

La epístola de campesinos 2.35 de Alcifrón y la elegía de Salmácide: una nota de crítica textual

Rafael J. Gallé Cejudo

Universidad de Cádiz

rafael.galle@uca.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5312-3245>

Alciphron's Letter of Farmers 2.35 and the Salmakis Elegy: a Textual Observation

En este artículo se defiende la propuesta de mantener sin corregir el texto transmitido en Alciph. II 35.1 gracias al cotejo de los datos proporcionados por la elegía epigráfica de Salmácide, conocida como «El orgullo de Halicarnaso» (*SGO* 01/12/02) y a una consideración de esta epístola más atenta al virtuosismo literario de los autores de la Segunda Sofística.

Palabras clave: Alcifrón; Salmácide; Hermafrodito; Elegía Helenística; Segunda Sofística.

Here, I shall argue that the text transmitted in Alciph. II 35.1 should be maintained without correction. I base my argument on a comparison with the information provided by the epigraphic elegy from Salmakis known as «The pride of Halicarnassus» (*SGO* 01/12/02) and on a consideration of this epistle more attentive to the literary virtuosity of the authors of the Second Sophistic.

Keywords: Alciphron; Salmakis; Hermaphroditus; Hellenistic Elegy; Second Sophistic.

Cómo citar este artículo / Citation: Gallé Cejudo, Rafael J. (2024) «La epístola de campesinos 2.35 de Alcifrón y la elegía de Salmácide: una nota de crítica textual», *Emerita* 92 (1), 1283. <https://doi.org/10.3989/emerita.2024.1283>

Recibido: 09/10/2023; *Aceptado:* 08/01/2024; *Publicado:* 13/11/2024

La remitente de la epístola de campesinos II 35 (*olim* III 37) de Alcifrón, la viuda Epifilide, relata a su amiga Amaracine el terrible estupro sufrido por parte de Mosquión y sus secuaces. Este, que la había pretendido sin suerte desde la muerte de su esposo Fedrias, aprovechando una ocasión en que aquella fue sola a realizar una ofrenda piadosa, la asalta y la viola, y Epifilide termina así, a su pesar (οὐχ ἑκοῦσα), con un marido impuesto por la violencia (τὸν ἐξ ὕβρεως ἄνδρα).

Ἐπιφυ<λ>λῖς Ἀμαρακίνη.

Εἰρεσιώνην ἐξ ἀνθῶν πλέξασα ἦειν ἐς ἔρμα Φαιδρίου τοῦ Ἀλωπεκῆθεν ταύτην ἀναθήσουσα. εἴτά μοι λόχος ἐξαίφνης ἀναφαίνεται νέων ἀγερῶχων ἐπ' ἐμὲ συντεταγμένων· ὁ λόχος δὲ τῷ Μοσχίῳ συνέπραττεν. 2. ἐπεὶ γὰρ τὸν μακαρίτην ἀπέβαλον Φαιδρίαν, οὐκ ἐπαύσατό μοι πράγματα παρέχων καὶ γαμησείων· ἐγὼ δὲ ἀνηνάμην ἅμα μὲν τὰ νεογνὰ παιδία κατοικτείρουσα ἅμα δὲ τὸν ἥρω Φαιδρίαν ἐν ὀφθαλμοῖς τιθεμένη. ἐλάνθανον δὲ ὕβριστήν ὑμέναιον ἀναμένουσα καὶ θάλαμον νάπην εὐρίσκουσα. 3. εἰς γὰρ με τὸ συνηρεφὲς ἀγαγόν, οὗ τὸ πύκνωμα συνεχὲς ἦν τῶν δένδρων, αὐτοῦ που κατὰ τῶν ἀνθῶν καὶ τῆς φυλλάδος, αἰδοῦμαι εἰπεῖν, ὃ φιλτάτη, τί παθεῖν ἐπὶ νάγκασε. καὶ ἔχω τὸν ἐξ ὕβρεως ἄνδρα, οὐχ ἑκοῦσα μὲν ὁμῶς δὲ ἔχω. καλὸν μὲν γὰρ ἀπεῖρα[σ]τον εἶναι τῶν ἀβουλήτων, ὅτῳ δὲ οὐχ ὑπάρχει τοῦτο, κρύπτειν τὴν συμφορὰν ἀναγκαῖον.

«De Epifilide a Amaracine

Yo había trenzado una corona de flores e iba a ofrendarla al herma de Fedrias de Alópece. De repente se me aparece una banda de jóvenes insolentes que se habían dado cita para atacarme. La banda estaba compinchada con Mosquión. 2. Pues desde que perdí a mi bendito Fedrias, este no había dejado de importunarme con que quería casarse conmigo, pero yo lo había rechazado por piedad por mis niños pequeños y además porque tenía aun en la retina la imagen de mi difunto Fedrias. No sabía lo que me esperaba: un matrimonio forzado y tener por tálamo nupcial la maleza. 3. En efecto, me llevé a un sitio escondido, allí donde los árboles están más seguidos y espesos, y en ese lugar, entre flores y hojas... me da vergüenza contarte, querida, lo que me obligó a soportar. Ahora tengo un marido fruto de esta violencia, a mi pesar, desde luego, pero lo tengo de todas maneras. Lo bueno es no tener que soportar lo que no se desea; pero cuando no se tiene esa suerte, hay que ocultar la desgracia».

Quisiera llamar la atención sobre la frase inicial de la epístola, que desde la primera edición de Schepers se edita como sigue¹: Εἰρεσιώνην ἐξ ἀνθῶν πλέξασα ἦειν ἐς ἔρμα Φαιδρίου τοῦ Ἀλωπεκῆθεν ταύτην ἀναθήσουσα. Nótese, sin embargo, que el sintagma ἔρμα Φαιδρίου τοῦ es una propuesta de corrección de Meineke de 1853 (con el τοῦ

¹ Sc. Schepers (1905), pues, aunque la primera edición fue realmente la de Groninga de 1901, lo cierto es que era considerada por el propio Schepers como *potius prae-editionem quippe quae non in usum v. d. composita erat*. El mismo texto de 1905 es seguido por las principales ediciones y traducciones posteriores realizadas por Wright (1922), Plankl (1942), Benner y Fobes (1949), Ruiz García (1988) y Ozanam (2004).

sugerido con dudas por Lobeck) del texto del manuscrito B de Viena (*Vind. Phil. Gr.* 342, fol. 197ue.), donde la lectura transmitida es Ἑρμαφροδίτου τῷ².

