

Alloglossia: diversidad de lenguas en la épica griega arcaica¹

Marina MARTOS FORNIELES
marinamartosfornieles@gmail.com

Resumen

Este trabajo recopila, clasifica y comenta las referencias a heterogeneidad lingüística en la épica griega arcaica y discute la existencia de una antigua tradición literaria que atribuye a los dioses una lengua distinta de la de los hombres, tratando de relacionar con estos aspectos los pasajes en que Homero y Hesíodo incluyen etimologías implícitas o explícitas de nombres propios.

Abstract

We collect, classify and study the references to linguistic heterogeneity in the archaic Greek epic; we also discuss the existence of an ancient literary tradition that attributes to the gods a language different from that of men, trying to relate to these aspects the passages in which Homer and Hesiod include implicit or explicit etymologies of proper names.

Palabras clave: épica griega arcaica – bilingüismo/multilingüismo – lenguas en contacto – lengua de dioses/lengua de hombres – etimología

Key words: Greek epic poetry – bilingualism/multilingualism – languages in contact – language of gods/language of men – etymology

1. Una versión más reducida de este trabajo se presentó en mayo de 2018 como TFG, bajo la guía del Dr. Emilio Crespo Güemes, para el Grado en Ciencias y Lenguas de la Antigüedad de la Universidad Autónoma de Madrid.

1. Introducción

1.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En el ámbito de la Historia de la cultura y de la Lingüística general y comparada, la investigación sobre lo que se ha dado en llamar “yuxtaposición lingüística”, denominación que engloba fenómenos como el contacto de lenguas, el bilingüismo, la diglosia, el cambio de código (*code-switching*), el multilingüismo, el “digrafismo”, etc., ha venido dando resultados notables desde las últimas décadas del siglo pasado, con una serie de estudios promovidos en principio por lingüistas de orientación sociológica pero pronto secundados también por filólogos, historiadores, filósofos y críticos literarios. Entre otras razones que explican esta confluencia de disciplinas, está sin duda la dificultad de tratar asuntos como, por ejemplo, las relaciones políticas entre estados, las actitudes sociales hacia los extranjeros o las influencias literarias entre culturas sin referirse con mayor o menor profundidad a las lenguas como medio de comunicación implícito en esas relaciones y a los diversos esquemas de pensamiento y usos lingüísticos y sociales que determinan aspectos tan importantes como la traducción, la consideración de unas lenguas como superiores o inferiores a otras, etc.

En el campo de la Antigüedad clásica, esta línea de investigación ha atendido especialmente al bilingüismo griego-latín, con trabajos fundamentales como el de KAIMIO (1979) y el de ADAMS (2003), para el latín, y el de ROCHETTE (1997), para el griego. Los estudiosos continúan actualmente profundizando en esa vía, pero sin dejar de interesarse por las interrelaciones entre griegos y/o romanos, por un lado, y sus vecinos “bárbaros”, por otro, y analizando en general la percepción de las lenguas extranjeras por estas sociedades y su comunicación con pueblos alófonos: de ello tratan trabajos notables como los de MÜLLER, SIER & WERNER (1992), BLANC & CHRISTOL (1999) y ADAMS, JANSE & SWAIN (2002), o los más recientes de MULLEN & JAMES (2012), TRIBULATO (2012) o MARGANNE & ROCHETTE (2013), por citar sólo unos pocos². Se trata, en fin, de una línea de investigación muy actual, que en las últimas décadas está dando resultados notables, pero en la que todavía hay mucho por hacer:

2. Puede verse una bibliografía crítica de los trabajos fundamentales hasta finales del siglo XX en LAGUNA (1995) y ROCHETTE (1998), y algo más amplia, aunque meramente acumulativa, en FÖGEN (2003). El Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Lieja trabaja actualmente en un proyecto de bibliografía crítica sobre bilingüismo griego-latín y relaciones del griego y el latín con otras lenguas, en forma de base de datos accesible *online* que permitirá búsquedas específicas gracias a un detallado *thesaurus* de palabras clave: vid. CARLIG (2013).

como señalaba Adams, “[the] evidence ... is immense, and [yet] the subject is underexploited” (ADAMS, JANSE & SWAIN, 2002: 1).

Por lo que respecta a la lengua griega, numerosos estudios modernos han demostrado la enorme variedad étnica, cultural y lingüística de la Grecia primitiva y el frecuente contacto de lenguas entre los antiguos griegos y otros pueblos cercanos a ellos, sobre todo del Oriente, ya en época histórica (véase, por ejemplo, MOSLEY, 1971; WEST, 1997: 606-609), pero lo cierto es que, a juzgar por lo que nos revelan las fuentes escritas, el helenocentrismo de los griegos dejó poco espacio a las lenguas extranjeras (véase, entre otros, ROTOLO, 1972; MOGGI, 1998; DE LUNA, 2003). En efecto, la curiosidad de los griegos por las distintas lenguas con las que se encontraban en sus contactos con otros pueblos se limitó por lo general a usos más o menos esporádicos de palabras extranjeras, a un interés erudito por las lenguas exóticas o, en todo caso, a su utilización paródica. Evidencias de estas distintas formas de interés por la variación lingüística las encontramos, por ejemplo, en los préstamos, sobre todo del lidio, empleados por el poeta Hiponacte, que pasó buena parte de su vida en ciudades como Éfeso y otros lugares de frecuentes intercambios con extranjeros, o en las numerosas menciones de Heródoto a las lenguas de egipcios, persas y escitas, mientras que el ejemplo más conocido de su utilización como recurso cómico es sin duda Aristófanes, quien, además de caricaturizar el uso de dialectos no áticos, transforma en objetos cómicos a los bárbaros que pronuncian el ático con su acento extranjero (piénsese en la escena del arquero escita al final de las *Tesmoforiantes*).

Sin embargo, el contacto con lenguas distintas a la suya constituyó para los griegos una realidad a la que debieron enfrentarse desde muy pronto. Ya nos hemos referido a la variedad lingüística de la Grecia primitiva y, en general, de toda la zona del Mediterráneo oriental entre mediados del segundo milenio a.C. y comienzos del primero, y cualquiera que repase un buen diccionario etimológico griego encontrará que muchísimas palabras no son propiamente griegas (aunque algunas tengan una procedencia indoeuropea más o menos clara), sino que se remontan con frecuencia a préstamos de lenguas hitito-luivas o anatolias (a veces también semíticas), cuando no se trata de elementos pregriegos, como el llamado pelásgico, o de términos no indoeuropeos de sustrato.

De hecho, las alusiones y referencias al contacto de lenguas distintas o a la variación dentro de una misma lengua se constatan ya desde los primeros textos literarios griegos, y del propio Homero proceden los pasajes quizá más conocidos y estudiados. En efecto, aunque por una especie de convención literaria parece que griegos y troyanos hablan una misma lengua, lo cierto es que Homero deja claro que el idioma de los troyanos, o al menos de una parte de ellos, no era

inteligible para los griegos³. Lo vemos, por ejemplo, en la descripción, dentro del “Catálogo de las naves”, del contingente troyano, diverso y caótico incluso en el lenguaje (*Il.* II 803-806; 867), frente al contingente aqueo, unido y homogéneo, o en la referencia de Odiseo a la mezcla de lenguas que había conocido en Creta (*Od.* XIX 172-177), así como en otros pasajes (*Il.* IV 433-438; *Od.* VIII 294; cf. *H. Hom.* V 113) que, además de ser analizados con mayor o menor detenimiento en los comentarios modernos de Homero (HEUBECK, 1988-1993; KIRK, 1985-1993; LATACZ, 2000-2017), han sido estudiados específicamente por autores como ROSS (2005) y sobre todo DE LUNA (2003), aunque esta última se limita a hacer algunas catas en autores significativos de época arcaica y clásica y, por lo que respecta a la épica, se centra únicamente en la *Iliada* y la *Odisea* homéricas.

1.2. OBJETIVOS DEL PRESENTE TRABAJO

La idea de este trabajo nos surgió cuando, traduciendo el duelo de Aquiles y Héctor en el canto XXII de la *Iliada*, comprobamos que ambos personajes mantenían un diálogo en griego en el que no había ninguna referencia a que hablaran lenguas distintas, como sería lo esperable, lo que despertó nuestra curiosidad e interés por saber más acerca de la expresión de la *alloglossia* en la épica homérica.

Así, profundizando en la línea concreta de estudio esbozada en el anterior apartado, fuimos recopilando todos los pasajes significativos relacionados con la diversidad lingüística y ampliando el campo a la totalidad de la literatura épica conservada de época arcaica: no solo Homero⁴, sino también Hesíodo (*Teogonía*, *Trabajos y días*, *Escudo*, fragmentos), los *Himnos homéricos* (descartando los atribuibles con seguridad a épocas posteriores) y los fragmentos de épica arcaica (*Ciclo* y otros fragmentos atribuidos a Homero), sin olvidarnos del llamado Homero “menor” (*Batracomiomaquia*, *Margites* y los epigramas incluidos en la *Vida de Homero* pseudo-herodotea).

A la vez que hemos ido rastreando en este corpus todos los pasajes en que puede constatarse la idea de que pueblos diferentes hablan lenguas diferentes, hemos entresacado también aquellos otros relacionados con la creencia en

3. También se refiere a este hecho la *Eneida* de Virgilio, al aludir a cómo los griegos, al entrar de noche a Troya en su asalto final, tras tener éxito el ardid del caballo de madera, reconocen a los troyanos por sus armas y por su lengua (II 422-423 *prini clipeos mentitaque tela / adgnoscent atque ora sono discordia signant*).

4. Por supuesto, en este trabajo no entraremos en la discutida “cuestión homérica”, de modo que cuando nos refiramos en general a Homero como poeta se entenderá que aludimos a todas las obras que se le atribuían en la Antigüedad, y especialmente a *Iliada* y *Odisea*.

la existencia de un lenguaje de dioses diferente del de hombres, una idea que se constata ya en diversos pasajes de Homero y que ha sido señalada y diversamente explicada por los estudiosos al menos desde el siglo XVIII (cf. SCHULZE, 1755). Nos referimos a pasajes como *Il.* I 403-4 (Briáreo / Egeón), II 813-4 (colina Baticia / tumba de Mirina), XIV 290-1 (un pájaro llamado κύμινδις / χαλκίς), y XX 74 (Janto/Escamandro), entre otros, en los que se afirma que hombres y dioses tendrían una denominación diferente para determinados accidentes geográficos, animales o seres míticos. Aunque somos conscientes de que ya se han hecho estudios diacrónicos e intentos de análisis y clasificación de este fenómeno⁵, nos ha parecido interesante hacer una relectura del mismo a la luz de las ideas sobre contacto y variación lingüística que encontramos en la épica arcaica y revisar a fondo todo el corpus de textos que proponemos como campo de estudio para extraer todos los ejemplos pertinentes, analizarlos y clasificarlos convenientemente, pues esto podría servir, por ejemplo, para ver en qué medida las palabras concernidas en esa distinción entre lengua de dioses/lengua de hombres son de origen indoeuropeo o si pueden relacionarse con el llamado “pregriego” o incluso si podrían ser préstamos de lenguas anatólicas o próximo-orientales.

Hemos creído oportuno añadir también a este estudio un repaso a las explicaciones etimológicas que aparecen en Homero y Hesíodo, un recurso literario que puede reflejar un incipiente interés lingüístico por explicar nombres propios de origen no griego mediante ecos asociativos, es decir conectándolos con palabras que sonarían de forma similar para un grecoparlante de esa época o que los autores pensaban que ayudarían a su auditorio a entenderlos.

