaped by meteorological history. That is, once the library's books have been taken somewhere else –and it is important to note that the books have been moved to a place with more room for them, rather than discarded altogether– the space is opened to another kind of public archive centered on Iceland as a place but organized around different perspectives. The shifting perspectives afforded by the different parts of *Vatnasafn/Library of Water*, I suggest, bring into relief the modes of relation that I identified earlier: the first-personal, the second-personal, and the third-personal. Each part of the tripartite installation can be read as amplifying one of these three modes of relation. The collection of glacial samples invokes the aesthetic of specimens, those metonyms of modern scientific objectivity; the framed landscape evokes a panorama viewed dispassionately. The second-personal is brought forward by the bilingual lexicon of conditions and moods that cross the boundary between inside and outside, blurring the line between weather and mood. The bundle of stories in *Weather Reports You* collates a series of first-person accounts into a first-person plural.

Yet at the same time, each part of the installation invites us to think prismatically about the different modes of relation. If, for example, each part is its own archive (of glacial samples, of adjectives, of stories), they cast the installation as a collection of collections gathering up objects to be perceived, known, catalogued “objectively.” In fact, as Horn notes, Stykkishólmur is where the first regular meteorological record-keeping in Iceland happened in 1845. From another angle, each part of the installation draws our attention to the conditions of its perception. Each part thus reminds us that perception always emerges out of a relation between what is seen and the seer, whether mediated by a “window” or an “eye,” and that this relation is always informed by the embodied state of the perceiver. The lexicon of words conflating mood and weather remakes our

perception of the climate beyond the curved windows by reminding us that, despite the glass between us, we remain in “sympathy” with the environment.¹³ Finally, each part of the installation remakes the former library into a new kind of community space of aesthetic contemplation, foregrounding the first-person plural.

We can gain some more insight into Horn’s interest in blurring the boundary between, in particular, the third-personal and the second-personal by turning briefly to another series of works about weather and Iceland qua site that she did prior to *Vatnasafn/Library of Water*: the series of photographs from 1994-1995 called *You are the Weather* that was part of a larger project on Iceland called *To Place* [Fig. 6]. Each photograph in the series is of the same woman, Margrét Haraldsdóttir Blöndal, whom Horn photographed partially immersed in bodies of thermal water all over Iceland. The subtly shifting expressions on Margrét’s face record the changes of weather [Figs. 7, 8]. Horn has called *To Place* an encyclopedia. “Originally, I thought I would model the series after Plato’s *Dialogues*,” she says in an interview, “but then I thought that would be a bit much. After completing the sixth volume, I felt more comfortable with the term ‘encyclopedia,’ which was intended in its most literal sense, as a collection of knowledge.”¹⁴ In shifting from Plato’s dialogues to the encyclopedia, Horn pulls back from the dramatic encounter that leads to enlightenment and transcendence at the beginning of Greek philosophy. She ends up positioning the series of photographs instead as a compilation of data: a body of weather reports recorded systematically on an individual face [Fig. 9].

¹³ My language of “sympathy” here references the expansive sense of the term in the premodern period, on which see Holmes, Forthcoming.

¹⁴ Horn and Schorr (2000 [1997], p. 124).



Fig. 6

Roni Horn, *You are the Weather*, 1994–96

64 c-prints, 36 black and white prints

100 units, each $10 \frac{7}{16} \times 8 \frac{7}{16}$ in / 26.5 x 21.4 cm

Detail. Installation view, Institute of Contemporary Art, Boston,

MA, 2010

Photograph by Charles Mayer. Courtesy of the artist.

© Roni Horn



Fig. 7

Roni Horn, *You are the Weather*, 1994–96

64 c-prints, 36 black and white prints

100 units, each 10 $\frac{7}{16}$ x 8 $\frac{7}{16}$ in / 26.5 x 21.4 cm. Detail.

Courtesy of the artist.

© Roni Horn



Fig. 8

Roni Horn, *You are the Weather*, 1994–96

64 c-prints, 36 black and white prints

100 units, each 10 $\frac{7}{16}$ x 8 $\frac{7}{16}$ in / 26.5 x 21.4 cm. Detail.

Courtesy of the artist.