Para esbozar la historia de este texto, y tratar de entender qué llevó a Meineke a ensayar esa propuesta de corrección, habría que remontarse a la edición primera de Bergler (1715), en la que la citada epístola es incluida por primera vez en el conjunto del epistolario alcifroneo y en cuyas anotaciones el editor llama ya la atención sobre cierta anomalía del pasaje: *hoc notatu dignum*³. De hecho, los editores y críticos inmediatamente posteriores consideran que la presencia del dios bisexual, hijo de Hermes y Afrodita, era incongruente, inapropiada o bien estaba fuera de contexto. Así, por ejemplo, se manifiesta el abad Richard, que no se explica siquiera la naturaleza divina de Hermafrodito⁴, o Jortin, quien, sin embargo, apunta la posibilidad (por vez primera) de que se trate de una divinidad relacionada con el matrimonio, pues en ella se dan perfectamente hibridadas la componente masculina y femenina⁵. A esta teoría se sumará Wagner, mientras que Negri tan solo apuntará a la tradicional concepción de que en la figura de Hermafrodito se daba la unión entre el sentido común y el placer⁶. Y, ya incluso después de la corrección de Meineke de 1853, la edición privada anónima de la Athenian Society⁷ o Jessen⁸ vuelven a insistir en la idea de que este Hermafrodito pudiera ser una divinidad relacionada con el matrimonio, pero en ningún caso se plantean modificar el texto. Tampoco Hercher, cuyo epistolario de Alcifrón contenido en los *Epistolographi Graeci* se supone que tiene como referentes las ediciones de Meineke de 1853 y de Seiler de 1853 y 1856, hará mención de problemática alguna en la *adnotatio critica* y mantendrá igualmente la lectura del códice⁹.

² Meineke (1853, *ad loc.*) atribuye la corrección τῷ a Lobeck (1829, p. 1007), de manera que así Hermafrodito fuera entendido como un ciudadano de Alópece, pero Lobeck no dejó por escrito esa corrección.

³ Bergler (1715, p. 353; la *editio nova* de Utrecht de 1791 no tiene notas). Esta epístola ya aparece traducida en la versión francesa de Lesage (1739), también sin anotar.

⁴ Richard (1785, pp. 359-360): «Cette lettre singulière me paroît être allégorique de quelqu'aventure connue du temps d'Alciphron. Je ne devine pas quelle étoit la dévotion d'Epiphyllis, d'aller offrir une guirlande au temple de l'hermaphrodite, ni quel rapport cet être indécis dont on fait ici une divinité, pouvoit avoir avec un mari tendrement aimé, et qui laissoit des enfants chéris à sa veuve». Más adelante el canónigo identifica a este Hermafrodito con Atis, aduciendo el pasaje de Paus. VII 17.9-12, donde se menciona un templo en la ciudad de Dime (en Acaya) dedicado a Dindimene y Atis, además del episodio de Atis y del hermafrodita Agdistis. Para los sincretismos de la figura de Hermafrodito, cf. el ilustrativo artículo de Ajootian (1990).

⁵ Jortin (1790, pp. 45-46): «I conjecture that he might be considered as the Deity who presided over married people; the strict union between husband and wife being aptly represented by a deity, who was male and female inseparably blended together. Alciphron's epistle suggested this notion to me». Más adelante relaciona (con la cronología relativa entre Luciano y Alcifrón como telón de fondo) esta epístola alcifronea con *El Banquete o Los Lapitas* de Luciano.

⁶ Wagner (1798, p. 119): *Numen istud coniugibus praevisse suspicatur: haud inepte enim arctam maritum inter et uxorem coniunctionem repraesentari numine eo, in quo sexus uterque inseparabiliter coniunctus sit*. Cf. Negri (1806, p. 286).

⁷ Anónimo (1896, p. 221): «The special god who presided over the destinies of married people».

⁸ Jessen (1912, p. 717): «Sicherlich aber ehrt die Witwe Epiphyllis mit dem Kranze Hermaphroditos als Hochzeitsgott».

⁹ Hercher (1873, pp. xvii y 78-79).

En la parte contraria, los recelos filológicos de Bergler fueron contundentemente corroborados por Seiler¹⁰, para quien no había razón alguna para que una viuda, que guardaba el recuerdo intacto de su difunto esposo (τὸν μακαρίτην Φαιδρίαν ... τὸν ἥρω Φαιδρίαν ἐν ὀφθαλμοῖς τιθεμένη), tuviera que hacer una ofrenda a Hermafrodito para que le conceda la gracia de un segundo esposo o algún otro favor de esa índole. Y, prácticamente en los mismos términos se expresa Meiser¹¹, para quien el único contexto posible para esta situación (entiéndase la de ir a un templo o un santuario de Hermafrodito a hacerle no se sabe bien qué tipo de ofrenda o petición) sería una festividad análoga a las Fiestas de la Insolencia (τὰ Ὑβριστικά) citadas por Plutarco en sus *Virtudes de mujeres* IV (*Moralia* 245E-F), en las que las mujeres y hombres argivos se travisten. Pero, en ese caso no tendría sentido que Epifilide sostenga que ha sido un «matrimonio» forzado (ὕβριστὴν ὑμέναιον ... τὸν ἐξ ὕβρεως ἄνδρα).

