

en Grecia Primitiva. No decimos con ésto, que fuesen totalmente diferentes, que no lo serían, pero sí es fácil apreciar que las categorías y subdivisiones de los cargos de culto no existirían, como tampoco esa división de familias o esa enorme participación foránea. No, los Misterios, aunque con el mismo esquema, sería una fiesta de la pequeña aldea de Eleusis, quizá hasta conectada con Atenas, en la cual tomarían parte los eleusinos y atenienses; que después, con el paso del tiempo se transformará en otra celebración más compleja y amplia.

De todas formas tanto ahora como entonces, fueron considerados como la representación, bien del nacimiento, crecimiento y muerte de una planta (por el descenso y salida del Hades en el mito); bien como representación del acto de guardar los granos en los silos subterráneos de los meses de verano, -durante los cuales el clima mediterráneo es desfavorable al crecimiento- y en la época de las primeras lluvias otoñales, la recolección de semillas de los depósitos subterráneos, con el retorno de Koré a la tierra y recomenzando el ciclo vegetativo.

Así observamos esta gran fiesta, donde el nivel de participación debió ser numeroso, con todos los actos de culto místico, íntimamente ligado a los elementos naturales que provocan y aseguran lo establecido en sus vidas; con sus ritos purificatorios y estados casi de éxtasis, con bailes, cantos, movilizados aún más por el sonido

de la música. su simbología sexual claramente expuesta, sus cortejos procesionales, sus jóvenes sacrificadores, etc... hacen de los Misterios de Eleusis, una de las Grandes fiestas por antonomasia en el mundo Griego Primitivo.

CONCLUSIONES

Hemos estudiado en este capítulo seis puntos que concretizan las fiestas por divinidades, tal y como tenemos documentadas en los textos.

Apolo: dos fiestas recogidas, así como dos de sus grandes santuarios: la isla de Delos, famosa por sus bailes, y el oráculo de Delfos; ambos con dificultades cronológicas. Haciendo hincapié en el segundo, estudiábamos su primera asociación oracular a la diosa Gea, así como las características intrínsecas al chamán o Pitia, su relación con el agua y el laurel, los dos elementos claves del proceso de enthusiasmós, para terminar negando la alta participación del oráculo en el fenómeno conocido como Colonización.

Poseidón: a través de su fiesta en el gran centro de culto de la época, Pylos, pudimos ver su conexión con los elementos que festivamente definen la cultura mediterránea: el mar, el toro, el caballo, la tierra, como juego de fuerzas sexuales y místicas, cargadas de una rica simbología.

Ninfas/Río Escamandro: dos fiestas recogidas para las Ninfas y una para el río, en Itaca y Troya respectivamente, estableciéndose una conexión entre el agua y los animales sacrificados, con la fertilidad (por lo que se relaciona a su vez con Poseidón).

Erecto/Atenea: como expresión de la polémica existente respecto a la divinidad : quien compete esta fiesta de los jóvenes atenienses, de probable carácter iniciático. Aunque la disyunción es difícil, el análisis filológico del texto nos lleva a inclinar la balanza a favor de Erecto, pero aún así la situación no está clara.

Dionisos: a través de las distintas menciones que tenemos recogidas, pese a que se niegue insistentemente el conocimiento por parte de **Homero** de este dios, vimos las diversas características que aparecen en sus fiestas de marcado carácter femenino-extático y con una vertiente iniciático-sexual: el travestismo ritual, la personalidad de la máscara y su rol de separación o autoidentificación, los roles sexuales como expresión no de un antagonismo sexual con búsqueda liberadora de la represión masculina, sino como una fiesta eternamente femenina en la que el hombre no puede, porque no sabe, participar; la sexualidad, en tanto que el dios es denominado Phalés y por ser un elemento imprescindible en estos ritos de invierno; el baile frenético y el éxtasis dionisiaco, como elementos fundadores del ritual, que trasladan a las mujeres posesas fuera de sí, aproximándolas en su contacto casi visceral con el mismo dios. Por último, y a través de una referencia hesiódica vimos las Lenaias, de las que poco se sabe en cuanto a elementos radicalmente nuevos.

Demeter/Perséfone: nos centramos propiamente

hablando en la clave de sus manifestaciones festivas: los Misterios de Eleusis, en los cuales, tras ver su extenso desarrollo en siglos posteriores, de acuerdo con las fases que lo componían, pudimos comprender la magnitud que tomaría en Grecia Primitiva, de acuerdo con la división de Grandes y Pequeños Misterios, articulándose desde la aldea de Eleusis y Atenas.

NOTAS.

- (1) NILSSON, M. Griechische Feste von Religiöser Bedeutung, Cisalpino-Goliardica, Milano-1975, pp. 100-101
- (2) BURKERT, W. Storia delle., pp. 214
- (3) GRAF, F. Apollon Delphinios, en "MH" (Bâsel), XXXVI, 1 (1979), pp. 22
- (4) SERGENT, B. La homosexualidad., pp. 93
- (5) FARNELL, L. The Cults of the Greek States, Vol. III, Clarendon Press, Oxford-1896, pp. 131
- (6) NILSSON, M. Griechische Feste., pp. 102
- (7) PAPACHADZIS, N. Religion in the Archaic Period and Greek Mythology, en "History of the Hellenic World"., pp. 74-165.
- (8) FARNELL, L. The Cults of., pp. 257
- (9) NILSSON, M. A History of., pp. 24
- (10) BURKERT, W. Storia delle., pp. 212
- (11) CALAME, C. Les Choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique, Dell'Ateneo & Bizzarri, Roma-1977, pp. 202
- (12) LAWLER, L. The Dance in.
- (13) FONTENROSE, J. PYTHON. A Study of Delphic Myth and its origins, University of California Press, Berkeley-1959
- (14) PARKE, H & WORMELL, D. The Delphic Oracle, Blackwell, Oxford-1956, pp. 6
- (15) Tal y como lo exponen MARTIN, R. y METZGER, H. en La religión griega, Edaf, Madrid-1977
- (16) DEFRADAS, J. Les Thèmes de la propagande delphique, Librairie C. Klincksieck, Paris-1954
- (17) LANATA, G. Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate, Dell'Ateneo, Roma-1967, pp. 21 (" sarebbe quindi forse opportuno evitare questo termine, che può fra l'altro destare il sospetto di una indebita estensione analogica alla civiltà greca di modelli di comportamento che le sono estranei.")

- (18) HARNER, M. Alucinógenos y chamanismo, Guadarrama, Barcelona-1976, pp. 7
- (19) OTTO, R. Lo Santo. pp. 54
- (20) FLACELIERE, R. Greek Oracles., pp. 35
- (21) AMANDRY, P. La mantique Apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle, E. de Boccard, Paris 1950, pp. 127-29
- (22) DELCOURT, M. L'oracle de Delphes, Payot, Paris-1955, pp. 70
- (23) HARNER, M. Alucinógenos., pp. 97
- (24) COLLI, G. La Sapienza Greca., pp. 43-49
- (25) FRIEDRICH, P. The meaning of., pp. 155-56
- (26) PAPACHADZIS, N. Religion in the Archaic., pp. 86
- (27) ROBERTSON, N. Poseidon's festival at the Winter Solstice en "CQ", (Cambridge), 34, 1, (1984), pp. 1-16
- (28) SIMON, E. Festivals of Attica. An Archaeological Commentary, The University of Wisconsin Press, Madison-1983
- (29) DEUBNER, L. Attische Feste, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt-1969, pp. 24-25
- (30) PRIVITERA, G. Dioniso in Omero e nella poesia Greca arcaica, Dell'Ateneo, Roma-1970, pp. 143
- (31) COLLI, G. La Sapienza greca., pp. 16 (" Dioniso è quindi uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta.")
- (32) MARTIN, R y METZGER, H. La religión griega. pp. 151
- (33) DETIENNE, M. Dionisio a cielo abierto, Gedisa, Barcelona 1986
- (34) LEWIS, I. Ecstatic Religion: An Anthropological study of Spirit Possession and Shamanism, Penguin, Baltimore 1971
- (35) KRAEMER, R. Ecstasy and possession. The attraction of women to the cult of Dionysus, en "HThR", (Cambridge), LXXII, 1-2 (1979), pp. 55-80

- (36) SLATER, Ph. The glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family, Beacon Press, Boston-1971, pp. 306
- (37) KEULS, E. The Reign of the Phallus., pp. 373-79
- (38) SIMON, B. Razón y locura., pp. 312-17
- (39) MOSSE, C. La Femme dans la Grèce antique, Albin Michel S.A., Paris-1983, pp. 154 (" Les femmes en effet - étaient étroitement associées à toutes les formes "sauvages" de la vie religieuse.")
- (40) MAERTENS, J. Les masque primitif et la sexualité, en ASLAN, O. et BABLET, D. "Les Masque: du rite au Théâtre" CNRS, Paris-1985, pp. 39 (" Au moins paraît-il clair que le masque catalyse sur lui les tensions sexuelles au niveau social mais plus encore peut-être la façon dont chaque sexe, au sein de son psychisme, supporte sa propre sexualité.")
- (41) HARRISON, J. Themis., pp. 203
- (41) DETIENNE, M. Dionisio a cielo abierto., pp. 119-21
- (43) MALDONADO, L. Religiosidad popular., pp. 166-73
- (44) PICKARD, A. The Dramatic Festivals of Athens, Clarendon Press, Oxford-1969, pp. 29
- (45) PARKE, H. Festivals of the Athenians., pp. 105
- (46) DIETRICH, B. Evidence of Minoan Religious traditions and their survival in the Mycenaean and Greek world, en "Historia", (Wiesbaden), XXXI, 1, 1 (1982), pp. 11
- (47) Si bien AUBRETON, R. Introdução a Homero., pp. 156-57, considera, y no de manera descabellada, que todo el canto X de la Odisea, puede ser interpretado como - él habla de "una deformación poética", nosotros preferimos llamarlo "una metáfora"- de un rito de iniciación a los Misterios.
- (48) VAN GENNEP, A. Les rites de passage., pp. 127 (" L'ensemble des cérémonies qui, faisant passer le néophyte du monde profane au monde sacré, le mettent avec ce dernier en communication directe et définitive.")
- (49) OTTO, R. Lo Santo., pp. 40

- (50) PETTAZZONI, R. I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa, Nicola Zanichelli, Bologna-1924, pp. 50
- (51) ATHANASSAKIS, A. Music and ritual in primitive Eleusis, en "Platon" (Atenas), XXVIII, (1976), pp. 86-105
- (52) GRIMAL, P. Diccionario de Mitología., pp. 346, aunque MYLONAS, G. Eleusis and Eleusinian Mysteries, Princeton University Press, Princeton-1961, pp. 232; cree que el nombre procedería de sus funciones, o sea de la responsabilidad de llevar los hierá a Atenas y traerlos a Eleusis.
- (53) DOUDEN, K. Grades in the Eleusinian Mysteries, en "RHR" (Paris), 197 (1980), pp. 409-27
- (54) MYLONAS, G. Eleusis., pp. 239
- (55) Ibidem., pp. 249
- (56) CHIRASSI COLOMBO, L. Paidés e Gynaiques. Note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica, en "QUCC" (Roma), 30 (1979), pp. 55-56
- (57) BOARDMAN, J. y LA ROCCA, E. Eros en Grecia, Daimon, Barcelona-1976, pp. 41
- (58) FRAZER, J. La Rama Dorada., pp. 179

" La luna tiene un sueño de grandes
abanicos y el toro sueña un toro
de agujeros y de agua."

F. Garcia Lorca

V. RITUALES.

I. ¿ QUE ENTENDEMOS POR RITOS ? .-

Una vez estudiadas *las fiestas* en su generalidad, nos falta aún por conocer el amplio abanico de manifestaciones festivo-cultuales que nos muestran los *ritos*, y por los cuales podremos obtener esa visión de conjunto que pretendemos. No obstante, analizar y discutir los *rituales* no es tarea fácil; forman -al igual que las *fiestas*- un extenso campo de trabajo tan sutil y diluido como las anteriores, aunque el peso de la costumbre, la *themis* aquí, parezca vigilar más detenidamente lo que ocurre y su forma de manifestarse. Vayamos por partes:

I.1 DEFINICION.-

Continuamos con el criterio adoptado en lo referente a las *festividades*, es por ello que hemos recogido distintas definiciones del fenómeno que lo concretizan de una manera adecuada y que serán de gran utilidad para el posterior desarrollo de estos epígrafes.

L. Maldonado (1) define el *rito* como " la plasmación en un lenguaje corporal de esa diacronía distensionadora de la palabra mítica; como un gesto corporal unitario, "mímesis", mediante la acción gestual, de esa palabra narrativa y simbólica que es el mito."

W. Burkert por su parte, lo define como

" una reacción espontánea artificialmente exagerada para el propósito de demostración." Un acto desvinculado de la pragmática con carácter de "signo"; cuya función consiste en ser la norma en la formación del grupo, en la solidaridad o en el favorecer la intercomunicación entre los individuos de la misma comunidad (2). Entendiéndose, pues, el **rito**, como una clase de lenguaje, e incluso llegándose a poder hablar perfectamente de una "sintaxis" del **rito**.

Para L. Cazeneuve (3), " es un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual (...). Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel tan importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto, no forma parte de la esencia de las prácticas que concluyeron por convertirse en costumbre, pero constituye en cambio, un elemento característico del rito, y a veces su principal virtud."

F. Zeitlin (4) lo agrupa todo en un amplio contexto puesto que , " después de todo, son dramas, representaciones con gestos específicos, palabras o instrumentos en concordancia con secuencias definidas, siguiendo

la lógica de un discurso especial, sobredeterminado por múltiples grupos simbólicos, y apoyados muy a menudo en mitos etológicos de fundación."

1. Chirassi lo define, a su vez, como " un todo sistemático a través del cual, el grupo organiza un modo cósmico, esto es, funcional y emocionalmente juntos, el propio comportamiento determinando el tiempo y los ritmos de la propia reciprocidad social."(5)

Para Scheffer (6), el ritual es " no un tipo de acción sino un aspecto de casi toda clase de acción, ese aspecto el cual puede ser interpelado como una declaración simbólica del status social." Es un aspecto de la conducta asociado con el asentamiento de roles, y tal interacción ritual es un medio de comunicación entre las personas de esos roles.

Durkheim (7) distingue entre creencias religiosas y ritos, los define de la siguiente manera: si las creencias religiosas son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y la relación que sostienen, entre ellos, o con las cosas "profanas"; los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo un hombre debe comportarse en presencia de esos objetos sagrados. Y cuando un cierto número de cosas sagradas sostienen relaciones de coordinación y subordinación entre ellas de manera que forman un sistema que goza de cierta unidad, pero que no está incluido dentro de otro sistema

del mismo tipo, la totalidad de estas creencias y sus ritos correspondientes constituyen una religión.

Por último, V. Turner lo considera como un sistema de significados, como " una conducta formal tecnológica haciendo referencia a creencias a seres míticos o poderes." Para él, todo ritual tiene un símbolo dominante, entendiendo por símbolo, " la unidad más pequeña del ritual que todavía tiene las propiedades específicas de la conducta ritual, siendo la última unidad de estructura específica en un contexto ritual, (8) -que tiende a llegar a ser un foco de interacción, y que consta de tres elementos o propiedades: condensación, unificación del "disparate-significata" y polarización de significados; distinguiendo en éste último dos polos, uno ideológico y otro sensorial. En el polo segundo se concentran todos aquellos significata que pueden alcanzar deseos y sentimientos; mientras que en el primero, uno encuentra un conjunto de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de grupos y categorías sociales.

Así pues, en conjunto, tres son las líneas que definen un rito: su capacidad expresiva, su virtud de repetición por la que todo acto se rodea de un halo diferenciador dada su carga emotiva y religiosa procedente del vínculo sagrado de la tradición; y su simbología inherente, bien como elemento constitutivo de la acción misma.

Respecto a sus orígenes, es probable que para

algunos esté el propio deseo de preservar de toda acechanza el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, una vida sin imprevistos ni angustias, una condición estable, bien definida, que no plantee problemas nunca más. Aunque también está la otra posibilidad, que radica en colocarse simbólicamente en el mundo de las potencias absolutas, en cuyo caso la condición humana propiamente dicha ya no existiría. (9)

Nosotros somos de la misma opinión que H. Cox, por lo que creemos que el ritual aparecería de una forma paralela al mito en el proceso evolutivo del hombre, con las mismas fuentes que aquel. Así, si el rito humaniza el espacio, el mito humaniza el tiempo, por lo que el ritual es "fantasia social" -puesto que ofrece un conjunto de conexiones a través de las cuales, la emoción puede expresarse en vez de reprimirse-. (10)

1.2 TIPOLOGIA.-

Son muchas las clasificaciones tipológicas que se han hecho a lo largo de la historia sobre los ritos, nosotros sólo pretendemos señalar un cierto número que nos parece, no las más representativas, pero sí las que tienen más que decir. Por ejemplo:

V. Turner distingue entre los ritos que él llama "life-crisis" y los calendarios, en tanto que ambos

pertenecen a la esfera liminal. Los primeros aunque pueden ser colectivos, normalmente son individuales, mientras que los segundos son siempre comunales. También los denomina ritos de status de elevación y de status reverso (11).

Van Gennep, partiendo de la dualidad ritos animistas-ritos dinámicos, propone el siguiente esquema:

Ritos Animistas

R. simpáticos	R. Contagiosos
R. positivos	R. Negativos
R. directos	R. Indirectos

Ritos Dinámicos.

Entiende por ritos simpáticos, aquellos que se basan en la creencia en la acción de semejanza por semejanza, de contrario por contrario, de la palabra sobre el acto. Por lo que se refiere a ritos contagiosos, se basan en la materialidad y la transmisión por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridas, (tanto unos como otros no son necesariamente ni anímicos ni dinámicos).

Los ritos positivos son las voliciones transmitidas por actos, mientras que los negativos, son tabues o son prohibiciones.

Por último, los ritos directos, son los que poseen una virtud eficientemente inmediata, sin intervenir ningún agente autóctono; y los indirectos son como un cho-

que inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias, las cuales intervienen en provecho de aquellos que cumplen los ritos, las plegarias, etc.... (12).

J. Cazeneuve (13) establece su clasificación en cinco aspectos diferentes:

- 1.- Ritos de control; que son prohibiciones y fórmulas más o menos mágicas destinadas a influir sobre los fenómenos naturales.
- 2.- Ritos conmemorativos; que recrean la atmósfera sagrada mediante la representación de mitos en el transcurso de ceremonias complejas y espectaculares.
- 3.- Ritos de duelo; que se remiten en sentido inverso al mundo mítico, ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados.
- 4.- Ritos religiosos, los que generan un vínculo entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades.
- 5.- Los que se presentan como compartimentos ligados a la vida cotidiana (tabues o prácticas mágicas).

Brumfield propone esta tipología:

- Ritos de mortificación: funerarios y de abstinencia sexual.
- Ritos de purgación: purificación.
- Ritos de fortalecimiento: agones entre grupos de edad, - sexos, vida-muerte,....
- Ritos de júbilo: fiestas y banquetes (14).

Nosotros por nuestra parte, y en relación con el número y la tipología de rituales localizados en los textos hemos decidido agruparlos de la siguiente manera:

- 1.- **Ritos constitutivos:** son aquellos que tradicionalmente marcan la constitución de un acto específico y su desarrollo, dentro de la vida cotidiana griega. Por ejemplo: el ritual de asamblea.
- 2.- **Ritos de Muerte:** son aquellos ritos próximos, por su condición de cambio, a los ritos de pasaje, pero que se separan de éstos últimos dado su carácter irrecuperable, pues pasan de un estado a la negación de un estado mismo. Por ejemplo: el ritual funerario.
- 3.- **Ritos de transición o pasaje:** serían, a partir de los presupuestos de Van Gennep, los que materializan el cambio de situación social desde una condición marginal-liminal, sucediéndose gracias a la transición efectuada en la que se abandona un estado anterior para "renacer" en otro completamente nuevo y diferente. Sería el caso de los rituales de boda, de hospitalidad, y de iniciación.
- 4.- **Ritos Transaccionales:** aquellos que delimitan una acción en función de un pacto o compromiso, dentro del más puro espíritu agonístico. Por ejemplo: ritual de súplicas, ritual de guerra y ritual de pactos.

1.3 CARACTERISTICAS.-

Para los griegos el mejor medio de acceder a lo sagrado fueron los **ritos**, puesto que fueron los dioses quienes garantizaban la eficacia de los mismos, como la justicia de las causas. Pero no buscaban una unión mística con la divinidad, sino un contacto que se establecía en un sistema de relaciones muy antiguas que unían a los dioses, al mundo natural y a la comunidad humana representada por los oficianes, (Hagnós, como cualidad venerable se aplicó tanto a los ritos como a los dioses, Od., V, 123 , Od., XI, 386 , Od., XVIII, 202 y Od., XXI, 25;).

Como medio de expresión, el **rito** es la razón de ser, formado tanto por el modo en sí de expresar como por el acto o la emoción expresada; hasta tal punto que el oficiante que hace o dice en su capacidad oficial como mediador entre el cielo y la tierra, llegará a ser más importante que por su propio poder como persona. Lo podemos ver en los encantamientos, en la repetición de las fórmulas místicas, en los gritos rituales, etc... todos ellos nos señalan la virtud de la voz, pues por su acción mágica, ejercida sobre las fuerzas religiosas y sobre los espíritus humanos, tiene un lugar asignado en las conductas rituales.

En cuanto al espacio, " el rito desarrolla su propio espacio, o mejor, se inscribe en un espacio

cualificado " (15). En dicho espacio, el *ritual* ofrece al individuo distintas oportunidades de desarrollar su propia personalidad, así como permite mantener la estabilidad del sistema comunal, reforzando la solidaridad del grupo y manteniendo su identidad. Ya que, " en el ritual griego y en sus asunciones implícitas sobre la naturaleza de la divinidad y sobre la comunicación entre el hombre y el dios, encontramos contradicciones y ambigüedades. Construido como un estamento sobre la naturaleza de la divinidad parece decir que el dios, es y no es como el hombre, y que las relaciones entre el hombre y el dios, ambas son y no son como aquellas entre los hombres; construido como un estamento sobre la experiencia parece decir que la experiencia es y no es humanamente inteligible. Es por ello que el hombre ve en el espejo de su ritual, unas veces a él mismo, y otras, algo incomprensiblemente extraño." (16)

De todas formas, *el ritual* presenta siempre una constante, y precisamente ésta es su no variabilidad en esencia.

Por lo que respecta al carácter mimético, la base misma del rito es la mímesis; y ello no implica un carácter represivo o neurótico. *El ritual* puede ser liberador puesto que ofrece la estructura formal dentro de la cual pueden entrelazarse y mezclarse libertad y fantasía. No olvidemos que *el ritual y la religión* debieron

emerger de la capacidad del hombre para jugar, por lo que el **ritual** está evidentemente cargado de "dramatización" y de ficción (sin ir por ello en contra del carácter sagrado o religioso del mismo).

Las conexiones pues entre **el teatro y el rito** son muy estrechas, hasta tal punto que en Grecia hay huellas de una mitologización progresiva del rito. No obstante el rito se separa del teatro, aparte de por su grado de mimesis, con frecuencia inferior, por sus elementos mágicos y simbólicos no antropomórficos, por la presencia de la acción y el grito sobre la palabra, por la falta de dos rasgos que el teatro ha desarrollado fundamentalmente: el ser una acción "como si", una ficción aceptada, y el ser ya un espectáculo, algo que los demás se limitan a contemplar (17).

Igualmente ocurre con el baile, puesto que para un gran número de ellos nos podríamos remontar a los rituales religiosos; siendo altamente probable que no sólo las deidades mayores, sino casi toda divinidad menor, tuviera una ocasión para ser honrada con un baile ritual o algo similar.

Otra característica asociada es la propia sexualidad que juega un importante rol en las actividades religiosas politeistas, pudiendo entreverse las manifestaciones "homosexuales", muchas veces, como expresiones de una parte de estos encuentros rituales (18).

Intimamente ligado a éste último aspecto se encuentra el papel agrícola tan importante para la vida misma de estas poblaciones antiguas, cuyo reflejo en los **ritos** también es patente (revelando un viejo sustrato religioso de carácter mágico.-) (19). De esta manera, por variados que sean **los ritos de la fiesta agraria**, todos ellos se insertan en el mismo ciclo de la muerte y resurrección de la naturaleza y posteriormente, de la vida humana.

CONCLUSIONES

En este primer apartado concerniente al estudio de los *rituales* hemos tratado diversos puntos que globalizan y muestran los distintos aspectos que los definen. Así pues, tras exponer diversas formas de entender un ritual, como fenómeno religioso articulado en función de la voz como expresión, la mimesis como justificación de las dimensiones sacrales que adquiere y domina, y el símbolo, entendido tanto como unidad de lenguaje como parte integrante de las formas y actos de expresión ritualizados. Señalamos diversas tipologías o clasificaciones para delimitar aquella que vamos a proseguir a lo largo de este trabajo: ritos constitutivos, ritos de muerte, ritos de transición o de pasaje, y ritos transaccionales. Todos ellos definidos por distintas manifestaciones colectivas que posteriormente analizaremos en detalle.

Una vez ofrecido este corpus señalamos también las posibles características inherentes, oscilando entre la responsabilidad de la expresión en los ritos, su propio espacio, su dimensión social, sexual, dramática, etc... hasta aquella otra personal y divina.

NOTAS.

- (1) MALDONADO, L. Religiosidad popular., pp. 97
- (2) BURKERT, W. Structure and History in Greek mythology and ritual, University of California Press, Berkeley-1979, pp. 37 (" a spontaneous reaction artificially exaggerated for the purpose of demonstration.") y del mismo autor, Storia delle., pp. 81 (" è un atto svincolato dalla pragmatica con carattere di 'segno'; la sua funzione consiste di regola nella formazione del gruppo, nella solidarizzazione o nel favorire l'intercomunicazione fra individui della stessa comunità.")
- (3) CAZENEUVE, J. Sociologia del rito. pp.16-17
- (4) ZEITLIN, F. Cultic models of the female. Rites of Dionysus and Demeter, en "Arctusa" (Buffalo), XV (1982), pp. 131 (" Rituals are, after all, dramas, acted out with specific gestures, words and instruments according to defined sequences, following the logic of a special discourse, overdetermined by multiple symbolic clusters, and supported most often with aetiological myths of their foundation.")
- (5) CHIRASSI, I. Paidés e gynaiques., pp.25 (" Un insieme sistematico attraverso il quale il gruppo organizza in modo cosmico, cioè funzionale ed economico insieme, il proprio comportamento determinando il tempo ed i ritmi della propria reciprocità sociale.")
- (6) SCHEFFER, H. Ritual viewed as Symbolic interaction, en "AT", (Chicago), 6-1, (1957), pp. 44 (" Ritual is, therefore, not a kind of action but an aspect of almost any kind of action, that aspect which may be interpreted as a symbolic statement of social status.")
- (7) DURKHEIM, E. The Elementary forms of the Religious life, Free Press, New York-1968, pp. 56
- (8) TURNER, V. Symbols in Ndembu Ritual, en "The Forest of

Symbols. Aspects of Ndembu Ritual", Cornell University Press, London-1967, pp.19 (" prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers (...) is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context.")