© Roni Horn

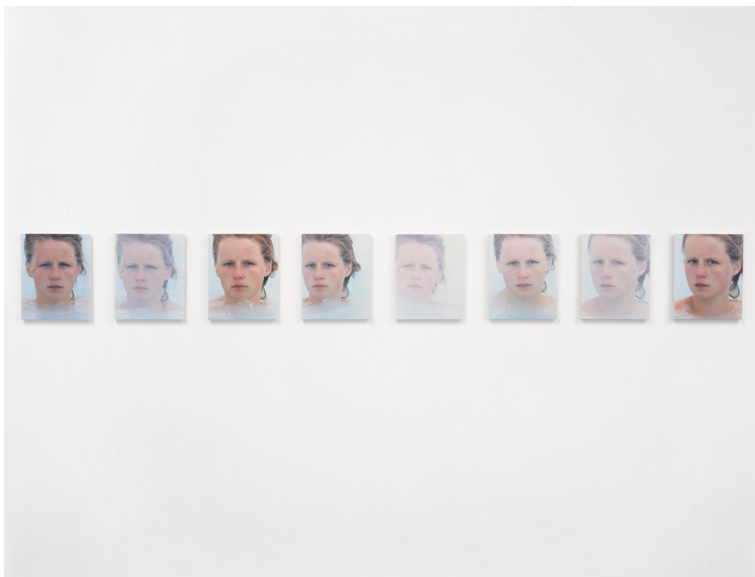


Fig. 9

Roni Horn, *You are the Weather*, 1994–96

64 c-prints, 36 black and white prints

100 units, each $10 \frac{7}{16} \times 8 \frac{7}{16}$ in / 26.5 x 21.4 cm. Detail.

Courtesy of the artist.

© Roni Horn

Nevertheless, *You are the Weather* remains haunted by the erotic encounter that often facilitates the pursuit of truth in Plato's dialogues. Horn goes on in the interview to speak of the paradox of anonymity and intimacy in the work.

The photographs have an erotic edge, but no matter how much time you spend with her you will never get any closer to her. She changes and expresses different personalities –if you isolate out the different sequences, she looks first like a hockey player, then a pouty sexy standard; she's a multitude of things. Those changes, that

range of emotion –she looks like she’s irritated, like she’s angry– were in fact provoked by the weather. It’s the sun in her eyes, it’s snowing, it’s windy. When you are in the room with her it’s as though you’ve provoked those responses; you become the weather. For me, this work is deeply erotic in a genderless way.¹⁵

On the one hand, Horn emphasizes the third-personal quality of the meteorological knowledge accumulated in the photographs through the serial recording of one person’s face under different weather conditions. On the other hand, she suggests that under the conditions of their viewing, the photographs cast the perceiver as the subject of an ungendered desire in suspended alienation. Thierry du Duve relates this “genderless” erotics to the second-person pronoun itself by observing that “you” is an ungendered pronoun in English, “which,” he writes, “means either of two things. Either language in its wisdom has decided that it should ignore and neutralize the sex of the addressee (such is the traditional view); or it has made form for uncertainty and questioning in the matter –a far more interesting hypothesis.”¹⁶ In another interview, Horn ascribes to the photographs in *You are the Weather* a “voyeuristic” or “fantasy” element derived from the “constancy and extension to the gaze.”¹⁷ From this angle, the subject of the photograph as an object of desire is herself shifted towards the third-personal relation.

By destabilizing the boundary between second-personal and third-personal modes of relation, *You are the Weather* recalls how in Plato’s Socratic dialogues, such as the *Phaedrus* and the *Symposium*, the erotic relation also often directs an embodied process of coming to know objective (that is, metaphysical) truth.¹⁸ The “you” of the lover

¹⁵ Horn and Schorr (2000 [1997], p. 125).

¹⁶ Du Duve (2000, p. 85).

¹⁷ Cooke and Horn (2000, p. 17).

¹⁸ On the mutual gaze as fundamental to this relation, see esp. Plato, *Phaedrus* 255c-d. Plato’s dialogues play an especially important role in affective, desiring relations to

enables the knowledge of the “it” of the highest truth, the world of the Forms, which, in turn, supplants the lover as the object of desire. Plato’s dialogues, like Horn’s photographs, thus point to the tension between third-personal objective knowledge, the second-personal encounter through which it is generated, and the erotic edge between these modes of relation. To return to *You are the Weather*, Margrét oscillates between a recording surface for the weather and a “you” encountered by the viewer as at once aloof and responsive to the gaze *as weather*.¹⁹ The oscillation confuses what it means to know what or who we are looking at.²⁰ Desire and knowledge promiscuously, perpetually interact.