El mismo año que la de Seiler (1853), Meineke, considerando la inoportunidad de la presencia de Hermafrodito en el contexto, ensaya la citada corrección en la que se sustituye la figura del dios bisexual por el monumento funerario del marido (ἐς ἔρμα Φαιδρίου), aunque no puede dejar de admitir su impotencia ante este pasaje (*Nunc locum in desperatis habeo*)¹². De hecho no será este el único intento de enmendar este texto aparentemente sin sentido, ya que, poco después, también Hermann propondrá lo que denomina «una ligerísima alteración» (*leichteste Aenderung*): εἰς Ἑρμόν Ἀφροδίτη¹³. Pero, si bien Hermo es un conocido demo en el camino de Eleusis, la expresión τῷ Ἀλωπεκῆθεν sigue planteando problemas, a lo que el estudioso propone como solución otro cambio mínimo Ἀφροδίτῃ τῇ Ἀλωπεκῆθεν, dando por hecho que en Hermo, que se puede alcanzar fácilmente a pie desde Atenas, habría una especie de templo subsidiario o filial del de Afrodita de Alópece, una réplica (ὑφίδρυσις) que habría mantenido su nombre de origen. La propuesta de Hermann, aunque menos agresiva con el texto transmitido, no será tan convincente como la de Meineke, puesto que los editores y traductores modernos optarán de forma unánime por la *emendatio* de este.

¹⁰ Seiler (1853, pp. 343-344), recogiendo previamente las reflexiones de Lobeck (1829, p. 1007), en las que plantea la posibilidad de que no sea la divinidad, sino el nombre del marido (*mihi parum exploratum videtur Hermaphroditum dei potius quam hominis esse nomen. Quid enim causae habebat mulier vidua et, ut ipsa profitetur, a secundis votis toto animo abhorrens, cur divo Hermaphrodito supplicatum iret? cur maritum suum non Phaedriam nominat, sed τὸν Ἀλωπεκῆθεν, quasi Alopecensium unicum?*), añade su extrañeza: *quid rei cum Hermaphrodito viduae fuerit secundas nuptias perhorrescenti non intelligo*. Aduce, no obstante, el editor la posibilidad apuntada por Petersen de que, como hijo de Afrodita, Hermafrodito tuviese culto entre los dioses domésticos; cf. Thphr., *Char.* XVI 10, un pasaje con una problemática similar, en el que el texto transmitido τοὺς Ἑρμαφροδίτους ha sido corregido en τοὺς Ἑρμᾶς ἄφρονεῖν, porque no se entiende que Hermafrodito o su imagen puedan recibir culto en el interior del hogar. Véanse otros intentos de corrección en Diggle (2004, pp. 366-367).

¹¹ Para Meiser (1904, pp. 237-238) el texto griego no permite una traducción como la de Herel (1767, p. 109): «Ich hatte einen Kranz von Blumen geflochten, und ging in den Tempel des Hermaphroditus, ihn meinen Gatten aus dem Alopekischen Stamme zu weihen», basada en el texto transmitido por el código. Además de sus reticencias, el editor añade otras reflexiones sobre el abuso y la violación sancionados por la religión y la posible conexión de la carta con la comedia menandrea, adelantándose así a otros estudiosos como Legrand (1910, p. 260), o más recientemente Funke (2016, pp. 227 y 236, n. 34), ambos citados por Vox (2019, pp. 116-117).

¹² Meineke (1853, pp. 55 y 137).

¹³ Hermann (1857, pp. 84-85). La idea del templo filial será contestada pronto por Herrmann (1884-1890, p. 2316).

Como conclusión de lo expresado hasta aquí, el texto transmitido de Alcifrón II 35 es alterado, porque la presencia en el contexto de una divinidad como Hermafrodito se considera incomprensible, pero, sobre todo, porque, aun admitiendo la sospecha casi ocurrente de Jortin de que pudiera tratarse de una divinidad tutelar y propiciadora del matrimonio, no se explica que una viuda, que está apelando continuamente a la veneranda memoria de su difunto y bendito marido, vaya a hacer una ofrenda a Hermafrodito para que le conceda la gracia de unas segundas nupcias. Y, además de todo esto, la propuesta de corrección que gozará de mayor prerrogativa será la de Meineke (pese a sus propias dudas), precisamente porque es una viuda fiel a la bendita (μακαρίτην) memoria de su esposo que va a su herma a depositar las preceptivas ofrendas.

Ahora bien, el análisis de este texto de Alcifrón adquiere una dimensión completamente diferente a la luz de un nuevo texto elegíaco helenístico descubierto en los últimos años: la elegía de Salmácide, conocida como «el orgullo de Halicarnaso¹⁴».

Se trata de una larga elegía epigráfica que forma parte de un lienzo murario habitacional hallado *in situ* en 1995 en Bodrum, la antigua Halicarnaso, en las excavaciones realizadas en el promontorio de Kaplân Kalessi, en los arrabales de la ciudad, concretamente en el barrio de Salmácide, y que se halla custodiada actualmente en el museo de arqueología subacuática ubicado en el castillo de Bodrum. Está escrita en alfabeto jonio y su datación puede estar entre la segunda mitad del s. II y principios del s. I a. C. La esmerada caligrafía demuestra que es obra de un lapicida profesional y que tenía una clara finalidad decorativa, muy probablemente de la misma fuente que, junto con el suntuoso Mausoleo, llamó la atención del geógrafo Estrabón en su descripción de Caria (XIV 2.16). Desde el punto de vista del género literario, se trata de una elegía encomiástica en la que se explican las razones por las que ha recibido sus honores la ciudad de Halicarnaso y todo aquello por lo que la urbe puede sentirse orgullosa de sí misma. El poeta se remonta para ello a los orígenes mitológicos de la ciudad (la infancia de Zeus), a los legendarios héroes fundadores (Cránoo, sucesor de Cécrope representando a Atenas; Endimión en representación de Etolia y la Élide; y la metrópoli argólica de Trecén representada por Anteo) y añade al final en forma catalogica (en una práctica tan del gusto de la elegía helenística) un elenco de las figuras de la creación literaria, tanto en prosa, como en poesía, que, desde Heródoto, han dado lustre y prestigio a la ciudad. Hay que notar, además, que es Afrodita quien tiene la portavocía poética de este poema encomiástico.

