

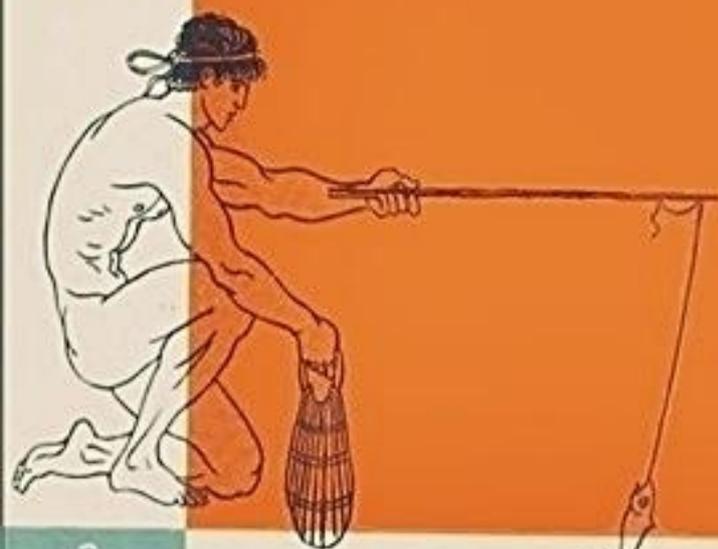
se

EMILE MIREAUX



LA VIDA COTIDIANA
EN LOS TIEMPOS DE

HOMERO



Lectulandia

Numerosas son las vertientes que configuran ese complejo y rico fenómeno que llamamos civilización y cultura de Occidente; la mayoría de ellas tiene su origen en la Grecia que, con justicia, llamamos clásica por la perdurabilidad de sus conquistas y riqueza de sus realizaciones.

Mas la eclosión de esa prodigiosa aventura puede percibirse ya en tiempos homéricos, cuyo conocimiento pormenorizado a través de sus imperecederas creaciones literarias como la *Odisea* y la *Ilíada* es posible en todas sus dimensiones. Utilizando estas fuentes literarias, complementadas con los hallazgos arqueológicos, el autor ha logrado reconstruir, hasta en sus detalles más sugestivos, la trama viva de esa sociedad, con el registro de su propia dinámica, sin descuidar las influencias perceptibles.

Así, llenas de color y movimiento, tenemos las representaciones de la vida en el campo, con claro distingo de sus estratos sociales, técnicas y ceremonias, viajes y costumbres, e ideales y prejuicios. Al desplazar luego el centro de la atención hacia los artesanos o los sacerdotes, las profesiones militares o intelectuales, las mujeres en el hogar o en su vida de relación, nos encontramos con amplias y ricas descripciones donde cada grupo vive inmerso en un mundo, cuya realidad y movimiento son tan reales como, sugestivos.

Fiestas, juegos, hábitos y técnicas ilustran con claridad inesperada ese universo donde se va incubando el prodigio singular del milagro griego. En ese paisaje de maravilla, mil veces revivido por los artistas de todos los tiempos, en medio de luchas incruentas y creaciones impares, se va irguiendo lentamente el hombre, cuya individualidad y cuyos frutos y experiencia fecundan milenios de historia.

Lectulandia

Emile Mireàux

**La vida cotidiana en tiempos de
Homero**

ePub r1.0

Titivillus 31.05.2019

Título original: *La vie quotidienne au temps d'Homère*
Emile Mireaux, 1962
Traducción: Ricardo Anaya

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

más libros en lectulandia.com

ÍNDICE

Introducción

Capítulo 1. El cuadro de la vida. El universo homérico

Capítulo 2. El solar señorial

Capítulo 3. La vida del señor

Capítulo 4. Las profesiones religiosas e intelectuales

Capítulo 5. Campesinos y soldados

Capítulo 6. Populacho y trabajos del campo

Capítulo 7. Demiurgos y gente de oficio

Capítulo 8. La venganza de la sangre y la familia

Capítulo 9. La vida de las mujeres

Capítulo 10. Fiestas populares, funerales y juegos

Capítulo 11. El mundo de los errantes y de los desarraigados

Capítulo 12. Vida cotidiana y mensaje homérico

Notas

INTRODUCCIÓN

ESTAS POCAS páginas liminares tienen por objeto precisar lo que debe entenderse, lo que entendemos, por “tiempos de Homero”, e indicar muy sumariamente los medios que tenemos para conocerlos.

Los antiguos no estaban muy seguros en cuanto a la fecha de Homero. Heródoto lo sitúa en la primera mitad del siglo IX antes de Jesucristo. El historiador Teopompo lo colocaba, según parece, a principios del siglo VII. La crítica moderna ha hecho ejecutar a la poesía homérica peregrinaciones cronológicas de una amplitud por lo menos igual. Los límites entre los cuales evoluciona actualmente no van más allá, sin embargo, del siglo VIII por un lado y el VI por el otro.

Establezcamos la lista rápida de las principales soluciones propuestas, ateniéndonos a las más recientes.

Erich Bethe, uno de los maestros de la escuela analítica alemana, lleva a la segunda mitad del siglo VI, hasta en tiempos de Pisistrato, la redacción definitiva de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Por cierto que esta redacción no sería la obra de poetas creadores, sino el trabajo de arregladores-versificadores. Éstos habrían echado mano de un vasto y muy antiguo repertorio de cantos épicos y de pequeños poemas, creados por múltiples autores difuntos alrededor de dos temas populares: la cólera de Aquiles y el regreso de Ulises. El redactor de la *Ilíada* habría de ese modo arrojado en su crisol más de diez de esas composiciones antiguas. El de la *Odisea* se habría contentado con seis. Esas composiciones elementales datarían en conjunto de los dos siglos precedentes.

Wilamowitz-Moellendorff, que pertenece a la misma escuela analítica y durante mucho tiempo y legítimamente ha pasado por ser su jefe, propone un sistema diferente, pero de fechas del mismo orden.

Éste sitúa la composición de la *Ilíada* en el siglo VIII. Según él, la *Ilíada* sería obra de un gran poeta que probablemente se llamaba Homero. Habría sacado a manos llenas de un tesoro poético y legendario ya existente, pero su

genio creador lo habría poderosamente renovado. Por lo demás, su poema habría sufrido posteriormente ciertas modificaciones. Principalmente su conclusión primitiva parece haber desaparecido. La habrían reemplazado por los dos episodios más recientes que terminan el texto actual: el de los funerales de Patroclo y el de la entrevista de Aquiles con Príamo. En cuanto a la *Odisea*, la habrían “arreglado” a principios del siglo VI, casi dos siglos después de la *Ilíada*, gracias a la hábil combinación de cuatro poemas anteriores cuya redacción podría llegar hasta el siglo VII.

Victor Bérard, cuya inspiración y erudición han contribuido mucho a vivificar y renovar los estudios referentes a la *Odisea*, coloca algo más allá la composición de ésta. Haciendo suyas las tesis de Adolfo Kirchhoff, admite que ésta habría nacido en la primera mitad del siglo VII de la amalgama de tres poemas anteriores, obras de poetas diferentes: los *Relatos de Ulises*, el *Viaje de Telémaco* y la *Venganza de Ulises*. El primero, el más antiguo, podría colocarse en el siglo IX. Los dos últimos serían del siglo VIII.

A una cronología cercana llega el maestro de los estudios homéricos franceses, Paul Mazon, en la sustancial introducción que encabeza su edición y excelente traducción de la *Ilíada*. Éste sitúa hacia principios del siglo VIII la composición de los cantos que habrían formado el primer esbozo del poema. Ni siquiera excluye que se la pueda hacer llegar hasta el siglo IX. Este primer esbozo, refundido, ampliado, desarrollado primero por su autor y luego retocado y amplificado por continuadores, se habría convertido, mediante una continua creación bastante larga, en la epopeya que leemos. ¿En qué momento habrá tomado su forma casi definitiva? Mazon, muy prudente, no lo precisa. Posiblemente hacia principios del siglo VII.

En el mismo momento, en los alrededores del año 700, si hemos de creer a Friedrich Focke, uno de los últimos comentaristas del poema, se colocaría la composición de la *Odisea*.

Fernand Robert, en su reciente libro sobre *Homero*, atribuye el honor de la creación de las dos grandes epopeyas a un “adaptador” ingenioso que habría vivido y escrito en el último tercio del siglo VIII. Adaptador de un repertorio de leyendas y tradiciones de origen sacerdotal, mucho más que de epopeyas anteriores, grandes o pequeñas, si lo comprendemos bien. Homero sería un creador y no un compilador.

Por último, permítasenos recordar que, poco antes que M. Fernand Robert, en nuestros estudios sobre *Los Poemas homéricos y la Historia griega*, sostuvimos la tesis de que la *Ilíada* y la *Odisea* eran en efecto la obra consciente y original de un gran poeta que localizábamos hacia mediados del

siglo VII. Pero este poeta no habría sido más que un “renovador” ingenioso, heredero y continuador de un primer Homero, que habría escrito, en las últimas décadas del siglo precedente, una primera *Ilíada* y una primera *Odisea*, sensiblemente más cortas y ceñidas, por lo demás muy bellas y poderosas en su simplicidad. Tan originales, además, que es como para preguntarse si no fueron ellas las que abrieron en Grecia las vías de la epopeya.

Sea cual fuere la concepción a que nos adhiramos, se desprende en todo caso de esta rápida exposición de las tesis cronológicas, que el “tiempo de Homero” se coloca en límites bastante definidos. Y ésa es la razón capital que importa a nuestros propósitos.

El tiempo de Homero comienza lo más tempranamente con el siglo VIII. Termina, a más tardar, con el siglo VII. Se puede, si se quiere, amputarle algunas décadas, cercanas del punto de partida o del punto de llegada, y por nuestra parte nos sentimos bastante tentados. Lo esencial, para guiar y justificar la investigación que vamos a emprender, es que aparece bastante claramente que el año-referencia, el año-eje de la edad homérica se coloca en los alrededores del año 700 antes de Jesucristo.

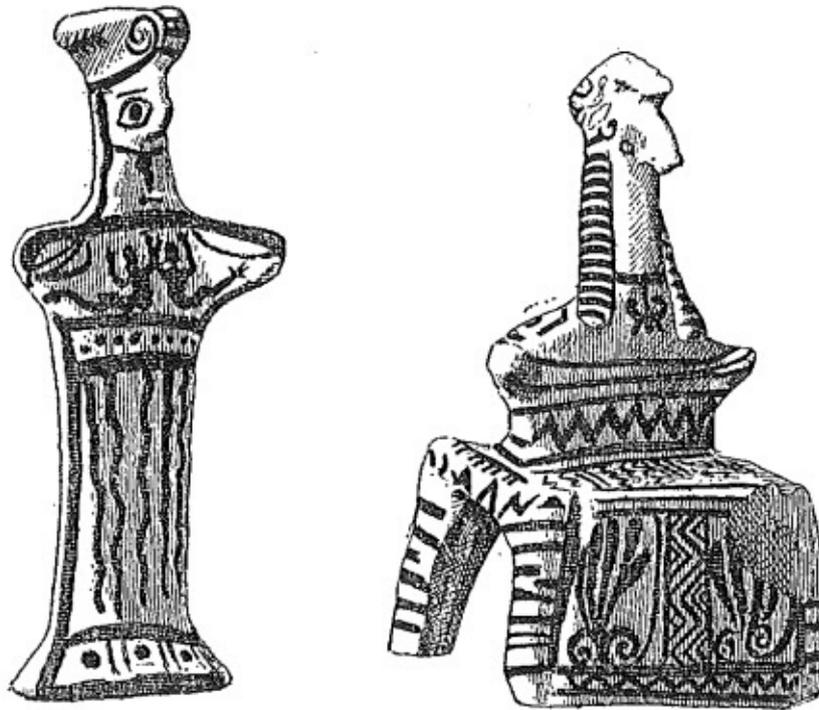
Ese año tiene, además, algo simbólico. Si hemos de creer a los arqueólogos, alrededor de esa fecha habría sido fundada la octava Troya, unos colonos griegos habrían ocupado el lugar de la antigua fortaleza, y en ella habría entrado en la historia la Ilion helénica, la que más tarde se presentaría como la heredera del glorioso y dramático pasado heroico.

¿Qué lugar ocupa, pues, en la historia griega esa “edad homérica” en la que vamos a intentar decir cómo se vivía?

Como la mayor parte de los períodos de toda historia, esa edad es una época de transición. Ha visto grandes transformaciones relativamente rápidas, de las cuales quizá no sea la menos asombrosa el nacimiento de la epopeya griega; tal es por lo menos nuestra opinión.

Políticamente, principia en el momento en que desaparecen las antiguas monarquías de tipo religioso y patriarcal. En Atenas, la dinastía de los Medóntidas desaparece en el curso del primer cuarto del siglo VIII. Poco después, les toca a los dinastas de Corinto. Hacia el mismo tiempo, los Neleidas sufren la misma suerte en Mileto, y los descendientes del fundador Proeles en Samos. En numerosas ciudades se lleva a cabo la misma revolución, lo más a menudo, según parece, en forma pacífica, pues los descendientes de las antiguas dinastías conservan en muchos lugares una

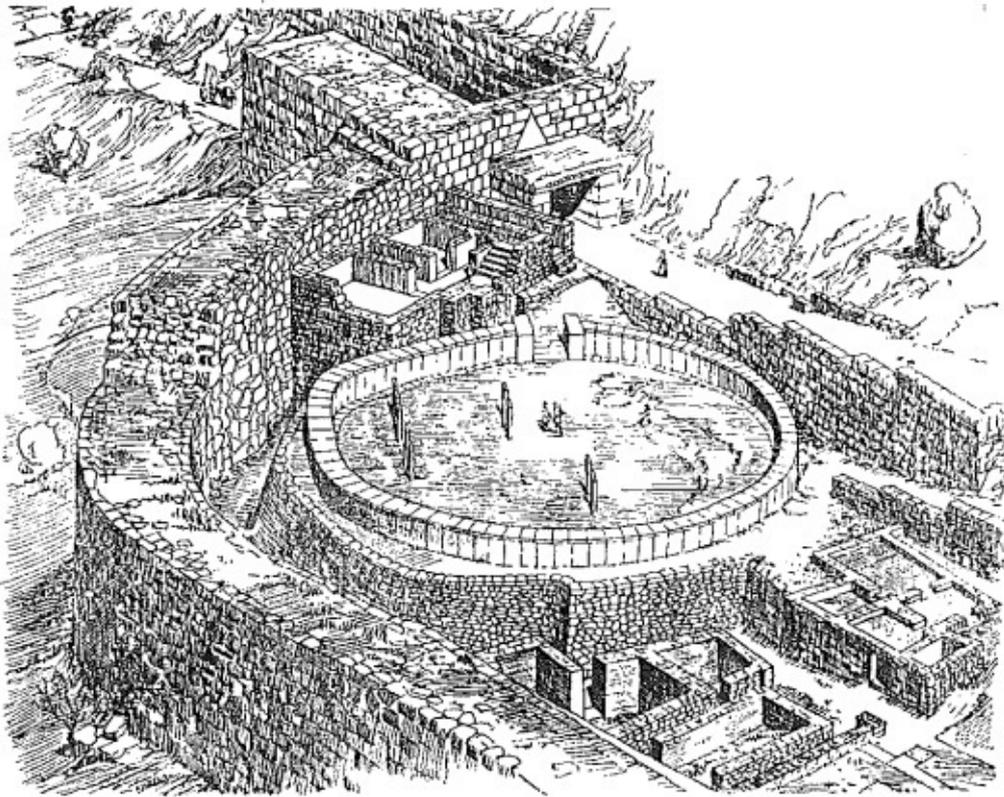
preeminencia religiosa y honorífica, de la que nos da una imagen bastante buena la dignidad del rey Alcínoo en la ciudad de los feacios.



Figuras primitivas, terracota de Tanagra

Hacia fines del siglo VIII, un poco en todas partes, al menos en la mayoría de las ciudades marítimas, las grandes familias aristocráticas se han adueñado del poder. Así es principalmente a lo largo de la costa de Asia, en Mitilene, Quío, Éfeso, Samos y Mileto. En Grecia continental, Atenas, Eretria, Mégara, Corinto, Sicione, Calcis están gobernadas igualmente por minorías de aristócratas.

Esta transformación política va acompañada de un profundo trastorno económico. Los nuevos señores, obedeciendo al llamado del mar omnipresente, vuelven a encontrar la vocación de los talasócratas cretenses, de los navegantes aqueos que surcaron el Mediterráneo en el correr del segundo milenio antes de Jesucristo hasta la llegada de los rudos terrícolas de la invasión dórica.



Reconstrucción de la ciudadela de Micenas

Los siglos VIII y VII, los de la “edad homérica”, nos hacen asistir en efecto a un irresistible movimiento de expansión marítima, comercial y colonial del helenismo. Hacia el oeste, hasta la Campania, los griegos jalonan con sus fundaciones las costas de la Italia meridional y de la Sicilia. Hacia el nordeste, rodean el Ponto Euxino con sus factorías. Llegan al África, a Cirene, y se instalan definitivamente en sus concesiones del delta del Nilo. Ya hemos tratado de demostrar cómo esa revolución económica, al abrir nuevos horizontes, despertando curiosidades y preocupaciones inéditas, pudo y debió, en el plano intelectual y moral, crear el medio propicio a la evolución de la poesía tradicional de los himnos religiosos y mitológicos hacia la epopeya heroica y humana, suscitar un Homero.

Transformación moral a la que pronto se apareja una transformación social. El patriciado de los grandes propietarios que detenta el poder se cambia progresivamente en una oligarquía de industriales y armadores, en una aristocracia de la riqueza. Se perfila una reacción. Las clases populares oprimidas, y a veces desposeídas, se agitan. Éstas encuentran defensores en el seno mismo de las grandes familias divididas por las ambiciones personales. Las primeras tiranías aparecen en Sicione, en Corinto, en Mégara, hacia mediados del siglo VII.

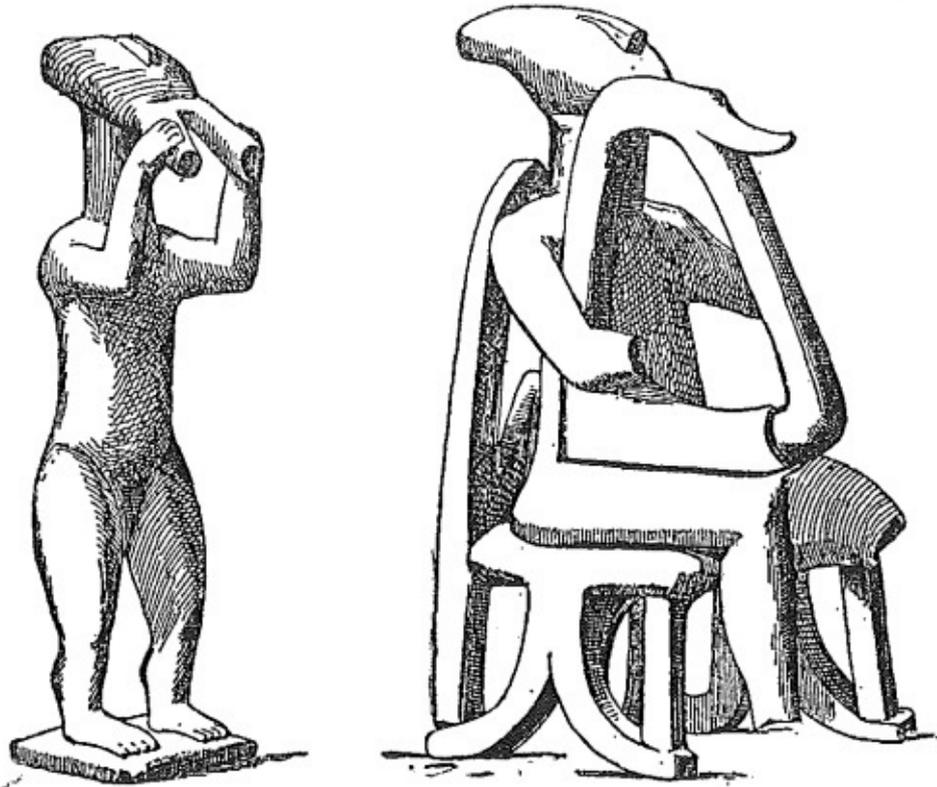
La democracia aparece en la escena. Se anuncia una nueva era. La edad homérica llega a su fin.

¿De qué materiales disponemos para intentar la reconstrucción de su fisonomía?

Entre los textos literarios, hay que colocar en el primer plano, naturalmente, los propios poemas homéricos. Son documentos sumamente preciosos, y primero en razón de su carácter irremplazable, pues la casi totalidad de los textos contemporáneos, épicos o líricos, que fueron seguramente numerosos, han desaparecido. Además, cuanto más se los trata tanto más se maravilla uno de la minuciosidad de sus descripciones y la precisión técnica del vocabulario, tanto en el dominio de las artes manuales, cuanto en el dominio jurídico e institucional. Sus autores, que eran incontestablemente grandes imaginativos, eran al mismo tiempo realistas que sabían ver y mirar.

Como evocan aventuras que se sitúan en un lejano pasado legendario, no es ciertamente difícil descubrir en ellos, a veces, cierta dilección por el arcaísmo. No por eso debe dejar de admitirse que el mundo que han descrito es el que tenían ante su mirada. Así, nuestros trovadores de los siglos XI y XII, evocando un gesto carolingio, por lo demás esencialmente legendario, han descrito en sus canciones la vida feudal contemporánea. So pretexto de que a veces chocan con ese arcaísmo exprofeso y por lo demás muy superficial, guardémonos de eliminar de las descripciones y de los relatos homéricos ciertos rasgos supuestamente demasiado “modernos”; y cuando los aedos hablan de llaves de marfil, de lámparas, de candelabros y de algunos otros accesorios más o menos lujosos, consideremos que los mencionan porque los habían visto en las moradas ya lujosas de los aristócratas y de los príncipes de su tiempo.

Casi en el mismo plano que los poemas homéricos hay que colocar entre nuestras fuentes de información las obras de Hesíodo. Situamos la actividad literaria del poeta de Ascra en la segunda mitad del siglo VII, por consiguiente, al final de la “edad homérica”. Las precisiones que éste nos trae en *Los Trabajos y los días*, sobre la vida rural, no por eso dejan de presentar un gran valor documental. Si hay un dominio, en efecto, donde las modificaciones son lentas e insensibles, es el del medio campesino.



Músicos. Estatuillas primitivas

En cuanto a los numerosos poetas líricos que han escrito durante la primera mitad o hacia mediados del siglo VII, son, desgraciadamente, inutilizables para nuestro propósito. De Calino, de Arquíloco, de Tirteo, de Alcmeón de Sardes, de Taletas de Gortina, no quedan sino fragmentos que sólo nos dicen qué lugar importante ocupaba esa poesía en la vida cotidiana o pública del mundo griego en tiempos de Homero.

Para ilustrar los textos literarios disponemos, afortunadamente, de una documentación arqueológica relativamente abundante. Se trata esencialmente de la que nos han proporcionado las excavaciones en las necrópolis, pues las tumbas son el mejor conservatorio de los objetos cotidianos que se enterraban con los muertos. La más preciosa proviene del antiguo cementerio ateniense del Dipilon. Pueden agregarse los vestigios hallados en Corinto, en Tera, en Delos, en Miconos, en Egina, por no citar sino algunos sitios, y una considerable documentación cerámica de toda procedencia, de las cuales la más rica y expresiva es desgraciadamente bastante tardía.

A esas fuentes directas hay que agregar por último —y no siempre son las menos preciosas— las fuentes indirectas. Se trata de los textos y de las instituciones posteriores que testimonian o nos informan incidentalmente sobre la vida de los primeros siglos de la historia griega.

Fuera de los textos históricos propiamente dichos de Heródoto a Plutarco, y de las indicaciones dispersas que la erudición ha podido espigar en los diversos escritos políticos, filosóficos, aun simplemente literarios, hay que mencionar especialmente los textos jurídicos. Las más antiguas legislaciones, en cuanto las conocemos por citas o inscripciones, las de Dracón y de Solón, las leyes de Gortina, sin olvidar las leyes hipotéticas de un Licurgo, contienen disposiciones que nos informan sobre los períodos más antiguos, ya se limiten a codificar las viejas costumbres, ya se apliquen a modificarlas o a corregirlas.

El estudio crítico de las instituciones y de las costumbres que por mucho tiempo se perpetuaron en las ciudades más conservadoras, principalmente en Esparta, puede también arrojar grandes luces sobre las antiguas estructuras familiares y sociales del mundo griego. Los análisis efectuados en ese dominio por M. Henri Jeanmaire, a la luz de la etnografía comparada, se han revelado particularmente fecundos. A ellos nos hemos referido en varias oportunidades.

Mediante lo cual, aun si subsisten lagunas, como en un vaso roto que se intenta reconstituir reuniendo los trozos dispersos, no está prohibido tratar de hacer revivir ese lejano pasado, hacia lo cual nos atraen invenciblemente los prestigios de la poesía.

Capítulo primero
**EL CUADRO DE LA VIDA
EL UNIVERSO HOMÉRICO**

ES UN LUGAR común decir que desde hace cuatro siglos nuestra visión del mundo se ha modificado prodigiosamente. Se han ensanchado hasta las dimensiones de lo infinito. Tengamos claramente conciencia de ello o no, nuestra vida cotidiana ha recibido de esta revelación prodigiosa una coloración nueva. Cada vez que abrimos los ojos sobre el espectáculo de las cosas, el grito angustiado de Pascal ante el silencio eterno de los espacios infinitos despierta en nuestros corazones un eco doloroso, al cual aun las conciencias más humildes no pueden hoy permanecer sordas

Ese mundo desmedido nos lo representamos al mismo tiempo como milagrosamente ordenado, sometido en su estructura material a las normas de la razón y reglado por el juego de un mecanismo implacable. Hasta cuando en ciertos dominios, los del infinitamente pequeño, por ejemplo, el rigor de ese ordenamiento parece atenuarse y dejar un lugar a lo indeterminado, la indeterminación queda sujeta a los cálculos de la matemática, que consigue definir sus efectos medios por el juego de la ley de probabilidades.

¡Cuán distinto de este espectáculo grandioso y racional era el que los de la edad homérica creían contemplar!

PEQUEÑEZ DEL MUNDO HOMÉRICO

El universo homérico nos parece minúsculo. Homero se representa la tierra como un disco de unos dos mil kilómetros de radio y de alrededor de doce millones y medio de kilómetros cuadrados de superficie, poco más o menos veintitrés veces la superficie de Francia.

Grecia se halla colocada, naturalmente, en el centro de ese disco, tanto que el santuario de Delfos, considerado como el centro de Grecia, será llamado más tarde el “ombliigo de la tierra”. Los límites de la meseta terrestre pasan aproximadamente por los bordes del Atlántico, el mar Báltico, el mar

Caspio, las riberas septentrionales del océano Indico y las fronteras meridionales de la Nubia.