Like *You are the Weather*, *Vatnasafn/Library of Water* overlays second and third-personal relations to a collection of data. It is true that our encounter with the information is not mediated, as it is in *You are the Weather*, by the face. Rather, it looks as though the data are right in front of us. The illusion of straightforward presentation is most obvious in the encyclopedic order of twenty-four transparent columns containing specimens of glaciers from across Iceland. Like Margrét’s face, however, the glacial specimens record the impact of weather over time. Moreover, *you* may still be in the picture. Depending on the light and the time of day, the reflection of your face observing the meltwater and the sediment might be superimposed on what is being observed, or not (Fig. 10, 11, 12). If so, are you the weather or the face that registers its affective impact? The conflation between the weather and the expressive face is encouraged by the bilingual lexicon of mood words incised in rubber beneath your feet. The lexicon translates simultaneously between Icelandic and

scholarship on ancient Greece in nineteenth-century Germany: see Güthenke (2020, esp. pp. 9-11, 48-95, 195-96).

¹⁹ That is, “she addresses the bare fact that she’s being addressed” (du Duve 2000, p. 83).

²⁰ I cannot resist pointing out the early portrayal of Socrates as a “meteorologist” of sorts in Aristophanes’ *Clouds*, where he is defined by his study of “the things up above” (*ta meteōra*) in the Thinkery. In his “autobiography” in Plato’s *Phaedo*, he claims to have sworn off the “inquiry into nature” to seek the Good as the cause of everything.

English and between people and the weather. Neither side collapses into the other. Icelandic and English are not the same language. My feelings are not only a mirror of the weather; the weather is not only a projection of my feeling. Rather, one is in relation to the other. In that relation, we re-encounter the multi-faceted quality of our own relation to the work as a collection of words in a bilingual dictionary, a meteorologist's reference card, and a script of experiences at once embodied individually and, somehow, shared among us.



Fig. 10

Roni Horn, *Library of Water*, 2007

The Artangel Collection

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of Artangel.

© Roni Horn



Fig. 11

Roni Horn, *Library of Water*, 2007

The Artangel Collection

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of the artist.

© Roni Horn



Fig. 12

Roni Horn, *Library of Water*, 2007

The Artangel Collection

Photograph by Stefan Altenburger. Courtesy of the artist.

© Roni Horn

The image of yourself in the glass column reflects these experiences back to you, at least insofar as they are expressed on the face. This self-reflexivity centers the first-personal mode of relation in the singular by asking you to reflect on who you become through observing a historical archive of glaciers, places especially in flux now due to a rapidly shifting climate.²¹ But this mode is also porous to the first-person plural: What is the nature of the community made by attending to this data? The first-personal mode, both singular and plural, is especially present in the third component of *Vatnasafn/Library of Water*: the weather stories. On the one hand, *Weather*

²¹ Horn has often framed her work on weather in terms of climate change. On the contemporary ideological dimensions of weather, see also Sharpe (2016, esp. pp. 102-34), on anti-Blackness in modernity as weather.

Reports You plays with the lyric as a genre of experimenting with climate's imprint on a singular body, now summoned as memory.²² On the other hand, it gathers up stories that, as I mentioned earlier, are framed by Horn as a collective self-portrait.

The third-personal thus slips into the first-personal into the second-personal and back. The historical archive is lyric, is philosophical dialogue, is the data of the “real” world. *Vatnasafn/Library of Water* refuses to decide between the local and the cosmic, the “you” and the “they,” the subjective and the objective, “I” and “we.” Rather, it trusts in the potential of each perspective to make sense of the world it (re)presents. The installation is thus a very specific site that also indexes vast scales of geological time, creating what Briony Fer, citing the Russian Formalist Viktor Shklovsky, has called a “blizzard of associations.”²³ With its manifold aesthetic strategies, Horn's work thus helps those of us who work on the ancient Greco-Roman world to reflect on how we know what we know; how we feel about such knowledge within regimes of classical value and zones of desire; and the nature of the communities and subjects made by sustained attention to the ancient Greco-Roman world. It invites us to think about our field not only in terms of the Library of Alexandria but also as something closer to the Library of Water.

3. Relational Modes in the Study of the Ancient Greco-Roman World

We have seen that the aspiration to objective, scientific knowledge of ancient Greece and Rome –that is, a third-personal relation between

²² Oddný Eir Ævarsdóttir, who conducted the interviews with his brother Uggi and his father Ævar Kjartansson, writes, “The residents of Stykkishólmur and Helgafellssveit responded generously to our overtures. We were pleased they agreed to volunteer their voices to this collection, without fearing the weather would give them away! Maybe this was partly sympathy as we stood outside in the weather, looking for a conversation about something seemingly so close to nothing!” (Ævarsdóttir 2009, p. 110).