1.3. METODOLOGÍA SEGUIDA

El estudio del corpus de textos delimitado más arriba lo hemos desarrollado en tres fases:

a) Búsqueda y lectura de bibliografía primaria y secundaria:

Para la lectura de las fuentes primarias hemos usado las principales ediciones de referencia. Así, para el texto de los *Homeri Opera* hemos manejado la

5. Véase por ejemplo el artículo de CALDERÓN FELICES (1982), y especialmente las ideas apuntadas por WEST (1966: 386-388; 1997: 352 s.); son también de interés los trabajos de BADER (1989; 1990), aunque su explicación del fenómeno como “técnica de hermetismo” o “juego erudito de poeta hermético” nos parece demasiado imaginativa.

edición oxoniense de MONRO & ALLEN (1963) y para el de Hesíodo, la teubneriana de RZACH (1913), así como la oxoniense de MERKELBACH & WEST (1967) para los fragmentos hesiódicos. En cuanto a traducciones, hemos utilizado las indicadas en el apartado correspondiente de la bibliografía final, en algún caso con ligeras modificaciones nuestras. Este aspecto se completa con el recurso a los grandes comentarios filológicos de las obras en cuestión (HEUBECK, 1988-1993; KIRK, 1985-1993; LATACZ, 2000-2017; WEST, 1966 y 1978; ALLEN, HALLIDAY & SIKES, 1963; CÁSSOLA, 1986), que nos han ayudado a entender mejor el contexto lingüístico, literario e histórico de los pasajes estudiados. A su vez, la lectura de la bibliografía secundaria, tanto de los trabajos generales como de los más específicos, ha aportado una base teórica a nuestra investigación y contribuido a la contextualización de los materiales y a su posterior comentario.

b) Selección, análisis y clasificación de los pasajes seleccionados:

Hemos ido rastreando y seleccionando en nuestro corpus todos los pasajes en los que puede encontrarse, explícita o implícitamente, alguna referencia o alusión a contacto o variación de lenguas, a la idea de una lengua humana diferente a una lengua divina y a relaciones o explicaciones etimológicas. Hemos analizado los pasajes seleccionados desde todos los ángulos posibles, extraído el léxico especialmente implicado en esas ideas y tratado de clasificar el material atendiendo principalmente a parámetros lingüísticos, pero sin descartar posibles criterios literarios o de otro tipo. Además de los grandes comentarios mencionados y la bibliografía señalada más arriba, para esta tarea hemos utilizado también los más recientes diccionarios etimológicos de griego al uso, el de CHANTRAINE, en su edición revisada de 2009, y el de BEEKES (2010), especialmente a la hora de comentar brevemente el léxico extraído de los pasajes seleccionados en los que aparece la idea de una lengua de hombres frente a otra divina.

c) Estructuración del trabajo y redacción de conclusiones:

Como ya hemos apuntado, hemos estructurado este trabajo en tres grandes apartados. En el primero tratamos en general la expresión de la diversidad lingüística en la épica arcaica, centrándonos en aquellos pasajes que se refieren expresamente a heterogeneidad de lenguas. A continuación nos ocupamos de la existencia en la épica (o al menos en la parte más importante de este género) de una tradición literaria arcaica que atribuye a los dioses una lengua distinta de la de los hombres. En el siguiente apartado repasamos los pasajes en que Homero y Hesíodo incluyen, con mayor o menor claridad, etimologías de nombres pro-

pios, analizando las relaciones entre los términos implicados y explicando dichas correspondencias. Concluimos nuestro trabajo con unas breves conclusiones, fruto del estudio atento y pormenorizado de las fuentes, la lectura crítica de la bibliografía secundaria y el análisis en profundidad de los materiales, que esperamos puedan servirnos de germen para futuras investigaciones.

2. *Diversidad lingüística en la épica arcaica*

En la épica arcaica, y más concretamente en la epopeya homérica, el poeta es consciente de las diversas lenguas que se hablan en los diferentes contextos en que se desarrollan los poemas. Sin embargo, el griego se establece de manera convencional como única lengua, dando la impresión de que todos los personajes y poblaciones que aparecen en los poemas se comunican sin dificultad; este hecho podría servir para caracterizar al pueblo griego de una manera positiva, acentuando los conceptos de armonía y homogeneidad, sobre todo desde el punto de vista étnico-lingüístico, en contraposición a la falta de orden y unidad, por ejemplo en el caso de los troyanos, como veremos, o, de manera más general, al hecho de que el resto de poblaciones no griegas hablen otra lengua diferente o intenten imitar el habla griega. Para mostrar al oyente esta diversidad lingüística, el poeta recurre a una serie de términos y expresiones que estudiamos a continuación.

2.1. TÉRMINOS DE *ALLOGLOSSIA* EN LA *ILÍADA*

En la *Iliada*, la representación del lenguaje muestra una notable diferencia entre los aqueos y el resto de poblaciones (ya sean los troyanos o sus aliados), pero sin establecer una oposición estricta (ROSS, 2005: 302 s.). Encontramos tres pasajes en los que se menciona directamente la diversidad lingüística entre los troyanos y sus aliados, aunque esta diversidad no impide la comprensión entre estos y los aqueos⁶, pues todos actúan como si hablaran la misma lengua (CRESPO, 2004/2005: 37 s.).

2.1.1. Lenguas distintas: ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα

En *Il.* II 803-806, la diosa Iris, bajo la forma de Polites, hijo de Príamo, advierte a Héctor de que se prepare ante el ataque de los aqueos, y aconseja:

6. Cf. *Il.* III 455-460, donde Agamenón se dirige al mismo tiempo a griegos, troyanos y a sus aliados.

πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστῳ μέγα Πριάμου ἐπίκουροι,
 ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων·
 τοῖσιν ἕκαστος ἀνὴρ σημαίνεται οἷσί περ ἄρχει,
 τῶν δ' ἐξηγείσθω κοσμησάμενος πολιήτας.

Ya que numerosos son los aliados en la gran ciudad de Príamo,
 y distintas sus lenguas por proceder de variados sitios,
 que cada uno dé la señal a aquellos de los que es jefe,
 y coloque en orden y se ponga al frente de sus conciudadanos.

La frase ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων indica que las tropas aliadas del bando troyano hablaban varias lenguas; sin embargo, el poeta no parece referirse aquí a una división étnica o sociolingüística (Ross, 2005: 304), sino más bien a otros aspectos de identidad colectiva, ya que une la forma de hablar de cada población aliada con la pertenencia a un mismo lugar geográfico.

2.1.2. Un término singular: βαρβαρόφωνος

El segundo ejemplo de variación lingüística entre los aliados troyanos lo encontramos en un pasaje del canto II de la *Iliada* (vv. 867-869) dentro del llamado ‘Catálogo de los troyanos’, en el que Homero denomina a los carios con el término βαρβαρόφωνοι (‘de bárbara lengua’):

Νάστις ἀὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων,
 οἱ Μίλητον ἔχον Φθιρῶντ' ὄρος ἀκριτόφυλλον
 Μαιάνδρου τε ῥοᾶς Μυκάλης τε· αἰπεινὰ κάρηνα·

Nastes iba al frente de los carios, de bárbara lengua,
 que poseían Mileto y el monte, de espeso follaje, de los Ftiros,
 las corrientes del Meandro y las escarpadas cumbres del Micala.

Como vemos, el poeta designa a los carios con el epíteto βαρβαρόφωνοι sin ningún otro comentario al respecto, siguiendo a continuación con el catálogo de los contingentes troyanos. En este contexto, según Ross (2005: 304 s.), parece que el uso de βαρβαρόφωνος no designa simplemente una lengua no griega, sino que hace referencia más bien a una lengua desconocida desde un punto de vista más genérico. Es decir, el poeta no solo esboza una diferencia entre carios y aqueos, sino que también lo hace entre estos y los troyanos, ya que los aparta como extraños y extranjeros al denominarlos específicamente βαρβαρόφωνοι entre los contingentes troyanos, lo que implica que probablemente para los propios troyanos los carios también hablarían una lengua extraña.

Además, en este pasaje encontramos el único uso de un término compuesto de βάρβαρος (palabra que, por otra parte, nunca se utiliza en Homero). Es cierto que en la *Odisea* aparece, referido a la lengua de los sintos de Lemnos, un compuesto similar: ἀγριόφωνος⁷, que presenta también -φῶνος como segundo término, pero cuyo primer término es ἄγριος, que en vez de apuntar a la ininteligibilidad de la lengua de los sintos hace referencia a su salvajismo. En cualquier caso, estos dos sentidos están muy cercanos tanto semántica como formalmente, puesto que el carácter agreste de una lengua indica también en cierto modo que es poco inteligible, que es lo mismo que el poeta quiere señalar en la *Iliada* al usar el término βαρβαρόφῶνος. Pero ¿por qué Homero no utiliza el término βάρβαρος?

DE LUNA (2003: 37-43) responde a la cuestión acudiendo a las discusiones que ya en la Antigüedad se mantuvieron sobre el tema, y en concreto al ejemplo de Estrabón, quien, en un conocido excursus del libro XIV de su *Geografía* (XIV 2, 28), intenta explicarlo discutiendo la posición de Tucídides (quien defiende que en ese momento no existiría todavía un sentimiento de unión común para todos los griegos) y de Apolodoro el Gramático (para quien el uso de βαρβαρόφῶνος en vez de βάρβαροι se debería únicamente a una cuestión de métrica), para seguidamente afirmar:

Las otras tribus ni se relacionaban todavía mucho con los griegos ni intentaban vivir a la manera griega o aprender nuestra lengua [...]; pero los carios viajaron por toda la Hélade como mercenarios, por eso lo de *barbarófonos* se decía a menudo referido a ellos debido a sus campañas militares en Grecia. [...] Por eso hay que interpretar los términos *barbarophoneîn* y *barbaróphonoî* como referidos a quienes hablan mal el griego.⁸

La tesis de Estrabón puede parecer verosímil, pero sigue sin aclarar por qué Homero usa este término únicamente para los carios, cuando lo lógico sería que también lo usara para el resto de aliados que aparecen en el catálogo troyano, ya que para los aqueos todos serían bárbaros. Sin embargo, Estrabón apunta una idea interesante, como es la posibilidad de que βαρβαρόφῶνοι no pretenda indicar el hablar una lengua distinta a la griega. Observamos, en efecto, que, cuando el

7. *Od.* VIII 293 s.: οὐ γὰρ ἔθ' Ἡφαιστος μεταδήμιος, ἀλλὰ που ἤδη / οἴχεται ἐς Λῆμνον μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους (“Pues Hefesto no está por aquí; no hace mucho que a Lemnos / se marchó a visitar a los sintos de bárbara lengua”).

8. Str., XIV 2, 28: τῶν γὰρ ἄλλων οὐτ' ἐπιπλεκομένων πο σφόδρα τοῖς Ἑλλησιν, οὐτ' ἐπιχειρούντων ἑλληνικῶς ζῆν ἢ μανθάνειν τὴν ἡμετέραν διάλεκτον [...]; οὗτοι δὲ καθ' ὅλην ἐπλανήθησαν τὴν Ἑλλάδα μισθοῦ στρατεύοντες. ἤδη οὖν τὸ βαρβαρόφῶνον ἐπ' ἐκείνων πυκνὸν ἦν ἀπὸ τῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα αὐτῶν στρατείας [...]. οὕτως οὖν καὶ τὸ βαρβαροφῶνεῖν καὶ τοὺς βαρβαροφώνους δεκτέον τοὺς κακῶς ἐλληνίζοντας.

poeta quiere referirse en la *Iliada* a la diversidad lingüística en relación a los aliados troyanos, no usa formas derivadas del término βάρβαρος, sino que recurre al adjetivo ἄλλος junto con el sustantivo γλῶσσα. Por ello, es lógico –y nosotros compartimos su razonamiento– que Estrabón considerara que con el término βαρβαρόφωνοι Homero aludiría más bien a una mala pronunciación del griego por parte de la población caria (JANSE, 2002: 334 s.), la cual, según Estrabón, estaría ya helenizada (DE LUNA, 2003: 41-43). Además, este argumento adquiere mayor peso cuando observamos que βαρβαρόφωνοι no es el único término en Homero referido a la manera concreta de hablar, es decir al carácter vocal de los sonidos. Tenemos, por ejemplo, el anteriormente citado ἀγριόφωνος (*Od.* VIII 294), que hace referencia metafóricamente al salvajismo y, con ello, a un habla ininteligible; a su vez, en la *Iliada* aparecen otros dos compuestos con -φῶνος como segundo término referidos a un sonido agudo (λιγύφωνος)⁹ y resonante como el bronce (χαλκεόφωνος)¹⁰. Así, βαρβαρόφωνος reproduciría, mediante la naturaleza onomatopéyica de su primer término, la mala pronunciación del griego y el carácter no fluido de la pronunciación del pueblo cario (DE LUNA, 2003: 42-43).