- (9) CAZENEUVE, J. Sociología del rito., pp. 33-35
- (10) COX, H. Las fiestas de locos., pp. 87
- (11) TURNER, V. The Ritual Process., pp. 168-69
- (12) VAN GENNEP, A. les rites de passage., pp. 9-10
- (13) CAZENEUVE, J. Sociología del rito., pp. 30
- (14) BRUMFIELD, A. The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural year, Arno Press Inc., Salem-1981, pp. 92-95
- (15) DURAND, J. Figurativo e processo rituale., pp. 17
(" il rito sviluppa un suo proprio spazio o meglio si scrive in uno spazio qualificato.")
- (16) GOULD, J. On Making sense., pp. 24 (" in Greek ritual and in its implicit assumption about the nature of divinity and of communication between man and god, we encounter contradiction and ambiguity. Construed as a statement about the nature of divinity it seems to say that god both is and is not like man, and that relation between man and god both are and are not like those between men; construed as a statement about experience it seems to say that experience both is and is not humanly intelligible. What man sees in the mirror of his ritual is sometimes himself, sometimes something bafflingly, frighteningly alien.")
- (17) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Fiesta, comedia y tragedia., pp. 393 y ss.
- (18) HOFFMAN, R. Vices, gods and virtues., pp. 32
- (19) NILSSON, M. La religion populaire., pp. 37

II. RITUALES GRIEGOS-1 .-

En este segundo apartado entramos de lleno a ocuparnos de todos aquellos *rituales*, que si bien se encuentran enmarcados en una disposición gobernada por las divinidades, no se definen por ellas, sino que podemos determinarlas en sí mismas. Nos estamos refiriendo a todos aquellos *rituales* que globalizábamos en la tipología expuesta en el capítulo anterior y que estudiaremos de la siguiente manera:

- II.1 Ritual de Asamblea.
- II.2 Ritual Funerario.
- II.3 Ritos de Iniciación.
- II.4 Ritual de Bodas.
- II.5 Ritual de Hospitalidad.
- II.6 Ritual de Guerra.
- II.7 Ritual de Pactos.
- II.8 Ritual de Súplicas.

Sin más preámbulos damos paso al estudio de cada uno de ellos.

II.1 RITUAL DE ASAMBLEA.-

Aí amanecer, cuando Eos, la del peplo azafra-

nado aparecía, los hombres salían de sus casas para asistir al Consejo. Este era convocado por el rey (por ésto, en su ausencia, nadie podía convocarlo, salvo en el caso de Telémaco que por ser su hijo pudo hacerlo) que daba la orden a los heraldos para que lo comunicasen. También puede darse el caso de que el basileus prefiera primero reunir a los caudillos más notables (en el caso de guerra) o del Consejo de Ancianos (en el caso de una ciudad en paz); para ello debe llamar a los heraldos que son los que comunican a los interesados tal convocatoria. Se puede hacer, nominalmente y en voz baja, o pregonándolo a viva voz a través de la ciudad, (Themis fue la divinidad que convocaba y disolvía la asamblea).

Una vez que se conoce la convocatoria el demos se dirige, junto con los ancianos al ágora, allí tomarán asiento sobre piedras pulimentadas "en sagrado círculo" (Il., XVIII, 497 y ss.) y el basileus tenía su asiento propio entre los de más edad. El primero que habla exponiendo el asunto que le ha movido a la convocatoria, es el basileus (en su ausencia, si alguien la convocase con carácter extraordinario, debía dirigirse al centro y allí recibir en mano el etro que le ofreciera el heraldo), para hacerlo debe levantarse de su asiento y coger el etro, dando opción a un turno de intervenciones, que se deberá hacer de la forma ritual ya explicada. Cuando se produce cualquier altercado en la asamblea, son los

heraldos los encargados de mantener el orden, ya sea dando gritos o golpeando con sus cetros. En el ágora, a los caudillos se les honraba con asientos preferentes (Il.,XI,310) y estaba permitido hablar en ella, con mayor libertad que en cualquier otro sitio (Il.,IX,9 y ss.).

Para disolverla bastaba con un grito emitido por los heraldos desde su puesto, en el centro del círculo, saliendo prudentemente o echando a correr el resto de los asistentes. Se consideraba temerario asistir a ella al ponerse el sol y cargados de vino (Od.,III,137 y ss.).

En el ágora se resolvían todo tipo de cuestiones concernientes a la vida de la comunidad, así, hemos recogido dos pasajes en los que se nos muestran, una contienda a cerca de una multa que debía pagarse por un homicidio, con la presentación de testigos, mientras el pueblo hacía de público, dividido en dos bandos y aplaudiendo sucesivamente a cada litigante. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que mejor demostrara la justicia de su causa (Il.,XVIII,497 y ss.). Y, un acto de reconciliación sellado por el visto bueno de la asamblea, para el cual se presentaban los regalos en medio del ágora para que todos los contemplasen, y después se ofrecía un banquete (Il.,XIX,172 y ss.) y un sacrificio a Zeus.

Tradicionalmente se ha venido considerando a la asamblea como el gran centro neurálgico de la vida política y religiosa en el mundo griego, sin embargo somos de la opinión que todo acto que se realizase en cualquier faceta de este universo primitivo era expresión del sentir político-religioso de todas estas gentes, por lo que la asamblea es uno más de los grandes ejes de la vida religiosa y política del oikos. Lo que ocurre en ella es que de nuevo podemos apreciar el interés por los espacios circulares, por la idea del centro como foco de atención y de fuerza espiritual, complicado aún más por la riqueza de símbolos que se presentan: lugares de asiento reservado para los ancianos y el rey (reflejo de una sociedad que reconoce el derecho de antigüedad por edad, así como el trato especial al grupo que dirige la comunidad), lugares de asiento para el resto del demos, erigirse en pie cada vez que se habla, portar el cetro... son todos juegos de verticalidad respecto a un espacio plano, cerrado y circular; es como volver a remontarnos a la cultura megalítica y su gusto por edificar menhires en espacios plenamente sagrados y circulares, (incluso podíamos interpretarlo de acuerdo con la presencia genital masculina, dado que por ser una esfera eminentemente perteneciente al hombre, se subrayaría tal connotación por medio de la agresividad latente en dicha sexualidad). Aquí por ejemplo, el cetro -cuya semejanza con el falo no es muy

lejana- se subraya de nuevo la idea de una presencia religiosa en cada uno de los actos que se desarrollaban, sobre todo cuando en el caso concreto de Agamenón sabemos, que su cetro lo hizo el propio dios Hefesto. Pero además -y seguimos a Gernet- el cetro no es sólo el signo, sino también la sede de una fuerza religiosa. Es el signo de una autoridad formalmente concebida. El reivindicante se presenta con su símbolo de poder religioso que exige respeto; pero la fuerza le viene a éste de una especie de delegación social representada y afirmada por el porte del cetro (1). Así pues, volvemos de nuevo al tema de la cosa dada y el valor que se confiere, en tanto en cuanto otorga al que lo lleva, la voz que ha de ser respetada y escuchada; y el poder o la fuerza de llevar a cabo tal acción.

Dentro de esta esfera plenamente religiosa, nos encontramos que además el ágora, se encuentra en el asty de la comunidad, en el recinto sagrado de los diversos espacios de las divinidades, por lo que aún podemos apreciar toda esa carga sagrada que recubre el acto más nimio de este universo. De nuevo podemos pensar en la transfiguración del heraldo en una propia divinidad, como ocurría en los banquetes con el aedo, en razón de ser la propia personificación del dios o mejor dicho, el dios se hace presente a través del cuerpo y el timbre de voz de estos dos personajes; puesto que está colocado

expresamente en el centro del círculo, y es el portador del cetro y por lo tanto, el que otorga el derecho a la palabra.

Si además añadimos que en ella se pueden realizar multitud de actos, como sellar una reconciliación o realizar un sacrificio, se debe a que dentro de su recinto, toda actividad toma unas dimensiones diferentes, de cara a la comunidad y al mundo exterior, pues dentro de sus límites las normas son otras, el sentido que cobran los actos y las palabras alcanzan cotas insospechadas por su íntimo contacto con lo religioso y lo divino.

Por último, un dato insignificante pero que nos resulta importante es el hecho de no poder convocarse durante la noche. Para esto pensamos hay dos soluciones posibles estrechamente unidas: dado el ritmo de vida y las labores propias de los asistentes, para proseguir la buena marcha económica de la comunidad, sólo podría hacerse por la mañana temprano; o por el hecho, bien testimoniado en otras culturas del Próximo Oriente de que aquello que se realiza bajo la luz solar queda protegido por el amparo de Helios, y no cae dentro del mundo misterioso de Selene o las tinieblas. En este caso creemos además que se puede divisar una relación entre **Helios** y **Zeus**, siendo éste último el supervisor de las asambleas, y por lo tanto el que marca la apremiante necesidad de respetarlo.

11.2 RITUAL FUNERARIO.-

Formaría parte del grupo de *ritos de muerte*. Dado el extenso material recopilado hemos decidido estructurarlo de la siguiente manera: introducción, último aseo-honores, funerales de Patroclo, funerales de Héctor y honras fúnebres de Aquiles.

11.2.1 Introducción.

Ya expusimos detenidamente en el capítulo correspondiente a **Homero** toda la polémica existente sobre la disyunción inhumación-incineración; es por ello que no nos adentraremos de nuevo en la misma, pero sí queremos presentar un cuadro resumido que nos facilite la comprensión de los *rituales*.

Los Griegos de esta época primitiva, si bien conocieron ambos tipos de funeral, optaron mayormente por desechar aquel que presentía un nuevo nacimiento, el "homo-humus" que ha llamado Maldonado (2), que vuelve a la tierra que es madre, a la "materia-mater"; inclinándose por la adopción del *ritual de incineración*.

Según sexos, hubo dos tipos de urnas de cenizas: las ánforas de asa estrecha para los hombres y las de asa ancha para las mujeres (aunque hay excepciones). Las ofrendas, parecen haber sido más variadas que en el periodo anterior y sin orden aparente, aunque en las urnas, las ofrendas están, bien dentro de la urna de cenizas.

zas o fuera, alrededor. En estos momentos del **protogeométrico**, domina la cremación entre los adultos mientras que para los niños es la inhumación la forma más común. El tipo standard de cremación fue un pozo, cuadrado o rectangular, que en el fondo tenía un agujero redondo excavado para acomodar la urna, aunque ocasionalmente podamos encontrarnos los dos (uno para la urna, otro para los restos de la pira).

Por lo que respecta al **Geométrico**, tanto la cremación como la inhumación se siguen practicando, encontrándonos con necrópolis donde domina uno u otro estilo según gustos o preferencias. El tipo de tumbas es igual al anterior aunque con más variantes; en la cremación sí se distingue ahora que los agujeros de las urnas son usualmente demasiado poco profundos para sus vasos, los cuales se cierran ahora no con losas sino con un relleno de barro o pequeñas piedras, o incluso se pueden dar pozos divididos para colocar la urna y en el otro espacio, los restos de la pira. Las urnas más comunes son vasos de arcilla, de modestas proporciones y a menudo decoradas. Ahora las armas van asociadas a las ánforas de asa estrecha y las joyas con ánforas de asa-hombro que es la que suple a la anterior. Respecto a la inhumación, la única diferencia es que las tumbas son bastante más pequeñas, sin sentido estricto de la orientación y siendo excepcionales los enterramientos dobles. El lugar se re-

cuerda, bien por un montículo de tierra, bien por un trozo de madera o por una losa de piedra en sentido vertical. Cuando es sobre tumbas de inhumación están colocadas por encima a la altura de la cabeza y cuando son de cremación están colocadas por encima a la altura de la urna. También ahora se usa un vaso monumental de barro con agujeros en la base, lo que ha hecho pensar que serviría para las libaciones. También variaba según los sexos: para ellos, cráteras con pedestales, y para ellas, ánforas (3).

Según Grmek (4), el hombre homérico encontraba la muerte de cuatro formas diferentes: muerte por violencia evidente (combate, accidente o sacrificios), muerte a causa de una enfermedad agotadora; muerte súbita sin causa externa visible, y muerte por tristeza. La primera, es la muerte violenta predominante en todas las fuentes antiguas tanto poéticas como históricas. Fascina por su dimensión trágica. " Morir joven es ser amado por los dioses ", tal es el sentimiento del poeta que aborrece la muerte causada por una enfermedad crónica. Pero respecto a la muerte súbita, ésta se pone como intermediaria entre la violenta y la natural por enfermedad. Esta muerte bastante rápida sin causas externas visibles, no es para **Homero** más que una muerte violenta por intervención divina.

Según Pettazzoni (5) al abandonar la costumbre

el **rito de inhumación** -que ya vemos que no fue una decisión absoluta- acogiendo aquel de la cremación, decaería el culto a los muertos, y aquel que iba a éste asociado -el animismo- aunque realmente, no desapareció del todo.

Para nosotros, el hombre homérico aparece libre de los fantasmas de los muertos y de la superstición que quiso plantar sus raíces; aunque esto no signifique que este hombre ignore el sentido de la muerte, ya que al contrario, este destino pesa y no poco, sobre la vida de los héroes. Un caso extremo lo tenemos siguiendo a Barrow, en Esparta, pues trataron siempre de minimizar el miedo a la muerte sobre todo gracias al cuerpo de guerreros que formaban. Por ejemplo, el tiempo permitido para el luto fue limitado por la ley, y ninguna moneda, comida o bebida se podía dejar en las tumbas. Los muertos eran quemados dentro de los límites de la ciudad, de tal forma que los niños podían jugar con los cadáveres, sin temer en absoluto caminar sobre las tumbas (6).

Por último nos gustaría destacar el aspecto social que adquieren los **rituales** en el universo homérico-hesiodico: el difunto sólo aceptaba las ofrendas y cuidados de manos de los suyos, por lo que, ni el vivo podía prescindir del muerto, ni éste del vivo, estableciéndose así un lazo poderoso entre todas las generaciones de una misma familia. Por esto, la función social de los usos fúnebres que determina el perdurar transgeneracional

de las tradiciones, refuerza la cohesión familiar. Por lo que reconocer el derecho del difunto quiere decir afirmar la identidad del grupo, aceptar sus reglas y asegurar la supervivencia.

11.2.2 Ultimo deseo-Honras.

Reunimos aquí los deseos que antes de fallecer profieren los moribundos, que forman las honras fúnebres. Estas consistían en quemar el cadáver (con sus armas, si es un guerrero), en una pira, y encima de ella erigir un túmulo, donde posteriormente clavarían a modo de estela, cualquier objeto de forma alargada. Debían realizarse por los familiares y amigos del difunto, pero, en caso de lejanía, sólo los amigos lo hacían, llorándole, aunque eso sí, guardaban las cenizas para sus familiares.

También se constaba el hecho por el cual se pretendía recoger todos los cadáveres posibles de los amigos caídos en la batalla; primero para que no fueran ultrajados por el enemigo (" en tanto que el cuerpo está vivo, él es como una multiplicidad de órganos y de miembros animados por las pulsaciones que les son propicias (...). Es, cuando está muerto, que se encuentra abandonado; entonces el cuerpo adquiere su unidad formal " (7). Por esto, cuando se quiere ultrajar, se trata de hacer desaparecer del cuerpo del guerrero difunto, esos aspectos de juventud y belleza viril, que son los signos visibles de gloria), segundo, para que no fueran deshonrados, y

tercero, para que se le pudiese dar un funeral digno, al que todo mortal tenía derecho.

11.2.3 Funerales de Patroclo.

Dada su extensión y riqueza vamos a estudiarlo por partes: **La noticia.** Como su nombre indica, es el conocimiento de la muerte de Patroclo por parte del Pélida, que se lleva a cabo dentro del más riguroso **ritual de dolor**, por él mismo, Antíloco y las mujeres, fundamentándose en un hecho principal: ensuciar, mancharse el cuerpo como arrebatado de dolor y ausencia, como primera muestra de conocimiento de tan grave suceso, a la vez que se acompañan de sufridos sollozos y suspiros.

Debemos señalar para comenzar, el hecho de recurrir a la ceniza, como paso previo de lo que le sucederá posteriormente en la pira. La ceniza por su color puede ser tomado como un acto **ritual de luto**, dado que se embadurnan de oscuro (según M. Delcourt, el objetivo que se pretende, tras disfrazarse o desfigurarse es obtener una salida para alejar a los espíritus hostiles),⁽⁸⁾ y tal y como dice Cazeneuve, a los que guardan luto se les obliga a permanecer sucios y repulsivos, como medio de hacer visible su estado de impureza, pues de entre todos los **ritos de pasaje**, el que se encuentra más preocupado por este aspecto, es precisamente el **ritual funerario** ⁽⁹⁾.

Otro elemento digno de destacar sería, la

presencia de mujeres rodeando el cadáver, en el que apreciamos fundamentalmente dos cosas: una, la exclusividad de la mujer en esta esfera que le pertenece; y dos, la figura de nuevo del carro, subrayándose así la idea del círculo, en una situación más que dramática, como ánimas que golpean el dolor sin cesar, de Aquiles.

Y por último, la acción de Antíloco de sujetar le las manos para que no se deje llevar por el dolor o la impresión, por el delirio fatal, y se suicide. Lo cual nos indica cómo se concibe la muerte en Grecia, que no es precisamente de una forma pausada o resignada, sino con angustia y desesperación ritualizada ante algo que es totalmente inevitable y contra lo que no se puede luchar.

Las lamentaciones. Nos encontramos con el puesto preferente que desempeña Aquiles, dado que es la persona más cercana al difunto. El será quién pueda tocar el cadáver, mientras las mujeres se encargan de las labores del lamento, llorándole -como es obligación- día y noche y rodeándolo. A continuación se procede al lavado de las heridas del cadáver (que es a su vez un **rito purificador**, para que sea él el cándidamente puro, con todos sus signos visibles de gloria, mientras el resto marca su propia impureza al contacto con la muerte por sus atavíos afeados y sus cuerpos desfigurados por las cenizas) con agua caliente, se le unge aceite, se le tapo-

nan las heridas (de nuevo la confirmación de dotar al difunto de esa imagen joven y cargado de belleza que portaba en vida y que tan importante es que mantenga en este trance); hablándose incluso de embalsamamiento, como obra de los dioses (*Il.*, XIX, 21 y ss. y *Il.*, XXIII, 184 y ss.). Una vez realizado todo esto se le amortajaba con fina tela de lino. Es indicativo el hecho que todas estas labores fuesen realizadas por sus compañeros, puesto que son funciones femeninas; no obstante, aquí la mujer no puede ni siquiera tocar el cadáver, pero se debe al hecho, primero de ser una situación especial que se da en el campo de batalla, lejos de sus familiares, y segundo, de no formar parte de la familia o amistades del difunto que fueron los encargados de acometerlos en estos casos. Así se entiende la obligación moral de sus compañeros de atenderlo.

El hecho de que Aquiles guarde ayuno está en íntima conexión con el sistema de relaciones personales existente en Grecia Primitiva, puesto que ante una muerte no voluntaria se daba paso a la venganza familiar afectada, así pues " Aquiles, ante el cadáver de Patroclo, rehusa tomar ningún alimento, en tanto en cuanto no lave su cuerpo en sangre troyana." (10)

Los Funerales. Comenzaban con un desfile, un últimos adiós al compañero muerto por parte de los más allegados, rodeándolo. Tal procesión circular de carros

y hombres armados ha sido considerada tanto por Lawler como por Rodríguez Adrados, como una variante de la danza funeral armada (11); (lo cual no resulta extraño si conocemos cómo se adentra la danza en el terreno ritual, y al revés). Siguiendo con el texto, a continuación Aquiles daba comienzo al funeral lamento, para el cual deposita sus manos sobre el cuerpo del amado. Tal oración fúnebre conoce dos partes, de una, la memoria (mne:ne), siempre inmortal; de la otra, la vida, siempre despreciada, indiferentemente designada como soma, psyche o bios. En realidad, en **Homero**, esta oración fúnebre es una acción moral (cívica y hoplítica), (12). Y posteriormente daba comienzo el banquete. Para el mismo se crea una gran pira donde se disponía todo junto, cadáver, víctimas animales y humanas, objetos, etc... ante ella, todo el grueso del ejército desfilaba para dar ese último adiós que hemos mencionado, a ritmo de danza, al difunto -que será depositado en ella por medio de sus amigos más queridos, sujetándole la cabeza el Pélico (lo que nos hace pensar en el amor que unía a estos dos héroes, pues normalmente es la madre o la esposa quien realiza tal acto)-. Aquiles, por tanto, co-protagonista del funeral, uncirá de grasa el cadáver de su amado Patroclo para que prenda mejor y antes de que comience a ser devorado por las llamas gritará su nombre (bien como despedida, para que las almas conozcan a su nuevo huésped y le

faciliten el camino; bien como expresión de purificación al igual que ocurría en el sacrificio de las víctimas donde las mujeres proferían el grito ritual en el mismo momento de degollarlas).

También debemos mencionar la presencia de la miel en estos ritos, pues ya sabemos que se encuentra estrechamente vinculada desde Egipto (recordemos que de los cuerpos moribundos, el alma se despedía por la boca en forma de una enjambre de abejas). Además fue también usada para embalsamar los cuerpos y evitar así su putrefacción. (13)

En consonancia con las almas está el hecho de derramar vino sobre la tierra, dado que el ritual de *ultratumba* así lo exige. Se habla incluso de "baño" de los difuntos, y pensamos que puede estar en consonancia con dos factores:

- al dominar el color rojo en el vino, cual sangre, (pues el vino no se encuentra mezclado); y al ser este segundo un elemento purificador, se trataría de purificar al difunto, puesto que el ritual es el impuro por excelencia.
- Fue una forma de suministrar al difunto lo que hiciese falta para evitar su regreso, visitando a los vivos, en busca de lo que necesita. O propiciarle un puesto más en el banquete, de modo que pudiera intervenir como si fuese miembro activo del mismo.

De esta manera observamos que tres son los tipos de sacrificios funerarios que forman parte del ritual; primero el difunto recibe las ofrendas en relación con su standard de vida y su posición social (de tal modo los vivos demuestran que no se apropian sin medida de los bienes del difunto y se desembarazan de los objetos "manchados"). Segundo, el holocausto, que proviene del sentimiento de ira impotente que acompaña al luto: cuando la persona querida muere, no debe sobrevivir ni siquiera el resto, y por ello se sacrifican armas, utensilios, animales, etc... y tercero el banquete fúnebre cerca de la pira, con el fin de que el difunto pueda tomar parte de él. Las ofrendas consistían en aspersiones o choaí: cebada, leche, miel, vino y sobre todo aceite, la sangre de los animales inmolados, o agua.

Hay dos aspectos que nos gustaría comentar. El primero sería el sacrificio de los 12 troyanos: de todos es sabida la presencia de sacrificios humanos en Grecia, pero creemos que en esta época estarían en desuso, mutándolos por animales u objetos con apariencia humana más que seres vivos propiamente. Por ello, en este caso, pensamos que nos encontramos ante una expresión desmesurada de la hybris de Aquiles, una resolución empujada por el dolor y la rabia. No obstante también se puede disculpar al Pélida si pensamos que él estaba moralmente obligado a vengar a Patroclo, y que por lo tanto, no

sería producto de su hybris sino pura justicia en el sentido más homérico de la palabra. De todas formas creemos que hay un poco de exageración -dentro del mejor gusto épico- en estos funerales, no sólo por los 12 troyanos, sino porque el propio Patroclo parece ser a la vez, sujeto y objeto de una práctica a dos niveles: sujeto del **ritual funerario** y puro objeto de sacrificio. Por lo que " la ceremonia, dedicada en apariencia sólo a Patroclo, toma su pleno significado. Destinado a exaltar la figura heroica bajo el doble aspecto de muerto y vivo, da lugar a un ritual ambivalente que oscila entre las fronteras de la muerte y de la inmortalidad, y que instala al héroe en un espacio intermedio entre hombres y dioses." (14)

El segundo consistiría en la extensa duración de las honras fúnebres (normalmente venían a durar diez días) y su colocación por los juegos. Como de ellos hemos hablado con anterioridad, no profundizaremos de nuevo, salvo decir que según Mouratidis, la presencia de estos juegos de carácter agonal se rastrea desde las ceremonias fúnebres micénicas (15) y que según Mireaux, estos juegos fúnebres hubo un tiempo que no eran tales, sino auténticos combates, luchas sucesorias que a veces terminaban trágicamente, en los cuales los competidores se disputaban los cargos, los honores, los bienes muebles del difunto, y hasta sus mujeres o hijos (16).

11.2.4 Funerales de Héctor.

La prothesis. Duraba un día entero, y su sentido consistía en mantener visible la belleza y la gloria del joven guerrero caído, fijarla. Primero se cerraban los ojos al difunto, y la boca por medio de correas - (othonai) en la barbilla como precaución de lo antiestético de sus mandíbulas abiertas. Se le ponía almohadas en la cabeza. En los meses calurosos una mujer de pie a la cabeza del féretro portaba una flor para ahuyentar insectos y moscas. El cuerpo era lavado, untado y vestido por las mujeres de la casa, usualmente de blanco (pues fue el color catártico por excelencia, aquel que garantizaba el máximo grado de pureza ritual) (17), aunque algunas veces en el caso de una persona soltera o recién casada, se le vestía con los atavíos de boda. Era recostado (cubierto con una mortaja o endyma y adornado con flores, guirnaldas, cintas y joyas) con los pies dirigidos hacia la puerta o la calle, las manos abiertas con las palmas hacia afuera. Algunas veces se le rociaba con mejorana, apio y otras hierbas, para alejar los malos espíritus, después, le ponían vino, mirto u hojas de laurel. A continuación daba comienzo la **lamentación**.

Los hombres entraban en procesión por la derecha y con su mano derecha levantada se quedaban de pie. Las mujeres, casi en éxtasis, se disponían alrededor del cadáver, de rodillas, sentadas o también de pie

(si asistían niños, estaban siempre con sus madres, cogidos de la mano, o sentados en sus muslos). Existían dos tipos de plañideras, las que se llevaban las dos manos a la cabeza y las que sólo una. La plañidera principal abrazaba la cabeza del difunto con ambas manos, mientras las otras trataban de tocar la mano (del difunto). Todo ésto pertenece al rito y estaba acompañado de la estridente música del aulós, dando lugar a una danza, a veces lenta y solemne, otras salvaje y extática (18). A la vez que la forma misma de las lamentaciones es netamente musical, porque son sistemáticas, y están construidas comprendiendo una serie de episodios de extensión similar, terminando todas de forma idéntica (19).