²³ Fer (2009, p. 24).

knower and known— looms large in the constitution of the study of the ancient Greco-Roman world in the nineteenth-century research university.²⁴ The very identification of “classical” antiquity as an object of study, however, is a reminder of how processes of valuation single out privileged objects, such as a canon of texts or a period of history, for epistemic mastery and transmission within a culture.²⁵ The processes of classicization, working together with Romantic discourses of sensibility, are crucial to understanding why, in the very period that the study of the Greco-Roman world was being professionalized as the model of scientific expertise, classical antiquity was also being personified as an object of longing, love, and care, as Constanze Güthenke has recently shown. As she writes, “the rhetoric of attachment to a personified antiquity as the object of study, and of longing for it, helped to define but also to reaffirm and to offset the constitutive tensions of the *Wissenschaft* in *Altertumswissenschaft*.”²⁶ By personifying Antiquity, Güthenke argues, classical scholars constituted it as a kind of organic whole whose own unity, coherence, and integrity held the power to unify those who studied it.²⁷ The ideal subject of such a formation or *Bildung* has historically been –and as many scholars have demonstrated, continues to be– determined by

²⁴ The objectification of ancient pasts within the modern “sciences of antiquity” extends beyond the Greco-Roman world. See esp. Ghouse (2022), theorizing a practice of “listening” to South Asian antiquity through engagement with the work of the self-taught “acoustic archaeologist” Umashankar Manthravadi. As Ghouse writes, “thinking about the sound of an event (...) disrupts the focus on material evidence that has, at least since the advent of archaeology in the nineteenth century, structurally conditioned the ways in which the past has come to be known” (p. 18). See also Ghouse and Holmes (2022) on rethinking the epistemic relation to ancient pasts as a perpetual process of “coming to know.”

²⁵ Hallett (1993); Porter (2006); duBois (2010). For canon formation in the ancient Mediterranean, see Netz (2020).

²⁶ Güthenke (2020, p. 7).

²⁷ “It was this Antiquity as an organic body (...) that ideally reflected the modern individual, linking both through the notion of *Bildung*” (Güthenke, 2020, p. 5). See also Güthenke and Holmes (2018, pp. 65-66). On vitalistic holism in modern European variants of Philhellenism, see the preliminary work in Holmes (2019); (2023).

hierarchies of race, gender, class, and ability.²⁸ These critiques point, too, to far longer histories of epistemic and material violence that have determined who is enabled to become an expert knower of classicized antiquity, and at what cost, as well as which antiquities matter, and to whom. The definition of the ideal knower has formed, in turn, the terms that govern normative inclusion within the academic field of ancient Greco-Roman studies and ancient studies more broadly insofar as new fields of global or comparative antiquities are being realized.²⁹ In recent years, these terms have become increasingly subjected to interrogation, critique, and reimagination.

The work of reimagination must involve conceptualizing “the practice of our discipline other than as an aspiration to master an imagined whole or unity,” as Güthenke and I have written elsewhere in advocating for a vision for interdisciplinary ancient studies as an “open field.”³⁰ But I am suggesting that it should also entail a reconsideration of the modes of relation that I have elaborated on in this short essay along the lines of the first-personal, the second-personal, and the third-personal. More specifically, we should rethink the ways in which modern classical studies have been shaped by a historically realized but persistent co-dependency between a third-personal scientific objectivity; second-personal forms of erotic or at least affective attachment; and first-personal ideals of unified subjectivity. These ideals, as critiques of the field have shown, have narrowly fixed the terms of community, the boundaries of a “we.”

Güthenke has advocated for displacing a personified, organically unified antiquity by playing with the figuration of antiquity as a machine or a puppet. Instead of forms of erotic attachment that, on the standard Platonic model, lead to transcendent knowledge of a unified whole, she has proposed thinking through an erotics

²⁸ See, e.g., Richlin (1992); Haley (1993); Rankine (2019); Eccleston and Padilla Peralta (2022).

²⁹ On ancient studies and global antiquities, see Greenwood (2016); Seo (2019); Chin (2021); Connolly (2023); Umachandran and Ward (2023).

³⁰ Güthenke and Holmes (2018, p. 68). See also Holmes (2023).

that stays with the messy world of the here-and-now. She closes by turning to Roland Barthes' concept of "the Neutral" as a "stance of shimmering, a fluctuation or 'twinkling' (*scintillations*)."