Sin embargo, a pesar de estos argumentos que ya desde la Antigüedad trataban de dar sentido al uso concreto de este término, todavía no podemos responder a ciencia cierta a la pregunta de por qué Homero utiliza el término βάρβαρος (en composición) solo con los carios y no con cualquier otra población no griega. En cualquier caso, como afirma VASILESCU (1989: 75), no debemos perder de vista que la poesía épica homérica se desarrolla en un mundo mítico, lo que podría influir en la manera de narrar los acontecimientos por parte del poeta.

2.1.3. γλῶσσα, θρόος, γῆρυς: términos diferentes para una misma realidad

El tercer pasaje en el que aparece la heterogeneidad de las lenguas del contingente troyano es *Il.* IV 437 s.:

οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμῶς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς,
ἀλλὰ γλῶσσα μέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες.

9. *Il.* XIX 349-351: ὧς εἰπὼν ὄτρυνε πάρος μεμαῖαν Ἀθήνην· ἦ δ' ἄρπη εἵκουῖα τανυπτέρυγι λιγυφῶνῳ / οὐρανοῦ ἐκκατεπᾶλτο δι' αἰθέρος (“Con estas palabras instó a Atenea, ya antes enardecida, / y semejante a un halcón de desplegadas alas y sonoro graznido / descendió del cielo de un salto a través del éter”).

10. *Il.* V 784 s.: ἔνθα στᾶσ' ἦῦσε θεὰ λευκώλενος Ἥρη / Στέντορι εἰσαμένη μεγαλήτορι χαλκεοφῶνῳ (“Allí se detuvo Hera, la diosa de blancos brazos, y chilló / tomando la figura del magnánimo Esténtor, de bronceína voz”).

No era de todos igual el clamor, ni único el modo de hablar;
 las lenguas se mezclaban al ser las gentes de múltiples lugares.

Homero hace hincapié aquí en el número y diversidad de las lenguas que hablan los troyanos y sus aliados, cuya algarabía compara en versos anteriores con el balar de corderos en contraposición al silencio de los aqueos. Esta contraposición entre las lenguas de uno y otro contingente nos lleva a pensar que, aunque en la obra ambos bandos hablen una misma lengua por convención poética, en este caso el poeta sí habría querido hacer una distinción concreta entre la lengua y la forma de hablar de ambos bandos; con esto, Homero estaría remarcando la superioridad de los aqueos frente a los troyanos, algo frecuente en la *Iliada*¹¹.

Además, en este caso la variación lingüística depende del lugar de procedencia (Ross, 2005: 305 s.), pues sus “lenguas se mezclaban” (γλῶσσα μέμικτο) al ser “de múltiples lugares” (πολύκλητοι). Es decir, nos encontramos de nuevo con un aspecto no de identidad étnica, sino relacionado con el origen geográfico, al igual que en *Il.* II 803-806, donde aparece esta misma idea pero expresada de forma diferente.

Asimismo, conviene detenerse en los términos θρόος y γῆρυς, utilizados en estos versos, que cierran un conflicto entre aqueos y troyanos, para describir al conjunto de los troyanos destacando su falta de unidad en el habla: θρόος es una palabra poética que designa el ‘llanto’ o el ‘clamor’ de un conjunto de personas (cf. DELG, s.v. θρέομαι); γῆρυς, por su parte, es un término de carácter religioso que aparece en la poesía y más tardíamente en la prosa para designar el ‘habla’ o la ‘voz’ (cf. EDG, s.v.; DELG, s.v.). Además, junto a estas palabras referidas al habla o la voz aparece γλῶσσα (‘lengua’), y el hecho de que se usen estos tres términos en el mismo pasaje ha sido objeto de especial atención entre los estudiosos. Así, KIRK (1985-1993: vol. I, 380) sugiere que el uso de términos distintos puede ser indicio de que se está pensando en diferencias dialectales o de que, por el contrario, se trata simplemente de una demostración de erudición utilizando sinónimos del genérico γλῶσσα. Por su parte, DE LUNA (2003: 23 s.) afirma que esta diferenciación indica que, ya en la época en la que se compusieron estos versos, se estaba produciendo una diferenciación en el interior de este campo semántico. Sea como fuere, y aunque es obvio que estos tres términos hacen referencia a la variación lingüística de la que se habla en el pasaje, debemos hacer una diferencia entre ellos en relación a su sentido, ya que γλῶσσα tiene como sentido primario el

11. En la *Iliada* encontramos contrastes evidentes en la descripción de hábitos y conductas de aqueos y troyanos, mediante los que Homero nos deja entrever que la cultura de los troyanos es inferior a la de los aqueos (CRESCO 2004/2005: 36): cf. *Il.* III 2-9; IV 433-436 y XIII 39-41.

de ‘lengua’, mientras que *θρόος* y *γῆρυς* son términos metafóricos referentes a ese mismo sentido primario. Cabe destacar, en fin, que este pasaje es el único en el que aparecen ambos términos en Homero, si bien es cierto que encontramos también el verbo *γηρύω* (‘hacer entender’ referido a una voz, ‘cantar’, ‘proclamar’), derivado del sustantivo *γῆρυς*, en algunos otros pasajes de poesía épica¹².

2.2. TÉRMINOS DE ALLOGLOSSIA EN LA *ODISEA*

2.2.1. Un compuesto propio de la *Odisea*: *ἀλλόθροος*

En relación al pasaje anterior, sin embargo, no encontramos ningún derivado de *θρόος*, sino un compuesto con *θρόος* como segundo término; nos referimos a *ἀλλόθροος*, que únicamente aparece en la *Odisea*. El adjetivo *ἀλλόθροος* se aplica a quien habla otra lengua (*DELG*, s.v. *θρέομαι*), es decir, una lengua distinta a la griega y, según DE LUNA (2003: 24), su connotación en origen no sería negativa. Como hemos dicho, el término aparece únicamente en la *Odisea*, donde lo encontramos en cuatro ocasiones, la más significativa de las cuales, y cuyo contexto explica mejor este término, nos parece la siguiente (*Od.* I 180-183)¹³:

Μέντης Ἀγχιάλιο δαΐφρονος εὖχομαι εἶναι
 υἱός, ἀπᾶρ Ταφίοισι φιληρέτμοισιν ἀνάσσω.
 νῦν δ’ ὧδε ζῶν νηϊ κατήλυθον ἠδ’ ἐτάροισι,
 πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον ἐπ’ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους

Me proclamo nacido de Anquialo el discreto: soy Mentés,
 el señor de los tafios, nación de gozosos remeros;
 con mi barco y mi gente he llegado hasta aquí
 navegando por las olas vinosas con rumbo hacia gentes de extraña lengua.

12. *H. Merc.* 425 s.: *τάχαδὲλιγέωςκιθαρίζων / γηρύετ’ ἀμβολάδην, ἐρατῆδέοἰεῖσπετοφωνή* (“Y, en seguida, tañendo sonoramente su cítara, / entonó su canto a modo de preludeo, y lo acompañaba su voz encantadora”); Hes., *Th.* 28: *ἴδμεν δ’ , εὔτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι* (“Y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”); Hes., *Op.* 260: *γηρύετ’ ἀνθρώπων ἄδικον νόον* (“Proclama el propósito de los hombres injustos”).

13. Las otras tres ocasiones son: *Od.* III 301 s., donde Néstor habla del peregrinaje de Menelao, quien fue a parar, por el enfado de Zeus, a Egipto, “entre gentes de lenguas extrañas” (*κατ’ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους*); *Od.* XIV 42 s., cuando Eumeo imagina a Odiseo errante “por tierras y ciudades de hombres de lenguas extrañas” (*ἐπ’ ἀλλοθρόων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε*); y *Od.* XV 452 s., donde de nuevo Eumeo relata su vida a Odiseo, disfrazado de mendigo, y cuenta cómo su nodriza lo vendió “entre gentes de lenguas extrañas” (*κατ’ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους*).

En este pasaje Atenea, haciéndose pasar por Mentos, rey de los tafios, acude a Ítaca para exhortar al hijo de Odiseo, Telémaco, a que busque a su padre. Al presentarse, Atenea/Mentos afirma haber navegado “con rumbo a gentes de extraña lengua” hacia Témesa para cambiar hierro por bronce. Según señala DE LUNA (2003: 24), ἀλλόθροος aparece indicado en un escolio a estos versos como una variante léxica de ἀλλόγλωσσος, término similar a ἀλλόθροος desde el punto de vista semántico, pero no intercambiable con este ni prosódica ni métricamente. En todo caso, es innegable que el uso de ἀλλόθροος da al fragmento un tono más elevado, más poético, relacionado con la idea que antes desarrollábamos del sentido metafórico del término θρόος frente al sentido primario de γλῶσσα.

2.2.2. Variedad lingüística y diversidad geográfica: γλῶσσα μεμιγμένη

En los pasajes de la *Iliada* que vimos en el apartado 2.1 pudimos observar cómo Homero recalca la rareza o diversidad de las lenguas que hablan los troyanos y sus aliados. En la *Odisea*, en cambio, encontramos un pasaje en el que aparece también el tema de la diversidad lingüística, pero no referida a grupos cerrados de personas (los aliados de los troyanos), como ocurría en la *Iliada*, sino a la propia variación lingüística entre humanos en un entorno geográfico determinado. Nos referimos al pasaje en que Odiseo, recién llegado a Ítaca, se hace pasar por un aristócrata de Creta llamado Etón para que su mujer Penélope no lo reconozca (*Od.* XIX 172-177):

Κρήτη τις γαῖ' ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
καλὴ καὶ πείρα, περιόρητος· ἐν δ' ἄνθρωποι
πολλοὶ ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλεις·
ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη· ἐν μὲν Ἀχαιοί,
ἐν δ' Ἐτεόκρητες μεγάλῃτορες, ἐν δὲ Κύδωνες
Δωριέες τε τριχάϊκες δῖοί τε Πελασγοί·

Existe una tierra en mitad de las aguas vinosas: es Creta su nombre, bien hermosa y fecunda, cercada de olas. Noventa son allí las ciudades con razas sin número y lenguas muy diversas en gran mescolanza, que en ella hay aqueos, eteocretes de gran corazón y cidones y dorios, que en tres gentes partidos están, y divinos pelagosos.

Como vemos, Odiseo habla de los pueblos que habitan la isla de Creta y la mezcolanza de sus lenguas, que describe con el término μεμιγμένη (‘mezclada’), usando el mismo verbo que en *Il.* IV 438 (μεῖγνυμι), donde se habla de la

heterogeneidad de lenguas entre los aliados troyanos. Además, la frase ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα se utiliza también en *Il.* II 804 para señalar los diferentes lugares de origen, y por ello la diversidad de lenguas, de los aliados troyanos. Por tanto, en ambos pasajes el poeta utilizaría la variación lingüística como una manera de subrayar cómo el lenguaje corresponde a un lugar de origen determinado. Pero lo que llama la atención en el pasaje de la *Odisea* es que Homero, tras señalar la mezcla de lenguas en Creta, enumera una lista de “etnias” sin hacer ninguna distinción entre ellas; es decir, los grupos tradicionalmente considerados griegos (aqueos y dorios) no se distinguen del resto de pueblos no griegos (eteocretes, cidones y pelagos). De nuevo, pues, en la *Odisea*, al contrario que en la *Iliada* (donde aparece una división clara entre aqueos y troyanos junto con sus aliados), no encontramos una dicotomía estricta entre aqueos (es decir, griegos) y no aqueos. Por ello, esta mención indistinta de pueblos griegos y no griegos podría inducirnos a pensar que, en el momento en que se compusieron estos versos, no existiría aún una conciencia panhelénica como tal.

Ahora bien, aunque la relación entre lenguaje y etnicidad de este pasaje pueda resultar algo inusual, debe tenerse en cuenta su contexto: Odiseo cuenta una historia inventada a Penélope para que esta no lo reconozca. Por esta razón, Ross (2005: 308 s.) argumenta que quizá Odiseo se esté centrando en el carácter exótico de la isla, como lo hace en anteriores relatos de sus viajes, de modo que, si así fuera, la diversidad etnolingüística de la que habla Odiseo en este caso le serviría para subrayar el carácter extraño y lejano de Creta, a pesar de que en ese momento, como recuerda Ross, la isla estaría gobernada por un rey aqueo que también envió un contingente a la guerra de Troya (*cf. Il.* II 645-652), por lo que no debería resultar muy extraño para un griego.

