

(25). No vamos a entrar aquí en un estudio pormenorizado sobre las dos corrientes enfrentadas existentes referente a la existencia o no de este aspecto de la vida sexual y amorosa de los griegos, primero porque la documentación que poseemos es demasiado numerosa y nos alejaría, en parte, del tema; y segundo porque no es éste el lugar para tal discusión, baste decir que existían opiniones enfrentadas respecto al mismo. Pero es que incluso lo interesante del tema, no es ya su existencia o no en tiempos homéricos (cosa que pensamos está fuera de duda), sino el funcionamiento de la misma, su rol en los **ritos iniciáticos** griegos, su papel en el sistema educativo, su consideración y código interno,... es por ésto que vamos a hablar de "homosexualidad" en Grecia Primitiva, sin remordimientos ni aspavientos, pues estamos con K. Dover cuando sentencia que en Grecia "ningún acto es santificado o humillado por tener simplemente una dimensión genital" (26). Y es ésta la máxima que animamos a seguir a toda aquella persona que esté interesada en proseguir la lectura de esta Tesis. Debe quedar claro que en estos momentos cualquier acto puede tener una dimensión genital que, por supuesto nosotros no le damos, y no sólo eso, sino que por tal no se le descalifica ni cual es simplemente una expresión más de cualquier actividad humana, veámosla:

El caso más significativo de relaciones sexuales

entre hombre en la Hélade es la sostenida entre un varón adulto que se encargaba de formar al adolescente, de educarlo, haciendo de él un futuro ciudadano de la polis. Estas enseñanzas engloban los más variados aspectos, entre los que se encontraba el de la relación amorosa entre ellos, paiderasteia. Tales actividades eróticas, respondiendo a las ideas señaladas, presentaban dos papeles claramente diferenciados: el adulto, erastés, mantenía una actitud activa, volcada hacia el muchacho, que se traducía físicamente en la penetración anal del mismo; y el joven, erômenes, que presentaba un marcado rol pasivo, como sujeto a quien iban destinadas las enseñanzas del maestro, recibéndolo incluso en su propio cuerpo. Esta forma educativa que tiene paralelos en determinados episodios mitológicos (recordemos Zeus-Ganímedes, Apolo-Jacinto, etc...). (27). presenta un acentuado carácter iniciático, con el fin de formar nuevos ciudadanos para la polis (o en nuestro caso, nuevos varones, para la comunidad guerrera). Según las consideraciones de Ingemann (28), a nuestro parecer bien fundamentadas, tenemos registradas dos expresiones más, referidas a términos de color. En Grecia, leikós, color blanco, estaba asociado a la cobardía, al afeminamiento, dado que los hombres "valientes" y "viriles" normalmente estaban asociados a tareas donde la piel adquiría una morenez propia, ya fuera por jugar en las palestras, ya por trabajar bajo el sol, ya por asistir

al égora, etc..., sin embargo, el tono pálido o blanquizco de piel solía asociarse con la mujer (recordemos los frescos egipcios o cretenses, entre otros), dado que desempeñaba sus funciones dentro de la casa, y no expuesta a los rayos del sol. Pues bien, ésto supuso una nueva dualidad, leikós-mélas (blanco-negro), que llegó incluso a formar la palabra leikóproptos para referirse a los adultos que optasen por el papel pasivo.

Así pues, la "homosexualidad" griega vemos que no era objeto de burla o crítica siempre y cuando se insertara en el tipo configurado por un adulto y un jovencito (efebo), dentro del cual el adulto debía presentar una actitud activa frente al muchacho, ofreciéndole regalos -normalmente aves y gallos, de clara connotación sexual- (29), satisfaciendo sus necesidades y desempeñando el papel "agresivo" y formador incluso en los contactos sexuales. Frente a ello, encontraríamos a un jovencito que se limitaba a "dejarse amar/dejarse instruir" en todos los sentidos que ambos términos conllevan.

En el caso concreto de **Homero**, una de las opiniones más condescendientes es aquella que trata de excusar su "ausencia", de la siguiente manera: "no cabe ninguna duda sobre la existencia de una especie de código moral implícito que prohíbe en distintos tipos de obras literarias, hablar de ciertos temas." (30)

Nosotros ya expresamos nuestro punto de vista

en el capítulo dedicado a **Homero**, aún así, reiteramos la idea de que el poeta no necesita hacer hincapié en el tema, pues ya es suficientemente claro, y si no hace más alusiones (ahora si vendría la consideración anterior) es porque en el tipo de estilo literario no tiene más cabida de la que se puede percibir. De todas formas, posteriormente cuando estudiemos el campo de los **ritos de pasaje** o de iniciación veremos como estas prácticas eran comunes en esta época.

Ya sí, para terminar con este apretado marco introductorio nos queda hablar de un gran aspecto, del aspecto que globaliza las ideas de culto y ceremonias, aquella de las que son parte integrante la ley de la costumbre, el medio natural y social, el conjunto de individuos.... nos referimos a la religión griega.

" La religión griega presenta formas y elementos análogos a aquellos que suelen encontrarse en las religiones de otros pueblos (...); elementos, pues, primordiales, y profundamente enraizados en la conciencia religiosa " (31). No obstante debemos evitar las generalizaciones y sincretismos demasiado precipitados, la mayor parte de las veces, por ello no debemos perder de vista las diversidades regionales existentes patentemente en este momento. Sin embargo, indudablemente, hay un elemento griego primitivo que deriva de la civilización micénica, por lo que constatamos una amalgama tanto de elementos

elementos micénicos como orientales, que dejaron sus sedimentos en varios periodos de la historia de la religión griega.

En los elementos profundamente enraizados podemos aplicar dos categorías, siguiendo el modelo propuesto por J. Rudhardt (32):

- 1.- Aquellos que poseen naturalmente la cualidad anunciada ( hieros ): la luz y la sombra (Il.,XVII,455), el olivo (Od.,XIII,372), la era de trigo (Il.,V,499), la ciudad (Od.,I,2) y sus murallas (Il.,XVI,100).
- 2.- Todo acto de consagración cumplido por los hombres, revestido de esta cualidad: los animales sacrificados (Il.,I,443 , Od.,XI,132 y Od.,XXIII,279), los objetos ofrecidos a los dioses o consagrados (Od.,XVI,184-185), en resumen, el acto ritual mismo, la ceremonia religiosa.

No obstante, " no parece que la cualidad signi-  
ficada por el adjetivo hieros implique necesariamente una relación con la divinidad, ni por consecuencia que tal relación la pueda definir." (33)

Todo esto es significativo porque nos adentra en la conflictividad existente entre los estudiosos del tema, sobre la existencia o no de la disyuntiva sagrado/ profano en esta época. Nosotros pensamos, como lo hizo el profesor M. Nilsson, que lo sagrado y lo maldito quedan apartados del uso corriente, ya que se consideró

"el poder" bajo su aspecto bueno y noble, y tal bondad o maldad dependió exclusivamente de las circunstancias en las que entra en contacto con el hombre (34). De aquí que pensemos, que al igual que rechazabamos la posibilidad de una esfera pública confrontada a una privada en la vida cotidiana de este pueblo; en el terreno religioso ambas esferas tampoco estarían delimitadas, sino que entrarían mejor dentro de los aspectos de polución-purificación. Esta es la razón por la cual subrayamos al igual que Nilsson, " que la distinción entre religión y folklóre que se hizo tras la victoria del Cristianismo sobre las religiones paganas, no existió en la antigüedad." (35)

Continuando con los elementos que están en estrecha ligazón con el universo religioso, señalaremos que la religión griega " no es sólomente magia, animismo, fetichismo: es también, en gran medida, naturalismo " (36), pues como dice Nilsson, " la religión de la Grecia Antigua era una religión de la Naturaleza, cuyos dioses gobernaban los distintos fenómenos naturales, mientras otros representan las actividades de la vida humana o los instintos de la humanidad " (37), o aún más claro en el caso del individuo concreto, al que se refiere M. Douglas, cuando expone que en el mundo homérico " cada individuo lleva consigo lazos tan íntimos con el universo que es como el centro de un campo de fuerza magnética, gracias al cual se pueden explicar los acontecimientos

de ser él quién es y de hacer lo que hace." (38)

Veamos a continuación la estrecha relación existente entre la religión y la comunidad. Para empezar, diremos que la religión doméstica era la que establecía el parentesco, siendo llamados parientes tan sólo aquellos que tenían los mismos dioses, el mismo hogar y la misma comida fúnebre. Es por ello que en Grecia se reconocían a los miembros de una misma gens porque realizaban sacrificios en común, y lo que es más, los dioses de la gens sólo protegían a esa gens y sólo por ella querían ser invocados; ningún extraño podía ser admitido a las ceremonias religiosas, ya que se creía que si un extraño recibía parte de la víctima o asistía al sacrificio los dioses de la gens se ofendían y todos los miembros incurrían en grave impiedad. De tal forma podemos decir que los cultos griegos eran en gran parte, hereditarios y propiedad de la gens.

Sin embargo, a medida que fue debilitándose la religión arcaica, el parentesco por el culto no fué el único admitido, resonando más alta la voz de la sangre (39).

Otro aspecto muy interesante, y si no polémico, controvertido es la ausencia de "pecado" en la religión griega, aunque como dice J. García López, " aunque los héroes homéricos no tengan conciencia del pecado moral, sí la tienen de la falta o error cometido en determinada

ocasión y buscan la reconciliación por medio de aquel acto religioso que saben, es agradable a los dioses (40). Esto es perfectamente compatible - no recordemos las tesis de Dodds - como nos lo muestra R. Otto, en tanto en cuanto puede existir a la vez un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo, sin que sea necesario, en todas las ocasiones, ese contenido de exigencias éticas. Incluso, " puede faltar éste y darse un reconocimiento de lo santo, como algo que exige incomparable respeto, algo que debe ser reconocido como el valor más valioso posible: y no quiere decirse que el pavor ante lo santo sólo sea el temor de la absoluta prepotencia y de su tremenda majestad, frente a la cual no cabe sino ciega y temerosa obediencia." (41)

Damos paso ahora al estudio de las divinidades como grupo, y es obligación debida comenzar por la propia organización, pues contamos con el primer intento histórico de ordenar tan rico panorama.

" La cosmogonía difiere por la extensión de su objeto en otros mitos etiológicos. De principio los dioses en el proceso de la creación, caracterizan su naturaleza, precisando el modo de su presencia en el mundo, ellos designan el cuadro donde se establecen las relaciones entre hombres y dioses, en la historia del nacimiento del mundo, ellos muestran cómo el hombre encuentra su lugar y define la situación donde él cumple su destino.

Ellos se cargan de un sentido religioso, pero no es la enumeración de generaciones de dioses lo que dan, ni una recitación de sus aventuras. Es significativo que los dioses originales y los seres monstruosos de las primeras épocas no jueguen otro rol en la vida cultural que los más honrados aparecen en **la Teogonía** pero no participan en el acto de crear; instaurando en el mundo, recibiendo su forma, el orden que reina hoy, y asignando la regularidad de sus leyes. El recitado mitológico parece así conducir a una enseñanza religiosa, pero que se acaba antes de darla." (42)

Hay una teoría, a nuestro parecer arriesgada, expuesta por R. Aubreton en la que vé la concepción olímpica como un esfuerzo por organizar los dioses, por parte de una tentativa sacerdotal, un ensayo de especialización, de unificación; siendo los acdos los herederos de esa historia sagrada (43). También P. Lévêque nos dice que " el panteón griego, en tanto que sistema de equilibrio, es pues, durante la época oscura, presa de un par de fuerzas antagónicas. Constatamos el efecto, de una parte, una prepotencia nueva de Zeus que refuerza su carácter patriarcal en el sentido indoeuropeo, pero, del otro, la introducción de dos dioses jóvenes que testimonian la vitalidad de las religiones naturalistas del Mediterráneo Oriental honrando las potencias supremas de la fertilidad-fecundidad." (44)

Estrechamente ligado a estas dos última divini-  
dades tenemos lo que C. Ramnoux ha llamado " un comple-  
jo religioso de la noche " (45), pues en él se agrupan  
muchos cultos, que luego trataremos, cuyo trato común  
sería "ser cultos nocturnos", como el de Dionisos, Afrodita,  
Artemis, el grupo de los cultos apotropáicos, rendido  
a los muertos, a los soberanos del Hades (46) y los vien-  
tos; designando, curiosamente, la luna, todos los aspectos  
femeninos del dios supremo (47).

Por último nos gustaría señalar a modo de  
conclusión tres ideas:

- la religión griega es una religión práctica, que da para recibir.
- No es teológicamente fija o estable, no tiene tradición de exclusión o finalidad, sino que es un sistema abierto, nunca cerrado.
- Que como lenguaje, la religión es un fenómeno cultural, un fenómeno de grupo, y como el lenguaje, cualquier religión es un sistema de signos que permite la comunicación entre los miembros del grupo, interpretando y respondiendo a la experiencia de un mundo exterior.(48)

NOTAS.

- (1) LO SCHIAVO, A. Omero filosofo. L'enciclopedia omerica e le origini del Razionalismo Greco, Felice le Monnier, Firenze-1983, pp. 28 ( " il configurarsi di un nuovo mondo di valori individuali e collettivi, espressione di una società caratterizzata da strutture aristocratiche e da sensibili trasformazioni economiche e sociali." )
- (2) Ibidem., pp. 43 ( " misura, proporzione, correlazione, simetria significano già logos." )
- (3) Ibidem., pp. 240-241
- (4) Ibidem., pp. 44 ( " alcuni canoni di quel razionalismo scientifico che, nella filosofia e nella conoscenza della natura di qualche secolo dopo, avrebbe trovato esplicitazione piena e nuovo sviluppo." )
- (5) GERNET, L. Antropología de la Grecia Antigua, Taurus, Madrid-1981, pp. 121-22
- (6) STEWART, D. The Disguised Guest. Rank, role and identity in the Odyssey, Bucknell University Press, London-1976
- (7) ibidem., pp. 46-50
- (8) LO SCHIAVO, A. Omero filosofo., pp. 46 ( " strutture sociali poco evolute, ma pure in via di lenta trasformazione (...). Invero, il dato di maggior rilievo è rappresentato proprio dalla presenza di un'aristocrazia guerriera che è entrata ormai in possesso dei migliori lotti di terreno o che, con l'accumulazione di ricchezza e la capacità militari, estende in suo controllo e il suo potere sulla restante società, formata di pastori, contadini, pochi artigiani specializzati (demioergoi), lavoratori salariati (thetes) e schiavi impiegati nelle attività domestiche." )
- (9) QUILLER, B. The dynamics of the Homeric society, en "SO" (Oslo), LVI, (1981), pp. 145 ( "We may further conclude

that the evolution of polis-society was facilitated by the absence of large and strong groups based on kinship." )

(10) MARTIN, R. L'urbanisme dans la Grèce antique, A&J Picard & Cie, Paris-1956, pp. 30

(11) Ibidem., pp. 30-31 ( " ce n'est ni sa fonction défensive ou commerciale, ni l'importance de son territoire ou l'étendue de l'agglomération qui donneront à un groupe le nom de ville, mais le caractère de ses institutions politiques; les éléments essentiels du groupement seront les édifices représentatifs de ces institutions: l'assemblée et l'agora, le bouleuterion et le conseil, les temples et les cultes civiques, le gymnase, le théâtre avec les fêtes et concours. Tous ces éléments se tiennent, s'expliquent et se justifient les uns par les autres, s'agglomèrent pour donner à la ville son visage caractéristique." )

(12) JEANMAIRE, H. Couroi et Courètes, Arno Press, New York-1975, pp. 59 ( " le laos peut être défini l'ensemble des guerriers susceptibles d'être appelés aux armes dans un pays déterminé, et c'est ainsi que le mot laos, comme il apparaît dans l'Odyssée, arrivera peu à peu à désigner le corps des citoyens dans une cité donnée. Mais l'Iliade nous montre que la notion de laos était primitivement bien plus indépendante de toute base territoriale ou ethnique." )

(13) PAOLI, V. Cittadinanza e nazionalità nell'antica Grecia, "Altri Studi di Viritto greco e romano", Cisalpino-la Goliardica, Milano-1976, pp. 198, ( " il concetto di polis, non si identificò mai con un agglomerato di edifici, il maggiore dei quali era l'asty (...). La polis, dunque, non è una città, se pure sia quasi sempre una città il cuore in cui pulsa la vita: è un aggregato di uomini uniti per la difesa del territorio che occupano e degli interessi comuni." )

- (14) GIAZZONI FOA, U. la libertà nel mondo greco. I, Istituto di Filologia Classica e Medioevale, XXXIV, Genova-1972, pp. 34
- (15) HARRISON, J. Themis: a study of the social origins of Greek religion, Merlin Press, London-1977, pp. 485 ( " is the force that brings and binds men together, she is "hera instinct", the collective conscience, the social sanction. She is fas, the social imperative." )
- (16) Ibidem., pp. 517 ( " Dike then is the way of the world, the way things happen, and Themis is that specialized way for human beings which is sanctioned by the collective conscience." )
- (17) VIDAL-NAQUET, P. Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssee, en "Annales", (Paris), 25, (1970), pp. 1279 ( " pour la pratique de la dike l'homme est donc susceptible d'échapper à la condition animale." )
- (18) GLOTZ, G. La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, Albert Fontemoing, Paris-1904, pp. 96 ( " L'aidôs est le sentiment d'un lien entre deux personnes qui ne sont point sur le pied d'égalité, et qui se doivent réciproquement aide ou obéissance, protection ou respect." )
- (19) GLOTZ, G. Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque, Hachette, Paris-1906, pp. 6 ( " La Grèce pratique durant des siècles ces deux sortes de justice: l'une, qui garda toujours un caractère foncièrement religieux, s'appelait themis; l'autre, qui eut dès ses débuts un aspect moins mystique, portait le nom de dikê." )
- (20) LO SCHIAVO, A. Omero filosofo., pp. 51-52.
- (21) KEULS, E. The reign of the Phallus, Harper and Row, New York-1985, pp. 97 ( " Even architecture reflected the genitòl notions concerning the societal roles of men and women (...). Women's reproductive organs are

internal and, to the ancients, were mysterious; their outer shape commonflages rather than accentuates them. Men's genitals on the other hand are conspicuous, and expressive of desire and agression. Analogously, women spent their lives nameless, concealing their identity, and locked away in the dark recesses of closed-in homes. Men spent their lives in open areas, in the sunlit spaces of the Agora and other public domains, which were off limits to women except on special occasions.")

- (22) POMEROY, S. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity, Schocken Books, New York-1975, pp. 25 ( " the code of behavior is less rigid than in some later Greek societies." )
- (23) CANTARELLA, E. Pubblico e privato nella "polis" omerica, en "ASRG", (Milano), XV, (1978), pp. 1-10
- (24) FOLEY, H. en su libro Reflections of Women in Antiquity, Gordon & Breach Science Publishers, New York-1981, habla del término "plasticidad", plasticidad en el concepto de roles sexuales, y creemos que es el vocablo que mejor se adecua, gracias a la maleabilidad de la que es propietaria tal materia.
- (25) Entrecomillamos el término, porque a nuestro juicio, como ya expusimos en su momento, la sexualidad es una faceta propia y libre, perteneciente al individuo como un todo, en la que tienen cabida calificaciones tales como "homo", "hetero" o "bisex".
- (26) DOVER, K. Greek Homosexuality, Duckworth, London-1978, preface ( " No act is sanctified, and none is debased, simply by having a genital dimension." )
- (27) muy bien estudiados en la obra de B. SERGENT La homosexualidad en la mitología griega, Alta Fulla, Barcelona-1986
- (28) INGEMANN, V. Albus an auter-a double entendre in Catullus 93? en "CetM", (Copenhague), (1981-82), pp.145-148.

- (29) VANGGAARD, T. PHALLOS. A symbol and its history in the Male world, International Universities Press, New York 1972, pp. 28 y MARDONADO, L. Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico, Cristiandad, Madrid-1975, en la pp. 18 dice que los gallos se consideran "animales lascivos, símbolos de lujuria."
- (30) SERGENT, B. La homosexualidad., pp. 22
- (31) PETTAZZONI, R. La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro, Nicola Zanichelli, Bologna-1921, pp. 4-5, ( " la religione greca presenta forme ed elementi analoghi a quelli che sogliono incontrarsi nelle religioni di altri popoli (...), elementi, dunque, primordiali, e profondamente radicati nella coscienza religiosa." )
- (32) RUDHARDT, J. Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique, Librairie E. Droz, Ginebra-1958, pp. 22-23
- (33) Ibidem., pp. 25
- (34) NILSSON, M.P. A history of Greek Religion, Clarendon Press, Oxford-1925.
- (35) NILSSON, M.P. La religion populaire dans la Grèce antique, Librairie PLON, Paris-1954, pp. 66 ( " Mais cette distinction que l'on fait entre religion et folklore, depuis la victoire du christianisme sur les religions païennes, n'existait pas dans l'antiquité." )
- (36) PETTAZZONI, R. La religione. pp.5 ( " la religione greca non è soltanto magia, animismo, feticismo: è anche, in forte misura, naturismo." )
- (37) NILSSON, M.P. Greek piety, Clarendon Press, Oxford-1948 pp. 186 ( " The ancient Greek religion was one of Nature, whose gods governed the varying natural phenomena, while others represented the activities of human life or the instincts of mankind." )
- (38) DOUGLAS, M. Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid-1973,

pp. 113

- (39) COULANGE, F. de La ciudad antigua, Península, Barcelona 1984, pp. 81
- (40) GARCIA LOPEZ, J. Sacrificio y Sacerdocio en las religiones micénica y homérica, CSIC, Madrid-1970, pp. 53
- (41) OTTO, R. Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios, Alianza, Madrid-1985, pp. 80-81
- (42) RUDHARDT, J. Notions fondamentales., pp. 62-63,  
( " la cosmogonie diffère par l'ampleur de son sujet des autres mythes étologiques. En introduisant les dieux dans le processus de la création, elle caractérise leur nature, précise le mode de leur présence au monde, elle dessine le cadre où s'établissent les relations entre hommes et dieux; en racontant la naissance du monde, elle montre comment l'homme y trouve sa place et définit la situation où il accomplit son destin. Elle se charge ainsi d'un sens religieux; mais ce n'est pas à l'énumération des générations de dieux qu'elle le doit, ni au récit de leurs aventures. Il est significatif que les dieux originels et les êtres monstrueux des premiers âges ne jouent presque aucun rôle dans la vie culturelle tandis que les plus honorés apparaissent au terme de la théogonie et ne participent pas à l'acte de création; ils instaurent dans le monde, lorsque tout a reçu sa forme, l'ordre qui règne aujourd'hui, et assurent la régularité de ses lois. Le récit mythologique paraît ainsi conduire à un enseignement religieux, mais il s'achève avant de le donner." ).
- (43) AUBRETON, R. Introdução., pp. 137
- (44) LEVEQUE, P. Bêtes, Dieux et Hommes. L'imaginaire des premières religions, Hésidor/Temps Actuels, Paris-1985, pp. 181, ( " Le panthéon grec, en tant que système d'équilibre, est donc, durant les âges Sombres, en proie à un couple de forces antagonistes. Nous y

constatons en effet, d'une part, une prépotence nouvelle de Zeus qui renforce son caractère patriarcal dans les sens indo-européen, mais, de l'autre, l'introduction de deux jeunes dieux qui témoigne de la vitalité des religions naturistes de la Méditerranée orientale honorant les puissances suprêmes de la fertilité/fécondité." )

- (45) RAMNOUX, Cl. La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque, Flammarion, Paris-1986, pp. 60
- (46) Aunque debemos señalar, como hace W. BURKERT, en su libro Storia delle Religioni: I Greci, Jaca Books, Milano-1984, pp. 277; que no existe diablo en esta religión, aunque "ogni dio ha il suo lato oscuro, pericoloso."
- (47) RAMNOUX, Cl. La nuit et., pp. 226
- (48) GOULD, J. On making sense of Greek religion, en "Greek Religion and Society", Ed. by EASTERLING, P. & MUIR, J. Cambridge University Press, Cambridge-1985, pp.4

## II. FIESTA Y TIEMPO FESTIVO.-

Partiendo del presupuesto ofrecido por E. Sagan, que es norma universal para este trabajo, " la experiencia religiosa es una experiencia social<sup>4</sup> (1), consideramos casi imposible tratar de unificar todos los datos que hemos recogido y reagrupado en una s3la condici3n de **fiesta**, es por ello que hemos decidido, por el bien de este estudio y por ampliar las posibilidades del lector, exponer aqu3 no una s3la definici3n del fen3meno festivo, ya que como dice W. Burkert, " sobre todas las descriptibles manifestaciones organizadas de una **fiesta**, domina una particular atm3sfera, como un tipo de perfume difuso, que se conserva inolvidable en el 3nimo de qui3n ha vivido esta experiencia pero que difilmente se deja traducir en palabras " (2); es por ello, con el 3nimo de aproximarnos lo m3ximo posible a una visi3n justa y del fen3meno, que ofrecemos la siguiente informaci3n espec3fica.

L. Mazzacane (3) considera que la **fiesta** no es un aspecto monol3tico de estudio, sino una serie articulada de aspectos, muy diversos entre ellos, que no se pueden olvidar, y que gracias a ellos se comprende la entidad de la fiesta. En la cual el comportamiento individual y colectivo manifestado, resultar3 ligado estrechamente a las respuestas o funciones, reales y simb3licas, del

fenómeno mismo, por lo que los participantes reconocerán la fiesta y se reconocerán en ella, principalmente en relación a un comportamiento ritualizado.

**M. Lanternari** (4) entiende la fiesta como una categoría de la cultura; que se define " como el espejo y la respuesta dada por el hombre a su propia condición de precariedad " (5). Ella puede reproducir simbólicamente la condición de desorden mítico primordial, a través de la anulación de la condición presente, más, al tener una estructura dual, por un lado efectúa este retorno a los orígenes a través de la conmemoración, pero por otro lado, libera las fuerzas prospectivas dirigidas hacia una purificación total de orden psicológico, y eventualmente social, civil y político. Todo ello se traduce en el contenido de ritos simbólicos que constituyen su núcleo.

Para **H. Cox** (6) la festividad brota del poder peculiar del hombre para incorporar a su propia vida las alegrías de otros y la experiencia de las generaciones pasadas; para ello habla del hombre como Homo festivus y Homo fantasia, señalando que " ninguna otra criatura de que tengamos noticia revive las leyendas de sus antepasados, apaga a soplidos las velas de la tarta de cumpleaños, o se disfraza con la pretensión de ser otra persona" (7). Este autor, que en todo su estudio hace un análisis bastante crítico y brillante del fenómeno festivo, señala también como el acto de festejar exige de por sí, una

especie de participación acompañada de una falta de autoconciencia, que impide una actitud analítica por nuestra parte mientras se desarrolla el festejo; pues si mientras nos entregamos a él, comenzamos a estudiar nuestra experiencia de la festividad, la detenemos, y se desvanece el objeto de nuestro examen, y si lo intentamos en otro momento, sólo lo podríamos hacer mediante el recuerdo o la anticipación, o para colmo, si lo que pretendemos es escrutar las actividades festivas de cualquier otra persona, nunca estaríamos seguros de conocer lo que siente, y lo más probable es que nos convirtiéramos en unos "agua fiestas".

Pero no creemos que ésta sea la problemática de este estudio, pues al remontarnos a épocas tan tempranas, carecemos de la mayoría de los datos que nos facilitarían la información de primera mano, por lo cual, este trabajo arranca ya de la dolencia de una ausencia justificada, de los autores en tales actividades, pero que no por ello cierra las puertas a la viabilidad del mismo, pues no tratamos de seguir a la escuela antropológica con los matices actuales, sino que intentamos acoger la mayor cantidad de datos posibles que ésta nos ofrece, con la salvedad del tiempo, para analizar o descifrar este acto en la Grecia Primitiva.