She reads "the Neutral" as "an intense form" that brings together attention with suspension that honors distance as the space of "active engagement." This indifferent but not passive engagement points, on her reading, to Keats' "negative capability."³¹

The appeal to Barthes' idea of the Neutral reappears, alongside the late work of Eve Kosofsky Sedgwick on the encounter with aesthetic objects, as integral to Stephen Best's theorization of "thinking like a work of art" in *None Like Us: Blackness, Belonging, Aesthetic Life* (2018).³² Situated at the intersection of the field of Atlantic slavery and freedom, queer theory, and the Black radical tradition, Best's project interrogates transgenerational solidarity and "we"-formation at the site of "melancholy historicism" in Black studies. Best glosses this site as "a kind of crime scene investigation in which the forensic imagination is directed *towards the recovering of a "we" at the point of "our" violent origin.*"³³ He resists these processes of collective subject formation by redefining his relationship to a historical archive in terms of *disaffiliation*. Despite the differences between the "we" of Best's melancholy historicism and the subjectivities and collectivities historically formed by modern classical scholarship, Best's theorization of disaffiliation is valuable for thinking about the archive of the classicized past through what he calls "the aesthetics of the intransmissible."³⁴ In order to conceptualize the archive as a resistant object of knowledge, Best turns to what Theodor Adorno

³¹ Güthenke (2020, pp. 198-99), citing R. Barthes, *The Neutral: Lecture Course at the Collège de France (1977-1978)*, ed. and trans. R. Krauss and D. Hollier (New York: Columbia University Press, 2007).

³² Best (2018, p. 61).

³³ Best (2018, p. 21), italics original.

³⁴ Best (2018, pp. 22-26). This aesthetics is theorized in part through Foucault's "aesthetics of existence," which, as Best notes, he developed through his study of Greco-Roman antiquity (2018, p. 22, 142n.71), creating a fold between his project and the reimagination of relation *through* and *to* the Greco-Roman world.

called the capacity of the artwork to “immolate” itself in analyses of the visual art of El Anatsui and Mark Bradford, the free-verse poems of Gwendolyn Brooks, and the later novels of Toni Morrison. In their own performances of self-destruction, through which form is at once affirmed and undone, these artworks “conscript those who experience their effects in a similar and companionate act in which they lose sight of the coherence that goes by the name of the self.”³⁵ By enacting a model of freedom, Best argues, these works destabilize ideas of blackness as community that are predicated on tradition, inheritance, and kinship.

Best describes the works that attract his attention as “queer objects –queer in the sense that they feel inadequate to sustain the representational claims made on their behalf.”³⁶ His definition of “queer” recalls Roni Horn’s resistance to metaphor and her precise, patient attention to the conditions of perception as constitutively destabilizing both the object and the perceiver. By investing their attention in enacting an aesthetics of restless relationality and forms that manage to both appear and disappear, Best and Horn model strategies for those seeking to reimagine a field of “ancient” studies to resist the epistemic capture of the object, to refuse forms of desire that aspire to a transcendental good beyond the messiness of embodied life, and to destabilize coherent formations for both the “I” and the “we” –in short, to circumvent the figuration of the classicized past as an organic whole to be known by unified knowers. From this perspective, *Vatnasafn/Library of Water* not only makes perceptible different modes of relation vis-à-vis an archived place and vis-à-vis each other. It also enacts the making and unmaking of a new kind of public archive as both the expression of sustained attention to its object *and* the object of aesthetic attention by those who come to this “blizzard of associations” to be unmade and made again, together.³⁷

³⁵ Best (2018, p. 23).

³⁶ Best (2018, p. 50).

³⁷ On queering the idea of “orientation,” see Ahmed (2006, esp. pp. 1-24).

I close with a contribution to the “collective self-portrait” of
Weather Reports You:

Margrét Ásgeirsdóttir
Born 1955, Djúppavogur
Postmaster

I started working for the post in Hveragerói when I was twelve. Once I was delivering the mail in a big snowstorm and blizzard and I took a shortcut in the village. I was so tired. I'd almost finished and I thought to myself, I'll just have a quick lie down here. And I fell asleep. Then I woke up with a bulldozer clearing the snow close by and it had drifted right over me. That's how people freeze to death, but I woke up. Afterwards I started thinking about what would have happened if I'd been somewhere else with no traffic. My father told me that that was one thing you must never do. But walking in a snowstorm, you just feel tiredness coming on and oh!, it's so nice just to lie down in the soft snow.

Bibliography

- ÆVARSDÓTTIR, O. E. (2009). Talking about the Weather. In J. Lingwood & van Noord (Eds.), *Róni Horn/Vatnasafn/Library of Water* (pp. 109-111). London-Göttingen: Artangel/Steidl.
- AHMED, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- ALTHUSSER, L. (2001). Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation. In *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (pp. 85-126). New York: New York University Press.