Pues bien, el pasaje concreto sobre el que quiero llamar la atención está en los vv. 15-22, en los que la diosa sostiene que en Halicarnaso es donde radica la sede de la ninfa Salmácide y de su protegido Hermafrodito, definidos ambos como dioses ancestrales civilizadores de la región:

¹⁴ Cf. SGO 01/12/02. La edición primera del texto la debemos a Isager (1998), que suscitó réplicas inmediatas por Merkelbach en Merkelbach y Stauber (1998, pp. 39-45) y Lloyd-Jones (1999a, 1999b). Dada la transversalidad de materias y contenidos implicados (arqueológicos, histórico-geográficos, literarios, lingüísticos, mitológicos, etc.) y pese al poco tiempo transcurrido desde que vio la luz, el estudio de esta inscripción ha generado una bibliografía ingente. Sirva de botón de muestra de esta multidisciplinariedad, el volumen colectivo editado por Isager y Pedersen (2004) o el trabajo de Gagné (2006). Las últimas ediciones y comentarios pueden leerse en Sider (2017) y Gallé Cejudo (2021, pp. 794-803).

τόν τ' ἐρατὸν μακάρεσσιν ἀειδόμενον παρὰ χεῦμα
 Σαλμακίδος γλυκερὸν νασσαμένη σκόπελον
 νύμφης ἱμερτὸν κατέχει δόμον, ἥ ποτε κοῦρον
 ἡμέτερον τερπναῖς δεξαμένη παλάμαις
 Ἑρμαφρόδιτον θρέψε πανέξοχον, ὃς γάμον εὔρεν
 ἀνδράσι καὶ λέχεα πρῶτος ἔδησε νόμῳ,
 αὐτὴ τε σταγόνων ἱεροῖς ὑπὸ νάμασιν ἄντρου
 πρηύνει φωτῶν ἀγριόεντα νόον.

«Y en un promontorio amable para los bienaventurados asentada,
 junto a la tan cantada y dulce corriente de Salmácide,
 alberga (*sc.* Halicarnaso) la deseable casa de la ninfa que antaño a nuestro
 niño acogió en sus confortables brazos,
 a Hermafrodito, y lo nutrió haciéndolo excelente, el que dio a conocer el
 [matrimonio
 a los hombres y el primero que vinculó por ley el encamamiento¹⁵.
 Ella además en las corrientes sagradas que las gotas forman en la gruta
 templá las salvajes mientes de los hombres». [Trad. Gallé Cejudo 2021]

Así pues, los versos 19-20 de la elegía confirman que aquello que solo podía calificarse de mera y ocurrente intuición por parte de Jortin en el s. XVIII, y que posteriormente algunos estudiosos fueron asumiendo, aunque sin poder corroborarlo, adquiere ahora entidad mitográfica¹⁶. Hermafrodito es, en efecto, el πρῶτος εὑρετής de la institución del matrimonio y el primero en sancionar por ley las relaciones sexuales entre los esposos. Es, en definitiva, una divinidad tutelar del matrimonio de pleno derecho, cuya primigenia advocación queda documentada ahora ya desde Época Helenística gracias al texto de Salmácide. Tendría, por tanto, la misma autoridad aretalógica que, por ejemplo, Cécrope en la mitografía ateniense¹⁷.

Así pues, a la luz de esta nueva titularidad mitológica contrastada¹⁸, la argumentación esgrimida por los defensores de la corrección propuesta por Meineke para el

¹⁵ Coincido en la interpretación sintáctica de ἀειδόμενον con D'Alessio (2004, p. 47) y Rodríguez Somolinos y Rodríguez Somolinos (2019).

¹⁶ Véanse, entre otros, Ajootian (1990, 1997) y Sourvinou-Inwood (2004). Naturalmente debe interpretarse que esta información fluye en ambos sentidos, ya que la epístola alcifronea sirve igualmente para corroborar este papel de πρῶτος εὑρετής del matrimonio y de sancionador de la ley (νόμος) que vincula legalmente las relaciones sexuales (λέχεα), y que algunos estudiosos han calificado de inopinado; cf. Isager (1998, p. 12, n. 23), Ragone (2001, p. 85) y Pirenne-Delforge (2011, pp. 328-344).

¹⁷ Así Clearco de Solos, citado por Ateneo (XIII 555d) o Cárax de Pérgamo (*FGrHist* 103 F 38), citado por Eust., *Il.* XVIII 483; véase además Pirenne-Delforge 2011, p. 336. Cécrope instituye la monogamia y retira el nombre de la madre a los hijos cuando toma consciencia del rol biológico del padre en la concepción.

¹⁸ El de la elegía se convierte en el testimonio más antiguo del relato erótico de Hermafrodito y Salmácide, pero es bastante probable que no fuera invención de su autor. No obstante, téngase en cuenta que ya Ovidio presenta el relato (*Met.* IV 285-388) como una historia novedosa (*dulci nouitate*, v. 284), aunque con una orientación mitológica completamente diferente a la del texto elegíaco.

manuscrito transmisor del texto de Alcifrón de II 35 pasa a tener una posición de extrema debilidad¹⁹.

Así, por ejemplo, frente al argumento de que Epifilide es fiel a la memoria de su esposo y por eso va a su herma a hacer la ofrenda, se puede alegar que esa misma explicación vale igualmente para un templo, un túmulo o una imagen de Hermafrodito, divinidad tutelar del matrimonio a la que la viuda acude para honrar la memoria de su sagrada unión. Y frente a los que sostienen que la corrección de Meineke especifica claramente que la viuda hace la ofrenda en la estela funeraria de su esposo, quedando así descartada la incongruencia de que la desconsolada viuda pudiera estar solicitando de una divinidad un nuevo marido, se puede alegar que, siendo esto cierto, la *emendatio* no es en absoluto imprescindible por varias razones. En primer lugar, porque esa lectura supondría reinterpretar innecesariamente el texto de Alcifrón. En efecto, la propuesta de Meineke ἔμμα Φαιδρίου fue una *lectio audax*, ingeniosísima, pero a la luz del texto elegíaco de Salmácide ha terminado siendo una lectura fácil, porque ha sido reconstruida de forma mimética a partir del párrafo siguiente donde se puede leer ἦρω Φαιδρίαν («mi difunto Fedrias»), y solo ha sido sostenible mientras no ha habido constancia de la advocación de Hermafrodito como dios tutelar del matrimonio o simplemente como divinidad de culto público y privado, lo que ha quedado definitivamente corroborado por varios testimonios epigráficos en el ámbito privado de la región del Ática y en la isla de Cos²⁰. Además la propuesta de corrección de Meineke estaría adaptándose apriorísticamente a los que se supone que deben ser los deberes y los *mandata uxori*: visitar periódicamente la tumba del marido y no olvidarlo nunca (cf. Prop. II 13b.39-42 y 51-52). No es de extrañar, por tanto, que Diggle tache la *emendatio* de Meineke de «inverosímil»²¹.