Después se daba inicio al treno y al goos. El primero era realizado por plañideras profesionales con su propio canto, y tenía por objetivo traer de nuevo a la vida un muerto que se creía simplemente dormido (20). El segundo era realizado por parientas, y es el más común en Homero (Il.,XXII,426 y ss. , Il.,XXIII, 9 y Il.,XXIV,664 y ss.); caracterizado por ser improvisaciones inspiradas por la pena del momento y por ser cantadas por los hombres con relación con el difunto o sus amigos más cercanos.

Parece ser que era muy común dirigir una fórmula al difunto del tipo "Hola, aún en el Hades", y es que probablemente el diálogo entre vivos y muertos

pertenezca a uno de los más viejos y sofisticados recursos del lamento (21).

En estos lamentos se registra una fase introductoria con preguntas retóricas, seguidas de un contraste entre pasado y presente de la forma: que es lo que era el muerto y lo que ahora va a ser. El esquema es bien sencillo introducido por un antes o un después en la primera cláusula, y por un ahora en la segunda. Otro elemento tradicional fue la expresión de un deseo no cumplido, de la forma siguiente: primero que la plañidera debería haber muerto por el difunto o que debían haber muerto juntos o que ninguno debería haber nacido. Segundo, que la muerte tendría que haber ocurrido en un tiempo, por o manera diferente; y tercero, que el enemigo del muerto debería correr la misma suerte. Después daban comienzo a las alabanzas y los reproches (22).

Todo esto configuraba la **prothesis**, cuyo propósito no fue sólo confirmar la muerte, sino dar una oportunidad para el acto del tradicional lamento, y para que los amigos y la familia dijeran su último adiós (23).

Al tercer día se le sacaba en procesión familiar, todo cubierto excepto la cabeza; tal procesión o ekphorà era un acontecimiento público, con el féretro llevado en carro tirado por dos caballos, seguido por las mujeres parientes, las plañideras profesionales y los hombres armados (no se sabe si las lamentaciones seguían

en este momento). Cuando llegaban a la tumba lo hacían descender y podían hacerse libaciones en su honor, dejando luego las copas allí como señal de tal acto. Por lo que respecta a las ofrendas, las *plañideras* le dedicaban manojos de cabellos junto con aceites y perfumes; después venían las *enagismata* u ofrendas de leche, miel, agua, vino, ajo, *pélanon* (mezcla de comida, miel y aceite) y *kólluba* o trigo primerizo con frutas frescas. Todas estas ofrendas no se realizaban en silencio sino que los gestos y movimientos eran similares a los de la *prothesis*.

Mientras el muerto estaba en la casa había una vasija fuera de la puerta que indicaba la muerte, y dentro existía otra con agua traída de fuera con la que las *plañideras* se purificaban al terminar.

Aunque toda esta descripción no la tengamos en *los funerales de Héctor*, sí podemos localizar muchas de estas partes, aunque el resto lo hayamos incluido aquí para conseguir una mejor comprensión del fenómeno. Así pues, varios son los aspectos a señalar aquí. Empezaremos por los roles que se definen claramente según sexos. Así mientras los varones se encuentran honrando al difunto en un lugar, las mujeres hacen lo mismo en otro puesto distinto; y mientras ellos se reúnen en el patio, ellas lo hacen en el interior del palacio (donde radica el espacio femenino y en el que tienen lugar los actos de muerte,

concepción y nacimiento). Así pues, no son sólo dos esferas sexuales distintas, sino dos espacios sexuales diferentes con un denominador común: la muerte.

Entre los actos de los varones cabe destacar la presencia del anciano, en el medio, todo afeado y sucio, y casi amortajado. Lo que creemos que representa realmente el padre de Héctor, es una simbiosis con su hijo muerto, ya que es él mismo quién se disfraza de cadáver (aparece ataviado con un manto muy ceñido a modo de mortaja) y con el estiércol en su cuerpo no quiere dar otra impresión que la de la polución de la muerte y las heridas de Héctor antes de ser lavado por las mujeres. Pero además observamos que es él quién ejecuta la acción y sus hijos, los que condolidos, le acompañan rodeándole -cual clara escena de prothesis-: y creemos que de aquí se desprende una de las claves de todo el **ritual funerario**: al ser el cabeza visible de la familia, sobre él recae el peso de llevar a cabo esta condolencia y representar dramáticamente -a modo de danza- este dolor, fuera del espacio eminentemente femenino del **ritual**; a la vez que por ello se consigue un ambiente especialmente trágico. Los hijos sentados y gimiendo, rodeándole, refuerzan el sentido del **rito**, pues como harán las mujeres, ellos rodean el cadáver, lo asisten y lloran, con la diferencia que entre las mujeres el difunto está de cuerpo presente realmente, mientras que aquí es sólo una representación.

Respecto a las mujeres, por lo pronto decir que ésta es su esfera. S. Pomeroy llega a decir que "el lavado y vestido del cadáver tiene ciertas analogías con el cuidado de los niños: el ciclo de la vida nos saca de la gruta de la mujer para devolvernos a ella" (24); y es cierto, creemos que se puede rastrear una semejanza entre el acto de la gestación y aquel del fallecimiento en el ámbito concreto de la mujer -de hecho podemos recordar la expresión tópica a lo largo de la historia que nadie sufre más, ni a nadie le duele más la defunción de un hijo, que a la madre que dió a luz al mismo-. Pero vayamos por partes. Por lo pronto ellas se encuentran en un espacio diferente al de los hombres, están en el interior del palacio donde deberá realizarse la prothesis, y donde ellas, normalmente, realizan sus tareas cotidianas, por lo que se puede entender como una forma de delimitar su territorio, de subrayar su parcela. Pero además, que precisamente sean ellas las encargadas de atender al cadáver, lavarlo, ungirlo y llorarlo, vuelve a poner de manifiesto la interrelación existente entre muerte y sexo femenino (es como si se estableciese un vínculo sagrado e incuestionable, una metafísica del dolor muy clara en el mediterráneo, y particularmente en este pueblo, donde los lazos religiosos y cotidianos se entremezclan con gran facilidad).

Estrechamente relacionado con lo que acabamos

de decir está el hecho de ser la madre y la esposa, las primeras en tocar con sus manos la cabeza del difunto -cual plañideras oficiales- (cosa que vimos realizar a Aquiles y que es significativo, según el orden de prioridades en el *ritual*, del amor que éste depositó en su amigo). Pero es que, además, mientras todas rodean el cadáver, la esposa es la que, por estar junto al cadáver, se encuentra en el centro, y la que dá comienzo a las lamentaciones. Son muchas repeticiones, a nuestro entender, de una misma idea: ser la persona más allegada al difunto, junto con la madre; poder sostenerle la cabeza; poder dar comienzo a las lamentaciones, y ser el centro de la ceremonia, junto con el marido muerto. Todas apuntan hacia ella como si existiese entre ella y su marido difunto, el mismo vínculo que durante la vida tenían aunque ahora determinado por el desgaste, la pena, el horror, el dolor.... la muerte. De todas formas es escalofriante observar cómo el *ritual* permite y otorga -en progresión ascendente- el derecho, primero a la esposa, después a la madre y por último, a la causante principal de la grave contienda: la bella Helena. Todas ellas féminas, todas ellas casadas y señoras de sus casas, todas ellas con un nexo de unión con Héctor, que no se le escapa al *rito*.

Respecto al *funeral*, sólo vamos a centrarnos en un aspecto ya mencionado en *los funerales de Patroclo*,

y es aquel referido a la competencia de los mismos. Conociendo la estrecha ligazón existente entre los miembros de la comunidad gentilicia homérico-hesiódica, no es de extrañar que los encargados de preparar las honras fúnebres fuesen las personas más allegadas al difunto: padres, hermanos y amigos íntimos (aunque participase toda la comunidad, pues de hecho es un miembro de aquella el que se va). En el caso de Patroclo veíamos que se realizaban por el más íntimo compañero; en los de Héctor, por todos los que el **ritual** permite. Nadie más ni menos podía encargarse de tal misión, y era obligación moral de la familia y amigos preocuparse de ofrecerle al difunto unas dignas exéquias.

11.2.5 Honras Fúnebres de Aquiles.

Tres son los nuevos datos a tener en cuenta en este apartado: el primero es el hecho de la larga duración del duelo (17 días) cuando sabemos que el tiempo normal establecido no superaba los diez; pero en este caso no sería "anormal" dado que nos encontramos con las exéquias del glorioso Aquiles, el más renombrado héroe de entre los Griegos (aunque también se puede pensar en una exageración literaria, pero poco importa, pues realmente la conclusión que podemos obtener es, que según fuese la importancia del difunto así serían sus funerales y sus días de duelo).

El segundo punto a tratar es el hecho, ya

apuntado en **los funerales de Patroclo**, del desfile de los guerreros ante la pira, para mostrar su último adiós; y cómo éste debió hacerse, para no desmerecer los honores del difunto y de acuerdo con el prototipo de danza pírrica, con todas las armas y atributos de poder de cada uno de los asistentes.

Por último, sólo señalar la posibilidad de una inhumación doble y del mismo sexo, en un pithos -bastante extraña según la documentación arqueológica-. Demostrándose en cambio, una vez más, la estrecha relación existente entre Aquiles y Patroclo, que nos lleva a desplazarla más allá de la simple camaradería guerrera, para situarla, no en términos de erastés y erómenos, pero sí dentro de las más estrechas connotaciones erótico-afectivas de esa camaradería guerrera del mundo griego.

II.3 RITOS DE INICIACION.-

Quizá alguno arquee la ceja al leer el título de este epígrafe o se pregunte ; Pero realmente se puede hablar de **ritos de pasaje** en Grecia ? Muchos han sido los libros escritos que han optado por la afirmación o la negación de tal asunto y sin embargo aún hoy se mantiene la duda; nosotros por nuestra parte creemos que sin éstos no se pueden entender muchos de los variopintos **rituales** que nos ofrece el mundo griego; veámoslo.

Entendemos por *ritos de pasaje* aquellos que conllevan el paso de un estado impuro a otro sagrado; entendiéndolo sagrado, no como un valor absoluto, sino como un valor que indica las situaciones respectivas (25). Y por *iniciación*, en su sentido más general, " un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en el status social y religioso de la persona que va a ser iniciada. En términos filosóficos, la iniciación es equivalente a un cambio básico en la condición existencial; el novicio emerge de su prueba dotado de un ser totalmente distinto del que poseía antes de su iniciación; llega ser otro (...). La iniciación introduce al candidato en la comunidad humana y en el mundo de valores espirituales y culturales. Aprende, no sólo los patrones de conducta, las técnicas, y las instituciones de los adultos, sino también los mitos sagrados y las tradiciones de la tribu, los nombres de los dioses sagrados y la historia de sus trabajos; sobre todo, aprende las relaciones místicas entre la tribu y los seres sobrenaturales como esas relaciones fueron establecidas a comienzos del tiempo." (26)

De acuerdo con el gran investigador del tema, A. Van Gennep, se puede distinguir una categoría especial de *ritos de pasaje*: los ritos de separación, de margen y de agregación. Estas tres categorías no están igualmente desarrolladas entre una misma población ni en un mismo

conjunto ceremonial. Los ritos de separación van ligados a las ceremonias fúnebres, los ritos de agregación a los del matrimonio, y en cuanto a los ritos de margen, el comportamiento anti-social es la debida expresión de su condición marginal, pudiendo constituir una sección importante, por ejemplo, en el embarazo, esponsales, iniciación, o reduciéndose al mínimo en la adopción. También pueden ser denominados como ritos preliminales (separación), liminales (margen) y posliminales (agregación).
(27)

Según Friedrich (28), la liminalidad a menudo acarrea estos factores:

- 1.- La transición o "paso" entre rejas, estructuras, etc...
- 2.- Tiende un puente o simplemente opera entre dos polos, como oposiciones culturales tales como naturaleza/cultura, bueno/malo, belleza/fealdad.
- 3.- El ascetismo o fuerte sexualidad.
- 4.- La pureza extrema verbal o la excesiva profanidad y obscenidad.
- 5.- El silencio o eflorescencia verbal y brillantez.
- 6.- La locura y tontez o gran sabiduría, habilidad profética, pre-ciencia.
- 7.- La homogeneidad social o simplemente, la ausencia de status relativos.
- 8.- La desnudez o los vestios especiales.

Y en los ritos de iniciación, las siguientes

fases: ritos de separación del medio común, ritos de agregación al medio sagrado; margen, ritos de separación del medio sagrado local; ritos de reintegración al medio común. Pero este pasaje a través del mundo sagrado dota al iniciado de una cualidad especial mágico-religiosa.

No obstante debemos distinguir que la pubertad fisiológica y la "pubertad social" son dos cosas esencialmente distintas, y que raramente convergen, por lo que no debemos hablar de **ritos de pubertad**, pues a la pubertad física se llega en distintos momentos según civilizaciones. En cambio, sí podemos decir que tanto una como otra, o en general, todos **los ritos de pasaje** se funden en una misma idea: " la materialización del cambio de situación social ". (29)

Todo **rito de transición** comporta frecuentemente la obligación de una "mise à mort". Esta muerte iniciática significa el final de la niñez, de la ignorancia y de la condición impura, que puede provenir, en ciertos casos, de una asimilación de las etapas de la vida humana con las fases de la luna. Pero es aún más interesante observar que esta ocasión, a través de las repeticiones, de la reactualización de los ritos tradicionales, es como toda la comunidad se regenera. " Este es el por qué, en todas las sociedades primitivas, las iniciaciones están entre las más importantes fiestas religiosas " (todos los gestos y operaciones que se suceden, uno tras otro, durante la

iniciación, son sólo la repetición de modelos ejemplares, ésto es, gestos y operaciones que fueron realizadas, en tiempos míticos, por los fundadores de las ceremonias).(30)

Según Furley estos *ritos* tienden a combinar,

- un mito de un caso original o periodo del sacrificio humano, y
- un mito complementario que explica cómo un animal - ha suplantado a la persona. La combinación de estos dos elementos dá como resultado, que cada iniciado se sienta a sí mismo sacrificado en el transcurso del *rito*, a través de un eslabón metonímico con el animal sacrificado (por el nombre, las ropas, la apariencia, el tacto...). Así pues, " la transición de la niñez a la madurez envolvió un sacrificio de la niñez misma."

(31)

Sin embargo, como decíamos al empezar este capítulo, ha existido una dura contienda referida a la existencia de estos *ritos* en el mundo griego. Burkert (32) por ejemplo dice, que sólo se conservan las reliquias de iniciaciones tribales, apareciendo reducidas en parte, a simples ceremonias de acompañamiento que se transforman, en parte también, en el servicio al templo de jóvenes preseleccionados; aunque no faltan los iniciados a cultos secretos de particular importancia, como los misterios. Pues bien, como él existen otros que ni siquiera reconocen la presencia de estas "reliquias", como él las llama,

pero nosotros creemos, junto a Brelich, que " no hay prácticamente ningún estado griego en el cual no haya quedado documentada alguna institución referente al pasaje de la infancia al rango de ciudadano " -que se puede resumir y concretar en la efebía- (33). Las instituciones iniciáticas se han conservado, y las podemos rastrear en Grecia, aunque de forma un poco alterada, pero cuya existencia, en un periodo como éste que estudiamos o anterior, puede ser postulada ciertamente de acuerdo con los residuos -como veremos en el caso concreto de Telémaco o el mismo Odiseo-.

Como características de estos rituales iniciáticos tenemos:

- el ocre rojo es de gran importancia en los ritos de pubertad, puesto que recuerda la sangre menstrual o algo más conectado estrechamente con ella, como puede ser el acto mismo de subrayar la muerte simbólica del iniciado -al igual que hacían las culturas prehistóricas tinto de ocre rojo los huesos del difunto-.
- La práctica más peculiar conectada con la pubertad fue la dedicatoria de pelo, como símbolo de transición, que tanta importancia tiene en el hecho concreto por ejemplo de la barba, entre los erastés y eromenoi griegos.
- La flagelación, con características agonales en el caso concreto de las fiestas de Artemis Orthia en Esparta.

- La inmersión en la aguas, es probable que hubiese funcionado como **rito de agregación** dentro de la nueva comunidad, pues señala el paso de la muerte y el renacimiento en la nueva vida, al sumergirse en el agua (por ejemplo en el **ritual de inmersión** que hacía el hierofante de los Eumólpidas, Gallini lo ha interpretado como " la repetición simbólica de un viaje prototípico a los abisales marinos cumplido el tiempo del progenitor del grupo familiar sacerdotal eleusina. "). (34)
- la caza, como actividad netamente efébrica, puesto que al adentrarse en las tierras salvajes es como el jovencito, arrebatado en las penumbras y del calor de los cuerpos femeninos, se introduce en el reino de la virilidad, desempeñando un ejercicio específicamente masculino. Al enfrentarse a los animales salvajes se prepara, más o menos directamente, para convertirse en guerrero, iniciado -en lo que M. Detienne ha denominado- "el privilegio exclusivo de los hombres: la violencia que hace verter la sangre" (35). Además, este territorio no es sólo la negación de las tierras de cultivo y el espacio cerrado de la casa, sino que es un espacio exterior al matrimonio, acogiendo formas de sexualidad extrañas a la ciudad. Por todo esto, y por su propio régimen alimenticio, el efebo cazador es también un marginal en relación a la ciudad (36).
- Como entidades liminales se les presenta como poseedores

de nada. Pueden ser distinguidos como monstruos, llevar sólo un retal o incluso ir desnudos, demostrando así su propia condición de seres liminales, sin status ni propiedades. Precisamente por ello tienden a desarrollar entre ellos una intensa camaradería e igualitarismo, puesto que " las distinciones seculares del rango y status desaparecen o son homogeneizadas." (37)

El iniciado pues, en su condición de liminalidad, es una tabula rasa, una pizarra en blanco, sobre la cual se graba el conocimiento y la sabiduría del grupo, en los aspectos que están relacionados con el nuevo status. Las órdenes y "humillaciones" a las cuales son sometidos presentan parcialmente la destrucción del status previo y parcialmente una disposición de su esencia a ser preparador respecto a sus nuevas responsabilidades, restringiéndolos en el abuso de sus nuevos privilegios. También por ello, como en Grecia el mal olor se asocia al periodo liminal, está íntimamente ligado a ellos (38).

- la mutilación sexual. Se puede entender de muchas formas, todas ellas válidas e interrelacionadas. Así Van Gennep cree que no ofrece nada de particular, y que se da " como una 'señal de alianza' con una divinidad determinada, y como la marca de pertenencia a una misma comunidad de fieles " (39). Eliade lo vé, por su parte, como el equivalente a una muerte mística,

creyendo el novio ser asesinado por un ser sobrenatural; al igual que entiende el hecho de la subincisión como un resultado de la bisexualidad patente en las divinidades superiores como divinidades totales, cuyo propósito es dotar simbólicamente al neófito de un órgano sexual femenino (40). Cazeneuve lo explica " como una segunda creación, que construye al individuo de conformidad con el arquetipo humano de su grupo social " (41); y Bettelheim, para finalizar, parte de dos premisas con las que coincidimos plenamente: un sexo siente envidia de los órganos y funciones sexuales del otro, y el dolor de la iniciación, es el precio que los adolescentes deben pagar por llegar a ser adultos. Propone los siguientes siete puntos:

- 1.- Ritos de iniciación, incluyendo la circuncisión, que deben ser vistos dentro del contexto de ritos de fertilidad.
- 2.- Ritos de iniciación tanto de muchachos como muchachas, que pueden servir para promocionar y simbolizar la total aceptación del rol sexual socialmente prescrito.
- 3.- Un propósito de los ritos de iniciación masculina puede afirmar que los hombres, también, pueden tener niños.
- 4.- A través de la subincisión, los hombres intentan adquirir los órganos y las funciones sexuales equi-

valentes a los de las mujeres.

5.- La circuncisión puede considerarse un esfuerzo para probar la madurez sexual o puede ser una mutilación institucionalizada por las mujeres, o ambos.

6.- Los secretos que rodean los ritos de iniciación masculina sirven para disfrazar el hecho que en el punto deseado no es alcanzado.

7.- La circuncisión femenina puede ser parcialmente el resultado de la ambivalencia masculina sobre las funciones sexuales femeninas y parcialmente una reacción a la circuncisión masculina (circuncisión, que permite al muchacho, al mantener permanentemente libre el glande -al igual que la menstruación como tal para las mujeres- asegurarle que ha conseguido su madurez sexual). (42)

- La música y el baile. Tal y como dice Dover, existió una fuerte asociación entre la música y la adolescencia (43). Ambas tuvieron un rol educativo esencial, " ambas agitan los encantos que tienen por objeto, por el placer y el dolor y por la influencia sobre la juventud; establecer una conformidad de sentimientos y de juicios entre las almas de los muchachos y la razón de los viejos " (44). A través del aprendizaje de ciertos bailes se le confiere al iniciado un status social definitivo, y por la interpretación de estas danzas y cantos, los iniciados pueden mostrar a los miembros de la comu

nidad que la formación recibida durante la iniciación les permite ser dignos de ser admitidos como miembros completos de este orden subrayado por un gran banquete colectivo que consagra la unión de estos nuevos miembros y el resto de la tribu.

De tal manera, que Fitton considera que la danza armada que tenemos recogida en Grecia, pudo haber sido originalmente parte de una ceremonia de iniciación, en la cual "jóvenes maduros lanzaban alrededor del iniciado, asustándole y ahuyentando los espíritus demoníacos con el ruido de sus armas." (45)

- Travestismo. Tal fenómeno puede entenderse en función de diversos factores, así pues, si lo interpretamos en relación al carácter liminal, tal y como lo hace Turner (46), tendremos que son atributos de ausencia de sexo y anonimato, ya que los neófitos son meras entidades en transición sin lugar o posición fija. Si lo ponemos en relación con los espíritus hostiles, tendremos que todo disfraz se considera como una treta para asustarlos -ejemplo más claro es el luto- pero esta preocupación por despistar fuerzas hostiles no explica para nada un disfraz intersexual, por lo que hay que verlos como **ritos de tránsito** aplicado a los jóvenes y jovencitas en el momento de su entrada en el grupo núbil. Según Delcourt, en algunas **fiestas** va ligado a bailes y juegos asociados a diversos **ritos de fecundidad**,

recibiendo cada uno de los dos sexos algo de los poderes del otro, (47). Si en cambio, establecemos como prioritario el color, tendremos, que lo importante no es la naturaleza misma del travesti, sino la antítesis que pone en acción. Por ejemplo, la oposición claro-oscuro, es muy significativa. Los jóvenes aún no adultos recibieron a veces el nombre de skotioi (oscuros), mientras que los neaniai de las Ocoforias son eskiatraphomēnoi o alimentados en la oscuridad. De tal manera, el cazador negro es un efebo fracasado, es un antihoplita, ya negro, ya niña (48).

Lo que no cabe duda es que nadie se metamorfosea al azar, nadie se disfraza impunemente, y que el travestimiento ritual revela una componente sexual imprescindible para comprenderlo en su dimensión general. Tal componente se puede entender como lo hace Glauco Sanga quien opina que la ambivalencia expresada da lugar a dar rienda suelta a " un deseo inconsciente de revelar el propio componente femenino " de cada uno (49); como lo hace Slater, que lo considera como un medio para tratar de conseguir la libertad de la dominación femenina (50); o como propugna Bettelheim, como indicativo de los deseos extendidos entre hombre y mujer para compartir las funciones sexuales y el rol social del otro sexo. (51)

Nosotros compartimos el punto de vista de

Baumann quien ve en el travestimiento un componente mágico religioso que va más allá del vestido y que tiene como fin unir los dos sexos, señalando el carácter andrógino que todos portamos. De esta manera, " el vestido no es sólo únicamente la proyección orgánica de la piel, ni algo que cubre, sino una esencia material -personal " (52). Veamos el cuadro aglutinador que propone , en el cual se pueden observar todas las posi bilidades.

El Travestismo como testimonio de:

1. un antagonismo tajante entre sexos

- a) cada sexo tiene su rol diferenciado
- b) la burla del otro sexo y su vestido
- c) los hábitos comunes de un sexo sólo se pueden realizar por medio del traje
- d) reconocimiento del papel del padre en la fecunda ción.

2. un intento de compensar las diferencias sexuales.

- a) Unión y elevación de las fuerzas vitales de ambos a través de su unión.
- b) Fomento mágico-religioso de las empresas importantes del compañero del otro sexo.
- c) Adaptación a dioses bisexuales.

3. una fase sexual transitoria

4. un estadio transitorio elevado o bajo

5. una situación de ser distinto

6. un rechazo de poderes demoníacos
7. una postura exclusivamente homosexual (travestismo erótico libre de culto)
8. unas meras ganas de disfrazarse

(los dos últimos puntos siempre están presentes).(53)

- y por último, y tal como acabamos de decir, muy conectado con el fenómeno anterior: la "homosexualidad" iniciática. Esta juega a menudo una parte sustancial en los ritos de pubertad de distintos pueblos, y no deja de ser interesante el hecho de que sean éstas más que las relaciones "heterosexuales", las elegidas más a menudo para iniciar a los jóvenes púberos al mundo adulto, cosa que parece tener su explicación en los beneficios mágicos, que según Churchill, confiere la unión "homosexual" (54). Sus orígenes, no arrancarían de una carencia sino de un rechazo; " los hombres se encuentran bien frente a sus mujeres, y el objeto de iniciación es plantear un intervalo absoluto entre feminidad y masculinidad." (55)

No obstante podemos apreciar la importancia del falo en estos ritos dado que el muchacho impuber pudo experimentar una tensión fuertemente sensual hacia un chico mayor o un hombre, y pudo ser atraído por sus genitales maduros sin querer ser estimulado sexualmente. Para este muchacho, el significado simbólico del falo estuvo estrechamente asociado al valor físico, y

ésta es la razón por la cual él estaría tan fascinado por los genitales del hombre maduro. A causa del ardiente deseo por parte del muchacho por desarrollarse, por ser igual que los adultos y jóvenes que él admiraría, fue fácil para un adulto conseguir que el jovencito adorase sus genitales y someterlo a su satisfacción. De tal manera, el falo es el símbolo de areté, con todas sus complejidades de significado. En otras partes, en los **ritos de pubertad** se practicó no sólo el coito anal, sino el bestialismo o la bebida de orina, para darles vigor, valor y espíritu de lucha. En el caso de Grecia, para el joven dorio, " el falo de su tutor era una imagen comprensiva de todas las cualidades posteriores que él quería adquirir. La firme convicción de que era en realidad a través del semen de su tutor cuando recibía la areté ayudó al muchacho en sus esfuerzos para cambiar en la dirección deseada. Así la pederastia ritual fue un acto simbólico de efectos tangibles sobre el desarrollo de la personalidad del muchacho " (56), -este rol simbólico desempeñado por el falo del adulto frente al muchacho como el dador encargado de la areté, hizo que la sumisión no fuese ni vergonzosa ni humillante-.