- BILLINGS, J. (2014). *Genealogy of the Tragic: Greek Tragedy and German Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- CHIN, T. (2021). The Afro-Asian Silk Road: Chinese Experiments in Postcolonial Premodernity. *PMLA*, 136, 17-38.
- CONNOLLY, J. (2023). Future-Proofing Humanistic Study. *American Book Review*, 44, 19-23.
- COOKE, L. & HORN, R. (2000). Interview: Lynne Cooke in conversation with Roni Horn. In L. Neri, L. Cooke, Th. de Duve (Eds.), *Roni Horn* (pp. 6-27). New York-London: Phaidon Press.
- DASTON, L. & GALISON, P. (2010). *Objectivity*. Cambridge (Mass.): Zone Books.
- DASTON, L. & MOST, G. W. (2015). History of Science and History of Philologies, *Isis*, 106, 378-90.
- DUBOIS, P. (2010). *Out of Athens: The New Ancient Greeks*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- DE DUVE, Th. (2000). You are the Weather. In L. Neri, L. Cooke, Th. de Duve (Eds.), *Roni Horn* (pp. 76-85). New York-London: Phaidon Press.
- EARNEST, J. & HORN, R. (2013). In Conversation: Roni Horn with Jarrett Earnest. *Brooklyn Rail*, <https://brooklynrail.org/2013/12/art/roni-horn-with-jarrett-earnest>. Last accessed May 6, 2024.
- ECCLESTON, S-M., and PADILLA PERALTA, D. (2022). Racing the Classics: Ethos and Praxis. *AJP*, 143, 199-218.
- FER, B. (2009). Storm of the Eye. In J. Lingwood & G. van Noord (Eds.), *Roni Horn/Vatnasafn/Library of Water* (pp. 22-31). London-Göttingen: Artangel/Steidl.
- GHOUSE, N. (Ed.). (2022). *A Slightly Curving Place*. Berlin: Archive Books.
- GHOUSE, N. & HOLMES, B. (Eds.). (2022). *Coming to Know*. Berlin: Archive Books.
- GREENWOOD, E. (2016). Reception Studies: The Cultural Mobility of Classics. *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 145, 41-49.

- GÜTHENKE, C. (2020). *Feeling and Classical Philology: Knowing Antiquity in German Scholarship, 1770-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÜTHENKE, C. & HOLMES, B. (2018). Hyperinclusivity, Hypercanonicity, and the Future of the Field. In M. Formisano & Ch. Kraus (Eds.), *Marginality, Canonicity, and Passion* (pp. 57-73). Oxford: Oxford University Press.
- HALEY, S. P. (1993). Black Feminist Thought and Classics: Remembering, Re-claiming, Re-empowering. In N. Sorkin Rabinowitz & Amy Richlin (Eds.), *Feminist Theory and the Classics* (pp. 23-43). New York-London: Routledge.
- HALLETT, J. P. (1993). Feminist Theory, Historical Periods, Literary Canons, and the Study of Greco-Roman Antiquity. In N. Sorkin Rabinowitz & A. Richlin (Eds.), *Feminist Theory and the Classics* (pp. 44-72). New York-London: Routledge.
- HARLOE, K. (2013). *Winckelmann and the Invention of Antiquity: Aesthetics and History in the Age of Altertumswissenschaft*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLMES, B. (2012). *Gender: Antiquity and its Legacy*. London: Bloomsbury.
- HOLMES, B. (2017). Liquid Antiquity. In B. Holmes & K. Marta (Eds.), *Liquid Antiquity* (pp. 18-59). Athens: DESTE Foundation for Contemporary Art.
- HOLMES, B. (2019). "Bios," *Political Concepts: A Critical Lexicon* 5, <http://www.politicalconcepts.org/bios-brooke-holmes/>. Consulted May 6, 2025.
- HOLMES, B. (2020). Discovering and Rediscovering Bruno Snell's *Discovery of the Mind*. In L. Daston & Sh. Marcus (Eds.), Forum: "Undead Texts," *Public Culture*, 3, 362-74.
- HOLMES, B. (2023). Unlearning Limits. *American Book Review*, 44, 24-28.
- HOLMES, B. (Forthcoming). *Sympathy and the Tissue of the World: Life, Community, and Nature in the Ancient Mediterranean*.