Y, por último, no ha de descartarse la hipótesis de que la innecesaria conversión de este pasaje en un *locus uexatus* y el apoyo a la corrección del texto podrían responder también a otras dos razones extratextuales: la primera, a un rechazo preventivo por una figura mitológica como Hermafrodito; y la segunda, a una lectura apriorística del texto y ajena por completo al virtuosismo literario de los autores de la Segunda Sofística.

En cuanto a la primera, el rechazo preventivo por una figura mitológica como Hermafrodito, hay que tener en cuenta que esta divinidad ha sido identificada a veces con Príapo, Pan, Sileno o Sátiro y cuya aparición o presencia estaba relacionada con fenómenos de carácter teratogénico y otros tipos de *mirabilia*²². Además, desde el relato

¹⁹ El propio Lloyd-Jones (1999a, p. 7), que en principio se mostraba contrario a mantener la lectura del manuscrito («those who have accepted the manuscript reading have argued that it shows that Hermafroditus was a god of marriage... That inference is by no means certain»), tiene que reconocer que la figura de Hermafrodito como dios del matrimonio podría estar adquiriendo un peso específico gracias a la elegía de Salmácide. Véase sobre este aspecto Romano (2009).

²⁰ Aparte del texto problemático de Teofrasto (*Char.* XVI 10) citado *supra* en la nota 10 y de la bien conocida inscripción probablemente en el plinto de una estatua del Hermafrodito editada por J. Kirchner y S. Dow, *MDAI(A)* 62, 1937, 7-8 n.5 (*IG II/III* 4, 1551): Φανῶ Ἑρμαφροδ[ί]- / τωι εὐξαμένη (s. IV a. C.), están documentados otros testimonios epigráficos propios del culto en el ámbito privado de Atenas y de la isla de Cos de los ss. III y II a. C.; véase Diggle (2004, pp. 366-367).

²¹ Diggle (2004, p. 367): «implausibly».

²² Sobre la identificación de Príapo y Hermafrodito, cf. Sch. Luc., *DDeor.* 23, que cita a Mnaseas de Patara (frg. 35, *FHG III* 155 Müller); sobre el carácter teratológico de su aparición, cf. D.S. IV 6.5 (ἔνιοι δὲ τὰ τοιαῦτα γένη ταῖς φύσεσιν ἀποφαίνονται τέρατα ὑπάρχειν) o Eus., *PE* II 2.14 (ὥς καὶ τὸν

ovidiano Salmácide, la ninfa erotómana a la que está vinculado Hermafrodito, propició la fama negativa de que las aguas de la fuente homónima provocaban un efecto pernicioso de afeminamiento sobre los hombres²³. Y, además, entre los fenómenos teratogénicos y paradoxográficos con los que se relaciona a Hermafrodito hay uno al que no se le ha prestado suficiente atención. Me refiero a su identificación con la versión «masculina» (más bien bisexuada) de Afrodita en Chipre²⁴. Se trata de una Afrodita con barba, citada en las *Saturnales* de Macrobio (III 8.2): *signum etiam eius est Cypri barbatum ... corpore sed ueste muliebri, cum sceptro ac natura uirili: et putant eandem marem ac feminam esse* («una estatua de una Afrodita barbada, con torso y ropajes de mujer, pero cetro y naturaleza viril, y a la que consideran que es hombre y mujer»), citada también en los comentarios de Servio a la *Eneida* (II 632): *est etiam in Cypro simulacrum barbatae Veneris, corpore et ueste muliebri, cum sceptro et natura uirili, quod Ἀφροδίτον uocant, cui uiri in ueste muliebri, mulieres in uirili ueste sacrificant* («hay además en Chipre una estatua de Venus con barba, con torso y ropajes de mujer, pero porte y cetro de varón, a la que llaman Afrodito, y a la que ofrecen sacrificios los hombres con vestidos de mujer y las mujeres con ropa de hombres»), la misma identificación que se puede leer en los *Héroes* de Aristófanes, frg. 325 K.-A. (= 702 Kock):

Ar., frg. 325 K.-A. (*ap. Phot. a* 3404)

Ἀφρόδιτος·ὁ Ἑρμαφρόδιτος. παραπλήσιοι δὲ τούτῳ καὶ ἄλλοι δαίμονες· Ὀρθάνης, Πρίαιπος, Αἰακός, Γενετυλλίς, Τύχων, Γίγων, Κονίσσαλος, Κύννειος καὶ ἕτεροι, ὧν καὶ Ἀριστοφάνης μέμνηται Ἡρώσιν.

Y sobre esta Afrodita barbada también se pronuncia el léxico *Suda* α 4653 (s. u. Ἀφροδίτη):

ταύτης τὸ ἄγαλμα πλάττουσι κτένα φέρον, ἐπειδὴ συνέβη ποτὲ ταῖς τῶν Ῥωμαίων γυναιξὶ κνήφην λοιμώδη γενέσθαι, καὶ ξυρουμένων πασῶν γεγόνασιν αὐταῖς οἱ κτένες ἀχρεῖοι· εὐξαμένας δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ ἀνατριχωθῆναι, τιμῆσαι τε αὐτὴν ἀγάλματι κτένα φέρουσαν καὶ γένειον ἔχουσαν· διότι καὶ ἄρρενα καὶ θήλεα ἔχει ὄργανα. ταύτην γὰρ λέγουσιν ἔφορον γενέσεως πάσης, καὶ ἀπὸ τῆς ὀσφύος καὶ ἄνω λέγουσιν αὐτὴν ἄρρενα, τὰ δὲ κάτω θήλειαν.