Profundizando en este aspecto, DE LUNA (2003: 30 s.) señala una perspectiva diferente en la *Iliada* y en la *Odisea* a la hora de contemplar a los personajes extranjeros:

Nell'Odisea gli stranieri si identificano con genti lontane, con la quali i Greci hanno più che altro contatti commerciali, senza escludere [...] possibilità di relazioni d'altro tipo; [...] *nell'Iliade*, invece, il rapporto fra i popoli non solo è più stretto e prolungato nel tempo, ma è anche caratterizzato in modo differente. Greci e Troiani non sono rappresentati come stranieri gli uni agli altri nel significato immediato del termine: essi si fronteggiano come nemici 'simili', sia per coraggio sia perché, nella rappresentazione omerica, rivelano tratti culturali e istituzionali comuni.

Con esto, podemos concluir que en la *Iliada*, pero sobre todo en la *Odisea*, el hablar una lengua extraña refleja simplemente eso: diferencia y distancia.

Por ello, la lengua como marca de diversidad enlaza este pasaje de Odiseo sobre Creta con la mencionada descripción de los carios en el catálogo troyano.

2.3. TÉRMINOS DE ALLOGLOSSIA EN LOS HIMNOS HOMÉRICOS

2.3.1. Βαμβαλιαστύς: variedad lingüística en el *Himno a Apolo Delio*

Encontramos otro término en la épica griega arcaica que hace referencia a la diversidad lingüística entre los humanos: el sustantivo βαμβαλιαστύς, que, al igual que βάρβαρος y su derivado épico βαρβαρόφωνος, es también una palabra onomatopéyica que parece indicar el ‘balbuceo’ o ‘chapurreo’ de una lengua diferente. El pasaje en cuestión se encuentra en el *Himno a Apolo Delio* 157-164:

κοῦραι Δηλιάδες, ἑκατηβελέταο θεράπναι·
 [...] ὕμνον ἀείδουσιν, θέλγουσι δὲ φῶλ' ἀνθρώπων.
 πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστὺν
 μιμεῖσθ' ἴσασιν· φαίη δὲ κεν αὐτὸς ἕκαστος
 φθέγγεσθ'· οὔτω σφιν καλὴ συνάρηρεν ἀοιδή.

... las muchachas de Delos, servidoras del Certero flechador,
 [...]
 entonan un himno y fascinan a las estirpes de los hombres.
 Las voces e incluso el chapurrear de todos los hombres
 saben imitarlo. Aseguraría cada uno que es él mismo
 el que habla. ¡Con tal fidelidad se adapta su hermoso canto!

El término βαμβαλιαστύς, que alterna en la tradición manuscrita con κρεμβαλιαστύς, sería un sustantivo agente de un supuesto verbo *βαμβαλιάζω, una evidente formación onomatopéyica con reduplicación expresiva (*DELG*, s.v. βαμβαίνω; POLI, 2010: 153, n. 40), pero sobre su sentido exacto hay diferentes opiniones. Según BERNABÉ (1978: 113, n. 64), por ejemplo, con el término se aludiría a que las mujeres delias podían hablar diversos dialectos griegos, mientras que para ROSS (2005: 310 s.) se aplicaría, de manera más general, a la capacidad de estas mujeres de hablar lenguas diferentes de la suya. Por el contrario, POLI (2010: 153, n. 40) afirma que se trataría de una forma onomatopéyica para indicar el sonido de una lengua extranjera e ininteligible, lo que indicaría la supervivencia en el ritual delio de cantos antiquísimos en una lengua que no sería griega, quizá aludiendo a los himnos que el poeta licio Olén compuso para los delios. En todo caso, el pasaje constituye la única referencia en la épica griega arcaica

donde se reconoce la diversidad lingüística entre humanos de manera genérica (πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστὸν), sin referirse a pueblos concretos e incluyendo a todos los griegos.

2.3.2. Afrodita, ¿diosa bilingüe?

En el *Himno a Afrodita* 111-116, cuando la diosa se inventa un origen mortal (concretamente frigio) para comunicarse con el troyano Anquises, le explica que conoce su idioma por habérselo enseñado su nodriza, que era también troyana. Según ROTOLO (1972: 398), estaríamos ante el testimonio más antiguo de bilingüismo en el ámbito griego:

Ὅτρεὺς δ' ἐστὶ πατήρ ὀνομακλυτός, εἴ που ἀκούεις,
 ὃς πάσης Φρυγίης εὐτειχίτοιο ἀνάσσει.
 γλῶσσαν δ' ὑμετέρην τε καὶ ἡμετέρην σάφα οἶδα.
 Τρωὰς γὰρ μεγάρῳ με τροφὸς τρέφεν·
 [...]
 ὦς δὴ τοὶ γλῶσσάν γε καὶ ὑμετέρην εὖ οἶδα.

Otreo es mi padre, de nombre famoso (acaso has oído hablar de él),
 que reina sobre toda Frigia, la bien amurallada.
 Vuestra lengua y la nuestra las conozco claramente,
 pues era troyana la nodriza que me crió en el palacio
 [...].
 Por eso, pues, mi lengua y la vuestra las conozco bien.

Sin tener en cuenta la convención literaria de que todos los personajes hablan en griego, el hecho de que la diosa, al menos teóricamente, deje a un lado su registro divino para poder comunicarse con un mortal que habla la misma lengua que a ella, en su disfraz mortal, le enseñaron de pequeña, nos revela, desde el punto de vista de la diversidad lingüística, que Afrodita habla tanto la lengua de los troyanos como la que sería su supuesta lengua materna, el griego; pero además nos muestra que, en la literatura, los dioses pueden abandonar su rango divino para acercarse a los mortales, hasta el punto de que, como ocurre en este caso, aunque sea pura invención de la diosa (OLSON, 2012: 196-199), Afrodita afirma ser mortal alegando que su madre lo era¹⁴.

14. *H. Ven.* 109 s.: οὐ τίς τοι θεός εἰμι· τί μ' ἀθανάτησιν εἴσκεις; / ἀλλὰ καταθητή τε, γυνή δέ με γείνατο μήτηρ (“No soy una diosa. ¿Por qué me comparas a las inmortales? / Soy, por el contrario, mortal, y era mujer la madre que me engendró”).

3. *Lengua de dioses y lengua de hombres*

La idea de que los dioses tienen una manera propia de llamar a las cosas distinta de la de los hombres es una creencia arcaica muy extendida que podría derivar del ritual religioso, como una forma de diferenciar lo natural o humano de lo divino, y que de aquí habría pasado pronto a la tradición mítica y la poesía (CALDERÓN, 1982: 9, 17; SUTER, 1991: 14). Este fenómeno, cuyos paralelos se encuentran en textos hititas (*vid.* FRIEDRICH, 1954; WATKINS, 1970; WEST, 1997: 352 s.) pero también en poemas mucho más recientes de la literatura nórdica, aparece en la literatura griega ya desde Homero y se detecta después en numerosas ocasiones, sobre todo en poesía lírica, pero también en otros géneros (WEST, 1966: 387; 1997: 352-353). Se ha pensado que tendría su origen en la creencia popular de que las palabras sin sentido que suelen pronunciar las personas cuando se encuentran en ciertos estados de conciencia alterada, son pronunciadas por dioses o espíritus que hablan a través de esas personas; pero esto es bastante discutible, porque, como señala WEST (1966: 387-388), “the actual words attributed to the language of the gods in Greek and Norse literature are existing synonyms, archaisms, or poetic periphrases, the distinction being drawn for comic effect or poetic ornament”.

Esta tradición poética se ha tratado de explicar también remontándose a la entrada de los griegos en la Península Balcánica. Así, CALDERÓN (1982: 17-18) sostiene que, en un primer momento, los griegos, como pueblo invasor dominante, habrían impuesto su cultura a la población autóctona prehelénica; con el tiempo, se produciría una mezcla entre ambos, generalizándose el griego como lengua, pero quedando aún reductos de la primitiva situación, que fueron utilizados literariamente a través de la poesía homérica, dando lugar a oposiciones entre dos nombres, la mayor parte de ellos sustantivos propios, uno para el ámbito divino y otro para el humano. Así pues, tras un largo periodo durante el cual el hecho histórico habría ido perdiendo nitidez en la memoria colectiva, Homero habría poetizado y elaborado este vocabulario de los grupos dominantes, por un lado, y de la población autóctona, por otro, refiriéndose a ellos como “los dioses” y “los hombres”. Pero esta explicación implica que las palabras atribuidas a los dioses serían indoeuropeas y las atribuidas a los hombres no, algo que, como señala WEST (1966: 388) y comprobaremos enseguida, no puede sostenerse.

Lo cierto es que este fenómeno que atribuye a una misma entidad dos nombres distintos, uno humano y otro divino, fue una extendida tradición poética indoeuropea (BADER, 1990: 383; WEST, 1997: 352; ROSS, 2005: 310; en general *vid.* BADER, 1989) y no creación del propio Homero, como consideraban algunos estudiosos (HEUBECK, 1949-1950: 200). En sus poemas, en todo caso, las palabras

divinas quedan reflejadas por lo general como remotos arcaísmos y ornamentos poéticos que darían al oyente la sensación de un lenguaje grandilocuente y refinado, frente a las palabras humanas, que reflejarían la lengua vernácula conocida por el poeta, es decir, la designación griega usual de la entidad en cuestión (WATKINS, 1970: 1 s.; WEST, 1966: 388).

A continuación, recopilaremos y comentaremos brevemente todos los pasajes que hemos encontrado en la épica griega arcaica en los que aparece este fenómeno que distingue un lenguaje de los hombres de un lenguaje de los dioses, comenzando obviamente por Homero.

3.1. EN HOMERO

En *Il.* I 402-404 encontramos el primer ejemplo en el que aparecen dos nombres diferentes para referirse a una misma criatura, uno para el ámbito divino y otro para el humano, cuando el poeta narra la historia de Briáreo/Egeón (ROSS, 2005: 310), centimano hijo de Gea y Urano (GRIMAL, 1997: 150):

ὄχ' ἑκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,
ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες
Αἰγαίων'—ὃ γὰρ αὐτε βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων—

llamando de inmediato al espacioso Olimpo al Centimano,
a quien los dioses llaman Briáreo, y todos los hombres
Egeón, porque él es a su vez más fuerte que su padre.

Encontramos otro ejemplo en *Il.* II 811-814, donde se mencionan también dos nombres diferentes para una misma colina cercana a la ciudad de Troya:

Ἔστι δέ τις προπάροιθε πόλιος αἰπεῖα κολώνη
ἐν πεδίῳ ἀπάνευθε περὶδρομος ἔνθα καὶ ἔνθα,
τὴν ἦτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν,
ἀθάνατοι δέ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης·

Hay delante de la ciudad una escarpada colina
aislada en la llanura y accesible en todo su contorno,
a la que los hombres llaman Batiea,
y los inmortales tumba de Mirina, la de ágiles brincos.

Asimismo, en *Il.* XIV 290 s. encontramos dos denominaciones distintas para una misma ave (*χαλκίς/κύμινδις*):

ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, ἦν τ' ἐν ὄρεσσι
χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν.

semejante a la sonora ave que habita en los montes
y que los dioses denominan *calcis*, y los hombres *cymindis*.

Un último ejemplo de esta dualidad de nombres, quizá de los más conocidos, aparece en *Il.* XX 73 s., referido al río Janto/Escamandro, cuyo curso transcurre próximo a la ciudad de Troya:

... μέγας ποταμὸς βαθυδίνης,
ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.

... el gran río de profundos torbellinos,
que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro.

Como vemos, en todos estos ejemplos de la *Iliada* se contrastan dos nombres propios, ya sea de persona (*Βριάρεων/Αἰγαιών*), de animal (el ave *χαλκίς/κύμινδης*) o de accidente geográfico (la colina *Βατία/σῆμα Μυρίνης*; el río *Ξάνθος/Σκάμανδρος*), que se utilizarían en el lenguaje de los dioses o en el de los hombres.

En la *Odisea*, en cambio, encontramos dos ejemplos similares pero con una diferencia notable: en ninguno se menciona la palabra utilizada en la lengua de los hombres, sino que se da solo la palabra pretendidamente “divina”. Así, en *Od.* X 305 s. aparece el nombre que los dioses dan a una hierba cuya recolección es difícil para los hombres, pero no se dice cómo la llaman estos:

μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
ἀνδράσι γε θνητοῖσι·

'Molu' suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso
para un hombre mortal.