El disco de la tierra está rodeado por un vasto río, de poderosa corriente, frontera del mundo. Más allá, en sus bordes exteriores, se abren los accesos al Erebo, al mundo de las tinieblas, al reino subterráneo de los difuntos sobre los que reinan Hades y Perséfone. Es el dominio de los cimerios, o quizá sin duda de los chimerios, de los hibernantes perpetuos, donde atraca Ulises luego de haber cruzado el Océano, cuando su visita al país de los muertos, en el undécimo canto de la *Odisea*.

Homero nos da una descripción siniestra:

Ahí se sitúan pueblo y ciudad de los cimerios,
Oculto en la bruma y las nubes, y hacia el cual jamás
Helios luminoso apunta sus rayos,
Ni cuando va subiendo hacia el cielo estrellado,
Ni cuando vuelve del cielo hacia la tierra.
Una noche pernicioso envuelve a esos miserables.

Si interpretamos bien ese texto, significa que Homero y la gente de su tiempo se representan el sol como un disco cuya faz luminosa mira hacia el centro de la tierra, en tanto que su lado oscuro permanece vuelto hacia el más allá del mundo. Cuando al Este sale en el océano, o en él se hunde de tarde en el Occidente, deja en la oscuridad las riberas exteriores del gran río circunterrestre. En su carrera diurna en la zona más alta del cielo, alumbra a los hombres y a los dioses, al menos a los dioses celestes. Fuera de la esfera en que traza su camino se extiende el dominio de la noche eterna.

Ese océano, que Homero considera como el padre de los dioses, es el origen de todas las aguas. De sus desbordamientos nacen “todos los ríos, todo el mar, todas las fuentes y los pozos profundos”.^[1] Es un ser divino, el esposo de Tetis, a la que, por lo demás, se niega desde hace tiempo a recibir en su lecho. Es sobre todo una fuerza natural esencial, un elemento primitivo del mundo.

El disco terrestre delimitado por éste se divide en tres zonas.

Hacia el noroeste, de donde baja el bóreo, el viento de las tempestades invernales, se extiende el dominio del invierno, sobre el cual el sol nunca envía sino rayos oblicuos. El polo homérico de la sombra y del frío se sitúa así sobre las orillas meridionales de nuestro mar del Norte, lejanía misteriosa para los contemporáneos de Homero, que no se la representan en modo alguno como una tierra de espanto. Sus descendientes, que habrán sabido, al menos de oídas, la existencia de los largos días estivales de los países

nórdicos, hasta se lo figurarán gustosos como un refugio de la luz habitado por el pueblo dichoso y justo de los hiperbóreos. Esta visión no es homérica. El autor de la *Ilíada*, sin embargo, ya ve las llanuras septentrionales, entrevistas por navegantes que han efectuado el periplo del mar Negro, recorridas por pueblos sencillos y felices. Éstos son los hipomolgos, que se alimentan con la leche de sus yeguas, primer seudónimo poético de los escitas nómadas, y los abios, que son también, como sus herederos hiperbóreos, los más justos de los hombres.

En el lado opuesto, en dirección del sudeste, allende las tierras egipcias, conocidas en esa época por los comerciantes y piratas de la Hélade arrastrados por los vientos etesios, se colocan las tierras abrasadas de Nubia, patria de los etíopes “impecables”. Esos etíopes, esas “caras quemadas” por el sol que apunta sobre ellos rayos casi verticales, habitan, según la *Odisea*, la extremidad de la tierra. Allá van regularmente a visitarlos los dioses, atraídos por los copiosos banquetes que les ofrece su exacta piedad. Más lejos que ellos, sin embargo, según la *Ilíada*, en el extremo sur y sobre las riberas mismas del océano, reside también el pueblo de los pigmeos, enanos que cada invierno van a combatir las grullas migradoras expulsadas del norte por la mala estación.

Entre esas dos zonas extremas y antitéticas se extiende de este a oeste la zona mediterránea, de templadas estaciones pero cambiantes, según los cambios regulares de la carrera del sol en el cielo.

Una vez más, Grecia se halla colocada exactamente en el corazón de ese microcosmo.

En el sentido vertical, las dimensiones del mundo son del mismo orden de magnitud que las del disco terrestre.

En la parte superior se halla Urano, la bóveda de bronce del cielo en la que se destacan las estrellas, y que hacía arriba limita el dominio recorrido por el sol y todos los astros. Es la región del éter, separada de la tierra por la capa de aire, de atmósfera nubosa en cuyo límite evolucionan generalmente los dioses celestes, a quienes a veces les gusta sentarse aparté sobre las cimas de las altas montañas para contemplar el espectáculo del mundo. También en esa frontera tienen sus moradas, que Homero localiza en la cima del Olimpo.

En la parte inferior está el Tártaro, por sobre el cual se hallan las raíces de la tierra y del mar. Región de tinieblas y de vapores espesos, prisión de los Titanes vencidos, rodeada de una muralla de bronce y cerrada por puertas que fabricó Poseidón. Según la *Teogonía* de Hesíodo, el Tártaro es un inmenso abismo, cuya extremidad sólo podría alcanzarse luego de caminar sin tregua

durante un año entero en medio de tempestades y torbellinos. Es ahí donde, según la *Ilíada* en una de sus partes en verdad más reciente, Zeus amenaza con precipitar a las divinidades que infringieran sus voluntades.

Entre esas dos capas extremas, las del éter límpido y del Tártaro atascado de vapores, se halla el dominio medio de las divinidades celestes o subterráneas, de los hombres y de los animales, de los vivos y de los muertos. La superficie de la tierra y de las aguas lo divide en dos mitades iguales: por un lado, la de las montañas y el aire, recorrida por las nubes y los vientos; por el otro, la de las profundidades del mar y de la tierra, donde se halla el Hades, poblado por los muertos, que en él prosiguen su vida vegetativa. Hesíodo ha querido dar una idea del espesor de esa capa intermedia en la cual se desarrolla el drama humano y divino. Un yunque de acero, escribe, precipitado del cielo, caería durante nueve días y nueve noches para no alcanzar la tierra sino a la décima aurora. Cayendo de la tierra, aún bajaría nueve días y nueve noches antes de entrar en el Tártaro.

La cohesión y el equilibrio de ese conjunto así distribuido están asegurados por gigantescos pilares colocados, según parece, en los bordes del océano, profundamente arraigados en la tierra y soportando la bóveda celeste. Gracias a ellos, nos dice Homero, Urano y la Tierra siguen separados. Los vigila Atlas, cuyo nombre parece indicar una antigua divinidad del pilar, del que la *Odisea* ha hecho el padre de Calipso.

En suma, el mundo está concebido como un vasto edificio abovedado sobre columnas, compuesto por mitad por subterráneos. Está lleno de una materia, ora sólida, ora fluida, cuya porción sutil está constituida por el éter. Hecho notable: la noción de espacio, concepción abstracta con la cual nos han familiarizado geómetras y matemáticos, parece extraña a la imaginación de Homero y de sus contemporáneos. Para ellos no existen más que cosas extensas. El mundo de Homero no está en el espacio. Lo que llamamos espacio se confunde con él. Homero no concibe lo infinito, sólo conoce lo inacabado. La noción de espacio vacío e ilimitado sólo hará su entrada decisiva en el pensamiento de los griegos y de la humanidad en el siglo V, con Demócrito.

EL MUNDO HOMÉRICO, MUNDO VIVIENTE

Ese mundo finito y cerrado de Homero, de ínfimas dimensiones, puesto que su diámetro apenas alcanza el décimo de la circunferencia del globo terrestre, se distingue de nuestra representación por otro rasgo, quizá tan esencial.

Nuestro universo es un mecanismo gobernado por leyes inmutables que la matemática formula. El de los griegos es sustancialmente vivo. No porque forme un organismo dotado de vida. Pero todos sus elementos materiales tienen una faz viviente perceptible o misteriosa. Urano no es sólo una bóveda de bronce, es también una entidad divina que Hesíodo insertará pronto en sus genealogías, pero que los dioses invocan ya cuando prestan el gran juramento, al mismo tiempo que Gea, la Tierra y las aguas del Estigio infernal. El gran río Océano forma pareja con Tetis, mala pareja por lo demás, malquista desde hace tiempo, y que Hera en la *Ilíada* finge querer reconciliar. Hades es la morada subterránea de los muertos, pero también el dios que con Perséfone preside sus destinos.

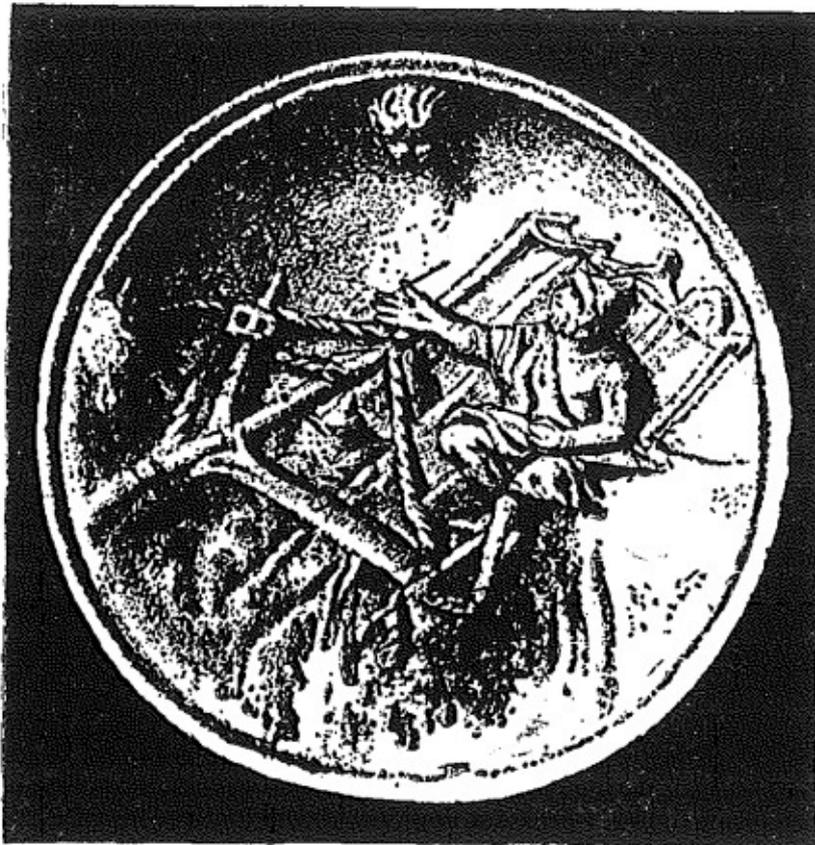
Nada más característico, para mostrar esa interpenetración, esa confusión de las cosas y de la divinidad, como el relato en el himno al Apolo de Delos, cuya redacción es posiblemente tan antigua como la de las partes más venerables de la epopeya homérica, del periplo realizado por Latona alrededor del mar Egeo. Latona va en busca de un lugar donde pueda dar a luz a su hijo Apolo. Recorre los sitios del Egeo pidiendo, no a los habitantes sino a las tierras mismas, que acojan al hijo divino. Todas rehúsan. Llega por fin a Delos y le presenta su pedido. La isla vacila, teme que el futuro dios desprecie su aridez y, de cólera, la hunda en el mar. Latona la tranquiliza haciendo el gran juramento de los dioses. Apolo nacerá en Delos. Así, cada rincón de tierra es una verdadera persona dotada de personalidad, de sentimiento y de voluntad, con el mismo título que los hombres, los animales y las plantas, y que los mismos dioses, naturalmente.

El mundo, en realidad, no es más que una sociedad de entidades animadas que pueblan la tierra, la mar y el cielo, y que se confunden con ellos. ¿Entidades divinas? Sí, en cierta medida, variable por lo demás y de difícil determinación, pues no todas las cosas son inmortales. Además, esa sociedad se ordena en una jerarquía muy parecida a la de las agrupaciones humanas. Jerarquía aún desordenada y tumultuosa, perturbada por las querellas, las pasiones, los celos, las rivalidades, pero que Hesíodo se esforzará pronto por ordenar bajo la autoridad soberana de Zeus, distribuidor de los “honorés”, es decir, de los dominios y de los feudos, de Zeus, guardián del orden y de la justicia.

Los hombres de la edad homérica viven, al menos por el pensamiento, en estrecha y constante intimidad con ese mundo divino o casi divino. Hollar una tierra, bañarse en un agua, es entrar en contacto con uno de sus miembros.

Cuando Ulises penetra en la desembocadura del riachuelo de la isla de los feacios, le pide que lo acoja.

Los dioses —los hombres tienen de ello el sentimiento o la aprensión— visitan a veces a los mortales, aun los grandes dioses. Todo desconocido que uno se encuentra en su camino, si es apuesto, puede ser un dios. Ulises, al hallarse en presencia de Nausicaa, la interroga así: “¿Eres mujer o diosa?”. Hermosa ocasión sin duda para hacerle un magnífico cumplido, pero también expresión de natural incertidumbre. Esos dioses visitantes pueden manifestarse bajo todas las apariencias, aun las más imprevistas.



Nafragio de Ulises (lámpara de terracota).

Puede intentarse, por ejemplo, sacar la cuenta de las que revistió Atena en la sola *Odisea*. Llegada al solar de Ulises, luego de presentarse a Telémaco bajo las apariencias de Mentos, príncipe de los tafios, alza el vuelo, cumplida su misión, tomando la forma de un pájaro marino. Vuelta bajo las apariencias del anciano Mentor, para conducir al hijo de Ulises hasta Pilos, se esfuma por segunda vez, después de la entrevista con Néstor, nuevamente pájaro, pero ahora con el atavío del quebrantahuesos. Cuando va a Ítaca, cerca de Nausicaa dormida, penetra “como un soplo de viento” en la habitación y se

presenta como una joven virgen amiga de la princesa. Más adelante, para guiar a Ulises en la ciudad de los feacios, se transforma en niña, llevando un cántaro, y luego, para recibirlo en Ítaca, en joven pastor. En casa de Eumeo será una mujer alta y hermosa. En el solar, durante la matanza de los pretendientes, volverá a ser Mentor, para asistir, por último, al combate desde lo alto de una viga, convertida en golondrina.

Ciertamente, todos los mortales no viven con los dioses en la misma intimidad que los héroes de la epopeya. Sin embargo, cada uno de ellos está expuesto a encontrar una divinidad mayor o menor en un recodo del camino, en la orilla de un bosque, en la bruma de la mañana o en el crepúsculo de la tarde, en el umbral de su casa. Ha de estar preparado para reconocerlo a la primera señal, saber implorarle a propósito, y sobre todo no olvidar de prometerle en seguida ofrenda o sacrificio, como hace el juicioso Néstor que acaba de darse cuenta de que ha dado la hospitalidad a Atena, compañera de Telémaco, disfrazada de anciano Mentor.

Normalmente, sin duda, las divinidades, salvo las del hogar, de los campos, de las fuentes o de los bosques, no están en relación directa y permanente con los humanos. Pero no por ello se desinteresan de su conducta y de su suerte. Tienen muchas maneras de dirigirse a ellos. Los guían, les advierten y les aconsejan, y también, a veces, los engañan o los enceguecen. Numerosos acontecimientos son señales enviadas por los dioses. Basta con reconocerlos y saber interpretarlos. Por lo demás, una clase ha recibido ese privilegio, la de los adivinos, con los cuales compiten a veces algunos laicos, hombres o mujeres, bien dotados, o momentáneamente inspirados.

El lenguaje de los dioses es, además, muy variado. Un trueno, un ventarrón, un meteoro, un prodigio, un pájaro que echa a volar, pueden ser otras tantas advertencias divinas, Sin embargo, los dioses tienen junto a los hombres emisarios privilegiados.

Los más empleados quizá sean los sueños. Homero los concibe como seres reales capaces de revestir múltiples aspectos, el de un animal, el de un hombre, generalmente un familiar del personaje ante el cual desempeñan el papel de mensajero. En el sueño enviado por Zeus a Agamenón al principio del segundo canto de la *Ilíada* para prometerle falsamente la victoria, se presenta al rey de los reyes en el atuendo de Néstor. A Penélope, dormida, la tranquiliza sobre la suerte de su hijo la visita de su hermana Ifimeia. Los sueños se limitan a veces a sugerir una escena simbólica que uno de los actores hasta se encarga de interpretar. Testigo, el sueño que Penélope refiere a Ulises^[2] en el que vio que un águila mataba sus gansos, prefiguración de la

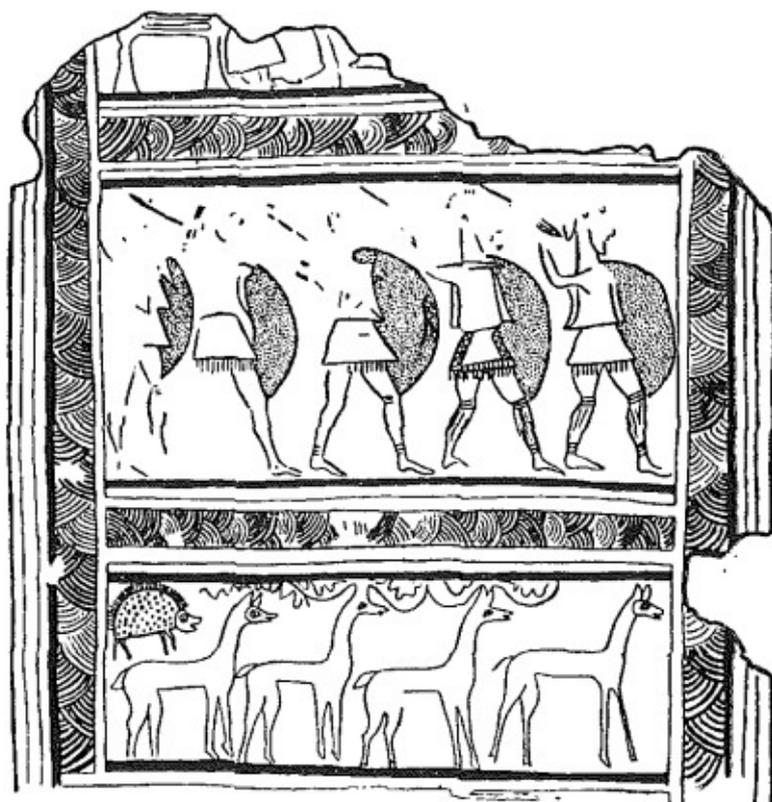
matanza de los pretendientes, de la cual la misma águila, inclinada sobre el techo, usando de la palabra, le develó el símbolo.

Tanto como los sueños, los pájaros son, por sus evoluciones, en circunstancias graves o decisivas, intérpretes de elección de la divinidad.

El universo de Homero se halla de ese modo poblado de una infinidad de seres ocultos, más o menos misteriosos, señores y habitantes de las cosas, benéficos o peligrosos, que es menester guardarse de irritar y aun de ofuscar.

Pues son susceptibles, y muchos gestos, que parecen naturales e inocentes, pueden ofenderlos. Hesíodo prodiga sobre el particular consejos a veces pintorescos y que se prestan a la sonrisa.^[3] Recomienda que se hagan, mañana y tarde, libaciones a Zeus y a los demás dioses; pero “cuídate bien — precisa— de hacerlas por la mañana sin haberte lavado las manos”. El sol se enfada cuando uno descarga la vejiga de cara a él; por la noche, “el hombre piadoso y prudente” evitará el cumplimiento de la misma función natural en los caminos o en los campos, y sobre todo levantándose la túnica: se colocará contra la pared de su patio y se acuclillará; pues la noche está poblada de “bienaventurados”. Los ríos son seres particularmente irritables; no se cruzarán sino después de haberse lavado las manos en sus aguas y luego de una oración, con los ojos puestos en ellos. Sobre todo hay que guardarse de mancillar su desembocadura bañándose en él, o, aún peor, tratando de aumentar su caudal. Esto último es particularmente enojoso cerca de las fuentes. Hay que guardarse de sentarse con indecencia ante el fuego divino del hogar.

Muchos de esos seres que así reclaman consideraciones a veces bastante sorprendentes han merecido, por los servicios que de ellos se esperan, y que prestan gustosos, ser objeto de un culto. El paisaje homérico está sembrado de altarcitos familiares, como el de la fuente que corre a la entrada del burgo de Ítaca, ante el cual, al pasar, el porquerizo Eumeo invoca las ninfas de la fuente en favor de su rey, cuyo regreso espera.



Estela pintada del período micénico.

En ese mundo de dos caras se desarrolla una doble tragicomedia, una humana, divina la otra, íntimamente mezcladas una con otra, donde los más humildes acontecimientos, los incidentes más cotidianos, pueden tomar el sentido de figuras premonitorias, de señales reveladoras y de represalias inesperadas.

Verdadero “bosque de símbolos”, el universo homérico está, en el sentido más técnico del término, lleno de encantos.

EL DESTINO Y EL SINO

No está gobernado, sin embargo, por el puro capricho.

Homero y sus auditores tienen, en efecto, el sentimiento profundo de que una ley fundamental es la guardiana del ordenamiento permanente del mundo. A esa ley la llaman el Destino, la *Moirá*, el lote, la parte, la suerte. Más exactamente, el Destino es el conjunto de reglas que dominan el desarrollo de toda existencia, ya se trate de los hombres, de las cosas o de los dioses. Esas reglas aseguran la estabilidad del mundo.

La *Moirá* es la que distribuye a los hombres sus lugares y sus funciones en la sociedad, que hace de ellos servidores o señores, campesinos, artesanos

o guerreros. Ha fijado una vez por todas el ritmo de la vida humana, su evolución inexorable desde la infancia hasta la adolescencia, la edad madura, la vejez y la muerte. A cada uno distribuye su parte de años, de días y de horas. El destino de Aquiles es morir glorioso y joven; la diosa, su madre, lo sabe y no puede cambiar nada. El propio Zeus, ansioso por salvar a su hijo Sarpedón, que va a caer bajo los golpes de Patroclo, renuncia a cambiar su destino; no podría perturbar el orden del mundo. Su papel debe limitarse a sostener la balanza en que se pesa la suerte de los hombres y leer el fallo que ésta pronuncia al inclinarse; es lo que hace cuando llega la hora de la muerte de Héctor. Atena expone así la Ley del Destino a Telémaco: los dioses pueden ayudar a los humanos en el curso de la vida.

Pero la muerte es la ley para todos; los propios dioses
No pueden apartarla del hombre a quien quieren en el momento
En que la Moira funesta ha pronunciado su muerte en el dolor.

El Destino gobierna, pues, tanto a los dioses como a la naturaleza. De hecho es la forma que ha tomado, en el pensamiento de Homero y de sus contemporáneos, la idea de ley natural que impone el espectáculo del mundo en medio de los accidentes y de los cataclismos. Es él quien asegura la regularidad de las evoluciones del sol y de los astros, el despuntar de la aurora, la sucesión de las noches y de los días, el curso de las estaciones, el de los ríos y el de los vientos. Ha trazado una vez por todas el cuadro general de la vida del mundo.

Pero sólo su cuadro general. Pues el imperio del Destino no es absoluto. Su ley irrevocable deja a todos los seres vivientes, hombres o divinidades, que pueblan el mundo en número infinito, una parte de libertad.

Libertad a los dioses en primer lugar, naturalmente, cuyas voluntades se confunden con los caprichos imprevisibles de la naturaleza y que no se privan de intervenir en los asuntos de los mortales para su alegría o para su tristeza. Aquiles explica a Príamo que Zeus principalmente tiene en su casa dos jarras, una llena de buenos, la otra de malos presentes destinados a los humanos. Unas veces, sacando de las dos, envía a tal o cual mortal una mezcla de felicidades y de desdichas. Otras, sólo distribuye miserias. No hay ejemplo alguno de que colmara a nadie exclusivamente con felicidades.

Esa libertad de los dioses, bienhechora o maléfica, no puede sin embargo ser arbitraria, pues los dioses necesitan a los hombres para seguir su existencia en el cuadro del Destino, tanto como los hombres necesitan a los dioses. Privados de sus presentes, de sus ceremonias, de sus ritos, de sus

sacrificios, peligrarían como haría la humanidad si ellos le negaran a su vez la luz, el calor, las cosechas, las fuentes de la fecundidad. El orden del mundo y su perennidad están así asegurados, no sólo por la ley superior del Destino, sino además por un cambio continuo de prestaciones mutuas, una renovación indefinida de deudas y créditos. Por una parte, ese orden y esa perennidad resultan de una especie de contrato entre personas libres, contrato renovado sin cesar.

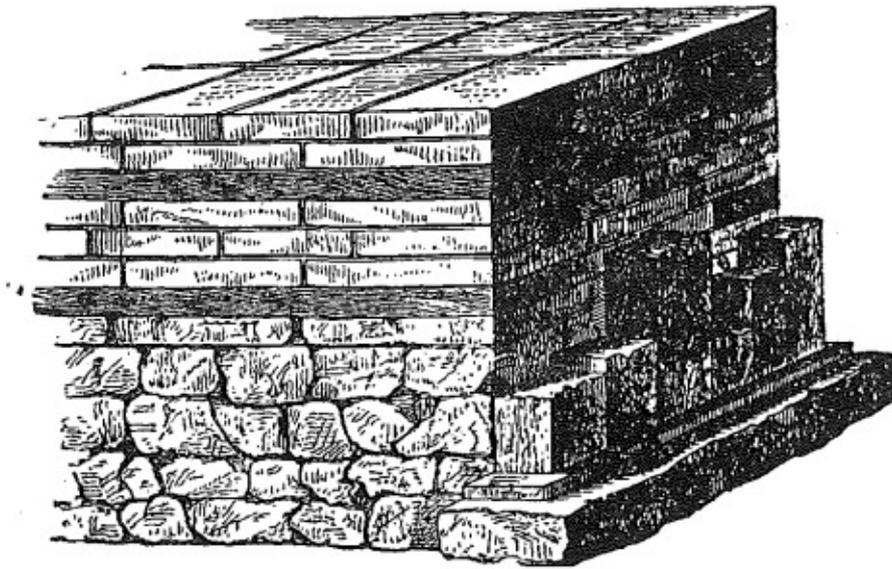


Sátiros preparando vino

Pues los hombres tienen también su parte de libertad, de la que se sirven para su bien y para su mal, a veces contra la voluntad evidente de los dioses. Así Egisto, matador de Agamenón, llegado al trono de Argos por el adulterio y el asesinato, había sido advertido seriamente de que no cayera en el crimen. Atrae sobre su cabeza un castigo que hubiera podido evitar. Pues, como lo proclama Zeus a ese respecto, los hombres “por su locura suscitan males que no estaban en su destino”. El hombre, que, como acabamos de verlo, es en cierta medida el artesano del destino del mundo, es también, al menos en parte, el artesano de su propio destino.