Siguiendo con este autor, él, que la considera como una ocasión socialmente autorizada para la manifesta-

ción de sentimientos que normalmente reprimimos o descuidamos, propone la descomposición de la misma en tres elementos principales:

- 1.- Inconsciente exceso: nos acostamos más tarde, bebemos más, gastamos más dinero, nos disfrazamos, aprovechando para colocarnos cualquier cosa exótica.
- 2.- Una afirmación por vías de festejo (incluye el goce en su más profundo sentido).
- 3.- Una yuxtaposición, porque debe poner de manifiesto un contraste (8).

Gracias a todo esto se produce una alteración en nuestra vida, sin la cual sería insoportable, exaltando paradójicamente en ella, nuestra conciencia histórica, al mismo tiempo que tomamos una breve descanso de nuestro protagonismo histórico.

Desde un punto de vista social, **S. Rodríguez Becerra**, vé la **fiesta** como un complejo cultural en el que confluyen fundamentalmente factores tradicionales con gran aportación de lo popular, pero también con aportaciones de características culturales de la "clase dominante". Es una síntesis de los condicionantes sociales, los valores, las creencias, en conjunto, de la cultura y de la sociedad. Por eso, como además está en continua transformación, se pueden apreciar en ella los cambios sociales y culturales que las respectivas sociedades van experimentando. Hasta tal punto que puede ser la única forma de expresión

de determinados conflictos subyacentes reprimidos hasta el punto de no estar realizados. Como funciones de la **fiesta** propone:

- reforzar la comunidad a través del uso de ella como elemento de identificación.
- Proporcionar la ocasión de promoción individual y familiar con el reconocimiento público de prestigio.
- Actuar como integradora de la familia.
- Liberar los instintos, rompiendo normas y reglas que presionan y reprimen el comportamiento en libertad de los miembros de una sociedad.
- La estética; dado que en ella confluyen todas las artes de la vida emocional o estética popular.
- La economía; ya que suponen un consumo excesivo y hasta derroche de comida, bebida y energía vital.

Se englobarán en tres grandes macroaspectos: el social, el psicológico y el económico.

**M. Roiz** define la actividad festiva como -  
" una serie de acciones y significados de un grupo, expresadas por medio de costumbres, tradiciones, **ritos** y ceremonias como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal y cara a cara, caracterizadas por un alto nivel de participación e interrelaciones sociales, y en las que se transmiten significados de distinto tipo (históricos, políticos, sociales, valores cotidianos, religiosos, etc...), que le dan un carácter único o varia-

do, y en los que la práctica alegre, festiva, de goce, diversión, e incluso orgía, se entremezclan con la práctica religiosa e incluso mágica, cumpliendo determinadas finalidades culturales básicas para el grupo (cohesión, solidaridad, etc...), y con carácter extraordinario, realizado dentro de un periodo temporal " (10). Así pues considera la **fiesta** como un sistema comunicativo doble, en el que distingue,

- un sistema o discurso de diversos ritos, ceremonias y tradiciones, articulado en subdiscursos,
- un sistema de signos, códigos y referentes dentro de cada rito, ceremonia o tradición.

El eminente profesor **Rodríguez Adrados** da una visión más globalizadora y más en consonancia con el caso griego, para él " en la **fiesta** el hombre sale de su universo individual y temporal. Cesan las presiones y obligaciones de todos los días, todo es extraordinario y nuevo: los vestidos, las comidas, las normas de conducta. Dominan la alegría o el dolor colectivos en torno a acontecimientos, ésto es, es una vuelta a los orígenes del mundo, a una edad de oro, un reino de Crono en el que hay libertad para expresar la crítica." (11)

Para **L. Maldonado** (12) la **fiesta** no es transgresión, sino destrucción superior. Ella desborda el cuadro de la experiencia común para regenerarla y transformarla, anticipa lo no-vivido, provoca el cambio en la

sociedad, la subvierte. Opina que en la burla está ya el inicio de la fiesta, o lo que es lo mismo, la fiesta es terreno abonado para la burla, anie la imposibilidad de un enfrentamiento directo, por lo que no es fácil decir donde acaba lo devocional religioso y donde comienza lo festivo-espectacular.

Otras características de este fenómeno podemos globalizarlas en el siguiente cuadro:

- anula los tiempos.
- Al estar a medio camino entre el **rito** y el juego, participa de los dos. Del primero, sus aspectos normativos y su propenso simbolismo, del segundo sus aspectos lúdicos.
- En ella la gente ocupa los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializa su identidad social.
- Moviliza a todos, pues la participación es general. Posiblemente no hay mecanismo social con tan especial magia de convocatoria y participación.
- Hace sociedad, o al menos "crea la ilusión de comunidad", (13).
- En ella tienen lugar un conjunto de actividades, de rituales y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros, no tanto.
- Se desempeñan unos roles peculiares que no se ejercen en ningún otro momento de la vida comunitaria.

- Está cargada de afectividad, de una tonalidad emocional, que la gente y su acción social parecen encontrarse y crear un ambiente inconfundible, el "ambiente de fiesta".
- Su núcleo está compuesto por un contexto, un ambiente, un fenómeno cultural global no reductible a ritual o ceremonia, y un tiempo distinto.
- Transforma de manera idealizada los espacios públicos.
- Transforma una comunidad dispersa en una expresa, una estructura en anti-estructura, es decir, en communitas (14).
- Constituye una negación simbólica de la realidad social (15).
- En conclusión, la **fiesta** tiene la función de marcar por así decir, de fundar simbólicamente los momentos de pasaje y de cambio, y en consecuencia aquellos de crisis a nivel individual y colectivo.

Para el caso concreto de Grecia podemos decir que no todas estas características se reflejan o se adecuan a la realidad existente, aunque estén perfectamente inscritas en el marco de las **festividades**, por ello, a continuación vamos a señalar, partiendo de los datos ya mostrados, los aspectos que difieren en el territorio griego.

En primer lugar decir que éstas no se localizarían en las aldeas, tal como sucede hoy, de forma exclusiva, sino que de manera general se celebrarían a campo

abierto; que era themis quien aparte de convocar y disolver la asamblea, la que presidía las **fiestas**; y que éstas por medio de la música, el **ritual** y el canto están en íntima conexión con el teatro, tal y como lo vamos a ver ahora.

Los elementos comunes a ambos son: el poder purificador derivado de su recurso a la parresia o libertad de palabra, la obscenidad y el turpilopio de valor apotropaico y el éxtasis o vértigo que sumerge al hombre en la colectividad y en un mundo atemporal. Pues en Grecia, por un lado, el acto festivo es el lugar adecuado para la recitación de la épica, que narra el pasado como tal pasado; pero también es el lugar no menos adecuado para el **ritual** y el teatro que narran el pasado como presente. Además, es el lugar donde tienen cabida tanto el dolor como la risa, ambos correspondientes, puesto que dependen de las insuficiencias de la vida, saciables mediante la ejemplificación que ofrece el mito y mediante la abertura que, sobre su modelo se permite a la fantasía.

Como principales unidades de **fiesta** en estos momentos, tenemos:

- a) Ceremonias en que participa un solo "como" o bien la comunidad entera y en la que la palabra, si existe, es marginal: son los sacrificios y ofrendas a los dioses, precedidos de las palabras que indican a quién se dedican; las comidas comunales, de las que son

parte esencial las libaciones, precedidas de la dedicación de las mismas; las ofrendas funerarias, cuyo acompañamiento puede ser el treno; las pompai o procesiones (que significan literalmente "un envío") relacionadas con el envío de una ofrenda a la deida, conducida a lo largo de una ruta procesional tradicional, en la cual el orden vendría determinado por roles convencionales estando estrictamente controlado el derecho a mantener las posiciones (16), pudiendo estar acompañadas de pullas dirigidas unos contra otros o bien a los espectadores, o por himnos (que contribuyen a la belleza del culto, unido a un sentimiento de admiración, de respeto por el dios celebrado, imponiendo una actividad afectiva en relación con las plegarias que conlleva él mismo y que acompaña; a la vez que refuerza, por la potencia de su ritmo y la virtud de su canto, el efecto de invocación que desarrolla); la hierogamia, el entierro, ritos de los cuales el primero se acompañaba tal vez de himeneos y el segundo de trenos.

- b) Ceremonias en que participa igualmente un "como" o bien la comunidad y en las que el rito presupone la palabra. Nos referimos a la invocaciones de dioses y evocaciones de muertos seguidas de epifanía, "ánocios", etc... a los que se les pueden añadir los ritos basados en el insulto o la escrología, así como la parodia,

los juegos de palabras, adivinanzas y obtención de oráculos.

- c) Ceremonias que suponen un enfrentamiento de dos coros o de coro y oponente o de los miembros de un coro, que son agones en sentido propicio, ya que su intervención de la palabra (pedreas, carreras, competiciones, huídas, búsquedas, persecuciones), ya con ella (insultos entre "comos").

Una vez vista esta clasificación propuesta por F. R. Adrados (17), llegamos al núcleo principal, tal y como se entiende la **festividad** en Grecia: el agón, que lo podemos definir como " un ritual mágico que haciendo enfrentarse violentamente las fuerzas de dos partidos contrarios y triunfar a una de ellas, estimula el enfrentamiento de las fuerzas de la Naturaleza y el triunfo de una de ellas ", (18) -pues estimula la acción al ser "danza", en el sentido griego de "órkthesis"-.

## II.1 TIEMPO FESTIVO.-

El segundo apartado de este epígrafe complementa el concepto de **fiesta** en tanto en cuanto vamos a estudiar el componente específico "tiempo", puesto que podemos hablar de un "tiempo festivo", que como vamos a ver es radicalmente opuesto al cotidiano, si bien lo haremos siguiendo la metodología utilizada hasta ahora,

esto es: primero en su concepción general y segundo en el caso concreto de su materialización en el espíritu festivo de los griegos.

Existe un tiempo festivo en el conjunto de individuos pertenecientes a la comunidad celebrante, radicalmente opuesto al tiempo útil o de trabajo, en tanto en cuanto éste permite la paralización de las labores cotidianas, crea la ilusión fantástica de una vuelta a un pasado remoto, provocando una atmósfera lúdica o seria, en la que los participantes se aproximan casi en una distancia táctil al objeto de la **fiesta**. Gracias a él toda una serie de barreras pueden derrumbarse, pues es el periodo en que muchos roles cambian de significado, se transforman, el individuo deja de sentir la presión interior/exterior cotidiana para dar un brinco en el vacío, un salto que le permite cambiar su ritmo de vida (trasnochar, levantar se tarde, apreciar y conocer situaciones hasta entonces desconocidas....) y su relación con los demás. Es la recuperación de un tiempo anclado en el pasado pero que nunca ha desaparecido de las mentes de los componentes de la comunidad, por el cual se asegura la renovación periódica de la naturaleza por escenarios estacionales y por las ofrendas, a la vez que permite sacralizar los parajes que marcan la vida del individuo.

Festivo es pues, el tiempo que no se trabaja, el tiempo improductivo, el tiempo sustraído al divertimen-

to, el que se debe dedicar al consumo, un tiempo en última instancia, ilusoriamente libre, pero en realidad altamente condicionado y organizado. La regulación del tiempo consiste, entonces, en establecer ritmos. Las fiestas interrumpen la sucesión lineal de éste y establecen periodos y ciclos. Un tiempo se transforma en otro a través de una fiesta. Por esta razón, las festividades aparecen especialmente localizadas en y como momentos de transición: cuando las sociedades se hacen diferentes, cuando los hombres se hacen diferentes, cuando los tiempos se hacen diferentes, hay fiestas y sigue habiéndolas cuando se conmemoran sus cambios. Por ello al marcar el tiempo y transformar a los hombres, auténticos ritos de pasaje. Transición entre intervalos de tiempo y paso de un status a otro porque " tal vez los intervalos de tiempo, al fin y al cabo, no los define el paso de las estrellas, sino el paso de los hombres en la sucesión de sus actividades, en la sucesión de su status." (19)

Sin embargo, en la cultura campesina el plano festivo no fue nada distinto del productivo, no estaba necesariamente separado del trabajo, pues la vendimia, la siega, la recogida de aceitunas, momentos en general del ciclo productivo de la vida campesina, estaban todos indisolublemente ligados a otros tantos momentos de fiesta.

(20)

Pasemos al caso concreto de Grecia: W. Burket

habla de que el año "civil" y el "religioso" coinciden (21); nosotros pensamos que no se puede hacer tal distinción en esta época. De acuerdo que no todos los días eran festivos y que los griegos sabían distinguir un tiempo festivo, pero la esfera religiosa domina cada acto cotidiano en Grecia hasta tal punto, que no podemos separar (al igual que habíamos comentado anteriormente para otras parcelas) dónde empieza una y acaba otra, sino que al contrario, como lo religioso impregnaba toda la vida griega, podemos hablar de una presencia festiva latente en cada uno de sus movimientos. De tal manera que al ser una comunidad agrícola y pastoril, su ciclo vital estaba organizado en relación con las estaciones y el universo en general. Veamos como L. Maldonado expresa todas estas relaciones de una forma muy tierna: "en la cultura agraria, la tierra es el seno materno; la semilla, el esperma; la recolección, el parto; los surcos, la vagina; el azadón y el arado, el falo; la unión de la tierra y el grano, del arado y el surco, son las nupcias. Lo que nace de la unión es mortal. Otoño e invierno son la muerte del dios-grano. Luego la vegetación se sumerge bajo la tierra como bajo una tumba. El seno materno deviene una sepultura. Tierra y cielo se entristecen. La tierra es una viuda que llora al esposo difunto. Todos deben compartir su duelo. La misma tierra busca en los infiernos su amor perdido. Halla el cadáver y lo rodea de cuidados.

Todos la ayudan a través de **fiestas y rituales**. Al fin recobra el calor, vuelve a la vida. En primavera la diosa y el dios copulan de nuevo para procrear." (22)

Así pues podemos comprender la importancia de las estaciones para el individuo griego de estos siglos, en función de las cuales va a organizar su calendario. Este estaba dividido en tres: el otoño como estación de siembra seguido del invierno, la primavera con sus primeros retoños de fruta y flores, y la cosecha temprana del verano ( opôra ) de frutas y grano a la que se le añadió con la llegada del vino, la vendimia y la recogida de las frutas tardías.

No obstante, la gran mayoría de especialistas que han trabajado en el tema, aún cuando se refieren a épocas tan remotas como estos siglos de **Homero y Hesíodo**, toman como punto de referencia el calendario ateniense. Este, que fue reglamentado por Solón o quizá por Dracón a comienzos del siglo VI o como muy tarde a fines del siglo V a.C. a cargo de Nicómaco, estaba basado en el año lunar de 254 días (los griegos creyeron que una luna-ción correspondía al ciclo femenino: las lunas nuevas correspondían con las menstruaciones y los periodos de fecundidad caían en Luna llena; gracias a lo cual podremos comprender más adelante el aspecto sexual y femenino de numerosas **fiestas**). Como existía una diferencia aproximada de 11 1/4 días entre éste y el año solar, los festivales,

variaban gradualmente hacia estaciones o temporadas equivocadas, por lo que se trazó un sistema basado en el hecho de insertar intercalando meses en los años lunares. Así, los 96 meses lunares de un periodo de ocho años junto con tres meses extras intercalados en este periodo (99 meses lunares en total), harían un total de 2.922 días, el equivalente a ocho años solares. De estos 96 meses lunares, la mitad tenían treinta días y la otra mitad 29, haciendo un total de 2.832 días en el periodo de ocho años. Si le añadimos a este total los 90 días de los tres meses intercalados, llegamos a los 2.922 días de ocho años solares; tan necesarios a la hora de organizar numerosas fiestas cada ocho, cuatro o dos años (23).

De todas formas, en época homérica no encontramos **fiestas** cíclicas (o son muy raras), no hay signos visibles de ciclos de ofrendas cuidadosamente regulados, ni sacrificios sometidos a fechas de culto determinado. Tanto las ofrendas cruentas como la incruentas, son ocasionales y espontaneas, pudiendo realizarse cualquier día del año. Pero, debemos señalar que en **Hesíodo** de una forma más rotunda, pero también en **Homero**, podemos vislumbrar una organización del tiempo del culto, referente a lo que hemos expresado a través de las estaciones y las lunas. Quizás la palabra "cíclica" no sea la adecuada, pero dentro del panorama **ritual**, hasta el tiempo mismo se ritualiza, y podemos entrever los periodos propicios

y su correspondencia con la divinidades. Quizás puede parecer contradictorio, no lo creemos, es sin embargo una nueva plasmación de la complejidad de esta época. Por ello no le negamos a P. Stengel que diga que los sacrificios se hacía el día que les apetecía, con el fin de pasar un día divertido y dar gracias a un dios (24), pero sí diremos que al lado de esto nos encontramos con toda una serie de **ritos y fiestas** que tienen su razón de ser en un contexto cotidiano y que deben hacerse en tal momento, no como un código de restricciones sino como una costumbre que posteriormente se solidificará en un calendario regulado.

## CONCLUSIONES

En este segundo epígrafe ha sido nuestra intención el definir el marco general de las **festividades**, en relación a dos puntos concretos: su diferencia y su tiempo asociado. Como diferencia, después de haber mostrado una amplia representación por escuelas y por corrientes, nos encontramos con un fenómeno socio-cultural-religioso que crea una atmósfera especial de liberación, dentro de un orden reglamentado por una inversión del mismo, en el cual la comunidad se traslada al pasado o a un tiempo diferente para dar cohesión a la misma, destacando así su rol de interacción social.

Acompañamos su estudio exponiendo las características y funciones de las mismas, primero en general y segundo en su relación con el mundo griego, en el que nos encontramos con una serie de elementos íntimamente conexiónados, tales como la música, la danza, los orígenes del drama, que daban lugar a una clasificación tripartita, en función de los "comos" y la palabra, para desembocar en el núcleo de la estructura festiva griega, el agón y su función mimética.

A continuación estudiamos el tiempo festivo, como consideración del ambiente que envuelve a toda manifestación festiva, en contraposición al tiempo de trabajo, señalando sus diferencias en el plano general, y viendo

cómo se entrecruzaban para definir el calendario griego. Calendario, que veíamos, estaba organizado de acuerdo con su relación con los periodos estacionales, debido al carácter económico que define a la comunidad, y a los astros; para posteriormente indicar la organización del calendario ático, patrón básico de los estudios sobre estos temas, y su problemática.

Una vez llegados a este lugar sólo nos restaba cuestionar la existencia o no de una organización cíclica del tiempo para las **festividades**; y fue entonces cuando pudimos observar su realidad en **Hesíodo** y su peculiaridad en **Homero**, pues no se puede negar rotundamente que falta, aunque se debe matizar que si bien los datos son pocos, la estructura ritual de los diferentes acontecimientos que envuelven el mundo griego nos llevaban a entrever una clasificación, muy libre pero determinada.

NOTAS.

- (1) SAGAN, E. Cannibalism. Human aggression and cultural form, Harper & Row, New York-1974, pp. 100 ( " the social religious experience is social experience." )
- (2) BURKERT, W. Storia delle., pp. 332-33 ( " Da tener presente è al riguardo che, al di sopra di tutte le descrivibili manifestazioni organizzate di una festa, domina una particolare atmosfera, come una sorta di diffuso profumo, che si conserva indimenticabile nell'animo di chi ha vissuto questa esperienza, ma che difficilmente si lascia tradurre in parole." )
- (3) MAZZACANE, L. Struttura di Festa. Forme, struttura e modello delle feste religiose meridionali. Franco Angeli, Milano-1985.
- (4) LANTERNARI, M. Fete et symbolisme de regeneration, en "Le Carnaval, la fete et la communication", Serre et UNESCO, Nice-1985, pp. 491-496
- (5) Ibidem., pp. 491 ( " comme la miroir et la réponse donnée par l'homme à sa propre condition de précarité." )
- (6) COX, H. Las fiestas de locos. ensayo sobre el talante festivo y la fantasía, Taurus, Madrid-1983
- (7) Ibidem., pp. 26
- (8) Ibidem., pp. 39
- (9) RODRIGUEZ BECERRA, A. Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares, en "Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España", dirigido por H. Velasco, 3'1417 Madrid-1982
- (10) ROÍZ, M. Fiesta, comunicación y significado, en "Tiempo de fiesta"., pp. 102-103; de la misma opinión, PRAT CANOS, J. Aspectos simbólicos de las Fiestas, en "Tiempo de fiesta", Ibidem.

- (11) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Orígenes de la lírica griega,  
Revista de Occidente, Madrid-1976, pp. 24
- (12) MALDONADO, L. Religiosidad popular.
- (13) VELASCO, H. Tiempo de fiesta., pp. 7
- (14) Ibidem., pp. 24
- (15) Que para I. MORENO Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos, en "Tiempo de Fiesta"., es el aspecto a tener especialmente en cuenta.
- (16) PARKE, H. Festival of the athenian. Aspects of the greek and roman life, Thames and Hudson, London-1977, pp.22
- (17) Para todo este increíble campo, ver la obra de RODRIGUEZ ADRADOS, F. Fiesta, comedia y tragedia, Alianza, Madrid-1983, pp. 402-3
- (18) Ibidem., pp. 449
- (19) VELASCO, H. Tiempo de fiesta., pp. 172
- (20) MAZZACANE, L. Struttura di festa., pp. 23
- (21) BURKERT, W. Storia delle., pp. 350
- (22) MALDONADO, L. Religiosidad popular., pp. 158
- (23) PAPACHADZIS, N. The homeric world., pp. 89
- (24) STENGEL, P. & OEHMICHEN, G. Die Griechischen Sakraltertümer und das Bühnenwessen der Griechen und Römer, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München-1890, pp. 75  
( " In homerischer Zeit, wo man regelmässig wiederkehrende Feste zu Ehren der Götter entweder noch gar nicht Kennt oder doch nur sehr selten feiert, werden grosse Opfer, an denen die Masse des Volkes teilnimmt, veranstaltet, wenn man sich einen frohen Tag machen und dabei zugleich einem Gotte Ehre erweisen will." )

### III. CLAVES PARA LA INTERPRETACION DE LAS FESTIVIDADES GRIEGAS.-

Se trata de mostrar una serie de elementos comunes a todas las *fiestas* griegas que debemos conocer y desentrañar, antes de dar paso al desarrollo de éstas. Los elementos comunes o "claves" los hemos agrupado en seis categorías de estudios, y son las siguientes:

III.1 Purificación/Polución.

III.2 Ofrendas.

III.3 Sacrificios.

III.4 Santuarios.

III.5 Simbología.

III.6 Danza y Música.

Damos paso pues, a cada una de ellas.

#### III.1 PURIFICACION/POLUCION.-

Sólo para hacernos una pequeña idea de la importancia del aspecto a tratar en el universo griego, citaremos a L. Moulinier, quién llegó a resumir de una forma muy eficiente el sentido general, el profundo significado de este *ritual* en el cosmos festivo griego. Las *fiestas* no son otra cosa que grandes purificaciones colectivas (1). Las palabras que encontramos asociadas a este campo son: mísis, kalís, lima, chraíno, aunque el término griego

para "purificar" es kathairein, que según Burkert deriva probablemente de la palabra semítica "qtr", fumigar, en el sentido sacral (2).

Esta miasma que es irrelevante a la divinidad, es suciedad peligrosa en el sentido de una mancha física, mientras que agos al contrario, tiene su origen en un acto sacrílego. De todas formas, miasma como tal, no aparecerá en **Homero**, pero esto no implica que la suciedad esté ausente. Para la Grecia Primitiva, la suciedad ofende al orden por lo que, al expulsar ésta estamos reordenando positivamente nuestro entorno (3), de aquí que la pureza ritual sea pues, una precaución de carácter mágico.

Esto ha despertado el sentimiento de si debemos considerar los actos impuros procedentes del sentido religioso, o por el contrario, del puramente físico, higiénico y médico. La mayoría de los autores consultados se inclinan por esta segunda postura, aunque luego diese lugar posteriormente a tal sentido religioso, pero como una evolución a partir de este estadio. Así pues, podemos decir, que " la única polución conocida por **Homero** es la suciedad simple; para su mundo el contagio metafísico de la muerte sería una imposibilidad conceptual." (4)

En el caso concreto del **ritual**, pese a que M. Douglas piense que el pensamiento griego de la impresión de haberse mantenido relativamente libre de la contaminación ritual en el periodo en que **Homero** describe (5),

podemos concluir junto con J. Garcia Lopez, que el derramamiento de agua sobre las manos del celebrante, debió tener en sus orígenes un significado purificador pero que en **Homero** sólo es ya una pura fórmula (6).

La impureza como tal, o la polución, también está íntimamente ligada a los **ritos de pasaje**, puesto que la muerte, al igual que el nacimiento lleva implícita una entrada en un nuevo ámbito, entendiéndose pues como status anómalo tanto social como físicamente. Dicho de otro modo, " en el momento en el que celebran la eliminación de aquello que turba, delimitan una esfera superior constitutiva o de la misma comunidad en los confrontamientos del caótico "exterior", o de una búsqueda esotérica fuera de la sociedad normal, y haciendo aquello facilitan el acceso a un status de superioridad, representando así, la antítesis entre una condición negativa y una positiva y se proponen por lo tanto como objetivo, la eliminación de un estado de efectiva penuria y turbamiento para llegar a uno mejor y "puro". Así, los **rituales** de purificación parten de la práctica social y de todas las formas de iniciación; pero son también usadas en situaciones críticas, como la locura, la enfermedad, el sentimiento de culpa,... En estos casos, en que corresponde a un fin bien definido, el **ritual** toma carácter mágico." (7)

Existe una fiesta muy concreta donde la purificación tuvo una gran importancia; nos estamos refiriendo

a las antiguas Targelias, en las cuales existió una persona que hacía de pharmacos, normalmente una persona físicamente repulsiva, un criminal condenado o un mendigo, al que se le apedreaba y después se quemaba. Tal pharmacos "no fue un sacrificio en el sentido de ofrenda hecha para aplacar la ira de un dios (...) fue, como los autores clásicos nos dicen insistentemente, una katarmós, una purificación. La esencia del rito no fue la expiación (...), sino la liberación, la realización artificial de un âgos, una polución, para desprenderse de la misma." (8)

J.L. Calvo (9) la concretiza aún más, como reflejo de ritos agrarios -pues tal purificación es de una naturaleza claramente de limpieza mágica para preparar los nuevos frutos- al definirlos como ritual de agones de expulsión o búsqueda.

Respecto a la existencia o no de categorías de animales impuros en Grecia, nos inclinamos a pensar que no las hubo, aún siendo el cerdo el animal que se sacrificaba usualmente en estos ritos.

Por todo esto podemos pensar que la limpieza, en sí, no implicó una preparación especial para el culto sino un requisito para la conducta respetable y formal de cualquier caso; no existiendo diferencia genérica entre las lustraciones que precedieron a una oración y aquellas que precedieron a una comida.

Veamos ahora la clasificación propuesta por J. Cazeneuve (10), referida a tres tipos de ritos, en relación con la impureza:

- 1.- Aquellos que prohíben todo contacto con lo que se halla impuro. Son ritos simples, cuyo tipo es el tabú, y son de orden estrictamente negativo.
- 2.- Los que salvan las imperfecciones de los anteriores: tienen por objeto neutralizar los contactos con la impureza y eliminar la mancha que de algún modo haya podido producirse. La purificación es, por lo tanto, el principio general de estos ritos.
- 3.- Los que se relacionan con la impurezas derivadas del devenir.

De tal clasificación se puede deducir, que la impureza es un estado de hecho, que resulta tanto de la ruptura de una norma social como del trastorno violento de una regla natural. Que lo insólito se muestra inmediatamente sospechoso para el primitivo, y ello hasta tal punto que inclusive un exceso de felicidad o buena suerte adquiere, a raíz de ser insólito, el mismo significado que lo impuro, despertando las angustias de lo que es tabú, y el resultado es que se experimenta como una amenaza de desgracia o infortunio, (entendiendo por tabú, "una prohibición carente de justificativo racional, pese a lo cual, exhibe una vigencia regular en un grupo social determinado"), (11); y que, en un mundo estable y bien

regulado cada cosa ocupa su lugar, cada categoría de seres debe estar diferenciada de las demás. Los sexos, como las estaciones, constituirán medio de clasificación fácilmente aprehensibles, más es importante que no se produzca entre ellos la mínima mezcla, imponiéndose, así mismo, el respetar la separación de los elementos -agua, aire, tierra, fuego- y de todo lo que se encuentra asociado por naturaleza a cada uno de ellos.