Del mismo modo, en *Od.* XII 61 habla Circe a Odiseo sobre las rocas “errantes”, como las llaman los dioses, que chocaban entre ellas y destruían los barcos, y le aconseja que las evite en su regreso a Ítaca:

Πλαγκτὰς δὴ τοι τὰς γε θεοὶ μάκαρες καλέουσι.

Errantes las llaman los dioses dichosos.

En general, este fenómeno podría tener simplemente la función de dar al poeta oportunidad para mostrar su conocimiento acerca de la esfera divina. En este sentido, WATKINS (1970: 2 s.) sugiere que en tales casos nos encontraríamos con una figura poética metalingüística, basada en la existencia de dos niveles de discurso: el nivel inferior, del lenguaje común, se representaría como “lengua de hombres”, mientras que el nivel superior y más restringido, el poético o también exótico, aparecería como “lengua de dioses”. Tendríamos además, añade Watkins, una oposición léxica entre un término común, “semánticamente no marcado”, y otro poco o nada frecuente, más “cargado de carácter semántico”. Sin embargo, hay palabras que por razones culturales tienen una gran carga semántica, por lo que no es necesario que exista otra palabra equivalente pero no marcada semánticamente; esto explicaría el caso de $\mu\tilde{\omega}\lambda\nu$, relacionado con el campo semántico de la magia, por lo que estaríamos ante un término marcado desde el punto de vista semántico, y como tal se asignaría al lenguaje de los dioses, ya que, simplemente, no existiría una palabra equivalente pero no marcada semánticamente que correspondiera al lenguaje de los hombres.

Podemos conectar estos argumentos con el hecho de que las palabras que en Homero aparecen ligadas a la lengua de los dioses suelen ser palabras comprensibles en griego (tengan o no una etimología indoeuropea clara) y, por tanto, podemos saber de qué términos proceden desde el punto de vista etimológico, lo que nos puede dar alguna pista sobre cuál es su significado primitivo o por qué se aplicó el término a tal o cual entidad.

Con estos presupuestos, analizaremos a continuación la etimología de los términos que atribuye Homero a esta lengua de dioses:

- El nombre Βριάρεως podría significar ‘el que causa gran daño’ (DELG, s.v. βριαρός), derivado del adjetivo βριαρός (‘fuerte’), compuesto quizá de un tema βρι- más el sustantivo ἄρη (‘daño’), aunque BEEKES (EDG, s.v. βρί) piensa que se trataría más bien de un nombre pregregio.
- El nombre Μυρίνη, que en el pretendido lenguaje de los dioses sirve para designar la colina Batiea, es un derivado del sustantivo μύρτος (‘mirto’). Para CHANTRAINE (DELG, s.v. μύρτος), se trataría de un término procedente de Asia Menor, dada la existencia de términos similares en lesbio y en hitita; aunque no descarta este argumento, BEEKES (EDG, s.v. μύρτος) añade que el hecho de que proceda de Asia Menor no excluye que pueda ser pregregio. En cualquier caso, ambos rechazan la teoría de un origen semítico del término relacionado con μύρρα o μυρίκι.
- En cuanto al río Ξάνθος, todo apunta a que su nombre procede del adjetivo ξανθός (‘dorado’, ‘rubio’), que al parecer ya se atestigua en micénico

(*ka-sa-to*). Sin embargo, su etimología indoeuropea real no se conoce con exactitud, por lo que BEEKES (*EDG*, s.v.) afirma que podría tratarse de otro término pregriego.

- Χαλκίς, nombre “divino” de un tipo de ave, es un derivado del sustantivo χαλκός (‘bronce’), que ya aparece en micénico (*ka-ko*), por lo que significaría algo así como ‘broncínea’. Sin embargo, la etimología indoeuropea de χαλκός es oscura (*vid. DELG*, s.v.).
- El topónimo Πλάγκται, que en la lengua de los dioses designa unas rocas “errantes” que en la Antigüedad se creía que estaban cerca de Escila y Caribdis, procede de πλάζω (‘errar’, con clara etimología indoeuropea: *vid. DELG*, s.v. πλάζω).
- El nombre “divino” de la hierba mágica μῶλυ, en cambio, no parece tener raíz indoeuropea, sino que podría tratarse de un término pregriego (*vid. EDG*, s.v.).

Veamos ahora brevemente la etimología de los términos atribuidos por Homero a la lengua de los hombres:

- El nombre Αἰγαίων podría derivar de Αἰγαῖος (nombre del mar Egeo y también epíteto de Posidón) o de nombres indígenas de lugar como Αἰγαί, Αἰγαῖαι, etc., pero, aunque parece probable que por etimología popular se relacionara con αἶξ ‘cabra’, lo cierto es que su origen no está nada claro (*vid. DELG*, s.v. αἶξ; KIRK, 1985-1993: vol. I, 94 s.).
- Βατίεια se ha considerado a veces como derivado de βάτος ‘zarza’, probablemente una palabra de substrato mediterráneo, pero BEEKES (*EDG*, s.v. βάτος 1) rechaza esta derivación y la considera más bien de origen ilirio.
- El nombre del río Σκάμανδρος, que ya en la Antigüedad trataba de relacionarse erróneamente con la raíz de κάμνω o de σκάπτω (*cf. Eust., Commentarii ad Homeri Iliadem*, vol. IV, p. 374 Van der Valk), es sin duda un nombre de origen no griego, probablemente anatolio, con un antiguo sufijo que encontramos también en el nombre del río Meandro (KIRK, 1985-1993: vol. V, 298).
- Por último, el nombre del pájaro κύμινδις es a todas luces un término pregriego, probablemente también de origen anatolio (*vid. DELG*, s.v.; KIRK, 1985-1993: vol. IV, 196; *EDG*, s.v.).

Tras este análisis, observamos que prácticamente todos los términos de la pretendida lengua de dioses homérica derivan de palabras que, independientemente de su procedencia indoeuropea o pregriega, forman parte habitual del

vocabulario griego, es decir que cualquier griego, al escuchar estos términos, reconocería sin dificultad su significado, cosa que, en cambio, no sucedería con los términos de la lengua de los hombres, que por lo general no tienen un sentido transparente en griego.

Antes de seguir adelante, hemos de advertir que en nuestro examen de Homero hemos excluido otras denominaciones dobles utilizadas por el poeta sin referencia explícita a una distinción entre el plano divino y el humano, como Paris / Alejandro o Troya / Ilión, aunque es posible que estas obedecieran también a la misma convención literaria que distingue un lenguaje de los hombres de un lenguaje de los dioses (*vid.* Suter, 1991).

3.2. EN HESÍODO

Al contrario que en Homero, en el resto de la poesía épica arcaica no aparece tan claramente esta dicotomía entre lenguaje divino y humano; sólo en Hesíodo encontramos un par de pasajes que a veces se citan como alusivos al tema (*vid.* WEST, 1966: 386-387), aunque particularmente nos parece bastante discutible.

Así, en *Teogonía* 829-835, cuando Hesíodo narra el nacimiento del espantoso Tifón, hijo de Gea y Tártaro (GRIMAL, 1997: 516), y describe el aspecto monstruoso de sus “cien cabezas de serpiente ... con sus negras lenguas”, de las que “brotaba ardiente fuego”, contrapone el lenguaje de los dioses a los sonidos que emiten los animales e incluso a otros sonidos naturales:

φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῆσι
παντοίην ὅπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὖτε
ταύρου ἐριβρύχῳ, μένος ἀσχέτου, ὄσσαν ἀγούρου,
ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν εἰοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι,
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.

Tonos de voz había en aquellas terribles cabezas que dejaban salir un lenguaje variado y fantástico. Unas veces emitían articulaciones como para entenderse con dioses, otras un sonido con la fuerza de un toro de potente mugido, bravo e indómito, otras de un león de salvaje furia, otras igual que los cachorros, maravilla oírlo, y otras silbaba y le hacían eco las altas montañas.

Como podemos observar, el lenguaje divino se contraponen en este pasaje no al lenguaje humano, sino al animal o monstruoso. En efecto, Hesíodo contrasta el lenguaje divino que en ocasiones emiten las numerosas cabezas de Tifón con los sonidos de diversos animales (toro, león, cachorros), incrementando así el aspecto monstruoso de este ser mítico; es decir, le atribuye únicamente tipos de lenguaje no humanos (divino y animal) como una manera de enfatizar la monstruosidad de la criatura, que no emite sonidos comprensibles para los humanos (Ross, 2005: 310, 313).

Otro pasaje invocado a veces en este tema es el fr. 296 M.-W., conservado por Esteban de Bizancio (p. 3, 1 Meineke), quien lo atribuye al *Egimio*, aunque la paternidad de esta obra se la disputan Hesíodo y Cércope, un poeta pitagórico de difícil datación:

Ἀβαντίς· ἢ Εὐβοία, ὡς Ἡσίοδος ἐν Αἰγυμίου δευτέρῳ περὶ Ἴουζ·
 νήσῳ ἐν Ἀβαντίδι δίῃ·
 τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἔδοντες,
 Εὐβοίαν δὲ βοός μιν ἐπόνυμον ὠνόμασε Ζεὺς.

Abántida: Eubea, según Hesíodo en el libro II del *Egimio* sobre Io:
 “En una isla divina, en Abántida,
 a la que antes los dioses sempiternos llamaban Abántida,
 pero Zeus le puso un nombre derivado del buey, Eubea.”

Al contrario que en el pasaje anterior, en el que se alude solamente a unos sonidos animalescos inteligibles para los dioses, en este sí tenemos una referencia expresa a una lengua de los dioses, pero no opuesta a la lengua de los hombres, como veíamos en Homero; también tenemos una doble denominación para la misma entidad, pero no la típica en estos casos, es decir un nombre divino y otro humano (BERNABÉ, 1992: 37; GAMBARARA, 1984: 181). Si a todo ello unimos las dudas sobre la autoría del fragmento y el hecho de que en la *Teogonía* se emplea por dos veces la expresión “llaman los dioses y los hombres”¹⁵, parece confirmarse que en Hesíodo no aparece (al menos explícitamente) el recurso a un lenguaje diferente para hombres y para dioses.

Hay que advertir, no obstante, que, aunque la anterior constatación parece abonar la idea de algunos estudiosos que han considerado este fenómeno como

15. *Th.* 197: κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι (“[Afrodita] la llamaban los dioses y los hombres”); 271 s.: τὰς δὴ Γραίας καλέουσιν / ἀθάνατοὶ τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοι τ’ ἄνθρωποι (“Grayas las llaman / los dioses inmortales y los hombres que pululan por la tierra”).

una invención del propio Homero (HEUBECK 1949), lo cierto es que se trata de una antigua tradición mitológica y literaria, como ya hemos señalado, que encuentra paralelos en otras lenguas indoeuropeas, por ejemplo en textos rituales hititas¹⁶ (*vid.* FRIEDRICH 1954; WATKINS 1970; WEST 1997, pp. 352 s.). Además, ya Platón en el *Crátilo* (391d-392a), por boca de Sócrates, observaba que los hombres y los dioses dan nombres distintos a las mismas cosas y consideraba importante conocer por qué es más exacto el nombre divino en algunos de los pasajes homéricos citados más arriba “y tantos otros de este y otros poetas” (καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ τοῦτου τοῦ ποιητοῦ καὶ ἄλλων), lo que implica que la distinción aparecía también en textos de otros autores griegos anteriores a Platón y no sólo en los poemas de Homero¹⁷.

4. Explicaciones etimológicas en Homero y Hesíodo

La explicación etimológica es una de las primeras formas de acercamiento a la reflexión sobre la lengua practicada por los griegos, que ya era empleada, a su modo, por los poetas épicos arcaicos (BERNABÉ, 1992: 25-27). En efecto, Homero y Hesíodo ponen especial interés en explicar las etimologías de los nombres de diversos personajes, tratando de relacionarlos con alguna cualidad de estos o simplemente con algún término similar. Este uso de la etimología no tiene únicamente pretensiones eruditas, sino que forma parte de la propia técnica poética. Homero y Hesíodo recurren a etimologías de estos nombres propios que en muchos casos proceden de la tradición oral (GAMBARARA, 1984: 180; GANGU-TIA, 1977: 11).