La vida homérica es una colaboración permanente, aceptada o a disgusto, con el conjunto del mundo viviente concebido como una verdadera sociedad. Hecha, ciertamente, de sumisión a la ley inexorable del Destino, no excluye

las rebeliones de lo desmedido, los arrebatos del *hybris*, por lo cual el hombre se aísla en su pasión disparatada y a veces criminal. En el conjunto, sin embargo, sigue siendo mandada por el sentimiento profundo de esa solidaridad superior, necesaria al equilibrio del mundo. Y su diario comportamiento, que vamos a tratar de describir, pierde buena parte de su sentido y de su verdadera coloración, si se hace abstracción de esa intuición fundamental que la alumbraba y la guía, como guía a nuestra conciencia occidental la concepción a la vez cristiana y científica del destino del hombre y del universo.



Corte del muro del Palacio de Troya II

Capítulo II EL SOLAR SEÑORIAL

LA SOCIEDAD homérica es una sociedad aristocrática. La poesía homérica nació y creció, si la fechamos convenientemente, en el medio histórico que se formó después del ocaso, a veces la caída, de las monarquías tradicionales. Éstas se decían herederas de la edad histórica, pretendiendo unas remontar hasta los héroes aqueos, a Agamenón, Menelao, Néstor, en Asia principalmente, las otras, nacidas de la invasión dórica, invocando a Heracles. Se esfumaron hacia mediados del siglo VIII.

La clase de aristócratas que se apoderó del poder en aquel momento en la mayoría de las ciudades griegas, y que además se llama la clase de los reyes, está constituida por antiguas familias cuya fuerza y riqueza están asentadas desde hace tiempo casi exclusivamente en la posesión de vastos dominios territoriales, accesoriamente en la participación en los cargos públicos al lado de los reyes de la ciudad, o en la explotación de algunos santuarios prósperos y venerados.

Desde que tomó en sus manos la dirección de los negocios, después de la eliminación más o menos completa de las antiguas dinastías, esta clase ensanchó considerablemente sus actividades. Conserva el prestigio de una nobleza de nacimiento; se convierte en una aristocracia de la riqueza.

Riqueza industrial en primer lugar. Dejando, al menos en parte, a la antigua clase de artesanos sus explotaciones tradicionales, a los alfareros la fabricación de vasos de arcilla cocida, a los fundidores de los utensilios caseros, trébedes y recipientes de cobre y de bronce, a los herreros la de los aperos agrícolas, aun la de algunas espadas, a los trabajadores de la madera la de los muebles y armazones, se instaló como señora en los trabajos de la gran industria, de la producción en serie, la de las armas en primera fila, accesoriamente la de los artículos corrientes de pequeña metalurgia. Crea poderosas fundiciones, vastos talleres de fragua, que llena de servidores y esclavos. Entre los diversos focos de esa nueva actividad se abre una era de competencia, pero también de colaboración y de división del trabajo. Los

baquíadas de Corinto fabrican sobre todo los cascos, las corazas, las grebas; los hipóbatas de Calcis, las armas ofensivas y las anchas espadas; los eginetas dan su preferencia a la menuda metalurgia, aun a la pacotilla de exportación; los traficantes de Mileto trabajan en estrecha colaboración con los metalúrgicos de Caria. Análoga transformación se esboza en el dominio de la construcción naval y también en el de la cerámica.

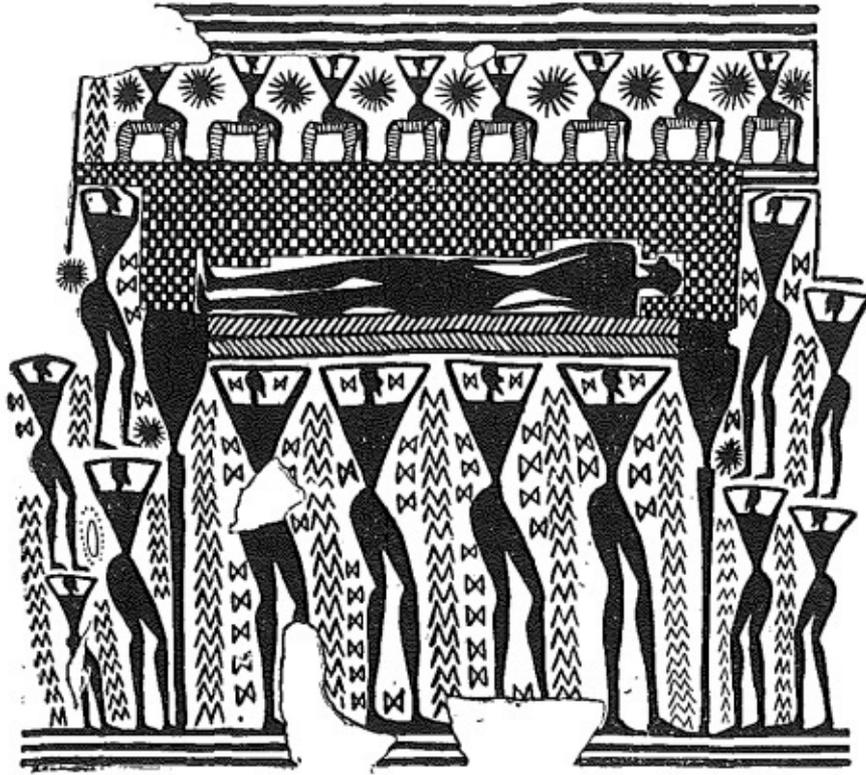


Terracota primitiva de origen cretense.

Esa creación industrial no va, naturalmente, sin una expansión marítima y comercial paralela. Exige un aprovisionamiento regular en materias primas relativamente raras que deben buscarse afuera: el cobre que proveen Chipre y la Tracia, el estaño sobre todo, que es necesario ir a buscarlo, luego de largas y peligrosas navegaciones, hasta el Cáucaso y Etruria, en las dos extremidades del mundo conocido. La construcción naval, otra industria en pleno desarrollo, se ve obligada a pedir sus maderas a los bosques de la Grecia del norte, de Tracia y de las riberas del mar Negro. La alimentación de una población creciente impone, por último, importaciones de trigo, de vino y de

aceite, que el terruño es incapaz de proveer con regularidad.

La aristocracia territorial e industrial se duplica de ese modo con una clase de armadores. Ésta, en ciertas ciudades, como Mileto, hasta llega a ocupar muy pronto, sin discusión, el primer lugar. En otras partes, como en Corinto, se convierte en uno de los elementos esenciales de la prosperidad general, construyendo el *diolcos*, el camino de tierra que permite transportar los barcos a través del istmo, evitando así el periplo del Peloponeso y los ventarrones del cabo Malea, a los que Homero ha dado tan mala reputación.



Fragmento de un vaso de Dipilón

Por una fatalidad natural, la empresa industrial y marítima se transforma pronto en empresa colonial. Las rutas de tráfico se jalonan de factorías y fundaciones estables. El beneficio es doble: los convoyes de barcos encuentran ahí otras tantas etapas seguras y amigas; las antiguas familias conquistan nuevas tierras donde instalan a sus menores, cuya impaciencia y ambiciones podrían hacerse molestas en casa, y el exceso de una población cada vez más difícil de ocupar y alimentar.

He intentado mostrar en otro lugar cómo, en la poesía homérica, hallamos el reflejo y los ecos de esa verdadera revolución política, económica y social.

Por emprendedora, por innovadora que fuera, la aristocracia helénica de aquel tiempo, la clase dominante, sigue siendo sin embargo, como todas las aristocracias, en todos los tiempos y en todos los países, esencialmente tradicionalista. Terrícola y militar o religiosa de origen, sigue siéndolo en sus gustos, en sus prejuicios, en su modo de vida. Heredera de un pasado feudal, guarda celosamente una mentalidad señorial. Aun enriquecida por la industria y el tráfico, permanece profundamente arraigada al terruño familiar, del que conserva la altivez. Hasta cuando emigra a las colonias nuevas, identifica en seguida el suelo conquistado con el de la metrópolis, del cual, por lo demás, se ha llevado consigo un puñado para enterrarlo en el de la joven fundación.

En todas partes el cuadro de su vida sigue siendo el solar señorial, cuyo ordenamiento general casi no ha cambiado desde los tiempos aqueos. Aun englobado en lo sucesivo en una ciudad agrandada, rodeado de barrios industriales, ese solar sigue siendo la prenda y el símbolo orgulloso y venerable de la perennidad familiar.

En ese solar es donde debemos penetrar primero para respirar la atmósfera de la vida homérica.

ORDENAMIENTO GENERAL DEL SOLAR

Homero nos describe cuatro de ellos: el de Príamo, en Troya, en la *Ilíada*, los de Alcínoo en Feacia, de Menelao en Lacedemonia, de Ulises en Ítaca, en la *Odisea*. No hacemos sino entrever el de Néstor en Pilos. El relato odiseo nos pasea ampliamente por el interior del de Ulises y nos lo presenta en su pintoresca complicación con suficiente detalle.

Se trata de moradas reales muy vastas, más o menos ricas y lujosas. La de Ulises es sensiblemente más rústica que las suntuosas moradas de Alcínoo y de Menelao. Los solares señoriales del tiempo en que escribía Homero no habían de ser muy diferentes de los que su imaginación atribuye a los reyes de la edad heroica. Más exactamente, han debido servirle de modelos.



Tableta arcilla con escritura lineal procedente de Cnosos (según Evans).



Arpista, en mármol, de las Cíclades.

Para designarlos Homero emplea un plural: *domata*, las moradas. Nombre significativo. El solar es un complejo de patios, habitaciones, cuadras, cocheras y almacenes. Es de hecho una pequeña ciudad que, con sus dependencias exteriores, lleva una vida casi autónoma. Se tritura el trigo y la cebada, se tamiza la harina, se hace el pan, se hila y se teje el lino y la lana. La habita todo un mundo. En su palacio, Príamo aloja a cincuenta de sus hijos con sus mujeres, sus doce hijas y sus esposos. En esto hay que dejar su parte a la exageración. El servicio doméstico exige, no obstante, un pueblo de sirvientas y sirvientes; sirvientas sobre todo, a cuyo frente se hallan dos intendentas. La mayor parte de los servidores varones vive en el exterior en los anexos rurales. Vienen regularmente para traer forrajes y provisiones, recibir las órdenes, dar las noticias, presentar pedidos y quejas.

El solar está rodeado por una muralla continua, un muro alto coronado por una armadura destinada sin duda a desalentar a los intrusos. En ese muro hay un gran portón macizo de dos hojas.

Fuera y al lado de ese portón, en el solar de Ulises, se levanta un gran montón de estiércol. Sobre ese montón es donde descansa el viejo perro

Argos, tullido y lleno de garrapatas, el único ser en toda la isla que reconoce de pronto a Ulises, y que muere al volver a verlo.

Franqueado el portón, se penetra en un gran patio, el patio de honor. Ese patio está rodeado de construcciones, al menos por tres costados. Entre ellas se encuentran las habitaciones donde descansan de noche los hijos de la familia, con sus esposas, cuando están casados. Los yernos del señor tienen igualmente ahí sus habitaciones para la noche, cuando residen en el solar. En el palacio de Príamo, Homero cuenta sesenta y dos habitaciones de éstas, cincuenta para los hijos, doce para las hijas casadas. Éstas se hallan situadas en el fondo del patio, frente al portalón de entrada. Dejemos a un lado los números y no retengamos sino el dispositivo. En el solar de Ulises no encontramos más que uno de esos edificios, el que está destinado a Telémaco, único hijo. Es una construcción relativamente alta, aislada del resto de las construcciones. Los hijos de Néstor, en Pilos, son seis. Cada uno tiene su habitación, su *thalamos*.

Se cruza el patio de honor y se llega delante de un pórtico de columnas. Es la entrada de los edificios principales, la entrada de honor. Comprende dos partes sucesivas, separadas por una pared perforada de puertas: el pórtico propiamente dicho, y, tras él, el vestíbulo, el *prodomos*, pequeña pieza rectangular que por una puerta comunica con la sala de honor, el *mégaron*. Ese vestíbulo desempeña en la época un papel no desdeñable. En él se prepara para la noche la cama de los huéspedes notables.

Pero no nos alejemos todavía del patio grande. En el solar de Alcínoo, en plena ciudad, en uno de sus costados se extiende una hermosa huerta de cuatro arpentos, con vides, perales, manzanos, higueras, granados y olivos. En él surgen dos manantiales; las aguas de uno de ellos atraviesan el patio, pasan por debajo del portalón de entrada y van a alimentar, fuera, una fuente cubierta, de la cual la gente de la ciudad viene a sacar agua.

Delante del pórtico del fondo se ve, por otra parte, un banco de piedras pulidas. Es el banco del señor. En él se sienta, rodeado de sus hijos y de sus familiares, en todas las circunstancias algo solemnes, para deliberar sobre los negocios de la familia y del dominio, tomar una decisión sugerida por algún acontecimiento excepcional. Es lo que hace Néstor antes de celebrar un sacrificio en honor de Atena, quien, la víspera, ha honrado con su presencia el palacio real.

Pues hay en ese patio de honor un altar parecido al que se descubre en las ruinas de los palacios micenios, del de Tirinto en particular. El altar que se halla en el patio del solar de Ulises está dedicado a Zeus Protector. Se nos

recuerda que en él Laertes y Ulises han quemado numerosas piernas de buey.
[1]

Otro edificio notable se levanta en el patio, no lejos de la muralla de cintura. Es un *tholos*, construcción redonda abovedada y sobre columnas. A su alrededor Telémaco hace tender la maroma a la cual se cuelgan las doce sirvientas infieles que Ulises ha condenado a muerte. El *tholos* es un edificio funerario: más exactamente, se supone que representa la morada de Hades, del mundo de los muertos. ¿Hemos de ver una especie de tumba familiar? Primitivamente quizá fuera ése su destino. En los tiempos de Homero, parece que ese *tholos* es simplemente la pareja, dedicada a los huéspedes del mundo subterráneo, del altar dedicado a las divinidades del cielo. Los antepasados de la familia pueden, naturalmente, ser en él objeto de especial veneración.^[2]

Agreguemos que no se encuentra huella en las descripciones homéricas de los pórticos que a menudo rodeaban el patio de honor, unos siglos antes, en los palacios aqueos.

Pero sigamos nuestra visita del solar. Cuando se ha traspuesto la puerta de honor (*aitousai*), la cual, anotémoslo al pasar, está siempre de frente al este o al mediodía, hacia la luz y el sol, se entra, después del vestíbulo, en la sala de honor, el *mégaron*, sobre el cual volveremos, pues merece una descripción detallada. El patio de honor y el *mégaron* constituyen el corazón del solar. Alrededor de ellos, sobre tres costados, están repartidos todos los edificios anexos, distribuidos alrededor de patinillos secundarios, sin plan bien definido, por lo demás.

Alrededor del *mégaron*, por tres costados, bien separado de éste, se halla el sector de las mujeres, sirvientas o concubinas. Éstas son numerosas: cincuenta en casa de Alcínoo. otras tantas en casa de Ulises. Ese lugar lleva un nombre colectivo, *mégara*, un plural que de ningún modo designa una colección de salas análogas a la sala de honor. Las mujeres viven, en efecto, en habitaciones, *thalomoi*, que bien parecen ser sólo de planta baja. En esas habitaciones hilan, tejen y descansan luego de machacar el grano, hacer la comida y cenar en común en patinillos.^[3]

En ese sector de las mujeres es donde se encuentra la habitación, el *thalamos*, del señor, del amo, donde invita a su esposa a compartir su lecho, pero a la que puede convidar también, según su gusto o su capricho, a alguna concubina elegida entre las sirvientas. Esta habitación es de planta baja. Ulises nos enteramos de que ha construido la suya alrededor de un olivo. Cortó y labró de escuadra el tronco, que ha dejado en su lugar, del que ha hecho el zócalo de su cama. A proximidad está instalada la sala de baño provista de

vasijas, donde las sirvientas lavan al señor y a sus huéspedes, y les untan el cuerpo con aceite perfumado. Cuando se trata de un huésped distinguido, es a veces una hija de la casa la que desempeña esa función.

Para contemplar la libertad del señor, quizá también por prudencia, la habitación de la esposa no está en el cuartel de las mujeres. La de Penélope está en la azotea del *mégaron*. Esa azotea tiene además otras construcciones. Primeramente se encuentran las habitaciones de las sirvientas, dos, al parecer, especialmente afectadas al servicio de la dueña de casa. Otras piezas sirven para guardar los objetos más preciosos. Una de ellas está particularmente bien defendida por una puerta cerrada por una barra o pestillo interior que sólo una llave especial puede levantar. Contiene arcas llenas de vestidos, bronce, oro y también el arco famoso de Ulises, el carcaj de flechas, y las hachas de hierro que han de servir a la prueba de fuerza y destreza que designará al futuro esposo de la reina.

El lugar de las mujeres está apiñado alrededor del *mégaron*. En otra parte del recinto, hacia el norte y el oeste sin duda, se halla el almacén. Es una vasta construcción, a un tiempo bodega y granero. Está cubierta por un techo elevado, nos dice Homero, al hablar del almacén de Ulises. La cierra una sólida puerta de dos hojas. Se entra en ella bajando. Lo que parece indicar que está parcialmente enterrada para proteger las provisiones contra el calor. A lo largo de las paredes están colocadas las tinajas^[4] llenas de aceite, de vino, de granos y de harina cernida, sólidamente tapadas. También se acumulan las reservas de metales, el oro y el bronce, y las de tejidos, que están encerrados en cofres. La superficie ocupada ha de ser bastante extensa y es probable que esté repartida en callejuelas separadas por tabiques a los cuales están adosadas las tinajas. Piénsese, en efecto, en las reservas de aceite, de vino y de cereales que se necesitan de una cosecha a otra para mantener a una casa de unas decenas de personas.

La guardia del almacén y la salida de las provisiones están confiadas a una de las dos intendentas que en él duermen de noche. Sólo ella, con los dueños de casa, conoce el secreto del lugar donde se hallan las reservas del vino mejor y más viejo, como el que, en Ismaros, ocultaba Maronea, el sacerdote de Apolo, del que dio doce ánforas a Ulises. Con ese vino de gran clase es con el cual el héroe emborracha al Cíclope.

Sin embargo, el solar no es sólo amparo de seres humanos y provisiones. En él habita igualmente un ganado bastante numeroso: bueyes, mulas, mulos y caballos. Cuadras, cocheras y cobertizos de forrajes están escalonados alrededor del patio de honor, por el que se llega al mundo exterior.

También viven ahí, naturalmente, los lacayos encargados del cuidado del ganado y de la caballería, al mismo tiempo que del cuidado de los carros y de los diversos arreos. Por último, en esos lugares debemos colocar sin duda los alojamientos del personal doméstico masculino superior: heraldos, coperos, escuderos de mesa, y correos, los “servidores rápidos” que llevan afuera las órdenes y mensajes del señor.

EL MÉGARON

Hemos dado una rápida vuelta al palacio. Ahora tenemos que volver al *mégaron*, a la sala de lujo, colocada en el centro de ese complejo de patios y edificios, donde el señor come con los suyos, recibe a sus huéspedes y da sus banquetes.

Se entra en el *mégaron* por una puerta única luego de trasponer el pórtico de honor y el vestíbulo. A él lleva un umbral de piedra, encuadrado por las jambas de madera de ciprés, y ligeramente más alto que el piso de la sala. Sobre ese umbral es donde, de un salto, se instala Ulises, arco en mano, cuando va a proceder a la matanza de los pretendientes. Así domina a sus adversarios y guarda todas las salidas.

El *mégaron* es una pieza rectangular de unos diez metros de ancho y alrededor de doce metros de largo. Tres de sus costados están completamente cerrados, sin aberturas en las paredes. A ambos lados de la entrada principal hay dos entradas secundarias. Una conduce a una escalera exterior que lleva a la azotea donde se halla la habitación de la dueña de casa. Por esa escalera baja Penélope a la sala. La otra es una poterna precedida por unos escalones. Da a un corredor estrecho encajado en la pared, que desemboca en el barrio de las mujeres o en los comunes.

El techo de la sala está sostenido por cuatro columnas de madera que en el centro de la sala delimitan un rectángulo interior de cinco o seis metros de lado. Para asegurar la separación de éstas y el equilibrio del conjunto, el pie y la cima de esas columnas están empotradas en gruesas piezas de madera escuadradas, que forman un cuadrilátero de vigas entretejidas en toda la construcción. Una red de viguetas acaba la solidez.

El centro del *mégaron* está ocupado por el hogar, pequeña construcción redonda, de dos a tres metros de diámetro, poco elevada. En medio arde el fuego de leña cuyas cenizas se esparcen alrededor sobre la bandeja. Sobre ésta es donde se sienta Ulises en las cenizas, luego de penetrar en el *mégaron* de Alcínoo y de haberse dirigido suplicante a la reina Arete, instalada delante del hogar, de espaldas a una de las columnas e hilando su huso de lana púrpura,

en medio de la asamblea de los señores de Feacia. El humo del hogar sale por el techo, que tiene en el centro una abertura cubierta por una linterna para detener la lluvia. El techo no ha de ser muy alto, pues por ese agujero se escapa izándose el cabrero Melánteo, cuando abandona la sala para ir en busca de las armas para los pretendientes de Ulises, a quienes está matando éste.

El *mégaron* es la sala de las reuniones y de las comidas, ceremonias que, por lo demás, se confunden normalmente. El señor y la dueña de casa están sentados al pie de las columnas, frente al hogar, así como los invitados de honor. Al pie de una columna es donde Latona manda sentar a su hijo Apolo cuando irrumpe en el palacio de Zeus, en medio de la asamblea de los dioses, al principio del himno a Apolo de Delos. En el mismo lugar el copero Pontónoo instala al aedo Demódoco, que debe cantar durante el banquete que Alcínoo ofrece a las gentes de Feacia. Los demás comensales están sentados a lo largo de las paredes o en los intervalos de las columnas. El *mégaron* puede alojar unas cincuenta personas.

Como la gente de calidad no va de un lado a otro sin sus armas, cuando menos espada y pica, alrededor de las columnas hay preparados astilleros para las picas. Las armas defensivas del dueño de casa, cascos, escudos, corazas, también están depositadas en la gran sala, al menos las que lleva habitualmente. Pues las reservas de armas y de armaduras van naturalmente, en tiempos ordinarios, al almacén, que en parte desempeña el papel de arsenal. Antes de empeñar la lucha contra los pretendientes, en la noche que precede a la matanza, Ulises y Telémaco se cuidan muy bien de sacar todas las armas del *mégaron*.

Durante el día, éste recibe la luz por la linterna del techo y por la gran entrada, cuyas hojas permanecen abiertas sobre el patio de honor. Llegada la noche, la principal fuente de luz es el hogar central. Pero también se emplean teas. En el palacio de Alcínoo esas teas están colocadas en las manos de estatuas de efebos doradas y plantadas sobre zócalos. Por último, la *Odisea* menciona el uso de “lampadarios”, recipientes montados sobre pies que se llenan de leña menuda de una madera particularmente seca. Para circular por las habitaciones y los corredores oscuros se empleaba la lámpara de aceite. Con una lámpara semejante, de oro naturalmente, Atena alumbró a Ulises y a Telémaco transportando en la noche las armas fuera del *mégaron*. Todos esos procedimientos de alumbrado eran usuales, y desde hacía mucho sin duda, en la Grecia de Homero, la de los siglos VIII y VII. Accesorio, por lo demás,

rudimentario y que desprendía mucho humo. Las armas de Ulises, que no han salido del *mégaron* y no han sido cuidadas, están comidas por el humo.

Agreguemos, por último, que el piso está enlosado. Las sirvientas lo lavan y enjugan cada mañana. Hay que rasparlo con palas para sacar la sangre y las manchas después de la matanza de los pretendientes.

LA DECORACIÓN Y EL MOBILIARIO

La descripción que acabamos de esbozar da la impresión de una rusticidad bastante grande. La hemos llevado copiando gran parte de la traza del solar de Ulises, que puede tomarse como el tipo de las moradas señoriales en las regiones rurales de la Grecia homérica, seguramente las más numerosas.

Las hay más lujosas. Después de los cuatro siglos de relativa barbarie que siguieron a la invasión dórica, Grecia vuelve a encontrar en el siglo VII su antigua vocación de centro de negocios. En ciertos hogares privilegiados, los aristócratas que se han apoderado del poder se enriquecen de repente. El gusto del lujo se ha difundido, de un lujo a veces vistoso y agresivo.

Los autores de epopeyas lo han visto expandirse en la segunda mitad del siglo VIII en algunas ciudades de Asia, alrededor de santuarios como los de Éfeso o de Colofón, o en Mileto, la ciudad de los armadores, en la Grecia propiamente dicha, en Calcis, en Eretria, en Corinto, en Sicione, más al sur en Argos, que hacia esa época conoció un período de hegemonía y de prosperidad, y por último en la misma Esparta. Pues Esparta no siempre fue la ciudad austera cuya tradición clásica nos ha transmitido la imagen. Antes de la segunda guerra de Mesenia, que estalla a mediados del siglo VII, es un lugar de citas de poetas y artistas; mira hacia Oriente y hacia Egipto, fácilmente accesibles durante la hermosa estación, gracias a los vientos etesios, de donde Menelao refiere en la *Odisea* cómo ha traído inmensas riquezas: ésta funda Tarento, etapa privilegiada sobre la ruta comercial del noroeste.

No nos sorprendamos, pues, cuando encontremos en las descripciones homéricas la mención maravillada y sin duda algo exagerada de esa riqueza, de ese fasto reciente. Es el caso del solar de Menelao en Esparta y el de Alcínoo en Feacia; en Feacia, es decir, en Corcira, colonia de Corinto, fundada por Quersícates, un aristócrata de la ciudad del istmo, y que en seguida tomó tal impulso que, en el primer tercio del siglo VII, era capaz de sacudir el yugo de la metrópoli y conquistar su independencia.

Telémaco y Pisistrato, al entrar en el *mégaron* de Menelao quedan encandilados por el brillo de la decoración, del oro, del electrón, aleación de

oro y plata, del bronce, de la plata, del marfil que adornan las paredes y los muebles. La descripción de la gran sala de Alcínoo es más maravillosa en su precisión. Las dos paredes laterales están guarnecidas con un revestimiento de bronce, cuya parte superior forma un friso recubierto de esmalte azul. Las puertas están cubiertas de oro; el umbral es de bronce; el dintel y las jambas están guarnecidos de plata. Dos perros de oro y de plata guardan la entrada de esa puerta magnífica. Ya hemos mencionado los efebos de oro portadores de antorchas, que se encuentran en la sala.

