

“Me comeré a tus hijas”. Amistad, traición y venganza en un epodo de Arquíloco de Paros¹

“I will eat your daughters”. Friendship, treachery and revenge in an epode of Archilochus of Paros

Sebastián Eduardo CARRIZO

<https://orcid.org/0000-0003-3522-2888>

Centro de Estudios Helénicos, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de La Plata-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Argentina,
carrizo_sebastian@hotmail.com

RESUMEN: El epodo de Arquíloco (s. VII a. C.) compuesto por los ff. 172-181 S. nos enfrenta de manera inquietante a una lectura del poema en que el αἰῶς del águila y la zorra se presenta como *exemplum* de sucesos narrados por la tradición biográfica del poeta. Este artículo busca, por un lado, indagar los modos en que elementos como la amistad, la traición y la venganza cohesionan ambas narrativas; y, por otro, pretende examinar la interacción genérica que se da entre la fábula y el yambo. El análisis concluye que, en este epodo, la violación de los códigos de “comensalidad” juega un rol muy importante en la interrelación entre yambo, fábula y tradición biográfica.

PALABRAS CLAVE: Arquíloco, Licambes, Esopo, yambo, αἰῶς

ABSTRACT: The epode of Archilochus (s. VII B. C.) composed by the ff. 172-181 S. offers a reading of the poem where the αἰῶς of the eagle and the fox is presented as an *exemplum* of events narrated within the biographical tradition of the poet. This paper aims, on the one hand, to research how elements such as friendship, betrayal and revenge links both narratives; and, on the other hand, it intends to examine the interaction between the fable and the iambus. The analysis concludes that, in this epode, the violation of the codes of “commensality” plays a very important role in the interrelation between iambus, fable and biographical tradition.

¹ El presente artículo se enmarca dentro de las tareas correspondientes al Proyecto de Investigación CONSOLIDAR 2020-2023 “La interacción genérica como práctica literaria en la antigüedad. Desarrollo teórico-conceptual y análisis de casos específicos” de la Universidad Nacional de Córdoba.

KEYWORDS: Archilochus, Lycambes, Aesop, iambus, αἶνος

RECIBIDO: 08/02/2022 • ACEPTADO: 11/05/2022 • VERSIÓN FINAL: 30/09/2022

Desde hace más de medio siglo existe un debate abierto acerca del carácter real o ficcional de la persona poética, de los personajes y de los sucesos que aparecen en los poemas de Arquíloco de Paros (s. VII a. C.).² Tradicionalmente, su obra —al igual que la del resto de los líricos, elegíacos y yambógrafos arcaicos— ha sido interpretada como la expresión de sentimientos, puntos de vista y vivencias personales. Esta perspectiva ha tendido, por lo general, a corroborar la validez de su lectura utilizando como argumentos las diversas narraciones sobre la vida del poeta que se conservan desde la misma Antigüedad griega.³ De manera gradual, hacia la segunda mitad del s. XX, la aproximación autobiográfica comenzó a ser cuestionada y se postuló la posibilidad de que la primera persona que aparece en los poemas de Arquíloco fuera un “yo” representativo, convencional o, incluso, ficcional, que no siempre expresaba los pensamientos y sentimientos del propio poeta.⁴

Sin querer omitir este complejo y extenso debate, ni pretender dirimir entre posiciones rigurosamente argumentadas, este artículo se propone contrastar los poemas de Arquíloco —particularmente el epodo compuesto por los ff. 172-181— con la tradición biográfica del poeta que ha pervivido en diversas fuentes.⁵ Nuestra aproximación parte de considerar que las narraciones antiguas acerca de la vida de Arquíloco se basan en interpretaciones realizadas sobre los hechos que aparecen en sus mismos poemas, sobre especulaciones y sobre diversas tradiciones orales.⁶ Sin embargo, esto no significa que los

² Para un panorama de este debate cf. Lennartz 2010, pp. 195-203, y Carrizo 2017.

³ A modo de ejemplo de este enfoque teórico véanse Bowra 1933, pp. 58-62; 1938, p. 7; Jaeger 1954, pp. 112-133; Campbell 1967, p. 136; Kirkwood 1974, pp. 20-27; Merkelbach 1974, p. 113.

⁴ A modo de ejemplo véanse Dover 1964, pp. 196-212; West 1974, pp. 22-39; Rankin 1973; 1975; 1977, pp. 15-56; 1978; Brown 1997, p. 53; Burnett 1983, p. 17; Slings 1987; 1990; Bowie 1993; Gerber 1999, pp. 5-6; Owen 2003, p. 6.

⁵ Para las composiciones de Arquíloco he seguido las ediciones de West 1998, Gerber 1999 y Swift 2019.

⁶ Lefkowitz 1976; 1978; 1981, ha argumentado que las tradiciones biográficas de los poetas arcaicos tomaban su información de los propios poemas y no de fuentes historiográficas. Con respecto a Arquíloco, esta autora afirma que los hechos sobre su vida transmitidos por detractores como Critias, o por apoletas como Mnesiepes, Sóstenes y Demeas, proceden de la lectura que ellos mismos realizaron de la obra del poeta y no de documentos históricos. A estas narraciones ella las denomina “fictional biographies”, Lefkowitz 1976, p. 182: “all the biographical ‘data’ we have about Archilochus (and for that matter, about every other archaic poet) was generated from Archilochus’ poetry by critical speculation, starting in the fifth century. This means, of course, that the details of Archilochus’ life as they have come down to us,

relatos biográficos deban ser descartados, por el contrario, son imprescindibles para la comprensión de la obra del poeta y para el estudio de su recepción. Es necesario, de cualquier modo, estar advertidos de su procedencia y saber que la información que ellos contienen no necesariamente corresponde a una verdad histórica. La distinción entre vida y tradición biográfica nos permite, por lo tanto, confrontar los poemas de Arquíloco con aquellos relatos que posteriormente se construyeron acerca de su vida, y, de este modo, observar cómo se despliegan ambos discursos sin tener que posicionarnos *a priori* en un punto de vista biográfico o ficcional.

Uno de los capítulos más famosos y controvertidos de esta tradición biográfica ha sido la intrincada relación entre la persona poética de Arquíloco, Licambes y las hijas de este último.⁷ Partiendo de las consideraciones expuestas, nuestra aproximación buscará abordar cómo se plasma esta relación en uno de los epodos de Arquíloco, cuya estructura puede ser dividida en dos partes: por un lado, un marco “biográfico” en que el poeta acusa a Licambes de traición (ff. 172 y 173); y, por otro, la narración de la fábula del águila y la zorra como *exemplum* de las consecuencias que sufren quienes traicionan a sus amigos (ff. 174-181). En primer lugar, presentamos una traducción y un análisis de los fragmentos que componen el epodo. Posteriormente, procedemos a examinar ciertos elementos que cohesionan el αἶνος con aquellos relatos que narran la vida de Arquíloco; y, finalmente, exponemos algunas conclusiones acerca de la interacción entre yambo, αἶνος y tradición biográfica.

EL PADRE LICAMBES

Una antigua tradición biográfica afirmaba que Licambes, un noble de Paros, había comprometido en matrimonio a una de sus hijas, Neobule, con Arquíloco. Sin embargo, tras arrepentirse de su decisión, el padre de la joven desestimó su juramento y rompió el compromiso. Furioso por semejante humillación, el poeta tramó su venganza y compuso invectivas yámbicas contra Licambes y sus hijas. De acuerdo con esta tradición, la ferocidad del ataque fue de tal magnitud que condujo a la familia de los

no matter how plausible they may sound, were invented long after the fact”. Véase también Kivilo 2010, pp. 87-119.

⁷ Utilizamos aquí el concepto de “persona poética” para referirnos, como tradicionalmente se ha definido, a esa voz que se inscribe en primera persona en el poema, pero que no necesariamente remite de manera confesional a la persona histórica del poeta. Para estas distinciones dentro de la yambografía griega arcaica y desde un punto de vista semiótico, véanse Carrizo 2017 y 2019.

licámbidas a tomar la drástica decisión de suicidarse por la vergüenza del escarnio público.⁸

Un recorrido por los escasos y deteriorados poemas de Arquíloco nos permite observar que las referencias a Licambes son particularmente frecuentes. En el fr. 33 es mencionado indirectamente cuando se alude a la “dulce voz” de una de sus hijas. En el fr. 38 se lo nombra como padre de al menos dos jóvenes mujeres. En el fr. 54, si la integración Λυκά]μβα [Lobel] al inicio de la l. 8 es correcta, nuevamente aparece en vinculación con sus hijas. De acuerdo con una glosa de Hesiquio (δ 2763 s. v. Δωτάδης: Δώτου υἱός, ὁ Λυκάμβας, ed. 1953), el patronímico Δω]τάδεω (“Dotades, hijo de Dotos”) que se localiza en el fr. 57 remitiría a Licambes. Además, en ese mismo fragmento e inmediatamente a continuación del patronímico se lee πατρ[(l. 7), lo cual también podría ser una alusión explícita al rol de padre de este personaje. En el fr. 60, si se acepta la integración Λυκ[αμβ- [Lobel] en la l. 2, de nuevo se estaría haciendo referencia a él como progenitor. Por último, la composición epódica que contiene la famosa fábula “El águila y la zorra” (ff. 172-181) inicia con una exhortación dirigida de manera directa contra Licambes, invocándolo precisamente en su calidad de padre:

⊗ πάτερ Λυκάμβα, ποῖον ἐφράσω τόδε;
τίς σὰς παρήειρε φρένας
ἦς τὸ πρὶν ἠρήρεισθα; νῦν δὲ δὴ πολλὺς
ἀστοῖσι φαίνεται γέλως.