Dover por su parte nos dice que los griegos sintieron, aunque inarticuladamente, " que el pene era un arma, pero un arma oculta guardada en reserva.

Que un joven o un muchacho tuviera un pene erguido, puntiagudo simbolizó su capacidad masculina para llegar a ser un guerrero (...), un pene pequeño, en cambio, fue un índice de modestia y subordinación, una renuncia de su iniciativa sexual o rivalidad sexual." (57)

Van Gennep (58) entiende toda esta primera pedicación como un **rito de fraternalización**, y es que la palabra amistad estuvo conectada incluso etimológicamente con palabras que denotasen parentesco, camaradería en la guerra y en el amor; lo cual se puede percibir claramente en Grecia Primitiva, tanto, que se ha llegado a decir que la paiderasteia griega representó el ideal caballeresco de la camaradería guerrera, "Kriegs kameradschaft" llevada al extremo (59).

Esta camaradería se presentó en **Homero** bajo dos formas distintas: de una parte como una asociación entre jefes, entre los cuales reina una emulación de bravura y honor; de otra parte, como el principio de cohesión de grupo que forman los guerreros alrededor del jefe. El hecho característico es que descansa, en definitiva, en las relaciones personales. Sin embargo, como representación del punto de vista totalmente contrario al mantenido hasta ahora, vemos que Patroni rechaza tal tipo de relación por ser "contra-natura", y porque sería del todo imposible ya que no hubiera sido conforme a la Themis, por lo que sólo es una "hermandad

en armas". (60)

De todas formas, la presencia de "homosexualidad" iniciática es clara. En Grecia, " ser erómenos estaba visto como un estadio en el desarrollo del niño hacia la masculinidad " (61). Este adolescente por el estado liminal que conlleva, y por la propia dimensión del aspecto sexual en Grecia; no fue ni "hetero" ni "homosexual", sino que fue simplemente sexual. Adolescente, que se caracterizó por no haber logrado todavía su primera barba (vuelta de nuevo al rol iniciático). Este aspecto tuvo mucha importancia en Grecia, pues sólo los mayores de 15 años pudieron desempeñar el rol de erómenos, sin embargo, los límites de edad para situar al amante fueron entre 12 y 17 años inclusive. A los 18 años ya no se es un niño sino hombre, por lo que de seguir con estas prácticas no se es paidés sino "homosexual"; aunque, más que el número de años precisos, lo que marca el límite entre el jovencito y el adulto es la aparición del vello y de la barba. Así, "el vello y la barba, patrimonio del sexo fuerte, son la auténtica barrera entre la paiderasteia y la "homosexualidad"." (62)

Como ejemplos de pueblos que practican la sodomía como iniciación: los Kerski de Nueva Guinea, los Kiwai, los Aranda de Australia, los de Bahía de Este en Melanesia, los indios del Noroeste del Amazonas,

los indios Zuni de América del Norte, etc...

Por último nos gustaría señalar las consecuencias que estos **ritos** como mecanismo iniciático pueden tener. Según Keuls serían dos: una de ellas es el "homo sexual" masculino adulto (pareja-vinculante), que corre contra la organización social estandarizada; y la otra amenaza sería, el crecimiento de la prostitución "homosexual" masculina (63).

En cuanto a **los ritos iniciáticos femeninos**. Las ceremonias iniciáticas femeninas, son menos espectaculares, menos dramáticas, más reservadas y menos conocidas que la de los chicos. Se habla incluso de menos "desarrolladas" y de carácter individual (Savalli cree al respecto que al contrario que las masculinas, los **rituales iniciáticos** femeninos eran probablemente un honor reservado a una representación estrecha) (64), intentándose explicar éste último aspecto por el hecho de que la iniciación femenina empezó con la primera menstruación -asociándolas por ello al blanco, pues se quedaban "sin sangre"-.

Visca entiende por iniciaciones femeninas "aquel complejo de ritos mediante el cual todas las mujeres de una determinada sociedad son reconocidas miembros efectivos, con deberes y derechos específicos, de la sociedad a la que pertenecen." (65)

Las mutilaciones iniciáticas femeninas represen-

tar una imitación de las masculinas, aunque para otros, el origen de la circuncisión femenina y de la desfloración ritual, estaría basada en la envidia del hombre por la función procreadora de la mujer y en su deseo de conseguir poder sobre la vagina y sobre la peligrosa sangre menstrual.

Las iniciaciones de las chicas incluyeron pues elementos típicos de las iniciaciones masculinas, como la revelación de un ser divino, de un objeto sagrado o de un mito de origen. Sin embargo, las iniciaciones femeninas no determinaron la adquisición de facultades ni de derechos fundamentales de valor social por parte de la mujer, fuera del derecho al matrimonio -que es el único que consiguen con esta transición-.

Padel, se refiere a un aspecto muy importante que creemos no se debe olvidar, y es precisamente aquel referido al hecho de que la mujer siempre -al menos en el caso griego- está asociada a la transición, al pasaje. " Las sociedades griegas, de orden masculino, generalmente asignaron a las mujeres la presidencia ritual sobre experiencias transitorias, muerte y nacimiento, que eran consideradas como transición dentro y fuera de la oscuridad. Morir es 'entrar en lo oscuro', nacer es 'entrar en la luz', una imagen que a menudo hace doble servicio para la emergencia del cuerpo desde el útero e introducirse en la tumba, y para el pasaje del alma en la oscuridad

que es imaginada como la vida que precede, y en el Hades (...). Para la percepción masculina, una supuesta aptitud femenina para controlar el paso de fuera a dentro de la oscuridad, va unida con una supuesta aptitud femenina para contactar con lo que está contaminado." (66)

Por último nos gustaría señalar **las fiestas y los ritos griegos** en los que podemos rastrear la presencia de estos **ritos iniciáticos**. Estos son:

La Diodeia de Megara, cuya celebración incluía ataques de besos entre muchachos y jovencitos.

Las Thespieae, en las cuales, canciones premiadas sobre el amor de muchachos eran cantadas durante la fiesta de Eros.

La Iolaeia de Tebas. celebraba el amor entre Heracles e Iolanus.

La Gymnopaedia de Esparta o fiesta de los jóvenes desnudos. Aquí la desnudez fue un elemento ritual; y se danzaba un baile armado del tipo "pírrico", representando batallas figuradas y combates armados más o menos legendarios. Los jóvenes que ejecutaban esta danza no llevaban ni máscara ni pinturas corporales aunque sí peinados complicados.

Los Brylichistai laconios, son un tipo de danza, bailada por hombres con máscaras y vestidos femeninos; también han sido llamadas "danzas afeminadas". (67)

Las Platanistas de Esparta: lucha de dos tropas de efebos espartanos que hacían dos sacrificios previos. no a Aquil-

les y otro a Enialio, y la lucha estaba precedida de otra de machos cabrios, cuyo resultado presagiaba el de la lucha posterior de los efebos. Esta última tenía lugar en un terreno rodeado por un canal y cada tropa trataba de empujar a la otra al canal; la lucha era sin armas, con manos, pies y dientes.

Ritual de Apolo en Termo (según Polibio V,8,4 ; XI,7,2 y XVIII,48,5) existió un ritual muy antiguo en honor de este dios en Termo. Allí se reunía anualmente la asamblea de los etolios, siendo una de las ceremonias más importantes durante estas reuniones, la aceptación de los nuevos miembros, de los jóvenes en edad adulta.

La Hyakintia, celebrada en Amyklai, en honor de Apolo Hyakinthios, o del erómenos del dios (nyakinthios = joven). Los asistentes dormían por tierra en stibades. En la primera parte de la fiesta, se abstenían de pan, comiendo sólo carne de cabra, queso, habas e higos, no llevaban coronas ni cantaban el peán; mientras que pan, corona y peán eran el centro de la segunda parte de la fiesta (Kopis). Por la noche había una fiesta nocturna o pannychis en la que intervenían komoi de jóvenes y vírgenes de carácter orgiástico.

Las Arrephorias, consideradas por Calame como un **rito de entrada en la adolescencia** más que como un **ritual de salida** (68). A los jóvenes oficiantes se les encargaba una misión impresionante en la oscuridad y sometidos a

la sensación de una indiscreción bajo amenaza de sanciones severas en el caso que su curiosidad les moviera. Las mujeres también participaban, representando a las madres de los compañeros de Teseo. Según Jeanmaire el carácter iniciático se veía en la preocupación de una prueba de endurecimiento para probar el carácter y los buenos efectos de la instrucción. El método para fortalecer el coraje consistía en inspirar todos los miedos posibles según ciertas reglas. El ideal vendría dado, aún más, por el ejercicio y las pruebas de tentación al placer, de mostrar al neófito insensible a su seducción, como debía mostrarse impasible a los efectos del miedo. La mejor manera de administrar las pruebas de valor fue haciendo uso de un filtro o pharmacos que tendría la propiedad de inspirar miedo sin sufrir peligro real alguno (69).

El mito de Pelops, que según Sergent, por sus elementos y por su estructura, parece extremadamente antiguo; "las secuencias iniciáticas completas, de la reclusión del neófito en el matrimonio, con la muerte mística, caldero de muerte y caldero de resurrección, homosexualidad del tutor y del discípulo, prueba de carrera, formando un conjunto solidario, coherente, iluminándose la significación de un lado por la comparación con las costumbres iniciáticas conocidas entre los pueblos primitivos, del otro, por la referencia a la costumbre practicada en Creta en plena época histórica." (70)

Las Karneas. Duraban nueve días y siempre con luna llena. Los jóvenes elegidos -no casados o kaineatai- debían ocupar el puesto por cuatro años; en ella el grupo de los estafilodromos, adornados con ramos de vid, corría tras el individuo que representaba a Karneos, erómenos de Apolo, al que debían capturar. Todos llevaban ramos de vid, y el perseguido -que hacía oraciones por el bien de la ciudad- llevaba una máscara animal, la del dios, que posteriormente fue sustituido por Apolo Carneos. Si los perseguidores tenían éxito y capturaban al fugitivo, significaba buen augurio para el año entrante, si no, lo contrario.

Fue una fiesta esencialmente efébrica y militar, articulándose en el cruce de un momento de la vida militar anual, el último periodo de campaña, y de una etapa de la agoge final. Se asemejan a las hiakintias porque en ambas tienen lugar agones, especialmente musicales y porque en ambos casos tiene un papel importantísimo el simbolismo de la muerte y el renacimiento.

Las Oscophorias. Fiesta ateniense en que se recordaba la llegada de Teseo a Atenas (fiesta de integración de los nuevos iniciados en el mundo adulto): el vencedor en la carrera de efebos era llamado "rey" y coronaba su caduceo como tal, representando al propio Teseo. Hubo un coro de siete jóvenes que cantaban y que iba precedido de otros dos vestidos de muchachas, y el heraldo; siendo

los diez los vencedores en la carrera y representando a los jóvenes liberados del Minotauro y a Teseo -el travestismo se ha explicado como conmemoración de la tradición que contaba que cuando Teseo fue a Creta con los jóvenes y doncellas enviadas como tributo al rey de Creta, él disfrazó dos jóvenes como doncellas, para aumentar su fuerza imponente-. Otro coro de deipnophoroi o portadores de comida representaba a las madres de los jóvenes y contaban leyendas. Cuando llegaba el momento de la coronación, los presentes gritaban " ¡Elelu, Iú, iú! ", gritos de dolor y alegría referidos respectivamente a la muerte de Egeo y a la coronación de Teseo.

La **Mastigosis espartana o ritual de flagelación de los efebos espartanos** junto al altar de **Artemis Orthia**. Fue una especie de agón en que había un vencedor, el que más resistía los golpes, y a veces había muertos. Parece ser que se trataba de robar quesos; o sea, un combate entre dos comos, uno que trataba de robar los quesos y otro que fustigaba al primero. Así, el total de los efebos son la renovación de la ciudad, los que les azotan y los que los incorporan a ella. Según Calame, esta fustigación sangüinaria de los efebos substituyó al sacrificio humano originario sobre el altar de la diosa (71). La muerte de los efebos, representada por la flagelación sería una muerte iniciática de los jóvenes a la que le sucedería el renacimiento del joven adulto como ciudadano.

Las Apaturias. Duraban tres días durante el mes otoñal de Pyanepsion: Dorpia, Anarrysis y Kureotis (aludiendo al corte de cabellos). De la existencia de esta fiesta se puede deducir que antiguamente los principales **ritos de pasaje**, entre los cuales aquel de la adolescencia, se celebraban en el seno del grupo consanguíneo de la fratria. (72)

Las Hermaia. Considerando a Hermes como el dios de todas las fases de transición en general, en Atenas estas fiestas constituían el momento del aislamiento de los jóvenes. Presumiblemente Hermes era una de las divinidades que, en los rituales antiguos iniciáticos, tutelaba el pasaje de las muchachas atenienses de la virginidad a la madurez sexual (73). Dado que si tenemos en cuenta que la metis del dios fue pura astucia e ingeniosidad, cada individuo en su paso a la madurez, debe superar una serie de pruebas en las que debía aplicar la metis del dios.

Ritos de Artemis Brauronia. Conserva muchos de los rasgos del ritual original de iniciación femenina. La particularidad del mismo reside en la mimesis teriomórfica (travestimiento en forma de animal) que ellas debían concluir antes del matrimonio, vestidas con una túnica de color, debían ser "osas" para la diosa. Este travestimiento confirma el carácter de iniciación puberil de la fiesta, junto con el hecho de ser un grupo de edad (las muchachas debían tener de cinco a diez años), la periodicidad (cada cuatro

años) y el elitismo (probablemente progresivo: primero la obligación debió ser para todas, después simbólicamente redimensionado a unas pocas de familias nobles,...). El rito, de hecho, nacía de la necesidad de expiación de una antigua transgresión en las confrontaciones de Artemis. Las muchachas se encontraban inicialmente en una condición de marginalidad o informalidad, que eran propias de las jóvenes aún no iniciadas, y por ello, más cercanas a la naturaleza, a lo selvático, percibido como mundo de la transgresión, en cuanto privado de las reglas sagradas del grupo humano; antes de poder "pasar" al plano de la "cultura", fundado en el orden constituido, debieron ritualmente revivir la dramatización del "pasaje" de lo selvático a la civilización. Concluida la formación, las muchachas abandonaban la túnica y se restituían sus trajes (integración oficial en la comunidad), (74).

La agogé espartana: a la edad de siete años se les rapaba la cabeza, se les separaba de la familia y se les incluía en un sistema de educación colectiva más rigurosa. Dormían con sus coetáneos reagrupados en agelai, sobre lechos de ramas (stibades), llevando un sólo traje para todas las estaciones, y estando sometidos a la autoridad de un paidonomos, a cuya dependencia, los mastigophoroi mantenían la disciplina mediante latigazos. Entre los 14 y 20 años pasaban por seis grados diferentes ejercitándose en agones combativos entre los que pertenecían al mismo

grado. En todo este tiempo eran malnutridos y debían procurarse el alimento mediante rapiñas, pero sin que nadie se percatara, porque entonces eran castigados. Eran elegidos como amantes (eromenoi) por los erastai adultos. Cuando conseguían el grado de eirenes, tres muchachos de los éforos, llamados hippagretai elegían entre sus coetáneos a los hippeis, para luchar entre ellos. Sólo a los treinta años el joven espartano lograba ser ciudadano adulto de pleno derecho.

La Efebía ateniense: cada demos establecía la lista de los muchachos en edad efébrica (18 años) propuestos por sus padres. Cada phylé elegía un hombre adulto de unos 40 años (sophronistes) con funciones de educador, pero existían también el kosmetes, los paidotribai, el toxotes, el akontistes y el katapaltaphetes, encargados también de iniciar a los efebos, que llevaban el pelo corto y una chlamys. El primer año se dedicaban a ejercicios militares y atléticos. Al final de éste eran presentados solemnemente en una ekklesia reunida en el teatro demostrando lo que habían aprendido. También parece que realizaban un juramento, comprometiéndose a defender los confines de la ciudad, no avergonzándose de sus armas, no abandonar a sus compañeros, preservar los cultos, etc...; el segundo año lo pasaban fuera del Atica. (" La efebía transformó las iniciaciones de tipo primitivo en un servicio obligatorio de dos años, durante los cuales los jóvenes

entre 18 y 20 años recibían una preparación atlética y militar; los aspectos religiosos no faltaron en la efebía, pero fueron poco aparentes."). (75)

Para finalizar con este macro apartado, nos gustaría señalar dos aproximaciones concretas a estos **ritos**, rastreados en los poemas homéricos, de acuerdo con los trabajos de Ickert y Bremmer (76), los cuales consideran la historia de Telémaco y las vicisitudes de Odiseo como reflejos claros de **ritos de iniciación**.

TELEMACO: la iniciación a menudo comienza con un robo nocturno de los jovencitos por los mayores y el desplazamiento de los muchachos a un lugar alejado. El viaje de Telémaco, acometido por la noche y sin el conocimiento de Penélope, lo hace en compañía de Atenea, -- quién, bajo el disfraz de Mentor, dirige su iniciación. El lugar sagrado al cual los iniciados proceden para el más crítico de los ritos puede ser una área permanentemente sagrada. Para Telémaco, tal área es el bajo Teloponeso. Es a Pilos y Esparta, lejos de su casa, madre y todas las asociaciones de su infancia, donde Telémaco debe ir para recibir el conocimiento, sin el cual, no podrá llegar a ser un hombre.

Durante la segunda fase, los iniciados usualmente sufren periodos de reclusión en un lugar oscuro y aterradorante, viviendo bajo el miedo inminente de ser des-

truidos por los dioses. El miedo a la muerte, por supuesto, viene de los pretendientes, quienes reconocen que el joven Telémaco ha empezado a madurar, y quienes determinan matarlo. La instrucción que recibe Telémaco es el recuento, por parte de Nestor y Menelao, del mito más crítico de esta sociedad, la historia de la Guerra de Troya y sus consecuencias.

La tercera fase, la cual algunas veces tiene lugar en el área sagrada, o cerca de ella; otras veces en el lugar de reclusión, es la iniciación física. Esta fase se continua con la cuarta, la cual va a menudo acompañada de la revelación de ciertos objetos sagrados y de largos viajes que rememoran rutas originalmente iluminadas por seres mitológicos. En la *Odisea*, la batalla final en el salón, funde la mayoría de los motivos, incluyendo la escarificación de Telémaco, la revelación (epopteia) de la égida totémica de Atenea a todos los presentes, y un tiranicidio real de mujeres (el ahorcamiento de las 12 sirvientas) por Telémaco.

ODISEO : ha sido observado repetidamente que las heridas infringidas a los novicios eran algunas veces señales de muerte. Las heridas en la pierna -caso de Odiseo- pueden haber tenido muy bien este significado también en Grecia. " Parece pues que el herirse en una pierna fue originalmente una cojera simbólica para contrapo

ner los novicios con los cazadores adultos, para quienes correr era de gran importancia." (77). Si consideramos el canibalismo como un elemento perteneciente también al tiempo iniciático, lo tendríamos documentado en el capítulo de los Cíclopes.

Hay algo especialmente característico -aparte de la constatación del hecho de que la juventud de Odiseo está llena de motivos iniciáticos- y es la vuelta de Odiseo: él vuelve a casa como un mendigo (un típico caso de status reverso), y vuelve el día de luna llena (Od., XIV,162 y Od.,XIX,307), un momento especial que significaba el final del periodo liminal, el final del caos y la llegada de la civilización ordenada. Respecto a sus devaneos con Circe, también es característico del periodo iniciático, pues se pone en juego la cuestión sexual que tan ligada va a los jovencitos. Al igual que dos aspectos más de la historia: el descenso al Hades como representación simbólica de la muerte del iniciado, y el caballo de Troya, que entraría de lleno dentro de los **rituales de enmascaramiento y travestimiento** ya conocidos.

II.4 RITUAL DE BODAS.-

Antes de pasar a narrar el **ritual** en cuestión, debemos apuntar una serie de datos documentados en las fuentes, sobre el matrimonio en sí: el lugar ideal para

mantener los primeros devaneos amorosos entre un joven y una muchacha, fue desde una encina o una roca (Il., XXII,126 y ss.), esta muchacha no podía unirse con hombres antes de hacerse público su matrimonio, ni ir contra la voluntad de sus padres, pues era indecoroso (Od.,VI, 287 y ss.). Además, debió ir virgen al matrimonio - (Od.,XV,20 u Od.,XIX,265) y podía ser empujada a decidir el marido, no sólo por sus padres, sino por sus hermanos también (Od.,XV,16). Normalmente los pretendientes de la novia debían traer bueyes y pingües ovejas para convidar en banquete a los amigos de ésta, debiéndole hacer regalos, tales como un peplo grande, un collar, unos pendientes, etc... (Od.,XVIII,290 y ss.); aunque si era sorprendida en adulterio, el marido le pediría al padre de ella la devolución de todos sus regalos de esponsales (Od.,VIII,317 y ss.). La edad óptima para celebrar las nupcias era los treinta años para el hombre, y la mujer debía pasar cuatro años de su juventud, para casarse al quinto (Op.,695-701); pero no debían hacerlo el día 16 pues era nefasto -por estar la luna completamente separada del sol. Por esta razón los atenienses escogieron para casarse los días próximos a la conjunción y celebraban las Teogamias, ya que al principio se creía que la conjunción de la luna con el sol era un matrimonio- (Op.,784); en cambio el día cuatro sí era propicio aunque debían consultarse primero las aves más propicias

en estos asuntos.

El **rito** en cuestión se celebraba de la manera siguiente, y a lo largo de tres días, denominados praïlia, gâmoi y epaïlia. El primero concentrado en la preparación de la novia en la casa del padre. El segundo comenzaba con una fiesta en la casa del padre de ella, entendida como fiesta del novio, que terminaba con una procesión hacia la casa de su futuro marido, por la noche. El tercero consistía en la ceremonia de dar regalos después de la noche de bodas.

Veámos el primero. Como un rol establecido se realizaba un sacrificio a Afrodita, en el que usualmente la novia ofrecía algunos mechones de su cabello o su cinturón, o ambas cosas, en el altar; simbolizando la ofrenda del cabello, la marcha de la juventud; y el cinturón, la resignación de virginidad (78). Este sacrificio, era precedido o seguido por el baño de la novia en un río sagrado o fuente; o en su casa, pero el agua debía ser traída por un muchacho de la vecindad, de una fuente o un río. En el se realizaba un simulacro de violación (simulacro, pues los padres estaban informados de antemano) que simbolizaba la purificación de la novia de su primera menstruación con el deseo a la vez de hacerla fértil.

El novio por su parte se cortaba el cabello
hacía también sacrificios a los dioses del matrimonio

o ta protéleia.

En el segundo día se realizaba el banquete de bodas, que generalmente se hacía en la casa del padre de ella. Allí se reunía el novio con todos sus amigos (la novia con sus compañeras se sentaba en una mesa aparte), lo cual es indicativo de la integración del novio en el círculo de sus nuevos parientes, pero aún no en el de su novia (79). Después, un chico que tuviera sus dos padres vivos, iba y venía entre los comensales portando pan o roscos en una canastilla.

El hecho de quitarle el velo a la novia tenía lugar después de la comida; la ceremonia se llamaba anakaliptéria, e iba acompañada de los regalos del novio, llamados a su vez anakalitéria. La comida terminaba con otras libaciones y sacrificios.

Al finalizar el banquete la novia o novias (porque se ha podido constatar la práctica en fecha antigua, de auténticas bodas colectivas) salían de sus habitaciones, y eran acompañadas por la ciudad en carros tirados por asnos, mulas o caballos, hasta la casa del novio. Ella se sentaba entre el novio y su parochos (su mejor amigo o pariente más próximo). En esta procesión Hermes desempeñaba una papel fundamental, dada su estrecha vinculación con las bodas. La novia y el novio eran coronados y adornados con cintas de diversos colores o taeniae. Y parece ser que antiguamente se intercambiaban los trajes,

simbolizando la íntima unión y transformación del uno con el otro.

La madre de la novia y otras mujeres seguían al cortejo portando antorchas -como los esclavos-, siendo la encargada de la escolta de antorchas de su hija (porque son un signo que legitiman la boda), (80). Las mujeres avanzaban jubilosas y se oían cantar repetidos himeneos; las seguían divertidos coros en los que ellos, al son de agudos caramillos, dejaban salir la voz de sus dulces bocas, mientras ellas, al son de las liras, formaban un coro. Jóvenes danzantes formaban coros, dentro de los cuales sonaban flautas y cítaras -pues la danza y la cítara son inseparables del **ritual de bodas** (Od., XXIII, 133 y 149)-. Todos avanzaban divirtiéndose al ritmo del baile y el canto, envolviendo a toda la ciudad en fiestas, coros y regocijo, mientras las matronas, admiraban el espectáculo desde los vestibulos de las casas.

Después de la llegada a la casa del novio, el eje del carro se quemaba, a veces, y ésto se hacía para que la joven esposa nunca tuviera el deseo de dejar la casa de su marido. En ella, la familia daba la bienvenida, y era la madre del novio quién recibía a la novia, con una antorcha. La casa estaba adornada con coronas y guirnaldas, como cuando nacía un niño, y la cámara nupcial también se adornaba, estando encargado de ello el novio (Od., XXIII, 190).

A la mañana siguiente los recién casados eran despertados por una serenata y obsequiados con toda clase de regalos de los parientes (muchos de ellos con representaciones eróticas). En este día se hacía una comida en la casa del padre del novio o en la del novio mismo, en la cual es significativo que las mujeres, consecuentemente la nueva esposa recién casada, no tomaban parte; pero parece ser, según la costumbre, que todas las delicias culinarias de este banquete eran preparadas por ella.

Los banquetes duraban hasta que se consumieran las nupcias o se proclamasen. Para estos festines los invitados traían ovejas, vino y pan, siendo degollados también y preferentemente en estas comidas de bodas, los cerdos albidentes (Od., XI, 412). En estos festines, tan pronto como el aedo tocara con la cítara el preludio, empezaba de nuevo la danza, haciendo cabriolas dos saltarines entre la muchedumbre.