Todas esas bellezas no son pura imaginación de poeta. Los revestimientos metálicos en las moradas principescas corresponden bastante bien a la idea que podemos formarnos de los procedimientos de los bronceístas y decoradores griegos del siglo VII, y aun del agonizante siglo VIII, según algunas piezas conservadas en los santuarios y descritas por Pausanias. Se trata principalmente del cofre historiado de Cipselo y del monumental relicario que Mirón de Sicione consagró después de su victoria hípica en Olimpia en 648. En cuanto a las estatuas, son naturalmente obras de madera cubiertas de láminas de metal precioso, análogas, guardando las debidas proporciones, a la estatua de Zeus de oro repujado ofrecida por Cipselo, tirano de Corinto, hacia mediados del siglo VII y que Estrabón vio en Olimpia.

El mobiliario de esos palacios es, no obstante, bastante pobre en conjunto.

El del *mégaron* se compone exclusivamente de asientos. En primer lugar los “tronos”, especie de altas butacas con respaldo, provistas de un escabel móvil (*threnys*) en que descansan los pies, y sobre los cuales se pone un trozo de género antes de que alguno se siente, debido sin duda a la relativa limpieza en una habitación normalmente llena de humo. Dichos tronos, reservados a los altos personajes y al dueño de casa, están colocados a lo largo de las paredes, o al pie de las columnas alrededor del hogar. Los hijos de la casa se instalan en una especie de silla poltrona (*klismos*) cubierta de tejidos labrados, en las cuales se tienden; levantadas, permiten estar a la altura de la mesa para las comidas. Cuando Telémaco recibe la visita de Atena, que ha tomado la figura de Mentis, príncipe de los tafios, hace que su huésped se siente en un trono y se instala a su lado en un Mismos. La dueña de casa tiene también derecho a una especie de cama de descanso (*klisiê*) más confortable y labrada; la de Penélope está incrustada de marfil y plata. La *klisiê* comporta un escaño fijo, un escabel que permite a la dama instalarse sin esfuerzo, con dignidad; pues la *klisiê*, como el Mismos, es bastante alta. Para la gente del común hay, en fin, sin hablar de los bancos, simples sillas sin respaldo (*difros*) que se

cubren con un vellón. Esas mismas sillas forman igualmente parte del mobiliario de las habitaciones.

Los enseres del *mégaron* no incluyen mesa fija. En el momento de las comidas, sirvientes y sirvientas traen unas mesitas ligeras “bien lustradas” que se instalan delante de los comensales. Sobre esas mesas colocan una copa y un canasto de pan. El escudero de mesa pone luego los platos de madera o de metal con carnes cortadas. Se come con las manos, naturalmente.

El mobiliario de las habitaciones, al lado de algunos asientos ligeros, casi no se compone más que de camas, quizá algunos cofres, aun cuando por lo general éstos quedan relegados, encerrados en un cuarto especial. El lecho, muy simple, está constituido por un cuadro móvil, fácil de mudar, que descansa sobre pies poco elevados. El cuadrilátero inferior está trabado con listones que aseguran la rigidez del conjunto. Ulises, que ha construido excepcionalmente para sí mismo una cama permanente fijada en la parte inferior de un tronco de olivo cortado y dejado en su lugar, ha enclavado dichas piezas sobre ese zócalo bastante particular. La parte superior está cubierta con lonjas de cuero entretejidas. Sobre ese tejido se coloca un colchón de géneros teñidos con púrpura para el lecho de las personas de calidad. Hasta se le agrega una tela de lino bajo la que se desliza el que en ella duerme, como está precisado en lo que se refiere a la cama que para Ulises hacen en el buque que ha de transportarlo de Feacia hasta Ítaca. Sobre el todo se disponen frazadas y mantas de lana. Algunas de esas camas están labradas con arte. La de Ulises, mueble en verdad excepcional, está incrustada de oro, plata y marfil.

PUERTAS Y CIERRES

Los grandes palacios en que nos introduce la poesía homérica tienen por lo bajo un centenar de piezas de todo orden: habitaciones, almacenes, cuadras y cocheras. Algunas de ellas están provistas de hogar y linterna. Cuando Nausicaa entra de noche, una sirvienta enciende el fuego en su habitación. Sin embargo, la mayoría de las piezas sólo recibe la luz por sus puertas.

Éstas, por consiguiente, son anchas y altas. Se componen normalmente de dos hojas montadas sobre un cuadro de madera, grande y sólido, pues únicamente las habitaciones de aparato tenían umbral de piedra o de bronce. Están abiertas todo el día, aun con mal tiempo, para que entre la luz. Sólo quedan cerradas las de las cocheras, de los almacenes y de los depósitos.

El cierre de la mayoría, de casi todas, es muy sencillo. Está asegurado por cerrojos interiores de madera o de metal, manejados por correas. Cuando se

sale de una habitación que se quiere dejar cerrada, se pasan afuera esas correas por una hendedura de la puerta, se tira de ellas, y, para que los cerrojos no se muevan libremente, se atan esas correas a una empuñadura de madera o de metal (*koronê*). Para entrar, basta con desatar las correas y tirar en sentido inverso. Sistema, como se ve, ingenioso y primitivo, que sólo da seguridad de noche, cuando se retiran las correas desde el interior. Las personas de calidad no necesitan tomar esta precaución, pues sirvientes o sirvientas vigilan, o duermen, de noche en sus puertas. La de Nausicaa, por ejemplo, la guardan dos camareras. Recordemos también que una de las intendentas duerme de noche en el almacén, seguridad suplementaria.

Sin embargo, un pasaje de la *Odisea* nos da a conocer una excepción a ese dispositivo general. Cuando Penélope, al principio del canto XXI, se va en busca del arco de Ulises al depósito donde se guardan los objetos más preciosos, abre la puerta con una llave, una llave de bronce “de sabia curva”, montada en un cabo de marfil. Esa costumbre de cerrar las puertas más secretas con un sistema que importaba el empleo de una llave era corriente en la época clásica. En el himno a Hermes, de composición ciertamente tardía, vemos que Apolo, cuando investiga en la morada del joven dios ladrón y de su madre Maya, se apodera de la llave que abre la entrada de las tres piezas secretas. La aparición de una llave en la *Odisea* no podía dejar de despertar el escepticismo de quienes quieren ver en la poesía homérica el reflejo de una civilización primitiva y de costumbres arcaicas.

Véase, pues, el texto de que se trata. Su singularidad incita al examen:

Pronto de la empuñadura desata las correas,
Introduce la llave, el pestillo levanta,
Y hacia dentro empuja; como toro que muge
En los prados paciendo, mugen también las hojas;
Por la llave empujadas, prontamente se abren.

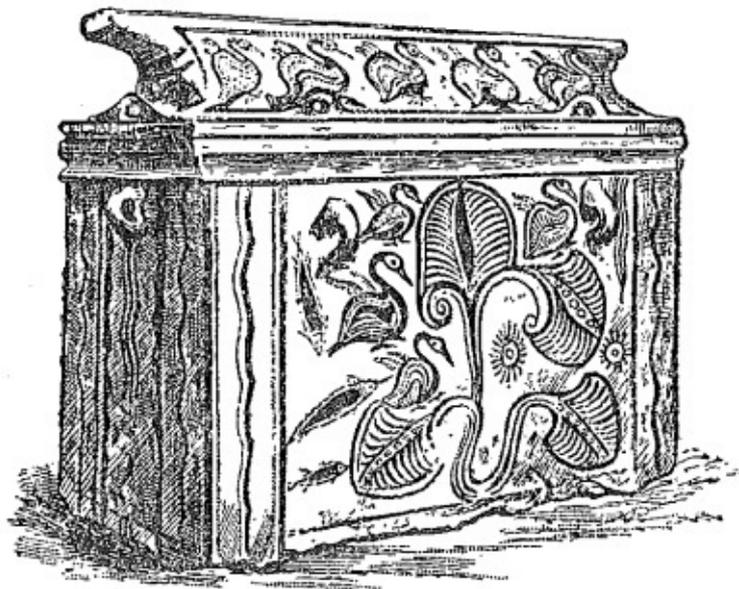
Ese texto es límpido y nos instruye perfectamente sobre el manejo de esa llave y el juego de ese cierre aún primitivo. Las puertas de llave no están cerradas por un cerrojo, sino por un pestillo, pues la palabra griega *ocheus* significa a la vez barra y cerrojo. Echado el pestillo, lo sujeta una correa atada a la empuñadura que lo mantiene firmemente en la nariz, pero que no permite levantarlo. La llave es la que lo levanta luego que se sueltan las correas. Tras lo cual hay que empujar sin soltar la llave, que debe mantenerse en posición vertical. Es lo que hace decir al poeta que las hojas son empujadas por la llave.

Ese sistema de cierre, según se ve, es bastante sencillo, y no hay razón alguna para pensar que lo haya introducido en el texto algún tardío interpolador.^[5] Da solamente cierta seguridad suplementaria debido a la forma de la llave, que había de presentar una curvatura exactamente adaptada a la abertura practicada en la madera de la puerta. La llave de Penélope, de bronce labrado, con su cabo de marfil, objeto de lujo destinado a la guardia de las más raras riquezas, no por eso deja de tener el valor de un símbolo.

Significa que la civilización homérica no es decididamente una civilización de primitivos.

El solar que acabamos de recorrer presenta sin duda numerosas disposiciones tradicionales, algunas de las cuales, como las del *mégaron*, remontan hasta los tiempos aqueos. Su ordenamiento general lleva la marca de un régimen todavía patriarcal. El solar es siempre una residencia feudal, observación verdadera sobre todo para el de Ulises. Sin embargo, los “palacios” de Alcínoo y de Menelao ya tienen aspecto de moradas de ciudadanos, aun de ciudadanos enriquecidos.

Testigo y testimonio de un período de transición y de impulso, el solar homérico nos revela que Grecia sale de su crisálida.



Lárnax (sarcófago de barro pintado).

Capítulo III

LA VIDA DEL SEÑOR

AUN CUANDO no tenga nada de “primitivo”, el género de vida de los héroes homéricos no deja de ser relativamente sencillo. La ausencia de lo que llamamos confort, y sobre todo la rusticidad de los medios de alumbrado, los colocan en la estrecha dependencia de los cambios de estación y de las variaciones de la luz natural.

La vida del solar y la de su población son muy activas durante la buena estación, exceptuando sólo el período de las agobiadoras jornadas que siguen a la reaparición de Sirio, el perro de Orión, la estrella de la canícula, en el crepúsculo matutino. Ese regreso se produce en la última década de nuestro mes de julio. En ese momento, nos dice Hesíodo, las cabras están gordas, el vino es excelente, las mujeres, lascivas, pero los hombres no sirven para nada; Sirio les quema la cabeza y las rodillas, tienen la piel seca por el calor. Aparte esas pocas semanas, en que se haraganea al fresco de la sombra, desde el principio de la primavera hasta alrededor del comienzo de nuestro mes de diciembre, es la estación de la vida al aire libre, de las visitas a los trabajos del campo, de los viajes, de la caza, de las expediciones.

Después de la siembra, al contrario, cada cual se mete en casa. La campiña se ve barrida por el Bóreas, el viento glacial que baja de las montañas de Tracia, se cuele en los valles, hace mugir los bosques, obliga a los hombres a caminar encorvados. Es el momento de las noches largas y enervantes. Es también el de las comilonas, en que se echa ampliamente mano de las provisiones; pues, como lo aconseja Hesíodo, hay que comer más, para defenderse del frío y la molicie nacida de la inacción. Ese período de aislamiento triste no dura, en verdad, mucho más de dos o tres meses.

Por lo demás, en toda estación, la vida del solar, que de tarde sólo ocupa muy poco de la noche, comienza con el día. El señor, su familia, el conjunto de la casa, todo el mundo está de pie “en cuanto aparece la hija de la mañana, la Aurora de rosados dedos”, según el verso formulario que como encantador motivo se repite a lo largo de la poesía homérica.

LOS CUIDADOS DEL CUERPO, EL VESTIDO Y EL ADORNO

El aseo mañanero, algunas abluciones sumarias sin duda, se hace prestamente, antes de la primera comida, el *aristón*, generalmente con sobras de la última comida de la víspera.

Homero, de ordinario tan pródigo en detalles pintorescos, nunca describe ese aseo. No es por la mañana, sino al acabar la tarde, antes de la cena, después de los trabajos del día, cuando se procede a los cuidados del cuerpo. Una sola excepción a esa costumbre en toda la poesía homérica: Telémaco, luego de desembarcar por la mañana en Pilos y de pasarse todo el día comiendo y charlando en compañía de Néstor y sus hijos, se fue a la cama sin pasar por el baño. Al día siguiente, a temprana hora, se reparó ese olvido, y el joven quedó en manos de la bonita Policasta, la más joven de las hijas del anciano rey, que sabe las excepcionales consideraciones que se deben a un huésped de calidad.

El verdadero aseo interviene, pues, como regla general, al terminar el día. Se hace en una sala especial que se halla en el sector de las mujeres, en la que hay pilas de piedra bien pulidas. Unas sirvientas rocían al bañista de pies a cabeza con agua caliente que traen en calderas. Le frotan el cuerpo, que luego untan ligeramente con aceite fino y a veces perfumado. Le lavan y secan con particular cuidado los largos cabellos y la barba, como hace Ulises cuando se baña en el río, lejos de Nausicaa y de sus sirvientas. También los peinan, o más bien los desenmarañan, con la ayuda del peine natural formado por los diez dedos. Pues Homero no menciona el peine en ningún lugar, que sólo conocerán los autores clásicos, y hasta nos muestra a Hera peinándose sus cabellos de diosa de esa manera primitiva antes de trenzarlos.

Llevar cabellos largos y una barba bien fina es signo distintivo y hasta un privilegio de la nobleza y también de la clase de los guerreros. La cabellera de los héroes homéricos es generalmente rubia, signo de aristocracia quizá. Sin embargo, hay una excepción al menos. Cuando Ulises, después del baño en el río, reaparece ante los ojos de Nausicaa y sus compañeras, tiene la cabeza rodeada de largos rizos oscuros “del color de la flor de jacinto”. En las partes más recientes de la *Odisea*, cierto es que esos rizos han vuelto a ser rubios. Quizá había cambiado la moda en el curso del siglo. Puede también que el ritual color rubio de los cabellos de los grandes jetes se debiera a algún artificio, pues la barba de Ulises sigue siendo negra.^[1]

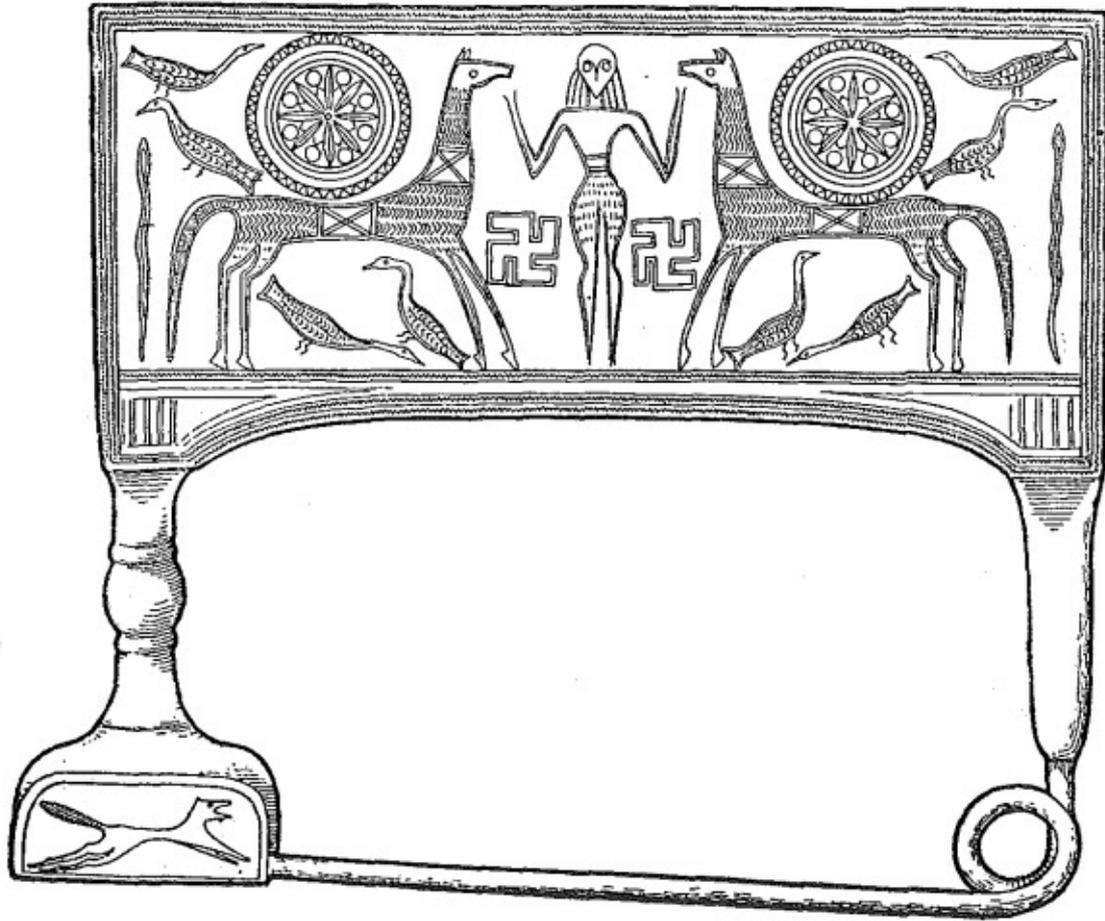
El traje masculino no se distingue esencialmente del traje femenino. La túnica derecha, el *chiton*, es la pieza principal. Ésta es de largo variable, según los tiempos y los lugares. Los jonios se



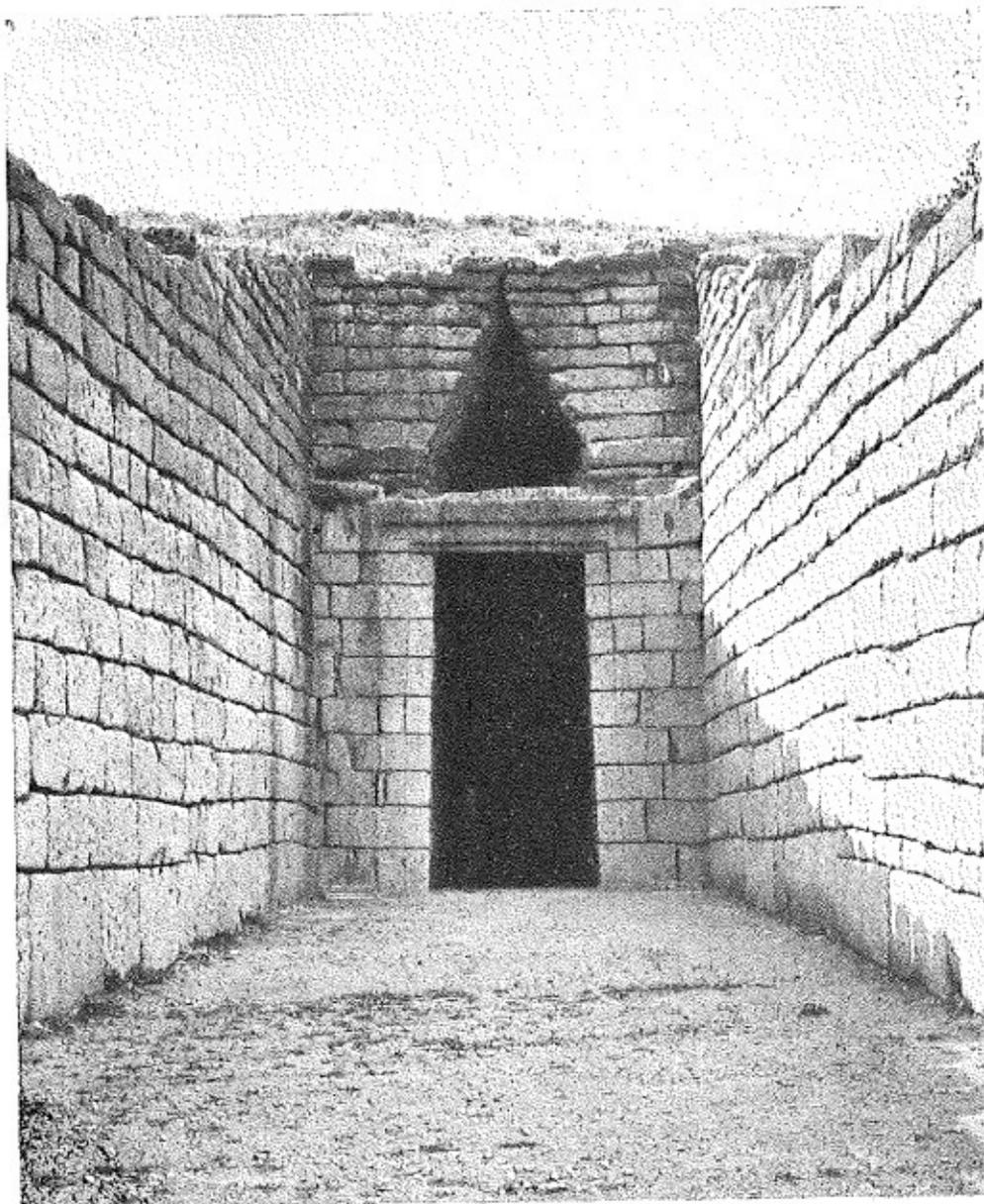
Cabeza de hombre barbado. Marfil micénico.

como si fuera un manto. Pero el *faros* es sobre todo una prenda femenina. Para los hombres, el vestido normal es una capa más o menos larga, simple o doble, la *chlaina*.

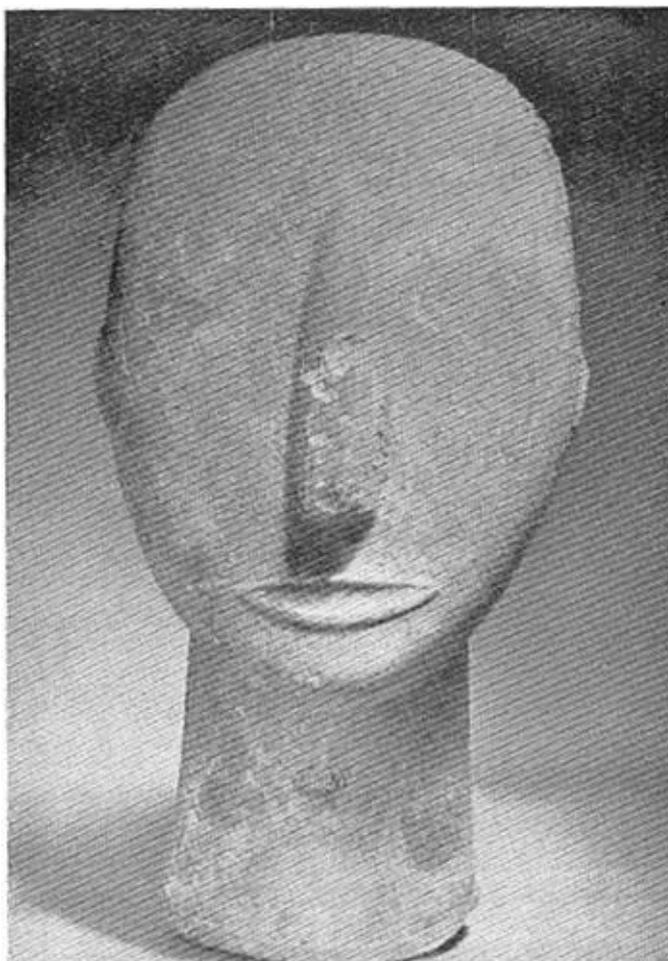
distinguían por sus túnicas que arrastraban, señaladas en el himno a Apolo de Delos y a las cuales ciertos atenienses tradicionalistas siguieron fieles hasta el siglo v. La mayoría de los continentales sólo llevaba túnica larga durante la estación fría, como lo recomienda Hesíodo^[2], o para el viaje por mar, como la que Ulises dice haber recibido en Creta de su huésped en el momento de su partida para Troya.^[3] Por sobre el chiton, los hombres llevan a veces un *faros*, en casa o durante la buena estación. El *faros* es una amplia pieza de tejido fino, que se echa sobre los hombros y se pliega alrededor de la cintura sujetándolo con un cinto. Es



Fíbula conocida con el nombre de “Amo de los caballos”.



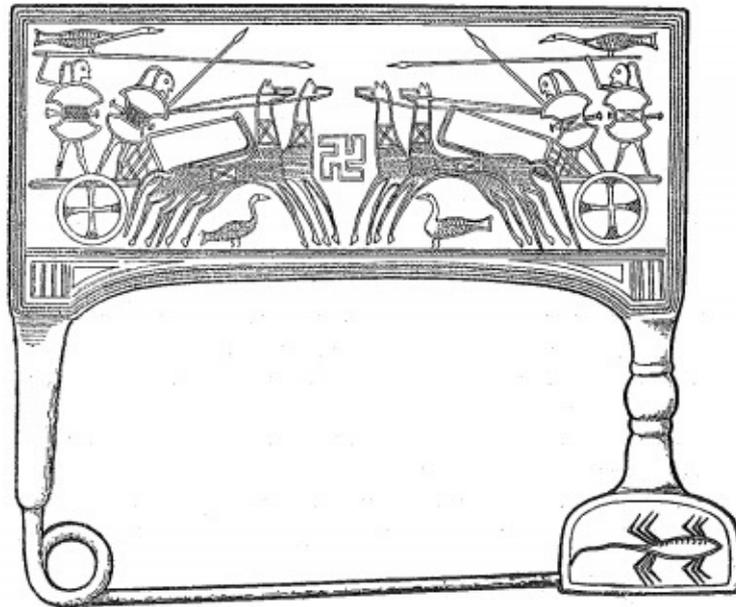
Tesoro de Atreo, fachada (Micenas).



Cabeza de una gran estatua proveniente de Amorgos.

La toca es el gorro de cuero o de fieltro, la *cyné*, a veces con reborde para proteger la cabeza del sol o de la lluvia. El calzado corriente es la sandalia, simple suela de cuero sujeta por correas atadas alrededor del tobillo. Los griegos homéricos conocían, sin embargo, para el viaje o la mala estación, el calzado alto de cuero, que Hesíodo llama poéticamente “sandalia”, pero de la que nos dice que está hecha con cuero de buey y que puede llevar interiormente zapatillas de fieltro. Podemos imaginarnos, según figuraciones posteriores, esos borceguíes abiertos por delante, provistos de una lengüeta, y sujetos por dos correas, una en la pantorrilla y la otra en el empeine.

La vestimenta es sencilla. Pero el adorno puede ser muy rico. A los señores homéricos les gustaba ciertamente hacer ostentación de su opulencia, y nada podía ser mejor testimonio e impresionar a la gente común como el número y riqueza de las joyas. De ese gusto por el adorno y la joya rara no encontramos, sin embargo, más que un solo ejemplo en toda la poesía homérica.



Reverso de la fíbula anterior, con la representación de un combate de carros.