(Archil., fr. 172)⁹

Padre Licambes ¿cómo has podido tramar esto?
¿Quién te quitó la razón,
sobre la que antes te has apoyado? Grande es ahora
el ridículo que muestras ante los ciudadanos.¹⁰

El fragmento nos presenta una recriminación dirigida contra Licambes por alguna decisión desafortunada que ha tomado producto de un estado de enajenación (παρήειρε φρένας, l. 2). Por lo que se puede deducir, es posible

⁸ Este relato puede reconstruirse a partir de diferentes fuentes antiguas, entre ellas véanse principalmente *P. Dublin* inv. 193a, ed. Bond 1952; Origenes Theologus, *Cels.*, 2.21, ed. 1967; D.Chr., 74.16, ed. 1896; *AG*, 7.69 [Julianus], 7.71 [Gaetulicus], 7.351 [Dioscorides] y 7.352 [Meleager], ed. 1965; Hor., *Ep.*, 1.19.30, y *Epod.*, 6.11-14, ed. 2008, con Ps.Acro, *schol. ad loc.* (=T 26 Gerber 1999); Mart., 7.12.6, ed. 1976; Ov., *Ib.*, 53-54, ed. 1979, y *schol. C ad loc.* (=T 29 Gerber 1999), e *Ib.*, 521-524, ed. 1979, y *schol. ad loc.* (=T 31 Gerber 1999); Eust., *ad Hom. Od.*, 11.277, ed. 1825.

⁹ Este fragmento ha sido transmitido por el *schol. Anonymi in Hermog.*, 7.820.17, ed. 1834. Las primeras dos líneas también aparecen citadas por Heph., 71.4., ed. 1906.

¹⁰ La traducción de los textos griegos nos pertenece.

que esta decisión y sus consecuencias hayan salido a la luz y se hayan hecho públicas, lo cual ha puesto en ridículo a Licambes y lo ha convertido en motivo de burla de los ciudadanos de la comunidad.

El epíteto en vocativo *πάτερ*, que por lo común aparece como una fórmula de reverencia para dirigirse a un anciano respetable,¹¹ se emplea aquí de manera irónica. Ya no tiene un matiz puramente formular, sino que alude a Licambes propiamente como “padre” de Neobule y, en consecuencia, al conflicto generado por la decisión de romper el compromiso de matrimonio entre su hija y Arquíloco. Tal vez en esta decisión se encuentre la razón que lo convirtió en el hazmerreír de su comunidad, como podría deducirse del fr. 173:

ὄρκον δ' ἐνοσφίσθης μέγαν
ἄλας τε καὶ τράπεζαν.

(Archil., fr. 173)¹²

Quebraste un gran juramento,
por la sal y por la mesa

Este fragmento del poeta de Paros nos ha llegado a través de Orígenes, quien al citarlo busca refutar una famosa afirmación de Celso en la cual sostiene que “no es posible que, quien participa en la mesa de un hombre, atente contra él. Y si no es posible que alguien atente contra un hombre, mucho menos podrá, quien se ha sentado a un banquete con un dios, atentar contra ese dios”,¹³ en alusión a la última cena de Jesús y la traición de Judas. Para objetar esta aseveración, Orígenes trae a cuento el perjurio perpetrado por Licambes contra Arquíloco precisamente como ejemplo de las traiciones que se dan entre los comensales.

Es posible comprender, a raíz de esto, que el poderoso juramento que Licambes ha quebrado es aquel al cual se someten quienes comparten el banquete, regido por los rituales y la observancia divina. Un compromiso que se vuelve mucho más estricto e inflexible en el ámbito del simposio arcaico, particularmente en *hetaireíai* como las de Arquíloco en Paros o la de Alceo en Mitilene, conformadas por un reducido grupo de nobles unidos por estrechos lazos de *philia* y, sobre todo, por proyectos políticos y militares comunes. La participación en este tipo de simposios implicaba de por sí gozar de la plena confianza del resto de los compañeros y quedar obligado a un juramento, ya que cualquier deslealtad podría haber puesto en peligro a todo el grupo comunitario. De este modo, la expresión *ἄλας τε*

¹¹ Hom., *Il.*, 24.362, ed. 1931; *Od.*, 7.28; 17.553; 18.122, ed. 1962.

¹² Transmitido por Orígenes Theologus, *Cels.*, 2.21, ed. 1967.

¹³ En Orígenes Theologus, *Cels.*, 2.21, ed. 1967.

καὶ τράπεζαν simboliza en el epodo la alianza que ha sido contraída con la *hetaireía* en el banquete y en el simposio.¹⁴

El juramento “por la sal y por la mesa” parece ser una fórmula tradicional muy anterior a la época del poeta de Paros.¹⁵ En la épica homérica se observa que este compromiso entre comensales era uno de los pilares del precepto de hospitalidad para con el extranjero, patrocinado rigurosamente por el propio Zeus.¹⁶ En *Od.*, 17.455, por ejemplo, Odiseo reprende a Antínoo diciéndole que, si un suplicante se acercara a su casa, él ni siquiera le ofrecería sal (οὐδ’ ἄλα δόιης), es decir, sería incapaz de establecer el menor vínculo de hospitalidad. También en *Od.*, 21.28, cuando se narra el suceso de la muerte de Ífito, se dice que Heracles lo asesinó sin temer la venganza de los dioses ni la mesa que le ofreció (αἰδέσαστ’ οὐδὲ τράπεζαν), puesto que Ífito era huésped de Heracles. En relación con este episodio, Díon Crisóstomo (74.16.1, ed. 1896) cita el texto de *Odisea* y —más allá de que confunde a Ífito con su padre Éurito— se lamenta de que Heracles haya sido considerado un dios, puesto que no respetó la hospitalidad de la mesa. Unas líneas más adelante en ese mismo texto (74.16.9, ed. 1896), Díon recuerda que a Arquíloco tampoco le sirvieron de nada “las sales y la mesa” (οἱ ἄλας καὶ ἡ τράπεζα) para su compromiso de matrimonio, en una clara referencia al fr. 173.

En los textos citados es posible observar el precepto más importante del código de “comensalidad”: la lealtad debida entre aquellos que comparten el banquete y el simposio. En ellos se censura a quienes vulneran la amistad y lealtad que el código pregona y que se expresa a través de la fórmula “por la sal y la mesa”.

¹⁴ Gagné 2009, pp. 251-274, argumenta que el μέγας ὄρκος del fr. 173 podría haber sido una ἐξώλεια, es decir, un tipo particular de compromiso en que se jura por la vida de uno mismo y de la propia descendencia.

¹⁵ West 1997, p. 502, refiere que en las culturas del Cercano Oriente la comida compartida y, metonímicamente, la “sal” eran símbolos de un pacto o unión: “The fact of having eaten together is considered to create a bond. In the Near East, as in Greece, a shared meal was an important confirmation of a treaty or agreement. The specific reference to salt recalls Semitic practice. Hebrew cereal offerings were seasoned with salt that was ‘the salt of the covenant before God’. In Arabic idiom ‘salt’ stands for the food shared, even if it was only milk and had no salt in it. A man bound to another by this bond would say ‘There is salt between us’”.

¹⁶ Hom., *Il.*, 11.776-780, ed. 1931; *Od.*, 1.123-148; 3.464-474; 4.47-70; 5.85-95; 7.159-181; 8.26-73; 10.364-374; 20.134-143, ed. 1962.

LA FÁBULA DEL ÁGUILA Y LA ZORRA¹⁷

Los fragmentos de Arquíloco vistos en el apartado anterior, ff. 172-173, conformaban el prelude de un epodo que contenía además la famosa fábula sobre la amistad entre un águila y una zorra, que han sido editados como los fragmentos 174-181. Dos razones permiten sostener la pertenencia de los ff. 172-173 y 174-181 a un mismo epodo. En primer lugar, todos presentan una estructura métrica de alternancia entre dímeter y trímetro yámbico, estructura que no aparece en ninguno de los otros epodos de Arquíloco. En segundo lugar, Philostr., *Im.*, 1.3, ed. 1893, afirma que “Arquíloco se interesó en la fábula a propósito de Licambes” (cf. Jul., *Or.*, 7.207b-c., ed. 1963); de esto se deduce que en alguna de sus composiciones el poeta de Paros habría utilizado la fábula para atacar a Licambes. Al testimonio de Filóstrato y a la correspondencia métrica es posible agregar un tercer elemento de cohesión entre los fragmentos: el propio motivo de la traición del juramento de amistad. El epodo es, por ende, una suma de fragmentos de distintas procedencias y aunque la discusión sobre el ordenamiento de todos ellos permanece vigente, existe un acuerdo general en que la fábula vendría a ilustrar las acusaciones dirigidas contra Licambes por haber tomado una decisión repudiable y no haber respetado el juramento del banquete y del simposio. El texto que se ha conservado de la fábula arquiloquea es el siguiente:

αἰνός τις ἀνθρώπων ὄδε,
ὡς ἄρ' ἀλώπηξ καίετος ζυνεωνίην
ἔμειξαν,

(Archil., fr. 174)¹⁸

¹⁷ Después de Hes., *Op.*, 202-203, los poemas de Arquíloco contienen las fábulas animales más antiguas de la literatura griega. Ambos autores las denominaban αἰνός (cf. Hes., *Op.*, 202, ed. 1970; Archil., ff. 174 y 185). El término ya aparece en la épica homérica (cf. *Il.*, 23.652, 795; *Od.*, 14.508) con el significado más amplio de “narración” o “relato”. Luego del período arcaico, αἰνός parece haber caído en desuso y en su lugar se emplea λόγος para designarla, cuyo significado básico es “narración” y abarca un campo semántico vasto incluyendo tanto hechos verdaderos como ficticios. Gradualmente, este término es reemplazado por μῦθος, que —al igual que λόγος— puede referir tanto una leyenda, como un mito, o el argumento de una comedia o una tragedia, etc. A partir del período imperial μῦθος será el vocablo común para designar a la fábula; sin embargo, al mismo tiempo, en algunos textos de esta época se emplea αἰνός como *terminus technicus* para dicho género literario. El significado propio de αἰνός es “expresión con un sentido oculto”. Acerca del empleo de estos vocablos, véase Dijk 1997, pp. 79-88. Es interesante, en este sentido, la relación entre los diferentes términos que presenta Theon, *Progymn.*, 72.28 y 73.31, ed. 1854: “la fábula (μῦθος) es un relato (λόγος) ficticio que simboliza una verdad [...] los antiguos la llamaban αἰνός porque contiene una exhortación (παραίνεσις)”. Aunque la derivación etimológica que propone Teón es incorrecta, resulta interesante la mención de la función exhortativa que caracterizó a la fábula a lo largo de toda la Antigüedad griega y que la vincula directamente con la parénesis bélica y política de la poesía de Arquíloco.

¹⁸ Transmitido por Herenn., *De diversis verborum significationibus*, a 31.1., ed. 1988.

×-U ἔς παῖ]δας φέρων
 []δαῖ]τα δ' οὐ καλήν ἐπ[ι
 ὄρμησαν ἀπτ]ήνες δύο
 ×-U-×]. γῆ[ς] ἐφ' ὕψηλῳι π[άγωι
 ×-U-]νεοσσιῆι
 ×-U-]προύθηκε, τὴν δ[' ἀλώπεκα
 ×-U-]εχο.[U-
 ×-U-]αδε..[U-×-U-
 ×-U-×]φωλά[δ -

(Archil., fr. 175)¹⁹

ὄρᾱς ἴν' ἐστὶ κείνος ὕψηλὸς πάγος,
 τρηχὺς τε καὶ παλίκοτος;
 ἐν τῷ κάθεται, σὴν ἐλαφρίζων μάχην.

(Archil., fr. 176)²⁰

ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
 σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὄρᾱς
 λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων
 ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.

(Archil., fr. 177)²¹

μὴ τευ μελαμπύγου τύχης.

(Archil., fr. 178)²²

προύθηκε παισι δεῖπνον αἰηνὲς φέρων.

(Archil., fr. 179)²³

πυρὸς δ' ἐν αὐτῷι φειβάλυξ.

(Archil., fr. 180)²⁴

[].φ[
 []ηρκ[
 [].τάτην[
 []ἐγ' ἠεῖδει κακ[όν
 []φ]ρέ[ν]α.ς
 [].δ' ἀμήχανον τ.[
 []ακον'
 [].αἰνων μεμνημένο.ς[

¹⁹ Transmitido por *P. Oxy* 22.2315, ed. Lobel 1954.

²⁰ *Attic.*, 4.4, ed. 1931; ap. *Eus.*, *PE*, 15.4.4, ed. 1954-1956.

²¹ Transmitido por *Clem. Al.*, *Strom.*, 5.14.127.1, ed. 1960; ap. *Eus.*, *PE*, 13.13.54, ed. 1954-1956; *Stob.*, 1.3.34, ed. 1884.

²² Transmitido por *Porph.*, *ad Il.*, 24.315-316 (p. 275.1, ed. 1882).

²³ Transmitido por *EM*, 32.26 s. v. αἰηνές, ed. 1967.

²⁴ Transmitido por *Schol. Ar. Ach.*, 279, ed. 1975.

[]·ην κλύσας
 [κέ]λευθον ὠκέως δι' αἰθέρος[
 λαιψηρὰ κυ]κλώσας πεπερά
 []ν ἤσ...· σὸς δὲ θυμὸς ἔλπεται

(Archil., fr. 181)²⁵

Cierta fábula de los hombres (dice) así:
 que la zorra y el águila trabaron
 amistad

(...)

... llevando para sus hijos...

... y el banquete nada bello sobre...

[se lanzaron] los dos implumes...

... de la tierra sobre un elevado peñasco...

... para la nidada (?)...

... ofreció, y la (zorra)

...

...

... cueva...

(...)

“¿Ves donde está aquel elevado peñasco
 escarpado y abrupto?

Sobre él se posa, subestimando la lucha contigo”.

(...)

¡Zeus, padre Zeus! Tuyo es el dominio del cielo,

tú ves las acciones de los hombres,

las perversas y las justas, y a ti, de las bestias,

la violencia y la justicia te conciernen

(...)

... no te vayas a encontrar con un águila de cola negra.

(...)

ofreció a sus hijos el terrible banquete que llevaba...

(...)

... y una brasa de fuego en él

(...)

... se da cuenta del gran desastre...

... corazón...

... incapaz de...

... recordando...

... tras lavar...

... el camino velozmente a través del éter...

... agitando en círculos sus ligeras alas...

... y tu corazón tiene la esperanza de...

²⁵ Transmitido por *P.Oxy* 22.2316 ed. Lobel 1954.

El primer verso del fr. 174 (αἰνός τις ἀνθρώπων) parece sugerir que esta fábula era un relato popular bastante difundido y, probablemente, muy anterior a la época de Arquíloco.²⁶ A pesar de lo deteriorado del texto, la fábula se corresponde casi literalmente con la versión transmitida en la colección esópica (Aesop., 1, ed. 1970), lo cual nos permite tener una idea mucho más completa del relato del poeta pario.²⁷

Brevemente, la fábula esópica cuenta que un águila y una zorra se hicieron amigas y decidieron vivir cerca una de la otra. El águila anidó en lo alto de un árbol y la zorra hizo su morada en un zarzal que había al pie del mismo. Pero un día en que el águila se encontraba sin alimentos para sus polluelos y tras percatarse de que la zorra no estaba en su casa, se lanzó al zarzal y robó los cachorros de su vecina. Cuando la zorra regresó y advirtió lo sucedido, se dolió por la pérdida de sus crías, pero también mucho más por la imposibilidad de vengarse, puesto que al ser un animal terrestre era incapaz de atrapar a un ser alado. No obstante, un día el águila divisó el sacrificio de una cabra en el campo, bajó volando y arrebató del propio altar una víscera del animal, sin darse cuenta de que la carne estaba aún encendida. Ya en su nido, el viento avivó las brasas y rápidamente las llamas consumieron el nido. Los polluelos del ave cayeron a tierra desde lo alto del árbol y la zorra, que había estado observando todo, acudió precipitadamente y devoró las crías ante la mirada del águila. La moraleja que transmite la fábula esópica dice que aquellos que violan la amistad, aunque puedan rehuir la venganza de quienes han ofendido, no escapan al castigo divino.

Al comparar los dos textos fabulares es posible observar que la versión de Arquíloco se distancia en algunos puntos del relato esópico. Una de las diferencias más interesantes y que ha pasado prácticamente desapercibida es el modo en que los animales contraen amistad. En la fábula esópica el águila y la zorra simplemente “hacen” amistad entre ellas (Aesop., 1.1, ed. 1970: φιλίαν πρὸς ἀλλήλους ποιησάμενοι); en el epodo, en cambio, la expresión utilizada evidencia un vínculo más formal, un pacto o un compromiso explícito entre ambas partes: “se unieron en sociedad o compañerismo” (fr. 174:

²⁶ La expresión αἰνός τις ἀνθρώπων puede ser entendida de dos maneras: “cierta fábula que cuentan los hombres” (genitivo subjetivo), o “cierta fábula que trata de los hombres” (genitivo objetivo). Lo más atinado parecería ser entender al genitivo como subjetivo, sin embargo la ambigüedad de la estructura permite que la equiparación absoluta entre hombres y animales —en el caso del genitivo objetivo— manifieste en Arquíloco un cimentado empleo del antropomorfismo animal con fines moralizantes.

²⁷ La colección *Augustana* de las fábulas esópicas ha sido ubicada aproximadamente entre los ss. I-III d. C. De cualquier modo, estos relatos tienen una procedencia mucho más antigua, dentro del mundo griego podríamos remontarnos documentalmente hasta los ss. VII-VI a. C. Ar., *Av.*, 652-654, ed. 1928, atribuye la fábula del águila y la zorra al propio Esopo; sin embargo, un escolio a dicho pasaje (*Schol. vet. Ar. Av.*, 652, ed. 1877) señala que este relato ya había sido contado por Arquíloco.