En relación al sexo y a la purificación curiosamente tenemos el caso de la menstruación, la cual ha sido considerada por la gran mayoría de las culturas como la impureza por antonomasia; pero presenta una gran contradicción, y es, que la sangre, es igualmente instrumentada como un medio de purificación. Aunque debemos señalar la diferencia existente entre la sangre que se extrae voluntariamente y aquella que brota del cuerpo sin que se haya querido, y ante esta última las reacciones son casi unánimes.

Siguiendo con Cazeneuve, éste expone una maravillosa síntesis del fenómeno que dice así: " la extraña impresión que experimenta, a la vista de la sangre, escapa a la regla que establece una relación natural entre la cosa y la emoción. Así, todo lo que hiera su sensibilidad sin permitirle tomar conciencia de lo que ocurre en su interior, sin que pueda comprender qué significa, representa en la mística del primitivo un papel idéntico al

de lo insólito a lo anormal (...). La sangre que escapa sin mediación de un acto voluntario es una imagen de la muerte que se avecina, y la muerte desafía todas las reglas con que el hombre puede fijar su permanencia. Símbolo de vida, la sangre es un símbolo de cuanto hay de angustiante en la condición humana. Cuando el primitivo vierte voluntariamente su sangre conserva el dominio de la situación (...). Pero la sangre que brota sin que se la desee es sólo misterio." (12)

Intimamente ligado a este fenómeno está el campo sexual y su asociación abstinencia-mujer. Cuando el primitivo se dispone a afrontar un peligro o a lanzarse a una empresa importante pero de resultado incierto, es posible que se imponga tanto el ayuno como la castidad. Es muy posible que haya observado que los efectos prácticos de estas prohibiciones eran diversas, y quizá sus comprobaciones lo llevaron a preferir una abstinencia y no cierta otra, aunque ambas tuviesen, por lo demás, un valor idéntico en el plano místico. Y no es el acto sexual en sí mismo lo que se considera una impureza sino que ésta reside más bien en el contacto con la mujer, criatura maculada, o menos pura que el hombre, en virtud tanto de sus accidentes fisiológicos como de su situación en la sociedad. Al respecto, Padel (13) ha sugerido acertadamente que en Grecia, los hombres usaron, y cuidadosamente controlaron, " el parentesco que ellos creían de

las mujeres con lo más oscuro, el lado contaminado de la divinidad y les asignaron la protección y la actividad por la cual las mujeres entrarían en contacto, con objetos y fuerzas potencialmente contaminantes." Aunque también se puede ver en su relación con el acto de matar, pues dado que como dice Burkert (14) este acto " está cargado de sexo, la abstinencia sexual es frecuentemente una parte de los requisitos del sacrificio, la guerra y la caza."

De todas formas, y resumiendo, " la relación sexual y la guerra, dos expresiones concretas de la creación y la destrucción, eran ambas potencialmente impuras" (15), por lo que la fuerza sexual del cosmos se reflejó en las sociedades politeístas positivamente a través del **ritual**, y negativamente a través de la polución (16), extendiéndose entre el sentimiento de asco y el de pavor numinoso, una correspondencia muy fuerte y estrecha.

### III.2 OFRENDAS.-

Entendemos por ofrenda, " aquella forma ritual destinada a la intensificación de la comunicación entre los hombres y los dioses que los hombres establecen de una forma espontánea y/o instintiva, para buscar la protección y/u obtener el favor de los dioses, ante la vivencia de un estado de "necesidad", provocado por una situación

anómica, real o potencial." (17)

Su necesidad radica en que asegura el funcionamiento interconectado del mundo natural y sobrenatural, formando la esencia de la lógica arcaica (18). En Homero toma la palabra thio cuando designa las ofrendas de sustancias más o menos sólidas, excluyéndose las bebidas; thisia para las ofrendas de toda naturaleza y thiësis, para los perfumes u ofrendas quemadas.

La naturaleza de las ofrendas puede ser doble. Por un lado, persiguen una finalidad material, que consiste en lograr el retorno a una situación "normal" y/o la desaparición de la amenaza o peligros que se ciernen sobre el sujeto; por otro lado, cumplen la finalidad personal (subjetiva), consistente en el reforzamiento de la seguridad personal del individuo o grupo que padece el estado de "necesidad". Las ofrendas funcionan, por tanto, a nivel personal como un mecanismo de liberación de la angustia experimentada, y a nivel material como un mecanismo de refuerzo auxiliar o complementario que no tienen necesariamente por qué excluir la utilización de otros medios humanos para alcanzar el fin deseado (ya que lo importante es conseguir el restablecimiento del orden perdido o amenazado).

Siguiendo a M. L. de Quinto, podemos distinguir tres elementos en toda ofrenda:

a) los motivos o causas que la justifican,

- b) el pacto o alianza que se establece con la divinidad,
- c) el sacrificio o forma de manifestar dicho pacto.

Dentro del primero distinguimos:

- 1.- Motivos directos: cuando la amenaza se dirige de una forma directa contra la misma existencia del sujeto, y está integrada por una serie de peligros primarios que se refieren "contra" la vida y la salud de las personas.
- 2.- Motivos indirectos: cuando la amenaza, por afectar al entorno, riqueza o bienes, afecta de una forma indirecta al sujeto, y está integrada por una serie de peligros secundarios que se refieren "contra" los bienes y las cosas del sujeto.

A la vez, dentro de estos dos apartados, se diferencian dos niveles, atendiendo a la entidad que resulta amenazada:

Individual: cuando el peligro (primario o secundario) afecta a un sujeto singular, es decir, a un individuo en particular o considerado en su entorno bio-social mediato (grupo familiar o doméstico).

Colectivo: cuando el peligro (primario o secundario) afecta a un sujeto plural, es decir, a un sujeto colectivo, independientemente de que sea un grupo social concreto, o una comunidad entera. Dentro del segundo, que es un acuerdo o compromiso que implica el diálogo comunicativo entre los hombres y los dioses y se corresponde con el concep-

to y la estructura jurídica de las obligaciones (pues marca una relación de sujeción existente entre dos partes o sujetos de la relación):

sujeto activo-----> vínculo obligacional <----sujeto pasivo  
(hombres)-----> (ofrenda) <------(dioses)

Dicho lazo o vínculo reviste un doble carácter. Por una parte es un vínculo físico, que desde un punto de vista material se corresponde con un intercambio de prestaciones ( do ut des ) y que desde un punto de vista formal puede revestir distintas formas. Por otro lado es un vínculo moral, ya que por mera traslación el acuerdo real tomado entre las partes las implica en un juego de derechos y deberes (del deudor y acreedor) exigibles para la satisfacción de la deuda y la obtención del bien deseado.

Se distinguen pues, dos tipos básicos:

- 1) Ofrendas de Agradecimiento: cuando el sujeto activo (hombre) realiza una ofrenda ritual a la divinidad por haber recibido con anterioridad e inesperadamente una prestación o favor que "presumiblemente" proviene de ellas.
- 2) Ofrendas de Petición: cuando el sujeto activo (hombre) realiza una ofrenda ritual a la divinidad con la finalidad de que ésta ejecute una prestación o favor deman-

dado en futuro próximo.

Ofrenda de Agradecimiento	Ofrenda de Petición
1. Aparición de un hecho o suceso inesperado y <u>benefi</u> cioso para el hombre.	1. Vivencia de un estado de "necesidad" provocado por una amenaza real o potencial.
2. Se entiende como regalo o don proveniente de la <u>divini</u> dad.	2. Se entiende que la divinidad puede <u>remediar</u> lo con su intervención.
3. El hombre está en deuda con la divinidad.	3. El hombre desea asegurarse la intervención de la divinidad.
4. El hombre radica una ofrenda a la divinidad para <u>ex</u> tinguir la deuda	4. El hombre realiza una ofrenda a la divinidad para que ésta quede obligada a intervenir.

Como se desprende del esquema, mientras que en las ofrendas de agradecimiento, el regalo u ofrenda a la divinidad se hace "a posteriori", es decir, se paga al dios el favor recibido, en las ofrendas de petición, se hace "a priori": se paga de antemano al dios por un favor o intervención que se necesita recibir en un futuro inmediato.

La diferencia es aún más clara en el aspecto

moral de la obligación. En el primer caso, dada la situación existente, el hombre está en deuda con la divinidad por el favor que ha recibido, y la ofrenda que realiza cumple con la finalidad de liberarle de la deuda contraída involuntariamente con la divinidad; pagar dicha deuda es extinguir el peligro potencial que deriva de la situación de sujeción en la que el hombre se encuentra respecto a un dios acreedor, que puede cobrarse la deuda insatisfecha enviando calamidades. En cambio, en el caso de las ofrendas petitorias el hombre se convierte mediante la ofrenda en acreedor de la divinidad: los dioses están moralmente en deuda y quedan obligados a cumplir con el favor demandado.

Por último, podemos concretar esta clasificación para el caso griego, de la siguiente forma:

Las plegarias. Entrarían dentro de lo que hemos denominado ofrendas de petición, incluyendo en ellas una invocación, y una plegaria de solicitud, o lo que es lo mismo, una invocación y una demanda. Existe un tipo especial que ha sido denominado por J. Rudhardt (19) "plegaria de consulta" que consiste en una pregunta por la cual el fiel, tras invocar al dios, somete una dificultad o cuestión a su aprobación.

Como características podemos señalar, su presencia en todos los actos de culto, tales como sacrificios, ofrendas y libaciones; su no asimilación a la oración,

y el ser un rito propiciatorio. O sea, la plegaria es un " rito verdaderamente religioso, ya que sus semejanzas y diferencias con el conjuro mágico por una parte, y sus vinculaciones con los rituales del tabú y la purificación por la otra, demuestran a las claras que se elabora como resultado de una sublimación debida al principio sintético de lo sagrado." (20)

La invocación. Es una llamada, en vocativo, al nombre del dios al cual el orante solicita atención. En **Homero**, el orante añade además, para precisar su intención "klithei mei" (escúchame). Si ora en presencia de otros, lo hará sin recurrir al vocativo y como si describiese su propia conducta: " invoco a los dioses y les ruego ", o simplemente " ruego a los dioses ".

Demandas. Formarían parte también de las ofrendas de petición, basadas en el voto que el orante solicita a los dioses, invocando la realización; enunciando los deseos humanos que varían según las situaciones y gustos de cada uno.

Hasta aquí, el estudio de las ofrendas, de ese geras, de ese premio para la divinidad, dotado de una capacidad tal que lo hace ser dispensable o no necesario para su existencia o confort, pero que necesita de un valor o gesto del hombre que lo consagre; aquel que se reconoce en efecto, por el gesto de la ofrenda, la superioridad del dios y el lazo de vasallaje, de respetuo-

sa obediencia, que le atañe. A continuación y en concordancia con el esquema que hemos expuesto, damos paso a elaborar el complicado cosmos del sacrificio.

### III.3 SACRIFICIOS.-

" La vida religiosa se desarrolla en su plenitud desde el momento en que el hombre percibe a lo divino en frente, en el lado contrario de la vida. En ese momento y no antes será cuando el sacrificio llegue a su etapa decisiva y con él la experiencia religiosa humana." (21)

Hemos decidido empezar este arduo tema con una cita de J. Garcia Lopez, porque pensamos que nos dá pie para poder adentrarnos en tan variopinto y oscuro campo. Hablar de sacrificio y más aún de sacrificio en Grecia Primitiva no es tarea fácil; existe una abundante bibliografía aún hoy día, que trabaja insistentemente para intentar dilucidar una solución -si es que la tiene- al problema. Ante este "caos" hemos decidido exponer aquí un variado panorama de las teorías más representativas del hecho en concreto; conozcámoslas:

#### III.3.1 Como acto canibal (22).

En ningún sitio encontramos la mezcla misteriosa de afecto y agresión tan dramáticamente demostrada como en la institución del ritual de sacrificio; tal institu

ción del ritual de sacrificio; tal institución es una forma sublimada de la conducta canibal, pues cuando la gente mata a un animal en vez de un hombre, no está sustituyendo un objeto por otro, sino que el animal simboliza al hombre al igual que como asesinado, el hombre simboliza el acto canibal. Ante tal hecho, como el objeto de agresión llegó a ser altamente simbolizado, la expresión llegó a ser altamente sublimada; a la vez que los sentimientos afectados, inherentes a todo acto agresivo, crecían a expensas de los deseos de agresividad.

La sangre del animal sacrificado juega pues un rol crucial en los ritos de la Antigua Grecia, debido a que es una reminiscencia de la sangre de un ser humano (pues en una sociedad que se practican sacrificios humanos pero que se prohíben tanto el canibalismo como la caza de cabezas, el sacrificio humano es una forma legítima de agresión; agresión que por otro lado, en ciertas formas específicas, ha sido santificada y legitimada por la religión de toda sociedad). De tal manera, el canibalismo será la forma más elemental de la agresión institucionalizada.

### III.3.2 Como patrón de alimentación.

Esta es la tesis defendida por M. Detienne (23), que justifica el lugar central del sacrificio sangriento en el pensamiento social y religioso de los griegos por la coincidencia de la alimentación de carne con la

práctica sacrificial. Toda vianda consumida es una víctima animal degollada ritualmente, y el sacrificante que hace correr la sangre de los animales porta el mismo nombre funcional que el sacrificador -que a la vez es cocinero- puesto ante el altar ensangrentado.

La ciudad hace la guerra a los animales salvajes y sólo sacrifica y consume animales domésticos. Los griegos dividieron el mundo animal en dos: los animales cazados por los daños que se temen y los animales protegidos por los servicios que se esperan de ellos. Todos los gestos prescritos por el *ritual* que la ciudad a puesto en su lugar, miran por el mantenimiento cerrado de la diferencia entre los animales domésticos y los otros.

El sacrificio por su parte, define la condición humana en dos niveles, uno para con los dioses y otro para con los animales, porque aunque los dioses y los hombres están separados hasta el punto de que es necesario quemar las plantas aromáticas para convocar a los primeros a los sacrificios de los segundos, los humanos y los animales, por el contrario conviven con una familiaridad a veces tan grande que el grupo de los hombres experimenta determinadas ocasiones auténticas dificultades para distinguirse radicalmente de un animal (doméstico). " El balance pues, no es entre hombres y animales sino entre hombres y dioses via animales." (24)

### III.3.3 Como cohesión política y rechazo a la violencia.

Esta tesis defendida por diversos autores tales como el mismo M. Detienne, Durand, o Rudhardt (25) que subrayan el hecho de que la práctica sacrificial es la que confirma la cohesión de grupo, la participación en el mismo, la coherencia de la imagen de la comunidad de cara a las potencias divinas, de tal forma que ningún poder político puede ejercerse sin esta práctica. Además, el sacrificio en general, se desarrolla en un clima de "prudencia inquieta", en el cual, las palabras y los gestos que rodean al animal están cargados de ambigüedad. Se trata de ocultar el gesto de violencia así como la cara de aquel que golpea, que mata con el hacha o el cuchillo.

De la misma manera consideran el agua sacrificial como portadora de muerte, pues al bajar al cabeza el animal para beber, representaría su asentimiento. Esta parece ser la razón, incluso, de la desnudez obligada de ciertos personajes en los sacrificios -caso del oinochoe de Boston-, pues ninguna mancha de sangre se podía encontrar sobre las ropas de aquellos que habían estado ligados estrechamente al flujo sanguíneo durante la degollación, o al menos en ciertas fases de la manipulación de las carnes.

Sin embargo, el eminente profesor G. Kirk (26) niega de la siguiente manera todo lo anterior: " No hay nada en **Homero** sobre ropas especiales o guirnaldas,

que eran de rigor en los sacrificios tanto privados como públicos en la época clásica (...). No hay nada sobre el hecho de persuadir a la víctima para que asintiese su muerte (como Delfos específicamente prescribió), o inducirla a moverse dentro del lugar voluntariamente, como por ejemplo en la Bufonía ática (...). Más aún, no hay nada en **Homero** sobre el ocultar el instrumento del sacrificio ritual en la cesta que contenía los granos de cebada, aunque eso podía haberse dado fácilmente."

#### III.3.4 Como identificación o afinidad mágica.

En la antigüedad clásica, el acto solemne de trocear tanto un animal como una persona pretendía establecer un juramento de fidelidad a la alianza contraída o el acuerdo alcanzado. Por magia de afinidad, las partes contratantes vienen a identificarse con la víctima sacrificada, de tal forma que la parte que transgrediera el pacto compartiría la misma suerte que la víctima. La afinidad de lo que venimos hablando entre los compromisarios y la víctima, operaba como la mejor garantía de cumplimiento de las obligaciones contraídas por acuerdo. Y<sup>2</sup> que entonces la fuerza vinculante y el poder coercitivo descansaban en el binomio magia-religión por no estar suficientemente desarrollados los aspectos primitivos y normativos del poder civil (27).

C. Montepaone lo extrema diciendo, que nada de comunicación con la divinidad, ya que el hombre enga-

ña al dios, dando paso así a la conciencia del significado, o lo que es lo mismo, al poder de la magia (28).

#### III.3.5 Como comunión.

La tenemos brevemente explicitada en Harrison quién asegura que en el sacrificio homérico existe comunión, pero no de tipo místico, ya que no hay nada en relación con el hecho de tomar parte de la vida y el cuerpo del dios, sino sólo y exclusivamente una comida con él (29).

#### III.3.6 Como rol de criterio.

Responde a la tesis de P. Vidal-Naquet para el caso concreto homérico, para el que establece el sacrificio como tal rol de criterio, dado que entre los humanos y no humanos es un criterio de humanidad, mientras que entre los humanos es un criterio social y moral (30). (Estaría pues conectada a las "tesis políticas" del sacrificio como homenaje rendido o testimonio de fidelidad, o intercambio por el cual el dios armoniza a los hombres en cualquier circunstancia útil; fijando el orden y asegurando la permanencia de tales relaciones).

#### III.3.7 Como restaurador del equilibrio alterado y dominador del miedo.

Es la tesis defendida por W. Burkert (31) y aquella que más se aproxima a la noción de la práctica sacrificial en los tiempos históricos de Grecia que estudiamos:

Los ritos del sacrificio griego representan con vivo detalle la aversión humana hacia el asesinato y los sentimientos de culpabilidad y remordimiento causados por el derramamiento de sangre. Sin embargo, lo más característico de todos estos ritos es la ambivalencia de sentimientos que se muestran en la ceremonia. El hombre, sacrificando de acuerdo con el deseo del dios, todavía tiene que vencer o incluso burlar su repugnancia a matar. Expresando sus sentimientos de culpabilidad y remordimiento, el hombre muestra su profundo respeto por la vida, -dado que los animales tienen el poder de hacer sentirse a los hombres culpables-. Estos son los sentimientos que cristalizan en actos simbólicos a través de los cuales el hombre intenta restaurar el equilibrio alterado, para acenuar la continuidad de vida a través de la muerte. El hombre es entre los seres vivos, el único que entierra sus muertos; de manera similar restaura al menos los restos de los animales que él tuvo que matar para algún orden sobrehumano, del cual depende de hecho, la continuidad de su propia civilización.

Respecto al miedo, es el ritmo del sacrificio, del encuentro con la muerte a la afirmación de la vida, la tensión del voto entre la renuncia y la eclosión, el dar refuerzos a la fe y el crear la solidaridad en el momento de necesidad, ya se trate de agricultura o de un viaje por mar, de una guerra o de una enfermedad;

lo que crea situaciones de miedo para superarlas, ofreciendo así un modelo ejemplar para dominar el miedo.

### III.3.8 Como "sagrado versus profano".

Esta es una de las tesis más antiguas en el estudio interpretativo del acto sacrificial y que hoy día defiende J.P. Vernant (32). Su consideración arranca de la concepción del sacrificio como consagración, aunque no toda consagración sea un sacrificio; y su diferenciación de la simple ofrenda. Exponiendo que el gran momento dramático es aquel de la "mise à mort" del animal, en griego ololigé o grito ritual de las mujeres, que marca la intensidad de la emoción religiosa, (Od., III, 450-52), puesto que hasta aquí, todo se dispuso para arrancar a la víctima -y a los actores del rito- del mundo profano al que pertenece. Y es por ello, que gracias a la mediación de la víctima, los dos mundos, el sagrado y el profano, entran en contacto y se compenetran; (esta tesis ha sido muy debatida, con gran número de partidarios y retractores, indicando que es poco adecuado para el caso griego -cosa que corroboramos-, puesto que en ningún momento, el sacrificador o la víctima debían salir del mundo, un mundo que por otro lado no distingue ambas esferas, al menos de la forma tan rotunda "sagrado versus profano").

Hasta aquí las teorías interpretativas, a conti-

nuación analizaremos el fenómeno en sí y sus distintos tipos.

Para el hombre homérico, el sacrificio fue la manera más perfecta que tuvo a su alcance para ponerse en comunicación con la divinidad, manifestación festiva de la comunidad a la que pertenece, y acto esencial de culto.

La lengua griega distingue thiein como término estrictamente aplicable a la porción de sacrificio que fué quemada con vistas a la sublimación, pudiendo alcanzar a los dioses al aire libre; hiereiein como aquel que se aplica a la porción sin quemar, que seguía siendo consagrada, como su nombre indica, a los dioses pero era degustada en comunión por los adoradores y, al rito de la degollación. Es estrictamente usado sólo para el sacrificio de un animal, siendo denominada la víctima hiereion (evocando a la vez sacrificio y comida). Erdo significa "hacer" y se empleó en sentido religioso como "hacer un sacrificio" u "ofrecer a los dioses", y esto ocurre porque "está generalmente admitido que "hacer" se emplea para "sacrificar", puesto que el sacrificio es el acto por excelencia." (33)

La más noble de las víctimas destinadas al sacrificio es el bœvido, en particular el toro; la más común es la oveja, despûes la cabra y el cerdo, y la más pobre el cochinillo.

El primer acto colectivo es el lavatorio de manos ( ârchesthai ) como el ponerse alrededor y que el oficiante haga los votos o plegaria. También el sacrificar los pelos en primicias es un comienzo (porque se pensaba que en el pelo radicaba su fuerza, y porque aunque aún no se ha derramado sangre, la víctima no está ya ileso). Después se probaba rápidamente parte de las vísceras, mientras que los restos no comestibles se sacralizan posteriormente. Se dejan los huesos sobre el altar (también se dejan pequeños pedacitos de carne para recomponer alusivamente el ser desmembrado). En primer lugar, las vísceras se pinchaban en el espetón, y después se ponía a hervir en el caldero el resto de la carne. Formaba parte del primer grupo el hígado, pulmón, bazo, riñones y corazón, -los splânchna- y son consumidas en primer lugar porque representan lo que de más vivo y preciado hay en la víctima ofrecida en sacrificio, y nunca se pueden tomar con sal, cosa que los segundos sí, debido a que es una forma de hacer notar la existencia de un estadio intermedio entre el canibalismo y la invención del alimento.

Hay dos maneras de comer: las vísceras debían ser consumidas en el mismo lugar del sacrificio, masticadas cuando aún quemaban, mientras que las porciones de carne pueden comerse más tarde, bien fuese en el mismo lugar, en algún sitio vecino, o incluso en lugares más alejados.

Así pues, se marca la diferencia entre los splánchna y los no-splánchna: los primeros son partes internas, órganos vitales consumidos en primer lugar, en el mismo sitio del sacrificio, y que comidos sin sal, fundan una estrecha solidaridad entre los comensales. Los segundos son el resto de la carne, constituidos por las partes externas, calificadas de no vitales, a las que está permitido aderezar con sal y aliños, pero cuya consumición puede diferir y no entraña el mismo grado de comensalidad (34).

El acto de depositar granos de cebada se interpretó como resto de la época en que las primicias de los frutos eran arrojadas u ofrecidas de nuevo a la tierra para asegurar una nueva cosecha; o que serían ofrecidos a los daimones o keres que dominaban el lugar del acto sacrificial para hacerlos propicios.

El rápido arder de la llama sobre el altar se interpretó con una señal de la presencia de la divinidad; y estos altares no tenían fuego perennemente, sino que eran encendidos en el transcurso de la **fiesta**.

En Homero, Od., III, 332-34 y 341, tenemos la primera mención a cerca de que las lenguas eran cortadas y dejadas fuera. Ante tal hecho Z. Kadletz opina que la evidencia parece mostrar " que en tiempos históricos las lenguas no fueron ni sacrificadas a los dioses ni dadas a los heraldos. Sino que aparecen reglamentariamente como prerrogativas del sacerdote oficiante (...). Si hubo

una costumbre en tiempos heroicos de quemar la lengua como regalo final a los dioses, esta práctica parece haber muerto completamente en tiempos históricos." (35)

R. Flaceliere cree que en tiempos homéricos, cuando la hieromancia era todavía desconocida, para saber si las víctimas eran aceptadas por los dioses, los sacerdotes separaban primero los muslos " los quemaban en el altar observando el brillo de la llama, la apariencia del humo y la rapidez con la que se quemaba y marchitaba (36).

En último lugar nos toca ocuparnos de los diversos tipos de sacrificios registrados. La primera gran división que se puede hacer es aquella de sacrificios cruentos y no-cruentos. Entendemos por sacrificios incruentos aquellos en los que se ofrecían frutos de todas las clases, especialmente cereales, miel (sola o mezclada con otra sustancia), leche (sobre todo en las ofrendas a los muertos y a los ctónicos), aceite, vino, lana (en algunas ocasiones) e incienso. En ellos, el fuego y la cocción están completamente ausentes.

Por lo que respecta a los cruentos, decir que son de los que hemos estado hablando hasta ahora, y que se dividen a su vez en dos grandes grupos según divinidades: sacrificios ctónicos y sacrificios olímpicos, (aunque también se ha hablado de sacrificios votivos, propiciatorios, de imprecación, etc...).

Sacrificios ctónicos: el altar se encuentra a ras del suelo ( eschára ) o es una fosa ( bôthros ) -en la que fluye la sangre-, se realizan por la tarde o en plena noche, sus víctimas son denominadas sphagia, negras (normalmente cerdos), con las gargantas dirigidas hacia el suelo. El sacrificio en sí se llama enagizein (consagrar) o entémmein (cortar) y sus libaciones son choai.

Sacrificios olímpicos: su altar está en alto ( bômos ), la cabeza del animal se dobla hacia atrás, de modo que la garganta pueda ser incisa mirando hacia arriba, éstas son llamadas ( hiereia ), blancas normalmente y generalmente vacas. Se realizan al nacer el sol, su nombre es thyein o hiereizin y sus libaciones son spondai ( en el caso que el número de víctimas sea muy elevado, entonces tenemos la hecatombe ;

Resumiendo, tenemos:




---

HIERA (sacrificio en general en tanto que acto de culto) .... SFAGIA (sacrificio de ofrenda de sangre)

---

---

THISIA (Sacrificio en general, el más frecuente en las fiestas) .... SFAGIA (Ofrenda de sangre, no acompañada de comida)

---

THIO ("sacrificar" en general, pero en particular, a las grandes divinidades) .... ENAGIXO (sacrificar a los héroes muertos)

---

#### III.4 SANTUARIOS.-

Los centros de culto en Grecia Primitiva fueron los recintos al aire libre que constaban de un altar para sacrificios, y no se sabe con seguridad, si con estatua o no de culto, que podía estar protegida de las inclemencias del tiempo (pues de existir era de madera) por un cobertizo rudimentario. El altar estaba hecho de un par de piedras superpuestas, aunque parece ser que en la mayoría de los casos respondía a una estructura bien construída erigida en albañilería, blanqueada con cal, o compuesta de piedra cuidadosamente esculpida y los lados estaban a menudo adornados con volutas.