Se trata de la fíbula de oro de doble alfiler que cerraba la capa teñida de púrpura en que se arrebujó Ulises al marchar para la guerra de Troya. Ésta representaba un perro que tenía entre las patas delanteras un cervatillo.^[4]

Esta indicación sería poco significativa si la arqueología no nos hubiera mostrado hasta dónde podía llegar la profusión de joyas personales de que disponía un rico señor. Aquel cuya tumba se descubrió en Egina a fines del siglo pasado, se mandó enterrar, en los alrededores del año 800, con un verdadero tesoro.^[5] Éste es un rápido inventario:

Primero una copa de oro cuyo fondo figura un rosetón central repujado, rodeado en los flancos por la copa de cuatro espirales.

Cuatro arracadas de oro. Una de ellas, la más hermosa, representa un hombre de pie sujetando por ambos costados, por el cuello, dos cisnes o dos gansos. Los pies del hombre descansan sobre una base unida a la parte inferior de la joya por dos palomas con alas desplegadas. A esa base van atados por cadenas cinco pequeños discos de oro.

A esas piezas maestras se agregan cinco collares de oro y de perlas de cornalina; un brazalete de oro; cinco anillos adornados con engarces; una diadema; cincuenta y cuatro plaquitas de oro repujado, llevando cada una cuatro agujeros en la periferia, que sin duda servían para coserlas a la tela del vestido.

Por último, cinco aros de oro sin adorno. Como cuatro de esos aros pesan casi exactamente 8,6 g.,^[*] lo que es el peso de la estatera posterior, llega uno

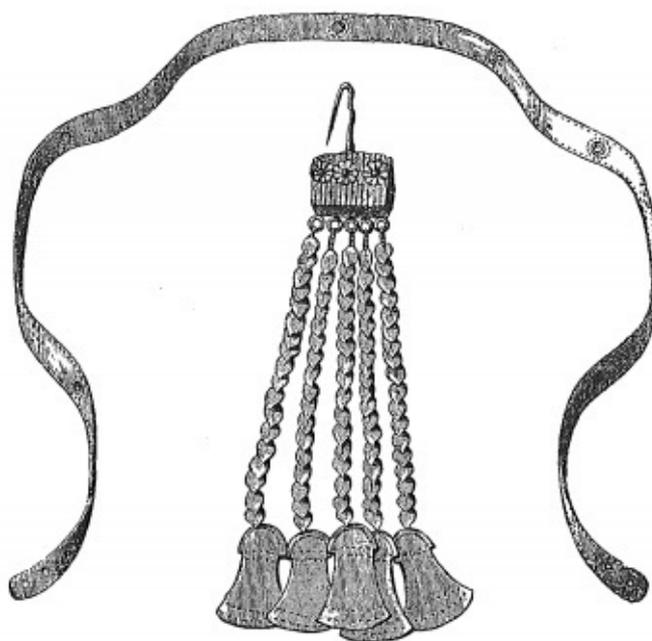
a preguntarse si esos lingotitos no representan una especie de moneda. Quizá sea ése el talento de oro de Homero, sobre el que tanto se ha discutido.

Esa profusión de alhajas que llevan visiblemente la huella de la tradición decorativa micénica denota una verdadera pasión por las joyas.

A decir verdad, el griego de Homero parece más sensible a la riqueza de la vestimenta que a su elegancia. No es porque no tenga ningún ideal de belleza masculina. Al contrario, según sus descripciones podemos representarnos bastante bien lo que Homero concebía como un hombre “semejante a los dioses”. Los rasgos esenciales son pies poderosos, muslos macizos, brazos musculosos, pecho y hombros anchos.

Ese tipo sobrevivirá en la escultura griega arcaica hasta el siglo v.

Según él debemos figurarnos al señor del mundo homérico, cuyo comportamiento vamos a intentar seguir en la vida corriente.



Joyas de oro (Troya, según Schliemann).

En cuanto a sus compañeras, hemos de recordar que los elogios del poeta se dirigen primero a la estatura, a la majestad, al porte, a la apostura. Los pies deben ser hermosos, es decir, más bien grandes, las manos anchas, como las de Penélope, los brazos blancos, abultados carrillos, cabellera ensortijada y abundante, pecho generoso: un epíteto laudativo y a menudo repetido asemeja ese pecho a un golfo profundo. Homero y sus contemporáneos parecen haber dado importancia a las apariencias exteriores de la femineidad.

EL “REY” DEL “GENOS”

Aun cuando estaba cada vez más ocupado por los negocios públicos, por la conducta de la ciudad que a su cargo tenía con sus pares, con los otros “reyes”; aun cuando a veces lo retenían sus nuevas actividades de industrial, de comerciante o de armador, el señor, el “rey”, para llamarlo por su título corriente, es principalmente el jefe natural y estatutario de un amplio complejo familiar, de un vasto clan que se llama *genos*, estrechamente vinculado a la *gens* patricia de Roma, a la que se parece como una hermana. ¿Qué son y cómo se comportan en el seno de ese complejo?



El príncipe y el guerrero.

Se ha discutido mucho, sobre todo desde Fustel de Coulanges y la publicación de *La Cité Antique*, sobre la naturaleza y el lugar del *genos* en la más antigua sociedad griega, y singularmente en la sociedad homérica, y sobre el papel de su jefe.

Sin entrar en consideraciones jurídicas e históricas que estarían fuera de lugar, bien puede decirse que hoy debemos renunciar a la concepción artificial y esquemática que aún triunfaba hace unos cincuenta años y que hacía del *genos* la unidad social de la ciudad.^[6] Basta con leer sin prejuicio los textos de Homero o de Hesíodo para convencerse de que la ciudad griega no es en modo alguno, y sin duda nunca lo fue, un simple conglomerado de clanes. Al lado de las familias aristocráticas, incluye en efecto una substancial mayoría de hombres libres de toda condición que no depende de ningún *genos*.

Por lo demás, hemos de confesar que conocemos la estructura de esos clanes mucho menos por los poemas homéricos que por los textos posteriores que aluden a tradiciones y a instituciones que remontan, en efecto, a los tiempos de la preponderancia de la clase aristocrática.

El *genos* es ante todo un conjunto de familias que pretenden descender por línea masculina de un antepasado común, que llevan colectivamente el mismo nombre derivado del de aquel supuesto antepasado o del nombre de su función, y que celebran colectivamente un culto consagrado a ese remoto héroe.

Los miembros de esos clanes, los *genetas*, forman en la ciudad una clase privilegiada de hecho y en derecho, una verdadera nobleza, que el lenguaje común designa con diversos nombres, según los tiempos y los lugares. Homero, que escribía para todos los griegos, les aplica sencillamente un nombre general; son los “mejores”, *aristeesis* o *aristoi*. En Atenas se llaman eupátridas (bien nacidos); en Calcis, hipóbotas (criadores de caballos); en Éfeso, en Eritrea, en Quío, basíledes (reales); en Samos y en Siracusa, geomoros (propietarios); en Corinto se dieron ellos mismos, bastante tarde, un nombre colectivo, el de baquíadas (descendientes de Baquis), probablemente para señalar mejor la igualdad de todos los clanes de la nobleza.

¿De dónde procede esa situación privilegiada? Tiene sus raíces, según los estudios profundos y probablemente decisivos de A. M. Hocart, sobre las castas^[7], en el pasado más remoto de los pueblos indoeuropeos. Los *gené* son las familias que por mucho tiempo tuvieron una vocación hereditaria ya sea por ocupar la función real, al frente de la ciudad o de sus divisiones (tribus y fratrías), ya por desempeñar junto al rey ciertos grandes cargos, los de jefe guerrero (polemarca), de regente (arconte), de guardián de las sentencias (tesmótetas), de heraldos, de descuartizadores en los sacrificios, y por último, oficiar como guardián de los ritos en los santuarios nacionales (como los eumólpidas en Eleusis). Prerrogativas todas que explican que sus jefes suplantaran naturalmente al rey luego de deponerlo, y que durante mucho tiempo conservaran el monopolio de las magistraturas.

El *genos* no es, pues, como mucho tiempo se ha creído, la célula económico-política de la ciudad. La tierra griega nunca estuvo repartida en grandes dominios, propiedades colectivas e indivisas de *gené* independientes que luego se agruparían para formar comunidades políticas. Éstas son, al contrario, las que han hecho a los *gené* reservando a sus miembros, a título hereditario, ciertas funciones superiores de orden religioso y político.

Los bienes del *gené* se constituyeron por atribuciones o, mejor dicho, por dotaciones de tierra destinadas a permitir a los clanes y a sus miembros que llenaran dignamente esas funciones. De ahí el nombre de *chrema*, plural *chremata*, que se dio a esos bienes, expresión que implica la idea de concesión, de puesta a disposición para costear ciertas necesidades, o también de *temenos*, parte reservada a un jefe o a un dios. Esos bienes son los que constituyen una suerte de propiedad colectiva del *genos*, en el sentido de que son inalienables por cesión o por herencia fuera del *genos*. De ahí la regla venerable formulada aún en la época clásica que, en caso de herencia, las *chremata* deben quedar en el *genos*. En un solo caso pueden esos bienes salir del clan; cuando, perteneciendo a un proscrito, deben por confiscación volver a la comunidad, que sobre ellos tiene un derecho eminente. Y aun, en ese caso, los miembros del *genos* tienen el derecho de rescate. Es lo que dice una muy antigua ley de Argos conservada en una tablilla de bronce que quizá remonte al siglo VII.^[8]

Pero esas disposiciones no implican de ningún modo que las *chremata* deban quedar indivisas. El propio Homero nos afirma netamente lo contrario cuando hace que Ulises refiera, en el relato imaginario que el héroe hace a Eumeo, cómo los hijos legítimos de su supuesto padre, rico noble cretense, se repartieron todos sus bienes a su muerte.^[9] Si la indivisión de las *chremata* existió alguna vez, ya había desaparecido en la época homérica, la época de la preponderancia política de los clanes aristocráticos, que según parece, antes bien debió favorecerla.

Con mayor razón tampoco cabe discusión en lo que se refiere a las adquisiciones, las *ctemata* (bienes colectivos), que pueden ser no sólo bienes muebles, sino también inmuebles. La *Odisea* nos presenta dos ejemplos muy característicos de esas adquisiciones inmuebles. Se trata en primer lugar del dominio que el anciano Laertes, padre de Ulises, ha “adquirido” con su trabajo y al cual se ha retirado. Ese dominio está lejos de la ciudad. Lo que deja suponer que resulta de la apropiación y del cultivo de una fracción de los pastos y terrenos de recorridos periféricos que son el bien común de todos los miembros de la ciudad. Son también *ctemata* las que Alcínoo promete a Ulises, con una casa, si consintiera en desposar a Nausicaa y quedarse en Feacia.^[10]

De modo que no es en calidad de director de un complejo económico, cosa que no es del *genos*, como se manifiesta el jefe del clan, sino, como veremos, como juez, como jefe religioso y como jefe político, representante del clan ante los órganos de la ciudad. Sin embargo, antes de seguirlo en esos

diversos papeles, preguntémonos primero de dónde procede su autoridad y cómo lo designan.

La regla general es sencilla y formal: el jefe del *genos* es el mayor de los varones de la línea masculina más directa, la rama mayor. Esa primacía del mayor es proclamada netamente por Homero: “Ya sabes que las Euménides siempre siguen a sus mayores”, recuerda Iris a Poseidón que quiere rebelarse contra una orden de Zeus.^[11] Sin embargo, hay casos en que el jefe del *genos* puede llegar a renunciar a su derecho y abandonar su autoridad. Así el anciano Laertes ha cedido el lugar a su hijo Ulises y se ha retirado a su lejano pequeño dominio. Ha conservado el respeto de los suyos, pero ya no se le consulta sobre los asuntos del *genos* y se halla en la imposibilidad moral de intervenir aun en ausencia del hijo. Homero no nos dice nada sobre las causas de esa abdicación. Pero sabemos que ciertas enfermedades o taras físicas podían bastar para crear incapacidades en el cumplimiento de las ceremonias religiosas que caían en las atribuciones del jefe del clan. El jefe de un *genos*, en quien recaían hereditariamente ciertas funciones públicas, llegado a ser incapaz de desempeñar esa función, por motivos físicos o religiosos, podía ser al mismo tiempo obligado a renunciar a su posición eminente en el clan. Por último, un acto criminal cometido por el jefe contra otro miembro del *genos*, y que por consiguiente no tenía acción legal, o hasta una simple denegación de justicia, podía suscitar en el seno del clan una reprobación y presión moral tales que el jefe se viese obligado a abdicar.



Anillo micénico con una escena de guerreros.

De este último caso tenemos un ejemplo famoso y dramático, el de Periandro, tirano de Corinto, apenas medio siglo posterior a los tiempos de la poesía homérica. Periandro había matado a su mujer Melisa. Uno de los hijos de ésta, Licofronte, supo el asunto por su abuelo materno. Desde entonces se negó a dirigir la palabra a su padre. Éste, exasperado, lo echó de la casa, lo

declaró interdicto, y acabó por desterrarlo a Corcira, colonia de Corinto. Se le suplicó que regresara, pero Licofronte se mostró inexorable y declaró que nunca volvería a Corinto mientras allí viviera el padre. Agobiado, Periandro acabó por ceder y pidió a Licofronte que tomara su sucesión, en tanto que él se exiliaría y se iría a vivir a Corcira. Los de Corcira mataron entonces a Licofronte para impedir que Periandro se instalara en su casa. La actitud recíproca de padre e hijo, y la decisión final del padre no son menos reveladoras.

El derecho de primogenitura no es suficiente para hacer un jefe de *genos*. Se necesita, además, el consentimiento, al menos tácito, de los demás miembros del clan, y a veces hasta quizá el asenso de la ciudad. ¿No vemos, en efecto, a Telémaco, llegado a la mayoría, en ausencia del padre, y deseoso de entrar en posesión de sus bienes y prerrogativas contra los pretendientes usurpadores, llevar el asunto ante la asamblea del pueblo en el segundo canto de la *Odisea*?

El rey del *genos* así entronizado —pues lleva oficialmente el título de rey — detenta poderes apreciables.

En primer lugar es el jefe religioso de los *genetas*. No es solamente responsable del culto de los antepasados. También ofrece, en nombre del clan, cuando es menester, sacrificios a las grandes divinidades. Esos sacrificios se ofrecen, no en los templos de la ciudad, sino en el patio de honor del palacio. Tenemos la descripción detallada de uno de ellos en el canto tercero de la *Odisea*. Néstor lo celebra en honor de Atena. En él vemos al anciano rey en su papel de oficiante por cuenta del *genos*, del mismo modo que el magistrado de la ciudad es el oficiante en los templos o en los recintos sagrados por cuenta de todo el pueblo. Él provee la víctima, cuyos cuernos hace dorar en su presencia; distribuye los papeles entre sus hijos tomados como asesores: dos de ellos llevan el animal por los cuernos, otro lleva en las manos el cesto de las cebadas y el vaso de libaciones, el cuarto maneja el hacha para matar a la víctima, el quinto la degüella, el sexto recibe la sangre en un recipiente. Tras lo cual despedazan al animal y lo hacen asar sobre el altar según los ritos, sujetando los trozos con largos tenedores de cinco dientes. Mientras tanto, Néstor ha distribuido el agua lustral y las cebadas, ha echado en el fuego del sacrificio algunas cerdas sacadas de la cabeza de la víctima, ha dirigido la cochura de los primeros trozos, los muslos envueltos en grasa, y ha hecho la libación ritual del vino negro. Es el sacerdote del *genos*.



Gema micénica.

Es también el juez. Los crímenes y delitos cometidos en el interior del clan salen, en efecto, de la competencia de los magistrados de la ciudad. Pero no todos van a presencia del rey del *genos*. Las infracciones cometidas en el hogar por las hijas, las sirvientas y los sirvientes, o también por los hijos varones que en razón de su edad no dependen todavía sino del poder paterno, las castiga directamente el padre de familia, que tiene derecho de vida y muerte en caso de falta grave. La inconducta de la hija se castiga con muerte o expulsión. Ulises manda colgar sin juicio a las sirvientas que fornicaron con los pretendientes y se burlaron de la autoridad de Penélope y de la intendenta. Manda mutilar al cabrero Melánteo que se rebeló abiertamente contra sus señores. Puede igualmente matar a la esposa en caso de adulterio. Mas para ésta, la simple rebelión sólo se castiga con azotes. El asesinato del esposo acarrea naturalmente la ejecución de la culpable por el nuevo jefe de familia. Es lo que hace Orestes, llegado a la mayoría de edad, que adquiere gloria inmensa matando a su madre Clitemnestra.

La competencia judicial del rey del *genos* es sin embargo bastante extensa. Interviene cada vez que se trata de castigar a los hombres libres adultos del clan. Los hechos punibles no son muy variados, pero no son raros. En primer lugar, la muerte o tentativa de muerte; las disputas son frecuentes, en efecto, entre hermanos nacidos de mujeres distintas que los celos ponen unas frente a otras. La violación cometida por un joven hijo en la persona de una medio hermana o de una sirvienta; pues el empleo amoroso de las sirvientas está reservado al jefe de familia. Y también el incesto, ya sea que un hijo seduzca a una concubina del padre (es el caso de Fénix que así obra para vengar a su madre abandonada), ya sea que se establezcan relaciones

culpables entre el hijo de un primer matrimonio y la joven esposa del padre vuelto a casar (es el crimen de que se acusa a Hipólito). Sin embargo, no existe el robo; pues no tiene objeto, en razón de la regla de ayuda mutua que une a todos los miembros del clan, y del imperioso deber de generosidad y acogida que se impone al “rey” frente a todos los *genetas*.

Cuando hay que juzgar esos casos, y hasta cuando se trata de sus propios hijos, el jefe del clan no está solo. El culpable está encerrado en una habitación del palacio. Se convoca a los miembros del *genos* y durante varios días andan de francachela, como es costumbre en todas las reuniones del clan, ya se trate de funerales, de casamientos o de juicios. También se conferencia para ponerse de acuerdo, pues se requiere unanimidad. Se trata, en efecto, de privar al *genos* de uno de sus miembros activos, de un elemento de fuerza y prestigio. Tras lo cual el rey pronuncia la sentencia.

Ésta puede ser la expulsión del *genos*, es decir, la muerte, teóricamente. La expulsión se lleva a cabo, en efecto, so forma de una cacería al hombre, a los gritos de “¡Golpea, lanza!”, persecución acompañada de golpes y lapidación. En la práctica esa cacería es lo más a menudo un simulacro; pues al *genos* le repugna derramar la sangre de uno de sus miembros. El fugitivo condenado se marcha para llevar, fuera de la ciudad, una vida a menudo lamentable. A veces la pena es más suave; simple privación de derecho, la *atimia* en el seno del *genos*. No se expulsa al condenado, sino que sencillamente se le obliga a vivir aislado en lo sucesivo, en un rincón del dominio, miserable y reducido a la caridad. Al suicida, culpable de haber derramado la sangre del clan, se le trata como a los vivos. Se tira su cuerpo sin sepultura; a veces lo mutilan cortándole las manos.

Anotemos por último que el rey no es libre de no perseguir si por ejemplo uno de sus hijos está en causa. Así el héroe Tideo mató a uno de sus primos en defensa de su padre Eneas, y éste no castigó el crimen. El hermano de Eneas, Agrio, intervino con todos los suyos, obligó a huir a Tideo y a abdicar a Eneas. Por lo que se ve que una negación de justicia puede acarrear la destitución del rey-juez. La vida de un *genos* no está exenta de dramas.^[12]

Esos “reyes”, sacerdotes y jueces, son además los representantes naturales de los clanes ante los poderes de la ciudad. Entre ellos se reclutan los magistrados que reemplazaron a las viejas dinastías o usurparon sus poderes, y también al consejo de los Ancianos que, después de haber asistido antaño a los reyes de la ciudad, ahora tienen asiento al lado de los magistrados.

LA RIQUEZA SEÑORIAL

El prestigio y la autoridad de un “rey” se deben primero a su nacimiento y a su parentela, pero también, y cada vez más, a su riqueza, que le permite llevar un tren de gran señor.

Riqueza rural en primer lugar. Sin embargo ésta no es enorme. Podemos formarnos una idea de ello recordando que, en el vocabulario ateniense, los personajes que podían llegar a las altas magistraturas, es decir, de hecho, los jefes de los clanes de eupátridas, se llamaban los “pentacosimedimnos”, dicho de otro modo, los que cosechaban cada año cuando menos quinientos medimnos de granos. Como el medimno valía, antes de la reforma de Solón, a principios del siglo VI, cerca de 74 litros, esa cifra representa una cosecha anual de unos 370 hectolitros. Ése era un mínimo. Puede calcularse que la renta rural media de un pentacosimedimno había de oscilar entre 400 y 500 hectolitros. Dados los rendimientos mediocres de la tierra griega y la práctica del barbecho, según la cual la tierra sólo se cultivaba un año de dos, esa renta corresponde a propiedades de 80 a 100 hectáreas de tierras de labor.

Es una propiedad honrosa, sin más. Lo difícil era mantenerla de generación en generación, debido a las particiones sucesorias. ¿Cómo se conseguía? Primero, evidentemente, limitando el número de nacimientos legítimos, pues los bastardos, los hijos de concubinas, no recibían, nos dice Homero^[13], en el momento de la sucesión, sino una casa y un modesto recinto. Ulises es hijo único, como su padre Laertes, y sólo tiene un hijo, Telémaco.

Los titulares de una descendencia más numerosa tenían, sin embargo, un recurso: la emigración de los segundones. Los siglos VIII y VII son para Grecia un período de diseminación, de colonización intensa. Se mandaba a los segundones hacia las tierras lejanas, hacia las ciudades nuevas implantadas en tierra bárbara, donde cada uno de ellos podía fundar un nuevo *genos* y desempeñar el papel de jefe político. No olvidemos que Alcínoo y los señores de Feacia son hijos de semejantes emigrantes.



Labores en el campo.

Este recurso de la emigración no era único. Los grandes podían, en efecto, ensanchar su base rural, en caso de necesidad, procediendo a las compras. Primero en el seno mismo del *genos* comprando los bienes de un familiar venido a menos o deseoso de ir a otro lado en busca de fortuna. Luego, fuera de las tierras del *genos*, instalándose, por compra hecha a la comunidad, hasta por simple ocupación, en los baldíos o tierras sin cultivar, propiedad común de la ciudad. Así procedieron sin duda, ya lo hemos visto, el anciano Laertes y también Alcínoo.

Así los jefes de grandes familias conseguían sin gran trabajo mantener o reconstituir su dominio rural. Pero ¡qué diplomacia, qué vigilancia y qué perseverancia necesitaban desplegar para conseguir sus fines! Estemos seguros de que ésa era una de sus preocupaciones esenciales, y también debemos convencernos de que los poderes judiciales de que disponían en el seno del *genos* y que les permitían excluir a los detentadores o a los herederos de algún bien codiciado, había de ser en sus manos un arma singularmente eficaz para impedir el desmenuzamiento de las tierras del patrimonio. ¡Qué sórdidos cálculos tenemos el derecho de adivinar detrás de la brillante colgadura de la leyenda y de la epopeya!

Una propiedad de ochenta o cien hectáreas no permitiría ciertamente a los aristócratas de Homero que hicieran figura de señores magníficos. Necesitan otros recursos; vamos a ver cuáles. Pero los bienes raíces son el signo, la prenda legal de su dignidad principesca, de su lugar en la ciudad. Por eso les prestan, por tradición, sus mejores cuidados. Vigilan personalmente los grandes trabajos de los campos. Una escena del escudo de Aquiles nos hace asistir a la ceremonia de la siega en un dominio “real”. Unos trabajadores siegan, unos niños recogen las gavillas y las llevan a tres que las ponen en

haces. Bajo una encina preparan la comida de los segadores; los heraldos han sacrificado un buey; las sirvientas hacen las tortas de pan. El “rey”, silencioso, preside, el cetro en la mano, el corazón alegre.^[14] En el momento de la siembra es él quien pronunciará la invocación a Hades y a Perséfone, dioses subterráneos de la fecundidad, que debe preceder, nos dice Hesíodo, al entierro del grano en los surcos.

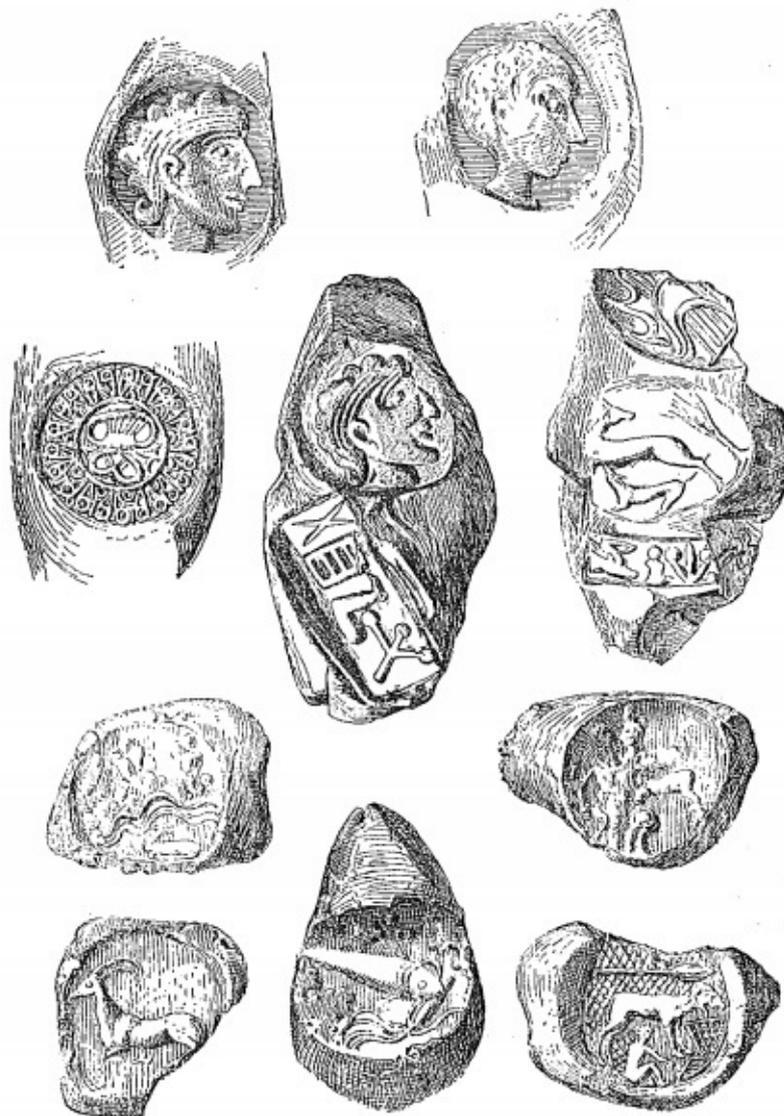
Pero, una vez más, su principal riqueza no está en eso. Su fortuna es sobre todo mobiliaria.