«Esculpen la estatua de ella sosteniendo un peine, ya que una vez una comezón pestilente afligió a las mujeres de los romanos, y cuando todas se raparon, sus peines se

Ἑρμαφρόδιτον [...] τοῦτον δὲ φασὶ τὸν θεὸν κατὰ τινὰς χρόνους φαίνεσθαι παρ' ἀνθρώποις καὶ γεννᾶσθαι τὴν τοῦ σώματος φύσιν ἔχοντα μεμιγμένην ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐνιοὶ δὲ τὰ τοιαῦτα τέρατα ὑπάρχειν φασὶ σπανίως τε γεννώμενα σημαντικὰ ποτὲ μὲν κακῶν, ποτὲ δ' ἀγαθῶν γίνεσθαι), idea que recoge un buen número de textos de tipo astrológico; cf. p. e. Ptolomeo, *Apotelesmatica* (Ptol., *Tetr.* III 9.4). Para otras identificaciones y sincretismos (Pan, Sileno, Sátiro), cf. Ajootian (1990).

²³ Esta mala reputación, sin embargo, ha sido cuestionada por otras fuentes antiguas; cf. Vitr. II 8.11-12, Str. XIV 2.16.

²⁴ Sobre esta Afrodita barbada directamente relacionada con la Afrodita en armas hay una generosa y reciente bibliografía. Sin ánimo de ser exhaustivo en las referencias, recomiendo la lectura de Flemberg (1991), Pironti (2005), Valdés Guía (2006-2008) y Budin (2010).

volvieron inútiles para ellas; rezaron a Afrodita para que les volviera a crecer el cabello y la honraron con una estatua sosteniendo un peine y con barba; porque tenía órganos masculinos y femeninos. Porque dicen que ella era la supervisora de todos los nacimientos, y dicen que era un hombre de la zona lumbar para arriba y una mujer para abajo».

Y a ella también hace referencia el lexicógrafo Hesiquio, recordando que, por más que otros digan que es *la diosa representada como un hombre*, otros como Teofrasto lo identifican con Hermafrodito; cf. Hsch. α 8773, s. u. Ἀφρόδιτος: Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτον φησιν, ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει.

Finalmente, a nivel teórico, sobre esta *epíklesis*, esta advocación paradoxográfica, de Afrodita «varón» relacionada con el culto a Hermafrodito, ya fue categórico Herrmann: «Es ist ohne weiteres klar, dass dieser kyprische Aphroditos mit dem späteren Hermaphroditos identisch ist²⁵».

La segunda razón responde a una lectura apriorística del texto y ajena por completo a la libertad artística que regía la producción literaria durante la Segunda Sofística y a una interpretación de la epístola alcifronea en clave social e histórico-antropológica, que no tiene en cuenta que el epistolar ficticio se cuenta entre esos géneros de Época Helenístico-Imperial particularmente propicios para el lucimiento de la figura latente del autor, rétores *παιδευμένοι*, especialmente dotados para el humor y que gustan de explorar de forma sutil las posibilidades de contaminación genérica que este nuevo y versátil formato literario les ofrece y que les permite la creación de inusitados híbridos literarios. Entiendo que en este caso no se ha tenido en cuenta suficientemente el discurso secundario, el dirigido al lector externo, y que, como bien ha acertado a identificar Vox²⁶, tiene su punta, al más puro estilo epigramático, en la *gnome* final de la protagonista en la que se expresa la necesidad de callar y asumir las experiencias nefastas (καλὸν μὲν γὰρ ἀπείρατον εἶναι τῶν ἀβουλήτων, ὅτῳ δὲ οὐχ ὑπάρχει τοῦτο, κρύπτειν τὴν συμφορὰν ἀναγκαῖον «Lo bueno es no tener que soportar lo que no se desea; pero cuando no se tiene esa suerte, hay que ocultar la desgracia»). En efecto, ya Anderson²⁷ acertó a ver la estrecha relación de esta epístola con el *Idilio XXVII* del corpus teocriteo, una escena de seducción y falso pudor paradigmática en la literatura griega de época tardía²⁸. Pues bien, de forma análoga en esta epístola se van hibridando de forma excepcional elementos de carácter novelístico (especialmente de la novela milesia) y de la *Nea*: la seducción, la violación, el rapto (consentido), el falso pudor, la viuda fácilmente consolable, etc., todos ellos elementos composicionales de tipo misógino y antifeminista procedentes a buen seguro del ámbito cínico y rastreables en las comedias de Menandro (el nombre de Mosquión lleva indefectiblemente a *La Samia*, *La Trasquilada*, *El Citarista* y *El Siconio* o *Los Sicionios* y a varios fragmentos de las *fabulae incertae*, mientras que Fedrias, presente en Alciph. 3.27, además de en comedias de Aristófanes y Alexis,

²⁵ Herrmann (1884-1890, col. 2315).

²⁶ Vox (2019, pp. 114-117 y 125).

²⁷ Anderson (1997, p. 2193).

²⁸ Sobre este y otros casos, cf. Gallé Cejudo (2005).

podría estar aludiendo a la *Perikeiromene*²⁹) o en los excepcionales ejemplos conservados de relato milesio, como la viuda de Éfeso en el *Satiricón* de Petronio (111-112), y sus variantes en el género de la fábula, y en otros géneros eróticos de época más tardía, como la decente y hermosa Ismenodora que propicia el debate del *Erótico* de Plutarco (*Amat.* 2 y ss. = *Mor.* 749D y ss.), la compungida y afligida viuda Mírrina de Aristéneto (II 15), que tan apesadumbrada no estaría cuando no duda en intercambiar con su vecina su criado por el marido de aquella, o Bitina y su esclavo (podríamos añadir claramente ‘sexual’) en el mimiambo V de Herodas y otras tantas que configuran el estereotipo de este personaje de la viuda fácilmente consolable en la literatura tardía³⁰.