ζυνεωνήην ἔμειξαν). Esta expresión parece estar en consonancia con aquel pacto de amistad entre Licambes y Arquíloco sellado a través del juramento de la sal y la mesa.²⁸

El episodio del arrebato de las crías de la zorra en la versión esópica se corresponde con el fr. 175 del epodo arquiloqueo.²⁹ La acción del rapto conlleva inmediatamente la ruptura del pacto de amistad, es una traición signada dramáticamente por el acto aberrante de ofrecer los cachorros de su antigua amiga en banquete para sus polluelos. Resulta interesante, en este punto, el empleo de παῖδας (l. 1), puesto que por lo general no es un vocablo utilizado para referirse a las crías de animales y otorga además, de manera sugerente, un carácter antropomórfico a los polluelos del águila. En el mismo sentido, el término δαίς en δαῖτα δ' οὐ καλήν (l. 2) aparece en Homero para nombrar únicamente la comida de los humanos, no la de los animales.³⁰

El fr. 176 presenta una escena de diálogo. A primera vista podría decirse que un personaje le refiere a otro el desafío que un tercero le dirige desde lo alto de una cima. No obstante, este fragmento manifiesta un problema para su interpretación. Es razonable pensar que es el águila quien se posa sobre el peñasco escarpado y abrupto (fr. 176.1-2: ὑψηλὸς πάγος / τρηχὺς τε καὶ παλίγκοτος),³¹ y desde esa posición privilegiada subestima la lucha con la zorra (fr. 176.3: σὴν ἐλαφρίζων μάχην), ya que no hay posibilidades de que esta última pueda alcanzarla. A pesar de ser la lectura más lógica, deja sin

²⁸ Corrêa 2010, p. 62, destaca la carga irónica en el epodo por la doble acepción de μείγνυμι, que puede significar tanto “unirse” en un sentido amigable u hostil. En esta última acepción, el verbo es empleado para referirse a dos guerreros o contendientes que se traban en combate. La ironía de la expresión estaría dada por cómo termina la historia de esa amistad. Cf. Swift 2019, p. 333.

²⁹ Este fragmento también ha sido vinculado a la escena del segundo banquete, es decir, a la del robo de las vísceras encendidas que provocan la tragedia en el nido del águila. Una extensa discusión se ha generado sobre la disposición de los fragmentos a partir de la edición de Lobel 1954 del fr. 175 (*P. Oxy.* 22.2315 fr. 1). En líneas generales el debate se centra en cuál de los dos fragmentos (el 175 o el 179) corresponde al rapto de las crías de la zorra y cuál al robo de las vísceras de la víctima sacrificial, dado que los dos no pueden formar parte de la misma escena de banquete. Para un relevamiento de esta discusión, véase particularmente Bossi 1990, pp. 187-206.

³⁰ Los dos suplementos, παῖδας (l. 1) y δαῖτα (l. 2), pertenecen a Lasserre-Bonnard 1958. Por otro lado, West 1979, pp. 2-3, en su análisis del párodo de *Agamenón*, compara el pasaje de Esquilo con el epodo de Arquíloco y destaca el empleo en los dos textos de παῖς, δειπνον y también δαίς (p. 3, n. 4) en referencia a animales, términos que en Homero son de uso exclusivo para los humanos. Según West el empleo de estos términos en referencia a los animales habría comenzado en la fábula: “We have noted that the word παῖς is abnormal in the animal world. The same is true of δειπνον. In Homer it is used only of humans’ meals. The extension to animals begins in fable”. Cf. West 1982, pp. 30-32.

³¹ En este punto la versión de Arquíloco también se diferenciaría del texto esópico, ya que en esta última el águila habita en lo alto de un árbol (Aesop., l. 3-4, ed. 1970: περίμηκες δένδρον).

resolver quiénes son entonces los personajes que dialogan entre sí, puesto que por obvias razones no pueden ser la zorra y el águila. Varias hipótesis se han barajado al respecto. La primera de ellas sostiene que la zorra estaría suplicando a Zeus que castigue al águila por sus acciones.³² Sin embargo, en esta lectura no parece muy feliz que el águila —emblema de la divinidad— pretenda enfrentar a Zeus y mucho menos que subestime la lucha con él, tal como lo declara la zorra. También se ha propuesto, de manera inversa, que fuera Zeus quien en realidad le dirige la palabra a la zorra en respuesta a una plegaria suya. Para argumentar esta lectura, Antonio La Penna apunta a la relación entre la fábula y el poema asirio-babilónico conocido como *Mito de Etana*, en donde al igual que en la fábula griega el águila y, en este caso, la serpiente realizan un detallado juramento de amistad ante Šamaš —dios Sol y dispensador de justicia. Sin embargo, luego de un tiempo, tras darse cuenta de que sus crías fueron raptadas por el águila, la serpiente clama a Šamaš.³³ El dios le responde que deberá esconderse en las entrañas de un toro muerto que él mismo ha dispuesto, cuando el águila baje a comer, buscará la carne y los órganos más jugosos y en ese momento ella podrá vengarse.

Como el mismo La Penna destaca,³⁴ la fábula griega ha tenido sus raíces en la cultura asirio-babilónica. En este caso en particular, los paralelismos que se dan en cuanto al juramento, la traición, la invocación del animal más débil a la divinidad, y las correspondencias entre Šamaš y Zeus —dioses garantes de los juramentos e impartidores de justicia—, permiten considerar la hipótesis de un diálogo entre Zeus y la zorra en la versión griega.³⁵ En este sentido, Corrêa afirma que, del mismo modo que en el relato mesopotámico Šamaš le da indicaciones a la serpiente, en la fábula griega Zeus podría estar diciéndole a la zorra dónde se halla el águila.³⁶

No obstante, y a pesar de lo pertinente e interesante de la vinculación entre el epodo de Arquíloco y el *Mito de Etana*, se debe tener en cuenta que

³² Cf. Lasserre 1950, p. 40, quien en realidad ubica este fragmento a continuación de la invocación y de la plegaria que la zorra dirige a Zeus (fr. 177).

³³ La Penna 1964, p. 30. La relación entre el *Mito de Etana* y la fábula esópica ya había sido advertida por Williams 1956. Unos años más tarde, Trencsényi-Waldapfel 1959 estableció los paralelos entre el poema asirio-babilónico y el poema de Arquíloco. Para el *Mito de Etana* específicamente, véase Foster 2005, pp. 533-554.

³⁴ La Penna 1964, p. 32.

³⁵ Zeus aparece como testigo y garante de los juramentos en Hom., *Il.*, 3.276-280; 8.411; 19.257, ed. 1931; Pi., *P.*, 4.166-167, ed. 1971; S., *Ph.*, 1324, ed. 1960; E., *Hipp.*, 1025, ed. 1984; Arist., *Mir.*, 845b33, ed. 1831. Paus., 5.24.9, ed. 1903, describe una imagen de Zeus Horcio (Ὅρκιος) en Olimpia con un rayo en cada mano.

³⁶ Para La Penna 1964, p. 30, Zeus podría estar diciéndole a la zorra que dado que el águila habita una cima inaccesible para ella, el camino de la venganza debería ser otro. Por su parte, Corrêa 2010, pp. 73-74, sugiere que tal vez Zeus estuviera indicándole quién se llevó sus crías y hacia dónde se las llevó, ya que el rapto se produjo cuando ella no estaba en su guarida.

en ninguna de las versiones de la fábula griega interviene otro personaje que no sean el águila y la zorra. Por lo tanto, pretender que en este fragmento sea Zeus quien está hablando con la zorra implicaría distanciar el relato de Arquíloco de las demás versiones. Y, por otro lado, también implicaría suponer que Ático, quien transmite este fragmento del poeta pario, aunque describe precisamente la imposibilidad de la zorra para alcanzar el nido del águila, no consideró relevante mencionar la intromisión de Zeus en este pasaje ni en la fábula en general.³⁷

Existe, finalmente, la posibilidad de que la zorra esté hablando consigo misma, es decir, que por medio de un monólogo se lamenta de su incapacidad para acceder al nido del águila y así poder vengarse.³⁸ En defensa de esta lectura, se ha argumentado que en la fábula esópica existe cierta predisposición hacia la “introspección” por parte de la zorra, ya que ella se aleja del lugar lamentándose y dirigiéndole maldiciones a su enemiga “que es lo único que pueden hacer los débiles y los que carecen del poder necesario” (Aesop., 1.8-12, ed. 1970).³⁹

Si se acepta la hipótesis de un monólogo enunciado por la zorra, el fr. 176 podría haber formado parte de la lamentación previa a la súplica que ella hará a Zeus para que interceda ante la traición del águila. Esta súplica se presenta de manera evidente en el fr. 177. La estructura de este fragmento parece seguir la fórmula típica de las plegarias: una invocación en vocativo a la divinidad con la descripción de sus atributos y de sus ámbitos de incumbencia; una *hypomnesis*, en la que se mencionan las honras o los vínculos que ligan al suplicante con esa divinidad en particular y que justifican la petición; y, por último, la expresión de aquello que es demandado por el suplicante.⁴⁰ De esta estructura de plegaria, en el epodo de Arquíloco se ha conservado únicamente la invocación a Zeus y los atributos de su poder.⁴¹

³⁷ También se ha sugerido la posibilidad de que la zorra esté dialogando con otro animal en lugar de Zeus. Esta propuesta pertenece originalmente a Pfeiffer y ha sido recopilada en Treu 1959, pp. 230-235. En defensa de ella véanse Snell-Franyó 1972, p. 129; Campbell 1967, p. 159; Kirkwood 1974, p. 46. En oposición, Bossi 1990, p. 220.