- HORN, R. & SCHORR, C. (2000). *Weather Girls: Interview with Collier Schorr* (extracts) 1997. In L. Neri, L. Cooke, Th. de Duve (Eds.), *Roni Horn* (pp. 124-29). New York-London: Phaidon Press.
- HORN, R. (2009). *Weather Reports You: An Introduction*. In J. Lingwood & G. van Noord (Eds.), *Roni Horn/Vatnasafn/Library of Water* (pp. 107-108). London-Göttingen: Artangel/Steidl.
- MARCHAND, S. L. (1996). *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCHAND, S. L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MITCHELL, S. (Trans.). (1995). *Ahead of All Parting: Selected Poetry and Prose of Rainer Maria Rilke*. New York: Modern Library.
- NETZ, R. (2020). *Scale, Space, and Canon in Ancient Literary Culture*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- THE POSTCLASSICISMS COLLECTIVE. (2020). *Postclassicisms*. Chicago: University of Chicago Press.
- RANKINE, P. D. (2019). The Classics, Race, and Community-Engaged or Public Scholarship. *AJP*, 140, 345-59.
- RICHLIN, A. (1992). Hijacking the Palladion: Feminists in Classics. *Gender and History*, 4, 70-83.
- SEO, J. M. (2019). Classics for All: Future Antiquity from a Global Perspective. *AJP*, 140, 699-715.
- SHARPE, C. (2016). *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- UMACHANDRAN, M. & WARD, M. (2022). *Critical Ancient World Studies: The Case for Forgetting Classics*. London: Taylor and Francis.

ROSA ANDÚJAR es Senior Lecturer en el King's College London, donde enseña en los departamentos de Estudios Clásicos y Humanidades Interdisciplinarias. Ha publicado ampliamente sobre la tragedia griega y su recepción moderna, sobre todo en las Américas. Sus publicaciones incluyen *The Greek Trilogy of Luis Alfaro* (Methuen Drama, 2020), que ganó el premio 2020 London Hellenic Prize, *Greeks and Romans on the Latin American Stage* (Bloomsbury, 2020), *Paths of Song: The Lyric Dimension of Greek Tragedy* (De Gruyter, 2018), *Playing the Chorus in Greek Tragedy* (Cambridge University Press, 2025) y actualmente está terminando su libro *Tragedy and Revolution: Ancient Greek Drama as Political Theater in the Hispanic Caribbean* para Yale University Press.

SILVIO BÄR es Profesor de Griego Antiguo en la Universitet i Oslo, Noruega. Sus áreas de interés en investigación incluyen la poesía griega en hexámetros (especialmente de la época imperial), la tragedia, la lírica, la novela, la mitología y la mitografía (especialmente Heracles), la retórica, la Segunda Sofística, la intertextualidad, la transtextualidad, la narratología diacrónica, la teoría cognitiva y la recepción de la Antigüedad en la literatura moderna y la cultura popular. Es autor de tres monografías y más de cincuenta artículos en revistas y capítulos de libros, y ha coeditado varios volúmenes, entre ellos *Narrative, Narratology and Intertextuality: New Perspectives on Greek Epic from Homer to Nonnus* (2019) y *Artificial Intelligence in Greek and Roman Epic* (2024).

EMILIANO J. BUIS es abogado y Doctor en Letras Clásicas; con Diploma de Posdoctorado en Derecho por la Universidad de Buenos

Aires (UBA), Master en Historia y Derechos de la Antigüedad por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne y en Egiptología por la Universidad de Alcalá. Es Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional del Centro, Investigador Principal del CONICET, Director del Seminario Permanente de Investigación en Teoría e Historia del Derecho Internacional (SEMPITHIDIA-UBA), Coordinador del Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones (DEGRIAC) y Director del Observatorio de Derecho Internacional Humanitario de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesor invitado e investigador visitante en varias universidades nacionales y del exterior y ha publicado numerosos libros, capítulos y artículos en el país y en el exterior acerca de sus áreas de interés, que incluyen la comedia griega, el derecho ateniense, el derecho internacional humanitario y el control de armas y la historia del derecho internacional en el mundo antiguo.

BROOKE HOLMES es Susan Dod Brown Professor of Classics en Princeton University, donde también es directora de los Seminarios Gauss de Crítica y anteriormente dirigió el Programa de Doctorado Interdisciplinario en Humanidades. Es autora de *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece* (2010) y *Gender: Antiquity and its Legacy* (2012), además de coeditora de seis volúmenes, los más recientes *Antiquities beyond Humanism* (2019) y *Coming to Know* (2022). Ha publicado artículos en *e-flux*, *Classical Antiquity*, *BOMB*, *Public Culture*, *X-TRA*, *Political Concepts*, *October*, *TLS*, *Cabinet*, *Classical Receptions Journal*, *Daedalus*, *boundary 2* y *Harvard Design Magazine*, entre otros. Entre 2012 y 2020 fue IP del proyecto «Postclassicisms» del Global Collaborative Network Fund, en Princeton, y coautora de *Postclassicisms* (2020). Ha sido miembro, entre otros, del Institute for Advanced Study, la Mellon Foundation, la ACLS, la Guggenheim Foundation, el Dorothy and Lewis B. Cullman Center for Scholars and Writers de la New York Public Library y el Center for Ballet and the Arts de la New York University. Actual-

mente está terminando un libro titulado *Sympathy and the Tissue of the World: Life, Community, and Nature in the Ancient Mediterranean*.