Consiste en primer lugar en inmensos rebaños. Éstos no se hallan en el solar, que sólo abriga en sus cuadras los animales de tiro, caballos, mulas, mulos, bueyes de labor y de acarreo. Viven en los pastos, las landas, los eriales, en los bosques que son el bien común de la ciudad y en los cuales los señores han hecho preparar abrigo para sus animales y para los guardianes, pastores, boyeros, porquerizos y cabreros. De ello tenemos una imagen en las instalaciones rústicas del fiel Eumeo, el divino porquero.

En la *Odisea* encontramos un censo sumario, pero impresionante, de los rebaños de Ulises. Fuera de la isla, en tierra firme, frente a Ítaca, Ulises posee doce hatos de vacas, doce rebaños de ovejas, doce manadas de cabras, doce de cerdos. En la isla sus cabreros vigilan once manadas de cabras, y Eumeo, jefe de los porqueros, doce hatos de cerdos. ¿Cuántos animales representa todo eso? Podemos formarnos una idea según el inventario de las porquerizas que están a cargo de Eumeo. Éste tiene el cuidado de seiscientas puercas, todas paridas, lo que representa varios miles de porquezuelos. El rebaño de machos sólo se compone de trescientas sesenta cabezas; pero ha sido considerablemente disminuido por las exigencias de los pretendientes. El ganado de Ulises se compone, por lo bajo, de unos treinta mil animales.^[15] Se puede ser rico señor sin llegar a esa cifra.

La fortuna de Ulises es una fortuna de hacendado. Pero ya han hecho su aparición otras fuentes de riqueza. La industria y el comercio marítimo enriquecen las ciudades de la costa de Asia y las ciudades de la Grecia continental bien situadas sobre las grandes vías de tráfico: Calcis, Cime, Eretria, Egina, Corinto, Mégara, Sicione, por no citar sino las principales. La moneda es ya de uso corriente, aun cuando Homero, por preocupación de arcaísmo poético, no la menciona sino con la vaga denominación de “talento”. La vieja aristocracia de hacendados es la primera en aprovechar ese impulso, pues sólo ella, por lo menos al principio, dispone de capitales suficientes y de la mano de obra servil necesaria (esclavos públicos o privados). Así su situación económica se encuentra en primer lugar consolidada. Muy

momentáneamente, por lo demás, pues el desarrollo de la riqueza inmobiliaria acarreará pronto la formación de una clase de nuevos ricos reclutada entre los menores y los bastardos emprendedores de las grandes familias. Ésta exigirá su parte del poder y en sus reivindicaciones se apoyará en el descontento de los pequeños artesanos amenazados o arruinados por la competencia de los grandes talleres de esclavos. De ahí la aparición de las primeras tiranías de carácter demagógico hacia mediados del siglo VII.



Sellos en arcilla (Cnosos).

En tanto, y mientras la nobleza sigue siendo dueña del poder político, los “reyes” acumulan esas nuevas ventajas con las de la riqueza inmobiliaria y también con los provechos tradicionales del poder. Pues estos últimos no son desdeñables y no deben olvidarse en el inventario de la riqueza señorial.

Hesíodo trata, en efecto, a los “reyes” de “tragadores de presentes”. ¿Acaso una censura en su pensamiento? Quizá una sencilla queja. Pues forzoso es reconocer que el autor de la *Ilíada* menciona un ejemplo de tales “presentes” sin la menor reprobación y como cosa legítima y muy natural. Al describir una escena de proceso representada en el escudo de Aquiles, nota en efecto que, en medio del tribunal, en el suelo, están depositados dos talentos de oro: “Éstos irán —nos dice— al juez que pronuncie la sentencia más recta”. La costumbre de “untar la mano” es tan antigua como la organización humana de la justicia. Los “reyes” de la Grecia homérica, en todo caso, no la despreciaban.

Por último, no llenaríamos nuestro objeto si no nos refiriéramos a la práctica de los casamientos ricos, cada vez más frecuentes con la expansión de la riqueza mobiliaria y que Teognis estigmatizará algo después: “El hombre bien nacido —se indigna— no se niega a tomar por mujer la hija de un villano, si le trae muchos bienes”. Homero mismo señala ya uno de esos ricos casamientos.^[16] Ciertamente es que se trata de un bastardo de familia noble. Pero ¿acaso eran más desdeñosos los hijos legítimos?

EL COMPAÑERISMO SEÑORIAL: COMPANGO Y COMPAÑEROS

En el seno del solar, entre los que rodean al señor, al lado de los hijos y de la numerosa servidumbre, existe una categoría superior de “domésticos” en el antiguo sentido del término, que merece especial mención, pues subraya el carácter feudal de la vida señorial.

Ese personal de *therapontes*, de “sirvientes”, de “sargentos” más exactamente, comprende primero a los heraldos, encargados de hacer las convocatorias en nombre del “rey”, de asegurar el buen ordenamiento de las reuniones, a veces de honrar a un huésped de marca haciendo para él las veces de copero. Vienen luego los escuderos de mesa: los trinchadores y servidores de carnes (*daitroi*) y los coperos. Hay también los cocheros de carro y por último una cuadrilla de “sargentos rápidos”, los correos. Entre éstos se eligen los preceptores de los niños nobles, que les dan de comer y de beber cuando son pequeños, que luego guían sus juegos y sus ejercicios: Fénix desempeñó ese papel al lado del joven Aquiles.

Son hombres libres, hasta nobles de nacimiento. Entre ellos hay extranjeros, a veces de familia elevada, que se han visto obligados a dejar a su patria o que han sido confiados por sus padres a un señor amigo. En esas condiciones Fénix y Patroclo fueron recibidos en el solar de Peleo.

Desempeñan cerca del señor, voluntariamente, un servicio honorable. Lo siguen en la guerra, y si es menester lo acompañan en sus viajes. Están a su lado en todas las circunstancias solemnes de la vida, en los casamientos, en los funerales, ante los tribunales. Participan en la venganza de la sangre; deben ser vengados con el mismo título que los miembros del *genos*. Están vinculados a su “patrón” por un lazo personal muy estrecho, que los coloca en el clan casi en el mismo plano que los *genetas*. Ese lazo tiene un carácter religioso, pues dichos servidores del rey-sacerdote del *genos* no son substancialmente diferentes de los ayudantes heraldos, despedazadores de víctimas y otros oficiales que se encuentran alrededor del rey-sacerdote de la ciudad.

Esos personajes se llaman los *etai*, que traducimos por el viejo vocablo francés *compains*; son, en efecto, los comensales del señor, comparten sus comidas. En la guerra se hacen *hetairoi*, “compañeros”, los más próximos camaradas de combate del señor y que éste a su vez debe defender y vengar en primer lugar. Aquiles no tomará descanso hasta que haya vengado a Patroclo, su “compañero”. El mayor deseo de Ulises era traer a sus “compañeros” a su patria, afirma Homero, al principio de la *Odisea*. Era su deseo y también su deber, como el primer deber del compañero es la fidelidad. Fiel (*pistos*) es el epíteto de naturaleza del compañero. Se ama al “compañero fiel” al igual que a sus padres, nos dice también Homero.

Ese compañerismo civil y guerrero^[17] es uno de los rasgos más característicos de la vida señorial en tiempos de Homero. Está estrechamente emparentado con el compañerismo germánico descrito por Tácito, con los “antrusciones” de la realeza merovingia. Es el fundamento de los sentimientos de honor y de fidelidad que hacen la cohesión de todas las jerarquías feudales.

El señor de Homero vive en medio de sus compañeros, de quien a menudo se halla más cerca sentimental y humanamente que del sobrinazgo que compone su *genos*. No hay, no puede haber rivalidad ni disentimiento verdadero entre compañeros. La desesperación de Aquiles a la muerte de Patroclo no es una hipérbole de poeta: es la expresión verdadera del más profundo sentimiento, del nudo más apretado que puede unir a dos hombres en la sociedad homérica.

Los últimos cantos de la *Ilíada*, colocados bajo esa luz, nos traen sin duda una revelación decisiva sobre la psicología social del mundo aristocrático en cuyo seno nos hace penetrar la poesía de Homero.

Las virtudes mayores de esa aristocracia, como del compañerismo que tan estrechamente está vinculado con ella, son naturalmente virtudes guerreras. Las despliega en el campo de batalla recorriéndolo con sus carros de dos plazas al frente de las falanges de infantes. No lo seguiremos. En tiempos de paz los manifiesta y los cultiva con la práctica del pasatiempo, que en todas partes y siempre fue patrimonio de la clase noble: la caza de animales feroces, prueba de resistencia, de audacia y de bravura.

Las fieras no escaseaban en los bosques de la Grecia continental y de la costa de Asia, de la Tróade principalmente, dominada por el macizo boscoso del Ida. Innumerables son las comparaciones épicas tomadas de la vida y del carácter de las fieras. Cuatro especies aparecen en la escena regularmente: los leones, las panteras, los lobos y los jabalíes.

Se ha preguntado si el león no había, desaparecido ya de la Grecia continental. Del Peloponeso probablemente. Pero debía subsistir en las montañas de la Grecia central y septentrional. No se comprendería, sin eso, la insistencia con que lo citan como ejemplo, ni las precisiones notables dadas sobre sus costumbres y su comportamiento. En todo caso había leones en Asia. Asia era igualmente la habitación de la pantera: Paris lleva una piel de pantera para ir al combate. También debían encontrarse todavía panteras en el norte de Grecia. El lobo y el jabalí se hallaban en todas partes, principalmente el jabalí, devastador de los cultivos. También se cazaba la liebre, el ciervo y la “cabra silvestre”.^[18] Pero éstas eran pruebas de destreza y no de valentía. La liebre y la cabra silvestre se cazaban con arco.



Partida de Ulises para la caza.

Las hermosas cacerías dignas de un osado corazón son las del león, de la pantera y del jabalí. Había de practicarse poco la del lobo. Sobre ésta no tenemos ninguna indicación. Lo que se explica, pues el lobo es fugitivo, y los griegos de Homero no estaban en condiciones de perseguirlo. Aún no practicaban la equitación, que sólo llegó a estar difundida hacia fines del siglo VII después de la invasión de los caballeros cimerios en Asia Menor. De los lobos, a cargo de los guardianes de rebaños quedaba el defenderse como pudieran.

De los leones y panteras también, desde luego. Pero leones y panteras son también objetos de cacería capaces de tentar a un bravo de calidad que sólo tiene para combatirlos la pica y la espada.

La cacería de la pantera es más peligrosa. Alertada por los ladridos de los perros, a los que desprecia, no huye. Sale de la espesura y enfrenta al cazador. Uno u otro habrá de ser el primero en herir. Aun alcanzada y traspasada por la jabalina, no retrocede. Ataca hasta la muerte.^[19] Se necesita un alma bien templada para medirse en combate cercano con una fiera tan ágil, agresiva y bien armada.



Metopa de un ánfora geométrica hallada en Tebas.

La caza del león presenta en realidad menos riesgo, salvo si la fiera tiene cría. Los perros sólo son una ayuda mediocre, pues el más valiente no se acerca al león y se queda ladrando a respetuosa distancia. La caza del león se hace en batida. Se convoca “a todo el mundo”. Acosada por los batidores, la bestia sale de su cueva y se aleja primero sin apresurarse, “desdeñosa”. Un cazador más atrevido se acerca y la ataca con su jabalina. El animal, herido, se detiene entonces, se recoge. Echando espuma por la boca abierta, ruge, se bate los ijares con la cola y embiste derecho a uno de los perseguidores. Es el momento crítico en que hay que herirla de muerte.^[20]

Panteras y leones son una cacería relativamente rara. La más corriente y también la más “deportiva”, diríamos, es la del jabalí. Tenemos el relato detallado de aquella en que Ulises recibió en el muslo la profunda herida cuya gran cicatriz había de hacer que lo reconociera la anciana Euriclea, en el momento del baño de pies.^[21] Ulises, joven, fue a visitar a su abuelo materno Autíloco, que vive al pie del Parnaso. Después de los abrazos y del festín del día de la llegada, a la mañana siguiente, los hijos de Autíloco llevan al sobrino de cacería a la montaña. Se ponen en camino con las primeras luces del alba. Bajo el techo de los bosques escalan las cuestas del Parnaso y llegan, a las alturas cuando el sol ha salido ya. En la entrada de un barranco, los perros han seguido una huella, y tras ellos los batidores. En el otro extremo, Ulises y sus tíos han ocupado sus puestos para recibir a la bestia a la salida. Un enorme solitario yace ahí en su porquera, sobre un grueso lecho de hojas, en lo más espeso de un zarzal inextricable, al abrigo de los vientos, de las brumas, del sol y de la lluvia. La bestia ha oído a los perros y el estrépito que hacen los ojeadores. Se levanta, sale de la maleza, erizadas las cerdas, echándole chispas los ojos; cerca de los cazadores, se detiene. Ulises da un salto, enarbolando su pica; lo embiste el animal y, de un colmillazo, le saca un trozo de carne del muslo. Al mismo tiempo Ulises lo ha herido en buen lugar,

en el punto débil del hombro, y ha traspasado a la fiera de parte a parte. El jabalí, alcanzado en el corazón, muere en seguida. Curan la herida al vencedor y vuelven al solar.

Todos los cazadores no tienen el mismo impulso, ni la misma serenidad que Ulises. Aprovechando una vacilación en la fila de los cazadores armados, solamente herido, el jabalí a veces se da vuelta y embiste a los perros y a los ojeadores. Hermosa derrota.^[22]



Leones devorando a un hombre. Detalle del decorado de un cántaro geométrico.

Como todos los cazadores de vocación, los héroes de Homero tienen la pasión de los perros. Pues hay perros de caza, que viven en el solar, netamente distintos de los molosos, casi feroces, que cuidan los rebaños. Son los galgos. Telémaco hace que lo acompañen dos de ellos cuando sale del palacio para ir a la asamblea. Ulises se enjuga furtivamente una lágrima cuando su viejo perro Argos (corredor) muere bajo su mirada, en el estiércol. Eumeo recuerda con emoción las cualidades que lo distinguían cuando, veinte años antes, acompañaba a Ulises a la caza; su velocidad, su fuerza y su excelente olfato.

La posesión de una jauría bien seleccionada y bien adiestrada es privilegio y señal de nobleza.

LOS VIAJES Y LOS DEBERES DE LA HOSPITALIDAD

¡Afortunado quien como Ulises ha hecho un hermoso viaje,
O como aquel que conquistó el Vellochino!

A los aristócratas de Homero les gustan los viajes. Adoran, como Ulises, Néstor o Menelao, referir sus aventuras lejanas, reales o imaginarias. La curiosidad de los auditorios griegos no se cansa nunca de interrogar y de escuchar a los viajeros. Esos relatos son la recompensa y el encanto de la

hospitalidad. Ulises, desembarcando en Ítaca, desconfiando, o deseando ocultar su identidad, sabe que debe colmar la espera de los transeúntes y de sus huéspedes, de Atena, a la que no ha reconocido, de Eumeo y de Penélope, con hermosas imaginaciones, dramáticas a más no poder.

Los viajes no sólo ocupan la inteligencia haciendo, como dice Homero en exergo a la *Odisea*, conocer muchos hombres, sus ciudades y su espíritu. Sirven también, quizá sobre todo, para establecer por todas partes vínculos de hospitalidad. La Grecia homérica se nos presenta como cubierta por una vasta red de grandes familias así unidas por los deberes recíprocos de esa hospitalidad de ritos imperiosos.

Por lo demás, sólo la existencia de esa red hace posibles los viajes en una civilización que no conoce aún ninguna casa de viajeros. Y los viajes, sea cual fuere su verdadero fin, deben servir siempre para refrescar, renovar, de generación en generación, esas relaciones a veces muy antiguas. El falso Menes, príncipe de los tafios, cuya apariencia ha tomado Atena para ir a confortar y aconsejar a Telémaco, no deja de recordar a su huésped, que desde siempre sus dos familias tienen la costumbre de acogerse mutuamente, y apela al testimonio del anciano Laertes.

La hospitalidad homérica obedece a leyes inmutables.

Cuando se presenta un extranjero bien parecido, un miembro de la familia sale a su encuentro, le coge la pica, que un hombre de calidad lleva siempre consigo, lo toma de la mano derecha y lo lleva hacia el *mégaron*. Ahí lo hacen sentar en un “trono” frente al hogar. Una sirvienta llega con un aguamanil y una jofaina, le pide que se lave las manos e instala delante de él una mesa pulida. Sobre ésta, la intendenta deposita una copa y un cestillo de pan. Un repostero mayor trae un plato de carnes. El copero o un heraldo llena la copa. Sólo después de esa comida interrogan al visitante, le preguntan su nombre, su familia, su patria, el fin de su viaje. Si éste, como hace Ulises la noche de su llegada en casa de Alcínoo, elude la pregunta, se cuidan de insistir. Repetirán las preguntas más tarde, al día siguiente, en una circunstancia más favorable. Hasta que se vaya, el huésped vive la vida de la familia. De noche le preparan una cama en el vestíbulo, que lleva al *mégaron*. En el momento de su partida le hacen regalos proporcionados a su dignidad, le ofrecen una última copa invocando a los dioses y haciendo una libación. Le procuran, si es menester, los medios de proseguir su viaje, carro o navío. A veces mandan para que lo acompañe a un hijo de la familia, como hace Néstor con Telémaco, o algún acompañante.

Puede ocurrir que el recién llegado sea un desconocido, sin lazo con la familia de su huésped, obligado a huir de su patria, un náufrago, como Ulises, hasta un enemigo, como Príamo en casa de Aquiles. Entonces se presenta suplicante, abraza las rodillas de la dueña o del dueño de casa, formula su pedido y se sienta en la ceniza del hogar. Tras lo cual el ceremonial de la hospitalidad se desarrolla según los ritos tradicionales.

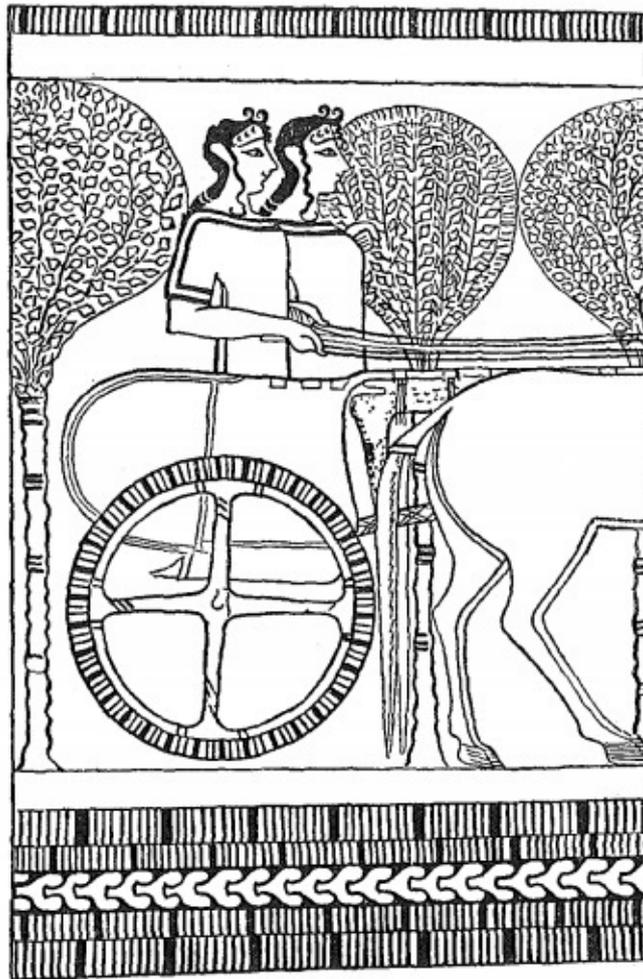
Los viajes de un señor o de un hijo de familia pueden tener los más diversos motivos. En primer lugar los viajes de familia: el que Autíloco, abuelo materno de Ulises, hace a Ítaca en el momento del nacimiento de su nieto, lo que le valió el honor de elegir el nombre del niño; el que Ulises adolescente hace a casa de su abuelo, para devolverle en cierto modo la visita y pedir los regalos prometidos, en el curso del cual estando de cacería recibió la gran herida en el muslo. Los príncipes tienen que llenar misiones diplomáticas. A Ulises, joven, lo envían en embajada a Mesena, en el sur del Peloponeso, su padre y los ancianos de Ítaca, para pedir reparación de un robo de trescientas ovejas con sus pastores, cometido por piratas mesemos. Ulises y Menelao van a Troya en embajada para reclamar el regreso de Helena; allá son huéspedes de Antenor. A veces un alto personaje decide ir a visitar un santuario alejado para consultar un oráculo sobre un asunto de importancia: ejemplo, el supuesto viaje que Ulises habría hecho a Dodona para preguntar a la encina de Zeus su parecer sobre la conducta que había de observar en el momento de su regreso a Ítaca. Se trata a veces de viajes de negocios. Así al pseudo Mentos, príncipe de los tafios, se le supone viajando a Temesa, a orillas del mar Tirreno, para cambiar su carga de hierro por bronce de Etruria. Por último, los simples viajes de información, como el que emprende Telémaco, aconsejado por Atena, para ir a Pilos y a Esparta en busca de noticias de su padre.

Viajeros de marca, que se encuentran y cambian presentes, recorren la Grecia homérica en todo sentido. Ulises, en su embajada de Mesenia encuentra allá a Ifito, hijo de Eurito, rey de Ecalia, que había ido en busca de doce yeguas extraviadas. Recibe, como regalo, el arco famoso que será en sus manos el instrumento de la matanza de los pretendientes.

Muchos de esos viajes incluyen un recorrido marítimo. La nave de viaje es un barquito de remos y vela que, con buen viento, puede correr a razón de unos cinco nudos.^[23] Lleva una tripulación de veinticinco remeros. Esa tripulación queda en el fondeadero, cerca del barco embicado en la playa, esperando el regreso de los viajeros, que prosiguen su expedición por vía terrestre. Así hace en Pilos la de Telémaco, que debe ir hasta Lacedemonia.

Hay que partir, pues, con abundantes provisiones. Telémaco, que prevé un viaje de doce días, lleva consigo doce ánforas de vino negro y veinte “medidas” de flor de harina en sacos de cuero. El ánfora y la medida tienen alrededor de veinte y treinta y cinco litros respectivamente. Lo que da por cabeza y por día una ración de un litro de vino “negro” (dos litros y medio de vino adicionado)^[24], y tres litros de harina. La ración de harina parece enorme. Pero la flor de harina, artículo raro, había de servir sin duda, en el fondeadero, de moneda de cambio por carne fresca provista por la gente del lugar.

El carro de viaje es el mismo que el carro de guerra. Es un medio de transporte pequeño, liviano y rústico, en el cual dos hombres pueden caber de pie. La parte esencial está formada por una caja cuya base está construida por un cuadro de madera de unos dos metros de ancho, más ancho que largo, cuya parte anterior está redondeada. Sobre ese cuadro se tienden fuertes lonjas de cuero que forman un piso relativamente elástico, capaz de amortiguar el traqueteo. En tres costados de la caja hay montada una doble barandilla que resguarda de las caídas hacia adelante y sobre las ruedas. Se sube al carro y se baja libremente por detrás. La caja lleva adaptada una lanza relativamente corta. La caja descansa sobre un eje de siete codos.^[25] Sobre ese eje se montan las ruedas en el momento de la partida. Las ruedas se componen de un cubo sobre el que están fijados ocho rayos que soportan una llanta, hecha de cuatro piezas cortadas al hilo de la madera, arqueadas al fuego y encajadas unas en otras, consolidado el todo por un cerco de metal previamente dilatado en el fuego, que al enfriarse se ajusta a la llanta. Todo este aparejo no queda muy alto del suelo, pues las ruedas no tienen más que tres palmos de diámetro.^[26]



Fresco con la representación de un carro (Tirinto).

Del carro tiran dos caballos. Van uncidos a un yugo bastante largo y ligero, de boj, cuyas extremidades redondeadas vienen a apoyarse en el lomo de los caballos. Para enganchar comienzan fijando el yugo a la lanza que en su parte anterior lleva una clavija. Cuando se coloca el yugo sobre la lanza, esa clavija recibe una anilla fija encajada detrás de la parte central del yugo. Ese dispositivo impide que se mueva hacia adelante o hacia atrás. Luego se ata el yugo a la lanza con una correa larga de nueve codos (unos cuatro metros). Para ese objeto se ha dejado una corvadura encima de la parte central del yugo; se pasa tres veces la correa de ambos lados de la corvadura y se anuda debajo. Los dos caballos tiran del conjunto con petrales cuyas extremidades van anudadas a anillas fijadas en la parte anterior del yugo. Era ése un dispositivo ingenioso, pero complicado y rudimentario. Explica la imagen homérica que nos muestra a los caballos sacudiendo el yugo al trotar. Éste había de estar guarnecido con zaleas para que los animales no se hirieran.^[27]

Con ese medio, de Pilos a Feres de Alfeo, luego de Feres hasta Esparta, Telémaco y Pisístrato hacen desde el amanecer hasta la puesta del sol etapas de más de ochenta kilómetros diarios, cortadas evidentemente por varias pausas para permitir que caballos y viajeros descansaran, comieran y bebieran. Son hermosas caminatas, a una velocidad media de ocho kilómetros por hora, hasta notables, si se tiene en cuenta la mediocridad de las pistas, y los medios.

Se trata, en estos casos, de hazañas de héroes de epopeya. Las fatigas de la expedición están, además, ampliamente compensadas por las alegrías de la hospitalidad generosa que acoge a los peregrinos a su llegada.

FESTINES Y DIVERSIONES

Todo, en efecto, en esa sociedad aristocrática, parece pretexto para banquetes y festividades. Todo, hasta la rapiña y la injusticia. La juventud dorada de Ítaca y de las islas cercanas, que se ha instalado en el palacio de Ulises reputado muerto, para cortejar a Penélope, supuesta viuda, se porta como harían pretendientes regulares, invitados por el dueño de casa, banquetea y anda de francachela todo el día, pillando los bienes del señor ausente.

Normalmente es deber señorial invitar frecuentemente a familiares, vecinos, amigos y gente de misma condición. Toda ocasión es buena: ceremonia familiar, fiesta pública, paso de un huésped distinguido. Esas repetidas invitaciones hacen el prestigio de un verdadero señor. Son la fuente de un real crédito moral sobre todos los invitados. La generosidad es capital bien empleado. Abre el camino al agradecimiento y a las dignidades. Hay que ser rico y magnífico para desempeñar un papel en la ciudad. Aun a fines del siglo VII, Solón, heredero de una de las más nobles familias de Atenas, empieza rehaciendo su fortuna en el comercio marítimo antes de pretender los cargos públicos y de figurar como jefe político.



Los goces del festín.