³⁸ Mette 1961, pp. 35-36; West 1974, p. 133; van Dijk 1997, p. 140.

³⁹ Swift 2019, p. 335.

⁴⁰ Un caso paradigmático de plegaria lo podemos encontrar en Hom., *Il.*, 1.37-42, ed. 1931. Dentro de la yambografía, Hiponacte de Éfeso emplea de forma paródica este tipo de súplicas: ff. 2, 42, 47, 49 y 208, ed. 1991. Para la estructura de la plegaria, véase particularmente Race 1992, pp. 13-38.

⁴¹ Esta plegaria no aparece en la versión esópica, sin embargo en el *Mito de Etana* la súplica que la serpiente dirige a Šamaš es —al igual que en el poema de Arquíloco— un elemento central de la fábula. La Penna 1964, p. 31, n. 2, añadiendo otros ejemplos, señala que la plegaria del animal al dios de la justicia debe haber sido un lugar común en la fabulística desde la civilización sumeria.

La invocación de la plegaria está dirigida a Zeus (ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ) quien ejerce su poder sobre los diferentes órdenes que conforman el mundo.⁴² En el fragmento estos órdenes aparecen distribuidos claramente en tres niveles: en primer lugar (σὸν μὲν..., l. 1), el dominio de los cielos, al que pertenecen los dioses; en segundo (σὸν δ'..., l. 2), el de los hombres; y por último (σοὶ δὲ..., l. 3), el de los animales. Acerca de la autoridad de Zeus sobre las conductas de los seres divinos y de los hombres trata prácticamente toda la literatura griega arcaica, lo que llama poderosamente la atención es que esta divinidad también tenga puesta su mirada sobre la violencia y la justicia (ὄβρις τε καὶ δίκη, l. 4) que rige el reino animal. No es posible encontrar un paralelo semejante en toda la literatura griega arcaica con respecto a este tópico.⁴³ Sin embargo, la intervención de la justicia divina entre animales, como lo muestra claramente el relato asirio-babilónico del *Mito de Etana*, podría ser una característica propia del género, al igual que la atribución al reino animal de las facultades del habla y del raciocinio.⁴⁴

Dentro del encuadre del monólogo interior y de la súplica a Zeus también podría ubicarse el fr. 178, ya que la expresión “que no te encuentres con un águila de cola negra” puede ser considerada una frase proverbial que enmascara detrás una advertencia, un deseo: “no vaya a ser que te cruces con alguien más poderoso que tú”.⁴⁵ El carácter proverbial que tiene la expresión

⁴² De manera significativa, el fr. 197 de Arquíloco tiene igualmente una invocación a Zeus en la cual la persona poética manifiesta que no ha celebrado su banquete de bodas (Ζεῦ πάτερ, γάμον μὲν οὐκ ἔδαισάμην).

⁴³ West 1997, p. 505, señala como único paralelo A., *Ag.*, 55-59, ed. 1955, que podría haberse inspirado en el propio epodo de Arquíloco.

⁴⁴ La idea de una justicia divina rigiendo el reino animal se contraponen a la noción de la prevalencia del más fuerte, noción que aparece muy bien expresada en la fábula del halcón y el ruiseñor de Hes., *Op.*, 202-211 y 276-279, ed. 1970. En estos pasajes se subraya explícitamente la disposición de Zeus de que la justicia atañera solo a los hombres, y que entre las fieras la única ley fuera comerse los unos a los otros, “puesto que no existe la justicia entre ellos” (Hes., *Op.*, 279, ed. 1970: ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς). Con respecto a esto, Swift 2019, p. 336, señala que el *ainos* de Hesíodo es un giro a las propias convenciones de la fábula animal, ya que allí se subrayan las diferencias éticas entre los humanos y los animales, lo cual en cierta forma cuestiona el género de la fábula, cuyo propósito es emplear a los animales para poner de manifiesto la conducta humana.

⁴⁵ Porph., *ad Il.*, 24.315-316 (p. 275.1, ed. 1882), cita el fr. 178 para indicar que Arquíloco denominaba μελάμπυγος a un tipo de águila de cola negra, más fuerte y feroz que el de cola blanca. Por su parte, Zen., *Ath.*, 2.85, ed. 1839, señala que el significado de la expresión de Arquíloco proviene del episodio de Heracles y los Cercopes. Después que estos intentaran robarle las armas, Heracles los ató de los pies a un tronco, se puso el tronco al hombro y comenzó a llevarlos colgados boca abajo. Tras un trecho, los Cercopes comenzaron a reír porque pudieron ver que Heracles tenía las nalgas velludas y negras, y entonces recordaron la advertencia que les había hecho su madre: “que se cuidaran del que tiene culo negro” (τὸν μελάμπυγον φυλάξασθαι). Muy tardíamente, en un comentario al término πύγαργος (“de cola blanca”) Tz., *ad Lyc.*, 91, ed. 1811, afirma que Arquíloco diferenciaba entre dos clases de águilas, una más valiente y arrojada que se caracterizaba por su cola negra, y otra más cobarde, que tenía cola

del fr. 178 nos permite pensar que es la zorra quien, en su monólogo interior, entre lamentos y cavilaciones, expresa el deseo de que su adversaria se encuentre con alguien más fuerte y poderoso que ella.

Este anhelo de venganza se concreta de una manera inesperada. De acuerdo con el relato esópico, un día el águila divisó desde lo alto el sacrificio de una cabra, descendió raudamente, arrebató del altar las vísceras de la víctima y las llevó hasta su nido para alimentar a sus polluelos. En este punto de la narración podría ubicarse el fr. 179 de Arquíloco, este nuevo y “terrible banquete” (δειπνον αἰηνές) que ofrece a sus “niños” (παισι) es tan funesto como el anterior.⁴⁶ El águila infringe por segunda vez un código de “comensalidad”, en este caso arrebató y roba la carne de una víctima sacrificial en medio de una ofrenda ritual.⁴⁷ Precisamente, en la versión esópica el término utilizado para describir el carácter y el accionar del águila es su “falta de piedad religiosa” (Aesop., 1.13, ed. 1970: ἀσέβεια). En esta ocasión, sin embargo, el águila sufre inmediatamente las consecuencias de su comportamiento impío. La carne que ha arrebatado contiene aún, tal como lo muestra el fr. 180, una “brasa encendida” (πυρὸς φεψάλλωξ) que se avivará con el viento y provocará el incendio del nido.

Finalmente, restos muy deteriorados del *P.Oxy.* 22.2316 han conservado el fr. 181, atribuido al epodo ya que la línea 11 también aparece en el pasaje en que Ático transmite el fr. 176.⁴⁸ En ese texto, luego de indicar que la zorra es incapaz de alcanzar las alturas que habita el águila, Ático advierte que para que ella llegue donde se encuentran los pichones de su enemiga,

blanca; un poco más adelante, él también refiere el episodio de Heracles con los Cercopes como antecedente del proverbio. Esta sentencia además aparece con mínimas variaciones en distintos lexicógrafos, gramáticos y paroemiógrafos de la Antigüedad, y en la mayoría de ellos se suele remarcar “la virilidad y la fuerza” (ἀνδρείος καὶ ἰσχυρός) del μελάμπυγος. Precisamente, Ar., *Lys.*, 801, ed. 1928, al referirse a los generales atenienses Mirónides y Formión, asocia de manera directa el rasgo físico del “culo velludo y negro” (τραχιὺς ἐντεῦθεν μελάμπυγός τε) con la valentía y la temeridad en el combate. Un esolio a este mismo pasaje *schol. Ar. Lys.*, 802, ed. 1877, distingue entre el μελάμπυγός de los hombres y el λευκόπυγος de las mujeres.

⁴⁶ Es interesante el empleo una vez más de términos como παισι y δειπνον, utilizados exclusivamente para los seres humanos. Estos términos aparecen nuevamente marcando los rasgos antropomórficos con los que el género suele presentar a los animales.

⁴⁷ El fr. 179 ha sido transmitido por *EM*, 32.26, ed. 1967, a causa del adjetivo αἰηνές, cuyo significado es glosado como δεινόν (“terrible”) y πολύστοτον (“lamentable”). Tras citar el trímetro de Arquíloco, el lexicógrafo señala que αἰηνής provendría de αἰώνιον (“eterno” o “perpetuo”), y continúa: “porque, después de esto, no es posible que el muerto coma” (ἢ τὸ αἰώνιον. Κατὰ τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστι φαγεῖν τὸν ἀποθνήσκοντα). Para West 1974, p. 134, en este contexto la interpretación de αἰηνής como “eterno” es muy forzada, ya que presupone la idea de que esa comida pervive porque quienes deberían haberla comido murieron antes de poder hacerlo. Lo interesante, en última instancia, es que la glosa permite atribuir este fragmento al segundo banquete que el águila lleva a sus pichones y no al primero. Cf. *EM*, 30.26, ed. 1967: αἰηνές αἰώνιον, καὶ τὸ βλαβερόν.