DANA L. MUNTEANU es Associate Professor of Classics en la Ohio State University. Ha centrado su investigación en Aristóteles, el drama griego, la recepción de los clásicos y las Humanidades en el siglo XXI. Entre sus publicaciones se destacan *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy* (Cambridge, 2012) y *Decoding the Tragic in Aristotle: From Involuntariness in the Ethics to the Puzzles of the Poetics* (Oxford, de próxima aparición). Ha editado y coeditado varios volúmenes, entre ellos *Emotion, Gender and Genre in Classical Antiquity* (Bloomsbury, 2011); con Zara Torlone y Dorota Dutsch, *A Handbook to Classical Reception in Eastern and Central Europe* (Blackwell, 2017) y, con Pierre Destrée y Malcolm Heath, *The Poetics in Its Aristotelian Context* (Routledge, 2020).

EIRENE VISVARDI es Associate Professor of Classical Studies en la Wesleyan University. Ha trabajado sobre el papel de la tragedia griega y la coralidad en la formación de la emoción colectiva y el diálogo político. Entre sus publicaciones se destacan *Emotion in Action: Thucydides and the Tragic Chorus* (2015), “Communities of Production and Consumption” (*A Cultural History of Tragedy in Antiquity*, 2019), “Emotion in Euripides” (*Brill’s Companion to Euripides*, 2020). Su trabajo actual se centra en la ética de la medicina y el derecho, especialmente en las concepciones de la autonomía corporal y la responsabilidad en la democracia ateniense, y en su importancia para los debates contemporáneos. Ha escrito sobre la tortura, antigua y moderna, en “¿Es necesario herir? Tortura y verdad en los tribunales atenienses y en Prometeo encadenado”, *Circe, de clásicos y modernos* 26.2 (2022), 93-121.

El presente volumen recoge las conferencias magistrales del Noveno Coloquio Internacional “Pensar la Antigüedad en clave contemporánea: enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas”, organizado por el Centro de Estudios Helénicos (CEH) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, llevado a cabo durante los días 21 a 23 de junio de 2023. Sus seis capítulos exponen la mirada innovadora de las investigaciones de reconocidos especialistas en Estudios Clásicos, provenientes de diferentes universidades, del país y del exterior. Sus estudios transitan un recorrido vasto que va desde los textos griegos arcaicos hasta obras y eventos contemporáneos relacionados con la antigüedad clásica.

Claudia N. Fernández. Doctora en Letras, Investigadora Principal CONICET, Directora del Centro de Estudios Helénicos (UNLP). Visiting Scholar Brown University (2000-2001) y A. S. Onassis Public Benefit Foundation Fellow (Atenas, 2005). Autora de *Plutos: La Riqueza de los Sentidos* (2002) y coautora de *Recorriendo Esopo. Lecciones de griego. Coeditora de Tradición y traducción clásicas en América Latina* (2012), *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad* (2015), *Imaginarios de la integración y marginalidad en el drama ático* (2016), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua* (2018), *Democracia, pasión de multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas Clásica* (2019), *Cartografías del yo en el mundo antiguo* (2021), *Las emociones en el mundo griego antiguo: debates y perspectivas* (2022). Ha traducido *Lisístrata*, *Las asambleístas*, *Paz y Pluto*, en colaboración *Nubes y Ranas* (ed. bilingüe) de Aristófanes, y *Manual de vida* de Epicteto.

Graciela C. Zecchin de Fasano. Doctora en Letras e Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (UNLP), Fellow of the Center for Hellenic Studies (Harvard University, 2013-14) e Investigadora Asociada del LHIA (UFRJ, Brasil). Autora de *Odisea: Discurso y narrativa* (2004), editora de *El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico performativo* (2015) y *Recepción y apropiación de Homero en la Literatura Griega Clásica. Proyecciones* (2024). Coeditora de *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad* (2015), *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga* (2018), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua* (2018), *Literatura y Cultura en la Grecia Antigua* (2019), *Cartografías del yo en el mundo antiguo* (2021) y *Homer in Iberian-American Culture* (Cambridge Scholars, 2024).