Por lo demás, en tiempo ordinario se come mucho en un solar. Se hacen tres comidas diarias, esencialmente compuestas de pan y carne, abundantemente regadas con vino: éstas son el *aristón*, que se toma de mañana, el *deipnón* hacia el mediodía, el *dorpón* al final de la jornada. Cuando se trata de banquetes de ceremonia, sólo cuentan el segundo y el tercero. Constituyen en cierto modo una sola y misma festividad en dos actos separados por juegos, cantos, bailes y diversiones.

Las comidas diarias se guisan en los patios del apartamento de mujeres, donde también se preparan cada día las tortas de pan. En dos fuegos, al aire libre generalmente, en edificios cuyo techo lleva una linterna, durante la mala estación, cuecen las carnes en calderos montados sobre grandes trébedes, se asan las presas nobles, el lomo y las piernas, en la brasa de los hogares. Las bestias, traídas del campo, han sido matadas, despojadas, chamuscadas y despedazadas por los oficiales del solar, a veces por un miembro de la familia.

Para los banquetes de ceremonia, la matanza de los animales ocurre, más frecuentemente, en el patio de honor y en las formas de un verdadero sacrificio celebrado en honor de algún dios. Entonces la preside el señor del solar en persona. Cada vez que se mata un animal, se le quitan unas cerdas de la cabeza y se echan en el fuego invocando a los inmortales. Así hace Eumeo cuando recibe en su cabaña a Ulises disfrazado de mendigo. Práctica inmemorial conservada en el lenguaje: degollar un animal es “sacrificarlo”.

En esas circunstancias excepcionales, una parte de la cocina, principalmente la cochura de los trozos nobles, se hace igualmente en el patio de honor. Y como el número de invitados impide que a todos se los reciba en el *mégaron*, que sólo puede alojar a unas cincuenta personas, algunos de ellos, la gente de menor jerarquía, se instala en el peristilo y en el patio grande.

Únicamente los personajes de marca tienen derecho a asientos y a una mesa pulida colocada ante ellos. Los demás se sientan en el suelo sobre pieles.

El rito de esos banquetes es siempre el mismo. Unas sirvientas pasan con una jofaina y un aguamanil y echan agua en las manos. Delante de cada comensal colocan un canastillo de pan y una copa. Esas copas son de metal, algunas de metal precioso, plata u oro; algunas son obras de arte, como la copa de dos asas adornadas con palomas de que se sirve Néstor en el canto XII de la *Ilíada* y que por su forma recuerda una copa hallada en una tumba de Micenas. Los escuderos de mesa traen luego las carnes ya cortadas en platos de madera o de metal, en tanto que el copero y los heraldos hacen la mezcla de agua y vino en las grandes cráteras de pie y llenan las copas. Todo el mundo se sirve y come con las manos. A veces, por deferencia hacia un invitado de calidad, el dueño de casa o un alto personaje coge un trozo selecto, lo lleva y lo presenta a aquel a quien quiere honrar. Durante la comida, entre los comensales circulan mendigos, pidiendo trozos y cortezas de pan.:

“Cuando la sed y el apetito han quedado satisfechos”, según la fórmula consagrada, comienzan las diversiones. La primera y la más apreciada es una recitación poética. Regularmente se invita a un aedo local a las festividades gastronómicas. Se llama Femio en Ítaca; en Feacia su nombre es Demódoco. Si hemos de creer al autor de la *Odisea*, que también era aedo y sin duda propenso a exaltar la dignidad de la corporación, se recibe al cantor con particular consideración. Alcínoo, para el festín que ofrece en honor de Ulises, manda llamar por un heraldo al aedo divino, Demódoco el ciego. A su llegada al palacio, lo instalan en un lugar de honor, en un trono, al pie de una columna del *mégaron*. Ulises le ofrece un trozo elegido. Después de la comida, se levanta y, acompañándose con la cítara, en el silencio recita episodios de la gesta de los aqueos, provocando el llanto de Ulises, a quien la emoción obliga a traicionarse.

Terminado el intermedio de canto, se pasa a otras distracciones. Algunos, sentados en el suelo sobre pieles, juegan a los tejos, un juego que quizá se pareciera al nuestro de damas. Otros, en el patio de honor, hacen alarde de fuerza y destreza en el lanzamiento del disco y de la jabalina. Menelao, para distraer a sus invitados en las nupcias de su hijo y de su hija, ha contratado a dos malabaristas, que maravillan con sus acrobacias. Los pretendientes, en su regocijo, imaginan obligar al falso mendigo Ulises y al mendigo profesional Iro a que resuelvan su disputa en un pugilato. Pero el pasatiempo favorito y también el más distinguido es la danza, ejercicio aún impregnado de

religiosidad, parte esencial de la educación de todo hombre bien nacido. No hay fiesta señorial sin sesiones de danzas, en el curso de las cuales los jóvenes rivalizan en virtuosismo. Esas pruebas de danza se realizan en el patio de honor en medio de los convidados, que se hallan de pie y subrayan el ritmo palmeando. Naturalmente, no faltan coros alegres que los acompañen.

Tras lo cual empieza de nuevo el banquete, que no llega a su fin hasta la puesta del sol.

La fiesta se desarrolla en medio de la alegría. No siempre termina sin un tumulto. Pues, aun cuando la ebriedad sea rara, el vino excita los humores. Ocurre que los violentos pierden la serenidad: en un movimiento de cólera, el pretendiente Antínoo tira su taburete a Ulises, que está mendigando. A veces llegan a disputarse; testigo la pelea que estalló entre Ulises y Aquiles en un “opulento banquete de los dioses” y que el aedo Demódoco evoca en uno de sus cantos.

* * *

La vida señorial en los tiempos de Homero es en total la de una clase ruda, hasta brutal y violenta en sus placeres, sus afectos y sus resentimientos, a cuya generosidad a veces magnífica va unido un amor apasionado por la riqueza. Los vínculos familiares son apretados y sólidos. A veces van acompañados de discreta ternura, como en el hogar de Alcínoo. Se personifican en evocaciones femeninas dignas, conmovedoras o encantadoras, Arete, Penélope o Nausicaa. No excluyen dramas frecuentes, dramas de la pasión, del orgullo y del instinto: rivalidades entre esposas y concubinas, rivalidades entre hermanos, rebeliones a veces de los hijos contra los padres. Pero esa vida señorial sale muy ampliamente del cuadro de la vida familiar. No engloba solamente la parentela a veces muy vasta del *genos*, sino que se incorpora, en un sentimiento de fidelidad a menudo emocionante, los círculos de compañerismo, a veces llega hasta los confines del mundo helénico gracias a las obligaciones tradicionales e ineluctables de la hospitalidad.

Y lo que hace precisamente su principal y sugestiva originalidad es que, tomada en una estructura familiar aún egoísta y rígida, y a pesar de su aparente rudeza, esa vida se alza hasta la verdadera “gentileza” humana por la emocionante importancia que concede a los sentimientos de la fidelidad y de la amistad.

Capítulo IV
**LAS PROFESIONES RELIGIOSAS
E INTELECTUALES**

EN LA SOCIEDAD homérica no hay burguesía. Apenas se ven emerger los primeros elementos de una clase que dos siglos después ocupará considerable lugar en la vida helénica, que por lo demás se compondrá de *metecos*, extranjeros domiciliados en las grandes ciudades comerciantes. Homero nos habla sólo de un bastardo de buena familia, personaje imaginario, además, que se habría enriquecido en el comercio y la piratería. También sabemos que el padre de Hesíodo explotaba una empresa de cabotaje en Cime de Eólida, en la que se arruinó. Los grandes negocios están todavía en manos de la aristocracia.

Si no existe burguesía propiamente hablando, en cambio percibimos, en las fronteras de la nobleza, grupos de especialistas en el orden intelectual que corresponden bastante bien a lo que hoy llamamos profesiones liberales y que sacan provecho, honra y a veces riqueza del ejercicio de los dones del espíritu.

Esos expertos están íntimamente mezclados a la vida religiosa. Más exactamente, se cree que reciben sus facultades, su ciencia, sus aptitudes, de los dioses mismos. Lo más a menudo sus talentos son hereditarios y el ejercicio de esos talentos es un privilegio familiar. Pero también ocurre que un individuo recibe la gracia de una inspiración personal. Hesíodo parece haber sido de éstos.

Dichos profesionales de la cosa intelectual son los sacerdotes naturalmente, los adivinos, los médicos y los poetas, a los que Homero llama aedos. Más adelante veremos las relaciones de algunos de ellos con la clase de los “demiurgos”.

La existencia de esa clase se relaciona, al parecer, como la de la nobleza, con las estructuras más antiguas de las sociedades indoeuropeas. El estudio comparativo de esas sociedades parece haber demostrado que existía en su

seno, al lado de las familias de vocación “real” con cuyos herederos acabamos de codearnos, una clase de expertos en cosas divinas, encargados de aconsejar, guiar y asistir a los “reyes” en el ejercicio de sus funciones. Guardianes de los ritos, de las fórmulas y de los cantos sacramentales, conservadores de los gestos y de los ritmos cuya observación y respeto hacen la eficacia de las ceremonias, intérpretes de las señales y del lenguaje a veces obscuro con que se manifiestan las voluntades, los deseos o las advertencias de los dioses, poseedores de la ciencia de los precedentes en todos los dominios, no son propiamente hablando “oficiales” de los “reyes”, papel reservado a los miembros de las familias “reales”, sino más exactamente ayudantes, asesores, asistentes, cuya memoria infalible sirve de archivos a los dirigentes de la tribu o de la ciudad. Son los antepasados de los brahmanes de la India, de los magos del Irán, de los druidas del mundo céltico, de los flamines de Roma, cuyo nombre es el homólogo exacto del de los brahmanes indios.

En las tribus helénicas, algunas de las familias de esa categoría se hanizado a veces hasta la dignidad “real”. Tal parece ser, principalmente, el caso de los eumólpidas de Eleusis, descendientes probables, como su nombre lo indica, de un linaje de aedos. Las demás llegaron a ser lo que ya veremos. Pero nada sería más falso que representárselas como constituyendo un grupo cerrado. La estructura social de los pueblos helénicos, como la de los itálicos, siempre guardó cierta plasticidad. Las clases primitivas no se convirtieron en castas. Permanecieron accesibles y permeables.

Por eso es difícil trazar las fronteras sociales de las profesiones “intelectuales” en el mundo homérico. A menudo son movedizas e imprecisas. Macaón, el gran médico del ejército aqueo ante Troya, es también soldado. Hijo de Asclepiades, está casi en un mismo plano que los miembros de las familias de sangre real. El adivino Teoclímeno, descendiente de Melampo, que llega a Pilos pidiendo asilo a Telémaco, es de una estirpe que podría rivalizar con los *gene* de la nobleza, si el destino de las familias de adivinos no fuera el de dispersarse por el mundo para ejercer sus talentos. Al contrario, Hesíodo, el aedo intérprete de las Musas del Helicón, no es más que un mediocre propietario de la aldea beocia de Ascra.

A pesar de lo cual el grupo de esas profesiones representa una individualidad social y un modo particular de existencia bastante netamente caracterizados.

LOS SACERDOTES

Para representarse el lugar de los sacerdotes en la sociedad homérica, hay que hacer abstracción de nuestros conceptos modernos.

En los santuarios no se rinde un culto permanente y regular a la divinidad. La función del sacerdote no es celebrar semejante culto. Las ceremonias, de las cuales la principal y la más frecuente es el sacrificio, de las que sólo un pequeño número interviene en fechas regulares en el año, las celebran la ciudad, grupos, particulares, en su nombre y para ellos. En esas ceremonias el oficiante no es el sacerdote, sino el magistrado, el jefe de grupo, el particular.

El sacerdote no es más que el asistente, el ayudante, el ordenador. Vigila la exacta ejecución de los ritos, pues la ciencia de la liturgia es su especialidad, a menudo hereditaria. Él cumple generalmente con ciertas funciones particularmente importantes; por ejemplo, es quien degüella a la víctima, la despoja, separa las entrañas, corta las carnes, preside la cochura ritual, aun cuando puede hacerse reemplazar en esta función por auxiliares, por los *mageiroi*, los “carniceros-cocineros” del santuario. Ordena las comidas de los sacrificios. Desempeña regularmente dos ritos esenciales: dedica la víctima a la muerte y comienza la ofrenda; pronuncia en las formas debidas la oración que acompaña al sacrificio, que es el objeto de la ceremonia. En una palabra, el sacerdote no es en este caso el ministro del dios, sino el del oficiante, ministro cuya presencia es naturalmente obligatoria.

Las dos palabras que designan al sacerdote en el vocabulario homérico corresponden exactamente a ese papel. Es el *hiereus*, el sacrificador, el que transmite el sacrificio a la divinidad; es el *areter*, el “suplicante”, el que implora al dios para el oficiante. Es el trujamán ritual entre los hombres y el mundo divino, aquel a quien el dios “entiende”.



Sacrificio de Néstor a Atena. (Pintura de una cántara arcaica).

Un texto homérico ilustra admirablemente ese esbozo. Es el relato del sacrificio ofrecido por Ulises en nombre del ejército aqueo a Apolo en su templo de Crises. Se trata de apaciguar al dios que ha desencadenado la peste sobre el ejército a ruego de su sacerdote Crises, insultado por Agamenón, que se ha negado a devolverle su hija Criseida.

Ulises desembarca, con la delegación aquea, las cien cabezas de ganado, hecatombe magnífica, que van a ser sacrificadas en el templo del dios. Se dirige al sacerdote Crises:

“Crises, Agamenón, señor del pueblo, me envía
Para traerte a tu hija, y a Febo de una santa hecatombe
En nombre de los dánaos hacer la ofrenda, para aplacar al dios
Que a los argivos ha enviado duelos y llantos”.
Dicho esto, pone en manos del padre, feliz de recibirla,
A su amada hija. Sin demora, para el dios la soberbia hecatombe
En orden disponen del bello altar en torno.
Lávanse todos las manos y toman los granos de cebada.
Entonces Crises, limpias las manos, en alta voz para ellos ruega:
“Óyeme, dios de arco de plata, que a Crises proteges
Y a la divina Cila, y en Tenedos reinas poderoso.
Otrora ya escuchaste mi plegaria
Y me honraste estragando el ejército aqueo.
Otórgame ahora también lo que te pido:
De los dánaos aleja esa ultrajante plaga”.
Así expresa su plegaria y Febo Apolo se lo otorga.
Luego de haber rogado, esparcidas las cebadas,

Levantán los hocicos, degüellan y desuellan;
Cortadas las piernas, de ambos lados las cubren con manteca;
Colocan sobre éstas trozos de carne cruda;
Sobre encendidos leños las chamusca el Anciano y de vino negro [hace libación];

A su lado unos mozos tienen los asadores de cinco dientes.
Chamuscadas las piernas, cómense las asaduras.
Cortado en trozos menudos, colocan lo demás en los asadores.
Y lo asan con cuidado. Se retira el todo.
Terminado el trabajo, organizan el banquete
Y lo festejan, alegre el corazón por equitativa comida.
Y cuando han calmado la sed y el apetito,
Los mozos llenan hasta el borde las cráteras
Y en todas las copas echan la parte de las libaciones.
Luego, en coro, todo el día, para aplacar al dios,
Los hijos de los aqueos cantan el hermoso pean
En honor del Preservador. Y él se complace escuchándolos.^[1]

El sacrificio, del que acabamos de leer una descripción, la más antigua probablemente de toda la literatura griega, es la ceremonia corriente. Pero la función de sacrificador no es la única que los sacerdotes pueden asumir en un culto que comporta manifestaciones diversas, variables con los santuarios y las divinidades. En Eleusis, uno de los papeles esenciales del hierofante consiste en “revelar” a los iniciados los objetos sagrados en el curso de las ceremonias de la *epoptia*, de la iniciación de segundo grado. En Éfeso, el sumo sacerdote, a quien más tarde llamarán con el nombre persa Megabizo, conduce, cargado de ornamentos reales y sacerdotales, púrpura y oro, la procesión anual de Artemisa; está encargado de representar a la diosa en el exterior en las fiestas y en los juegos. En Claros, el sacerdote de Apolo puede ejercer la función de profeta.^[2]

Ministro del ceremonial, el sacerdote es al mismo tiempo el gerente de las posesiones de la divinidad, el guardián de los objetos sagrados.

Intendente de los edificios del dios, ordena las construcciones, las cuida, las repara, las embellece. Ocupación en verdad poco absorbente, pues los santuarios son todavía de gran simplicidad. Podemos darnos una idea por lo que nos han revelado las excavaciones del santuario de Artemisa, de Éfeso, preparado hacia fines del siglo VIII y que había de ser saqueado por los invasores cimerios a mediados del siglo siguiente. Es un recinto de unos seiscientos metros cuadrados, más largo que ancho, en cuyo centro se levanta el árbol sagrado, un olmo o una encina; hacia el este, una construcción en forma de nicho oculta los objetos sagrados; hacia el oeste, el altar de los sacrificios.

Nos hemos preguntado si ese recinto no contenía un edículo cubierto, que habría abrigado al antiguo ídolo de la diosa, antaño suspendido del árbol sagrado, una morada, un *neos* de la divinidad, embrión de lo que serán más tarde las grandes casas divinas. Una construcción de ese orden, de adobes y madera, cuya viga maestra la sostenía una columnata en el eje, existía en el año 700, en Esparta, en honor de Artemisa Ortia.

Los poemas homéricos contienen, en todo caso, y a veces en sus partes más antiguas, varias menciones de semejantes moradas divinas. En el venerable primer canto de la *Ilíada*, el sacerdote Crises recuerda a Apolo en su plegaria que él ha “tapado” su *neos* “gracioso”. En el canto XII de la *Odisea*, trozo antiguo, Euríloco hace prometer a sus compañeros, que van a sacrificar las terneras al Sol, que levantarán al dios un *neos* en Ítaca. También en la *Odisea*, canto VI, parte igualmente primitiva, nos enteramos de que Nausítoo, padre de Alcínoo, edificó *neoi* a los dioses en la ciudad que él fundaba. En el canto VI de la *Ilíada*, más reciente, las damas de Troya van al *neos* de Atena para implorar a la diosa y ofrecerle un velo bordado; la sacerdotisa Teano abre las puertas del *neos* y deposita la ofrenda sobre las rodillas del ídolo, mientras las damas lanzan los gritos rituales y tienden los brazos hacia Atena, a la que Teano dirige la oración, que no es aceptada. Mas parece que nadie entró en el *neos*, que aún no ha de ser sino un pequeño edificio cubierto cuyas puertas se abren en ciertas circunstancias y ante el cual se ejecutan los gestos rituales.^[3]

El sacerdote, conservador del templo, es también por vocación el administrador de los bienes del dios. Pues toda divinidad que es objeto de un culto oficial es, por ese hecho, miembro de la ciudad o del grupo social que le rinde culto; está ligada a ellos por una verdadera alianza, una suerte de contrato sinalagmático resultante de un cambio continuo de servicios mutuos. Con ese título tiene derecho a una parte de los bienes del grupo, derecho que se realiza por la atribución de una propiedad, que puede agrandarse por donaciones públicas o privadas, compras, aun confiscaciones, o multas pronunciadas en favor del dios.

En el cumplimiento de sus funciones religiosas o administrativas, al sacerdote lo asiste cierto número de adjuntos o auxiliares, miembros subordinados del sacerdocio. Ya hemos señalado el papel de los carniceros-cocineros en los ritos de sacrificio. Pero cada santuario o cada culto puede tener sus especialistas. En Claros, el sacerdote de Apolo es secundado por un profeta cuyas revelaciones traducen los designios del dios, y por un *thespiode*, poeta religioso, que traslada esas revelaciones en lenguaje poético. En Éfeso,

al lado del sumo sacerdote hallamos un colegio de sacerdotisas-vírgenes que quizá llevaran el nombre de *Melisai*, las abejas. Son doncellas de la diosa que participan en las danzas y en las procesiones. Al lado de éstas figura un colegio de *esenes* (quizá los falsos zánganos) sujetos igualmente a reglas de castidad y de abstinencia, que viven en el recinto del templo y están especialmente encargados de preparar los banquetes rituales. En la colonia griega de Ilion, fundada hacia el año 700, el servicio del templo de Atena Ilia está asegurado por jóvenes obligatoriamente oriundas de Lócrida, en la Grecia continental; su función consiste en barrer y regar el santuario; viven con la cabeza rapada, señal de esclavitud, descalzas, y visten un *chiton* sin cinto. ¿Es necesario recordar el lugar que la Pitia, profetisa de Apolo, ocupaba en el templo de Delfos?

Así existe, al lado de los sacerdotes titulares, en la mayoría de los santuarios griegos, un clero subalterno, bastante numeroso y sumamente diverso.

¿Cuáles son la situación social, el origen, los medios de existencia, la vida en una palabra, de ese personal religioso?

Su reclutamiento es muy variable. Más frecuentemente el sacerdocio lo ejercen los hombres. También pueden ser mujeres, hasta en los grados más elevados. Así ocurre en el *Heraion* de Argos. Acabamos de ver el templo de Atena en Ilion servido por una sacerdotisa.

No está excluido que los grandes sacerdocios pertenezcan a ciertas familias que por la importancia de esas funciones han podido ocupar un lugar en las filas de la aristocracia. En Eleusis el hierofante es un eumólpida. En Atenas, el sacerdote de Poseidón, Erecteo y la sacerdotisa de Atena, Polias, proceden del *genos* de los eteobutades; el sacerdote de Zeus Polieo pertenece tradicionalmente al de los taulónidas. Éstas son, en la época clásica, familias de eupátridas. Hasta ocurre que ciertos empleos subalternos, sobre todo femeninos, estén reservados a grandes familias. Así las doncellas de Atena Ilia se elegían entre las hijas de cien familias nobles de Lócrida. Las arreforias adscriptas al templo de Atena eran sorteadas en Atenas entre las hijas de las más encumbradas familias.

En regla general, las funciones sacerdotales de toda jerarquía las ejercen familias honorables que poseen una vocación hereditaria al servicio de la divinidad. Una tradición, de la que no hay razón alguna para dudar, nos dice, por ejemplo, que Ortágoras, el primer tirano de Sicione, pertenecía a una familia de *mageiroi*, de “carniceros-cocineros” adscriptos a un templo. Por lo demás no basta la cuna. Se exigen condiciones físicas; no hay que padecer

ninguna tara o enfermedad; la belleza es un título no despreciable. El nombramiento queda a veces sometido a elección; también puede dejarse la elección al propio dios, es decir, que se hace un sorteo. La entrada en función se hace en formas solemnes sancionadas por ceremonias especiales, sacrificios principalmente, como es natural. Puede ir acompañada de pruebas rituales. El sumo sacerdote de Artemisa en Éfeso es un eunuco, particularidad quizá única en el mundo griego, y probablemente de origen oriental. El sacerdote entronizado lleva vestidos de color especial, lo más a menudo blanco, rojo o azafrán. Su túnica ha de ser larga. Sus insignias son el cetro y las llaves del santuario. En las circunstancias oficiales se coloca en la cabeza una corona de oro o de hojas que puede estar adornada por cintillas, a veces una diadema. No debe cortarse los cabellos. Únicamente los esclavos del santuario tienen los cabellos al rape.

Los sacerdotes, en todos los grados de la jerarquía, viven del altar, que puede ser una fuente de apreciables rentas. Tienen el goce de los bienes del templo y aun de una parte del dominio público. Están alojados; están alimentados. Se les reserva una porción de los sacrificios, especialmente las pieles de los animales, y ciertas presas que deben cortarse con generosidad; prescripción observada ciertamente, puesto que los mismos sacerdotes proceden al corte. Los sacrificios van acompañados, además, de cierto pago: pan, galletas y vino para las libaciones. En cambio, los sacerdotes deben proporcionar la leña, el aceite y la miel necesarios para la celebración de los sacrificios. Pero esas provisiones se dan sin parsimonia, y como el santuario debe ser resarcido por los sacrificantes, lo más a menudo son la ocasión de una renta suplementaria.

Un santuario con buena parroquia es normalmente una fuente de buen pasar y aun de riqueza.

La clase sacerdotal no es solamente honorable y honrada. Participa también ampliamente en los bienes de la tierra, y esa prosperidad material es una parte de su influencia y de su consideración.

LOS ADIVINOS

Los adivinos, la interpretación de los presagios, ocupan un lugar eminente en la poesía homérica. El poeta a quien debemos la redacción de las dos grandes epopeyas profesaba sin duda alguna particular estima a los profesionales de la adivinación: “Consultemos a un adivino, a un sacerdote o a un intérprete de los sueños —aconseja Aquiles a la asamblea de los guerreros diezmados por la peste—. Nos dirá de dónde procede el gran enojo de Apolo Febo”.

Los adivinos de calidad no faltan en ninguno de los dos poemas: Calcas, el adivino del ejército aqueo, Heleno, hijo de Príamo, Polidamas, Euridamas, en la *Ilíada*; Haliterses de Ítaca Tiresias, Teoclímeno en la *Odisea*, que también menciona el oráculo de Zeus en Dodona.

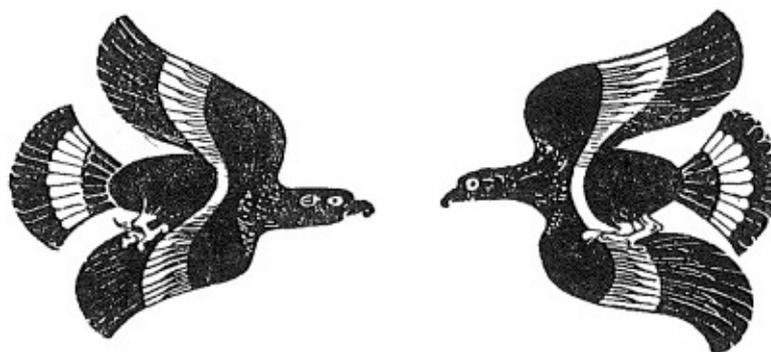
La adivinación es el arte de conocer el pensamiento divino que se manifiesta por señales que se trata de interpretar, o que es revelado directamente por ciertos dioses a algunos inspirados. Representa un verdadero comercio intelectual con el mundo divino.

Las señas enviadas por los dioses son múltiples.