Muchos son los datos que se barajan aquí, así que esbozaremos una trayectoria:

11.4.1 Publicidad del matrimonio no elegido.

11.4.2 Rol femenino.

11.4.3 Teogamia.

11.4.4 Aves nupciales.

11.4.5 Espacios nupciales.

11.4.6 Coros y danzas.

11.4.7 Matronas y hombres.

11.4.8 Cerdos albidentes.

11.4.9 Dote.

11.4.1 Publicidad del matrimonio no elegido.

El primer dato que llama nuestra atención es el hecho de que como el mismo título indica, las nupcias debían hacerse públicas; entendiéndose por "hacerse públicas" que el resto de la comunidad debía conocerlas para poder participar en ellas, pues tanto si eran nupcias particulares como si eran de un conjunto de jovencitas que temporalmente la ciudad casaba, todos debían saberlo (en tanto en cuanto era un grupo de edad que cambiaba de status). Con ello no se quiere diferenciar, a nuestro entender una posible esfera de lo privado frente a lo público, pues precisamente el hecho de darle publicidad o público conocimiento, va íntimamente ligado a que es un acto de la comunidad y para la comunidad, no de una familia para con otra familia; sino que el **rito** representa la escisión de uno de sus miembros y la incorporación de éste a otra esfera (la del marido, la de mujer casada). De ahí la importancia de que lo conociera la comunidad, a parte del puro aspecto folklórico y festivo.

El segundo dato se refiere al hecho de que la mujer no es la que elige sino que es elegida, dado que lo que se potencia con este **rito** no es un corazón

para un amor estable, sino una mujer para las tareas de la casa y los placeres de la cama. De tal manera que ellas no tuvieron control alguno sobre sus propios matrimonios, tampoco lo tuvieron sobre la propiedad, regulada por un sistema social centralizado. Así pues el matrimonio fue una unidad de culto cuya cabeza visible fue el marido y su fin la procreación de hijos legítimos que pudieran continuar el culto familiar a la muerte de sus padres.

Podemos entrever cómo entonces, la esposa, fue definida no como mujer casada, sino en relación a su marido: la esposa es aquella que se acuesta en el lecho del hombre. Dado que nos encontramos en un mundo donde el amor no determina normalmente las relaciones entre sexos, que la esposa no sea objeto de amor sino un instrumento que permite anudar alianzas políticas por el sosgo de alianzas matrimoniales, que aseguran la perennidad del hogar doméstico y la procreación, es perfectamente plausible.

11.4.2 Rol Femenino.

Lo primero que nos llama la atención es que la jovencita debía ser virgen para poder casarse y no haber conocido varón; con ello, nos topamos con el oscuro y estremecedor universo de la virginidad como requisito indispensable de la mujer en nuestras culturas. En Grecia ello se envolvió y se comprendió bajo el punto de vista exclusivo del protagonismo femenino en unas determinadas

parcelas, por las cuales la mujer fue considerada como una "mercancia", un bien mueble que debe presentarse en la casa del marido. Ella será la que se encargará de las tareas del hogar, junto con sus siervas -si es que las tiene-, de procrear hijos -pues no hay nada más terrible que un matrimonio estéril que conduce el oikos a la desaparición- y a ser posible que no sean de su sexo. Así pues, " el lugar de las mujeres se inscribe en función de la estructura misma de la sociedad en la que el oikos constituye la unidad base " (81). No obstante la mujer griega ocupó un espacio misterioso, pero de relieve para la comunidad dentro del organigrama homérico-hesiódico; de tal manera que Keuls ha considerado que la obsesión por las mujeres monstruosas y por la gineocracia en la Mitología Griega, no es más que el reflejo de ese miedo irracional que sufre el hombre frente a la mujer, y sus sentimientos de culpabilidad (82). Pues son conscientes de la naturaleza animal de la mujer (desde el punto de vista masculino) y no la dejan expresarla ni manifestarla porque es considerada como destructiva para la sociedad misma, sino la controlan. De todo esto se puede llegar a comprender mejor el hecho en sí, la exigencia de la virginidad, como una prueba iniciática dentro de todo este **ritual de transición**. Ha de ser la mujer la que sea controlada, la que debe mostrar su pureza ante tal acto; sin embargo el marido no, y se puede

comprender perfectamente no sólo porque vivimos en una sociedad masculina donde además las nociones de pureza y polución son muy controvertidas, sino porque la mujer ofrece ante ello una perspectiva distinta pues no necesita por parte del varón, tal prueba, en parte por resignación y en parte porque la trae indiferente.

11.4.3 Teogamia.

Es muy interesante que el día 16 sea nefasto para las bodas, sobre todo cuando ese día la luna se encontraba totalmente separada del sol; y decimos que es muy interesante porque el mundo griego al referirse a la mujer tuvo presente siempre a la luna, dependiendo de ésta última, no sólo los flujos menstruales, sino todo acto femenino que se englobase en la comunidad. Por ejemplo, el **ritual de bodas**, cuyo fin es señalar la transición de la mujer de un mundo a otro, se hace de noche y no de día. Las causas serían dos -que se enlazan entre sí-: como **rito de transición** le corresponde la oscuridad para simbolizar el fin de su etapa infantil y el comienzo de su edad madura; y como rito destinado a centrar la ceremonia en ella, su ámbito específico es la noche.

Thomson (83) dice que la luna llena era el mejor momento para las bodas, sabiendo que entre la luna y la menstruación existe una poderosa ligazón, podemos entender que casi todas las diosas que estuvieron de alguna manera conectadas con la luna, como Hera, Artemis,

Afrodita y Atenea, fueron al mismo tiempo protectoras de las mujeres a través de su vida sexual, y según Lient (84), fundamentalmente durante la infancia. Cosa que es aceptable dado que durante tal época el eje luna-menstruación-virginidad era totalmente indisoluble. Sin embargo hay un cuarto elemento muy importante también y claramente definitorio de los aspectos femeninos de esta cultura: la magia. Teniendo en cuenta la creencia antiquísima que creía que la menstruación era causada por la relación sexual con una serpiente, que la virginidad en Grecia estuvo estrechamente ligada a la adivinación, y que Hécate, la diosa por excelencia de los hechizos y pocimas estaba asociada a la luna, podremos comprender que se pueda mantener la existencia de un nuevo eje en Grecia, que sería el siguiente:

Mujer - luna - menstruación - virginidad - magia.

De hecho en nuestros textos quienes siempre aparecen rodeadas de pharmakoi, quienes entienden y saben todo sobre este saber oculto y exquisito, son las mujeres. Recordando a Circe, o a Helena, podemos entender que ésta sea otra esfera más de la mujer, y que ahora tenga mucho más sentido aquello que comentábamos sobre la faceta salvaje y extraordinaria que poseía la mujer y que el hombre trataba de controlar; más aún cuando sabemos que " el pharmakon homérico es una vox media entre nuestros conceptos de veneno y medicamento " (85). Pues

si nos fijamos en nuestra sociedad actual, al menos en el Mediterráneo esto aún se mantiene: es la madre la encargada de cuidar los hijos enfermos, es la madre la que conoce tal o cual remedio para cada tipo de enfermedad, nunca un padre, o raramente, prepara un medicamento o se lo suministra al hijo; siempre es la mujer, la madre quién lo realiza. Así que consideramos muy acertada la siguiente reflexión de Needham: "excluida de las ceremonias religiosas, ella es admitida a ellas sólo por la característica función de su status (...). Pero si la mujer es menos poderosa y pasiva en el orden religioso, ella se venga en el dominio de la magia." (86)

II.4.4 Aves Nupciales.

Constatamos la presencia de una serie de aves, ya no sólo agoreras o de presagio, en estrecha conexión con determinadas divinidades como Zeus, Atenea o Apolo, sino otra clase que se utilizaría exclusivamente para estos ritos, como paso previo -junto con la fecha u observación de la luna- para las nupcias. Sin embargo, desconocemos de qué clase de aves se trataba.

II.4.5 Espacios Nupciales.

Van Gennep habla de "le portique-tabou-de-passage" que perfectamente puede explicar el tránsito de la novia desde la casa de sus padres a la del marido: "La puerta es el límite entre el mundo extranjero y el mundo doméstico si es una habitación ordinaria, entre

el mundo profano y el sagrado si es un templo (...). El **rito de pasaje** material se transforma en un **rito de pasaje** espiritual. No es tanto el acto de pasar como el hecho del pasaje, es una potencia individualizada que asegura este pasaje inmaterialmente." (87)

Si releemos de nuevo las ceremonias del **ritual** veremos que hay una trayectoria a recorrer con tres espacios bien diferenciados: primero tenemos la casa de la novia, después la procesión por la ciudad, y tercero, la llegada a la casa del novio, donde éste la espera. O sea:

un espacio neutral

un espacio femenino ----- un espacio masculino
de transición

o dicho de otro modo:

un espacio iniciático

un espacio femenino ----- un espacio femenino
no infantil de transición no adulto.

La novia debe pasar de una esfera femenina a otra completamente distinta y de sexo opuesto (o de status diverso), el camino entre ambos es un puro elemento de transición, una parcela oscura perteneciente a la esfera liminal aunque aquí se reduzca a pura simbología; lo importante es que es ella quién debe cambiar de espacio

y de status, ella aunque arropada por los coros y corros de jóvenes, debe cruzar el umbral de la puerta y dar paso a una nueva existencia. Por lo que no es sólo la representación de un cambio físico, sino también espiritual, ya que significa olvidarse de una parcela de su vida, mejor dicho, de toda "la vida" que le pertenecía; para recrear otra y continuar viviendo, naciendo de nuevo. Es un ejemplo claro de **ritual iniciático o de pasaje**, pues ella muere al abandonar la casa de sus padres (se terminan sus cuidados, mimos, espacios conocidos, parámetros controlados, sus cultos familiares y antepasados), se forma en el trayecto nocturno procesional por medio de danzas y cantos de jóvenes, por medio de distintos símbolos (roles sexuales, el fuego, las antorchas, etc...); para renacer en un nuevo mundo, el de los adultos, el de su marido (con nuevos roles, nuevos cultos familiares, nuevas tareas, nuevos espacios, etc...) atravesando para ello el umbral de la puerta (de nuevo otro símbolo que subraya la idea de transición).

Así pues, el casamiento es otro suceso social que constituye un pasaje peligroso, ya que se cambia de condición. En consecuencia, se hacen necesarios los **ritos de separación e incorporación** por repetición simbólica, y **ritos purificatorios o de conjuro** durante el periodo de marginalidad.

Sin embargo, hay otro aspecto que debemos

tener en cuenta: el fuego. Tradicionalmente este elemento se ha interpretado en función del sexo masculino, por lo que conlleva de vigor, fuerza, resistencia y poder. Pero para nosotros, y concretamente para esta época de la Historia de Grecia, considerar el fuego como elemento masculino nos parece un error, mejor dicho, no es erróneo interpretar el fuego como fuerza fálica masculina, pero sí entenderlo exclusivamente como tal, pues si a alguien está estrechamente conectado, ese alguien es la mujer. Si recordamos que la gran divinidad de las aguas fue un dios, no una diosa, que además estaba ligado a la desfloración, que el semen por su carácter líquido también se encuentra ligado a las aguas; que la mujer en cambio pertenece al ámbito del hogar, o mejor dicho, el hogar le pertenece, que muchas diosas femeninas están íntimamente conectadas con el sol, que la menstruación y el agua nunca han sido buenas amigas -en tanto en cuanto el agua es elemento masculino y presenta capacidad fecundativa- y que virginidad y fuego a lo largo de la historia y de diferentes culturas han ido perfectamente ensambladas, podemos pensar que no es demasiado extravagante nuestro razonamiento.

En este **ritual** concreto pudimos contemplar que la madre de la novia (o las madres de ambos, novia y novio) era la encargada de encender las antorchas que alumbrarían y darían calor a la procesión, pues bien apar

te de la simbología fálica de los antorchas y de la erotización palpable del ambiente -secundado por los versos procaces del himeneo y por la música estridente que acompañaría al cortejo- ; el hecho concreto se ha interpretado como el traslado de la llama de un hogar a otro (88). Sin embargo nosotros creemos que la interpretación no es del todo acertada, puesto que si es la mujer la que debe romper con sus cultos ancestrales refugiados en el hogar familiar, no se podría entender el traslado de la llama de "su" hogar al nuevo que aún no le pertenece. Por ello pensamos que de ser así, ella debería tomar el fuego de la casa de los padres del novio, pero nunca de la de sus propios padres, salvo cuando se quisiera representar, sólo y exclusivamente, la acción de encender la llama del hogar de su futuro marido, como tarea propia de su sexo y parcela específicamente suya. Pues debemos saber, que en Grecia la mujer en principio representó la estabilidad del hogar -símbolo de la familia, centro de culto familiar y centro de piedad de la vida cotidiana- aunque para ello debió ser la esposa legítima (89), que entrar bajo su protección (así como participar de la comensalidad, en tanto en cuanto él participaba a la vez de ella, pues había preparado los alimentos y consagraba el acto) creaba una solidaridad religiosa que no se rompía sin impiedad; que su fuego no cesaba de brillar hasta que la familia pereciese totalmente ("hogar apagado y

familia extinguida" como expresiones sinónimas las tenemos en Hesíodo, Op. 679) - siendo el fuego una potencia divina que se adoraba, a la que se le rendía culto, se le ofrendaba, etc...-, que jamás nadie salió de su morada sin dirigirle una oración, ni ningún marido abrazó a sus hijos y a su mujer a la vuelta de un viaje, sin inclinarse ante él e invocarle; y que su localización en el interior de la casa le confería una dimensión femenina, por ser un espacio perteneciente a las mujeres.

Sin embargo, la religión doméstica se propagó de varón a varón, ya que se creía que el poder reproductor residía exclusivamente en el padre -de aquí la incompreensión y el misterio hacia el mundo femenino-, por ello la mujer sólo participaba por mediación de su padre o marido.

En consecuencia, se aprecia que lo que unió a los miembros de una familia antigua, ese algo más poderoso que el nacimiento, el amor o la belleza física, fue la religión del hogar y de los antepasados -hasta tal punto que los griegos para decir "familia" dijeron epístion, que significa "lo que está cerca del hogar", por lo que una familia fue un grupo de personas al que la religión permitía invocar el mismo hogar, y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados-, siendo primero una asociación religiosa antes que una natural. De esta forma, parentesco y derecho de herencia se regularon no por

nacimiento, sino conforme a los derechos de participación en el culto (90).

II.4.6 Danzas y Coros.

La señal más clara del aspecto lúdico de este **ritual** nos la da la presencia activa de diversos coros de jóvenes que acompañaban a la novia en su transición, danzando, haciendo cabriolas (de probable origen cretense), haciendo sonar los distintos instrumentos musicales y cantando el himeneo. La atmósfera pues, fue plenamente festiva, pero además de festiva, procaz, obscena y jocosa, puesto que el ambiente era partidario de ello; se trataba de animar a ambos contrayentes a disfrutar de su primera noche juntos y ensalzar la fertilidad -aunque luego tendrían el epitalamio o canto coral realizado delante del thálamos de los recién casados-. Por ello, cuando **Hesíodo** dice "cantos divertidos" pensamos que están más cerca de los versos "fescenini" romanos que de simples cantos graciosos. (91)

Los danzantes, los coros y los participantes, invocando al dios Himen, y gritando ; Oh Himeneo !, provocarían a ambos, novio y novia, con los versos más locuaces y atrevidos, insistiendo fundamentalmente y de manera casi reiterativa en el sexo. De aquí, por ejemplo, que se pueda pensar que tendrían una buena representación de los órganos sexuales, como era palpable en los regalos ofrecidos al día siguiente. De todas formas, y como decía-

mos, se puede pensar que las antorchas, aunque sirven para iluminar la pompé; al ser de forma más o menos fállica, representarían a éstos, y que el propio calor de la llama podría dar lugar a crear la atmósfera necesaria (ya de por sí festiva) y a comentarios jocosos, que no son extraños en los **ritos de fertilidad**. Si además añadimos el estruendo musical, las acrobacia, el pisar continuo y rítmico del suelo, el ruido del carro y los animales, los aplausos y muestras de júbilo de los asistentes; creemos que el ambiente cálido, festivo y procaz no se puede poner en duda.

II.4.7 Las Matronas y Los Hombres.

Queremos señalar la ausencia de los segundos en el **ritual**, no porque no pudieran, de forma particular, participar, sino porque en las fuentes parecen estar ocupados en otros menesteres (reunión extraordinaria de la asamblea). Y el hecho de que las matronas deban permanecer en los vestibulos de sus casas, pensamos que hay que entenderlo dentro de todo el misterio del **ritual**, como una separación del las esferas: ellas son mujeres de sus casas, de sus hogares, mujeres casadas, la novia va a convertirse en una de ellas, ellas ya conocen el proceso, ya sufrieron ese pasaje, y por ello no pasan el umbral de sus puertas, no violan los espacios que esa noche el **rito** demarca de forma especial, pues tiene que ser ella, la novia, la única que atraviese las distintas esferas

o espacios.

II.4.8 Los Cerdos Albidentes.

Como víctimas preferidas en estos **ritos**, podemos comprobar que existe una relación entre las bodas y ellos, pero desconocemos el motivo particular de tal elección. Quizá se pueda pensar en su proximidad simbólica al órgano sexual femenino, y por ello su razón de ser en estos **ritos**. De todas formas se repite el hecho ya documentado anteriormente, de ser machos y tener la denta dura blanca (bien por cuestiones de sabor, bien por razones de pureza, lo cual estaría muy en relación con el **rito de pasaje** que comporta el **ritual de bodas**).

II.4.9 La Dote.

Por último sólo llamar la atención respecto a la aparición de la misma en las fuentes (puesto que hemos hablado de ella en capítulos anteriores), siempre enmarcada en el proceso social, bien conocido ya en esta época, del intercambio de dones: la novia iba acompañada de una dote que podía tomar estas dimensiones: siete ciudades populosas pobladas por hombres ricos en ganado y bueyes, que les honrarían con ofrendas como a una deidad y pagarían, regidos por su cetro, crecidos tributos (Il.,IX,149 y ss. e Il.,IX,291 y ss.); o compartir con el padre de la novia la dignidad regia, acotándole a su vez el pueblo, un hermoso campo de frutales y sembradío que a los demás aventajase, para que pudiese cultivarlo

(Il., VI, 175 y ss.). De éste último llama especialmente la atención que sea el demos quien deba cargar con las propuestas de la dote y no el padre en cuestión, aunque se comprende por la autoridad real que regenta, y por lo tanto, sería una demostración de las contrapartidas que se establecen en los pactos mutuamente sellados.

II.5 RITUAL DE HOSPITALIDAD.-

Entramos a continuación en otro de los **ritos de transición** y en uno de los campos más ricos que podemos descubrir en Grecia, a la vez que uno de los más esclarecedores en cuanto a relaciones humanas y sociales se refiere.

Este **ritual** consiste en dar la bienvenida a cualquier visitante en casa ajena, lavarlo, acomodarlo, ayudarle a que se reponga físicamente, comiendo para que recupere las fuerzas y tenga ganas de responder a las preguntas, que una vez descansado y repuesto, deberá contestar (sobre su origen, linaje y motivos de su presencia). Tras la conversación se le acomoda un lecho para descansar, y antes de marchar le obsequiarán con presentes de hospitalidad, para que recuerde la amabilidad de su anfitrión y le puede responder de igual manera algún día.

Lo primero que llama nuestra atención es el carácter transitorio del ritual, puesto que si recordamos

la mención realizada en el capítulo anterior sobre "le portique-tabou-de-passage" (92), éste es el primer paso del **ritual**, la clave para comprender la atmósfera que se crea con la llegada del huésped, tanto por lo que se refiere a la protección del mismo, como a la contradicción particular del anfitrión que se mueve u oscila entre el código ético y heroico de la época y el temor profundo que le inspiran los recién llegados.

El segundo aspecto a tratar sería el baño, que a su vez subrayaría la idea anteriormente mencionada, puesto que " como otras situaciones transitorias, el baño tiene una ambigüedad esencial. Es físicamente agradable, aunque envuelto en una exposición potencialmente peligrosa (...). Como el dormir, el baño, a través de su función exterior como un signo de bienvenida, puede enfatizar el peligro del pasaje a una nueva situación." (93)

Normalmente lo realizan las siervas de la casa y se efectúa antes de sentarse a comer, como parte del **rito purificador**, aunque puede darse el caso que una de las hijas del anfitrión lave y bañe al huésped (como ocurre con la hija menor de Néstor, quien lavó a Telémaco, lo ungió con pingüe aceite y lo vistió con hermoso manto y túnica -Od., III, 464 y ss.-) .

Otro aspecto sería el **festín o banquete** que se le ofrecía, y a partir del cual se ratificaba su pertenencia a la comunidad. Se realizaba tras haberse lavado

y vestido con ropas nuevas, sentado, y consistía en darle alimentos en una mesa preparada para él, con una copa de vino, un canastillo de pan y la carne del animal sacrificado de manos del anfitrión. Si éste último lo desea, puede agasajarle con los mejores asientos y las más exquisitas partes del animal.

Tras la comida comenzaba el "interrogatorio" al huésped, para ello, el dueño o los dueños de la casa -en el caso de Alcinoos y Arete- se sientan a su lado para preguntarle ; Quién es ?, de qué país procede y dónde se hallaba su ciudad y sus padres; que son las tres preguntas de rigor en esta parte del ritual. Y es en este momento cuando los anfitriones conocían a su huésped, pues hasta entonces se la había recibido por su simple condición de huésped, sin depender de la clase de persona que fuera ni de donde procediese. De esta manera, " el equivalente épico del pasaporte moderno y la tarjeta de crédito fue el habla formular establecida que identificaba a uno por su genealogía, lugar de origen, y una fórmula que englobaba una de las más importantes hazañas. La identidad de un hombre en la sociedad heroica estaba estrechamente relacionado con este medio de autoproclamación. Estos tres factores daban a Odiseo, o a cualquier héroe, su entidad pública, su afirmación de reconocimiento. Un hombre que hubiera perdido la oportunidad -o el derecho- de delinear su propio ser de esta forma, casi dejaba

de existir." (94)

Una vez que se había presentado -como generalmente en el banquete se establece la conversación al final, al oscurecer- el siguiente paso fue acomodarlo para dormir.

Normalmente fueron las siervas quienes preparaban el lecho en el vestíbulo de la casa, bajo el sonoro pórtico (Od.,VII,142 y ss. y Od.,IV,302 y ss.); pero entre todos los pasajes recogidos respecto a este caso concreto del reposo hospitalario, hay uno que nos ha llamado la atención especialmente, que para lo siguiente: " cuando hubieron hecho la libación y bebido cuanto les pedía su apetito, los parientes marcharon cada uno a su casa para dormir. Pero a Telémaco, el querido hijo del divino Odiseo, lo hizo acostarse allí mismo el de Gerenia, el caballero Néstor, en un lecho taladrado bajo la sonora galería. Y a su lado hizo acostarse a Pisístrato de buena lanza de fresno, caudillo de guerreros, el que de sus hijos permanecía todavía soltero en el palacio." (Od.,III, 395 y ss.)

Aquí hay un hecho crucial en la edad del huésped, puesto que cuando tenemos el caso de un adulto, éste duerme sólo; pero en cambio, cuando se trata del joven Telémaco, éste duerme acompañado de otro jovencito que no ha conocido aún el matrimonio. Creemos, pues, que aquí no se está refiriendo a la acción de dormir con el huésped para asegurarle a éste último un feliz descanso,

evitando con su presencia posibles temores o preocupaciones -sobre todo cuando en este canto, **Homero**, ya ha dejado bastante claro la valentía de Telémaco y su ejemplificante linaje-. Por lo tanto lo que aquí constatamos es de nuevo el tema "ausente" por excelencia en **Homero**: "la homosexualidad", pues está claro que si a Telémaco le añaden un joven para descansar, todos los griegos del momento entenderían que ese verbo "descansar" implicaba el disfrute de los placeres del sexo y del sueño entre ambos compartido, más aún cuando se hace hincapié en un acompañante joven y soltero, que por gozar de dicha condición, puede disfrutar de estos placeres sin cuestionar su status, pues aún no ha cruzado la frontera del matrimonio, al igual que le ocurre a Telémaco; además, son los propios padres quienes lo ofrecen.

El siguiente aspecto de este ritual es la ofrenda de dones o presentes de hospitalidad, también conocido por don-contra don. Consiste en agasajar al huésped en su partida con toda una serie de preciados regalos que entrarán a formar parte de su propia hacienda, haciendo gala de ellos tanto el dador como el que los recibe, a condición de que alguna vez pueda recompensar y tratar de la misma manera al que le ha agasajado, (se puede dar incluso el caso extremo de pérdida del botín de guerra por parte del huésped, y reponérselo su anfitrión y el resto de la comunidad).

Como muestra de los regalos que se ofrecen, tenemos:

- un vistoso tahalí teñido de púrpura, y una aurea copa de doble asa (Il.,VI,216 y ss.).
- Tres caballos y carro, y una magnífica copa para hacer libaciones (Od.,IV,589 y ss.).
- Una crátera labrada, de plata y oro, obra de Hefesto (Od.,IV,615 y ss.).
- Un vestido bien lavado, un manto y un talento de oro ofrecido por cada uno de los reyes que gobiernan a los feacios (Od.,VIII,392 y ss.).
- Siete talentos de plata, una crátera de plata, doce mantos, once tapetes, doce palios, túnicas y cuatro mujeres (Od.,XXIV,274 y ss.).

Como se puede ver, es una demostración de riqueza y bienes de lujo, que no obstante, podía cobrarse lo de nuevo entre la población que de él dependía - ya que todos los ritos documentados en los textos se realizan en las mansiones de los reyes-.

Estudiando más en detalle el hecho de la donación de un objeto, se comprueba la existencia de un vínculo casi sagrado; vínculo que afecta a la persona del donante así como a la del receptor, ya que el don participa del alma del que lo dá, como si fuera parte de él mismo. Por ello, presentar una cosa a alguien es presentar algo de sí. y aceptarlo es aceptar algo de su esencia espiri-

tual, de su alma. Por otro lado, la cosa donada sigue unida a su propietario originario. Tiende por tanto, a volver a él, pues sería peligroso para el receptor el conservarla, o lo que es lo mismo, hay que retornar al donante un equivalente. Existen, por tanto, tres obligaciones: dar, recibir, devolver (95); a la vez que la consideración del regalo como reto que honra al hombre a quien va dirigido, al mismo tiempo que pone en cuestión su honor. (96)

El penúltimo aspecto a tratar sería aquel de las distintas formas de saludo, que entran igualmente "en la categoría de **ritos de agregación** según que aquel que llegue sea más o menos extraño a los habitantes de la casa o a los que se encuentre" (97). Observando la extensa variedad de formas de saludo, sólo podemos concluir, que no existe una forma tipificada del mismo, salvo que en aquella que se adopte figuran dos miembros: las manos y los labios (para abrazar, estrechar y besar). Realmente lo que expresan es una demostración de cariño, de afecto, que muchas veces viene acompañada de lágrimas como demostrativo de esos sentimientos. En algunos tipos de saludo podemos encontrar restos de veneración, como aquel de coger la barba o besar las muñecas, pero no podemos decir que existan distintos tipos de saludo según se pertenezca a un grupo social u a otro, porque tanto uno como otro ejercitan los mismos actos, y no se considera pues

ni irrelevante ni sobrepasado. Realmente es una forma especial y muy particular de demostrar el afecto, y en cuanto que a sentimientos se refiere, es muy difícil encontrar una forma válida para todos, aunque coincidan -y de ahí su carácter ritual- en aproximar, en sentir, en cerciorarse de que la otra persona está realmente ahí, junto a él o ella.