Y solo con esta interpretación cobra sentido la aguda nota de los editores de la Loeb Classical Library a propósito de los nombres parlantes de la remitente y destinataria de la carta³¹: Amaracine es ‘Mejorana’ y Epifílida (ἐπιφυλλίς) designa el ‘racimo que se deja en la vid tras la vendimia y que recogen los espigadores’, es decir ‘La que no le importa a nadie’ o ‘La doña nadie’, pero no se puede descartar la posibilidad de que esté aludiendo a su condición de viuda y de haber quedado por tanto, como un vástago abortado, a merced del primer desaprensivo que ha querido abusar de ella. Pero Benner & Fobes, con un olfato filológico poco común, sospechan que hay otro juego anfibológico más encubierto: «Epiphyllis means literally “small grapes”, metaphorically “small potatoes”; but here is probably intended to suggest ἐπὶ φυλλάδος³²». Los editores tienen en mente el parágrafo 3.º de la carta, donde Epifílida confiesa haber sido violada: κατὰ τῶν ἀνθῶν καὶ τῆς φυλλάδος.

A modo de conclusión, la lectura transmitida por el código vindobonense para Alciph. II 35.1 Ἐρμαφροδίτου no necesita ser corregida, a poco que se tengan en cuenta dos considerandos fundamentales: la advocación o *epíklesis* que el texto metamitográfico de Salmácide ha corroborado para la figura de Hermafrodito como divinidad tutelar del matrimonio; y que esta epístola debe ser entendida desde los presupuestos y el juego literario de la tensión entre el discurso primario y el secundario tan del gusto de los autores de época tardía y, en particular, del género epistolográfico ficticio, y no desde presupuestos socio-antropológicos que difícilmente pueden ahormarse en el decorado histórico de «cartón-piedra» del epistolario de Alcifrón.

²⁹ Vox (2019, p. 117) y Funke (2016, p. 227 y n. 30).

³⁰ Véase en especial la *Moicheutria* de POxy. 413ue., col. I-III (Mertens-Pack³: 01745.000; LDAB: 4899), así como otros ejemplos citados por Drago (2007, p. 552). Sobre la reputación de la viuda en la Antigüedad, cf. Walcot (1991).

³¹ Benner-Fobes (1949, p. 139, n. a).

³² El término ἐπιφυλλίς aparece documentado en AP VI 191 (Corn. Long.), LXX, *La.* 2.20; interpolado en Dsc. IV 142 (metáfora de poetastros), Ar., *Ra.* 92 (cf. *Sch. ad loc.*, D.H., *Rh.* X 18). Es muy poco probable que el epistológrafo no tenga en mente el conocido pasaje aristofánico: Dion.—ἐπιφυλλίδες ταῦτ’ ἐστὶ καὶ στωμύματα, / χελιδόνων μουσεῖα, λωβηταὶ τέχνης, / ἃ φροῦδα θᾶπτον, ἦν μόνον χορὸν λάβη, / ἅπαξ προσουρήσαντα τῇ τραγωδίᾳ. / Γόνιμον δὲ ποιητὴν ἂν οὐχ εὖροις ἔτι / ζητῶν ἄν, ὅστις ῥῆμα γενναῖον λάκοι. (Dioniso.—«Esos son racimos abortados, charlatanería, conciertos de golondrinas, corruptores del arte que desaparecen de inmediato cuando consiguen un coro con solo haberse meado en la tragedia. Pero un poeta creador que sepa decir frases nobles no puedes encontrarlo ya por mucho que lo busques»). En efecto, esa idea de racimo abortado podría estar aludiendo a su condición de viuda y de haber quedado por tanto accesible al primer espigador que ha querido apropiársela.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Financiación

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2021-123138NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y «FEDER Una manera de hacer Europa».

Declaración de contribución de autoría

Rafel J. Gallé Cejudo: conceptualización, obtención de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, validación, supervisión, visualización, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajootian, A. (1990) «Hermaphroditos», *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* vol. V, Zürich – Múnich – Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag, pp. 268-285.
- Ajootian, A. (1997) «The Only Happy Couple: Hermaphroditus and Gender», en Koloski-Ostrow, A. O. y Lyons, C. L. (eds.), *Naked Truths. Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, Londres: Routledge, pp. 220-242.
- Anderson, G. (1997) «Alciphron's Miniatures», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* 2.34.3, Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 2188-2206.
- Anónimo (1896) *Alciphron. Literally and Completely Translated from the Greek with Introduction and Notes*, Atenas: The Athenian Society.
- Benner, A. R. y Fobes, F. H. (1949) *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge (MA) – Londres: Harvard University Press.
- Bergler, S. (1715) *Alciphronis Rhetoris Epistolae*, 1.^a ed., Leipzig: Th. Fritsch (2.^a ed., Utrecht: B. Wild y J. Alteer, 1791).
- Budin, St. L. (2010) «Aphrodite *Enoplion*», en Smith, A. C. y Pickup, S. (eds.), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden – Boston: Brill, pp. 79-112. https://doi.org/10.1163/9789047444503_006
- D'Alessio, G. B. (2004) «Some Notes on the Salmakis Inscription», en Isager, S. y Pedersen, P. (eds.), *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, pp. 45-57.
- Diggle, J. (2004) *Theophrastus Characters*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Drago, A. T. (2007) *Aristeneto. Lettere d'amore. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Lecce: Pensa Multimedia.
- Flemberg, J. (1991) *Venus armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Estocolmo: Paul Åström.
- Funke, M. (2016) «The Menandrian World of Alciphron's Letters», en Marshall, C. W. y Hawkins, T. (eds.), *Athenian Comedy in the Roman Empire*, Londres – Nueva York: Bloomsbury Academic, pp. 223-238.
- Gagné, R. (2006) «What is the Pride of Halicarnassus?», *Classical Antiquity* 25 (1), pp. 1-33. <https://doi.org/10.1525/ca.2006.25.1.1>
- Gallé Cejudo, R. J. (2005) «Expresión y desarrollo de los *signa pudoris* en la literatura tardía de tema amoroso», en González Castro, J. F. et al. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 285-292.
- Gallé Cejudo, R. J. (2021) *Elegíacos helenísticos*, Madrid: CSIC.
- Hercher, R. (1873) *Epistolographi Graeci*, París: Firmin Didot.