⁴⁸ *Attic.*, 4.4, ed. 1931; ap. *Eus.*, *PE*, 15.4.4, ed. 1956.

debería suceder un hecho desafortunado que termine derribando el nido, o, de manera contraria a la propia naturaleza de la zorra, que le crezcan alas, "agitar sus alas ligeras" (fr. 181.11: λαιψηρὰ κυ]κλώσας πτερὰ) y elevarse de este modo hacia la cima del risco.⁴⁹

Si bien la pertenencia de este fragmento al epodo de Arquíloco ha sido aceptada unánimemente, se ha discutido mucho el lugar que debería ocupar dentro del poema. Con diferencias en cuanto a la interpretación del texto, la mayoría de los investigadores han considerado que debería ubicarse después de que la zorra se entera de que sus crías han sido raptadas por el águila.⁵⁰ Por lo tanto, sería ella quien se da cuenta del gran mal que le ha sobrevenido (μ]έγ' ἤϊδει κακ]όν, l. 4) y de su propia incapacidad para alcanzar a su enemiga (].δ' ἀμήχανον τ., l. 6), mientras ve cómo el águila se eleva hacia el éter agitando velozmente las alas (κέ]λευθον ὠκέως δι' αἰθέρος[/ λαιψηρὰ κυ]κλώσας πτερὰ, ll. 10-11). Desde nuestra perspectiva, consideramos que el fr. 181 debería ubicarse en realidad a continuación del fr. 175, ya que podría comprenderse que la zorra, tras percatarse de que el águila le ha arrebatado sus crías y que no podrá vengarse fácilmente, comienza su lamentación expresando los sentimientos que invaden a su corazón (].γ ἦσ..· σὸς δὲ θυμὸς ἔλπεται, l. 12). Esta lamentación, como se ha visto ya, continuaría en el fr. 176.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este epodo, Arquíloco emplea la fábula animal como *exemplum* del comportamiento de Licambes.⁵¹ En términos genéricos podría decirse que

⁴⁹ En Attic., 4.5.7, ed. 1931, en vez del participio κυ]κλώσας aparece el infinitivo κυκλῶσαι para concordar con la estructura gramatical del texto del filósofo griego.

⁵⁰ Cf. Adrados 1955, p. 17; Lasserre-Bonnard 1958; Carey 1986, p. 61, n. 10; Bossi 1990, pp. 202-203; Corrêa 2010, p. 108. En desacuerdo con este ordenamiento West 1974, p. 104, quien sitúa el fragmento como el último del epodo, interpreta que el "gran desastre" (l. 4) se refiere a la destrucción del nido del águila. La edición de Swift sigue precisamente el orden de West, aunque ella misma afirma que su mejor ubicación sería entre los fr. 176 y 177 (2019, p. 340). Debido a que la disposición de los fragmentos no es el tema de este artículo, mantenemos la numeración canónica de West (ap. Swift), y dejamos para un próximo artículo la discusión sobre el tema.

⁵¹ En *Rh.*, 1355b.35, ed. 1959, Aristóteles realiza una distinción de los diferentes tipos de argumentos de persuasión. En primer lugar distingue, por un lado, entre aquellos argumentos que contienen pruebas ajenas al dominio de las artes, es decir, que no son artificiales (ἄτεχνοί); y, por otro, los argumentos artificiales (ἐντεχνοί), o sea, aquellos que contienen pruebas construidas con ayuda de las artes. Dentro de este último grupo, a su vez, sitúa distintos tipos de pruebas de persuasión: las éticas, las emocionales y las lógicas. Finalmente, dentro de los argumentos lógicos distingue aquellos que son deductivos y que están constituidos por el ἐνθύμημα —contraparte del silogismo en la dialéctica—; y aquellos argumentos lógicos inductivos, los

la inserción del αἴτιος dentro del yambo trasciende la función didáctica moralizante sobre las conductas humanas en general y adquiere la forma de una invectiva personal, una crítica contra alguien en particular. Más allá de que el nombre Licambes pueda haber sido inventado por el poeta, es decir, un nombre ficticio, probablemente un nombre parlante,⁵² existe también la posibilidad que detrás de ese nombre se enmascarara una persona real —tal como sucede posteriormente en la comedia antigua— y que cualquier miembro dentro de la pequeña comunidad de Paros supiera a quién se aludía. Cualquiera que fuera el caso, Arquíloco no se limita a contar una fábula y que de esa narración se desprenda una enseñanza moral de carácter general, sino que demanda de su auditorio una participación activa en la identificación de los personajes que aparecen en el αἴτιος y un compromiso en la sanción moral contra Licambes. Se puede sostener, por lo tanto, que Arquíloco es consciente de la interacción entre el yambo y el αἴτιος y de la manipulación genérica que desarrolla dentro de su composición.⁵³

Por otro lado, como hemos tenido oportunidad de observar, Licambes, al igual que el águila, vulnera compromisos de amistad y lealtad sellados tácitamente con el acto de “comensalidad”. En el caso de la fábula el pacto implícito es que ninguno de los dos animales se alimentará con las crías del otro, ni el águila devorará a los cachorros de la zorra ni esta intentará llegar al nido del águila para engullir sus huevos o sus polluelos. Es probable, sin embargo, que el auditorio de Arquíloco conociera el desenlace del αἴτιος y supiera desde el inicio de la narración que este pacto no tiene ninguna chance de cumplirse. De cualquier modo, el epodo no parece hacer énfasis tanto en el incumplimiento del pacto como en las causas de ese incumplimiento, se destaca particularmente la voracidad del águila, el poder que le otorga su superioridad y su falta de piedad. En este sentido, la capacidad de volar y de morar en un lugar inaccesible sitúa al águila en una posición asimétrica con respecto a la zorra. Si lo desea, ella puede romper el pacto en cualquier momento y sacar ventaja de su poder, que es lo que finalmente ella hace ante la primera oportunidad que se le presenta. En el caso de Licambes, él también es acusado de vulnerar alianzas selladas en torno al banquete y al simposio, un perjurio que implica igualmente una transgresión de pactos

cuales se forman a partir del παράδειγμα. El παράδειγμα implica, para Aristóteles, la inducción a partir de lo semejante (ὅμοιον), pero no de la parte al todo, ni del todo a la parte, ni del todo al todo, sino de parte a parte, de lo semejante a lo semejante (*Rh.*, 1357b.29, ed. 1959: μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον). Es en este sentido de “semejanza parte a parte” en que debe ser entendido el αἴτιος de Arquíloco como *exemplum* de la conducta individual de Licambes y de los sucesos narrados por la tradición biográfica del poeta. Sobre el concepto de *exemplum* como dispositivo retórico en la Antigüedad griega, véase Demoen 1997.

⁵² Acerca de los nombres parlantes en Arquíloco véase Bonanno 1980.

⁵³ Cf. Steiner 2012 y Swift 2014.

contraídos en torno a la acción y al ámbito de compartir la mesa, es decir a la "comensalidad".

El eje de la relación entre el epodo, el αἶνος y la tradición biográfica se centra particularmente en la ruptura del pacto contraído entre Arquíloco y Licambes dentro del ámbito del simposio de un grupo de nobles de la isla de Paros hacia la primera mitad del s. VII a. C. Si la acusación de perjurio se refiere al incumplimiento por parte de Licambes del compromiso de casamiento entre una de sus hijas y Arquíloco, entonces es necesario admitir que también existe una relación asimétrica entre ellos dos. Licambes decide desentenderse de ese pacto porque considera que el poeta ocupa una posición inferior de poder y no tiene posibilidades de llevar adelante una venganza contra él. En este punto, es interesante la analogía entre la destrucción del nido y la muerte de los pichones del águila con la forma en que —según la tradición biográfica— la familia de los licámbidas pereció. Elizabeth Irwin ha hecho hincapié en esta lectura metafórica y ha destacado que, antes que nada, existe una correspondencia entre la destrucción de las crías de la zorra y la privación de descendencia del poeta a causa de la ruptura del compromiso de casamiento.⁵⁴ Una lectura que adquiere mayor relevancia si se tiene en cuenta el epigrama de Dioscórides (*AG*, 7.351, ed. 1965) donde las hijas de Licambes, desde la tumba, juran que jamás mancillaron la virginidad, que nunca se encontraron con Arquíloco ni en las calles ni en el recinto sagrado de Hera,⁵⁵ y que esta deplorable reputación es a raíz de las odiosas invectivas que el poeta "escupió" sobre su familia. Si ellas hubiesen sido lujuriosas y perversas —continúan diciendo— Arquíloco "no habría querido engendrar hijos legítimos con ellas" (οὐκ ἂν ἐκεῖνος ἤθελεν ἐξ ἡμέων γνήσια τέκνα τεκεῖν, ll. 9-10).⁵⁶ Lo interesante aquí, más allá de lo tardío del epigrama, es que existe al menos una línea de la tradición biográfica que ratifica el anhelo del poeta de engendrar hijos con alguna de las licámbidas, deseo que habría sido cercenado por el padre de los jóvenes al retractarse de su promesa. Si el arrebato de los cachorros de la zorra refiere metafóricamente a la privación de una potencial descendencia del poeta, del mismo modo el castigo que recibe el águila podría aludir en forma metafórica a la destrucción de las hijas de Licambes por medio del escarnio público. Estos vínculos metafóricos entre la función de invectiva del yambo, el αἶνος y la tradición biográfica podrían encontrar sustento también a través del empleo antropomórfico de términos como παῖς (ff. 175 y 179), δαίς (fr. 175) y δεῖπνον (fr. 179) que, como hemos tenido oport-

⁵⁴ Irwin 1998.