Sin embargo, deben hacerse aquí algunas puntualizaciones: en primer lugar, encontramos niveles diferentes en estas explicaciones etimológicas, que van desde una simple asociación de palabras hasta una formulación más rica y consciente; y, en segundo lugar, debemos tener en cuenta las diferencias existentes entre Homero y Hesíodo en este uso de la etimología.

Con estas premisas, expondremos a continuación los principales pasajes en los que aparecen dichas etimologías, que agruparemos en etimologías ‘implícitas’ y ‘explícitas’, para concluir discutiendo el diferente tratamiento de estas en Homero y en Hesíodo.

16. En general, sobre la influencia anatolia en la épica griega arcaica puede consultarse con provecho el reciente libro de BACHVAROVA (2016).

17. Véase por ejemplo el fragmento órfico en el que se dice que los dioses llaman a la Luna σελήνη, mientras que los mortales la denominan μήνη (*Orph.* 91 Kern).

4.1. ETIMOLOGÍAS IMPLÍCITAS

Con etimologías implícitas nos referimos a la simple asociación entre un nombre propio y otra palabra que lo evoca, ya sea formal o semánticamente. Veamos los casos más destacados de este tipo en la poesía épica¹⁸.

En la *Odisea* encontramos varios ejemplos de estas explicaciones etimológicas implícitas con nombres de seres monstruosos, concretamente de Escila y Caribdis. Así, en *Od.* XII 85-87, al describir a Escila (Σκύλλα), se dice que el sonido que emite es como el de un cachorro (σκύλαξ):

ἔνθα δ' ἐνὶ Σκύλλῃ ναίει δεινὸν λελακυῖα.
τῆς ἧ̃ τοι φωνὴ μὲν ὄση σκύλακος νεογιλλῆς
γίνεταιαι.

Allí vive Escila, haciendo sentir desde allí sus horribles aullidos.
Su grito, en verdad, al de un tierno cachorro
se parece.

Con esta comparación se está realizando una explicación etimológica implícita del nombre del monstruo, al sugerir que su nombre deriva del hecho de que gritaría como un cachorro (HEUBECK *et al.*, 1988-1993: vol. II, 123), a pesar de su monstruosidad, como puede comprobarse en la descripción que sigue (vv. 89-92).

Un poco más adelante (*Od.* XII 104), Circe, al aconsejar a Odiseo sobre cómo atravesar el paso de Escila y Caribdis, se refiere a esta última así:

τῶ δ' ὑπὸ δῖα Χάρυβδις ἀναρρῦβδεῖ μέλαν ὕδωρ.

Debajo del risco la divina Caribdis absorbe las aguas oscuras.

Como vemos, se intenta explicar la etimología del nombre Caribdis mediante el verbo del que es sujeto, ἀναρρῦβδέω, ‘absorber, resoplar’, por lo que Caribdis vendría a significar algo así como “la engullidora” o “la que resopla” (HEUBECK *et al.*, 1988-1993: vol. 2, 124). De este modo se explicaría la creencia de que el monstruo se tragaba las aguas y las escupía tres veces al día, adoptando la forma de un remolino que devoraba todo lo que se ponía a su alcance (GRIMAL, 1997: 86 s.).

18. Para un tratamiento exhaustivo de este tema véase VON KAMPTZ (1982).

También en la *Iliada* encontramos etimologías implícitas, en las que se intenta explicar el significado de ciertos nombres propios bien relacionándolos con palabras formalmente similares, como ocurría en la *Odisea*, bien glosando su sentido mediante alguna aclaración o anotación. Encontramos un claro ejemplo de esto último en el famoso pasaje de la despedida de Héctor y Andrómaca, cuando el poeta se refiere al hijo de ambos (*Il.* VI 402 s.):

τόν ῥ' Ἑκτώρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
Ἀστυάνακτ'· οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἑκτώρ.

Héctor solía llamarlo Escamandrio, pero los demás
Astianacte; pues Héctor era el único que protegía Ilio.

Como es sabido, Astianacte significa literalmente ‘protector de la ciudad’, y es evidente que se nombra así al hijo de Héctor por la actividad más notable de su padre. De manera que, aunque en este caso no se intente relacionar un nombre propio con otro término formalmente similar, se explica una cualidad del héroe troyano a través del sobrenombre de su hijo: que Héctor es el protector de Troya¹⁹.

Encontramos un juego etimológico similar en *Il.* IV 353-355, cuando Odiseo, refiriéndose a sí mismo como “el padre de Telémaco”²⁰, replica a Agamenón:

«ὄψεαι αἶ κ' ἐθέλησθα καὶ αἶ κέν τοι τὰ μεμήλη,
Τηλέμαχοιο φίλον πατέρα προμάχοισι μίγνεντα
Τρώων ἵπποδάμων.»

«Verás, si quieres y si algo te importa,
al padre de Telémaco confundido con los combatientes delanteros
de los troyanos, domadores de caballos.»

Tenemos en este pasaje un juego de palabras etimológico con un doble objetivo: en primer lugar, se relaciona el nombre Τηλέ-μαχος con el término πρό-μαχος (‘combatiente delantero’, ‘campeón’), en un intento de establecer un mero

19. Este pasaje también está relacionado con el tema de la variedad lingüística, ya que encontramos un personaje denominado de dos maneras diferentes, dependiendo del contexto en el que se encuentre o de quién lo nombre. Otro ejemplo similar lo encontramos en el caso de Paris/Alejandro. Para más información véase Suter (1991).

20. Odiseo utiliza la misma autorreferencia en *Il.* II 260.

eco asociativo del nombre propio. Pero, en segundo lugar, lo que resulta más interesante es que, al tiempo que se relacionan estos dos términos desde un punto de vista formal, se explica la cualidad del padre a través del nombre del hijo, del mismo modo que ocurría con Astianacte, hijo de Héctor: Telémaco significa “el que combate desde lejos”, haciendo referencia al proverbial dominio del arco por parte de Odiseo (RISCH, 1947: 87). Se juega, pues, aquí con el significado del nombre Telémaco, relacionándolo, por una parte, con un término similar y, por otra, con una cualidad de su padre, que da nombre al hijo.

En los pasajes analizados hasta ahora hemos encontrado juegos de palabras con diversos nombres propios que, de por sí, tendrían un significado más o menos claro para el oyente griego. Pero también hallamos otros ejemplos de estas asociaciones de un nombre propio junto con otro término formalmente similar referidas a nombres probablemente pregriegos o, en todo caso, cuya etimología sigue siendo hoy oscura; nos referimos a Ὀδυσσεύς y Ἀχιλλεύς.

Parece evidente que el nombre Ὀδυσσεύς no es griego y, probablemente, tampoco indoeuropeo (EDG s.v. Ὀδυσσεύς; HEUBECK *et al.*, 1988-1993: vol. I, 83). Sin duda, para tratar de explicar su etimología, en la *Odisea* encontramos varios pasajes en los que se hace una clara asociación entre el nombre de su protagonista y diferentes verbos de raíz similar. El más significativo lo encontramos en *Od.* XIX 403-409, cuando se produce la *anagnórisis* de Odiseo por parte de Euriclea, en concreto al narrar cómo Autólico, abuelo de Odiseo, puso nombre al recién nacido:

«Αὐτόλυκ', αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὖρεο, ὅτι κε θεῖο
 παιδὸς παιδὶ φίλω· πολυάρητος δέ τοί ἐστι.»
 τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε·
 «γαμβρὸς ἐμὸς θύγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ', ὅτι κεν εἴπω·
 πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,
 ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνά χθόνα βωτιάνειραν·
 τῷδ' Ὀδυσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον»

«Piensa ahora, Autólico, qué nombre pondrás a este nieto que tu hija te acaba de dar, largo tiempo anhelado.»
 Mas Autólico entonces le dio la respuesta exclamando:
 «Imponedle vosotros, mi yerno y mi hija, este nombre que ahora os voy a decir. Aquí llego aguantando los odios de mujeres y hombres en gran multitud a mi paso por la tierra fecunda: su nombre sea Odiseo»

Como vemos, el nombre Ὀδυσσεύς se relaciona con el verbo ὀδύσσομαι (‘irritarse’, ‘enojarse’)²¹, en un intento de justificar etimológicamente el nombre del héroe en recuerdo de los odios que se granjeó su abuelo Autólico por los crímenes que cometió en su camino a Ítaca (HEUBECK *et al.*, 1988-1993: vol. I, 83).

Hallamos un juego distinto con el mismo nombre en *Od.* V 160, asociando el nombre Ὀδυσσεύς esta vez con el verbo ὀδύρομαι ‘llorar’²², cuando Calipso le dice a Odiseo:

«κάμμορε, μή μοι ἔτ’ ἐνθάδ’ ὀδύροε»

«¡Infeliz! No me llores ya más»

Igual que Odiseo, Ἀχιλλεύς también es un nombre pregriego (*cf.* EDG, s.v.), que el poeta parece relacionar con el término ἀχλύς (‘niebla’, ‘oscuridad’) en *Il.* XX 320-322:

Ἴξε δ’ ὄθ’ Αἰνεΐας ἠδ’ ὁ κλυτὸς ἦεν Ἀχιλλεύς.
αὐτίκα τῷ μὲν ἔπειτα κατ’ ὀφθαλμῶν χέεν ἀχλὺν
Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ·

Y llegó donde Eneas y el ilustre Aquiles estaban.
Al punto, derramó primero niebla sobre los ojos del
Pelida Aquiles.

Pero es mucho más frecuente (*cf.* *Il.* II 694; XVI 52, 55; XVIII 62, etc.) encontrar el nombre de Aquiles relacionado con ἄχος (‘aflicción’, ‘tristeza’) o con su derivado ἀχέων (‘afligido’, ‘contristado’), justificando así o describiendo de manera implícita el carácter de este personaje en la *Iliada*. Sin embargo, como el término ἄχος también tiene relación formal con uno de los nombres con los que se denomina a los griegos, Ἀχαιοί, encontramos igualmente juegos de palabras

21. La misma relación aparece también en *Od.* I 62: τί νύ οἱ τόσον ὀδύσσαο, Ζεῦ; (“¿Por qué lo aborreces tanto, oh Zeus?”), cuando Atenea exhorta a Zeus para que permita que Odiseo, retenido en la isla de Calipso, regrese a su hogar, y en *Od.* V 339 s., cuando la nereida Ino ayuda a Odiseo a llegar a la isla de los feacios: κάμμορε, τίπτε τοι ὄδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων / ὀδύσσατ’ ἐκπάγλως, ὅτι τοι κακὰ πολλὰ φυτεύε; (“¡Desdichado! ¿Por qué Posidón que conmueve la tierra / tal furor concibió contra ti que te causa estos males?”).

22. Esta asociación aparece también en *Od.* I 55: τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει (“La hija de este (*scil.* Atlante) es quien allí lo retiene penando y lloroso”).

en los que se relacionan ambos términos. En *Il.* X 145, por ejemplo, Néstor se dirige a Odiseo, y Patroclo a Aquiles en XVI 22, con estas palabras:

«μη νεμέσα· τοῖον γὰρ ἄχος βεβίηκεν Ἀχαιοῦς.»

«No te enfades; tal es la aflicción que oprime a los aqueos.»

Aquí queda claramente reflejada la relación entre ambos términos, con la que se intenta explicar implícitamente la etimología del nombre de los aqueos. Además, podría decirse que en este verso se cifra el tema de la *Iliada*: la “aflicción” de Aquiles por la actuación de Agamenón, una aflicción que “opreme a los aqueos” porque Aquiles se retira del combate y esto hace que los troyanos amenacen con imponerse en el campo de batalla.

Este tipo de juegos etimológicos también los encontramos en Hesíodo, con algunos ejemplos muy interesantes. En *Teogonía* 207-210, al narrar el mito de la castración de Urano, Hesíodo justifica el nombre que este dio a sus hijos los Titanes:

τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε
παῖδας νεκείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

A estos su padre, el poderoso Urano, les dio el nombre de Titanes aplicando tal insulto a los hijos que él mismo engendró. Decía que, en su intento, con temeraria insensatez habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo.