- Herel, J. F. (1767) *Alciphrons Briefe aus dem Griechischen übersetzt*, vols. II-III, Altenburgo: In der Richterischen Buchhandlung.
- Hermann, K. Fr. (1857) «Kritische Aehrenlese zu Alkiphrons Briefen», *Rheinisches Museum für Philologie* 11, pp. 58-89.
- Herrmann, P. (1884-1890) «Hermaphroditos», en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. I, Leipzig: B. G. Teubner, cols. 2314-2342 (esp. 2316).
- Isager, S. (1998) «The Pride of Halikarnassos. *Editio princeps* of an Inscription from Salmakis», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123, pp. 1-23 (reimpr. en Isager, S. y Pedersen, P. (eds.), *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, pp. 217-237).
- Isager, S. y Pedersen, P. (eds.) (2004) *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Jessen, O. (1912) «Hermaphroditos», *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 8.1, Stuttgart: J. B. Metzler, cols. 714-721.
- Jortin, J. (1790) *Tracts, Philological, Critical and Miscellaneous*, vol. II, Londres: B. White & son.
- Legrand, Ph.-E. (1910) *Daos. Tableau de la comédie grecque pendant la période dite 'nouvelle'*, Lyon: A. Rey y París: A. Fontemoing.
- Lesage, A.-R. (1739) *Lettres d'Aristénète auxquelles on a ajouté les lettres choisies d'Alciphron*, Londres: aux dépens de la Compagnie.
- Lloyd-Jones, H. (1999a) «The Pride of Halicarnassus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, pp. 1-14.
- Lloyd-Jones, H. (1999b) «The Pride of Halicarnassus (ZPE 124 (1999) 1-14): Corrigenda and Addenda», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127, pp. 63-65.
- Lobeck, Chr. A. (1829) *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, vol. II, Königsberg: Bornträger.
- Merkelbach, R. y Stauber, J. (1998) *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, vol. I, München – Leipzig: B. G. Teubner.
- Meineke, A. (1853) *Alciphronis Rhetoris Epistolae cum adnotatione critica*, Leipzig: B. G. Teubner.
- Meiser, K. (1904) «Kritische Beiträge zu den Briefen des Rhetors Alkiphron», en *Sitzungsberichte der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München: Akademische Buchdruckerei, pp. 191-244.
- Negri, F. (1806) *Lettere d'Alcifrone tradotte dal greco*, Milán: Salvi e Ripamonti.
- Ozanam, A.-M. (2004) *Alciphron. Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres*, París: Les Belles Lettres.
- Pirenne-Delforge, V. (2011) «La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la 'timè' d'Halicarnasse: quelques remarques sur l'inscription de Salmakis», en Prescendi, F. y Volokhine, Y. (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Ph. Borgeaud*, Ginebra: Labor et Fides, pp. 328-344.
- Pironti, G. (2005) «Aphrodite dans le domaine d'Arès. Éléments pour un dialogue entre mythe et culte», *Kernos* 18, pp. 167-184. <https://doi.org/10.4000/kernos.1523>
- Plankl, W. (1942) *Alkiphron. Hetärenbriefe*, 4.^a ed., München: Ernst Heimeran Verlag.
- Ragone, G. (2001) «L'iscrizione di Kaplan Kalesi e la leggenda afrodisia di Salmakide», en B. Virgilio (ed.), *Studi Ellenistici* 13, Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 75-119.
- Richard, J. (1785) *Lettres grecques par le rhéteur Alciphron; ou anecdotes sur les moeurs et les usages de la Grèce*, vol. I, Amsterdam: Nyon.

- Rodríguez Somolinos, H. y Rodríguez Somolinos, J. (2019) «Elegía de Salmácide: el orgullo de Halicarnaso», en Martínez García, O. y Alía Alberca, M. L. (eds.), *Por la senda de las palabras viajeras. Una antología de textos griegos y latinos en honor del profesor Antonio Guzmán Guerra*, Madrid: Luceat Ediciones S. L., pp. 292-297.
- Romano, A. J. (2009) «The invention of marriage: Hermaphroditus and Salmacis at Halicarnassus and in Ovid», *The Classical Quarterly* (New Series) 59 (2), pp. 543-561. <https://doi.org/10.1017/S0009838809990176>
- Ruiz García, E. (1988) *Teofrasto, Caracteres. Alcifrón, Cartas*, Madrid: Gredos.
- Schepers, M. A. (1905) *Alciphronis Rhetoris Epistularum Libri IV*, 2.^a ed., Leipzig: B. G. Teubner (1.^a ed., *Diss.*, Groninga: J. B. Wolters, 1901).
- Seiler, E. E. (1853) *Alciphronis Rhetoris Epistolae recensuit*, 1.^a ed., Leipzig: I. C. Hinrichs (2.^a ed., 1856).
- Sider, D. (2017) «The Salmacis Inscription», en *Hellenistic Poetry: A Selection*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 32-39.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (2004) «Hermaphroditos and Salmakis: The Voice of Halikarnassos», en Isager, S. y Pedersen, P. (eds.), *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, pp. 59-84.
- Valdés Guía, M. (2006-2008) «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento», *Arys* 7, pp. 69-82.
- Vox, O. (2019) «Women's Voices: Four or Five Women's Letters by Alciphron», en Biraud, M. y Zucker, A. (eds.), *The Letters of Alciphron. A Unified Literary Work?*, Leiden – Boston: Brill, pp. 109-125. https://doi.org/10.1163/9789004383388_007
- Wagner, J. A. (1798) *Alciphronis Rhetoris Epistolae*, vols. I-II, Leipzig: Officina Libraria Muelleriana.
- Walcot, P. (1991) «On Widows and Their Reputation in Antiquity», *Symbolae Osloenses* 66, pp. 5-26. <https://doi.org/10.1080/00397679108590842>
- Wright, F. A. (1922) *Alciphron. Letters from the Country and the Town*, Londres: E. P. Routledge & son y Nueva York: E. P. Dutton & co.