La religión griega tuvo un fuerte sentido de localidad natural. La presencia de los dioses era sentida en lugares con atractivos y significados naturales. La

asociación entre dioses y árboles era particularmente estrecha en la mente griega; todos los altares y lugares de culto se establecieron en las afueras, en los bosques, pues los griegos no pudieron concebir un área sagrada sin árboles (37). En última conexión con el área sagrada tenemos el temenos ya conocido, que según Moreno Morani, lo disfrutarían los telestai, que constituían la mayor parte de los propietarios de la tierra, representantes de la aristocracia local, los cuales pagaban por el disfrute una décima u onaton a las encargadas del culto u onateres (38).

Visto de esta forma queda claro que no podemos hablar de templos para esta época, aunque su aparición ya esté rastreada a fines de este periodo; lo cual, creemos, es sólo pura consecuencia de lo que ya discutimos referente al sistema de poleis, dado que consideramos que ambos aspectos van usualmente unidos, es lógica su no aparición en este periodo de la Historia griega.

Existe un tercer elemento a mencionar, y es aquel que se funda con la propia cuestión metodológica adoptada por los autores en esta tesis; nos estamos refiriendo al hecho por el cual, rastreando desde hallazgos posteriores en el tiempo, podemos lograr identificar posibles lugares de culto de honda raigambre en el pueblo griego y cuyas manifestaciones culturales perdieron, algunas de ellas, bien perdurar -si son procedentes del mundo

micénico-, bien remontarnos a esta época si son arcaicos. Para mostrar el panorama diremos que la bibliografía es elevada, pero que hemos decidido fundamentalmente dejarnos guiar por A. Mazarakis-Ainian, duda la calidad de su trabajo y su actualidad (39).

Con el advenimiento de la edad del Hierro, el plano absidal reaparece como forma característica del periodo, después de un eclipse en la época micénica.

**LEFKANDI:** no parece ser un templo, en razón de las tumbas descubiertas en el interior; parece en cambio, que fue construido al mismo tiempo, o justo después de la excavación de las tumbas, identificándose con un heroon.

**LA CASA ABSIDAL IV-1 DE NICOSIA (Mesenia),** también asociada al culto heroico, pues es tardía. En este momento se fundó en la isla de Paros, un habitat protogeométrico que algunos han interpretado como templo.

**DELLOS.** El santuario de Apolo no fue fundado sino más tarde, en el siglo IX como el de Delfos, o incluso se puede bajar la cronología al VII a.C., pero creemos que es demasiado tardía.

**CRETA.** La situación es un poco más clara, y tenemos un "templo" del protogeométrico antiguo (970-920 a.C.) pero se encuentran dificultades para identificar las bases. La ausencia de planta absidal, los banquetes, los ídolos, demuestran una continuidad clara con la época micénica.

**DAPHNEPHORION,** en el centro del santuario de Apolo en

Eretria, dada del 800 a.C.

El único ejemplo de construcción elipsoidal, datado a mediados del siglo IX se situa en la parte norte del Arzopago, en Atenas.

**HERAION DE SAMOS**, no fue construido hasta el 800 ó 750 a.C. Sin embargo, en el geométrico reciente, a diferencia de los periodos precedentes, asistimos a una explosión de edificios sagrados, observándose una gran diversidad en las plantas y dimensiones.

**EL ARTEMISION "E" DE DELOS**, pertenece al 700 a.C., y el templo de Artemis Orthia en Esparta tambien. El pre-oikós de los de Naxos (24 m x 10'10 m) podría ser datado a comienzos del siglo VII y sería pues, **el primer templo monumental de Apolo en el interior del santuario delio**. El templo de Apolo en Eretria tambien pertenece al 700 a.C., al igual que el de Corinto, y que el santuario de Hera en Argos.

" Las investigaciones realizadas en Lefkandi tienden a demostrar, que a comienzos de la edad del Hierro, el basileus estaba considerado, al menos después de su muerte, como un semidios. Al menos para el proto-geométrico, "la casa del jefe" y la "casa donde se honra a los dioses" pueden ser utilizados como términos sinónimos. En todo caso, parece cierto que el rey estaba cargado de asuntos religiosos. El fin de la monarquía coincide con la aparición del templo propiamente dicho. Un clero

organizado tomará el lugar del rey y el culto será una de las preocupaciones principales de la polis. En el mismo conjunto de ideas, el prototipo del templo debería ser buscado en las habitaciones suntuosas del basileus."

(40)

### III.5 SIMBOLOGIA.-

Aparte de que creamos o no que todo acto o elemento del **ritual** tenga una explicación simbólica, no se puede negar la existencia de múltiples asociaciones, que son a las que ahora damos paso; ya que gracias a ellas comprenderemos mejor el universo religioso, sus roles, tabues, esferas, etc...

**La Miel:** hay una clara asociación miel-muerte. En Grecia se relaciona con el alma. Según Diodoro V,65, la apicultura había sido creada en Creta por los Curetes, gracias a los instrumentos musicales que agitaban. Los órficos pensaban que las almas eran simbolizadas por las abejas, no sólo a causa de la miel, sino por su individualización producida al salir en forma de enjambre: igual salían las almas (también en la tradición indo-asiática y musulmana). La miel también fue un símbolo para el placer de una relación sexual. Las mujeres casadas que tomaban parte en las Thesmophorias llevaban el título ritual de Melissai, (abejas de Demeter) porque eran auténticas matro

nas, caracterizadas por ser un modelo de virtudes domísticas, que poseen un verdadero pánico a los perfumes y una aversión insuperable con respecto a los seductores y libertinos.

**El Color:** independientemente de su disponibilidad, el rojo, lo mismo que el negro, ejercen manifiestamente sobre el hombre una fascinación particular. El blanco y el negro son también colores de duelo mientras que el rojo sólo aparece en los bailes, ritos de pubertad, en la convalecencia y otros casos de debilidad física. El rojo rehúsa manifiestamente la atracción sexual y significa que la persona pintada de rojo está preparada para asumir relaciones sexuales (41). Según Turner, lo blanco se asocia al hombre: semen, saliva, salud, fuerza; mientras que el rojo a las mujeres (sangre); pues el simbolismo del rojo está también asociado con el culto a la tierra, reconocido como deidad femenina (42). El color de las víctimas puede significar: blancas-ancestros; rojas-fertilidad, cosecha de grano, y el negro-enfermedades, males, epidemias.

Por medio de la pintura corporal el cuerpo individual se transforma y el desnudo, en una persona social revestida de insignias y atributos de su sexo, edad y clan.

El color verde parece ser que es el color de la locura.

**El Agua:** es un elemento tradicionalmente femenino, aunque

por su carácter líquido y fértil se ha asemejado al semen, y por lo tanto sería masculino, (además, en el mundo griego creemos que es una esfera propiamente perteneciente al hombre y no a la mujer). Los caballos están por supuesto metafóricamente próximos al agua. Se ha dicho que la devoción que sienten los griegos por las fuentes, ríos y manantiales se debió, a la escasez de agua que padecieron. Existió la creencia de que el agua tenía un poder fertilizante y que hacía a los niños fuertes (de ahí su presencia en bautizos, matrimonios y ritos de iniciación). También crecía la divina locura de profetizar.

**Los Animales:** La serpiente siempre parece haber estado ligada al mundo de ultratumba, la muerte y los ancestros. Ella y el caballo son los atributos generales del héroe, o dos serpientes gemelas alrededor de un árbol. También es usada con un significado fálico, o al menos sexual pudiéndose arguir que la serpiente y el falo son símbolos "homosexuales", dada la creencia antigua que el hombre devenía mujer u "homosexual" si presenciaba un acoplamiento de serpientes, como el mito de Tiresias. Su capacidad para mudar la piel ha despertado siempre especial atención, provocando fantasías sobre la inmortalidad y renacimiento. También tiene poder oracular.

La cabra es un animal antiquísimo, de carácter demoníaco que domina el mundo mediterráneo griego. El toro es una imagen potente de fuerza reproductiva, repre-

sentando la virilidad y la fertilidad en la naturaleza. La mujer queda asociado con él en el área mediterránea estableciéndose una relación estrecha entre sus cuernos y el carácter itifálico de los mismos. El cerdo es una metáfora consistente para los órganos reproductivos femeninos; el gallo como el perro es una representación fálica, estando considerado como un animal lascivo, símbolo de lujuria. El lobo, por la tipología igualitaria donde su maestría no tiene rival, es portador del modelo isonómico que hace de la comida comunitaria el acto productor y reproductor de la igualdad política.

**La derecha y la izquierda:** la derecha representa lo que está alto, el mundo superior, el cielo; mientras que la izquierda está conectada con el mundo de ultratumba y la tierra. Los dioses están a nuestra derecha, por eso las ofrendas sagradas les son presentadas con la mano derecha, al igual que es símbolo de buen agüero la aparición por la derecha de aves. El poder de la mano izquierda es siempre algo oculto e ilegítimo; e inspira temor y repulsión. Needham propuso la siguiente relación:

luz - este - blanco - cielo - arriba - masculino.

oscuridad - oeste - negro - tierra - abajo - femenino (43)

Baumann propuso éste otro:

Derecha = rojo = guerra = muerte = delantero

Izquierda = negro = paz = vida = trasero (44).

Incluso en la "bisexualidad" se mantiene la

relación derecha = masculinidad, izquierda = femineidad; debido a la existencia de los dos componentes en un mismo ser. Por último, él cree que el origen de la disyunción está en la dicotomía cielo/tierra.

### III.6 DANZA Y MUSICA.-

La danza por su carácter preteatral verifica la dimensión religiosa o cultural. Es de por sí acción sacral porque es una imitación corporal, a través del gesto y el ritmo, del balanceo armónico pero agonal. En ella se ha visto una de las expresiones logradas de la vivencia y participación de lo trascendente, considerándola tanto Rahner como Garaudy, " como el arte de hacer visible lo invisible ". O como dice el principal pactor del No japonés, Koshiro Matsumoto, " danzar es aprender los movimientos de los dioses "; nos enajena, hacinándonos salir de nosotros mismos; es una comunicación extática, y de ahí su carácter sagrado (45).

La forma más antigua es el baile centralizado, que sugiere los aspectos sociales del mismo, simbolizando el lazo entre la gens, como la fusión del individuo en el grupo.

El baile es transformación. Las nociones ordinarias de espacio y tiempo se desvanecen, él abre las puertas a otra realidad, a una realidad separada donde el

símbolo es todopoderoso, a una recreación más elevada.

La danza y la **fiesta** son actividades esenciales para el hombre, por las cuales se puede conocer a sí mismo y en su relación con otros. La danza expresa su integridad, sus facultades de sentir, de saber y de expresar. Aunque no es el único medio de significación, puesto que el canto, a su vez expresa todos los significados de la danza, aunque a veces se dé también la danza que no precisa del canto, y luego, secundariamente, el canto desligado de la danza y aún el recitado.

Podemos establecer una clasificación de grandes categorías de bailes:

1.- **Danzas guerreras.** Dentro de ellas tenemos cinco tipos diferentes:

- Danzas armadas masculinas: una flauta, guerreros en marcha rápida como una procesión, distinguiéndose de las pírricas porque van vestidos con el armamento normal del koplita.

- Danzas pírricas: desnudos, con casco, lanza y escudos, y en medio un flautista. No es una procesión, llevan este armamento por estar ligados a Atena, ya que fundamentalmente esta danza se bailaba en las Panatenaicas; hablándose incluso de danza personal y no de grupo.

- Danzas armadas de sátiros: pírricas pero ejecutadas por sátiros.

- Danzas armadas femeninas: con los mismos elementos que las masculinas, pero con apogeo en el siglo V, y sobre todo con un marcado carácter de baile de banquete, realizado por bailarines profesionales.
  - Procesiones y danzas de fiesta: como las pírricas (46).
- 2.- **Danzas obscenas:** Kordax y diversas danzas laonias como las Turbasía, stróbilos y apókinos.
  - 3.- **Danzas circulares,** (las veremos en detalle en el siguiente capítulo).
  - 4.- **Danzas agonales:** representan la lucha entre principios opuestos, existiendo siempre un vencedor y un vencido, de esta forma dramatizan el cambio en la vida de la naturaleza y tienden a favorecer la fecundidad y la abundancia. En definitiva de lo que se trata es de producir un efecto dentro de los intereses de la fiesta agraria, favorecer la fecundidad, expulsar los principios desfavorables, etc...
  - 5.- **Las Pompai** o procesiones: todo desfile procesional aún sin canto ni música, es danza para los griegos. ἄρκηομαι (danzar) es en realidad un derivado iterativo del verbo ἔρχομαι (ir), que añade la noción de una repetición o ritmo. En **Homero** se realizan al ritmo de la forma ἄρκηομαι y va dirigida por un choragós o guía del coro, que precede a éste. Se puede o no cantar, y es normal que le preceda

el citarista, si es que éste no aparece en posición central y no hace precisamente de choragós.

A continuación damos paso al estudio de los instrumentos musicales:

- 1.- **Aulós**, es indispensable en los cortejos religiosos, las procesiones de sacrificios o de funerales; utilizado por las mujeres, esencialmente por las hetairas. Por lo demás, es el instrumento predilecto en el komos y los banquetes.
- 2.- **Syrinx**, asociado a la vida campesina y a los sátiros, compañeros de Dionisos.
- 3.- **Keras**, es a la vez pastoril, guerrero y dionisiaco.
- 4.- **Salpinx** o trompeta, es esencialmente un instrumento de alerta o de señalización. En la vida militar, da la señal de ataque o de retirada, o simplemente de maniobra naval, función que desempeña de igual manera el aulós. En la vida civil, suena en caso de peligro o alarma. Es el menos femenino de todos los instrumentos, estando asociada a la sonoridad de la trompeta, la voz de Atenea, diosa guerrera y de la victoria.
- 5.- **Phorminx**, íntimamente asociada a la vida religiosa: escenas de culto y cortejos sagrados.
- 6.- **Cítara**, su ámbito corresponde a aquel del barítono, reservada a los hombres participantes en el komos, y sobre todo, en los concursos.
- 7.- **Cítara de cuna**, está asociada particularmente a los

niños, acompañando igualmente los cantos del komos, como las ceremonias dionisiacas.

- 8.- **Lira**, tiene un rol más oficial, sobre todo en nupcias y funerales.
- 9.- **Barbiton**, por su tesitura grave se le asocia particularmente al acompañamiento de la voz masculina. Es el instrumento más visible en las escenas de komos.
10. **Arpa**, pertenece al ámbito femenino, de forma exclusiva, formando parte como el cofre o el espejo, del mobiliario del gineceo. El arpa trigona aparece en las escenas dionisiacas y el arpa en fusa, en las matrimoniales.
11. **Crótalos**, acompañan frecuentemente a las dionisiacas o rítmicamente las procesiones solemnes, pero son más representativos del culto de Dionisos, célebre por la atmósfera ruidosa del crepitar de los crótalos y la estridencia del aulós, (recuerda bastante a la jota española, animada por el batir constante de las castañuelas), (47).
12. **Tympanon**, animó especialmente las danzas y ceremonias orgiásticas y los cultos matriéricos, exclusivamente en manos de las mujeres o los silenos. También asociado al aulós o al bárbiton.

Por último y para finalizar, nos resta señalar los diversos cantos entonados según los actos a conmemorar, éstos son:

**El Himno:** es una petición o súplica, un encantamiento que actúa automáticamente. Entre la invocación inicial y la continuación de ésta, comprende tres elementos: la physis o indicación de la naturaleza del dios, de sus atributos, o de los santuarios donde permanece de buen grado; el genos o genealogía del dios. Es aquí cuando tiene lugar, usualmente, el recitado del nacimiento más o menos maravilloso del dios que se alaba; y la diomis o poder del dios, su campo de acción, sus hazañas - (erga), los descubrimientos que a él se le deben - (eirémata), (48).

**El Peán:** es un canto para alejar las epidemias, un canto de guerra, un canto de festín.

**El Treno:** caracterizado por una impresión de calma y de dignidad en la disposición de sus versos, reagrupados correspondientemente en estrofas, antiestrofas y (posiblemente) epodo; acentuándose la solemnidad de la ocasión -funerales- por la gravedad de su danza.

**Los Prosodios:** eran cantos de invocación o de agradecimiento a la divinidad, entonados al son del aulós durante solemnes procesiones a los altares de los dioses, ( Il., XVIII, 567 y ss. , Il., XXII, 391 ).

**El Himeneo:** es el canto nupcial, seguido del coro que acompañaba a la esposa de la casa paterna a la de su esposo. El epitalamio, en cambio, fue el canto coral realizado delante del thálamos de los recién casados.

**El Ditirambo:** canto a Dionisos dialogado, que interpretaba el sentimiento religioso de los participantes en el rito. Era acompañado por el aulós, y sólo es entonado, a diferencia de los otros, por los miembros de un coro que canta y danza en una disposición circular característica del género.

## CONCLUSIONES

Hemos tratado de ofrecer las claves necesarias para la perfecta comprensión del fenómeno festivo en los periodos históricos de Grecia que trabajamos. Estas han sido:

**Purificación/Polución.** Ambos elementos están presentes en todos los actos de la vida de los griegos, definiendo de forma nítida dos esferas interconectadas que en un tiempo anterior quedaron radicalmente separadas, y que proyectaron su sombra en estos siglos; dando lugar a una presencia real de dichos elementos pero mediatizada por el olvido de sus orígenes, respondiendo de esta manera, en muchos casos, a puras fórmulas más en conexión con la sanidad que con el tabú, el miedo o la ofensa (aunque no hay una distinción clara). Veámos también cómo se podía magnificar en el caso de toda una población a través de los ritos de los pharmakoi, mostrándose así los diversos roles que se pueden contemplar en relación a este fenómeno. Así analizamos la menstruación (o misterioso pánico a la sangre que se derrama de manera involuntaria; que a la vez es elemento de purificación), la abstinencia sexual (dado el rol impuro por excelencia que sufre la mujer en esta sociedad) así como otros tipos de abstinencia.

**Ofrendas.** Como formas de comunicación con

la divinidad que tienen por objeto, bien el retorno a una situación "normal", bien el reforzamiento de la seguridad personal; todo ello envuelto en el patrón de donación que rige la Grecia Primitiva cuya máxima sería "do ut des". Como mecanismos de liberación de angustia analizamos sus componentes de acuerdo con tres elementos: los motivos que las causan o las justifican, el pacto que se establece con la divinidad, y el sacrificio, que lo analizamos en detalle posteriormente. Distinguiendo pues entre las ofrendas de agradecimiento, las de petición, las plegarias, las invocaciones y las demandas.

**Sacrificios.** Como elementos claves del ritual griego han sido prolíficamente estudiados, por tal razón y por el interés que despierta el tema, decidimos exponer diversas teorías que explicasen el origen de los mismos; de esta manera vimos el sacrificio como un acto canibal, siguiendo las tesis de Sagan; como patrón alimenticio, dado que marca la distinción entre los diversos medios de cocinar los alimentos, así como la propia división entre los animales; como cohesión política y rechazo a la violencia, porque es un fenómeno colectivo que estrecha aún más los lazos gentilicios y que rechaza la violencia del acto empujando a la víctima a decidir por ella misma su ejecución; como identificación o afinidad mágica, puesto que el animal sacrificado representa a las partes contratantes de lo pactado, a la vez que es el medio para pactar

y consecuencia de lo establecido; como comunión, en el sentido de comensalidad con lo divino, pero sin carácter místico; como rol de criterio, especialmente en el caso homérico entre lo humano y lo no-humano; como restaurador del equilibrio alterado y dominador del miedo, ya que está en función de la aversión a la muerte y en íntima ligación con el mundo animal y divino, creándose un intercambio cerrado que nunca se acaba; y por último, como "Sagrado versus Profano", en función de tal disyuntiva creada entre la oposición de dos mundos que sólo entran en contacto a través de este acto.

Tras esto, y conocer el sacrificio entre los griegos como el "acto" por excelencia, pasamos a la descripción del **ritual** y sobre todo en la parte correspondiente a la división de las vísceras; para finalizar exponiendo una división de los mismos como cruentos y no-cruentos, olímpicos y ctónicos, fundados en los elementos diferenciadores de los mismos.

**Santuarios.** Expusimos su carácter primitivo alejado del desarrollo arquitectónico que tendría lugar con la configuración de la polis, destacando así su rudimentariedad en espacios abiertos estrechamente asociados al mundo vegetal; aunque también decidimos rastrear en función de orígenes anteriores (civilización micénica) y fundaciones posteriores (época arcaica), las posibilidades de diversos centros de culto a lo largo de todo el territorio

rio griego, basándonos en el cambio de estructura de planta, ya fuese absidal o elipsoidal, observándose la lenta aparición de nuevos santuarios y el rastreo de los grandes centros de culto posteriores.

**Simbología.** A través de ella intentamos aproximarnos un poco más al rico mundo festivo y de culto, tan cargado de símbolos en cualquiera de sus manifestaciones, como son la miel, los animales, los colores, el agua, la disyuntiva izquierda-derecha, etc...

Y por último, **la danza y la música**, como dos esferas íntimamente conectadas con el panorama festivo griego, dada su pujante significación religiosa, tan apta para esta época dentro del marco festivo. En ella señalamos su estrecha participación en todo acto de culto o cotidiano de la vida griega, así como los diversos tipos de danzas que tenemos recogidos (armadas, obscenas, circulares, agonales, pompai). Después hicimos un pequeño muestreo de los instrumentos musicales utilizados para desembocar en los distintos tipos de cantos que conocemos y su asociación a determinados actos de culto: el himno, el peón, el treno, los prosodios, el himeneo, el epitalamio y el ditirambo (ya sea una divinidad concreta, el ritual funerario, el ritual de bodas, etc... el móvil de la acción).

NOTAS.

- (1) MOULINIER, L. Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs. D'Homère a Aristote, Librairie C. Klincksieck, Paris-1952, pp. 110 ( " grandes purifications collectives." )
- (2) BURKERT, W. Storia delle., pp. 113
- (3) DOUGLAS, M. Pureza y Peligro., pp. 14-15
- (4) PARKER, R. Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion, Clarendon Press, Oxford-1985, pp. 56-67 ( " The only pollution known to Homer, on his view, is simple dirt; for his world the metaphysical contagion of death would be a conceptual impossibility." )
- (5) DOUGLAS, M. Pureza y Peligro., pp. 45
- (6) GARCIA LOPEZ, J. Sacrificio y sacerdocio., pp. 59
- (7) BURKERT, W. Storia delle., pp. 112 ( " Nel momento in cui essi celebrano l'eliminazione di ciò che turba, delimitano una sfera superiore costitutiva o dalla stessa comunità nei confronti del caotico "esterno", oppure da un cerchia esoterica al di fuori della norma le società, e nel far ciò facilitano appunto l'accesso a uno status di superiorità, essi rappresentano l'antitesi fra una condizione negativa e una positiva e si pongono pertanto come obiettivo l'eliminazione di uno stato di effettivo disagio e turbamento per condurre in uno migliore, "puro". Così i rituali di purificazione fanno ovunque parte della pratica sacrale e di tutte le forme di iniziazione; ma vengono anche impiegati in situazioni critiche, quali pazzia, malattia, senso di colpa. In questi casi, in cui corrisponde a uno scopo ben definito il rituale acquista carattere magico." )
- (8) HARRISON, J. Prolegomena to the study of Greek Religion, The Merlin Press, London-1980, pp. 103 ( " The pharmakos was not a sacrifice in the sense of an offering made

to appease an angry god (...). It was, as ancient authors repeatedly insist, a katharmós, a purification. The essence of the ritual was not atonement (...), but riddance, the artificial making on an âgos, a pollution, to get rid of all pollution." )

- (9) CALVO, J. Sobre la manía y el entusiasmo, en "Emerita" (Madrid), XLI, (1973), pp. 181
- (10) CAZENEUVE, J. Sociología del rito, Amorrortu, Buenos Aires-1972, pp. 43
- (11) Ibidem., pp. 45
- (12) Ibidem., pp. 84-85
- (13) PADEL, R. Women: model for Possession by Greek Daemons, en CAMERON, A. & KUERT, A. "Images of Women in Antiquity" Croom Helm ltd, Canberra-1983, pp. 6 ( " In Greece, I suggest, men used, and carefully controlled, the kinship they felt women had with the darker, polluting side of divinity, and assigned them guardianship and activity by which the women would make contact, on their behalf, with potentially contaminating objects and forces." )
- (14) BURKERT, W. Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, University of California Press, Berkeley-1983, pp. 60-61 ( " Precisely because the act of killing is sexually charged, sexual abstinence is frequently a part of preparing for sacrifice, for war, and for the hunt." )
- (15) FRIEDRICH, P. The meaning of Aphrodite, The University of Chicago Press, Chicago-1978, pp. 135 ( " Sexual intercourse and war, two concrete expressions of creation and destruction, are both potentially polluting." )
- (16) HOFFMAN, R. Vice, Gods, and Virtues: Cosmology as a Mediating Factor in Attitudes toward Male Homosexuality, en "JHsex", (San Francisco), 9, (1984), pp. 35
- (17) QUINTO ROMERO, M.L. de La cera en las Ofrendas religiosas trabajo inédito presentado a las I Jornadas de Antropo-

logía de Madrid, cedido personalmente por la autora (Berkeley-1987), que es la base de todo este estudio.