Hesíodo explica el nombre de los hijos de Urano con el juego de palabras Τιτῆνας ... τιταίνοντας ... τίσιν, con lo que parece derivar el nombre Τιτῆνες de dos términos distintos a la vez (WEST, 1966: 226), al igual que en la *Odisea* el nombre Ὀδυσσεύς se asocia al mismo tiempo a ὀδύρομαι y ὀδύσσομαι, como ya vimos. Respecto a la relación concreta entre Τιτῆνας y τίσιν, RISCH (1947: 77) apunta que podría deberse al propio acento beocio del poeta, por lo que la pronunciación del término τίσιν habría sido *τίτιν*; sin embargo, WEST (1966: 226) afirma que, incluso asumiendo esta pronunciación beocia, τίσιν y Τιτῆν podrían estar relacionados simplemente por tener ambos τι en su primera sílaba. Sea como fuere, lo cierto es que estamos ante otro pasaje en el que se quiere señalar la etimología de un nombre propio de manera implícita. Pero lo que llama la atención aquí es que a estas deidades no se las nombra en razón de las características de

su padre, como es el caso, por ejemplo, de Astianacte en *Il.* VI 403, según vimos, sino que su nombre deriva del “castigo” (τίσις) que tendrán por haber cometido un acto terrible, en referencia al derrocamiento de los Titanes por Zeus y a su destierro al Tártaro (WEST, 1966: 226 s.).

Encontramos otra relación similar en el catálogo de las Nereidas (*Th.* 252-254):

Κυμοδόκη θ', ἢ κύματ' ἐν ἠεροειδέι πόντῳ
πνοιᾶς τε ζαέων ἀνέμων σὺν Κυματολήγῃ
ῥεῖα πρηϋνει

Cimódoca, que calma sin esfuerzo el oleaje en el sombrío ponto
y las ráfagas de los vientos huracanados junto con Cimatolega.

Hesíodo conecta el nombre de estas dos divinidades, Cimódoca y Cimatolega, con la palabra κύμα, -ατος ‘ola’, que forma en ambos casos el primer término del compuesto. Se trataría, pues, de nombres parlantes: Cimódoca, “La que recibe las olas”, y Cimatolega, “La que calma el oleaje”, especialmente aptos para estas Nereidas (PÉREZ JIMÉNEZ, 1978: 81, n. 12).

4.2. ETIMOLOGÍAS EXPLÍCITAS

Con “etimologías explícitas” nos referimos a auténticas etimologías, normalmente de nombres propios también, que aparecen explicadas en el propio verso. Este tipo de explicaciones etimológicas, al contrario que las etimologías implícitas, aparecen únicamente en Hesíodo.

Así, en la *Teogonía* encontramos varios pasajes que inciden en esta tendencia de Hesíodo por explicar y justificar los nombres propios de divinidades y seres fantásticos. Una de sus etimologías más conocidas es la que aparece en los versos 142-145 en relación al nombre de los Cíclopes:

οἱ δὴ τοι τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν,
μοῦνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσω ἐνέκειτο μετώπῳ.
Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὐνεκ' ἄρα σφέων
κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ.

Éstos en lo demás eran semejantes a los dioses,
pero en medio de su frente había un solo ojo.
Cíclopes era su nombre por eponimia, ya que, efectivamente,
un solo ojo completamente redondo se hallaba en su frente.

Hesíodo explica el nombre Κύκλωπες a partir de κύκλος ‘círculo’ (κυκλοτερής ὀφθαλμός) y ὄψ ‘vista, ojo’ (μετώπῳ), usando la estructura típica de la etimología en la épica: “era su nombre *X* porque *Y*”, incluso si la razón ha sido ya mencionada (WEST, 1966: 208), como es este caso, donde el verso 143 contiene ya la justificación que se repite en el 145.

Otro pasaje famoso de Hesíodo donde encontramos este tipo de etimología lo tenemos en los versos 195-200 de su *Teogonía*, al narrar el nacimiento de Afrodita:

τὴν δ’ Ἀφροδίτην
ἀφρογενέα τε θεᾶν καὶ εὐστέφανον Κυθέρειαν
κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, οὐνεκ’ ἐν ἀφρῷ
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις·
Κυπρογενέα δ’, ὅτι γέντο πολυκλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ·
ἠδὲ φιλομμυδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.

Afrodita

la diosa espumógena y Citerea de bella corona
la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio
de la espuma, y también Citerea, porque se dirigió a Citera.
Ciprogénica, porque nació en Chipre de muchas olas,
y Filomédea, porque surgió de los genitales.

Como puede verse, el pasaje abunda en explicaciones etimológicas que justifican tanto el nombre de la diosa como sus diversos sobrenombres, conectados estrechamente con la descripción de su nacimiento (RISCH, 1947: 75). Así, el término ἀφρός (‘espuma’) se relaciona directamente con el nombre de Afrodita, ya que la diosa nació “en medio de la espuma”, aunque esta relación entre Afrodita y ἀφρός no sea la etimología real (WEST, 1966: 223); también nos hablan del origen de la diosa el epíteto φιλομμυδέα, explicado por Hesíodo como un sobrenombre por su nacimiento a partir de los genitales (μήδεα) de Urano, e igualmente los epítetos relacionados con las islas de Citera y Chipre: Κυθέρειαν, “porque se dirigió a Citera”, y Κυπρογενέα, “porque nació en Chipre”.

El último pasaje de la *Teogonía* en el que aparecen este tipo de etimologías lo encontramos en los versos 280-283, donde Hesíodo explica el nombre de Crisaor y el de Pegaso, nacidos de la sangre de Medusa:

τῆς δ’ ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,
ἔκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.
τῷ μὲν ἐπόνυμον ἦεν, ὅτ’ Ὀκεανοῦ περὶ πηγᾶς
γένθη, ὃ δ’ ἄορ χρύσειον ἔχων μετὰ χερσὶ φίλησιν.

Y cuando Perseo le cercenó la cabeza,
de dentro brotó el enorme Crisaor y el caballo Pégaso.
A éste le venía el nombre de que nació junto a los manantiales del Océano,
y a aquél porque tenía en sus manos una espada de oro.

Hesíodo relaciona el nombre de Crisaor con los términos χρύσειον (‘dorado’) y ἄορ (‘espada’), por lo que vendría a significar algo así como “El de la espada dorada”, mientras que el nombre de Pegaso lo explica por los “manantiales” (πηγαί) junto a los que nació. RISCH (1947: 73 s.) señala que este último nombre viene probablemente del adjetivo πηγός ‘sólido, robusto’ (de la raíz de πήγνυμι), y que Hesíodo lo habría relacionado con πηγαί por ser una derivación más fácil, cosa muy frecuente en las etimologías populares (de carácter normalmente etiológico), de las que hay muchos ejemplos en los nombres mitológicos.

Pasando a los *Trabajos y días*, en los versos 80-82 encontramos una etimología explícita del nombre de Pandora, según la cual Hermes la llamó así porque recibió regalos (δῶρα) de todos (πάντες):

ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ’ ἀνδράσιν ἀλφηστήσιν.

y puso a esta mujer el nombre
de Pandora, porque todos los que poseen las mansiones olímpicas
le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.

Además del interesante juego etimológico δῶρον ἐδώρησαν, conviene destacar la doble interpretación posible de la explicación del nombre de Pandora (“le dieron un regalo” o bien “la dieron como regalo”): es cierto que para la creación de Pandora todos los dioses contribuyeron con un regalo, pero, por otra parte, también lo es que ella misma constituye el regalo ofrecido a los hombres –para su perdición– por todas las divinidades (o expresamente por Zeus, como parece querer darnos a entender aquí Hesíodo: cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 1978: 126, n. 8).

También en los fragmentos de Hesíodo encontramos otra explicación etimológica de interés, concretamente en el fr. 233 M.-W. (conservado en *Etymol. gen.* s.v. τριχάϊκες):

τριχάϊκες [...] Ἡσίοδος δὲ διὰ τὸ τριχῆ αὐτοῦς οἰκῆσαι·
πάντες δὲ τριχάϊκες καλέονται,
οὐνεκα τρισσὴν γαῖαν ἐκὰς πάτρης ἐδάσαντο.

τρία γὰρ Ἑλληνικὰ ἔθνη τῆς Κρήτης ἐποικῆσαι, Πελασγούς Ἀχαιοὺς Δωριεῖς.
παραιτητέον γὰρ τοὺς λέγοντας αἰνίττεσθαι Ἡρακλειδῶν δύναμιν τριχῆ
δηρημένην· νεώτερα γὰρ ταῦτα.

Los de las tres tribus: [...] Hesíodo (*scil.* dice que fueron llamados así) porque se establecieron en tres grupos:

«y todos son llamados los de las tres tribus,
porque en tres partes dividieron la tierra, lejos de su patria».

Pues (*scil.* dice) que tres pueblos helénicos se asentaron en Creta: los pelasgos, los aqueos y los dorios. Hay que rechazar, pues, a los que dicen que alude a que el poderío de los Heraclidas estaba dividido en tres grupos, pues estos acontecimientos son más antiguos.

Según esto, Hesíodo explicaría mediante los términos τρισσῆν y ἐκάς la palabra τριχάϊκες (que significaría algo así como “tres de lejos”), de modo que se referiría a tres tribus alejadas, es decir distintas, que se habrían unido (RISCH, 1947: 78).

4.3. DIFERENCIA ENTRE LAS ETIMOLOGÍAS DE HOMERO Y LAS DE HESÍODO

Según BERNABÉ (1992: 36), estos juegos etimológicos cuya existencia hemos constatado tanto en la poesía homérica como en la hesiódica consistirían básicamente en atribuir a un héroe o divinidad cualidades evocadas bien por el significante o bien por el significado, lo que a veces permite integrar el nombre propio en la acción. Homero no se preocupa tanto de la coherencia objetiva de la etimología, sino que le basta que ésta se inserte en la lógica sintáctica y semántica de la ficción narrativa. En Hesíodo, en cambio, el procedimiento se usa con fines de orden especulativo: el significado de los nombres de divinidad le permite hallar una secuencia de la historia, de manera que el poeta forma un nombre propio a partir de un enunciado narrativo o concibe un enunciado legendario inspirándose en lo que el propio nombre puede decir, lo que sirve, además, para favorecer en el oyente la fijación de las funciones de cada divinidad.

Pero además de estas diferencias funcionales en el uso de este recurso etimológico entre Homero y Hesíodo, es destacable también una diferencia cuantitativa: en Hesíodo encontramos un mayor número de etimologías y explicaciones de palabras que en Homero. Además, en este último no aparecen etimologías explícitas, sino más bien evocaciones fonéticas que pueden considerarse un simple juego narrativo. En efecto, Homero simplemente sugiere una relación entre un nombre propio y un término que se le parece, mientras que Hesíodo lo menciona expresamente.

5. Conclusiones

A la hora de concluir este trabajo sobre la *alloglossia* y sus diferentes manifestaciones en la épica griega arcaica, nos parece adecuado hacer primero una breve recapitulación de los aspectos estudiados. En primer lugar, hemos recopilado y analizado todos los pasajes en los que aparecen expresiones o términos que revelan diversidad o variedad lingüística, de manera real o como un uso puramente literario. En segundo lugar, hemos tratado la diferencia entre la pretendida lengua de los dioses y la lengua de los hombres como otro uso literario de esa diversidad lingüística. Finalmente, hemos tratado de relacionar con el tema de la diversidad lingüística el uso de la etimología en Hesíodo y Homero para explicar diferentes nombres propios, destacando la tendencia que aparece en Homero a tratar de conectar estas explicaciones de los nombres con los caracteres de los personajes a los que se les atribuye ciertas conductas.

Respecto al primer aspecto, hemos tratado de diferenciar, como decimos, en los pasajes sobre diversidad lingüística, entre la diversidad real y la diversidad literaria. Por ejemplo, si hay un núcleo histórico en la saga de la guerra de Troya, como ha revelado la arqueología, es obvio que la homogeneidad lingüística de la *Iliada* sería un mero recurso literario, porque evidentemente el contingente troyano y sus aliados no hablaban la misma lengua que los aqueos; de hecho, entre los propios troyanos habría varias lenguas, como parecen confirmar algunos recientes hallazgos en la colina de Hissarlik (LATA CZ, 2003: 110)²³. También en la *Odisea* hablan griego todos los personajes, aunque aquí casi todos ellos son creaciones poéticas de seres imaginarios (lotófagos, sirenas, Cíclope, Calipso, Eolo, etc.), por lo que esta homogeneidad lingüística sería igualmente una convención literaria. Junto a esta convención literaria, hay que tener en cuenta también la propia visión etnocéntrica del pueblo griego, y aunque en la época arcaica no se hubiera desarrollado del todo el concepto de panhelenismo (y por ello tampoco existía una clara definición del concepto ‘bárbaro’, como hemos podido observar), podemos afirmar que cada vez que en la *Iliada* y la *Odisea* se hace referencia al hecho de hablar una lengua extraña, lo que se quería reflejar simplemente sería la diferencia y distancia con respecto al otro.