Por último, sólo nos resta comentar algunas cosas sobre el código moral que gobernaba estas pautas de comportamiento; nos estamos refiriendo al status del que gozaba el huésped y a la divinidades que lo amparaban.

Según Frazer (98) es muy probable que el mismo temor al extranjero, más que el propio deseo de honrarle, fuera el motivo de estas ceremonias, cuya intención no estaba claramente enunciada. Y tal temor procedería de la sospecha de que todo extranjero practicaba las artes de la brujería. Por ello se le agasaja, con el fin de desposeerlos de sus poderes mágicos y de contrarrestar la influencia perniciosa que se creía emanaba de ellos.

Nosotros pensamos que en términos de brujería y magia no se puede comprender esta relación, pero sí en términos de temor basados en condiciones de impureza. Si bien tal condición desaparecería ante su presencia en el hogar y en la comensalidad del banquete, a partir de los cuales se establecía un lazo indisoluble y una unión

santa, que sólo cesaba con la muerte.

Tal es el caso, por ejemplo, entre dos antiguos huéspedes, que al encontrarse en el campo de batalla, enfrentados, deponían su actitud bélica, al reconocerse, (Il.,VI,224 y ss.).

En otro pasaje (Od.,XV,72 y ss.) **Homero** nos ha dejado bien claro cual debió ser el comportamiento del anfitrión y del huésped, en el caso extremo de que a uno de los dos le urgiese marchar: " Tan mal procede con el huésped quien lo incita a que se vaya cuando no quiere irse, como el que lo detiene si le cumple partir." Y cuando por cualquier situación especial no se podía hospedar al recién llegado, en la casa de aquel que lo acogía, el anfitrión debía ofrecerle otra casa de igual status para con él, hasta que terminase la situación que le impedía atenderlo. En estos casos se opta normalmente por la casa de un gran amigo, pero sólo mientras durase tan anómala situación (Od.,XV,513 y ss.).

II.6 RITUAL DE GUERRA.-

Como ejemplo del primer **rito transaccional** que vamos a estudiar, el ritual de guerra emerge en la composición bélica de los poemas, y se desarrolla de la siguiente manera: en una contienda lo primero que se debe hacer es jurar sumisión leal al jefe; éste tiene la

supremacía sobre todos sus compañeros y sobre las decisiones, si bien como en Troya se reúnen poderosos ejércitos, éstos quedan desglosados en pequeños corpúsculos cada uno de ellos encabezado por un jefe, así pues, las decisiones fueron tomadas por consenso entre los "grandes", aunque éstos a su vez debían jurar sumisión a uno determinado, que en nuestro caso es el atrevido Agamenón (al que nadie osa hablarle de par a par, pues es sabido cuanto en poder lleva a los demás, Il., I, 185 y ss.). De esta forma se puede conocer la organización del ejército griego: primero, un gran jefe militar, después distintos jefes o caudillos militares que están al frente de sus respectivos ejércitos, y por último, los heraldos tanto del rey como de los distintos caudillos.

A continuación, los sacrificios. Los primeros tenían como objeto conciliarse con los dioses, y confirmar por ellos su bien fundada decisión de entrar en guerra; los segundos son propiamente **ritos de pasaje**, aquellos de pasar la frontera, pues es " un rito de separación del territorio personal en el momento de entrar en un territorio neutro " (99). El término que generalmente se usa para este sacrificio de pasaje es diabateria.

El desplazamiento en país enemigo sólo se puede realizar si se han obtenido signos favorables de los sacrificios; y cuando se presente en el curso de la progresión del ejército, un obstáculo natural a superar,

no se arriesgarán hasta realizar de nuevo un sacrificio (100).

El adivino, como experto en los sacrificios era reclutado por los ejércitos (a veces más de uno). Sus atribuciones fueron: conducir las víctimas al lugar del sacrificio (por lo que se puede pensar que él mismo debía elegir los animales provistos a tal efecto en los botines del ejército) ayudado de ciertos auxiliares (thítai o hieró thítai), interpretar los signos suministrados por el sacrificio (la extispicina o examen de las entrañas de la víctima fue el método más simple y más conocido, aunque también pudo practicar la empiromancia, en la que se exponen al fuego ciertas partes de la víctima, examinando la manera en la que se dirige la columna de humo o el aspecto de la llama). Aunque el sacrificio lo haría todo el ejército, él es el portavoz, el depositario de sus voces y su intermediario con la divinidad.

A continuación se entonaba el peán, como canto propiciatorio, entonado para invocar el socorro del dios antes cualquier operación, y particularmente en el combate. Según Lonis no se entonó en honor de Apolo, sino de Ares Enyalios, como se vé , según él, en Il., XVII, 210-11. (101)

Al despuntar el alba es cuando la guerra tenía lugar, una vez que los heraldos han convocado el ejército; y dura hasta que comienza la noche, que se interrumpe.

No obstante, una batalla podía interrumpirse por una causa especial, entonces lo que se hacía, era correr al centro de ambos ejércitos con la lanza cogida por el medio (Il.,VII,55-56), -al igual que para interrumpir una pelea los heraldos interponían sus cetros entre ambos litigantes-.

Cuando se iba a la guerra se pronunciaba el grito de lucha " alala ", (Teog.,686 y Scut.,383), y cuando se lograba una victoria se entonaba el peân o simplemente se daban gritos de victoria (Il.,IV,449 e Il.,XXII,391). Este peân, que deriva del grito ritual en honor de Apolo (iê paiân), es por excelencia un canto guerrero, y según Rudhardt, la **Iliada** nos lo presenta como " un canto de triunfo brutal " (102); (sin embargo en el pasaje recogido, Apolo no es partidario del bando que lo entona). En resumen, " el peân expresa los sentimientos violentos de alegría o tristeza, de inquietud y de esperanza inspirada por los acontecimientos decisivos en el destino de una comunidad." (103)

Junto a esto nos encontramos con la práctica de consagrar ofrendas a los dioses tras la victoria - (Il.,VII,81-83). Se ofrecen armas, figuras de las deidades, etc... Este sacrificio de acción de gracias, contrariamente al sacrificio que precedía a la batalla, no se presenta como un acto aislado, sino que se inscribe en un contexto general de regocijo en el que se realizan otros actos religiosos. De esta manera, no es raro, que se viese

acompañado de libaciones, peán, procesiones, juegos y concursos.

La organización en el campo de batalla es la siguiente: en primera línea los conductores de carros y caballos, detrás el grueso de los peones, soldados y aguerridos, y en medio colocaban a los cobardes, para que no pudieran huir (Il., IV, 297 y ss.). El combate fue personal (los caudillos pudieron llegar al lugar, en sus carros, con los aurigas) peleando mano a mano, y hasta que no han matado a su adversario no pasan a otro, o ayudar a quien lo necesite.

Existió la costumbre de que en el momento en que un adversario había caído, se le despojaba inmediatamente de sus armas, pasando a engrosar las arcas del ejército contrario o botín posterior; por ello, para que tal deshonra no ocurriese, los compañeros solían rodear al caído para llevarlo al campamento y sanarlo si estaba herido o darle las sagradas honras fúnebres, si estaba muerto.

Se podía conseguir un "alto el fuego" cuando la situación tomaba tintes caóticos, respecto al número de cadáveres caídos, y por lo tanto no había que esperar a la llegada de la noche para que cada bando los recogiera y ofreciera las honras fúnebres.

El campamento tuvo que preservarse también de toda profanación, así, toda secreción física descalificaba

a un hombre para entrar en él, al igual que ocurría con un adorador al acercarse al altar. Un guerrero que hubiese tenido una polución nocturna debió mantenerse fuera del campamento durante todo el día y regresar tan sólo después del atardecer, tras haberse lavado; de igual manera, las funciones naturales que producían desperdicios corporales tenían que desempeñarse fuera del campamento (104).

Hay una parte en *el ritual de Guerra* que resume por todas partes la ideología caballeresca o cortés, de la época. Nos referimos a dos casos concretos: uno, cuando el caído es un hombre valeroso, el ejército contrario hará lo imposible por llevarse su cuerpo, desfigurado y arrancarle sus armas; para así llenarse de gloria y desmoronar a sus oponentes (pues no han conseguido evitar el ultraje). Glotz (105) ha explicado que tal mutilación no es pura ferocidad, ya que están convencidos de que el alma guarda la traza de las heridas recibidas en el cuerpo que deshonra a éste, y pone nerviosa al alma, pero pensamos que es más acertada la tesis de Vernant (106), para quien el ultraje cometido pretende hacer desaparecer del cuerpo del guerrero difunto, los aspectos de juventud y belleza viril que son signos visibles de su gloria.

El otro caso, cuando en la batalla uno va a encontrar la muerte a manos de su adversario, puede ofrecerle un hermoso y cuantioso rescate, que pagaría

su familia, si le deja con vida aunque prisionero. Tal rescate consistía por ejemplo, en doce magníficos peplos, doce mantos sencillos, doce tapetes, doce paños blancos y túnicas, diez talentos de oro, dos trípodes, cuatro calderas y una magnífica copa (Il.,XXIV,229 y ss.).

Existió también un premio de honor en la guerra, para aquel que consiguiese una hazaña arriesgada que fuera necesaria y beneficiosa para el conjunto entero del ejército. Así, se ofrece, un trípode o dos corceles con su correspondiente arco, o una mujer que comparta el lecho (Il.,VIII,289 y ss.); o un hermoso campo de frutales y sembradío (Il.,XX,184-85), a quién la realice.

Por último, hay un elemento excepcional que es el centro, si no de todo **el rito de guerra**, sí al menos del mundo griego primitivo: el botín. Este tenía el beneplácito de los dioses (la diosa del botín es Atenea, Il..V,765) y consistía en todo aquello que se conseguía con la victoria de una guerra; no sólo las armas de los vencidos, ni la gloria inmortal de ser los vencedores, sino todo aquello que el pueblo vencido tenía que dar: sus mujeres y riquezas y la muerte de sus hombres, o por lo menos hacerlos prisioneros. Todo ello lo reunían las tropas en montones y se repartía de manera igualitaria entre el ejército. Dentro de él se distingue el geras, en tanto que es una parte del botín, que se separaba de él por los soldados o por el rey, para él mismo o

para aquel guerrero que debía premiarse, aunque **Homero** dice que había algunos que no cogían nada (Od.,X,42 y Od.,XI,532).

Un ejemplo de botín puede ser: 50 vacadas, otras tantas manadas de ovejas, otras tantas piaras de cerdos, otros tantos rebaños copiosos de cabras, 150 yeguas bayas, bronce y oro, y muchas mujeres escogidas. Ahora bien, se considera indecoroso e injusto que un jefe del ejército tenga que desprenderse de una pieza de honor sin que se le dé nada a cambio (Il.,I,118 y ss.); aunque también la persona a la que le corresponde entregarle lo que le pide de su propio botín -para ello es el gran caudillo del ejército y se le debe sumisión, hasta en el caso de ser otro gran caudillo. como es el caso de la pugna entre Agamenón y Aquiles- se siente "deshonrado", (Il.,I,355).

Si nos detenemos en este contexto es cuando se puede comprender mejor el universo griego primitivo. En una cuestión tan clave para las relaciones económicas como es la guerra, impera el mismo código de valor que para cualquier otra actividad del mismo. Es tan alto el grado de estima que sienten ante el adversario, está aún tan cohesionado el grupo, la gens, que aunque se pueden dar los primeros pasos hacia la progresiva individualización que conlleva la polis, lo que se siente verdaderamente es todo un universo distinto. Se trata de conseguir

aplastar un pueblo y expropiarlo de todas sus riquezas, materiales y humanas, pero siendo conscientes que responden a un hado, que no son ellos mismos los que se ven empujados a esta necesidad; de ahí que el respeto por el vencido sea tan alto como el del vencedor -de acuerdo que así se logra aumentar aún más el del ganador, pero aunque así sea, es suficientemente válido-. La contienda pues, se traza como un noble juego que depende de los inmortales, pero que los humanos pueden regular desde sus necesidades mínimas. Crean de tal manera una atmósfera tan cálida y solidaria que el odio que puede aparecer se torna cariño y respeto; al fin y al cabo, eran mucho más conscientes que nosotros del destino de sus vidas.

No sabemos si logramos que se nos entienda, pero resulta tan extraordinario escuchar a **Homero** narrar cada acto de la batalla, que poco a poco podemos ir adentrándonos en ella -como le ocurría a su auditorio-, consiguiéndose una imagen de fraternidad palpable, pues al fin y al cabo, luchan grupos gentilicios emparejados, no de sangre, pero sí de cultura, fama y linaje; pues para Aquiles, matar a Héctor, no fue matar a un vulgar desconocido, o a un conocido jefe del bando troyano, no, sino que fue casi como aniquilar una mitad de su propio yo, pues tal era la fuerza que proyectaba Héctor en Aquiles mismo, tal su fama de varón noble, padre ejemplar, guerrero valiente y aguerrido. No por menos debe de sentir

algo pues son los mismos valores que él exprime, al igual que el resto de sus compatriotas y el código de su época.

De todo ello se deduce que es en la guerra donde casi de forma más diáfana se pueden ver los mecanismos que articulan este universo griego, junto a sus contradicciones y su código ético.

II.7 RITUAL DE PACTOS.-

Cuando se realiza un noble juramento se refieren a Zeus, ya que es condición indispensable si se quiere jurar, tomar a Zeus por testigo y alzar el cetro. Este juramento o pacto, pone en comunicación aquel que presta o que ratifica el pacto con las potencias superiores, a modo de lo que Sautel llama una "devotio personal". (107)

El juramento es horkós, jurar, omnynai y támnein es el verbo que se aplica a la inmolación de la víctima destinada a consagrarlo. Según Benveniste "prepara o termina un acto de palabra que posee un contenido significativo, pero no enuncia nada por sí mismo. Es en verdad un rito oral." (108)

Su función consiste no en la afirmación que produce sino en la relación que instituye entre la primera palabra pronunciada y la potencia invocada, entre la persona que jura y el dominio de lo sagrado. En él, el gesto de asir un objeto -cetro- se transforma en garante del

del compromiso, pues el gesto en sí es lo que constituye el hōrkos.

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 compartía la misma suerte que la víctima. Tal afinidad mágica entre los compromisarios y la víctima operaba como la mejor garantía de cumplimiento de las obligaciones contraídas por acuerdo, ya que entonces la fuerza vinculante y el poder coercitivo descansaban en el binomio magia-religión por no conocerse aún los aspectos primitivos y normativos del poder civil, (109). Como hemos dicho tal sacrificio subraya a la vez el temor y el anonadamiento, pues a través del pisoteado de los órganos sexuales del animal macho, así como del esparcimiento de sangre, al que se le une el horror de la castración; se subrayan ambos aspectos y se da paso a la automaldición (parece que al que realizaba el juramento le daban en mano las tripas o splánchna del animal, corazón e hígado, para hacerle tangible su contacto con lo sagrado).

Respecto a la reconciliación, se sella a su vez con regalos, un banquete y un sacrificio en honor de los dos amigos reconciliados. Los regalos pueden ser

trípodes, caderas, caballos, mujeres y talentos de oro, en elevada cantidad -aunque ésto depende de la alegría de la reconciliación o del afecto de los amigos que celebran su reencuentro-. Viéndose aquí el peso que tiene la organización comunal en el periodo que estudiamos, en el sentido de cohesión de grupo o fraternización.

II.8 RITUAL DE SUPPLICAS.-

Por último, y cerrando este capítulo de **rituales** nos resta comentar este **ritual de transacción**. En este rito debemos distinguir dos áreas muy concretas y diferenciadas. Una está referida al suplicante en tiempos de guerra, y otra en tiempos de paz; aunque las áreas sean muy distintas, el proceso ritual es el mismo, pero no así los resultados, pues en el primer caso se pretenderá salvar la vida y quedar prisionero, mientras que en el segundo se trata de recibir el **ritual de hospitalidad**. Veamos qué ocurre en el primer caso.

Existe la posibilidad de ser considerado prisionero, si suplicando se ofrece bronce, oro y hierro labrado, etc.... que deberá pagar el padre del soldado como rescate, siempre y cuando se haya tocado la barba o se hayan abrazado las rodillas del contrario, y así salvará su vida. Pero no siempre se tienen en cuenta estos gestos, como ocurre en Il.,XXI,71 y ss., que tras asirse a las

rodillas de Aquiles y suplicarle que le respetase y se apiadara de él -por ser suplicante digno de consideración pues ya fue hecho preso por él, anteriormente- que a cambio le entregaría alto rescate; Aquiles no accedió y acabó con su vida.

Hay tres aspectos importantes a tratar que pueden ser resumidos en dos: la omnipotencia/sumisión, y el respeto al suplicante. Respecto a las dos primeras tenemos que decir que el **rito** destaca aún más estas características, dado que aquel al que se suplica se le toca la barba y se le ase de las rodillas. Sabemos por otras culturas que la barba fue símbolo de poder y majestuosidad, al igual que sabemos que echarse por tierra, a ras del suelo o inclinarse, es sinónimo de veneración, respeto o humillación; y esto es lo que tenemos en el **ritual de súplica**: una humillación-veneración ante un ser soberano con el fin de librarse de la muerte inminente, mientras el vencedor se mantiene erguido sobre sus pies; que a la vez se hace eco del código moral de la época, en el que se prefiere un hombre muerto pero con honra, a uno vivo pero prisionero, -que al fin y al cabo es símbolo de cobardía-.

El segundo punto, el respeto al suplicante, es un tema controvertido, pues en tiempos de paz se le atiende, pero en tiempos de guerra quedaba pendiente de lo que estimase más oportuno aquel a quién se le

suplicaba. Así pues, aunque se fuese suplicante, sino se quería perdonar la vida ni reconocer el status propio de suplicante (protegidos por Zeus, en tanto que pater familias divino) en tiempos de guerra; parece -según los textos- que en esa situación sí estaba permitido (pues en las fuentes, las advertencias que tenemos registradas a los que violan las normas del ritual, se concretizan en periodos de paz, nunca de guerra), llegando incluso al caso extremo de acabar con su vida antes de llegar a tocar la barra del opuesto (Il.,X,454).

A veces encontramos que el rito puede ir acompañado de sacrificios (Il.,IX,466 y ss.) pero no de manera necesaria. El rito como tal implicó una súplica postrándose a los pies del sujeto, y desde tal postura se puede,

- abrazar las rodillas y suplicar por su padre, madre e hijo, para conmover su corazón (Il.,XXIV,465 y ss.)
- abrazar las rodillas invocando a su alma y a sus padres (Il.,XXII,331 y ss.)
- abrazar sus rodillas, besándole las manos (Il.,XXIV,477); siendo este caso el más digno de piedad pues lo realiza el padre de Héctor a Aquiles, y por lo tanto, besaba las manos que habían asesinado a sus hijos, cosa que no hizo nadie.
- Sollozando (Od.,X,324 y ss.), besando las rodillas (Od.,XIV,278 y ss.), o sencillamente sin hacer nada

salvo informar de sus deseos a distancia (Od., XV, 760 y ss.).

Con lo cual observamos el carácter humillante antes mencionado, junto al pavor que despierta ante el suplicante, el contrario, dando lugar a un cambio en la situación, pasándose de dramatismo a comicidad, sólo con el fin de aumentar el ego del contrario. En realidad como todo *rito*, es un juego, donde los dos saben el papel que les ha tocado; lo único que desconocen es el veredicto, el resultado final (si lo hacía levantar es que la súplica era aceptada, y por lo tanto, podían negociar de igual a igual), (Il., XXIV, 513).

También hemos recogido otras dos formas distintas del *rito*, en las cuales, Odiseo realiza la súplica pero a un río, introduciéndose por ello en su corriente y aproximándose hasta "las rodillas" del mismo (Od., V, 455 y ss.). Mientras que la segunda sería aquella en la que divisa a lo lejos a Nausicaa, suplicándole desde tan larga distancia "no fuera que la doncella se irritara con él al abrazarle las rodillas" . Por lo que se puede apreciar aquí, que en un tiempo de paz, tampoco los suplicantes las tenían todas consigo, pues podían ser rechazados si éstos adoptaban posturas o daban la apariencia de pobres miserables.

Para finalizar, saber que en Grecia Primitiva existía la máxima de que quién acatase las Súplicas, hijas

de Zeus, cuando se presentasen, conseguía gran provecho, siendo por ellas atendido si alguna vez tuviera que invocarlas. Más si alguien las desatendiese y se obstinase en rechazarlas, se dirigían a Zeus Crónida y éstas le pedían que Ate acompañase siempre a aquel para que con el daño sufriese la pena (Il., IX, 505-11).

En general, el suplicante fue considerado como un hermano (Od., VIII, 546), hasta tal punto que si alguien osaba injurarlo, aquel que lo acogía debía defenderlo (Od., XVI, 70). De entre todos ellos, los aedos, al ser semidivinos, tuvieron un trato especial, no atreviéndose nadie a no respetar su súplica, por lo que en cuestiones de muerte siempre se salvaban. Por último, sólo nos gustaría hacer mención del pasaje referido a Nausicaa, en el que se reconoce un mal comportamiento para con el huésped, aunque corresponde más a un equívoco que a otra cosa; nos referimos concretamente cuando Arete expone a Odiseo, que no fue sensato por parte de su hija el no traerle a casa si fue a la persona a la que se dirigió en primer lugar como suplicante (Od., VII, 299 y ss.) puesto que si Nausicaa le concedió tal derecho no se consideró bien que no le acompañase hasta su propia casa, aunque sepamos que la razón de todo estribaba en su próxima boda, por lo que no era aconsejable que fuese vista con hombres maduros siendo soltera como era.

CONCLUSIONES

Hemos estudiado en éste capítulo todos los ritos que aparecen documentados en las fuentes sin estar definidos exclusivamente en relación con una divinidad. Todos ellos se aglutinaban preferentemente según la tipología que ya establecimos de acuerdo con cuatro presupuestos básicos: constitución, muerte, pasaje y transacción; englobando ocho rituales distintos.

Ritual de Asamblea. Tras señalar quién, cómo y cuando se convoca, así como los roles que se desempeñan en la misma, centramos nuestra atención en la dimensión religiosa que se le confiere como espacio circular y como centro neurálgico de la comunidad.

Ritual funerario. En él vimos cómo se manifestó tal ritual en tres funerales diferentes, los de Patroclo, Héctor y Aquiles; así como una visión general del patrimonio arqueológico por lo que respecta a la disyuntiva incineración-inhumación; de la consideración de la muerte en sí, como fenómeno poco angustiante en este periodo, y de la necesidad de realizar las honras fúnebres. Por lo que respecta a los tres funerales estudiados pormenorizadamente, pudimos apreciar su pertenencia a la esfera de la mujer, la impureza manifiesta tanto en los objetos como en el luto, el canto, la música y el baile como tres factores altamente representativos de las escenas de pro-

thesis y último adiós al difunto sobre la pira; el conocimiento de la práctica embalsamatoria y la posibilidad de inhumaciones dobles.

Ritos de Iniciación. Tras analizar la árdua polémica sobre su existencia o no en Grecia, y considerar perfectamente plausible su rastreo en toda una serie de **fiestas y ritos** tanto contemporáneos como posteriores, constatamos el cambio de status social que se experimenta en ellos.

Una vez señaladas las diversas clasificaciones que se pueden ofrecer en su estudio, su carácter liminal y la "mise à mort" del neófito pudimos observar toda una gama de características que remarcan el carácter iniciático del rito, como son el color, las mutilaciones, la caza, el cabello, la danza, el travestismo, la "homosexualidad", etc... Todas ellas señalaban su separación del mundo conocido y su formación dentro de un periodo marginal que hace del iniciado un nuevo ser dentro de la comunidad adulta. También analizamos los escasos datos reunidos sobre iniciaciones femeninas, así como su presencia en ritos en honor de Artemis.

Una vez mostrado todo este corpus señalamos, como dijimos anteriormente, su presencia o permanencia en diversas actividades festivas griegas o en sus instituciones, tales como la Gymnopaedia, las Arrephorias, las Oscophorias, la mastigosis de Esparta, la agogé espartana

o la efebía ateniense, entre muchas otras; para centrarnos fundamentalmente en el proceso iniciático, que revelan los textos, de Telémaco y Odiseo.

Ritual de bodas. Dado que habíamos estudiado los ritos de iniciación, como caso particular de los mismos en consonancia con el sexo femenino, vimos cómo este ritual representaba gráficamente la muerte de la iniciada, su transición o periodo de formación, a lo largo de la procesión que le hacía abandonar la casa de sus padres para llegar a la de su nuevo esposo; y su renacimiento como esposa en consideración con su nuevos status. También observamos la riqueza de símbolos y de elementos pertenecientes al ritual: desde la música y los bailes, los aderezos y banquetes, la publicidad del matrimonio no elegido, su relación con el hogar, la luna y la magia, la jocosidad del ambiente festivo, la sexualidad implícita, o la dote.

Ritual de Hospitalidad. También en conexión con los ritos de transición, despertó una serie de reacciones extrañas dentro del código ético griego. Tras analizar sus distintas fases, tales como el baño, el banquete o el "interrogatorio", por las que se estrechaban los lazos, de forma sagrada; pudimos anotar una consideración especial en el caso de un huésped joven y soltero, a la hora de procurarle el descanso nocturno. Por último, intentamos explicar la consideración del regalo en Grecia Primitiva, y su articulación a través del proceso de intercambios,

en el marco de "don-contradon" por la cual se instituye el eje "dar-ofrecer-devolver".

Ritual de Guerra. Como ritual transaccional establecimos la composición del ejército, sus relaciones internas, los sacrificios propiciatorios y su relación con los adivinos, el peán de la victoria y las ofrendas de acción de gracias, diversos actos rituales en el desarrollo bélico (alto el fuego, rescates, premios de honor, etc...), el despojo de armas y el botín; éste último como ejemplo muy significativo del sistema de relaciones de intercambio de esta época, y su relación con el geras.

Ritual de Pacto. Por el que pudimos conocer dos de los grandes ejes del fenómeno transaccional griego: el juramento y la reconciliación, íntimamente ligados a la representación simbólica que establece el sacrificio por medio de la afinidad mágica.

Y por último, el ritual de súplicas, tanto en el caso pacífico como en el de guerra, en relación al acto de humillación/veneración y a una disyuntiva real en el resultado final del proceso, según sea la situación pacífica o bélica. Todo ello bajo el supremo poder de Zeus y sus hijas, las Súplicas, que establecen todo un código de consideraciones para con el suplicante, por medio de rescates o atenciones, destacando de entre todos ellos, los aedos como los principales beneficiados por su condición semidivina; así como posibles alteraciones

forúneas al ritual (caso de Nausicaa o Telémaco).