- (18) LEVEQUE, P. Bêtes, Dieux et Hommes., pp. 67
- (19) RUDHARDT, J. Notions fondamentales., pp. 189
- (20) CAZENEUVE, J. Sociología del rito., pp. 239
- (21) GARCIA LOPEZ, J. Sacrificio y sacerdocio., pp. 43
- (22) Recogemos las tesis expuestas por SAGAN en su obra Cannibalism. Human Agression and cultural form.
- (23) DETIENNE, M. La viande et le sacrifice en Grèce ancienne en "La Recherche", (Paris), 75 (1977), pp. 152-160 y La muerte de Dionisos, Taurus, Madrid-1983
- (24) FURLEY, W. Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion, Arno Press Inc., Salem-New Hampshire-1981, pp. 31 ( " The balance then is not between men and animals but between men and gods via animals." )
- (25) DETIENNE, M. Cibo Carneio, sacrificio e società in Grecia: il coltello da Carne, en "DArch" (Roma), 1, 1, (1979), pp. 3-16; DURAND, J. Figurativo e processo rituale, en "DArch" (Roma), 1, 1, (1979), pp. 16-31, y RUDHARDT, J. Notions fondamentales.
- (26) KIRK, G.S. Some methodological pitfalls in the study of Ancient Greek sacrifice (in particular), en RUDHARDT et REVERDIN, "Le sacrifice dans l'Antiquité", Entretiens sur l'antiquité classique, XXVII, Geneve-1981, pp. 65 ( " There is nothing in Homer about special clothes or garlands, which where de rigueur in both private and public sacrifices in classical times (...). There is nothing about persuading the victim to assent to the killing (as Delphi specifically prescribed), or inducing it to move into place voluntarily, as for example in the Attic Rouphonia (...). More important, there is nothing in Homer about concealing the instrument of ritual slaughter in the basket that contained the barley corn, though that could easily have been done." )
- (27) ver nota nüm. 17

- (28) MONTEPAONE, C. Il mito di fondazione del rituale muni-  
chio in onore di Artemis, en "RCGO", (Napoli), I, (1979),  
pp. 74.
- (29) HARRISON, J. Prolegomena., pp. 56
- (30) VIDAL-NAQUET, P. Valeurs religieuses et mythiques de  
la terre et du sacrifice dans l'Odysee.
- (31) BURKERT, W. Storia delle., Homo Necans., y Greek tragedy  
and sacrificial ritual, en "GRBS" (Durham), 7, (1966),  
pp. 87-122
- (32) VERNANT, J.P. Théorie générale et mise a mort dans la  
THYSIA Grecque, en RUDHARDT, J. et REVERDIN, O. Le sacri-  
fice dans l'antiquité., pp. 1-22
- (33) CASABONA, J. Recherches sur le vocabulaire des sacri-  
fices en Grec des origines à la fin de l'époque classique  
Annales de la Faculté des Lettres, 56, Aix-en-Provence,  
1966, pp. 39 ( " il est généralement admis que "faire"  
est employé pour "sacrifier", parce que 'le sacrifice  
es l'acte par excellence'." )
- (34) DETIENNE, M. La muerte de Dionisos., pp. 144
- (35) KADLETZ, E. The tongues o f Greek sacrificial victims,  
en "HThR", (Cambridge), LXXIV, (1981), pp. 28-29  
( " the evidence seems, then, to show that in histori-  
cal times tongues were neither sacrificed to the gods  
nor given to heralds. Instead the tongues of victims  
appear regularly as prerogatives of the officiating  
priest (...). If there was a custom in heroic times  
of burning the tongue as a final gift to the gods,  
this practice appears to have completely died out by  
the time historical records were kept." )
- (36) FLACELIERE, R. Greek Oracles, Elek Books, London-1965,  
pp. 13
- (37) HUGHES, J. La ecología de las civilizaciones antiguas,  
FCE, México-1981, pp. 82 y ss.
- (38) MORENO MORANI, Sull'espressione linguistica dell'idea  
di Santuario, en SORDI, M. "Santuari e politica nel

Mondo Antico", Contributi dell'istituto di Storia Antica, IX, Milano-1983, pp. 16

- (39) MAZARAKIS-AINIAN, A. Contribution à l'étude de l'architecture religieuse grecque des Ages Obscurs, en "AC", (Bruxelles), LIV, (1985), pp. 5-48
- (40) Ibidem., pp. 43-44 ( " Les recherches menées à lefkandi tendent à démontrer qu'au commencement de l'âge du Fer, le basileus était considéré, au moins après sa mort, peut être même de son vivant, comme un héros, ou en d'autres mots comme un demi-dieu. Au moins pour le Pro-togéométrique, 'maison du chef' et 'maison où l'on honore les dieux' peuvent être utilisés comme des termes synonymes. En tout cas, il semble certain que le roi était chargé des affaires religieuses. La fin de la monarchie coïncide avec l'apparition du temple proprement dit. Un clergé organisé prendra la place du roi et le culte sera une des préoccupations principales de la polis. Dans la même suite d'idées, le prototype du temple devra être recherché dans les habitations somptueuses des basileis." )
- (41) JACOBSON, A. Symbolisme des couleurs et ordre social: le culte nkisi chez les Bakongo (Afrique Centrale), en TORNAV, S. "Voir et Nommer les couleurs", Université de Paris, Nanterre-1978, pp. 535
- (42) TURNER, V. The ritual Process. Structure and Anti-Structure, Cornell University Press, New York-1985, pp. 123-124.
- (43) NEEDHAM, R. Right and Left., pp. 170
- (44) BALMANN, H. Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos, Reimer & Steiner, Berlin-1955, pp. 296 ( " So finden wir bei den Arapaho die Gleichungen: Rechts = Rot = Krieg = Tod = Vorderseite und links = Schwarz = Frieden = Leben = Rückseite." ); pp. 299 ( " In den Darstellungen bisexualer Götter und Urmenschen begegnete uns oft deren

Zweiseitigkeit, wobei rechts die männliche Seite, links die weibliche ist." ) y por último, pp. 309 ( " Die Rechts-Links-Theorie (...) ist das Produkt der Systematisierung dieses Grundgedankens in einem Kulturraum, der alle wichtigen Dinge von Welt und Mensch in polarer Gegenüberstellung sieht. Sie musste besondere Macht dort gewinnen, wo diese in dem Paar Himmel-Erde ein besonders lebendiges Kosmologisches Zentrum erhielt. Und uns interessiert hier gerade der Einbau einer früh erfassten Polarität in die makro-mikrokosmischen Bezugskategorien der Hochkulturen und ihrer Ausstrahlungsgebiete." )

(45) MALDONADO, L. Religiosidad popular., pp. 273-274.

(46) POURSAT, J. Les représentations de danse armée dans céramique attique, en "BCH", (Paris), XCII, (1968), pp. 550-615.

(47) PAQUETTE, D. L'instrument de musique dans la céramique de la Grèce Antique. Etudes d'Organologie, Bibliothèque Salomon Reinach, IV, Paris-1984, pp. 205 ( " Ceci fait penser à la jota espagnole, animée par le roulement percutant des castagnettes." ) y base de todo este elenco.

(48) FESTUGIERE, A. La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes, en "Eranos", (Uppsala), LIV, (1956), pp. 75

#### IV. FIESTAS GRIEGAS-1: LOS BANQUETES Y LOS JUEGOS.-

El título que encabeza este cuarto capítulo nos va a permitir conocer mucho mejor el fenómeno festivo que venimos estudiando, pero ahora ya sí nos ceñimos al ámbito griego; es por ésto que hemos decidido dividirlo en dos, y que estudiamos en este primero dos de las manifestaciones más claras, como son los banquetes y los juegos. Será en el siguiente capítulo donde estudiemos la segunda parte de este complejo mundo, pero ésta vez, en lo que respecta a la divinidades. Queremos también dejar constancia que hemos considerado como método más apropiado para no cansar al lector (ni acumular todos los datos que nos ofrecen las fuentes) organizar un corpus completo que está a disposición de todos en el apéndice. Así pues, animamos al lector interesado a que intente ir compaginando ambas informaciones para que su visión sea global y para que compare o escrute los datos o las tesis que proponemos de acuerdo con toda esa rica fuente de información que son los textos.

##### IV.1 EL BANQUETE.-

Podríamos definirlo como todo acto festivo que tiene lugar antes de la caída del sol, entre los varones griegos -aunque pudieron ir acompañados de mujeres-

para disfrutar de los placeres de una buena mesa, buen vino, del sonido alegre de unos instrumentos musicales, como de una misteriosa y profunda voz humana (aedo); de una animada conversación (o agitada), o de los placeres del sexo; sin olvidar, ni por un momento, las acciones rituales de agradecimiento a las divinidades invocadas. Tal acto se desarrolla siempre en un espacio físico que siempre deviene místico o religioso, siendo éste cerrado o abierto, y organizado de tal forma que cada asistente tiene su asiento y cada espacio vital su morada. Existe una persona que es la que lo organiza, y otros, quienes se movilizan, pero creando siempre un ambiente cortés y amable en el que la organización y configuración del mismo entra en un círculo cerrado, pero no "vicioso", algo así como el reloj que marca el ritmo de las relaciones humanas de todas aquellas personas; la célula que da vida a sus comportamientos, centro educativo de los jóvenes en honor de sus mayores.

El banquete homérico, como dice S. Saïd, es " una norma social, un marco donde la comunidad se afirma como tal o instituye entre sus miembros las relaciones codificadas instaurando una relación general de don y contra don. Es, a fin de cuentas, una norma religiosa "(1). Y es cierto, la comensalidad es en efecto el signo de pertenencia a una misma comunidad, o como lo define Van Gennep, " es un rito de agregación, de unión

propriadamente material, que se llama 'sacramento de comunión' "(2), ya veremos más adelante cómo, en última instancia, éste será el papel que ocupará el banquete en el ritual de hospitalidad o cómo aquel chico que no tiene sus padres vivos no se le permitirá participar, debido a que le falta un vínculo entre la comunidad y él mismo como individuo. Gernet, considera, dentro de las diversas consideraciones que levanta el festín, que el simbolismo vivaz y natural de estos ágapes consistía en asegurar el retorno de los frutos a la tierra, de donde proceden (3), sin embargo creemos que esto podría responder quizá a un momento mucho más alejado en el tiempo que el nuestro, pero escasamente dentro del universo homérico-hesíodico, en el que, como dice Garland, " cada paso del simposio estaba marcado o señalado por un acto religioso tradicional " (4); veámoslo.

La mayoría de los datos que tenemos recopilados nos señalan como centro de reunión el megarón, pero también tenemos constancia de otra serie de festines que se realizaban al aire libre; centrándonos en los primeros tenemos que decir, que la organización de ese espacio es siempre la misma, y no sólo para el caso griego, sino para otras culturas también; e incluso tampoco para los ágapes concretamente, sino para otra serie de rituales. El caso es, pues, que el espacio físico se centra en el círculo, de ahí que adquiera esa dimensión "mística" de

la que hablamos, pues aunque pueda deberse a la disposición esférica de elementos tan importantes en estas culturas y en sus **ritos**, como el disco solar o el lunar; creemos más acertado asociarlo al carácter mismo de tal celebración, dado que el objetivo que se fomenta es el de la participación, a través de la expresa presencia de cada uno de los miembros; por eso se prefiere el círculo. De tal manera que no existe ningún problema para verse los rostros, los gestos, escuchar sin problemas a aquel que habla o increpa, ofrecerse las porciones sin complicaciones, y centrar su atención cuando quedan sublimados con las primeras palabras del aedo, que justamente elegirá como lugar de asentamiento, el punto culmen de todo este espacio: el centro de ese lugar circular, el pequeño ombligo terrenal que puede recordarnos -como suponen los psicoanalistas- ese útero materno en el que se encontraba protección y desde el que cualquier motivo de atención se magnifica, dotándose de unas dimensiones que lo alejan de lo puramente terrenal o cotidiano y lo reviste de un nuevo carácter íntimamente religioso o "místico". (5)

Todo esto se vé a su vez complementado por la presencia de otro elemento -que posteriormente será objeto de un estudio pormenorizado- que viene a subrayar la idea que venimos ofreciendo y aproximándose incluso a nuestros tiempos actuales; nos estamos refiriendo al hogar. Este se localizaba próximo al lugar de reunión

( komos ) (6), y aquí radica lo llamativo del asunto. Se reúnen para comer, beber, charlar, disfrutar y festejar cerca del hogar, para que éste presida todos los actos del día, consagre el festejo; y no deja de ser curioso que hoy día se siga rememorando en las reuniones familiares que tienen lugar en el "hogar moderno", la cocina, donde no sólo se come o bebe, sino que también se habla, se congrega.... o en el caso del fuego en toda excursión, sentándonos alrededor de él para cantar, comer, etc... pero siempre con una proximidad al fuego y al ámbito de la mujer, (ésto que puede parecer un poco contradictorio, también lo veremos detenidamente más adelante). Por ejemplo, en Sainte Engrace, y sólo por poner uno, la cocina es el centro social de la casa, reuniéndose allí todos los miembros de la familia para comer, descansar, intercambiar noticias del día, etc... sin distinción de sexos o edades, siendo además, el lugar donde se reciben las visitas (7).

En el caso concreto de Grecia, en este espacio existe, como ya habíamos dicho, una organización exhaustiva. Los comensales, según una pequeña escala de valores íntimamente reñida con el anfitrión, tenían sus asientos en sillas y sillones, según lo anteriormente dicho, todos ellos cubiertos de pieles. Tenían acceso a los segundos sólo los más allegados al anfitrión, ya fuese por cuestiones de edad o de sentimiento, mientras que el resto lo hacía

en los primeros (honrándose a los caudillos con asientos preferentes -Il., XII, 310-). De entre todos, el lugar central queda reservado para el anfitrión, debiéndose colocar escabeles los invitados para asistir a estos actos, en sus plantas ( Od., XX, 6 y ss. e Il., XIV, 239 ).

Una vez que conocemos el espacio donde se celebraban, veamos a continuación los roles: los encargados de los mismos eran los heraldos de la comunidad, acompañados de los siervos y siervas de la casa. Estos disponían las mesas cuando todos los comensales hubiesen tomado asiento, próximas a ellos -si bien, con anterioridad, ya habían colocado las sillas y sillones-; las limpiaban con esponjas, y las volvían a colocar en su lugar.

Las siervas amontonaban el pan en los canastillos que luego repartirían y los heraldos ofrecían los aguamanos, pues era obligado que antes de empezar había que realizar **los ritos de purificación**, en los que se entremezclaban la dimensión sanitaria del acto con aquella otra religiosa, que a través del agua se purificaba el individuo y que se consideraba imprescindible para poder realizar los actos sagrados que a continuación se desarrollarían. No obstante, no se podía comer ni lavarse sacando de las tinajas el agua cuyas primicias no se hubieran ofrecido a los dioses ( Op., 748-49 ), así que, una vez hechas éstas podían los heraldos servir los aguamanos.

En determinadas circunstancias algunas siervas

podían permanecer en el recinto, con los hombres, acompañándolos o gozando de los placeres de la libido; pero raramente lo hacían las esposas de los convidados (en toda la información recogida sólo tenemos el caso único de Arete, y es la esposa del anfitrión). Needham lo atribuye a que en general, el hombre es lo sagrado, mientras que la mujer representa lo profano, por ello excluida de las ceremonias religiosas, es admitida sólo en función de su status (8); otros autores se inclinan a pensar que aunque la mujer no tuviera peso político, sí poseía dentro de la estructura social griega un espacio oscuro, pero de relieve para el equilibrio de la comunidad, por lo cual, aunque normalmente no participara, sí podría hacerlo si quisiera, pero temida y respetada al mismo tiempo (9). No obstante, parece ser que como dice Ph. Slater, "una esposa que cenase con los huéspedes de su marido era tomada por una prostituta" (10) -más adelante matizaremos también esto- pues si hacemos caso a las tesis de J. Donaldson, podemos desembocar en el polo opuesto, ya que para ella la mujer homérica tuvo una influencia bastante grande, jugando a su favor su propia libertad, dado que ellas pudieron ir donde quisieran o hacer lo que gustasen, pues "no fueron confinadas a ninguna habitación particular, sino que tenían sus propias habitaciones, como los hombres tenían las suyas" (11). O sea, que para esta autora, "la sociedad homérica no sabe nada

de una clase degradada de mujeres " (12) -abandonamos momentaneamente el tema, pues luego volveremos sobre él- y veamos qué ocurre con los jovencitos que escancian el vino. Estos, en el banquete iban de invitado en invitado, llenando las copas de vino y agua, desnudos. Como dice H. Licht, " cualquiera que conozca el espíritu griego conjeturará que, mientras iban sirviendo, los invitados los tocarían con ternura y gentileza " (13), postura muy adecuada para el universo griego primitivo, pues " el placer estético del ojo griego en la belleza de la juventud es prominente en la **Iliada** " (14), teniendo en nuestro haber el caso de Podes, que fue " el compañero querido en los festines " de Héctor ( Il., XVII, 575 y ss. ). No obstante no hay por qué extrañarse o asombrarse, salvo para aquellos que continúen con la idea de rechazar esta faceta en el mundo homérico; pues Eros, significó "deseo", no sólo por una mujer o jovencito, sino también por la comida, la bebida, etc... todas aquellas cosas por las que uno puede sentir un deseo capaz de satisfacción. Hay otro aspecto muy importante, relacionado con el joven, su sexo, su status de edad y su labor escandiadora, que roza la definición de **rito de iniciación** pues " en la cultura helénica beber es un acto de valor simbólico esencial: define el hombre, en sentido restringido y exclusivo del término. Las mujeres y los niños no beben (...). Pero no tiene importancia tal consumo; el vino no se bebe en

seguida: su absorción es objeto de un encuentro a la vez cívico y ritual entre los hombres, el simposio, 'el banquete', " (15); todo ello con el agravante de que el consumo de una bebida alcohólica se consideró como la señal de acceso a la edad adulta.

Otro rol que tenemos registrado es la probable aparición de algún forastero, suplicante o huésped, aunque los tres se engloban en la categoría de huésped. Estos son acomodados por las siervas, los sientan, les ofrecen una mesa con pan, comida y una copa para beber.

Más tarde, los heraldos y otros siervos ayudarán al despiece y sacrificio de la víctima o víctimas que se degusten en el banquete, aunque con anterioridad debían realizarse las libaciones. De esta manera quedan delimitados los tres momentos de un banquete: libación, sacrificio y lo que **Homero** llama "ornamentos del convite" ( Od., I, 152 ), o sea: el baile, la música y el canto; aunque existe un cuarto elemento opcional de honda conexión con la danza, que es el apartado segundo que da título a este epígrafe: los juegos.

#### IV.1.1 Las Libaciones.-

Nos encontramos con dos términos referidos a éstas; uno es, spéndo, que es el utilizado genéricamente para "hacer una libación" y otro es, chéo, como término técnico de la misma. Loibé se utiliza para referirse a

la parte de la bebida ofrecida en libación, y siempre está asociada a cnise, constituyendo en conjunto, el geras de los dioses (16).

La podemos definir como " la dimensión religiosa de la bebida " (17) que representa una forma de invocación y de oración, juntas, dirigidas hacia la divinidad, y un ejemplo evidente de lo que W. Burkert ha denominado "sacrificio de primicias en su aspecto negativo" (18), pues lo esencial no radica en que la ofrenda llegue a su destino, sino que el oferente, en su gesto sereno, se someta a una voluntad superior, subrayándose el carácter irrecuperable de la ofrenda, por lo tanto, " la libación es la forma más pura y refinada de la renuncia " (19).

En los textos la encontramos una vez que todos los invitados están sentados en sus asientos y han lavado sus manos gracias a las tareas de los heraldos. Es entonces cuando el anfitrión se pone en pie y eleva la copa de doble asa y realiza la libación, ofreciendo las primicias bien a una divinidad en concreto -si se festejaba algo en concreto o se pretendía una rápida respuesta de la misma- o simplemente, al conjunto de los sempiternos. Después el resto, y desde sus mesas, podían comenzar a beber (que para ello ya les habían servido en las mesas, en sus correspondientes copas, el vino dulce rebajado con agua, con la precaución de no colocar la jarra del vino, de ese líquido que se consideraba "sangre de la

tierra y de los dioses", por encima de la crátera mientras bebían, pues traía mala suerte ( Op., 744 ).

En realidad, la libación es una acción de gracias, una pequeña oración de gratitud por los alimentos y bebidas que se van a tomar, y una ofrenda en primicias de carácter irrecuperable, como reserva obligada a las divinidades olímpicas, (así éstas dan el visto bueno a esta bendición y puede dar comienzo el festín).

#### IV.1.2 El Sacrificio.-

Los heraldos eran los encargados de coger el animal -usualmente se prefieren machos, aunque la razón está no en que varíe el sabor de un sexo a otro, sino que ésta va ligada a la economía de las comunidades, prefiriéndose reservar las hembras por su función procreadora- o los diversos animales, dependiendo de la categoría del banquete: así se agasaje a un gran amigo no visto desde hace mucho tiempo, al hijo del mismo, o a un huesped excepcional.

Los animales más ofrecidos son los cerdos, ovejas y bueyes (aunque también se sacrifican cabras, vacas y jabalíes) con unos cuantos años de edad, para que estén curtidos, y con los dientes blancos (lo cual implica dos aspectos muy diferentes: uno, que sea símbolo de pureza por parte del animal que se va a sacrificar y ofrecer en primicias a los dioses, por lo que no debe llevar ninguna mancha. Dos, que sea una señal de la edad

del animal y por lo tanto implicase un mejor o peor sabor a la hora de ser elegido).

Así pues, con el animal asido y vivo, se ofrecen de nuevo las primicias a los inmortales, que se materializa en el acto de arrojar al fuego algunas cerdas de la cabeza del animal. Una vez realizadas éstas, se le degüella, chamusca, se parte en pedazos, los envuelven en pingüe grasa esos trozos crudos para espolvorearlos de blanca harina y echarlos al fuego. Los otros restantes se dividen en porciones más pequeñas, que serán espetadas en los asadores, asadas y tras retirarlas del fuego, serán depositadas sobre una mesa donde serán troceados de nuevo, por el trinchante que estará sentado, y que normalmente es el propio anfitrión.

A la hora de entregar las porciones, el trinchante puede agasajar de forma especial más a unos que a otros, siempre y cuando éstos sean el aedo o visitantes preciados. De esta forma les entregará los lomos y la grasa espalda cortada y dividida para asarlas en las brasas, asegurándolas con piedras y sazonarlas con sal, o simplemente los lomos. Esto se debe a que " la comunidad de la mesa y el género de igualdad que ella supone, no se da más que entre los jefes que pueden ser considerados como los laoi, como los compañeros inmediatos del rey de reyes." (20)

S. Saïd, en su trabajo sobre los pretendientes

que acosaban a Penélope (21), traza un ingenioso estudio sobre el tema del reparto del que venimos hablando. En principio él considera que el reparto homérico obedece a una ley de proporcionalidad que instituye una igualdad de tipo geométrico entre los miembros de la comunidad ya sea en el campo bélico (el botín) o en el del banquete (porción de vino a libar, de carne para comer). Los pretendientes yerran al confundir de manera escandalosa los dos tipos de reparto del botín que se hace en los festines, dando lugar a un "acto de pillaje"; pues el banquete de ordinario es un don voluntario, y no como en este caso, que pese a la objeciones de Telémaco, ellos se empeñan en celebrarlo. Por ello, "son sobre todo animales en tanto que rehusan toda partición y bloquean completamente el proceso de intercambio en el cual se inscribe el banquete" -pues éste se inscribe en un sistema de prestaciones contractuales, y en este caso no existe contrapartida por parte de los pretendientes, sino abuso- (22).

#### IV.1.3 Los Ornamentos del Convite.-

Una vez saciada la sed y el apetito se pasaba al canto y al baile, denominados de esta manera por el poeta. Veámoslos por partes:

El Aedo: **Homero** no se cansa de repetir que no hay banquete sin aedo o sin cítara, y es cierto, no se completa ni se termina un festín hasta que los cuerpos están saciados de alimentos para el cuerpo y para el

alma. Por ello los poemas plasman maravillosamente bien, el valor que le otorgan a la palabra, y ese ensimismamiento, ese misterio que producía oír hablar quedo, casi a oscuras, al anciano; haciendo vibrar con un medio tan arcaico como es la modulación de la voz y el gesto (así, el aedo sería para ellos lo que nuestras madres para nosotros cuando eramos bebés, y nos cantaban nanas o nos dormían con cuentos).

El heraldo era el encargado de ir a recogerlo y acompañarlo hasta el lugar de la fiesta y acomodarlo en su sillón junto a su cítara (si éste era ciego). Rápidamente se le agasajaba como al resto de los presentes con mesa, comida y bebida, y una vez que hubiese saciado su apetito se le situaba en medio de todos ellos para que narrase o cantase, gloriosas hazañas que alegrarían o entristecerían el ánimo de todos los presentes, pues " los eventos de los cuales un hombre participa, activa o pasivamente, constituyen su identidad " (23). De nuevo corroboramos esa dimensión espiritual que adquiere, o mejor, que va adquiriendo progresivamente el propio espacio así como todo el acto festivo, pues ante el privilegio que Mnemosine confiere al aedo de poder contactar con el otro mundo, de entrar y salir de él libremente, la atmósfera que rodea el local y a los presentes toma una forma diferente, más sagrada, donde en el centro mismo de tal espacio puramente religioso ya, se localizaba aquel

al que las Musas le dieron el cetro, después de cortar una rama del florido laurel y le infundieron voz divina (pues a través de ellas se materializa la relación existente entre la palabra del poeta, y el mundo de la verdad consagrada) para celebrar el futuro y el pasado, teniendo a su cargo el deber de alabar continuamente la sagrada estirpe de los felices sempiternos.

El fue quién emitía la voz divina, como si fuese la personificación del dios que se presentase en tal reunión, y por ello su lugar no podía ser otro que el centro, tan próximo al fuego sagrado del hogar. De aquí también el extraordinario poder de captación y sublimación del que goza a la hora de entonar sus cantos o recitar sus versos (mientras cantaba, el resto, en silencio, lo escuchaba y bebía alabando después la reunión del repertorio).

No siempre, pero numerosas veces, después de este gran momento trágico se pasaba a la danza acompañada por instrumentos musicales, como elementos imprescindibles de la atmósfera festiva.

**La Música:** " es, por excelencia, un poder de seducción y de encanto " (24), y como tal música, suscitaba alegría y beatitud, turbación y sobrecogimiento, " una borrasca y un oleaje en el alma, sin que nadie le sea dado decir ni explicar por conceptos qué es lo que propiamente en ella nos conmueve " (25). Se instrumen

taba por el aulós que era indispensable o predilecto en el banquete y era utilizado por las mujeres, en especial por las hetairas; la cítara, que corresponde al ámbito del barítono y reservada a los hombres participantes de el komos, i el bárbiton, en el mismo, tocado por los "banqueteadores de larga túnica". (20)

En cuanto a su compañero fiel, **el baile**, es una *muzst* a clarísima del agón griego. Lo suelen realizar los jóvenes o efebos que están presentes en el banquete, aunque también pueden realizarlo los hijos del anfitrión, o un grupo de muchachos y muchachas de la ciudad. Lo más importante es que forman un grupo de edad, pues nunca las fuentes se refieren a ellos como personas adultas, sino que siempre subrayan el carácter juvenil de ambos sexos, o de uno sólo.

Las dos palabras más frecuentes para baile son chorós y orchesis, la primera designa la danza en círculo que significa " el baile de un grupo opuesto al individual " (27) y la segunda, lo contrario. Es a partir de **Homero** que conocemos la danza circular, en ella R. Adrados, ha distinguido diversos tipos:

- a) el coro danza en torno a un flautista o citarista, situado en el centro del mismo. El citarista puede también cantar, es decir, ser citarodo, como en el caso de Demódoco ( Od., VIII, 266 y ss. ).
- b) El coro danza en torno a uno de sus miembros situado

en el centro, pudiendo concebirlo como un dios o diosa.

c) La danza puede tener lugar en torno a un altar, o una estatua, y es comparable al desfile de los aqueos en torno a la pira de Patroclo.

d) Otras veces, no se nos indica si había alguna persona u objeto sagrado en el centro.

No obstante todos ellos tienen en común dos momentos: uno es el de llamada al dios para que se aparezca y baile con el coro, y el otro, es el de la presencia del dios, la danza del dios con sus fieles (cosa que se consigue por el rito cuasimágico de la danza en círculo) (28).

En general los tipos de bailes griegos se dividen en:

- 1.- Procesional: es el más simple, es un mero caminar dando pasos al ritmo de la música o de un verso.
- 2.- Mimético: incluye las danzas pírricas, las gymnopaédicas y las "generales". Las primeras son representaciones ofensivas y defensivas de carácter guerrero. Las segundas imitan la lucha y el pancration; y las terceras, todas aquellas que imitan los actos de las personas, animales o aves, pudiéndose realizar sin mover un sólo pie y debiendo estar acompañadas de palabras cantadas o recitadas.
- 3.- Kinético: el centro del baile es el movimiento del cuerpo, como gestos espontáneos.

4.- Acrobáticos: tienen lugar normalmente en los banquetes, después de cenar, de tradición cretense, llegándose incluso a denominar "kretikos", o lo que es lo mismo "a la manera cretense". Esta se realizaba en el patio en medio de los convidados, que se hallaban de pie y subrayaban el ritmo con palmas (29).

El baile griego hizo un expresivo uso de brazos y piernas que hoy sería impensable en un ballet tradicional, pero sus movimientos no eran anárquicos, sino que obedecían a ciertos imperativos, estando en armonía con su estética propia. Los griegos conocieron tres posturas de pies: plano, semi-punta, y de puntillas, siendo la más frecuente, la intermedia. Y por lo que respecta a los brazos, dos movimientos fueron los dominantes: el levantarlos delante de a vertical con apertura lateral y el pasar un brazo tendido lateral-horizontal, estando el otro brazo abajo, para avanzar horizontalmente y replegarse delante del cuerpo, en posición simétrica (aproximándose bastante al antiguo hastas y mudras, o "posturas de las manos" de la danza clásica y teatral india).

En realidad, un griego podía bailar sin mover sus pies, es más, podía y a menudo lo hacía, describir como una danza lo que nosotros distinguiríamos como una marcha o procesión, un juego de niños rítmico, un juego de pelota, una exhibición de saltos, brincos, etc... Pero todos ellos envuelven al baile de tal forma que le otorgan

un carácter religioso o mágico, pues el baile en sí se consideró como un acto piadoso a la vez que constituyó un espectáculo o puro divertimento. Es posible que en su origen tuviera la idea de favorecer, en virtud de leyes mágicas, el suceso de los actos simbolizados (30).