Además de este etnocentrismo lingüístico, en la épica arcaica puede observarse también otro aspecto que más tarde será característico de la cultura griega, como es el interés por la lengua, que será luego tan importante en el comienzo de

23. Una síntesis de los últimos descubrimientos entre finales de la década de los 80 y la actual puede verse en ROSE (2014).

la filosofía. En concreto, este interés por la lengua aparece con especial énfasis en Hesíodo, quien se interesa por ofrecer explicaciones etimológicas de diversos nombres para dar un aire más culto a su poesía, a la vez que proporciona una ingeniosa forma de que sus oyentes recuerden dichos nombres.

En todo caso, la literatura no es un espejo para determinar la diversidad lingüística, pues no refleja necesariamente la realidad, ya que lo que pretende básicamente el poeta no es reflejar una situación histórica, sino embellecer o mejorar literariamente la narración, como sucede también cuando el poeta recurre a la contraposición entre lengua de dioses y de hombres. En efecto, el uso de la diversidad lingüística como recurso literario y a la vez simbólico se observa también con claridad, como hemos visto, en los pasajes que sugieren la existencia de una lengua de dioses y otra de hombres, una dualidad bien atestiguada en Homero pero que no aparece, o al menos no con tanta claridad, en el resto de la poesía épica arcaica conservada.

Podemos concluir, por tanto, que la diversidad lingüística en la épica griega arcaica refleja, desde un punto de vista histórico, la variedad étnica, cultural y lingüística de la Grecia primitiva y el frecuente contacto de lenguas entre los antiguos griegos y otros pueblos cercanos a ellos, sobre todo de Oriente, y, desde un punto de vista literario, se nos presenta como un recurso puramente poético para mostrar la superioridad, unidad y homogeneidad de los griegos frente al exotismo, rareza y heterogeneidad del resto de pueblos.

Cabe hacer, en fin, una última consideración, y es que el material extraído del corpus que delimitamos inicialmente no ha sido a la postre muy amplio en términos cuantitativos, pues, aparte de en las obras fundamentales de Homero (*Iliada* y *Odisea*) y Hesíodo (*Teogonía* y *Trabajos y días*), sólo hemos encontrado datos útiles para nuestra investigación en un par de *Himnos Homéricos* y en algún fragmento de Hesíodo, habiendo sido infructuosa nuestra detenida búsqueda de referencias al respecto en el resto de la poesía arcaica conservada. Ello nos hace pensar que, para desarrollar eventuales investigaciones posteriores, podría ser interesante ampliar el campo de estudio a la poesía lírica arcaica y quizá también a la prosa pre-herodotea (Hecateo, logógrafos), o examinar el tratamiento del tema en la poesía épica de épocas posteriores (Apolonio, Nono) para compararlo con los materiales y conclusiones obtenidos en este trabajo, o incluso, valiéndonos de compilaciones ya hechas por diversos estudiosos (SAUNERON, 1960; ZACCAGNINI, 1982), confrontarlos con textos egipcios y acadios, de comienzos de la Edad del Hierro o poco anteriores, en los que la lengua, junto a la costumbre y la apariencia física, aparece como una de las características de la diferenciación entre pueblos.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Ediciones y comentarios

- ALLEN, HALLIDAY & SIKES (1963) = Thomas W. Allen, William R. Halliday & Edward E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1963.
- CÁSSOLA (1986) = Filippo Cássola, *Inni Omerici*, Milán: Mondadori, 1986.
- HEUBECK (1988-1993) = Alfred Heubeck *et al.*, *A Commentary on Homer's Odyssey*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1988-1993.
- KIRK (1985-1993) = Geoffrey S. Kirk (ed.), *The Iliad: A Commentary*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993.
- LATA CZ (2000-2017) = Joachim Latacz (ed.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, 12 vols., Múnich – Leipzig: K. G. Saur, 2000-2017.
- MERKELBACH & WEST (1967) = Reinhold Merkelbach & Martin L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford: Oxford University Press, 1967.
- MONRO & ALLEN (1963) = David B. Monro & Thomas W. Allen, *Homeri Opera*, I-V, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- RZACH (1913) = Aloisius Rzach, *Hesiodi Carmina*, Leipzig: Teubner, 1913.
- WEST (1966) = Martin L. West, *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1966.
- WEST (1978) = *Id.*, *Hesiod, Works & Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

Traducciones

- Estrabón, *Geografía*, libros XI-XIV, traducción de M^a Paz De Hoz García-Bellido, Madrid: Gredos, 2003.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, traducción de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 1978.
- Himnos Homéricos*, traducción de Alberto Bernabé Pajares, *Himnos Homéricos: la "Batracomiomaquia"*, Madrid: Gredos, 1978.
- Homero, *Iliada*, traducción de Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1996.
- Homero, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 1993.

FUENTES SECUNDARIAS

- ADAMS (2003) = James N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- ADAMS, JANSE & SWAIN (2002) = James N. Adams, Mark Janse & Simon Swain, *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford – Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- BACHVAROVA (2016) = Mary R. Bachvarova, *From Hittite to Homer. The Anatolian background of ancient Greek epic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- BADER (1989) = Françoise Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa: Giardini, 1989.
- BADER (1990), *Id.*, “Autobiographie et héritage dans la langue des dieux: d’Homère à Hésiode et Pindare”, *REG*, 103 (1990) 383-408.
- BEEKES (2010) = Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston: Brill, 2010.
- BERNABÉ (1978) = Alberto Bernabé Pajares, *Himnos Homéricos: la “Batracomiomaquia”*, Madrid: Gredos, 1978.
- BERNABÉ (1992) = *Id.*, “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos”, *Revista Española de Lingüística*, 22 (1992) 25-54.
- BLANC & CHRISTOL (1999) = Alain Blanc & Alain Christol (eds.), *Langues en contact dans l'antiquité: aspects lexicaux*, Nancy: A.D.R.A., 1999.
- CALDERÓN (1982) = José Calderón Felices, “Lengua de los dioses - lengua de los hombres”, *Faventia*, 4.1 (1982) 5-33.
- CARLIG (2013) = Nathan Carlig, “Une bibliographie critique relative au bilinguisme grec-latin”, en MARGANNE & ROCHETTE, 2013: 37-41.
- CHANTRAINE (1968) = Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París: Klincksieck, 1968 (ed. revisada y ampliada, 2009).
- CRESPO (2004/2005) = Emilio Crespo Güemes, “Los nombres de los troyanos y de los griegos en la *Iliada*”, *Classica*, Belo Horizonte, 17/18 (2004/2005) 33-47.
- DELG, *vid.* CHANTRAINE (1968).
- DE LUNA (2003) = Maria Elena de Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco. Da Omero a Senofonte*, Pisa: ETS, 2003.
- EDG, *vid.* BEEKES (2010).
- FÖGEN (2003) = Thorsten Fögen, *Utraque Lingua. A Bibliography on Bi- and Multilingualism in Graeco-Roman Antiquity and in Modern Times*, Essen: LAUD, 2003.
- FRIEDRICH (1954) = Johannes Friedrich, “Göttersprache und Menschensprache im hethitischen Schrifttum”, en *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Berna: Francke, 1954, pp. 135-139.

- GAMBARARA (1984) = Daniele Gambarara, “Reflexion religieuse et reflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage”, en S. Auroux *et al.*, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lila: Presses Universitaires du Septentrion, 1984, pp. 168-180.
- GANGUTIA (1977) = Elvira Gangutia Elícegui, “Teorías semánticas en la antigüedad”, en F. R. ADRADOS *et al.*, *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid: CSIC, 1977.
- GRIMAL (1997) = Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona: Paidós, 1997.
- HEUBECK (1949-1950) = Alfred Heubeck, “Die homerische Göttersprache”, *WJA*, 4 (1949-1950) 197-218.
- JANSE (2002) = Mark Janse, “Aspects of Bilingualism in the History of the Greek Language” en ADAMS, JANSE & SWAIN (2002).
- KAIMIO (1979) = Jorma Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1979.
- LAGUNA (1995) = Gabriel Laguna Mariscal, “Influencia lingüística del griego sobre el latín: guía bibliográfica comentada”, *Tempus*, 9 (1995) 5-32.
- LATA CZ (2003) = Joachim Latacz, *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma*, Barcelona: Destino, 2003.
- MARGANNE & ROCHETTE (2013) = Marie-Hélène Marganne & Bruno Rochette (eds.), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain: l'apport des papyrus latins. Actes de la table ronde internationale, Liège, 12-13 mai 2011*, Lieja: Presses universitaires de Liège, 2013.
- MOGGI (1998) = Mauro Moggi, “Lingua e identità culturale nel mondo antico”, en R. Bombi & G. Graffi (eds.), *Ethnos e comunità lingüística: un confronto metodológico interdisciplinare*, Udine: Forum, 1998, pp. 97-113.
- MOSLEY (1971) = Derek J. Mosley, “Greek, Barbarians, Language and Contact”, *AncSoc*, 2 (1971) 1-6.
- MULLEN & JAMES (2012) = Alex Mullen & Patrick James (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman worlds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MÜLLER, SIER & WERNER (1992) = Carl Werner Müller, Kurt Sier & Jürgen Werner (eds.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-romischen Antike*, Stuttgart: Steiner, 1992.
- OLSON (2012) = S. Douglas Olson, *The “Homeric Hymn to Aphrodite” and Related Texts*, Boston: De Gruyter, 2012.
- PÉREZ (1978) = Aurelio Pérez Jiménez, *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid: Gredos, 1978.
- POLI (2010) = Silvia Poli, *Inni Omerici*, Turín: UTET, 2010.

- RISCH (1947) = Ernst Risch, “Namendeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern”, en *Eumusia, Festgabe für E. Howald*, Zurich, 1947, pp. 72-91.
- ROCHETTE (1997) = Bruno Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*. Bruselas: Latomus, 1997.
- ROCHETTE (1998) = *Id.*, “Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain. Chronique bibliographique”, *RBPh*, 76 (1998) 177-191.
- ROSE (2014) = Charles B Rose, *The archaeology of Greek and Roman Troy*, Cambridge– New York: Cambridge University Press, 2014.
- ROSS (2005) = Shawn A. Ross, “Βαρβαρόφωνος: language and panhellenism in the *Iliad*”, *CPh*, 100.4 (2005) 299-316.
- ROTOLO (1972) = Vincenzo Rotolo, “La comunicazione linguistica fra alloglotti nell' antichità classica”, en *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania: Facoltà di Lettere e Filosofia, 1972, vol. I, 395-414.
- SAUNERON (1960) = Serge Sauneron, “La differentiation des langages d'après la tradition égyptienne”, *BIAO*, 60 (1960) 31-41.
- SCHULZE (1755) = Ernst August Schulze, *De lingua deorum atque hominum homero celebrata*, Frankfurt, 1755.
- SUTER (1991) = Ann Suter, “Language of gods and language of men: the case of Paris/Alexandros”, *Lexis*, 7-8 (1991) 13-25.
- TRIBULATO (2012) = Olga Tribulato, *Language and Linguistic Contact in Ancient Sicily*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- VASILESCU (1989) = Mihail Vasilescu, “Hellènes et barbares dans les épopées homériques”, *Klio*, 7 (1989) 70-77.
- VON KAMPTZ (1982) = Hans Von Kamptz, *Homerische Personennamen. Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.
- WATKINS (1970) = Calvert Watkins, “Language of Gods and Language of Men: remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions”, en J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Berkeley: University of California Press, 1970, pp. 1-17.
- WEST (1997) = Martin L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- ZACCAGNINI (1982) = Carlo Zaccagnini, “The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions: The ‘Ethnographic’ Description”, en H.-J. Nissen & J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: 25e rencontre assyriologique internationale*, Berlín: Dietrich Reimer Verlag, 1982, vol. II, pp. 409-24.