NOTAS.

- (1) GERNET, L. Antropología., pp. 179-210
- (2) MALDONADO, L. Religiosidad Popular., pp. 104
- (3) KURTZ, D. & BOARDMAN, J. Greek Burial Customs, Thames and Hudson, London-1971
- (4) GRNEK, M. Les Maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique, Payot, Paris-1983, pp. 42
- (5) PETTAZZONI, R. La religione., pp. 19
- (6) BARRON, R. Sparta (Greek and Roman topics), Allen & Unwin London-1975, pp. 40
- (7) VERNANT, J.P. La belle mort et le cadavre outragé, en GNOLI, G. et VERNANT, J. La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 58 (" Tant que le corps est vivant, il est un comme une multiplicité d'organes et de membres animés par les pulsions qui leur sont propres (...). C'est quand, avec la mort, il s'en trouve déserté que le corps acquiert son unité formelle.")
- (8) DELCOURT, M. Hermafrodita, Seix Barral, Barcelona-1969
- (9) CAZENEUVE, J. Sociología del rito., pp. 119
- (10) GLOTZ, G. La solidarité., pp. 54 (" Dans les temps épiques et légendaires, les particuliers s'engagent de la même façon à venger leurs morts. Achille, devant le cadavre de Patrocle, refuse de prendre aucun aliment, tant qu'il n'aura pas lavé sa honte dans le sang troyen.")
- (11) LAWLER, L. The Dance in Ancient Greece, pp. 42 y RODRIGUEZ ADRADOS, F. Orígenes de la Lírica., pp. 28-29.
- (12) LORAU, N. Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la Gloire du Héros a l'idée de la Cité, en GNOLI, G.

- et VERNANT, J. La mort, les morts., pp. 34
- (13) HARRISON, J. Prolegomena., pp. 93
- (14) SCHNAAP-GOURBEILLON, A. Les Funérailles de Patrocle, en GNOLI, G. et VERNANT, J. La mort, les morts., pp. 87 (" La cérémonie, dédiée en apparence au seul Patrocle, prend alors sa pleine signification. Destinée à esalter la figure héroïque sous le double aspect confondu du mort et du vivant, elle met en place un rituel ambivalent qui oscille aux frontières de la mort et de l'immortalité, et qui installe le héros dans un espace intermédiaire entre hommes et dieux.")
- (15) MOURATIDIS, J. Greek Sports., pp. 195
- (16) MIREAUX, E. La vida cotidiana., pp. 234-35
- (17) LANATA, G. Medicina magica., pp. 60-61
- (18) ALEXIOU, M. The ritual lament in Greek tradition, Cambridge University Press, Cambridge-1974, pp. 6
- (19) COMBAREIU, J. La Musique et la magie., pp 275
- (20) Ibidem., pp. 101
- (21) ALEXIOU, M. The ritual lament., pp. 139
- (22) Ibidem., pp. 165-78
- (23) KURTZ, D & BOARDMAN, J. Greek Burial Customs, pp. 144 (" The purpose of the prothesis was not only to confirm death, but also to provide an opportunity for the performance of the traditional lament and for the friends and family to pay their last respects.")
- (24) POMEROY, S. Goddesses, Whores and Wives., pp.44 (" The washing and dressing of the corpse has certain analogies to the caring for infants: the cycle of life takes us from the care of women and returns us to the care of women.")
- (25) VAN GENNEP, A, Les rites de passage, pp. 16
- (26) ELIADE, M. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth, Harper Torch Books, New York-1965, pp.X (" The term initiation in the most general sense denotes a body of rites and oral teachings

whose purpose is to produce a decisive alteration in the religious and social status of the person to be initiated. In philosophical terms, initiation is equivalent to a basic change in existential condition; the novice emerges from his ordeal endowed with a totally different being from that which he possessed before his initiation; he has become another (...). Initiation introduces the candidate into the human community and into the world of spiritual and cultural values. He learns not only the behaviour patterns, the techniques, and the institutions of adults but also the sacred myths and traditions of the tribe, the names of the gods and the history of their works; above all, he learns the mystical relations between the tribe and the supernatural Beings as those relations were established at the beginning of Time.")

- (27) VAN GENNEP, A. Les rites de passage, pp. 14
- (28) FRIEDRICH, P. The meaning of Aphrodite, pp. 133
- (29) VAN GENNEP, A. Les rites de passage, pp. 202 (" La matérialité du changement de situation sociale.").
- (30) ELIADE, M. Rites and Symbols of Initiation. pp. 4 y 6.
(" This is why, in primitive societies, initiations are among the most important of religious festivals.")
- (31) FURLEY, W. Studies in the use of fire., pp. 138
(" Initiations rites tend to combine: a) a myth of an original case of period of human sacrifice, b) a complementary myth explaining how and an animal came to take the person's place. The combination of these two elements give: each initiate felt himself to be sacrificed in the course of the rites through a metonymous link with the sacrificial animal (by name, clothing, appearance, touching, etc...). Thus the transition from childhood to maturity involved a sacrifice of the childhood self.")
- (32) BURKERT, W. Storia delle religioni., pp. 377

- (33) BRELICH, A. Le Iniziazioni., pp. 54 (" Non vi è, praticamente, alcuno stato greco di cui non ci sia rimasta documentata qualche istituzione riguardante il passaggio dall'infanzia al rango di cittadino.")
- (34) GALLINI, C. Katapontismós, en "SMSR", (Roma), XXXIV (1963) pp. 65 (" Voleva essere la ripetizione simbolica di un prototipico viaggio negli abissi marini compiuto dal progenitore del gruppo familiare sacerdotale eleusino.")
- (35) DETIENNE, M. La muerte de Dionisos. pp. 62-63
- (36) BRIQUEL, D. Initiations grecques et idéologie indo-européenne, en "Annales" (Paris), 37, 3 (1982), pp. 459
- (37) TURNER, V. The Ritual Process. pp. 95 (" Secular distinctions of rank and status disappear or are homogenized.")
- (38) BREMMET, J. Heroes, rituals and the Trojan War, en "SSR" (Roma), II, 1 (1978), pp. 10 (" in Greece the had smell undeniably belonged to the liminal period.")
- (39) VAN GENNEP, A. Les rites de passage, pp. 103 (" La circoncision juive n'offre rien de particulier: elle est nettement donnée comme un "signe d'alliance" avec une divinité déterminée, et comme la marque d'appartenance à une même communauté de fidèles.")
- (40) ELIADE, M. Rites and Symbols of Initiation., pp. 23-25
- (41) CAZENEUVE, J. Sociologia del Rito, pp. 231
- (42) BETTELHEIM, B. Symbolic Wounds, Puberty Rites and the Envious Male, Collier Books, New York-1962
- (43) DOVER, K. Greek Homosexuality., pp. 75 (" Strong association between music and adolescence.")
- (44) JEANMAIRE, M. Couroi et Couretés., pp. 538-39 ("Elles agissent comme des charmes qui ont pour objet, par le plaisir et la douleur et par l'emprise sur la jeunesse, d'établir une conformité de sentiments et de jugements entre les âmes des enfants et la raison des vieillards.")

- (45) FITTON, S. Greek Dance, pp. 256 (" This seems to have been originally part of an initiation ceremony in which mature youths danced round the initiate, scaring him and scaring away evil spirits with the noise of their weapons.")
- (46) TURNER, V. The Ritual Process., pp. 102-103 (" In many kinds of initiation where the neophytes are of both sexes, males and females are dressed alike and referred to by the same term (...); the neophytes are merely entities in transition, as yet without place or position.")
- (47) DELCOURT, M. Hermafrodita.
- (48) VIDAL NAQUET, P. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego, Península, Barcelona-1983, pp. 151 y ss.
- (49) SANGA, G. Personata libido, en SORDI, I. "Interpretazioni del Carnevale", Grafo, Brescia-1982, pp. 6 (" Un desiderio di rivelare la propria componente femminile.")
- (50) SLATER, Ph. The Glory of Hera., pp. 288
- (51) BETTELHEIM, B. Symbolic Wounds., pp. 54
- (52) BAUMANN, H. Das doppelte Geschlecht., pp. 46 (" Das Kleid als Organprojektion der Haut ist nicht nur Hülle schlechthin, sie ist an Stoff und Person teilhabende Essenz des Menschen.")
- (53) Ibidem., pp. 49
- (54) CHURCHILL, W. Homosexual Behavior among Males: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigations, Hawthorn Books, New York-1967, pp. 81-82
- (55) SERGENT, B. La homosexualidad., pp. 61
- (56) VANGGAARD, T. PHALLOS., pp. 65 (" For the young Dorian the phallus of his tutor was a comprehensive image of all the latter's qualities which he wanted to acquire. The film conviction that it was in reality through the semen of the tutor that he received the areté aided the boy in his efforts to change in the desired direc-

tion. So ritual pederasty was a symbolic act with tangible effects on the development of the boy's personality.")

- (57) DOVER, K. Greek Homosexuality., pp. 134 (" The Greeks felt, however inarticulately, that the penis was a weapon, but a concealed weapon held in reserve. That a youth or boy should have a straight, pointed penis symbolised his masculine fitness to become a warrior (...), a small penis is an index of modesty and subordination, an abjuration of sexual initiate or sexual rivalry.")
- (58) VAN GENNEP, A. Les rites de Passage, pp. 245
- (59) LASSO DE LA VEGA, J. El amor dorio, en AA.VV. El descubrimiento del amor en Grecia, Coloquio, Madrid-1985, pp. 76
- (60) PATRONI, G. Appunti di filosofia e di diritto omerici. VI morale sessuale e matrimoniale, en "RIL" (Milano), LXXIX (1945-46), pp. 40-42
- (61) DEVEREUX, G. Greek Pseudo-homosexuality., pp 70 ("Being an eromenos was viewed by the Greeks as a stage in the child's development toward masculinity.")
- (62) BUFFIERE, F. Eros Adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, Les Belles Lettres, Paris-1980, pp. 617 (" Les poils et la barbe, apanage du sexe fort, sont la vraie barrière entre la pédérastie et l'homosexualité.")
- (63) KEULS, E. The Reign of Phallus., pp. 277
- (64) SAVALLI, L. La donna nella società della Grecia Antica, Patron, Bologna-1983, pp. 74
- (65) VISCA, D. Le iniziazioni femminili: un problema da riconsiderare, en "SMSR" (Roma), 11, (1976), pp. 247 (" per iniziazione femminile intenderemo quel complesso di riti mediante il quale tutte le donne di una determinata società vengono pubblicamente riconosciute membri effettivi, con specifici doveri e diritti, della

- società cui appartengono.")
- (66) PADEL, R. Women: Model for Possession by Greek Daemons, en CAMERON, A. & KUHRT, A. "Images of Women in Antiquity", pp. 5-6, (" Greek societies, male-ordered, generally assigned to women ritual presidency over the transitional experiences, dying and birth, which are perceived as passages into and out of darkness. Dying is "going into the dark", being born is "coming into the light", an image often doing double service for the body's emergence from the womb and passage into the grave, and for the soul's passage into whatever obscurity is imagined to precede life, and into Hades (...). In male perception, a supposed female aptitude for monitoring passage out of or into darkness is linked with a supposed female aptitude for making contact with what is polluting.")
- (67) RODR GUEZ ADRADOS, F. Fiesta, comedia y Tragedia. pp.376
- (68) CALAME, C. Rito y poesia corale., pp.238
- (69) JEANMAIRE, H. Couroi et Courètes., pp.538
- (70) SERGENT, B. La homosexualidad., pp.84
- (71) CALAME, C. Rito e poesia corale., pp. 291
- (72) BRELICH, A. Le Iniziazioni., pp.118-120
- (73) COSTA, G. Hermes dio delle iniziazioni, en "CCC" (Genova), 111, (1982), pp. 283
- (74) MONTEPAONE, C. "Marginalità Politica"., pp.123-128
- (75) BRELICH, A. Le iniziazioni., pp.117 (" L'efebia attica ha trasformato le iniziazioni di tipo primitivo in un servizio obbligato di due anni, durante i quali i giovani tra i 18 e 29 anni ricevevano una preparazione atletica e militare; gli aspetti religiosi non mancavano all'efebia, ma erano poco appariscenti.")
- (76) ECKERT, Ch. Initiatory Motifs in the Story of Telamachus, en "CJ" (Chio) LIX,2 (1963), pp. 49-57, y BEMER, J. Heroes, ritual and the Trojan War.
- (77) Ibidem., pp. 13 (" It seems then that the wounding of the leg was

originally a symbolic naming to contrast the novices with the adult hunters for whom running was of such great importance.")

- (78) Si bien, MARCIREAU, J. Histoire des Rites Sexuels, R. Laffont, Paris-1971, pp. 99, cree que este sacrificio tenía su origen en la desfloración de la virgen por el animal.
- (79) FURLEY, W. Studies in the use of Fire, pp. 185
- (80) LICHT, H. Sexual life in Ancient Greece., pp. 45-46 habla que las antorchas eran encendidas tanto por la madre del novio como de la novia.
- (81) MCJSE, C. La Femme dans., pp. 17 (" La place des femmes s'inscrit en fonction de la structure même de la société dont l'oikós constitue l'unité de base.")
- (82) KEULS, E. The Reign of Phallus. pp. 66
- (82) THOMSON, G. Studies in Ancient Greek., pp. 216
- (84) LICHT, H. Sexual Life in Ancient Greece., pp. 214
- (85) GRMEK, M. Les Maladies à., pp. 61 (" Le phârmakon homérique est vox media de nos concepts de poison et de médicament.")
- (86) NEEDHAM, R. Right and Left., pp 9 (" excluded from religious ceremonies, she is admitted to them only for a function characteristic of her status (...). But if woman is powerless and passive in the religious order, she has her revenge in the domain of magic.")
- (87) VAN GENNEP, A. Les rites de passage., pp. 26-28 (" La porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique s'il s'agit d'une habitation ordinaire, entre le monde profane et le monde sacré s'il s'agit d'un temple (...). Le rite du passage matériel est devenu un rite du passage spirituel. Ce n'est plus l'acte de passer qui fait le passage, c'est une puissance individualisée qui assure ce passage immatérielle-ment.")
- (88) FURLEY, W. Studies in the use of Fire., pp. 188

- (89) BREGLIA, L. Le Tesmofozie eretriesi, en "RCGO" (Napoli) I (1979), pp. 60
- (90) COULANGES, F. de La ciudad Antigua., pp. 66
- (91) Sobre los versos fescenini ver ESPEJO MURIEL, C. y SALVADOR VENTURA, F. Unguentate marite, abstine, en "Studia Historica" (Salamanca), II-III, i (1984-85), pp. 119-128
- (2) Ver nota núm. 86
- (93) SEGAL, Ch. Transition and ritual in Odysseus' return, en "PP" (Roma), XXII, (1967), pp. 330 (" Like other transitional situations, the bath has an essential ambiguity. It is physically pleasant, yet involves a potentially dangerous exposure (...). Like sleep, the bath, through its outward function as a sign of welcome, can emphasize the danger of the passage to a new situation.")
- (94) STEWART, D. The disguised Guest., pp. 40 (" The epic equivalent of the modern passport and letter of credit was the formulaic set-speech identifying oneself by pedigree, place of origin, and a formula that encapsulated one's most important achievements. The identity of a man in heroic society was bound up with this kind of self-proclamation. These three factors gave Odysseus or any hero, his public being, his claim to recognition. A man who has lost the opportunity -or the right- to delineate his own being in this way had almost ceased to exist.")
- (95) MALDONADO, L. Religiosidad popular., pp. 280
- (96) QUILLER, B. The dynamics of the Homeric Society., pp. 120
- (97) VAN GENNEP, A. Les rites de Passage., pp. 46 (" Les diverses formes de salutations rentrent également dans la catégorie des rites d'agregation; elles varient suivant que l'arrivant est plus ou moins étranger aux habitants de la maison ou à ceux qu'il rencontre.")

- (98) FRAZER, J. La Rama dorada., pp.236-37
- (99) VAN GENNEP, A. Les rites de passage., pp. 24 (" rite de separation du territoire personnel au moment de l'entrée dans le territoire neutre.")
- (100) LONIS, R. Guerre et Religion en Grèce a l'epoque classique (Recherches sur les rites, les dieux, l'ideologie de la victoire), Les Belles Lettres, Paris-1979, pp.97
- (101) Ibidem., pp. 121
- (102) RUDHARDT, J. Notions Fondamentales., pp. 184 (" un chant de triomphe brutal.")
- (103) Ibidem., pp. 184 (" Le pean exprime des sentiments violents de joie ou de tristesse, d'inquiétude et d'espoir inspirés par des événements décisifs dans le destin d'une communauté.")
- (104) DOUGLAS, M. Pureza y Peligro., pp.74
- (105) GLOTZ, G. La solidarité., pp.63
- (106) VERNANT, J.P. Mito y Sociedad., pp. 58
- (107) SAUTEL, G. Les preuves dans le droit grec archaïque, en "RSJB" (Bruxelles), XVI, I (1964), pp.129
- (108) BENVENISTE, E. L'Expression du sermet dans la Grèce ancienne, en "RHR" (Paris), 134 (1948), pp. 82 (" Il prépare ou termine un acte de parole qui seul possède un contenu signifiant, mais il n'enonce rien par lui-même. C'est en vérité un rite oral.")
- (109) QUINTO ROMERO, M.L. de ver nota núm. 17 (IV-III).

III. RITUALES GRIEGOS-2, SEGUN DIVINIDADES.-

Por último, ya solamente nos queda enunciar el resto del conjunto de *rituales* documentados, pero esta vez ya sí, definidos y articulados en función de una divinidad concreta. Lo interesante de este conjunto ya no está solamente en el apartado *ritual* sino en el elenco de divinidades que aparecen, lo cual es demostrativo, de su importancia o presencia en este universo.

III.1 APOLO.-

Los datos recogidos respecto a esta divinidad se refieren concretamente a tres apartados de su culto: la súplica, los sacrificios-hecatombes y la libación. Del primero sólo tenemos un ejemplo (Il., I, 35-43) realizado por un fiel, aludiendo a sus continuos quehaceres para con el dios y aludiendo, en un futuro, la realización de sacrificios, para que cumpla su deseo. O sea, que **el rito** consiste en tres partes bien diferenciadas: la invocación suplicatoria del fiel hacia el dios, la referencia a su bienestar cotidiano para con la divinidad, y por último, la promesa de continuar realizando esos sacrificios, e incluso aumentarlos si su súplica es atendida.

En cuanto a las libaciones, el panorama es escaso, pues sólo contamos con un dato (Od., XXI, 270

y ss.), cuando los heraldos dan el aguamano mientras los jóvenes coronaban de bebida las cráteras y las distribuían, para ofrecerle a él las primicias (ritual de renuncia).

Sin embargo, por lo que respecta a los sacrificios, la imagen es más ilustrativa, aunque sería más correcto hablar propiamente de hecatombes, pues éste es el término usado y el que **se ajusta mejor a las dimensiones del acto**. Para su realización se mantienen las pautas ya expresadas, de ritual de purificación, invocación, degollación de las víctimas y posterior troceado, etc... (1)

III.2 ATENEA.-

Los datos que poseemos referidos a esta diosa son bastante numerosos, de tal manera nos encontramos con sacrificios, **ritos** purificatorios, invocaciones y libaciones.

Sacrificios. En este apartado distinguiremos del resto uno en especial, pues tiene la peculiaridad de estar realizado exclusivamente por mujeres (Il.,VI,75 y ss. ; Il.,VI,270 e Il.,VI,297 y ss.). Lo primero que llama nuestra atención es la movilización de las mujeres por el augur Heleno Priámida, que suponemos se debe al hecho de que los varones estén en el campo de batalla aunque también se puede pensar en una estrecha asociación

de las mujeres con su diosa. Tenemos localizado el sacro recinto de la Acrópolis, y su santuario en él; santuario que estaba regentado por una sacerdotisa elegida por el pueblo (lo que nos vendría a poner de manifiesto de nuevo, el carácter femenino del culto, más aún cuando sabemos que quienes asisten al *rito* son sólo mujeres, aunque no todas, sólo las matronas). En el santuario observamos un acto tremendamente propio de las *fiestas* a la diosa, aunque en este caso no se vea a la imagen, sino que se deposite sobre sus rodillas -quizá porque se dirigen a ella en disposición de suplicantes, y quizá por esto también dramatizan más el contexto dando paso a los lamentos-. No obstante, aquí hay dos elementos nuevos con respecto a todos aquellos analizados hasta ahora: la presencia de imágenes divinas, que se había puesto en duda, y de perfumes en los sacrificios.

En otros sacrificios aparecen otros elementos como el verter oro alrededor de los cuernos del animal, o el hecho de elegir una víctima especial como fue una ternera de un año, de frente espaciosa, indómita y no sujeta aún al yugo (2).

En la *Il.*, X, 462-65 se nos dice que se le ofrece a la diosa como primicias, las armas robadas de un soldado, y lo señalamos dada su extrañeza, pues hasta ahora estábamos acostumbrados a ofrecer en primicias, vino, caballos o comida, pero nunca las armas; aunque

esto no quiera decir que no se hiciese en Grecia, pues por supuesto, se hizo.

Ritos purificatorios. Tenemos un primer caso de doble lavatorio que es único en nuestras fuentes, pues tras la batalla, entran en el mar para lavarse, para después meterse en las pilas y bañarse (Il., X, 570 y ss.); un segundo caso en el que no se necesita aguamanos sino cualquier fuente de agua que esté cercana al lugar de invocación, como es el caso de Od., II, 261 y ss., en el que se lavan las manos en el mar para después orar a la diosa. Y un tercer caso muy curioso, es el realizado por Penélope en Od., IV, 759 y ss., la cual tras purificarse y terminar la oración dió un grito, un grito ritual que conocemos se daba conscientemente cuando el alma del animal abandonaba a éste en el sacrificio.

Las libaciones recogidas no se diferencian de las del resto de las divinidades, en cambio tenemos una invocación muy divertida en Il., XVIII, 560 y ss., en la cual, la diosa muestra su regocijo por ser la primera divinidad invocada, cosa que según las fuentes, cuando son invocaciones a los inmortales no suele ser muy común.

III.3 ARTEMIS.-

Fue una de las diosas más veneradas: numerosos recintos sagrados, altares y santuarios; fue invocada para

la caza y la guerra; de carácter acuático, pues se originó en un medio acuático -aunque Burkert (3) cree que sus fiestas son las del fuego- e invocada como diosa-tierra en estos momentos de la historia de Grecia (si bien Friedrich (4) dice que es lunar). Fue también diosa de la fertilidad y la vegetación, siendo costumbre en su culto el enmascaramiento fálico de las chicas (5). Su canto fue el Cupingos. Fue también protectora de las criaturas que nacen y se multiplican, así antes de nacer se invocaba a Artemis Locheia, para protegerlas de peligros a Artemis Orthia, y para que crecieran, a Artemis Paidotrophos o Kourotrophos. A parte de éstos, los epítetos recogidos fueron también: Limnai, Limnatis o limnaia, Heleia, thermaia y kalliste (6).

Parece ser que **Homero** estuvo más interesado fundamentalmente en su dimensión como hija-virgen y cazadora, en consonancia con su vida al aire libre, asociada a los árboles, las plantas y los animales. Por ello mismo, es la diosa de aquello que está fuera de la ciudad, fuera de las obras de los hombres, por lo que domina en las iniciaciones femeninas, en las que se tendía a la supresión de estas uniones virginales fuera de la regla y hacia la integración de la vida sexual de la jovencita; apareciendo pues como una divinidad esencialmente curotrófica.

Los animales estrechamente ligados a su culto son: la liebre, el lobo, la cierva, el cerdo salvaje, el

oso (por su relación con la adivinación) y sobre todo, la cabra, aunque su presencia no aluda siempre a un culto específico de la diosa. Este animal estaba asociado al cerdo, en oposición al buey y a la cerda, y fue representativo de la diosa en tanto en cuanto gozaba de las mismas características, pues la ambivalencia del espacio destinado a Artemis interna y externa a la polis, encontró su paralelo en aquel de la cabra, que vive de hecho, al aire libre sobre la tierra no cultivada, separada del grupo humano y lejos de las casas, como " el más selvático de los animales domésticos." (7)

Según Licht (8), los bailes orgiásticos eran muy comunes en gran número de sus **fiestas**, aunque **Homero** no la asocia directamente con ninguna danza ritual, sin embargo, indirectamente en la comparación de Nausicaa con Artemis (Od.,VI,98 y ss.) se sugiere una danza ritual, sobre todo cuando eran niñas las que la realizarían. También había bailes con máscaras y de carácter obsceno.

A parte de esta última noticia sobre la danza sagrada de Artemis en el episodio de Nausicaa, tenemos documentado el castigo que infringe la diosa a Eneo por no dedicarle los sacrificios de la siega en el fértil campo, mientras que sí los hizo a los otros inmortales. Tal castigo fue, el envío de un jabalí de albos dientes que le destruyó la cosecha (Il.,IX, 533 y ss.).

Aquí se observan características ya mencionadas

anteriormente como son la presencia del jabalí, como uno de sus animales sagrados; el hecho central de la siega, como diosa de la vegetación que le corresponde; o en sí, todo lo referente a la agricultura que en resumen se puede establecer como reflejo de su dimensión terrestre y fértil.

III.4 ESTIGIA.-

Si por algo se caracteriza esta diosa es por ser la protagonista, la principal divinidad que debe ser invocada en el **ritual del terrible juramento**, por la gracia de Zeus; y acompañada de Gea y Helios (el universo completo). Así pues, el terrible juramento se anuncia jurando -valga la redundancia- y tomando por testigos a la tierra y el anchuroso cielo, y el agua de la Estigia, de subterránea corriente. Este es el juramento " mayor y más terrible para los bienaventurados dioses ", (Od., V, 183 y ss.).

En otro de los juramentos recogidos, realizado por la diosa Hera, hay una variación sustancial, pues establece el juramento tomando por testigos a la tierra fértil; el brillante mar y los dioses de debajo de tierra que están en Cronos (Los Titanes), (Il., XIV, 271 y ss.).

O sea, este juramento u hórkos simboliza lo

que tiene lugar en toda libación de juramento por su naturaleza infernal. " Por ésta se relaciona un juramento con el otro mundo, creándose algo concreto idealmente, gracias a la virtud especializada de un gesto, atestiguado en todas las formas de culto. Si la libación ocupa un lugar primordial en el contrato prehistórico, es porque a través de ella, bajo las especies que puede admitir una mentalidad muy antigua, el contrato se objetiviza realmente " (9). Así pues, jurar es, hacer aún más presente el ámbito de las fuerzas religiosas, que son, por supuesto, en este caso, bastante terribles.