Ciertamente nunca un pueblo apreció tanto el baile como los antiguos griegos, ocupando un punto tan importante en su religión, educación y en sus vidas. A través de él pudieron expresar todas sus emociones de júbilo y pena, personales y comunales, marcadas todas ellas por los grandes sucesos de su propia vida o de su comunidad, disfrutándolo a fondo, llegando a ser una actividad social en el sentido más auténtico de la palabra (31).

Además, la danza se conecta íntimamente con lo sagrado, En la danza colectiva, el bailarín tiende a perder su individualidad por la emoción que embarga al coro. Desde este aspecto, el baile en sí es un auténtico "rito de comunión" que produce dos efectos correlativos: la comunicación entre los bailarines de una fuerza que es llamada, a través de gestos, y simultáneamente la sumisión colectiva a los ritmos, a los movimientos de orden tradicional; por lo que " la danza festeja el cuerpo al tiempo que lo usa para festejar." (32)

Bueno, hasta aquí el desarrollo ordinario de

cualquier banquete en Grecia Primitiva, no obstante hemos de añadir una fase más, la final, que incluye otra celebración dentro del festín y que puede definitivamente cerrar el panorama de actos de cualquier banquete. Nos estamos refiriendo a los juegos, que si bien no son un elemento constante en todos los ágapes, sí lo son esporádicos y finales -porque se realizan en último lugar dentro del desarrollo de los mismos- aunque con una asiduidad menor que los bailes. Debemos señalar también que incluiremos los juegos que se celebran con motivos de los funerales, así como los juegos olímpicos.

#### IV.2 LOS JUEGOS.-

Los Juegos, como unidades elementales de las fiestas se plasman en la noción de agón. Entendemos por agón, un ritual universal cuyo origen es propiamente mágico centrado en la lucha, expulsión o búsqueda violenta que precede y estimula un cambio natural; basado en dos aspectos principales: la rivalidad, la tensión entre dos adversarios, y las reglas, las normas que se deben respetar (por lo que son solidarios con la organización comunitaria).

Tenían lugar tras escuchar al aedo, en el ágora (si se encontraban en la ciudad, si no, en cualquier terreno con un mínimo de dimensiones apropiadas). Las

competiciones que se practicaban eran la carrera, donde varios participantes competían por un triunfo, estableciéndose una línea de salida, y recibiendo entusiasta apoyo del resto de los participantes -e incluso del resto del pueblo que podía acudir a presenciarlos-; después, la lucha, donde dos ceñidos intentaban derribarse el uno al otro. El salto, el disco, el pugilato (los concursantes se ceñían y levantando las manos se acometían y entrelazaban los brazos hasta que uno derribase al contrario de un golpe), el arco, la jabalina, la carrera de caballos y la lucha de arrastre.

Los juegos que acompañaban las honras fúnebres, tenían lugar una vez realizadas éstas, y a cargo de los familiares o los amigos más allegados al difunto. Tras elegir el lugar donde se sucederían y asentar al conjunto de los espectadores en un gran círculo, se mostraban los regalos como recompensa: calderas, trípodes, caballos, mulos, bueyes, hierro y mujeres. La primera actividad que tenemos señalada es la carrera de aurigas con cinco participantes; los premios eran los siguientes: para el primero una mujer y un trípode, para el segundo una yegua indómita y preñada, para el tercero una caldera nueva, para el cuarto dos talentos de oro y para el quinto un vaso con dos asas nuevas. Se establecía una meta de llegada y un mojón o señal como indicativo para girar, se echaba a suertes el orden de salida, poniéndose en

fila y poniendo un testigo en la meta, para que juzgara; según iban llegando, recogían sus premios y los llevaban a sus tiendas, pero si perdía un valeroso participante se le podía aumentar su galardón (como ocurre con el hijo de Admeto a quien se le dió además una armadura). Mientras tanto, los espectadores, sentados, seguían la carrera y los heraldos mantenían el orden con sus cetros. Si alguno de los competidores hacía trampas, se le obligaba a jurar y si reconocía su falta debía entregar su regalo al dañado. También se hacían apuestas.

Otros juegos eran: el lanzamiento de disco, el pugilato, la lucha, el certamen de dardos y la carrera. Es curioso que la lucha, si se torna peligrosa, se detiene y ambos reciben igual premio. También estaba el lanzamien-

to de peso (con cuatro competidores en fila), y se tiene por norma el no participar la misma persona en más de una competición, para que diese oportunidades a todo el mundo de demostrar su destreza y poder conseguir su recompensa. J. Mouratidis sugiere que esta costumbre de dar premios a todos los participantes en los juegos refleja el periodo transitorio de la monarquía a la aristocracia; puesto que, como los aristócratas, que desplazan al rey, eran iguales; así recibirían todos los premios, cuando competían en los juegos (33).

A través de estas competiciones o agones,

hay un aspecto que sobresale especialmente, es el conocido t6pico griego del "culto al cuerpo", subrayado adem6s por diversas opiniones recogidas en las que, por ejemplo, se insulta a Odiseo dici6ndole que no tiene traza de atleta ( Od., VIII, 165 ), o en la sentencia que promulga Alcinoos en Od., VIII, 147-48 , refiri6ndose concretamente a los juegos: " pues no hay mayor gloria para el hombre mientras vive que lo que hace con sus pies o con sus manos ". Es la expresi6n del ideal hom6rico: destreza guerrera, valor, hermosura, astucia o inteligencia, respeto, veneraci6n y cuerpos fornidos, sin olvidar, como dice G. Devereux, que el atletismo griego fue sobre todo, erotismo (34). Es en resumen, una demostraci6n palpable del culto al cuerpo, a la belleza f6sica, que tan altas cotas lograr6a m6s tarde con Fidias o Prax6teles.

#### IV.2.1 Los Juegos Ol6mpicos.-

Por 6ltimo, solo nos resta hablar de los famosos juegos panhel6nicos o juegos ol6mpicos, que ten6an como centro la villa de Olimpia, cuya tradici6n cultural se remonta a fechas mucho m6s tempranas (776 a.C.), fecha en la cual, seg6n la tradici6n se fundaron estos c6lebres juegos. El motivo pues de su presencia en este estudio se debe a dos razones fundamentales: la primera, porque cronol6gicamente les corresponde, y la segunda, porque en sus antecedentes oscuros se constata una continuidad en el tiempo desde 6pocas anteriores.

Existen muchas teorías para intentar explicar los orígenes de estas competiciones, desde las que se asientan en **rituales de boda**, hasta las que centran su objetivo en los **ritos funerarios**. Por ejemplo, Frazer considera que sería la persecución de una novia montada a caballo, por todos los jóvenes que la pretendiesen, consiguiéndola aquel que la alcanzase (35); el origen de estos juegos. Sin embargo, nosotros pensamos que el núcleo originario de estas competiciones agonísticas estaría en unos **ritos de iniciación**, tal y como F. Cornford y A. Brelich proponen (36). Una comunidad peloponésica celebraría la iniciación de su juventud cada cuatro años, formando así clases de edad. La celebración tendría lugar en un territorio sagrado, fuera del hábitat, con sexos separados, y con la exclusión rigurosa de las mujeres de las iniciaciones masculinas (y viceversa). Del **ritual iniciático** formaba parte una prueba de fuerza bajo el control del personal adulto, que muy bien podía consistir en una carrera de jóvenes cuyo fin primordial era determinar quién debería ser el gran **kouros** de ese año (que posteriormente daría lugar a más juegos y más complicados, destacándose cada vez más este aspecto). A esta celebración de las iniciaciones, que constituiría la **fiesta** más grande de la comunidad, se invitaría solemnemente a los pueblos vecinos, (J. Mouratidis (37) apunta que esta carrera sería de carros y que sus participantes pertenecerían a los grupos aristo-

cráticos exclusivamente).

los Juegos Olímpicos duraban siete días, el primero estaba reservado a las formalidades y sacrificios, al igual que el último. Los cinco intermedios estaban consagrados a los juegos del estadio y el hipódromo. Desde sus orígenes, el programa fue ampliándose en competiciones: carreras, lucha, pugilato, lanzamiento de jabalina, de disco y carrera de carros. Mas tarde se realizarían diversas variantes de la carrera a pie, por ejemplo: la carrera doble en la decimocuarta olimpiada (724 a.c.), la carrera larga o carrera de resistencia, en la decimoquinta olimpiada (720 a.c.), la carrera armada, en la sexsagesimoquinta olimpiada (520 a.c.), etc... El pentatlon apareció por vez primera en la decimoctava olimpiada (708 a.C.), combinándose la carrera, la lucha, el lanzamiento de jabalina y de disco, con el salto de longitud.

Todas estas competiciones o agones se realizaban con música, y la distribución de premios tenía lugar en el gran templo de Zeus (pues a él le estaban consagrados estos juegos, aunque realmente su presencia en Olympia sea posterior al siglo VII a.C.). Después de coronar al vencedor, a la salida del recinto sagrado, los asistentes formaban un cortejo. Los juegos finalizaban del mismo modo que comenzaban, con una procesión o pompé para ofrecer víctimas y acciones de gracia en los altares de los doce dioses.

## CONCLUSIONES

Hemos tratado de mostrar una primera parte del espíritu festivo griego, materializado en dos actividades tan importantes en la vida diaria, como son los banquetes y los juegos.

**De los banquetes** vimos ante todo la dimensión social y religiosa que adoptan en función del rol de comensalidad; dimensión religiosa que se verá acentuada progresivamente en el transcurso del mismo debido a su medio físico (el megarón, con disposición en círculo y próximo al hogar) y los distintos componentes del festín.

Los asistentes al mismo, vimos, no sólo cómo se organizaba su distribución de asientos, sino también, sus repercusiones a la hora del reparto (siempre en función del anfitrión).

Para la buena marcha de todo ágape griego de este tipo, existió un cuerpo de personas sobre los que recaía el peso del mismo. Así nos encontramos con los heraldos, encargados de su organización, de recoger al aedo y acomodarlo; las siervas, que disponen mesas y comidas, agasajando si se terciase de cariños, a los convidados; los efebos, escanciando el vino, sirviéndolo y siendo objeto de satisfacción, al igual que las siervas; y los huéspedes o visitantes extraños, en su rol de no-pertenecientes a la comunidad, pero dentro del código

de valores y miedos de esta sociedad, participantes pues del banquete.

Veíamos también como todo festín consta de tres elementos principales: las libaciones, como forma más pura y refinada de una renuncia, pues adquiere el carácter de bendición y primera invocación a los dioses para que participen a su vez de este festín. El Sacrificio, como acto ritual y auténtico centro de la comensalidad, en el que también pudimos observar las nociones del reparto, y concretamente su lado opuesto en el caso de los pretendientes de Penélope, puesto que rehusaban toda participación y bloqueaban el proceso de iniercambio. Y los que **Homero** definió como "los ornamentos del convite", esto es, la música, el baile y el canto. Observando en ellos cómo el climax místico-religioso del banquete alcanza su punto álgido, en función de la voz del aedo y su localización física, así como de su trasfondo sagrado debido a su clara conexión con la divinidad; en función también de los instrumentos musicales que crean la atmósfera apropiada para el desarrollo de la voz, el canto, y los diversos tipos de bailes que se pueden observar en estos momentos. Sin perder de vista ni por un instante el carácter sacral del que se revisten éstos por sus movimientos y porque la danza en sí como expresión mística a través de la mímesis, dota al conjunto de participantes y de observadores de una condición especialmente festiva.

Por último señalabamos que como punto final de todo festín podían realizarse competiciones de tipo agonístico o **juegos**. Y realizabamos una triple partición: aquellos que tenemos registrados en las fuentes como compañeros del banquete; aquellos otros que acompañan a los ritos funerarios; y los juegos olímpicos. Los dos primeros observabamos que tenían lugar al final, como cierre de dichas manifestaciones: uno como colofón del festín, y el otro, tras las honras fúnebres del difunto. En ambos se materializaba el ideal heroico de la comunidad, exaltando a través del ejercicio físico, la belleza corporal inseparable del conjunto de virtudes que forman la areté.

Para finalizar; de **los juegos olímpicos** consideramos su probable origen iniciático materializado en una prueba de fuerza entre los jóvenes reunidos en Olimpia, sin su carácter panhelénico que le caracterizaría posteriormente, cuyo fin era, aparte de admitirlos en la sociedad adulta guerrera, elegir el kouros del año, y todo ello bajo los auspicios de las divinidades y concretamente de Zeus.

NOTAS.

- (1) SAID, S. Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Oyssee, en "ELA" (Paris), (1979), pp. 13 ( " norme sociale, un cadre où la communauté s'affirme comme telle en instituant entre ses membres des rapports codifiés et en instaurant un rapport général de dons et de contre-dons. Il es enfin une norme religieuse." )
- (2) VAN GENNEP, A. Les rites de passage, A&J Picard, Paris-1981, pp. 40 ( " La commensalité, ou rite de manger et de boire ensemble (...), est nettement un rite d'agrégation, d'union proprement matérielle, ce qu'on a nommé un 'sacrement de communion'." )
- (3) GERNET, L. Antropología., pp. 56
- (4) GARLAND, R. Greek drinking parties, en "HT", (London), XXXII, (1982), pp. 20 ( " every stage of the symposium was marked by a traditional act." )
- (5) Los autores nos dan la razón: ROBERT, F. Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des Monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce, de Boccard, Paris-1979, pp. 45 ( " L'idée d'une signification religieuse de tous les plans curvilignes s'imposera donc, non plus comme una hypothèse, mais comme une vérité en quelque sorte expérimentale." )  
y LO SCHIAVO, A. Omero filosofo., pp.139-40 ( " i valori simbolici impliciti nella concezione di uno spazio strutturato in funzione di un centro sono di natura in parte religiosa, ma anche sociale, giuridica, politica." )
- (6) Pues según GHIRON-BISTAGNE, P. Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique, Les Belles Lettres, Paris-1976, pp.231; komos es tanto el cortejo de invitados que están en un banquete, como el banquete mismo y especialmente el simposio que le sucede con los divertimentos

que lo acompañan.

- (7) OTT, S. The circle of mountains, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 40
- (8) NEEDHAM, R. Right and Left., pp. 9
- (9) MONTEPAONE, C. "Marginalità politica" e ruolo sociale della donna ateniese sullo sfondo della religione greca, en "C&S", (Roma), XXI, 81 (1982), pp. 126
- (10) SLATER, PH. The Greek family in History and Myth, en "Arethusa" (Buffalo), 7 (1974), pp. 10 ( " a wife who dined with her husband's guests was assumed to be a prostitute." )
- (11) DONALDSON, J. Woman: her position and influence in Ancient Greece and Rome, and among the Early Christians, Longmans, Green and Co., London-1907, pp.19 ( " They were not confined to any particular chamber. They had their own rooms, just as the men had theirs." )
- (12) Ibidem., pp. 93 ( " Homeric society knows nothing of a degraded class of women." )
- (13) LICHT, H. Sexual life in Ancient Greece, L.H. Dawson, London-1932, pp. 169, ( " Anyone who knows the Greek spirit would conjecture that, while he went round, the guests touched the cupbearer tenderly and gently." )
- (14) Ibidem., pp. 419 ( " The aesthetic pleasure of the Greek eye in beautiful youth is prominent in the Iliad." )
- (15) SERGENT, B. La homosexualidad., pp. 27
- (16) CASABONA, J. Recherches sur., pp. 75, 273 y 274.
- (17) SAID, S. Les crimes des précédents., pp. 83 ( " La libation est la dimension religieuse de la boisson." )
- (18) BURKERT, W. Storia delle., pp. 106 ( " esempio evidente di sacrificio di primizie nel suo aspetto negativo." )
- (19) Ibidem., pp. 107 ( " Pertanto la libagione è la forma più pura e raffinata di rinuncia." )
- (20) JEANMAIRE, H. Couroi et courètes., pp. 88 ( " La communauté de la table et le genre d'égalité qu'elle suppose

ne se retrouvent plus qu'entre les chefs qui peuvent être considérés comme les laoi, comme les compagnons immédiats du roi des rois." )

- (21) Ver nota nüm. 17
- (22) SAID, S. Les crimes des prétendants., pp. 24 ( " Sont surtout criminels en ce qu'ils refusent tout partage et bloquent complètement le processus d'échanges dans lequel s'inscrit le banquet." )
- (23) SIMON, B. & WEINER, H. Models of mind and Mental Illness in Ancient Greece: 1. The Homeric model of mind, en "JHBS" (Brandon), 2 (1966), pp.308 ( " The events in which a man participated, actively or passively, constitute his identity." )
- (24) COMBARIEU, J. La Musique et la Magie. Etude sur les origines populaires de L'Art musical, son influence, et sa fonction dans les sociétés, Minkoff, Genève-1972 pp.360 ( " La musique est, par excellence, un pouvoir de séduction et de charme." )
- (25) OTTO, R. Lo Santo., pp. 75
- (26) PAQUETTE, D. L'instrument de musique dans la céramique de la Grèce Antique. Etudes d'Organologie, Université de Lyon, 11, Paris-1984.
- (27) FITTON, S. Greek Dance, en "CQ", (Oxford), XXIII (1973), pp. 258 ( " it tends to mean the dance of the group as opposed to the individual." )
- (28) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Orígenes de la lírica., pp.38-39.
- (29) LAWLER, L. The dance in jest, en "CJ" (Ohio), LIX, 1 (1963), pp. 1-7.  
LAWLER, L. Krêtikôs in the greek dance, en "TAPhA" (Ohio) 82 (1951), pp.62-70  
LAWLER, L. The Maenads. A contribution to the study of the Dance in Ancient Greece, en "MAAR" (Roma), VI (1927), pp. 69-112.
- (30) RUDHARDT, J. Notions fondamentales., pp. 145-146.

- (31) LAJLER, L. The Dance in Ancient Greece, Adam & Charles Black, London-1964, pp. 121
- (32) COX, H. Las fiestas de locos., pp. 69; tambien PRUDHOMMEAU, G. La danse grecque antique, CNRS, Paris-1965
- (33) MOURATIDIS, J. Greek sports, games and festivals before the Eighth century B.C., The Ohio State University, Ohio-1983, pp. 202
- (34) DEVEREUX, G. Greek Pseudo-homosexuality and the "Greek Miracle", en "SO" (Lippsal), XLII (1968), pp. 88
- (35) FRAZER, G. la Rama dorada., pp. 194
- (36) CORNFORD, F. The origin of the Olympic Games en HARRISON themis., pp. 256 y BRELICH, A. Le iniziazioni, II: Sviluppi storici nelle civiltà superiori, in particolare nella Grecia Antica. Dell'Ateneo, Roma-1961, pp. 96-98
- (37) MOURATIDIS, J. Greek Sports., pp. 198

## V. LAS FIESTAS GRIEGAS-2, SEGUN DIVINIDADES.-

Para cerrar el capítulo de festividades griegas documentadas en este periodo, vamos a seguir los siguientes apartados:

V.1 Apolo (Delos y Delfos).

V.2 Poseidón.

V.3 Ninfas/Rio Escamandro.

V.4 Erecteo/Atenea.

V.5 Dionisos

V.6 Demeter-Perséfone (Misterios de Eleusis).

De todos ellos nos hablan las fuentes, de unos más explícitamente que de otros, pero todos están mencionados. Para los menos explícitos, la razón por la cual hemos considerado conveniente adentrarnos en ellos, se basa en el propio punto de vista de los autores, que consideramos plausible un origen de los mismos, si no desde época micénica, sí desde esta época de la Historia de Grecia. Pasemos a analizarlos detenidamente.

### V.1 APOLO.-

Es el dios de la medicina y la música (por lo que quizá se pueda pensar que la antigua medicina estaba basada en el canto). Su canto fue el peán, entonado contra la peste y en las ocasiones de marcha de los solda

dos armados. **Homero** lo considera como un dios médico, que evita o envía enfermedades, por lo que Nilsson cree que esta función curativa es muy anterior (1) y Burkert, que la íntima relación entre dios y canto parece derivar de la tradición minoica (2).

Es, junto a Atenea, una criatura de la claridad y de la luz solar, y en **Homero**, es ya patrón de los más altos niveles de inteligencia como del auto-conocimiento, así como de la medida y la armonía expresada en la música. Se le considera un dios iniciático (3), destacándose por sus amores "homosexuales", siendo sus amantes pura copia de su propia imagen, ya que como dice Sergent, Apolo es el " el huros eternamente joven en pleno estallido de su virilidad " (4); de aquí que en la Hélade su culto esté especialmente unido al genio masculino, teniendo pequeña o nula relación con la vida de las mujeres, (aunque como dios pastoral y bucólico sí está asociado a las ninfas). Sus árboles consagrados son: el laurel, el plátano, el tamarisco y el manzano; según Farnell (5) su reconocimiento como una divinidad fértil, protectora del pasto y del cultivo, estaba muy extendida, y pertenece a los primeros estadios de la religión. Nilsson, en cambio, aunque dice que tiene cierta relación con ritos sexuales, opina que no es un dios de la vegetación, aunque sí está relacionado con los caminos y senderos (6).

Tanto él como Zeus, son las dos divinidades

más comunmente asociadas con culto en las montañas (de hecho, Apolo, con el título local de Aktios, tuvo un culto en la cumbre, en tiempos históricos, de Anactorion, sobre el golfo Ambracio, y otro cerca de Leucas); pero, incluso estando asociado al ciervo, macho cabrío y el león, no es un dios cinegético, sino de salud y lejanía.

Los epítetos que tenemos recogidos sobre él son: nomios, poimnios, opaon, melon, epimelios, arnokomas, karneios, lykoergos, lykoktonos, lykeion, lykios, sminthoi, parnopios, parnops, culios, loimios, akesios, paieion, alexikakos, apotropaioi y epikourios, (7).

En Il., I, 458 y ss. tenemos documentada una fiesta en su honor, aunque pueda parecer un acto para aplacar la furia del mismo, más que una renovación periódica del mismo, sin embargo, el acto radica en festejar al dios con el fin de congraciarse con él, lo cual es eminentemente festivo.

Del momento en que se realiza, no sabemos nada, o sea, que no conocemos si era un día especialmente determinado o consagrado a Apolo; o responde mejor al motivo o necesidad que apremiaba (aunque sepamos que los días 1, 7, 14 y 20 de cada mes estaban especialmente consagrados a él, señalando las diferentes fases de la luna en el mes lunar). No obstante sería un ejemplo de una fiesta en toda regla, articulada en una serie de fases, como son: ritos de purificación, súplica o plegaria, sacri-

ficios, banquete, danza e himno (peán). También se registran una serie de cargos tales como el sacerdote de la divinidad, grupos de jóvenes auxiliares y el resto de los fieles. Tampoco tenemos datos para conocer con exactitud el lugar concreto donde se realizaba, pero pensamos que debió ser en su santuario, o lugar sagrado, con su altar a él consagrado. Los animales sacrificados, aunque no se nos mencionan cuáles eran, sí podemos pensar que se trataría de toros (su animal preferido para la adivinación), corderos primerizos o cabras, que son los que se repiten más en las fuentes, y por lo que se refiere a las cabras, tenemos que decir que éstas gozaban de peculiar santidad y respeto en estos tiempos cuando Apolo era adorado como pastor de cabras (el caballo en sus sacrificios era tabú), (8).

Sí es interesante señalar que aparece por primera vez la figura del sacerdote, y que éste ore en voz alta y con las manos levantadas, pues no sólo nos muestra otros aspectos del ritual en los que se subraya la simbología de la invocación (dioses = altura, fieles = bajura); sino que nos ayuda a comprender la organización cultural de la religión griega de estos momentos, pues aunque tengamos constancia del cargo, no creemos que se refiera a una persona encargada del culto de una deidad, en el sentido de los existentes anteriormente en los palacios micénicos, sino en el sentido ancestral de una persona

de edad, respetada y venerada por el resto de la comunidad, con ciertas dotes que le otorgaría esta comunidad. Tal sería el caso de Crises y Marón, cuyos atributos eran un bustón y las fibulas del dios ( Il., I, 28 y 374 ).

La otra mención de una fiesta en honor de Apolo la tenemos en la Od., XX, 278 y Od., XXI, 258, en los cuales se nos dice que en Itaca, en el bosque a él consagrado se reunía el pueblo para celebrar la sagrada fiesta al dios. Al no poseer más datos y en función de lo que conocemos, pensamos que sería del mismo tipo que la anterior aunque el carácter festivo y periódico, aquí aparece de una forma más nítida.

Existen otras menciones indirectas que al no tenerlas documentadas no entraremos a estudiarlas, aunque si analizaremos posteriormente a la hora de hablar de los ritos de iniciación, otras fiestas dedicadas a Apolo, íntimamente conectadas con tal asunto. Sin embargo, es el momento de centrar nuestra atención en los dos grandes centros de su culto, en el mundo Griego Primitivo, de los que nos hablan los textos: **la isla de Delos y el Oráculo de Delfos.**

#### V.1.1 Delos.-

Nilsson (9) considera que como centro de culto tuvo origen en tiempos micénicos, sin embargo Burkert dice que no está registrada su presencia hasta las colonizaciones, siendo la auténtica señora del santuario, Artemis

(10). Nosotros pensamos que tenerla registrada de viva voz por **Homero** ( Od., VI, 162 y ss. ) es motivo suficiente -dadas las muestras arqueológicas- para creer en la existencia de un santuario apolíneo en la isla de "la danza adolescente por excelencia" (11); pero un santuario no con las dimensiones panhelénicas que luego tomaría, sino un recinto sagrado, rústico, en el que se festejaría el nacimiento del dios, y en el que la dimensión oracular entraría más tarde. Lawler nos dice que desde tiempos prehistóricos el baile jugó una parte vital en los rituales solemnes de Apolo, Artemis y otras divinidades, de tal forma que en esta isla, a ningún sacrificio le faltaba el acompañamiento musical y la danza. Menciona la hyporchema como combinación de música instrumental, canción, baile y pantomima, con música de lira o flauta, o incluso ambas. Natural de Creta y ejecutada por hombres y mujeres, chicos y chicas, con movimientos rápidos, vivos, y jaleosos; como baile común a Apolo. A veces un músico tocaba y cantaba mientras el coro bailaba; y otras, un músico o músicos tocaban mientras el coro cantaba haciendo gestos de baile o movimientos simples, y un pequeño grupo de bailarines actuaba sin cantar (12).

#### V.1.2 El Oráculo de Delfos.-

Por lo que se refiere a Delfos, nos encontramos con que las excavaciones han demostrado que el lugar fue ocupado por un asentamiento en los tiempos tardíos

de la Hélade. Evidentemente esta montaña fue ya habitada como muy pronto en 1.500 a.C., por una población considerable. La razón para su presencia radica en la existencia de un culto local importante, aunque las excavaciones no han demostrado que el centro de ese culto estuviera en ese lugar clásico. En la primera mitad del siglo VIII a.C. la villa de Delfos era un lugar pobre e insignificante, aunque en tiempos micénicos hubiese allí un santuario polémico, de Gea. No será hasta mediados del siglo cuando empiecen a aparecer los objetos de culto y empiece pues a ser claro que Apolo había empezado a operar.

En Delfos pre-apolíneo hubo un dios que recibió culto y que más tarde sería identificado con Poseidón, Zeus o Cronos. Su hijo, que más tarde sería denominado Python ( Typhon ), Pyrkon o Delfos, y que sostuvo la misma relación con su padre como Perséfone con Demeter; tendría como consorte a la que posteriormente se llamaría Gea, Themis, Nyx, Delphyne o Telfusa. Lo que si está claro es que nuestras fuentes difieren sobre la sucesión de divinidades que estaban en Delfos antes de la llegada de Apolo. Así Fontenrose propone un origen estrechamente ligado al culto a los muertos, basado en que mientras los griegos consideraron las cavernas de piedra en general, como pasajes al mundo de ultratumba y la muerte, la cueva corcyria -asiento original del culto delfico- pudo ser una excepción. Mientras fue la guarida del dueño de la

muerte, quién más tarde fue llamado Python o Dionisos, y de su consorte, es muy probable que fuera un oráculo de los muertos. Es más, la referencia a la ingestión de miel es también significativa. Píndaro llamó a la Pitia délfica "abeja". Pausanias nos dice, que el segundo templo en Delfos estaba hecho por abejas de panal y que Apolo lo envió a la tierra de Hiperbóreas. En todas estas tradiciones podemos ver las memorias del antiguo oráculo en la cueva antes mencionada. La ecuación de las ninfas con las abejas envía un oráculo de visiones oníricas procedente de los muertos; (recordemos que las almas de éstos eran a menudo identificadas con las abejas, en la antigüedad), (13).