⁵⁵ Cf. Archil., fr. 196a.

⁵⁶ Véase también el epigrama atribuido a Meleagro (*AG*, 7.352, ed. 1965) donde las hijas de Licambes, hablando también desde sus tumbas, juran que aun debajo de la tierra siguen siendo vírgenes y acusan a Arquíloco de calumniarlas y de blasfemar contra ellas.

tunidad de ver, son utilizados exclusivamente en referencia a los seres humanos y no a los animales. Algo que no es gratuito si se piensa que dentro de la instancia poética las referencias a la comida a través de δαίς y δεῖπνον serían asociadas directamente con el ámbito del banquete y con el simposio en que precisamente se estaría ejecutando el epodo. La alusión, por otro lado, a las crías de los animales con el término παῖδες no deja de ser al menos inquietante, particularmente si en la lectura metafórica se vincula a los polluelos del águila con las hijas de Licambes.

Luego de que la zorra dirige su plegaria a Zeus, el águila comete el acto impío de robar carne de una víctima sacrificial, lo cual desencadena la perdición de su nido y la venganza de su antigua amiga. Ante la mirada del águila, la zorra devora a los polluelos que han caído a tierra. Se intuye que las desgracias que recaen sobre el águila son un castigo de Zeus, aunque la intervención de esta divinidad no se hace explícita en el texto. En efecto, esta es precisamente la enseñanza que expresa la moraleja de la versión esópica: “aquellos que violan la amistad, por más que puedan escapar de la venganza de quienes han ofendido, no pueden rehuir del castigo divino” (Aesop., 1, ed. 1970). Nuevamente, en la interrelación entre αἴνος y tradición biográfica, no deja de ser llamativo el hecho de que los implumes polluelos del águila sean dos (fr. 175.3: ἀπ[τ]ῆνες δύο), precisión que no se da en relación con los cachorros de la zorra y que tampoco aparece enunciada en la versión esópica. Si los pichones del águila aluden a las dos hijas de Licambes, la fábula parece ser siniestramente premonitoria de acuerdo con la suerte que corren Neobule y su hermana a causa de las invectivas yámbicas que el poeta dirigió contra ellas.⁵⁷

Para finalizar, desde nuestro punto de vista consideramos que la ruptura del pacto de matrimonio implica la ruptura de una alianza política, una alianza que, entre otros fines, busca perpetuar a través de la procreación endogámica los vínculos y los intereses del grupo comunitario.⁵⁸ Al arrepentirse de su compromiso, de alguna manera Licambes resquebraja todo el entramado de relaciones dentro de la *hetaireía*. El único modo de volver a dar cohesión al grupo es crear un enemigo común. La decisión que ha tomado Licambes, aquel que antes se destacaba por el uso de la razón, lo ha exiliado del círculo de *hetaíroi* y lo ha puesto en la posición de *echthros*,

⁵⁷ Cf. AG, 7.71 [Gaetul.], ed. 1965, única fuente que señala que las hijas de Licambes fueron tres.

⁵⁸ Cf. “Inscripción de Mnesiepes” E1 Col. II, 45, ed. Clay 2004. En esta inscripción perteneciente al Arquiloqueion de Paros (circa s. III a. C.), se narra que Licambes junto a Telesicles, padre del poeta, viajan a Delfos para realizar algunas consultas al oráculo acerca de la ciudad. La tradición biográfica nos refiere, por lo tanto, un estrecho vínculo de amistad y confianza entre las dos familias, un vínculo que se retrotrae al menos a la generación del padre de Arquíloco. Acerca de la “Inscripción de Mnesiepes”, véase Carrizo 2011.

aquel enemigo del grupo cuyas conductas, formas de pensar y acciones deben ser combatidas. Este epodo es en sí una invectiva directa contra un *echthros*, es una denuncia contra su flagrante traición y es, además, una amenaza que aparece latente en la fábula y que la tradición biográfica quiso dar por cierta: "Me comeré a tus hijas".

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- AESCHYLI *Septem Quae Supersunt Tragoediae*, ed. Gilbertus Murray, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1955.
- AESOPUS, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, Vol. I, Fasc. 1, ed. August Hausrath, Herbert Hunger, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1970.
- Anthologia Graeca*, T. II, ed. Hermann Beckby, München, Heimeran, 1965.
- ARCHILOCHUS, *Archilochos*, ed. Max Treu, München, Heimeran, 1959.
- ARCHILOCHUS, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, ed. Martin West, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1998 (1971, 1st. ed.).
- ARCHILOCHUS, SEMONIDES and HIPONAX, *Greek Iambic Poetry*, ed. Douglas Earl Gerber, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- ARCHILOCHUS, *The Poems*, ed. Laura Swift, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- ARISTOPHANE, *Comédies. Tome III: Les Oiseaux-Lysistrata*, ed. Victor Coulon, trad. Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- ARISTOTELIS *Opera*, T. 2, ed. Immanuel Bekker, Berolini, Reimer, 1831.
- ARISTOTELIS *Ars Rhetorica*, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- ATTICOS, *Fragments de son oeuvre*, ed. Jean Baudry, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch I-VI*, Zweiter Band, ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel, Ursula Treu, Berlin, Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52), 1960.
- DIONIS PRUSAENSIS *quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Vol. II, ed. Hans von Arnim, Berolini, Weidmannos, 1896.
- Etymologicum Magnum*, ed. Thomas Gaisford, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1967.
- EURIPIDIS *Fabulae*, T. III, ed. James Diggle, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1984.
- EUSEBIUS, *Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*, ed. Karl Mras, Berlin, Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 43), 1956.
- EUSTATHII ARCHIEPISCOPI THESSALONICENSIS *Commentarii ad Homeri Odysseam*, T. I, ed. Johann Gottfried Stallbaum, Lipsiae, Weigel, 1825.
- HEPHAESTIONIS *Enchiridion cum commentariis veteribus*, ed. Maximilianus Conbruch, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1906.

- HERENNIUS PHILO, *De diversis verborum significationibus*, ed. Vincenzo Palmieri, Napoli, D'Auria, 1988.
- HESIODI *Theogonia, Opera et dies, Scutum*, ed. Friedrich Solmsen, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1970.
- HESYCHII ALEXANDRINI *Lexicon*, ed. Kurt Latte, Copenhagen, Munksgaard, 1953.
- HIPPONACTIS *Testimonia et Fragmenta*, ed. Hentzius Degani, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1991.
- HOMERI *Ilias*, ed. Thomas Allen, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1931.
- HOMERI *Odyssea*, ed. Peter von der Mühl, Basileae, Helbing et Lichtenhahn, 1962.
- HORATIUS, *Opera*, ed. Friedrich Klingner, Berlin, De Gruyter, 2008.
- L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres complètes*, Tome II, 1: *Discours de Julien empereur. A Thémistius. Contre Héracléios le Cynique. Sur la Mère des dieux. Contre les Cyniques ignorants*, ed. Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- M. VALERII MARTIALIS *Epigrammaton Libri*, eds. Wilhelmus Heraeus et Iacobus Borovskij, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1976.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, T. I, 2, ed. Marcel Borret, Paris, Les Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 132), 1967.
- OVID, *The Art of Love and Other Poems*, Vol. II, ed. John Henry Mozley and George Goold, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 232), 1979.
- PAUSANIAE *Graeciae descriptio*, Vol. II, ed. Friedrich Spiro, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1903.
- PHILOSTRATI MAIORIS *Imagines*, eds. Otto Benndorf et Karl Schenkl, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1893.
- PINDARI *Carmina cum fragmentis Pars I. Epinicia*, ed. Hervicus Maheler, post Brannonem Snell, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1971 (5^a. ed.).
- PORPHYRII *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Fasc. II, ed. Hermannus Schrader, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1882.
- Scholia Anonymi in Hermogenem, Rhetores Graeci*, T. VII P. II, ed. Christian Walz, Stuttgartiae et Tubingae, Cotta, 1834.
- Scholia Graeca in Aristophanem*, ed. Friedrich Dübner, Parisiis, Didot, 1877.
- Scholia in Aristophanem Fasc. I 2: Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, ed. Nigel Guy Wilson, Groningen, Bouma, 1975.
- SOPHOCLE, *Tragédies*, T. III, ed. Alphonse Dain, tr. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- STOBAEUS, *Ioannis Stobaei anthologium*, T. I, eds. Curt Wachsmuth, Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1884.
- THEON, *Rhetores Graeci*, Vol. II, ed. Leonardi Spengel, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1854.
- TZETZES, *Isaakii kai Iōannu tu Tzetzis Scholia eis Lykophrona*, ed. Christian Gottfried Müller, Lipsiae, Vogelius, 1811.
- ZENOBIUS, *Corpus paroemiographorum Graecorum*, T. I, eds. Ernst von Leutsch et Friedrich Wilhelm Schneidewin, Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.