III.5 HADES & PERSEFONE.-

Tres son los aspectos recogidos de ambas deidades:

Invocación. Se realiza de rodillas, llorando y golpeando el suelo continuamente, deseando la muerte de alguien (Il.,IX,569-70), aunque para conseguir este deseo también se puede invocar a las Erinis (Od.,XVII, 475).

Sacrificio. En el palacio, una vaca no paridera y distintos obsequios (Od.,X,522-25).

Libación a los muertos: (Od.,X,506 y ss. y Od.,XI, 23 y ss.), responde al tipo de sacrificio ctónico que ya explicamos, a la hora de ver la tipología

de los sacrificios.

Lo más característico de estos actos rituales es su diferencia total del resto de los diversos actos rituales recopilados, atendiendo a que corresponden a una esfera diametralmente opuesta a la de los otros; por ello que todos los actos se hacen próximos al suelo, por eso se arrodillan y golpean el suelo, logrando llamar la atención de los muertos que yacen en su interior. Por esta razón se les ofrece un animal estéril -como la tierra, yerta-, o de color negro, como la funesta Ker y la negra sangre, al igual que aguamiel, dada la asociación de las abejas con la muerte.

III.6 ZEUS.-

" La nueva autoridad que toma sobre el panteón un Zeus patriarcal es una consecuencia directa de las migraciones dorias (...). La mutación que pone a Zeus en primer plano en una nueva jerarquización de los dioses era favorable al reforzamiento del poder del basileus en las pequeñas comunidades locales ". (10)

Su culto en las cumbres, dado que se le consideró dios del tiempo atmosférico, está íntimamente ligado a él, al igual que a Apolo. Así es conocida lo del Monte Hymettus en el Atica, aunque no están atestiguadas en Grecia antes del Geométrico, sino que surgirán en los

siglos VIII y VII a.C., principalmente. De todas formas creemos, al igual que Nilsson, que los pueblos cuando quisieron pedir lluvias para los campos subirían a las cimas de las montañas y le harían sacrificios; pero no de forma regular, sino por este motivo en concreto (11).

Se ha interpretado que Zeus tuvo dos características principales: una, positiva, la luz que hace crecer las plantas, da vida, etc... y la otra, negativa, la destrucción, la sequía; íntimamente asociada al lobo y la muerte (12). De aquí, que los lugares que habían sido fulminados por el rayo solían empalizarlos, consagrándolos a " Zeus el descendente ", erigiéndole altares dentro y ofreciéndole sacrificios.

En Homero, las actividades religiosas del megarón, estaban centradas en Zeus, y él mismo como herkeios, tenía un altar generalmente en el patio delantero de cada casa, sobre el que se le ofrecían sacrificios y libaciones. Siendo también protector del terreno sobre el cual la casa estaba construida (herkeios), de la casa en sí, de la familia y su cabeza visible, pues él era el padre de la familia divina (Zeus Pater), (13).

Bajo el poder de Zeus Polieus estuvo el cetro, la ciudad, el Consejo y los reyes. Fue protector de los suplicantes y los extranjeros, en tanto que padre divino o pater familias. Tuvo la misión de hacer observar las leyes no escritas y las costumbres de las que dependía

el poder del cabeza de familia, así jugó el rol de protector de estas leyes, del orden moral, y de las costumbres que la sociedad griega primitiva revistió de un carácter sagrado. Debido a esto recibió los epítetos de Xénios, Hikēsios y Hōrkios.

El toro es su animal, así como el águila es su ave, ligada a la adivinación o a los auspicios, (también se cree que los sueños proceden de él).

Como epítetos tenemos registrados: akraios, laphystios, lykaios, nephelegeretes, kelainephes, hypsibremetes, eribremetes, erigdoupos, steropegeretas, argikeraunos, terpikeraunos, ombrios, hyetios, ikmaios, semaleos, georgos, chtonios, ktosios, pasios, herkeios, phratrios, polieus o poliouchos (14).

Por el gran número de datos que tenemos recogidos en las fuentes podemos entrever el extenso poder de culto del que gozaba este dios, de hecho el más invocado, y cuya esfera cultural cubre un extenso abanico de posibilidades: es la divinidad más estrechamente relacionada con las aves agoreras, los adivinos, los auspicios y los presagios. Es protector de los heraldos, huéspedes y mendigos, configurándose como la divinidad tutelar del modo de convivencia griego. Es él quien impone las normas que el resto de la comunidad desarrolla, él es el que mantiene el equilibrio en el seno mismo de la sociedad, en un todo armónico; por ello es el dios de la realeza

tanto en lo que se refiere a la comunidad humana como a la olímpica.

Como dios del tiempo atmosférico, a parte de solicitársele lluvias, controló el arco iris, siendo por ello dispensador de fertilidad y que de él dependió una buena cosecha o que se hinchase el grano, (Zeus Ctonio). Sus lugares de adoración no varían de los ya citados para otros inmortales: un altar en Ilión, un bosque con un perfumado altar en Gárgano, otro en el megarón de Ulises, etc.... sin embargo tenemos también registrado su gran centro de culto: **el oráculo de Dodona**.

Esta fue la morada digna del dios, cuya voz se oía tanto en el susurro de las hojas de la encina como en el retumbar del trueno. Quizá los tantanes de bronce que mantenían en continuo fragor en el aire alrededor del santuario, significaban una imitación del tronar casi continuo que rodeaba y retumbaba en las montañas del sombrío valle (15). Junto a ello estaba, el ruido de las palomas en el árbol sagrado, los dichos de las sacerdotisas, las Pléyades, y el papel desempeñado por la fuente sagrada asociada a la encina.

La arqueología, como los textos, da testimonio de la ocupación del lugar desde muy antiguo, en el que es la encina sagrada, la única portadora del poder oracular (puesto que el árbol, por su maravilloso renovarse y fructificar, fue considerado en la experiencia arcaica griega

como portador de fuerza, símbolo del cosmos y lugar de la divinidad), expresándose directamente, sin mediación de señales externas (16).

Los elementos primitivos del oráculo, representados esencialmente por la encina, no necesitaron acondicionamiento arquitectónico alguno, y como dicen Martin y Metzger, incluso lo rechazaron, ya que no se concibió un edificio para estos ritos; lo cual hace comprensible que en los estratos profundos de las excavaciones, en el lugar sagrado, solo se hayan encontrado las ofrendas de agradecimiento al dios. Los textos no nos hablan de sacrificios previos, lo que tal vez explique que no aparezca siquiera un altar. Este "primitivismo" y desnudez del lugar sagrado, señalado por el árbol, se mantuvo hasta mediados del siglo V a.C., cuando se construyó una capilla rectangular, sin columnas ni carácter monumental alguno (17).

Por lo que se refiere a los sacerdotes del oráculo tenemos que decir que, el hecho de no lavarse los pies se ha interpretado como una protección para evitar la contaminación o como identificación de los sacerdotes con el árbol de la divinidad, por lo que, como éste recibe su fuerza del suelo, los sacerdotes la conseguirían por medio de sus pies, a modo de raíces. Esta segunda interpretación subraya además, el hecho que la subida ritual a un árbol haya sido considerada como un acto de iniciación chamánica. Tal ascensión debía realizarse

por medio del arco iris, míticamente imaginado en forma de serpiente, sobre cuyo dorso el maestro instructor treparía como por una cuerda (18). Si recordamos que Zeus como dios atmosférico está vinculado al arco iris, si además recordamos que como "pater" se le asocia a la serpiente, y no olvidamos que el centro del oráculo es una encina; tenemos pues la cadena oracular establecida y cerrada.

Pero pasemos a ver el panorama ritual tan rico y variado con el que nos topamos:

Lo primero que aparece es su vinculación a los juramentos, como divinidad presidente del acto, aunque pueda ir normalmente asociado a Gea y Helios como testigos (19).

Súplicas: se asen sus rodillas con la mano izquierda y con la derecha se le acaricia la barba, no separándose de él hasta que haga promesa o inclinando la cabeza, acepte o rechace la súplica. También se le puede besar las rodillas mientras se le toca la barba, (20).

Sacrificios: un buey de cinco años con todo el ritual necesario (21); en otros casos pueden quemarse pingües muslos de ovejas en su honor (Il., XV, 371 y ss. e Il., XVIII, 74), un jabalí (Il., XIX, 253 y ss.) o un carnero, quemando en su honor ambos muslos (Od., IX, 550 y ss.).

Por último debemos mencionar el mito Prometeico, pues éste utiliza el buey, aunque de un modo distinto, de todos conocido: poniendo a un lado, en la piel, la carne y ricas vísceras con la grasa, ocultándolas en el vientre del animal; y en el otro, recogiendo los blancos huesos de la víctima, disimulados con brillante grasa. Irritado Zeus al tomar éstos, ordenó, desde entonces quemar en sus sacrificios, los hombres, los blancos huesos en los altares (Teog., 535-60).

Invocación: deben levantarse las manos (Il., V, 174 e Il., VI, 256) aunque si la invocación es mental, y por lo tanto en silencio, puede entonces mirarse al cielo en vez de elevar las manos (Il., VII, 191 y ss.). Una vez invocado, Zeus puede mandar algún prodigio que ratifique el haberla escuchado: un trueno, un ave, etc... (22).

Ritos de purificación: tenemos documentada la necesidad de la purificación por temor a las represalias del dios: " no me atrevo a libar el negro vino en honor de Zeus sin lavarme las manos, ni es lícito orar al Cronion, cuando uno está manchado de sangre y polvo ", (Il., VI, 264 y ss.); aunque también sabemos que al mismo tiempo que había que lavarse, había que guardar silencio para rogar a Zeus Crónida (Il., IX, 171).

Por último, en los rituales de Pactos habíamos visto que se pone a la divinidad como testigo y juez-

árbitro; y por lo que respecta a las libaciones, señalar que Aquiles tenía una copa exclusivamente para este fin, la cual era purificada con azufre y limpiada con agua; y que cuando realiza la libación, se coloca en mitad del recinto (de nuevo la idea ya comentada del círculo y el centro como dimensión religioso-social), (Il.,XVI,225 y ss.). Otros casos de libaciones los tenemos en Il.,XXIV, 283 y ss.; Od.,VII,163 y ss.; Od.,VII,179 y ss.; Od.,XIII 49 y ss.; etc... sabiendo que aquellas que se hacían en el palacio eran diarias (Od.,VIII,430 y ss.).

III.7 SEMPITERNOS.-

Oraciones: es norma orarles con los brazos levantados y en voz alta implorar su auxilio, suplicar u orar (23).

Libaciones: son de vino dulce, y para realizar las se levantan las crâteras rebosantes; de carácter diario (al levantarse y antes de retirarse para acostarse), (24).

Sacrificios: se les ofrecen hecatombes perfectas de bueyes, pingües ovejas, pan y vino, cebras escogidas; colgando muchas figurillas, tejidos y oro en sus sacros altares (25). Puede darse el caso que sólo se les ofrezca las primicias (las cerdas de la cabeza del animal), pero siempre con el **rito** de purificación primero.

A parte de estos datos, tenemos tres más

concretos, donde se nos habla de hecatombes en las que participan las divinidades, sentadas donde se sentaban los demás (Od.,VII,201 y ss.), de los heraldos como conductores por la ciudad, de una sacra hecatombe de las deidades (Od., XX,276-78); y por último, de un sacrificio especial, pues sacrifican las vacas del Sol, y al no tener los elementos indispensables que prescribe el *ritual*, arrancan tiernas hojas de una alta encina al no tener cebada, e hicieron libaciones con agua, al carecer de vino (Od.,XII,341-66).

Del primer hecho nos gustaría comentar que por primera vez nos aparece registrado el acto de adornar los altares, pues hasta ahora sólo teníamos conocimiento de la existencia de estas estructuras arquitectónicas, pero no que fuesen ornamentadas. Del segundo, nos cabe la duda si consideramos parte de una fiesta de la ciudad a los Sempiternos, o simplemente interpretarlos como los encargados de realizar estos ritos en nombre de la ciudad, de manera diaria. Pero es el último caso el que nos resulta más llamativo, pues nos dá una idea de cómo **Homero** quiso plasmar un gran "sacrilegio", empezando porque eran reses sagradas que no podían ser tocadas, y terminando por el *ritual* estrambótico que organizan. Así pues, el sentido "sacrílego" se vé aún más desproporcionado en tanto en cuanto ni usan cebada ni vino, sino agua y los tallos tiernos de una encina. Todo esto viene a subrayar

la idea repetida de "perfectas" hecatombes a los inmortales, dado que no se puede "blasfemar" el *ritual*, ni en los casos extremos (apreciándose pues la importancia y severidad de las reglas impuestas por el *ritual*, haciéndose eco de las leyes comunales reguladas por la costumbre) por lo que los ejecutantes reciben la muerte.

Este último aspecto queda perfectamente claro cuando **Hesíodo** explica cómo hay que comportarse con los Sempiternos, ejemplificándolo con la estirpe de Plata: esta estirpe al no querer dar culto a los inmortales ni querer hacer sacrificios en los sagrados altares de los bienaventurados -como es norma para los hombres por tradición-, Zeus los hundi6, irritado (Op., 135-39). O en el caso del muro con foso de los aqueos, que Poseid6n derrib6, por no haber ofrecido a los dioses hecatombes perfecta, antes de la realizaci6n del mismo ' Il., VII, 450 e Il., XII, 3 y ss.).

CONCLUSIONES

En este último capítulo hemos expuesto el conjunto de ritos que están definidos en función de determinadas divinidades, por lo cual conocemos la importancia de cada una de ellas, así como "el nivel de popularidad" entre sus fieles. De esta manera, los dioses más presentes en las acciones rituales cotidianas de los Griegos fueron Atenea, Zeus, el conjunto de Sempiternos y Apolo, seguidos de Artemis, Dionisos y los cultos etónicos.

Señalar por tanto el sacrificio femenino realizado por las troyanas a Atenea, percatándonos de la existencia, a través del mismo, de una esfera femenina en su culto, de imágenes de divinidades y de la deposición de peplos como características que posteriormente toman un rápido auge ceremonial.

De Artemis decir, que estuvo estrechamente conectada a los procesos iniciáticos femeninos dada su esfera de acción (la naturaleza salvaje y fértil, lo virginal, la caza y bailes orgiásticos, etc...) y el animal por excelencia que la define: la cabra; pudiéndose apreciar lo anteriormente dicho, en el episodio concreto de la danza-juego de pelota de la hermosa Nausicaa.

Con el agua Estigia, vimos la dimensión "infernal" que adopta el terrible juramento, dada su conexión con las potencias naturales, por excelencia, reguladoras

del universo (Gea-Helios); y con Hades-Perséfone, las características particulares de los sacrificios ctónicos.

Por lo que se refiere a Zeus y su oráculo en Dodona, concluimos su configuración como divinidad tutelar del modo de convivencia Griego (a través de su amplio abanico de protegidos), la dimensión oracular rústica de Dodona y la condición chamánica de sus sacerdotes, su importante rol en los juramentos como juez-árbitro y la ordenación ritual del sacrificio tras la experiencia prometeica.

Para finalizar y por lo que respecta al conjunto de divinidades invocadas, señalar su gran difusión y su participación constante en los actos rituales que regulan la Grecia Primitiva; así como la necesidad de honrarles con perfectas hecatombes si no se quieren sufrir las consecuencias de la estirpe de Plata o de aquellos que sacrificaron las vacas sagradas de Helios.

NOTAS.

- (1) Il., I, 40-41 ; Il., I, 65-67 ; Il., I, 458 y ss. ; Il., IV, 102 y 120 e Il., XXIII, 873.
- (2) Od., III, 144 ; Od., III, 382 y ss. ; Od., III, 418 y ss. ; Od., IV, 763 y ss. e Il., X, 292 y ss.
- (3) BURKERT, W. Storia delle Religioni., pp. 178
- (4) FRIEDRICH, P. The Meaning of Aphrodite., pp. 79
- (5) BURKERT, W. Storia delle Religioni., pp. 155
- (6) PAPACHADZIS, N. Religion in The Archaic Period., pp. 79 y 86.
- (7) DETIENNE, M. Los Jardines de Adonis., pp. 64-65
- (8) LICHT, H. Sexual Life in Ancient Greece., pp. 122
- (9) GÉNET, L. Antropología de la Grecia Antigua., pp. 185
- (10) LEVEQUE, P. Bêtes, Dieux et Hommes., pp. 177 (" L'autorité nouvelle que prend sur le panthéon un Zeus patriarcal est une conséquence directe des migrations doriennes (...). La mutation qui mettait Zeus au premier plan dans une nouvelle hiérarchisation des dieux était favorable au renforcement du pouvoir du basileus dans ces petites communautés locales. ")
- (11) NILSSON, M. Griechische Feste., pp. 3-4
- (12) Ibidem., pp. 9
- (13) NILSSON, M. Roman and Greek domestic cult, en "OP", (Lund) III (1960), pp. 274
- (14) PAPACHADZIS, N. Religion in the Archaic Period., pp. 86
- (15) FRAZER, J. La Rama dorada., pp. 197
- (16) MORELLI, R. Gli alberi nei rituali primaverali del Trentino, en SORDI, I. Interpretazioni del Carnevale., pp. 51
- (17) MARTIN, R. y METZGER, H. La religión griega., pp. 31
- (18) ELIADE, M. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, FCE, México-1982, pp. 115-120
- (19) Il., I, 233-45 ; Il., III, 101-295 ; Il., IV, 155-60 y 236 ; Il., VII, 411 ; Il., X, 320 y 328 ; Il., XIX, 197 ; Od., II, 377

- Od., IV, 251 y 745 ; Od., XVII, 155 y ss.; y Od., XX, 229-31.
- (20) Il., I, 406 ; Il., I, 500 y ss. ; Il., I, 557 y ss. e Il., VII, 371, etc...
- (21) Il., II, 400-35 ; Il., VII, 313-26 ; Il., VIII, 240 e Il., XI, 774-80
- (22) Od., XX, 95 y ss.; Il., IV, 381 e Il., VIII, 249 y ss.
- (23) Il., VI, 475 y ss.; Il., VII, 130 y 177-79 ; Il., VIII, 345 y ss. e Il., XV, 367
- (24) Il., VI, 258 ; Od., II, 430 ; Od., VIII, 89 ; Od., VIII, 430 y ss.; Od., XIII, 50 y ss.; Od., XVIII, 425 y ss.
- (25) Il., VIII, 545 y ss.; Il., XXIV, 34 ; Od., III, 273 y ss.; Od., XIV, 422 y ss.

VI. CONCLUSIONES GENERALES.

Dado que hemos dispuesto a lo largo de la Tesis toda una sección de conclusiones parciales referidas a los distintos capítulos tratados, no nos vamos a referir a ellas en su parcialidad, sino que pretendemos globalizar una visión final del presente trabajo; por ello exponemos que:

Las formas de pensamiento de **Grecia Primitiva** arrancan del mito, entendido como una praxis de densificación vitales de sentido que reviste los acontecimientos humanos de un simbolismo real y los conecta con la dimensión profunda del vivir, jalonado por el **ritual**. Y que tal pensamiento mítico no resulta pre-lógico ni precientífico, sino supra-lógico y supra-histórico.

Que se encuentra expresado y recogido en los poemas homéricos y en **Hesíodo**, siendo la base del estudio de los **rituales** y **festividades** que hemos realizado, aunque apreciamos en el Poeta de Ascrá un nuevo carácter científico que se impone, junto a una nueva perspectiva como es el afán didáctico, a través de su operar con el campo mítico.

Homeru fue el autor tanto de **La Ilíada** como de **La Odisea**, expresándose en una lengua artificial dado que tuvo que ceñirse a unas necesidades métricas muy concretas y rígidas, que fueron a la vez reflejo de una larga tradición, enlazada con el propio deseo arcaizante

del poeta.

Que tales poemas fueron recitados y compuestos de forma oral debido a su propia técnica de composición, a las contradicciones existentes en los mismos, y a la no necesidad, ni existencia de la escritura en aquella época.

Que los hemos considerado fiables, aun siendo de carácter épico y sin el deseo expreso de hacer Historia, por parte del poeta, por la riqueza de sus descripciones y por su separación de la época micénica.

Que no encontramos bases científicas para hablar de invasión doria, y sí por el contrario, de un importante peso del elemento indígena introductor y responsable de los cambios que acaecen en estos siglos, (dando lugar a un intrincado mundo de relaciones sociales-comunales, junto a una progresiva introducción del individualismo dentro del genos que rompe la unidad básica, económica y social del momento: el oikós).

Que nos encontramos con un universo homérico, en el cual, se están produciendo cambios en las relaciones sociales y de producción, con un código moral basado en la costumbre e instituido por familias, centrado en el ideal heróico, de carácter agonístico, y con un panteón olímpico, ideal del mortal y muy antropomorfizado. Sin embargo, en **Hesíodo**, aunque también refleja un mundo en transición, los procesos de cambio establecen un nuevo

código de conducta en el que se entabla un diálogo con las ansias del pueblo llano; la constatación del desplazamiento paulatino del hecho social, rastreado mínimamente en **Homero**, a favor del yo individual, facilitando el proceso de formación de la polis; el paso de la gran familia, el clan, a la pequeña familia, junto a la aparición de un grupo social, el de los nuevos enriquecidos, que exigen sus derechos políticos a las antiguas familias nobles; el fenómeno de la colonización, y la fluctuación del derecho que da paso a la diké soberana, despertándose así la gran personalidad de Zeus.

Que en este marco **las fiestas** -como 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 a un tiempo diferente para dar cohesión a la misma- en Grecia, van asociadas a la música, la danza y los orígenes del drama -gracias a su función mimética-, con un calendario agrícola-estacional, y articuladas según un complejo sistema de ofrendas y sacrificios como formas de comunicación con la divinidad, siendo éstos últimos los "actos" por excelencia del **ritual** que restauran el orden alterado.

Que dentro de ellas distinguimos **los banquetes**, de importante dimensión social y religiosa, en función del rol de comensalidad; **los juegos** (tanto festivos, fúnebres, como Olímpicos) como materializadores del ideal

heróico de la comunidad, exaltado a través del ejercicio físico y la belleza corporal, como características inseparables del conjunto de virtudes que formaron la areté. Y toda una serie de **fiestas** asociadas a divinidades concretas, de ámbitos diferentes: el estado chamanístico del enthusiasmós apolíneo en Delfos, el éxtasis o la manía dionisiaca (libre de tensiones sexuales reprimidas o protestas sociales), las fuerzas naturales de rica simbología y significado en el área mediterránea, o los Misterios de Eleusis.

Que por lo que respecta al **ritual** -como fenómeno religioso articulado en función de la voz como expresión, la mimesis como justificativo de las dimensiones sacrales que adquiere y domina, y el símbolo, entendido como unidad de lenguaje y como parte integrante de las formas y actos de expresión ritualizados- lo estudiamos en su dimensión general, y en aquella otra definida en función de determinadas divinidades, gracias a lo cual pudimos afirmar la existencia de **ritos de iniciación** en Grecia, concebidos como procesos de cambio de status social a través de una "muerte" y un "renacimiento" de los jóvenes iniciados; así como mostrar toda una serie de elementos constitutivos del modo de vida griego (la esfera femenina, la expresión de pureza/polución, los espacios sagrados, los roles sexuales, las relaciones de intercambio mediatizadas por la norma: dar-ofrecer-devolver; el reparto, la

sexualidad, etc...).

Que por el conjunto de **rituales** determinados según las divinidades se demostraba el índice de los dioses más presentes, o particularmente en conexión estrecha con los humanos, como Atenea, Zeus, Apolo, Artemis, Dionisos y los dioses Ctónicos; la figura de Zeus como un juez-árbitro en esas nociones gentilicias del derecho de juramento o pactos, o la necesidad de realización de perfectas hecatombes a los Sempiternos, tal y como prescribe la rigidez ritual, que castiga a quien ose retarla -recordemos la figura de Prometeo, o el capítulo correspondiente al sacrificio de las vacas de Helios-.

Por lo que aquellos tres grandes motores que propusimos como mediatizadores de las esferas, roles, concepciones, etc... -la mujer, el sexo, a partir de su vertiente "homosexual" y los lazos gentilicios- de los distintos órganos que articulan la época primitiva de Grecia, se configuran como auténticos aspectos motrices de la misma.

GRÁFICOS

	HERA	ATENEA	ARTEMIS	AFRODITA
1. Localización	Argos	Atenas	Delos, Grecia y Asia	Chipre, Cre-
2. Frutas y flores	flores y granadas	Olivo		rosa, lilas manzanas
3. AVes	cuco	lechuga u otros.	codorniz	cisne, paloma.
4. Dorado	2		3	1+
5. Luna/sol.	2/-	3/2	1/-	/1+
6. Agua.	menor	menor	+	++
7. Origen de Zeus.	-	++	+	+,-
8. Parentesco.	esposa madre	hermana mayor	Hermana menor, soltera	esposa, madre, doncella
9. Simpatía.	menor	+	-	++
10. Virginidad.	+,-	+	+	-
11. Ninfas	-	-	+	+
12. Belleza.	+	+	+	++
13. Inteligencia	+	++		+
14. Naturaleza contra Cultura		-/+	+/-	+/+
15. Movilidad			+	+
16. Fertilidad	(+)			++
17. Guerra	+	++	-	Metafóricamente.
18. subjetividad.	-	-	-	+

Las 18 dimensiones (según Friedrich).

ἔρδω-ἔρέζω "ejercer una actividad productiva"

EMPLEOS.

- general (en vías de desaparición; cf. ἔργατομαι)

- concernientes al culto, y en particular al SACRIFICIO (siempre más o menos solemne): ἱερά ἔρδω

- sea el sacrificio en general.

- sea el más frecuente, el sacrificio SANGRIENTO coincide materialmente con

ἱερεύω "INMOLAR" y "ABATIR"

(cf. ἱερῆιον, "Victima" y "animal de carnicería")

uno de los ritos esenciales es designado por

σφάζω

<DEGOLLAR>

Término que no parece, en este estado de la lengua, comportar empleos o usos no sacrificiales

Sobre el Sacrificio (según Casabona).

DACTYLE	-VV	• • •	ou	• • •
SPONDEE	--	• •	ou	• •
ANAPESTE	VV-	• • •	ou	• • •
TROCHEE	-V	• •	ou	• •
JAMBE	V-	• •	ou	• •
ANTISPASTE	V--V	• • • •	ou	• • • •
DOCHMIAQUE	V--V-	• • • •	ou	• • • •
IONIQUE	--VV	• • • •	ou	• • • •
ID.	VV--	• • • •	ou	• • • •
CRETIQUE	-V-	• • •	ou	• • •
PEAN a)	-VVV	• • • •	ou	• • • •
ID b)	VVV-	• • • •	ou	• • • •
ID c)	VV-V	• • • •	ou	• • • •
BACCHIUS	V--	• • •	ou	• • •

La Danza Griega (según Combarieu)