Se habla incluso de una presencia primitiva de Poseidón en este centro (14), y por supuesto, de un oráculo de origenario de la diosa Tierra. Algunos autores han creído ver en él un fenómeno secundario y reciente, otros, en cambio, se han dirigido a la fuente Castalia, que de por sí está muy cargada de valor religioso, y aunque hay vestigios palpables que constituyen un testimonio indiscutible de la antigüedad del culto, no demuestran la existencia del oráculo (se ha llegado a pensar que el santuario oracular de la diosa Tierra estaría no en Marmaria, sino aquí, en el adyton, para luego ser suplantada por Apolo. No obstante creemos que la situación del santuario primitivo de Gea, y por consiguiente, la del

oráculo preapolíneo, sigue siendo incierta (15).

Pero volvamos de nuevo a **Homero**, éste cuando se refiere a la Pito, la califica de rocosa, epíteto geográficamente justo, y revela el proceso oracular por medio de la figura de Calcante, que era el encargado del mismo ( *Il.*, I, 85-87 ), llamándolo "el inspirado augur" ( *Il.*, XIII, 69 ). **Hesíodo** en cambio menciona el "recinto sagrado" del flechador Apolo ( *Scut.*, 57-60 ), con su bosque y altar. Debradas (16) contrariamente a nosotros insiste en la rareza de las alusiones de Delfos en **Homero** como medio para poder deducir que en la época en la que los poemas homéricos fueron definitivamente compuestos, la importancia de Delfos era mínima. Desconocería pues, los procedimientos de la mántica apolínea, al igual que el Apolo homérico no tendría contactos con este santuario, puesto que para este autor, la imagen que nos da **Homero** habitualmente ni se asemeja al Apolo clásico, ni es todavía un dios griego, sino que es el dios de los Troyanos, un dios temible que con las flechas esparce la muerte. No es, salvo excepciones, el dios de las Musas, ni de la inspiración poética.

Nosotros, claro está, no compartimos tales premisas, pues aunque las referencias que poseemos no son muy explícitas ni repetitivas; pues aunque Apolo no sea una divinidad demasiado importante en el contexto bélico o agrícola de nuestras fuentes, pensamos que las

alusiones recogidas, englobadas en el contexto social de estos siglos de la Historia Griega, son suficientemente significativos para poder afirmar la existencia de un recinto sagado en la rocosa Pito, morada del flechador Apolo, en la que su sacerdotisa, la Pitia, oraculeba las máximas del dios. Y esto último, que tantas veces se ha puesto en duda, lo afirmamos basándonos en las experiencias chamánicas tan comunes en otras culturas, como a continuación vamos a exponer.

Aunque G. Lanata (17) -respecto al chamán- considera que " sería quizá más oportuno evitar este término, que puede entre otros levantar la sospecha de una extensión indebida y analógica en la civilización griega, de modelos de comportamiento quele son extraños ", pensamos, que "tales modelos" no son tan extraños a este universo primitivo griego; aunque si precisamos que utilizaremos el vocablo chamán dada su amplia difusión de uso que facilita la labor de comprensión; refiriéndonos con este término a la persona experta que se enfrenta directamente con lo sobrenatural.

Como dice Harner (18), " al tomar un fuerte alucinógeno, los individuos se encuentran cara a cara con visiones y experiencias de carácter arrollador que tienden en gran medida a vigorizar sus creencias en la realidad del mundo sobrenatural. Nosotros, miembros de una civilización con escritura, podemos llegar a la religión y a

las pruebas religiosas a través de los libros; las personas que pertenecen a sociedades sin escritura se basan en la confrontación directa con lo sobrenatural para verificar la realidad religiosa."

Se ha dicho que el chamán es característico de las culturas tribales, y el sacerdote de las sociedades estatales, por lo que se supone que apareció más tarde, aunque a veces -y éste sería el caso- los dos tipos han coincidido.

Así podemos ver que la posesión del númen o el ser poseído por él se convierte en un fin que se busca por sí mismo, mediante aplicación de los métodos más refinados y feroces de la askesis o ascética. En este momento es cuando empieza realmente la verdadera vita religiosa. Entonces, el perdurar en este estado insólito, a menudo extravagante, de enajenación huminosa, se considera un bien, una gracia que no puede compararse con los bienes profanos, pretendidos por medio de la magia (19).

En Delfos, la sacerdotisa bebía de la fuentes Kassotis, para lograr la unión con la divinidad; pero la propiedad mágica no es inherente al agua, sino que es el resultado de algún agente especial. El agua llegó a ser mercedamente un hogar para el dios (recordemos el mejor tipo de lekanomancia, que es la adivinación por el reflejo en una palangana de agua, tinta, o fluido de

la misma clase). La idea originaria pues debió haber sido, que el espíritu divino se introducía en el agua y después el ministro que la bebía era poseído divinamente.

La Pitia, reforzaba su inspiración mascando hojas de laurel y bebiendo agua sagrada; y cuando la ceremonia terminaba, ella volvía a su posición normal, aunque probablemente mostraría signos de agotamiento físico y no tendría memoria concreta de lo que había dicho.

Se ha hablado mucho de otras posibilidades o medios de adquirir la adivinación en Delfos. Por ejemplo Flaceliere señala que la adivinación por sueños no fue la única practicada en Delfos antes del triunfo de Apolo y de la profecía inspirada, pues trazas de otros métodos, particularmente la adivinación por suerte, sobrevivió incluso en época clásica (20), -pues debemos decir que las alucinaciones, muchas veces fueron consideradas como las experiencias del espíritu del sueño de un individuo, prefiguraciones de cosas que van a pasar o recuerdos del pasado-.

P. Amandry, niega la existencia de cleromancia y de oniromancia, quedándose sólo con la revelación extática, presentando el laurel bajo tres formas, en el ritual de la consulta pítica:

- 1.- La Pitia hace fumigaciones de laurel, mezcladas con harina de cebada.
- 2.- La Pitia masca las hojas de laurel antes de profetizar.

3.- La Pitia sacude el laurel en el momento de la revelación. (21)

Y M. Delcourt, por su parte, habla de dos formas que se sucedieron en Delfos: la incubación y la adivinación inspirada (22).

Veamos detenidamente cómo ocurría y qué ocurría en este oráculo primitivo.

La Pitia, como instrumento del dios, originalmente fue una jovencita, pero después de que el tesalio Echekrates la violara, los délficos decidieron poner a una mujer de unos 50 años para realizar estas funciones. Debía ser virgen, pues los griegos pensaban que para determinados propósitos una virgen era mejor como medio de comunicación divina (los indios jívaros del Amazonas piensan que las mujeres chamanes tienen una fuerza especial porque creen que poseen especiales "Tsentsak" o espíritus cooperadores. Entre otros pueblos cuando no es una mujer quien desempeña tan notable puesto, buscan para el mismo un "homosexual" o un hechicero disfrazado de mujer). Esta era elegida entre todas las mujeres de Delfos y en el momento que era elegida debía permanecer en una existencia completamente casta y vivir reclusa en una casa especial para ella, dentro del recinto del santuario.

La Pitia antes de cada consulta visitaba la fuente Castalia para realizar una ablución ritual para que al contacto con el dios, se purificara a la vez que entraba

en contacto con él. Tras esto se fumigaba con hojas de laurel; los sacerdotes por su parte, que previamente habían declarado el día propicio, presentaban la cabra sacrificada ante Apolo y probaban los presagios rociándola con agua fría. Si se fallaba al obtener las indicaciones, se dejaba para otro día, pero si la señal había sido dada, se ofrecía la víctima y entonces era admitida la Pitia al santuario, tras haber masticado las hojas de laurel y bebido el agua sagrada; y se montaba sobre el trípode. Ella sólo pronunciaba oráculos desde el adyton una vez al año, en el aniversario del nacimiento de Apolo, el día séptimo de Marzo a Abril, a comienzos de la primavera. Más tarde lo haría el día siete de cada mes, excepto los tres meses de invierno. Cualquiera que quisiera consultar el oráculo debía pagar primero una tasa conocida como pélanos, que posteriormente fue sustituida por un pastel sagrado, y después, sacrificar una oveja o una cabra, y cuando finalizase, entonces se le permitiría el acceso a la consulta. Tal acceso suponía un auténtico, casi físico, rito de pasaje, pues el suplicante debía salir de su mundo cotidiano, sensible y "objetivo", para pasar al mundo de los sueños, del éxtasis, del trance; subrayado por el hecho de tener que descender a una parte subterránea, pues independientemente de lo que se iba a buscar, tenía su eficacia propia. Pasar a través de una grieta, un agujero, un árbol hueco, se ha considerado siempre

equivalente a una purificación, a una muerte y resurrección.

De todas formas la Pítia no era vista por los consultantes (quizá por ésto no tengamos representaciones de ella).

Ningún extranjero que fuera hombre o mujer, podía penetrar en el santuario e interrogar al oráculo, sin estar apadrinado por un delfico. Las mujeres que consultaron el oráculo debían haber cumplido con anterioridad los ritos preliminares (pélanos y sacrificios), pudiendo entrar en el santuario pero no descender al local profético donde penetraban sólo sus representantes. La Pítia era la única mujer admitida en ese lugar.

El estado de la Pítia llegaba a ser el de enthusiasmós pues el dios la poseía, le hacía hablar con voz extraña e incomprensible, le hacía moverse convulsivamente como si hubiera perdido el sentido. En cierta forma podemos encontrar bastante similitud con la posesión báquica, la única diferencia palpable es que mientras la manía dionisiaca posee siempre un carácter colectivo, el éxtasis apolíneo es siempre un fenómeno individual, pues es la Pítia, y sólo ella, la que aparece en trance.

La Pítia oraculaba en verso, y aunque parezca asombroso, no lo es tanto en cuanto se encontraba en estado de éxtasis. Bajo tal estado está comprobado, por ejemplo entre los indios mazatecas de México, que cuando están

ebrios por los hongos, la soltura, la facilidad, la aptitud de expresión de los que se vuelven capaces es tal, que no podemos si no asombrarnos de las palabras que salen del contacto entre la intención de articular y la materia de la experiencia, saliendo las palabras a la mente, una tras otra, por sí solas, sin que sea necesario buscarlas. La espontaneidad que liberan no es sólo perceptual, sino lingüística, es la espontaneidad de la lengua, del ferviente y lúcido discurso, del logos en actividad (23).

Los alucinógenos más conocidos pertenecen a la clase de las solanáceas, conteniendo todos ellos cantidades diversas de atropine y otros alcaloides ímparmente relacionados; sin embargo, el laurel no pertenece a esta familia, sino que es un tónico estomacal que contiene un 50% de cineol, carminativo y (esto sí es llamativo) emenagogo. Así pues, no podemos decir que el laurel tenga componentes alucinógenos, pero tuvo que haberlos.

La máxima de Delfos, aquel "conócete a tí mismo" envuelve un sentimiento profundamente religioso, y es un claro ejemplo de la impregnación del elemento religioso en la vida primitiva griega, ya que es una condena de la hybris, de la desmesura, del exceso de poder o de ese vértigo que engendra un éxito demasiado continuo.

Se ha hablado también mucho sobre el rol desempeñado por éste oráculo en el fenómeno conocido

por las Colonizaciones. Por ser un campo de batalla a galope entre dos épocas y más en relación con la época siguiente, en el proceso histórico griego, a la que trabajamos, sólo queremos señalar que es erróneo a nuestro entender decir que Delfos fue el originador de todo el movimiento colonial. Que hablar de Delfos como el gran árbitro imparcial, el reconciliador de los conflictos en los intereses coloniales, es exagerar demasiado.

Para finalizar, nos gustaría terminar con una reflexión desafiante de Colli: mediante el oráculo, Apolo ha impuesto al hombre la moderación, mientras que él es inmoderado; lo ha exhortado a controlarse, pero él se manifiesta mediante un pathos incontrolado. Con esto, el dios desafía al hombre, le provoca y lo instiga a desobedecerle. Semejante ambigüedad se expresa en la palabra del oráculo mismo, que es un enigma (24).

## V.2 POSEIDON.-

A través de **Homero** se aprecia que es una divinidad antigua y pesada, que debe sufrir algunas ofensas tales como, que no pueda acelerar la destrucción de Troya y que sólo pueda disturbar el retorno de Ulises a su patria, pero no impedirlo. Es un dios oracular también, en tanto en cuanto se encuentra íntimamente relacionado con dos grandes fuentes del arte adivinatoria: el agua

y los caballos. Del primer aspecto decir que está asociado a todo tipo de fuentes, manantiales y lagos, y que de aquí precisamente le venga su analogía con la castración, los traumas físicos de la desfloración y la violencia sexual a la que las mujeres están sometidas, según nos dice Friedrich (25) y que luego volveremos a ver en la antítesis agua-menstruación. Del segundo aspecto decir, que es un hecho peculiar entre las culturas del norte de Europa y los Eslavos, recogido particularmente en un episodio de la **Ilíada**, cuando Janto, caballo de Aquiles, pronostica a éste su muerte venidera ( Il.,XIX,420 ). Además el sacrificio equino fue un hecho muy notable en su culto.

Los epítetos que recoge son los siguientes: phytalmios, posis, poton, posimos, potamos, ennosigaios, enosichthon y asphalios (26).

Su gran centro de culto fue Pitos, donde tenemos recogida su fiesta sacrificial, dado su carácter de divinidad protectora de la ciudad. Debió realizarse en invierno (pues sus fiestas caían normalmente en esta estación del año), (27), el lugar de reunión fue la orilla del mar, lo cual no deja de ser significativo dado su carácter acuífero. Se le ofrece en sacrificio su animal preferido: el toro (Poseidón, es el dios con cabeza de toro, según **Hesíodo**, Scut.,103) y no deja de resultar extraño o al menos paradójico que aparezca aquí testimoniada como en otras culturas del área mediterránea, la asocia

ción del toro, su culto, con el mar, dos elementos que todavía hoy perviven en nuestro país, y concretamente en Andalucía.

Así pues, nos encontramos con tres grandes elementos de la fiesta: el toro como animal místico por excelencia en el área mediterránea, el bravo, el de negrtez; el mar como elemento vital; y la tierra, madre espiritual, útero de la comunidad.

Por el número de participantes podemos señalar el carácter principal de la fiesta, entendida como celebración de la comunidad de Pylos: 500 hombres sentados en asamblea en nueve asientos, como nueve son también las víctimas (es interesante pensar que a lo mejor se puede rastrear en esta divinidad, la fusión de todos los tópicos religiosos del Mediterráneo. El número nueve, múltiplo de tres y de doce, el mar, los toros, la tierra, el agua y el caballo). Al ser la ciudad eminentemente marinera, las mujeres no asisten, no participan de una fiesta que tiene como objeto establecer una santa ligazón entre los sujetos sometidos a los destinos de la mar, y aquel que rige tan inmensa masa de agua.

Merece destacarse la libación realizada de forma comunitaria, pues al hacer todos hincapie en su participación, en el libar el dulce vino de la misma copa, ofreciendo las primicias al dios; casi se podía pensar en un ritual de juramento sagrado, sellado por la acción

de beber todos de la misma copa (en tanto que su medio de subsistencia procede del mar) y echándolas al fuego (tercer elemento vital que se une a los dos ya mencionados anteriormente: agua-tierra) pero respetando el factor edad.

La fiesta dura todo un día, pues al oscurecer se ofrecen de nuevo libaciones, en pie, al dios, como acción de gracias y acto final.

### V.3 NINFAS / RIO ESCAMANDRO.-

El centro de la fiesta de las Ninfas es una gruta consagrada a ellas, en Itaca, cerca del puerto, "donde el agua constantemente nace", con dos puertas: la que mira al Bóreas (norte), accesible a los hombres; la otra, sita frente al Noto (sur), es más divina, "pues por ella no entran los hombres, siendo el camino de los inmortales". En tal gruta es donde se sacrifican las sagradas hecatombes ( Od., XIII, 112 y ss. y Od., XIII, 347 y ss. ).

Lo que principalmente destaca es la asociación natural con el agua y la conexión "nacimiento de un manantial" con una divinidad, cosa que es muy característica del mundo religioso homérico.

Noticias sobre la clase de animales que se sacrificarían en su honor, no tenemos; aunque en otro pasaje referido a su vez a Itaca y a las Ninfas, **Homero** nos habla de sacrificios de muslos de corderos y cabritos

con pingüe grasa; y como no es costumbre el cambiar de víctima en estos sacrificios a divinidades concretas, nos lleva a pensar que éstos serían los que periódicamente el pueblo de Itaca inmolaría a las Náyades (tampoco conocemos la periodicidad exacta). Esto viene a su vez subrayado por el hecho de que a Hermes también se le sacrificaban estos dos animales; y Hermes, junto con las Ninfas, está asociado más de una vez en **Homero** ( Od.,XIX,396 y ss. y Od.,XIV,435 ).

Por lo que respecta al río Escamandro, no es extraño dentro del concepto religioso de Grecia Primitiva, el hecho de proferir culto a los ríos, manantiales o fuentes de agua (de hecho se consideraba sagrado un recinto en el cual brotase agua de manera espontánea, como la gruta de las Ninfas en Itaca o la fuente Estigia de Delfos). Así pues, tenemos recogido que los troyanos, desde tiempos inmemoriales sacrificaban muchos toros al río, y en sus vórtices echaban vivos los solípedos caballos ( Il.,XXI,130 y ss. ).

Si leemos con detenimiento el texto observamos que aquí se produce la mezcla sagrada de elementos de valor eterno para determinadas culturas del área mediterránea, como ya habíamos comentado en el caso de Poseidón. Quizá aquí debiéramos pensar, que puesto que Escamandro es un río, y por tanto es hermano del mar, que la fiesta que desde antaño realizaban los Troyanos, no revestía

más que la forma de cualquier manifestación festiva o de culto hacia Poseidón; pues se repite la presencia de toros, caballos y mar (de nuevo los dos elementos tierra-agua, fertilidad-vida). Creemos además que el aspecto fértil se destacaría aún más, no sólo por la pura esencia líquida del agua (semen), sino por el carácter itifálico que posee el toro gracias a su cornamenta.

#### V.4 ERECTEO / ATENEA.-

La disyuntiva que encabeza este apartado tiene su razón de ser en la existencia de una polémica fiesta. Decimos polémica, pues aún hoy no hay acuerdo sobre la misma, dado que dependiendo de la interpretación que se haga del texto, así se puede concluir que la fiesta esté dedicada a uno u otra.

Siguiendo un análisis del texto podemos comprobar que los tres ejes del mismo -demon, hon y heoi- hacen referencia a Erecteo, sin embargo, si nos dejamos guiar por autoridades en el tema como Farnell y Simon, la balanza se inclina del lado de Atenea.

La fiesta en cuestión radica en los sacrificios de carácter anual y propiciatorios, de toros y corderos; que realizarían los jóvenes atenienses. Si tenemos en cuenta la dimensión iniciática que debemos apreciar en esta fiesta, es perfectamente plausible conectarla con Erecteo, como

personaje legendario ejemplificador de la juventud ateniense. Si en cambio, tenemos en cuenta que el toro, la vaca, la oveja, el cerdo y la cabra son animales naturalmente ofrecidos a la diosa, todos ellos de sexo macho, dado el carácter "masculino" de la deidad y su conexión frecuente en el culto de Zeus; si además conocemos que fue denominada tairopólos, en consonancia con la leyenda en la que Teseo le sacrificó el toro de Maratón; que tiene también un rol iniciático debido a su dominio de todas las artes manuales y técnicas, la guerra, y estar asociada a la noche y a los jóvenes; podríamos pensar que esta fiesta se refiere concretamente a ella.

Simon (28) considera que formarían parte de esta fiesta los coros ditirámicos, las carreras de antorchas, procesiones y ofrendas de mucho ganado en el Hephaisterón (ya que al ser protectora de las artes goza de los mismos honores que Hefaiostos), y según Deubner, el peán le acompañaría, estando ligado a los jóvenes y a la noche (29).

Se consagre a quien se consagre al menos dos aspectos quedan claros: debemos entender esta fiesta dentro del campo de los ritos de pasaje, en el cual los jóvenes, como grupo de edad, señalarían su ingreso en el cuerpo de las fratrias o del mundo adulto guerrero (bien por el rol iniciático de Erecteo, bien por la dimensión guerrera de Atenea); o como una fiesta de renovación anual de

votos por parte de la ciudad, que recaería en sus miembros más jóvenes, por el rol indefinido del que gozan y que se adapta perfectamente a este tipo de celebraciones.

#### V.5 DIONISOS.-

Continuar repitiendo que el dios falta en Homero porque es opuesto a los intereses del grupo caballeresco, llega a ser grotesco. Su escasa presencia en los poemas no significa simplemente ausencia en cualquier épica, y sobre todo no significa que los aristócratas no quisieran oír cantar sus gestas y su pathe. Su mención en la Iliada, en Eumelo y en Hesíodo, y la posición del nombre en el hexámetro, demuestran que ya precedentemente existía una poesía dionisiaca de traza similar a a épica y que como ella estaba destinada a los grupos señoriales.

Dionisos pues, aunque escasamente documentado, existió en este universo griego, y lo que es más, Homero no sólo conoció a Dionisos, sino que aludió a casi todas las cosas características del mito y el culto del dios: luego es aún más destacado en cuanto que Dionisos no tiene una importancia absoluta para el mundo caballeresco homérico. Los animales que se encuentran asociados con él, son fundamentalmente la cabra y el toro, siendo en Delfos el dios de la muerte y del invierno -pues sus

fiestas caen en el solsticio de invierno-. Es el dios presentado bajo la máscara, pues era el dios de la confrontación en el que confluyen la fraternalidad de la vida y la muerte.

Es divinidad superior, dios de la contradicción, de lo imposible, lo absurdo que se demuestra con su presencia. Dionisos es alegría y dolor, éxtasis y congoja, benevolencia y crueldad, cazador y presa, toro y cordero, macho y hembra.

" Es un arroyo insondable, el derrotado elemento acuífero, el flujo de la vida que precipita en cascada de un roca a otra, con la ebriedad del columpio y el tormento de la caída." (31)

Dionisos mantiene una relación directa con la naturaleza sobre todo con la naturaleza salvaje y no civilizada o socializada. En su práctica religiosa tenemos, un acto central que radica en el sacrificio de un buey, la danza que da lugar -de carácter frenético e inspirado-, un paroxismo que culmina en la gesticulación ritual, despedazando y consumiendo en crudo la víctima (ésta procede de una tradición religiosa bastante anterior como son las danzas orgiásticas femeninas asociadas a cultos de la vegetación; de aquí por ejemplo que Martin y Metzger hayan llegado a pensar que es imposible hablar de un dios de la vid, puesto que la alusión al árbol es mucho más general, y la viña no es más que una de las manifes-

taciones de su pertenencia al mundo de las plantas. Además, las fiestas dionisiacas no coinciden, para ellos, con las distintas fases de cultivo de la vid, puesto que no existe ninguna fiesta en particular correspondiente a la época de la vendimia). (32).

Dionisos es el menos sedentario de los dioses que, en Grecia, se encuentran en todas partes. Dionisos surge, salta, danza, agarra, desgarrar, hace delirar, entretejiendo en el arco iris de sus apariciones los colores afines a la sangre manante y al vino espumoso. Es el dios más epidémico del panteón, en tanto en cuanto él es, por excelencia, el dios que viene, que aparece y se manifiesta (33).

El estatuto de extranjero marca profundamente su personalidad ya que es siempre uno, una forma a identificar, un rostro a descubrir, una máscara que lo oculta como lo revela.

Es el dios delirante ( mainómenos ) maestro de todos los excesos; su lógica es un pensamiento de circulación constante entre diversos polos, encarnando a la vez el orden del mundo adulto y el reverso constitutivo de este mismo orden. Con él se abolen las fronteras entre animales y hombres, humanidad y bestialidad se confunden interpenetrándose. El dionisismo desciende al "salvajismo" a cuerpo descubierto, buscando en él la posesión, el contacto con lo sobrenatural.

Dentro de las fiestas de Dionisos debemos tener en cuenta una serie de fenómenos como son: el travestismo ritual existente, el rol de los sexos, el enmascaramiento, la sexualidad, el baile frenético y el éxtasis dionisiaco; veámoslos detenidamente.

#### V.5.1 El Travestismo ritual.-

Comienza en la propia persona del dios que gozaba de unas ambiguas características femeninas, materializadas en los travestimientos rituales del komos y basados en el deseo inconsciente de revelar la propia componente femenina. Si además le añadimos las experiencias "homosexuales" características de los grupos extáticos en diversas culturas y que a Dionisos se le llama tanto phalês como paiderastês; podemos pensar que debemos interpretar este primer fenómeno dionisiaco dentro del campo de los ritos de iniciación, puesto que gozamos de unas connotaciones sexuales claras, inherentes al propio ritmo festivo del dios; de un aspecto "homosexual" tanto del dios como de la experiencia chamánica, que en el mundo griego podemos relacionar perfectamente con los ritos de pasaje de jovencitos al mundo adulto por medio de prácticas "homosexuales" por parte del iniciado y del tutor, que en este caso es el propio dios, como paiderastês. Y por último, si tenemos constancia, como la tenemos, de travestismos rituales, asociados tanto al componente femenino del dios como al lado femenino de todo ser que se muestra en -

las fiestas de este tipo, es perfectamente natural pensar que podemos entenderlo como otro rasgo más del proceso de ritos de iniciación descrito más arriba. Teniendo en cuenta lo significativo que puede ser que en las fiestas del dios el componente femenino es el mayoritario, pero que los adolescentes también participaban. Y se debe precisamente al rol indefinido del que gozaban, puesto que poseían en su propio cuerpo la mezcla misteriosa del efebo y la jovencita impúber. Rasgos éstos que le pueden permitir el acceso tanto a los ritos iniciáticos de las dionisiacas, como a la fiesta en sí, por parecer o asemejarse a las muchachitas.

#### V.5.2 Roles Sexuales.-

Si existe algo estrechamente unido a Dionisos, ésto es la imagen de la ménade. Entendemos por ménade un estado de la mente y el cuerpo, de carácter extático, que posee una mujer adoradora de Dionisos. Podían ir vestidas o desnudas, con las manos cubiertas y los pies descalzos, con armas y objetos, fundamentalmente musicales ( tirso o nartex ) y raramente vasos o copas; bastante engalanadas (a veces llevan animales, ramas de laurel, crótalos y tímpanos). Sus gestos eran de puro abandono, caricias, diferencias, demostraciones, contrapeso, saludos, gozo, ofrendas, miedo, sorpresa, violencia....

Se ha querido comprender este fenómeno como algo social, como un enfrentamiento de sexos en el que

se expresarían las tensiones sexuales reflejadas por el reconocimiento oculto de la injusticia que cierra el acceso a las mujeres a muchos cultos, y a la vez su importancia cultural para la sociedad. Lewis llega a hablar de "una subcultura feminista", con una religión extática restringida a las mujeres y protegida de los ataques masculinos a través de su representación como terapia curativa (34).

Kraemer cree que a través de la participación en la orgia dionisiaca conseguían las mujeres griegas, una manera de expresar su hostilidad y su frustración a la sociedad dominante masculina, abandonando temporalmente sus casas y responsabilidades del hogar; pero participando también el hombre, pues sería éste quien permitiría la limitada expresión de hostilidad y frustración (35).