Fuentes modernas

- ADRADOS, Francisco R., "Nueva reconstrucción de los epodos de Arquíloco", *Emerita*, 23, 1955, pp. 1-78.
- BONANNO, Maria Grazia, "Nomi et soprannomi in archilochei", *Museum Helveticum*, 37/2, 1980, pp. 65-88.
- BOND, Godfrey W., "Archilochus and the Lycambides: a New Literary Fragment", *Hermathena*, 80, 1952, pp. 2-11.
- BOSSI, Francesco, *Studi su Archiloco*, Bari, Adriatica, 1990.
- BOWIE, Ewen Lyall, "Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry", in Christopher Gill and Timothy Peter Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, University of Exeter Press, 1993, <https://doi.org/10.5949/liverpool/9780859893817.001.0001>.
- BOWRA, Cecil Maurice, "Earlier Lyric and Elegiac Poetry", in John Undersnell Powell (ed.), *New Chapters in the History of Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- BOWRA, Cecil Maurice, *Early Greek Elegists*, Cambridge, Harvard University Press, 1938.
- BROWN, Christopher G., "Iambos", in Douglas E. Gerber (ed.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden, Brill, 1997, pp. 13-88, https://doi.org/10.1163/9789004217614_003.
- BURNETT, Anne Pippin, *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London, Duckworth, 1983.
- CAMPBELL, David Aitken, *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, London and New York, Macmillan, 1967.
- CAREY, Christopher, "Archilochus and Lycambes", *The Classical Quarterly*, 36/1, 1986, pp. 60-67.
- CARRIZO, Sebastián Eduardo, "Legitimación religiosa de la poética de Arquíloco. La Inscripción de Mnesiepes", *Nuntius Antiquus*, 7/2, 2011, pp. 116-151, <https://doi.org/10.17851/1983-3636.7.2.116-151>.
- CARRIZO, Sebastián Eduardo, "*Persona yámbica*". *Procesos de enmascaramiento del 'yo' en la poesía yámbica de la Grecia arcaica y helenística*, tesis doctoral, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, <https://doi.org/10.35537/10915/66007>.
- CARRIZO, Sebastián Eduardo, "Persona yámbica: el caso de Arquíloco de Paros", *Anales de Filología Clásica*, 32/2, 2019, pp. 5-23, <https://doi.org/10.34096/afc.i32.8365>.
- CLAY, Diskin, *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge, Center for Hellenic Studies/Trustees for Harvard University, 2004.
- CORRÊA, Paula da Cunha, *Um bestiário arcaico: Fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*, São Paulo, Unicamp, 2010.
- DEMOEN, Kristoffel, "A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical *Exemplum* in Ancient and Imperial Greek Theory", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 15/2, 1997, pp. 125-158.
- DIJK, Gert-Jan van, Αἴοι, Λόγοι, Μῦθοι. *Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*, Leiden, Brill, 1997, <http://dx.doi.org/10.1163/9789004330306>.

- DOVER, Kenneth J., "The Poetry of Archilochos", *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 10, 1964, pp. 183-212.
- FOSTER, Benjamin R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Maryland, CDL Press, 2005 (3a. ed.).
- GAGNÉ, Renaud, "A Wolf at the Table: Symptotic Perjury in Archilochus", *Transactions of the American Philological Association*, 139, 2009, pp. 251-274.
- IRWIN, Elizabeth, "Biography, Fiction, and the Archilochean ainos", *The Journal of Hellenic Studies*, 118, 1998, pp. 177-183.
- JAEGER, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, tr. Gilbert Highet, Oxford, Basil Blackwell, 1954 (2a. ed.).
- KIRKWOOD, Gordon MacDonald, *Early Greek Monody. The History of a Poetic Type*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- KIVILO, Maarit, *Early Greek Poet's Lives: The Shaping of the Tradition*, Leiden, Brill (Mnemosyne Supplements Monographs on Greek and Roman Language and Literature, 322), 2010, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004186156.i-272>.
- LA PENNA, Antonio, "Letteratura esopica e letterature assiro-babilonese I. Una favola di Archiloco e il poemetto di Etana", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 92, 1964, pp. 24-39.
- LASSERRE, François, *Les épodes d'Archiloque*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- LASSERRE, François et André BONNARD, *Archiloque. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- LEFKOWITZ, Mary, "Fictions in Literary Biography: The New Poem and the Archilochus Legend", *Arctura*, 9/2, 1976, pp. 181-189.
- LEFKOWITZ, Mary, "The Poet as Hero: Fifth-Century Autobiography and Subsequent Biographical Fiction", *The Classical Quarterly*, New Series, 28, 1978, pp. 459-469.
- LEFKOWITZ, Mary, *The Lives of the Greek Poets*, London, Duckworth, 1981.
- LENNARTZ, Klaus, *Iambos. Philologische Untersuchungen zur Geschichte einer Gattung in der Antike*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 2010.
- LOBEL, Edgar, "2315-16. Archilochus (*The Fox and the Eagle*)", *The Oxyrhynchus Papyri*, 22, 1954, pp. 38-40.
- MERKELBACH, "Epilog des einen der Herausgeber", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 14, 1974, p. 113.
- METTE, Hans Joachim, "Echte Selbstanrede bei Archilochos?", *Museum Helveticum*, 18, 1961, pp. 35-36.
- OWEN, Sara, "Of Dogs and Men: Archilochos, Archaeology and the Greek Settlement of Thasos", *The Cambridge Classical Journal*, 49, 2003, pp. 1-18, <https://doi.org/10.1017/S0068673500000924>.
- RACE, William H., "How Greek poems begin", in Francis M. Dunn and Thomas Cole (eds.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press (Yale Classical Studies, 29), 1992, pp. 13-38, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933707.002>.
- RANKIN, Herbert David, "Archilochus (Pap. Ox. 2310 Fr. 1, Col. 1)", *Eranos*, 71, 1973, pp. 1-15.
- RANKIN, Herbert David, "ΜΟΙΧΟΣ, ΛΑΓΝΟΣ ΚΑΙ ΥΒΡΙΣΤΗΣ. Critias and his Judgement of Archilochus", *Grazer Beiträge*, 3, 1975, pp. 323-334.

- RANKIN, Herbert David, *Archilochus of Paros*, New Jersey, Noyes Press, 1977.
- RANKIN, Herbert David, "The New Archilochus and Some Archilochean Questions", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 28, 1978, pp. 7-28.
- SLINGS, Simon Roelof, "Archilochus. First Cologne Epode", in Jan Maarten Bremer, Maria van Erp Taalman Kip, Simon Roelof Slings (eds.), *Some Recently Found Greek Poems: Texts and Commentary*, Leiden, Brill, 1987, https://doi.org/10.1163/9789004328341_003.
- SLINGS, Simon Roelof, "The I in Personal Archaic Lyric: An Introduction", in Simon Roelof Slings (ed.), *The Poet's I in Archaic Greek Lyric. Proceedings of a Symposium held at the Vrije Universiteit Amsterdam*, Amsterdam, Vrije Universiteit Press, 1990, pp. 1-30.
- SNELL, Bruno und Zoltan FRANYÓ, *Frühgriechische Lyriker, II. Die Jambographen*, Berlin, Akademie Verlag, 1972.
- STEINER, Deborah, "Fables and Frames: The Poetics and Politics of Animal Fables in Hesiod, Archilochus, and the *Aesopica*", *Arethusa*, 45/1, 2012, pp. 1-41, <https://doi.org/10.1353/are.2012.0000>.
- SWIFT, Laura, "The animal fable and Greek iambus: *ainoi* and half-*ainoi* in Archilochus", in Christian Werner, Breno Battistin Sebastiani, Antonio Orlando Dourado-Lopes (eds.), *Gêneros poéticos na Grécia Antiga: confluências e fronteiras*, São Paulo, Humanitas, 2014, pp. 49-77.
- SWIFT, Laura, *Archilochus. The Poems*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre, "Eine aesopische Fabel und ihre orientalischen Parallelen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, VII, 1959, pp. 317-327.
- WEST, Martin Litchfield, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin, De Gruyter, 1974.
- WEST, Martin Litchfield, "The Parodos of Agamemnon", *The Classical Quarterly*, 29/1, 1979, pp. 1-6.
- WEST, Martin Litchfield, "Archilochus' Fox and Eagle: More Echoes in Later Poetry", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45, 1982, pp. 30-32.
- WEST, Martin Litchfield, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- WILLIAMS, Ronald J., "The Literary History of a Mesopotamian Fable", *Phoenix*, 10, 1956, pp. 70-77.

* * *

SEBASTIÁN EDUARDO CARRIZO es profesor en Letras por la Universidad Nacional de Rosario y doctor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Se ha especializado en poesía griega arcaica y helenística. Es miembro del Centro de Estudios Helénicos del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente realiza una investigación posdoctoral acerca de las emociones en la yambografía griega arcaica y en la comedia antigua con una beca bianual del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha dictado cursos universitarios y conferencias, también ha participado en diversos eventos académicos. Entre sus publicaciones recientes destacan: "El Yambo

l de Calímaco y la soberanía ptolemaica”, *Myrtia*, 35, 2020, pp. 93-120; “Persona yámbica: el caso de Arquíloco de Paros”, *Anales de Filología Clásica*, 32, 2019, pp. 5-23; “Invectiva, burla, obscenidad: los orígenes rituales de la yambografía antigua”, *Circe*, 22/1, 2018, pp. 29-48.