Slater lo entiende como conflicto entre sexos y expresión de dos de sus consecuencias: la invasión de la madre enfadada por su hijo, y un mecanismo complejo pero no inusual para poder con este ataque, (36).

Eva Keuls dá otra interpretación de acuerdo con los dos aspectos más pronunciados del culto: surge de rituales de histeria loca en los cuales las hostilidades sexuales y la frustración reprimida era liberada, y, al mismo tiempo, promueve una resolución de los antagonismos en la vida familiar armoniosa. Así, las fiestas dionisiacas permitieron, tanto a los hombres como a las mujeres descargar estas hostilidades, pero también apuntaron hacia

una reconciliación de sexos (37).

B. Simon lo globaliza en el sentido de que servirían de vía de expresión y reajuste de serios desequilibrios sociales y psicológicos entre los sexos. Como experiencia de grupo parece servir como expresión de protesta y deseo de liberación por parte de grupos oprimidos. En todo el mundo el grupo más frecuentemente oprimido es el de las mujeres y los fenómenos extáticos se encuentran generalmente en culturas en las cuales los roles sexuales están estrictamente diferenciados, con los hombres claramente dominando (38).

Nosotros por nuestra parte partimos de unas premisas no muy alejadas de todos estos autores, pero sí distinta. Primero, entendemos, al igual que C. Mossé, que " las mujeres, en efecto, estaban estrechamente asociadas a todas las formas "salvajes" de vida religiosa "(39); segundo, que pueden ser consideradas como un grupo oprimido; pero no podemos entender el fenómeno dionisiaco como expresión de las tensiones sexuales, no al menos como lo enfocan estos autores. Creemos que el asunto va más allá y es aún más complejo de lo que parece.

Diremos para empezar que los ritos dionisiacos son la expresión más clara y palpable de cómo se entiende el sexo y la vertiente femenina en una sociedad como la griega. Ambos elementos no se encuentran reprimidos, sino todo lo contrario, forman parte del complicado cosmos

en el que toman cuerpo y vida propia. No son parcelas que recoge el tabú, por lo tanto, no son tampoco liberaciones de la tensión recogida. Son simplemente una expresión del espíritu festivo en su forma menos coartada. El sexo como tal aparece en la fiesta puesto que los griegos vivieron lo sexual, lo disfrutaron y acomodaron a su sentido, presencia activa, objeto de deseo o veneración, campo religiosamente abonado para no ser humillado o reservado como espacio privado (que ya dijimos no existía). Junto a ello nos topamos con la mujer griega, mejor dicho, con el enigma griega por excelencia, desde el punto de vista masculino-exclusivo. El hombre griego -pensamos- sabía perfectamente qué esferas estaban unidas a la mujer, donde ésta podía aparecer, hacer y deshacer sin que el hombre tuviera siquiera posibilidad de acción o de expresión. Ante ella el hombre griego siente un fervor o un respeto sagrado junto a un "desprecio" en últimas instancias producido por propia desventaja masculina, pues aunque sabe que él puede someterla a lo que desea, conoce muy bien -sin razón exacta del por qué- que su "opresión" es miedo; es la única salida para controlar lo que desconoce. La mujer griega lo sabe y no lo impide (son demasiados lazos gentilicios, el peso de la tradición y los roles ya impuestos), pero sabe que lo que le pertenece nunca podrá ser puesto en duda, sencillamente porque se teme. Así pues la fiesta orgiástica no libera presiones

ni tensiones, sino que dá rienda suelta a una parcela exclusivamente femenina -y adolescente- que no puede ser cuestionada, que conecta y se arraiga con los elementos más ancestrales de la religión y la cultura que al hombre griego se le escapa y en el fondo de su ser, respeta. Es por lo tanto una manifestación intrínseca de lo femenino, ni siquiera se echa en falta lo masculino, tan extensa es la presencia extraña y casi misteriosa del elemento femenino en esta fiesta.

#### V.5.3 Enmascaramiento.-

Está también conectado con la dimensión iniciática que hemos mencionado ya, aún de una forma más clara dado que el propio dios reviste un mito de muerte y de resurrección.

A través de la máscara, como instrumento ritual, el individuo puede regresar a los estados perdidos, aunque la sociedad simultáneamente lo atrae al orden del discurso. Lo interesante de la misma es que otorga el carácter andrógino a quien la lleva, de tal suerte que el portador es impulsado a vivir un transexualismo, con la nostalgia social por un estadio auténticamente anterior a la división de sexos, donde la armonía entre ambos no era cuestionada. A través de ella, " cada sexo , en el seno de su psiquismo, soporta su propia sexualidad."

(40)

Todo lo que la comunidad inhibe, la máscara

lo hace resurgir favoreciendo el exceso. La máscara conlleva pues una combinación de dos graves incógnitas: el individuo que se oculta y la máscara que le descubre; gracias a ello, el hombre y el espíritu tienden a perder su identidad propia en su unión, otorgándose un carácter transcendente, tan vital en los ritos extáticos de Dionisos, (a la vez que provocan una ambivalencia entre el temor que imponen y la licencia que ejercitan, que no es otra cosa que la ambivalencia del deseo sin límite, la agresión que es temida pero a la vez deseada, -segundo elemento vital del dionisismo-).

#### V.5.4 La Sexualidad.-

Se ha hablado mucho, tanto del carácter orgiástico de esta fiesta como de la ausencia de libido en la misma. Creemos, por lo que llevamos expuesto sobre la concepción de la sexualidad en estos siglos, que no se puede negar el componente sexual de Dionisos, en tanto en cuanto, lo tenemos registrado como phalês (nombre del falo personificado) y por la propia phallophoria, como parte integrante de su culto. Además, teniendo en cuenta el ambiente festivo, el paroxismo delirante de las ménades, la magia transcendental de la negación del ser a través de la máscara, la confusión sexual por el travestismo, no es de extrañar la presencia del elemento sexual pues es la constante general en cada una de todas las manifestaciones festivo-dionisiacas expuestas.

#### V.5.5 El Baile Frenético.-

Hemos recogido tres tipos de danza en honor a Dionisos, una es el asko-liasmós que consistía en saltar y brincar, arriba y abajo, sobre odres de vino engrasados. El ditireambo, que es el canto por excelencia de la divinidad, y es un encantamiento desarrollado, adornado y transformado en canto coral de pompa. Era seguido por un grupo de personas guiadas por una, ésta se encargaba de componerlo, según las normas, reflejando el sentimiento religioso de los participantes -éstos a su vez le respondían-. Estaba acompañado del aulós. No fue entonado por un gentío indefinido, sino únicamente por los miembros de un coro que cantaba y danzaba en disposición circular. Según Harrison (41) fue una canción primaveral de fertilidad mágica para el año nuevo.

Y la hyporchema, natural de Creta, usada también en el canto a Zeus y Apolo, consistía en una combinación de música instrumental, canción, baile y pantomima, con música de lira o flauta, o incluso ambas; realizada por hombres y mujeres, chicos y chicas, con movimientos vivos, rápidos y jaleosos. A veces un músico tocaba mientras el coro bailaba; y otras, un músico o músicos tocaban mientras el coro cantaba haciendo gestos de baile o movimientos simples, y un pequeño grupo de bailarines actuaba sin cantar.

En general, el paso usual de la Ménade, era

rápido, aunque refinado, basado en la mimesis del dios. La manía que producía Dionisos fue ritual, y se manifiesta en la danza frenética, dando lugar a un fenómeno de transformación mimética, de identificación pasajera con la divinidad y su thiasos, recibiendo el nombre de entheoi, enthoisia y bakcheiei sus participantes.

#### V.5.6 El Éxtasis Dionisiaco.-

La religión de Dionisos significa una exaltación de las almas que se escapan de este mundo por medio del éxtasis y penetran en otro mundo con la certeza del entusiasmo. Esta última se ha asociado normalmente con Delfos, mientras que la primera siempre ha estado ligada a Dionisos, ya que conlleva el salir fuera, dejando de lado su vía "normal", su raciocinio y casi su intelecto ( noos ). Al ser el dios del "furor", no se entiende éste como aberración del delirio, sino como aumento de la fuerza espiritual vivida en primera persona, aunque dentro de un fenómeno colectivo que se propaga casi contagiosamente.

De esta manera la manía es un estadio intermedio entre la enfermedad y la impureza, puesto que está ligada al hecho de estar fuera de uno mismo, separado de los otros y de sí.

Pero el orgiasmo es también danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística, control de una fuerte emoción. El éxtasis no

es su único fin, sino solamente un instrumento para la liberación cognoscitiva, pues una vez rota su individualidad el poseso "ve" aquello que los otros no ven. De esta manera el estado del poseso, la imagen del dios mismo en el hombre, no es aquel de una extenuación adormecida, de una pérdida total de la conciencia, sino aquel de la locura, contrapuesto al cotidiano.

A través del dios saltarín, el pie (pous) encuentra el verbo saltar ( pédan ) y su forma "saltar lejos de" ( ekpédan ) que es un término técnico del trance dionisiaco, cuando la pulsión del salto invade el cuerpo, lo arranca de sí mismo, y lo arrastra irresistiblemente.

El corazón palpitante está íntimamente asociado a él, pues es en el cuerpo del poseso como una ménade interior, siempre ocupado en saltar. A la vez, tenemos el falo, que como el corazón, es un órgano dotado de autonomía, que vive por separado, caracterizado por movimientos espontáneos y con una vitalidad autóctona; también íntimamente relacionado con el dios (42). De aquí que podamos entender como el fervor religioso y la pasión amorosa se asemejen, ya no sólo por sus dos órganos motores, sino porque, al tener 'en carne viva' todos nuestros sentidos abiertos y funcionando, digamos, asu máximo rendimiento, vivimos según unos niveles altos de comunicación y en una sintonía intensiva de comunión con el entor-

no cósmico, igualmente orgánico-material, en cierto modo sensible-reactivo.

Lo sagrado (lo místico) es comunicación, pero a través de un desnudarse uno mismo y una violación de sí mismo, a través de una violencia y una destrucción, (43).

Esta violencia tan característica del éxtasis dionisiaco se materializaba, gracias a él mismo y a la embriaguez producida por el vino o sangre del dios; en la homofagia. Las mujeres subían a los montes, representaban la muerte del dios niño que fue despedazado por los Titanes, despedazando un buey o un toro vivo. Llenaban los campos de lamentaciones estremecedoras, llamando a gritos al dios, pidiendo se despertara; para hacerse presente de forma invisible comunicándose por medio de la posesión.

Pero tenemos otra muestra, posterior y muy clara, de cómo se expresaba esa manía en tiempos de Plutarco, en Orcómenos (Beocia), donde cada año, en la fiesta de la Agronia, en honor del dios, su sacerdote con una espada desenvainada, perseguía a las mujeres y si alcanzaba a alguna de ellas, tenía derecho a matarla.

Por último, existe la posibilidad de que Hesíodo ( Op., 504 ) mencione la fiesta Lenaia en su honor, en el mes ático conocido por Gamelion. Según Pickard, el nombre procedería más que del lugar de celebración

( Lenaion ), de Lenai, que es una apelación de bacanales o ménades (44); si bien Parke cree que el nombre procede ría del lugar donde estaba el santuario de Dionisos Lenaios (45).

Se celebraban el 12 de enero (fiestas de invierno), de carácter místico-orgiástico, con miel, vino y leche. En las pompai o procesiones se representaba al dios por su máscara, parece ser que existió el hieros-gamos o unión sagrada del dios y la mujer del arconte rey, aunque era éste último quién encarnaba al dios. Y no se sabe nada más.

Para la época de **Hesíodo** pudo revestir las mismas características, pero siempre dentro del marco ritual de Dionisos, y aunque el hierós-gamos reviste polémica, se puede pensar en su realización dentro del contexto teatral que envuelve a las dionísias, ya que tal acto se representaba ante los ojos de los seguidores del dios, y dada la atmósfera místico-festiva, tal representación sería el punto álgido de la presencia del dios entre ellos, de la posesión de cada uno de ellos por el dios, o lo que es lo mismo, un hierós-gamos colectivo, de la forma que antes comentábamos corazón-falo.

#### V.6 DEMETER - PERSEFONE (LOS MISTERIOS DE ELEUSIS).-

Diosa de la fecundidad, Demeter protege toda

la vida sexual de la mujer, en la medida en que esta vida es una vida reglamentada en el marco del matrimonio y de la familia. Lo mismo que favorece la fertilidad del suelo cultivado, por oposición a aquella de la naturaleza salvaje, Demeter es la que garantiza la fecundidad de la mujer en la sexualidad, que obedece a las normas cívicas del status de esposa. Su dominio de intervención no se extiende al matrimonio mismo, sino a lo que constituye en Grecia su fin principal: la procreación, en la igualdad, de futuros miembros de la comunidad. Por ello sus fiestas están estrechamente conectadas con la vida de la mujer y con el fuego.

Los animales que se le sacrifican son el toro, la vaca y el cerdo -éste último está además especialmente consagrado a los poderes del mundo subterráneo--; la serpiente también se encuentra asociada con ella. Su canto es el Ioulos.

La vertiente misteriosa de la diosa viene subrayada igualmente por la denominación de sus santuarios, pues según Dietrich, era comúnmente llamados megara, existiendo evidencias de que megarón fue un préstamo semítico derivado del hebreo "cueva" (46). Como por el hecho de que en Grecia, el proceso de cosecha fue considerado como un acto peligroso, que debía ser rígidamente vigilado por muchas ceremonias de carácter sagrado; legitimándose aquí una existencia doble entre el mundo

de los vivos y el de los muertos, una dimensión mortal de la vida y una dimensión vital de la muerte, por lo que también Demeter es una divinidad ctónica.

#### V.6.1 Los Misterios de Eleusis.-

Los tenemos registrados de manera muy breve en Hesíodo, Op., 755-56, y otros pasajes referidos a las diosas (47). Estos misterios ayudaron a la humanidad a identificarse con el mundo natural de las plantas que crecen, de la siembra y la cosecha, en el gran ciclo infinito del ser; a mantener la esperanza de superar la desilusión de la muerte.

No fueron una creación de la mente griega sino que sus raíces se pierden en la prehistoria. Su iniciación no fue ligada ni al sexo, ni a la edad, ni fue obligatoria, ni confirió una posición particular dentro de la sociedad. Sus orígenes se pueden remontar a tiempos micénicos e incluso anteriores.

Entendemos por misterios, " el conjunto de ceremonias que hacen pasar al neófito, del mundo profano al sagrado, poniéndolo en comunicación directa y definitiva con este último." (48)

El concepto en sí no significa otra cosa que lo oculto y lo secreto, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión. El misterio religioso, el auténtico mírurum "es lo heterogéneo

en absoluto, lo thaleion, anyad, alienum, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y por tanto, colma el ánimo de intenso asombro." (49)

En Grecia constan de:

- 1.- Una preparación completa o formalidades purificadoras que llevaban al iniciado a un estado de preparación para recibir la iniciación.
- 2.- Una transferencia de los "objetos sagrados" ( parádosis ton hieron ). Estos "hiera" fueron algunas veces fórmulas dichas oralmente ( legómena sinthemata ) y otras, objetos simbólicos los cuales eran exhibidos o tocados por los neófitos ( Deikimena, drómena ).
- 3.- Una realización de leyendas míticas, bien por los oficiantes, bien por los mismos neófitos.
- 4.- Una prohibición absoluta de revelar al no-iniciado los actos, palabras o movimientos que formaban los secretos ( tà áporreta ) de la iniciación.

Estos hiera de los que hemos hablado han presentado un duro campo de batalla en la interpretación de los misterios; pues se ha creído ver que uno de ellos debía representar el órgano sexual femenino ( kteis ), el cual era extraído de la cista por el iniciado, para después ponerlo en contacto con su propio cuerpo; lo que conlleva un contacto místico destinado a producir mágica-

mente su regeneración como hijo de aquella madre divina y a conferirle así, todos los beneficios y privilegios de aquella filial (50). También se han pensado que pudo ser el falo, como sustituto simbólico de larga tradición del tambor-mortero y del palo del mortero de un Eleusis más antiguo. Esta tradición del tambor-mortero nos pone en relación con el tipo de baile o canto que no podía faltar en los misterios; pues el trigo que traían los celebrantes parece ser que fue molido en un tambor sagrado con el que se producía un tipo de música primitiva. Así, el moler los granos -que a veces fue realizado con instrumentos asociados a los genitales de ambos sexos- sugiere la posibilidad de que tal sonido simulara la música de bodas o el arado ritual (51).

Veamos a continuación cómo se desarrollaron los Misterios de Eleusis:

Hubo una primera parte, en público; y una segunda, en secreto, que se realizaba en el Telesterion. El encargado de los mismos era el arconte-basileus o el arconte-rey, que era auxiliado por un supervisor general (paredros) y cuatro oficiales (epimeletai) o superintendentes -uno de ellos pertenecía a la familia de los Eumolpidas, otros a los Kerykes y los otros dos, entre todos los ciudadanos-. Por lo que respecta al culto, tenemos: el hierofante o gran sacerdote del culto a Demeter en Eleusis (pertenecía a los Eumólpidas) y cuyo cargo

fue vitalicia; sólo él podía mostrar los hiera, sólo él completaba la iniciación; sólo él podía entrar en el Anak-toron. En general era él quién estaba a cargo del santuario y responsable de la celebración. Podía estar casado pero debía guardar castidad durante la celebración y disfrutaba de un lugar de honor ( proedria ) en el teatro. Sus asistentes eran los hierofantes (dos sacerdotisas) que eran elegidas entre la familia de los Eumólpidas y que también podían casarse. Luego estaba la sacerdotisa de la diosa, también perteneciente a los Eumólpidas, vitalicia y daba su nombre al año, recibiendo un óbolo de cada iniciado tanto en los Grandes como en los Pequeños Misterios.

Después estaban las sacerdotisas Panageis o administradoras del culto, también llamadas melissai (dado que Melissa, una vieja sacerdotisa de Demeter a quién la diosa había iniciado en sus misterios, cuando sus vecinas quisieron obligarla a revelar lo que había visto en su iniciación, permaneció callada, lo cual le costó la vida, ya que éstas la despedazaron, haciendo Demeter nacer abejas del cuerpo de la muerta) que eran vírgenes (52).

El segundo puesto más importante, entre los hombres, tras el hierofante era, el dadouchos, elegido entre la familia de los Kerykes. Participaba en la celebración de los misterios y en la iniciación, tomando parte en los sacrificios purificatorios, y quizá, era el responsa

ble de los efectos de luz en los misterios.

Luego estaba el heraldo o hierokeryx (también perteneciente a los Kerykes) y era el que ordenaba, proclamaba o guardaba silencio. Al actuar como mystagogos, los iniciados le pagaban medio óbolo por día. El Phaethyntes u oficial especial encargado de limpiar las estatuas de las divinidades; el Iacchagogos o sacerdote acompañante de la estatua de Iacchos en la procesión de Atenas a Eleusis, el hydranos o encargado oficial de la purificación de los iniciados; el neokoros o encargado de la limpieza y decoración del santuario, y el pais o jovencito perteneciente a una de las familias aristocráticas más importantes de Atenas, que elegido anualmente, representaba los deseos de la ciudad.

#### V.6.1.1 Iniciación.

El iniciado (mystes, que deriva de myo, "aquel que realiza la acción my-", o sea, quien guarda silencio o cierra los ojos) estaba bajo la tutela de un jefe o mystagogos. La iniciación era individual. Existía otro grupo de iniciados, los epoptai (deriva de epop- "vista" y significa "espectador") que como grupo de mystai privilegiados tomarían parte en las danzas y mimos, así como les estaría permitido el acceso a la visión en el Telesterion (53).

Los Misterios incluían varios grados de iniciación, que Mylonas los reduce a tres: la iniciación primaria

en los Misterios menores, la iniciación propiamente dicha en los Grandes Misterios, conocida por Telete, y la epopteia o grado más alto de iniciación (54).

#### V.6.1.2 Misterios Menores.

Se realizaban una vez al año, al comienzo de la Primavera, en el mes de las flores, aunque si había mucha gente podían hacerse dos. Tenían lugar en Atenas, en el sitio de Agra o Agrai, en la orilla este del río Ilissos. No sabemos bien qué ocurría, pero aparentemente servía para preparar a los participantes para la gran iniciación, purificándolos y creando las actividades requeridas para los Grandes Misterios. Los candidatos formaban parte de ceremonias individuales de purificación y limpieza bajo la dirección del mystagogos, de un miembro de la familia de los Eumolpidas o Kerykes, y la supervisión del hierofante. Ayunos, sacrificios, salpicaduras de agua e incluso baños en las aguas del Ilissos, cantando himnos, formarían las ceremonias. Posiblemente terminaban bebiendo una pócima especial o Kykeon.

#### V.6.1.3 Grandes Misterios.

Una vez al año cada cuatro, con gran esplendor en lo que era conocido como penteteris. El mes sagrado era septiembre y comienzos de octubre, aunque durasen 55 días: desde el 15 de Metageithnion hasta el 10 de Pyanepsión -según el calendario ateniense-. El 14 de Boedromion, los hiera de Demeter eran llevados desde su

lugar en el Anaktoron hasta Atenas. La procesión iba encabezada por el sacerdocio de Eleusis y los hiera los llevaban las sacerdotisas. Tales objetos se llevaban en cistas especiales y sagradas, completamente cerradas (tipo pyxis). La procesión empezaba desde el Pompeion de Eleusis, tras los sacrificios preliminares llamados prothymata. Andando, paraban para descansar cerca de Atenas, en el lugar conocido como la "sagrada higuera" y de allí se llegaba al santuario de Demeter en Atenas, situado en la esquina noreste de la Acrópolis. Allí eran depositados los hiera y los phaethyntes de Eleusis se dispersaban por la Acrópolis anunciando la llegada de la diosa a la sacerdotisa de tenea.

**PRIMER DIA: 15 (Aghyrmos).** El arconte-basileus convocaba la gente en una festiva asamblea en la Stoa Poikile; allí en presencia del hierofante y del dadouchos, el Hierokeryx repetía la prorrhais o proclamación. Entonces era cuando la población era oficialmente invitada a tomar parte en la celebración de los Misterios y a ser iniciada.

**SEGUNDO DIA: 16 (Elasis).** Conocido también por halade mistai. Por la mañana temprano los heraldos ordenaban a todos los participantes que se lavaran en el mar y al grito de Halade mistai! lo hacían todos. La excursión, también conocida como elasis estaba bajo la supervisión de los epimeletai. Cada uno de los iniciados llevaba consigo un cerdito, que también era lavado en el mar, estaba

acompañado por su mystagogos. Después del baño regresaban a Atenas donde cada iniciado tenía que sacrificar su cerdito; ya porque considerasen la sangre del cerdo como un agente de purificación muy potente, dado que tenía el poder de absorber los espíritus impuros que habitaban en los seres humanos (55); ya porque constituyese la ofrenda primaria del ciclo agrario demetriaco, dado que sustituirían, por su equivalencia al órgano sexual femenino, a las muchachas impúberes que debían seguir el destino de Kore, efectuando aquel pasaje de lo crudo a lo cocido a través de lo podrido, como modalidad de mediación-transformación.

**TERCER DIA: 17 (Dia de sacrificios).** No hay mucho acuerdo sobre lo que sucedía este día. El arconte-basileus ayudado por sus paredros y los cuatro epimeletai, y en presencia de los representantes de otras ciudades y gentes de Atenas, ofrecía el gran sacrificio a la diosa de Eleusis en el Eleusinion, y oraban por la boulé y el demos de Atenas, y por los niños y mujeres de toda la Hélade.

**CUARTO DIA: 18 (Epidauria).** También llamado Asklepieia. Se dedicaba a la preparación de todos aquellos que habían llegado tarde a la celebración (así que para el resto es un día de descanso). Pero esto es posterior al 421 a.C.

**QUINTO DIA: 19 (Pompé).** También conocido como Iacchos. Marca el culmen de los ritos y festividades en Atenas.

Todos se engalanaban para la solemne procesión hacia Eleusis; los efebos preparaban el kosmetes, para ser coronados con mirto. Los iniciados también llevaban ropas festivas y en sus manos llevaban los místicos bacchos (ramas de mirto con hilos de lana). Eleusis estaba a 14 millas. Ese día por la mañana temprano, los sacerdotes y sacerdotisas de Eleusis cogían los hiera del Eleusinion, y tomando el camino panatenaico atravesaban el ágora y llegaban a las puertas de Atenas ( Pipydon e Iaccheion ). La estatua de madera de Iacchos portando una antorcha y coronada con mirto era montada en un carro acompañada por su sacerdote ( Iacchagogos ), encabezaba la procesión. En el Pompeion de Atenas se les unían los iniciados y atenienses. El orden era: Iacchos y su sacerdote a la cabeza, después los sacerdotes y panageis, sacerdotisas de Demeter llevando los hiera en las kistai; después los oficiales del Estado, los theories de otras ciudades y representantes extranjeros, después los mystai, y por último, los animales de carga.

Tras pasar el puente venía la krokosis, que era un descanso en el camino. En este puente los esperaban hombres con cabezas cubiertas que insultaban a los ciudadanos más importantes que participaban en la celebración, al igual que las mujeres gritaban también insultos obscenos contra los transeuntes y se les mostraban en plena desnudez para conjurar cualquier maligna amenaza (57). Tras esto

continuaba la procesión a la luz de las antorchas, hasta llegar al santuario, donde recibían a Iecchos. El resto de la noche se dedicaba al canto y al baile en honor de la diosa.

**SEXTO DIA: 20 (Telete).** Se dedicaba a descansar, ayunar, purificarse y sacrificar. El gran sacrificio en honor de Demeter, Perséfone y los otros dioses eleusinos se hacían bajo la supervisión del arcote-basileus, su paredros y los epimeletai que oraban. Los efebos también tomaban parte en este sacrificio ofreciendo un asno o un phiale. Durante el mismo parece probable que se ofreciera a los dioses el pélanos (pastel). Una vez descansados y purificados, los iniciados estaban en condiciones de recibir la gran revelación. Tal revelación incluía tres elementos distintos: dromena, deiknymena, y legomena. El primero representaba la historia de Demeter/Perséfone, su "pasión", acompañada de música, cánticos y bailes, pero sin diálogo, impactando al público que tomaba parte activa en el espectáculo con la ilusión de la presencia de las diosas en persona. Allí tendría lugar la unión del hierofante con la sacerdotisa de Demeter, haciendo respectivamente de dios y diosa, pero su cópula era escénica o simbólica, pues el hierofante parece ser que se privaba temporalmente de su "virilidad", por medio de una aplicación de cicuta -que según Gubber, al ser principio activo de la planta *Conium maculatum*, puesta en contacto con la piel,

produce anestesia-. Cuando las antorchas se apagaban, la pareja descendía a un lugar oscuro, mientras la muchedumbre de los devotos aguardaban en curiosa expectación el resultado. Transcurrido algún tiempo el hierofante aparecía y en una ráfaga luminosa exhibía silenciosamente una espiga de cereal, el fruto de la unión divina, exclamando con voz prieta: "la reina Brimo ha parido un muchacho Brimo sagrado", que es igual a "la Ommipotente ha parido al Omnipotente" (58).

El segundo, la revelación de los objetos sagrados, y el tercero, pequeños comentarios que acompañaban a los dromena: breves fórmulas rituales y litúrgicas que suplementaban y aclaraban los actos que presenciaban los iniciados, así como historias que les hacían sentir privilegiados.

SEPTIMO DIA: 21. Se preparaba el ritual de la noche final en el Telesterion como símbolo de que los ritos habían terminado.

OCTAVO DIA: 22 (Plemochoai). Dedicado a la fiesta, baile y canto.

NOVENO DIA: 23. Regreso a Atenas, pero no de todos, sino de aquellos que vivieran allí o próximos.

Hasta aquí, el desarrollo de los Misterios, sin embargo debemos decir, que como se podrá comprobar, ésta no será la manera en la que fielmente se realizarían