A veces son prodigios como la gran luz emanada de Atena, que de repente ilumina el palacio de Ulises, cuando padre e hijo en la noche mudan las armas del *mégaron*, o bien el trueno con que Zeus saluda la partida en Aulis de la flota aquea, o, siempre en Aulis, la aparición de una espantosa serpiente que devora en el nido ocho gorriones con la madre. En este último caso, Calcas descubrió sin trabajo que esas nueve víctimas simbolizaban los nueve años que los aqueos habían de pasar en vanas luchas delante de Troya.^[4]

Esas señales divinas son sueños frecuentemente. Pero éstos son sospechosos. Emparentados con las cosas de la noche, tienen afinidades con el mundo subterráneo. Penélope recibe, en dos oportunidades, un sueño verídico: uno le advierte de la matanza próxima de sus pretendientes, el otro le anuncia el afortunado regreso de su hijo Telémaco. Pero, al principio del canto II de la *Ilíada*, Zeus envía a Agamenón un “sueño funesto”, una falsa promesa de victoria. Los sueños pueden no ser más que un ardid divino, una trampa tendida por los dioses. Penélope recuerda a Ulises que éstos llegan a los hombres por dos puertas, una puerta de cuerno y una puerta de marfil. Los primeros solamente son favorables y verídicos. Los que toman la puerta de marfil son funestos y mentirosos. ¿Cómo distinguirlos? Hay muchos expertos, los *oniropolas*, que son buenos consejeros. Pero Homero desconfía de ellos. Hasta ridiculiza al anciano Euridamas, intérprete de los sueños, que no ha sabido leer la muerte de sus dos hijos que caen delante de Troya bajo los golpes de Diómedes.^[5]

Homero concede infinitamente más confianza a los mensajes divinos transmitidos por los pájaros, por su vuelo y su comportamiento. La especie de esos mensajeros varía con los dioses. Los más reveladores son los más rápidos, los más poderosos, las aves de rapiña, águilas, halcones, gavilanes.



El presagio. (Pintura de una hidria arcaica de Caeres).

Por ejemplo, mientras, en el canto II de la *Odisea*, delibera la asamblea de los ciudadanos de Ítaca convocada por Telémaco, dos águilas bajadas de la montaña vienen a cernerse por encima de la reunión y pelearse en los aires antes de huir: terrible presagio que Haliterses interpreta en seguida anunciando la venganza de Ulises. Cuando Telémaco y Pisístrato, ya montados en su carro, se disponen a dejar a Helena y a Menelao, en el canto XV, otra águila surge que ante sus ojos se lleva una gansa: signo favorable que la reina inspirada traduce prediciendo el próximo regreso del rey de Ítaca. En el momento de dejar su casa para ir a implorar a Aquiles, en el canto último de la *Ilíada*, el anciano Príamo invoca a Zeus y le pide que testimonie su favor enviándole un águila a su derecha. Pues el águila es el pájaro de Zeus y el más imperioso de los mensajeros; basta con que aparezca a la izquierda de los pretendientes, en el canto XX de la *Odisea*, para que éstos renuncien a dar muerte a Telémaco.

Cuando el hijo de Ulises, a su regreso de Pilos, desembarca en Ítaca, un halcón levanta el vuelo a su derecha, desplumando una paloma. Es un mensaje de Apolo que viene a significar a Telémaco, según el adivino Teoclímeno, que su raza real es la más poderosa de la isla.

Naturalmente, para que esas manifestaciones tomen una significación, es menester que coincidan con un acontecimiento importante, una asamblea, una partida, una llegada, un episodio dramático en un combate.

Por lo demás, toda coincidencia notable puede dar un valor premonitorio a un acontecimiento cualquiera, pero sobre todo a la palabra humana. Entonces ésta se convierte en *clendon*, un presagio incluido en las palabras pronunciadas. Cuando Ulises oye a los pretendientes desear que sus votos se vean colmados por los dioses y declarar que van a mandar al mendigo Iro, a quien él acaba de derribar, a casa del terrible rey Equeto, se regocija de ese *clendon* que significa que los mismos pretendientes, vencidos por él, serán enviados a Hades. Un

atronador estornudo subrayado por risas da el mismo alcance a palabras dichas. Penélope desea en alta voz delante de Eumeo el regreso de Ulises y la muerte de sus perseguidores; en el mismo instante, Telémaco estornuda formidablemente; la reina se apresura a reír y dice: “¡Ay, si fuera la muerte prometida a los pretendientes”^[6].

Un ruido más desagradable puede desempeñar el mismo oficio. En el himno a Hermes, cuando Hermes niño oye a Apolo que le declara: “Serás llamado para siempre jamás el príncipe de los ladrones”, para consagrar esa profecía, suelta en seguida un “presagio” de su vientre y se apresura a darle apoyo con un estornudo.

El ingenio de los profesionales de la adivinación ha imaginado otros numerosos medios para descubrir el pensamiento de los dioses.

Hay el especialista de la inspección de las entrañas. Él es intérprete del sacrificio, el *thyoscoos*, mencionado en la *Ilíada* como una autoridad por el anciano Príamo. En la *Odisea*, el primero de los pretendientes que intenta poner tirante el arco de Ulises, es Liodes, un *thyoscoos*.

Pueden evocarse y consultarse los muertos; como Ulises hace Tiresias en el país de los cimerios o chímerios. El divino Anfiarao daba así consultas póstumas en Oropos.

Las Selles que duermen en la tierra son hábiles para interpretar los rumores de la encina que está por sobre su cabeza en el santuario de Dodona.

Los adivinos pueden, por último, recibir revelaciones directas de la divinidad, ser transportados fuera de sí mismos, hablar por “entusiasmo”. Así hacen los profetas afectados a ciertos santuarios, el profeta de Apolo, en Claros, la Pitonisa de Delfos. Pero los adivinos “libres” tienen el mismo don, sin lo cual serían incapaces de comprender los prodigios y las señales. Calcas, al principio de la *Ilíada*, no necesita ninguna señal particular para conocer la razón de la cólera de Apolo.

La facultad adivinatoria va unida a veces a la cualidad de sacerdote. Hasta pueden recibirla accesoriamente o por accidente particulares sin vocación especial. En el momento en que Telémaco abandona el palacio de Menelao, Helena, que acaba de ver a un águila llevándose una de sus gansas, se siente transportada: “Voy —exclama— a deciros la profecía que los dioses arrojan en mi corazón”. Y predice el regreso y la venganza de Ulises. Heleno, el hermano de Héctor, es entre los troyanos un buen profeta aficionado.

En la mayoría de los casos los adivinos son profesionales independientes.

Su vocación es generalmente hereditaria. En el canto xv de la *Odisea*, leemos la genealogía detallada de Teoclímeno, descendiente de Melampo, que

ya cuenta con cuatro generaciones de adivinos y a la cual se vincula el héroe de la *Tebaida*, el divino Anfiarao. La leyenda atribuía a Tiresias una hija, un nieto, herederos de su clarividencia. De hecho, los centenares de oráculos, a menudo localizados en grutas o en profundas grietas del suelo o de las rocas, con que contaba Grecia, eran generalmente explotaciones familiares que se transmitían como un bien.

El género de vida de los miembros de la corporación es infinitamente vario. Hay adivinos sedentarios a quienes se va en consulta en el lugar cerca del centro de su inspiración; así el de Oropos o el de Lebadeo, que invocan el primero a Anfiarao, el segundo a Trofonio. Hay adivinos oficiales, como Haliterses, que vaticina espontáneamente en la asamblea de los ciudadanos de Ítaca, o Calcas que está agregado al estado mayor del ejército aqueo, al que ha seguido a Aulis y a Troya. Hay adivinos caminantes, que van llevando su talento de pueblo en pueblo. Melampo, el antepasado de Teoclímeno, en discusión con el rey Neleo, abandona Pilos para retirarse a Argos, donde adquiere numerosos vasallos, toma mujer y se construye una alta casa. Su nieto es obligado por el padre a instalarse en Hiperesia, en la Acaya. Su biznieto, Teoclímeno, ejercía en Argos la profesión familiar cuando se vio obligado a huir luego de una muerte. El nieto del tebano Tiresias, Mopso, pasaba por haber fundado el oráculo de Claros, cerca de Colofón en Asia. Todos esos relatos legendarios nos informan, al menos indirectamente, sobre la ubicuidad y la dispersión en el mundo homérico de las familias de príncipes de la ciencia adivinatoria, preocupados por explotar del mejor modo una clientela ávida de lo maravilloso.

El mismo Homero nos lo dice explícitamente: hay cuatro categorías de personas a quienes se invita como huéspedes y a quienes se llama en consulta desde el extranjero, los médicos, los aedos, los carpinteros de obra de afuera y los adivinos.^[7]

El oficio, por lo demás, no deja de tener inconvenientes y hasta peligros. El adivino consultado en caso de dificultades públicas o familiares —y es el caso ordinario— debe decidirse: corre el peligro de lesionar intereses, de dejar descontentos, de atraerse enemistades.

Calcas, veterano de la profesión, lo sabe muy bien. Por eso, antes de dar su parecer, en la asamblea de guerreros, sobre el origen de la peste, seguro de irritar a Agamenón, a quien va a acusar, lo vemos pedir a Aquiles su protección. Lo que no impedirá que el rey de los reyes lo injurie copiosamente. Haliterses se aventura, en la asamblea de los griegos de Ítaca, a predecir el regreso de Ulises y el castigo de los pretendientes. En seguida

Eurímaco, uno de ellos, se levanta, con la boca llena de amenazas: “Vuelve a tu casa, a predecir a tus hijos la desgracia que les espera... Y tú, anciano — agrega—, vamos a infligirte una multa cuyo precio te destrozará el corazón”. El menor riesgo es recibir un regaño de algún amigo a quien se descontenta. Es lo que ocurre al discreto Polidamas, que interpreta como mensaje funesto la lucha de un águila y un dragón que acaba de desarrollarse en los aires por encima del ejército troyano: “El presagio más seguro —le replica ásperamente Héctor— es luchar por su patria”^[8].

A pesar de lo cual, la profesión es buena, generalmente. Los adivinos tienen derecho al reconocimiento de aquellos cuyos propósitos favorecen, o halagan las esperanzas. Pueden tener influencia política. Saben ciertamente reducirla a metálico. Nunca se va a consultarlos con las manos vacías. Saben agradecerles sus intervenciones: “Vuelve a tu casa para recibir el presente de Telémaco”, dice Eurímaco a Haliterses. El oráculo de Delfos había de acumular así enormes riquezas, en razón de su clarividencia mantenida por un buen servicio de informaciones y gracias a su venalidad. Los adivinos del tiempo de Homero no eran sin duda mucho más desinteresados. ¿No nos dice él mismo que Melampo había amontonado en Argos una hermosa fortuna? Por lo demás, el éxito material ¿no era acaso la prueba de la colaboración y hasta de la complicidad de los dioses?

MÉDICOS Y EXORCISTAS

Los médicos tienen con la divinidad relaciones muy parecidas a aquellas de que se jactan los adivinos. Su ciencia es también una revelación. Más exactamente, siguen siendo herederos de un largo pasado de magia y brujería.

No desempeñan, por lo demás, un gran papel en la poesía homérica, donde aparecen sobre todo en la *Ilíada*. Ahí vemos a esos “expertos en remedios” atareados alrededor de los heridos de jerarquía. Lo que no les impide representar al mismo tiempo el papel de combatientes y recibir golpes en la contienda, lo que ocurrió al más célebre de ellos, Macaón, hijo de Esculapio, que cae herido en la gran batalla del canto XI. La única ocupación médica, llegado el caso, consiste en cuidar y vendar las heridas: se desbrida la herida, se la hace sangrar, se lava con agua caliente, se le echan unos polvos calmantes, se venda el miembro herido y se detiene la efusión de sangre pronunciando un encantamiento. Esa técnica sencilla no es privilegio de los médicos. Los tíos de Ulises tratan de ese modo la herida del muslo que el sobrino recibió en el curso de la partida de caza en el Parnaso. Patroclo cuida

igualmente a Euripilo herido aplicándole en la herida una raíz amarga, que ha triturado entre sus manos, que calma el dolor, seca la herida y detiene la hemorragia.

Naturalmente, esa práctica quirúrgica está lejos de agotar la ciencia del cuerpo médico. Homero nos dice que los médicos militares conocen “muchos remedios”. Sobre esa farmacopea no se nos da ninguna precisión; ciertamente, en buena parte, es tradicional. Sólo se nos advierte que está ensanchándose considerablemente gracias a los contactos más frecuentes con Egipto “cuya tierra proporciona innumerables drogas, buenas unas, funestas otras, y que es el país de los médicos más sabios del mundo”. Helena ha traído de allá un calmante maravilloso que, mezclado con vino, apacigua el dolor y la cólera y hace olvidar todos los males.^[9]

Sobre los principios de la medicina general de aquel tiempo, el silencio de los textos homéricos deja afortunadamente filtrar una indicación indirecta. Los dos grandes médicos militares celebrados en ellos, Macaón y Podaliro, son ambos hijos de Esculapio. Ahora bien, Esculapio es el patrón mítico de una tradición médica, una de cuyas ramas había de evolucionar más tarde hacia el racionalismo de Hipócrates, pero cuyas raíces se hunden profundamente en un remoto pasado mágico-religioso.

Esculapio, héroe emparentado con las potencias subterráneas, héroe-serpiente, era venerado en los *asclepieia*, establecimientos que participan del santuario y del hospital, de los cuales el más célebre debía ser, en la época clásica, el de Epidauro. Eran atendidos por sacerdotes-médicos, médicos-advinos, que se decían asclepiadas, descendientes de Esculapio, y se transmitían de padre a hijo los dones naturales, las tradiciones y las clientelas de fieles y de consultantes.

Los *asclepieias*, muy difundidos en toda Grecia, estaban instalados a proximidad de una gruta, de un bosque, de una fuente sagrados. En ellos no se consultaba al dios ni a sus servidores sin haber sufrido pruebas rituales: ayunos, baños, abluciones, unciones y purificaciones diversas. Tras lo cual se invitaba al enfermo-consultante a que ofreciera un sacrificio. Entonces estaba listo para la prueba decisiva, la de la incubación. Pasaba la noche bajo un pórtico en una dependencia del santuario, acostado sobre la piel de la víctima que él había sacrificado. Ahí, en el silencio y la obscuridad, en la promiscuidad de las serpientes sagradas y familiares, que se deslizaban en medio de los “incubantes” y desplegaban sus anillas por el atrio, tenía visiones y sueños; oía palabras divinas. Al día siguiente los asclepiadas

interpretaban esas visiones y esas palabras y las traducían en prescripciones inteligibles.

Los sacrificios y censos que acompañaban a las ceremonias propiciatorias eran naturalmente una fuente regular de recursos para el santuario y sus sacerdotes. El reconocimiento de los enfermos curados se manifestaba, por otra parte, por presentes a veces substanciales. Por último, se expresaba por medio de ex votos donde se relataban los síntomas de la enfermedad y los remedios salvadores. Cada *asclepieión* tenía así sus archivos médicos que más tarde habían de contribuir grandemente al progreso de la ciencia.

En realidad es la propia divinidad quien distribuye los beneficios de la curación. Privilegio legítimo y natural, puesto que las enfermedades, como todos los males, no son sino el efecto de la cólera y de los celos de los dioses, de lo cual el ejemplo más claro es la peste desencadenada por Apolo en el campo de los aqueos al principio de la *Ilíada*. Concepción moral y teológica, que Hesíodo, amargo y pesimista, había de traducir pronto poéticamente en el mito de la jarra de Epimeteo, destapada por Pandora, de la que se escapan todos los males que caerán sobre los mortales.

Entre esas enfermedades, algunas merecen una mención especial. Se trata de las enfermedades del alma; pues la medicina mental es por lo menos tan antigua entre los hombres como la medicina de las afecciones corporales.

Esas enfermedades, delirios, ataques de locura furiosa o de melancolía, no las envían solamente los dioses; son la manifestación de una intervención directa de su poderío, de una toma de posesión del ser por un *daimon*. El frenesí guerrero de Diómedes no puede ser —dice Pándaro— sino la obra de un dios.^[10] “Afrodita me ha vuelto loca —declara Helena— cuando dejé mi patria, mi hija y mi esposo”.^[11] Y pudieran multiplicarse las citas. Todos los desarreglos del espíritu denuncian la irrupción de una divinidad en el corazón del hombre. Agamenón hace la teoría de esa posesión cuando confiesa su error:

"No soy yo el culpable
Sino Zeus, Moira y la tenebrosa Erinia
Los que en la asamblea pusiéronme en el corazón un vértigo salvaje
El día en que tomé la parte de honor de Aquiles.
¿Qué podía yo hacer? Una divinidad de todo es responsable,
La hija mayor de Zeus, Ate, que a todos nos manda el vértigo".^[12]

Ate, el vértigo, la ceguera, la locura, el delirio, no pone los pies en la tierra, sino que “baja en la cabeza de los hombres”.

La locura es, por excelencia, “el mal sagrado”, como dicen los griegos. ¿Cómo la cuidan? La terapéutica, a decir verdad, la conocemos sólo por un texto posterior, un pequeño tratado “sobre la enfermedad sagrada”, que emana sin duda de la escuela racionalista de Hipócrates hacia fines del siglo v y que protesta vehementemente contra las prácticas mágico-religiosas, sin duda muy antiguas, con que se pretende poner fin al desarreglo de la mente.

El principio de esa terapéutica consiste, en primer lugar, en determinar el origen de la posesión, es decir, descubrir la divinidad que se ha apoderado del enfermo. Rugidos, movimientos convulsivos de los miembros denuncian a la Madre de los dioses; gritos semejantes a los relinchos revelan a Poseidón, dios-caballo; sonidos asimilables al canto de los pájaros, Apolo; espuma saliendo de la boca, Ares; el delirio nocturno, el sonambulismo son imputables a Hécate o a algún héroe, huésped del mundo de los muertos. Flecho el diagnóstico, se trata de reconciliar al paciente con la divinidad acusada, de apaciguarla. La curación, que resulta de un verdadero tratamiento homeopático, que consiste en substituir una posesión por otra, se obtiene gracias a purificaciones, encantamientos, prohibiciones alimenticias o de vestimentas, ritos de iniciación, enseñanzas doctrinarias que han de tener probablemente una buena dosis de sugestión. La finalidad es, evidentemente, modificar la personalidad del enfermo, lo que sigue siendo el objeto de toda psiquiatría.

En la época tardía en que escribe nuestro autor, esas prácticas estaban en manos de los “purificadores” caminantes, predicadores y mendigos, de clérigos vagabundos, profesionales del exorcismo. Perpetuaban sin duda una remota tradición de brujería curativa. Y está permitido suponer, sin gran peligro de error, que el mundo homérico era también recorrido por categorías muy parecidas de exorcistas.^[13]

Ésa no era seguramente la fracción más aristocrática del cuerpo médico. Quizá sea ésa la razón por la cual Homero no habla de ella.

AEDOS Y MAESTROS DE COROS

Como los profetas, los adivinos y los médicos, los poetas, los aedos, son inspirados, iluminados, están en contacto personal y directo con el mundo divino. No es Homero quien canta el enojo de Aquiles, sino la “diosa”. Si puede referir las andanzas de Ulises, es porque la musa se las dicta. “Es un dios el que me inspira todos mis cantos,” declara Femio a Ulises, implorando su clemencia. Tres siglos después, en el diálogo de *Ión*, Platón interpretará

todavía la inspiración poética, aun la del simple recitador, como una “posesión”.

Los aedos obedecen a una vocación de esencia religiosa.

Pertenecen por sus orígenes, como sus congéneres, los sacerdotes, los adivinos, los profetas, los médicos, a la clase de asistentes que desempeñan un papel indispensable en la ejecución de los ritos que regulan las relaciones entre los hombres y los dioses o los héroes divinizados. Sus antepasados son los *chantres*, los maestros del canto, de la cadencia y del ritmo, que tienen su lugar señalado en el ordenamiento de las ceremonias santas. Los primeros aedos fueron los conservadores de las reglas de la prosodia sagrada que acompañan las danzas o las evoluciones rítmicas rituales rigurosamente ordenadas y acompañadas de un canto o de una melopeya; pues dicha prosodia tiene un valor místico, una virtud propia. Fueron los depositarios, después de haber sido los autores, o los renovadores, de los himnos cuya recitación se inserta tradicionalmente en la serie de los ritos de los que son inseparables y que refieren la carrera, las hazañas, las pruebas y los triunfos de los dioses o de los héroes.

Los aedos, pues, son también los representantes de esa élite de orden intelectual y religioso, élite funcional y hereditaria, cuyo lugar y papel en el mundo homérico intentamos reconstituir y describir.



Un aedo. (Pintura de un ánfora).

El mejor tipo de esa élite consagrada al culto de ese lenguaje de los dioses que es la poesía, nos lo da precisamente el clan ilustre de los homéridas de Quío. Los miembros de ese clan, que debía, con el tiempo y los éxitos, transformarse progresivamente en una sencilla cofradía de rapsodas, desempeñaban, según ciertos testimonios, un papel en las ceremonias religiosas de la isla. El nombre de Homero hasta sería sinónimo de “servidor”, servidor de la divinidad, naturalmente. Los homéridas se presentan así a nosotros como los herederos de una antigua casta de *chantres* ligados en su origen, más o menos estrechamente, a uno o varios santuarios.

En los tiempos en que nos colocamos, la profesión está ya muy ampliamente laicizada. La epopeya romanesca que leemos y admiramos siempre, nació precisamente de esa laicización. Si, como hemos tratado de mostrarlo^[14], nació de la poesía religiosa e himnológica y conserva con ella algunas afinidades, se ha convertido en un género autónomo y completamente diferenciado. Su brillante suceso ha hecho de su composición y sobre todo de su recitación la preocupación principal de los aedos.

Éstos viven en lo sucesivo sobre todo de su explotación. Ciertamente no han roto del todo con el pasado. No descuidan totalmente la ilustración y el provecho que puede procurar la participación en los concursos himnológicos que prolongan una verdadera y antigua tradición. De lo cual dan testimonio los himnos llamados “homéricos” que siguen siendo compuestos en honor de los dioses y perpetúan las formas prehoméricas de la poesía religiosa; y entre todos el himno a Apolo de Delos, donde vemos “al cantor ciego habitante de la áspera Quío”, un homérida ciertamente, recitar su corto poema delante del coro de doncellas en el santuario de Delos. También sabemos por él mismo, que Hesíodo fue hasta Calcis para participar en un concurso de himnos en honor del héroe Anfidamo, y que su victoria le valió un trípode con asas que consagró a las musas del Helicón. Pero éstos no son más que accidentes de carrera.

Esos accidentes nos revelan, en todo caso, que los aedos no son personas sedentarias. Si no son propiamente hablando errabundos, como lo ha querido la leyenda posterior de Homero, si conservan un punto de vínculo familiar, núcleo de la raza, son ciertamente grandes viajeros. El Homero que ha compuesto las partes más antiguas de la *Ilíada* y de la *Odisea* conocía seguramente la llanura de Troya y debió ir hasta Corcira, de la cual ha hecho la isla de los feacios. Tenemos razones para suponer que el homérida que ha redactado los dos grandes poemas era, hacia mediados del siglo VII, un familiar de las cortes de los tiranos de Corinto y de Sicione, de Cipselo y de

Ortágoras. Un aedo célebre es un huésped de elección. Convocado por los grandes santuarios a sus panegíricos y a sus juegos, por las ciudades a sus fiestas, por los grandes a sus solemnidades familiares, es lustre y es adorno. El aedo divino, Demódoco el ciego, es tratado con particulares miramientos por Alcínoo y por sus huéspedes. Famio, que participó en las exacciones de los pretendientes en el palacio de Ulises, se libra de la matanza vengadora en razón de su calidad.

La insignia de la profesión es el cetro, el bastón de mando de los héroes y de los reyes. Como los sacerdotes, el aedo lleva una larga túnica. Oficia de pie. Al final de los banquetes, se levanta y comienza su canto en medio de los comensales que lo escuchan sentados. En las fiestas públicas, al aire libre, de pie en medio de la arena de los juegos, acompaña con su canto las evoluciones de la danza o recita en medio del círculo de auditores. Acompaña su relato con la cítara de tres o cuatro cuerdas, cuyos sonidos subrayan el ritmo de los versos, la sucesión de las largas y de las breves, el acento tónico que en griego es casi exclusivamente musical, marcado, según sea agudo o grave, por una subida o una bajada de un semitono. La lengua que éste emplea no es el lenguaje corriente, sino un dialecto poético convencional, artificialmente adaptado a las exigencias de la prosodia épica; abunda en fórmulas ya hechas, en epítetos de convención que alivian la memoria del recitador y la atención de los auditores como otros tantos descansos.

Esas recitaciones son de duración variable. La de un himno de unos centenares de versos en el curso de una ceremonia sagrada no lleva más de unos diez de nuestros minutos. En lo que se refiere a las recitaciones épicas, destinadas a ociosos en períodos de fiestas o de regocijo, hay que tener en cuenta la paciencia y la curiosidad casi insaciable de los auditorios griegos a los cuales no hartaban sesiones de dos y tres horas cortadas por unos intervalos de descanso. Las primeras epopeyas, más apretadas que las que han llegado hasta nosotros, no habían de superar esa medida. Ya más largas y complejas, fue menester evidentemente repartirlas en varias “jornadas”, como las representaciones de los interminables “misterios” de nuestra Edad Media. Pero conviene admirar el prodigioso esfuerzo de memoria que se exigía a los aedos. Era cuestión de educación y adiestramiento. Un buen aedo poseía por lo menos un centenar de millares de versos, pues hay que pensar en todas las epopeyas perdidas.

Cuando se evoca con el pensamiento la poesía de los tiempos homéricos, se piensa invencible y casi exclusivamente en la epopeya.

Sin embargo, no debemos olvidar que ésta no es la única forma de expresión poética. El lirismo, de origen religioso como la poesía épica, es por lo menos tan antiguo como ésta. Tiene sus maestros y sus tradiciones, que también se han formado en el ambiente de los santuarios, y sus manifestaciones corales desempeñan en la vida social un papel que no es menos importante que el de las recitaciones épicas, pues despiertan por su propia naturaleza poderosos sentimientos colectivos.

La más sencilla forma del lirismo, el “nomo”, el cántico, no se distingue, en realidad, del himno litúrgico sino por la parte más importante que se deja a la música, al canto propiamente dicho, y al acompañamiento musical, en la cítara o en la flauta. Pero ese acompañamiento se amplifica y perfecciona cada día. Terpandro de Lesbos resucita la cítara de siete cuerdas, olvidada desde hacía siglos. La flauta simple de cuatro agujeros se transforma en la flauta doble de ocho notas, que permite la ejecución de verdaderas melodías. Paralelamente, la poesía lírica se enriquece y diversifica.

Se laiciza también al mismo tiempo, en primer lugar la poesía individual que sólo pone en escena un actor. La elegía no fue al principio sino un canto fúnebre, acompañado por la flauta, un doble del treno, acompañado por la cítara. Con Calino de Éfeso, Arquíloco, Tirteo, en la primera mitad del siglo VII, se libera, se hace personal, social, política. Todavía deplora a veces la pérdida de un ser querido, pero más a menudo se limita a la expresión de emociones personales, alegres o melancólicas, y sobre todo interviene en la vida de la ciudad en forma de exhortaciones a la defensa de la patria, de llamados a la armonía y a la concordia interior. Manejada por Tirteo, contribuye a la salvación de Esparta durante las horas confusas de la segunda guerra de Mesenia.

El lirismo coral sigue naturalmente más fiel a sus orígenes religiosos. En verdad es la poesía de los cantos sagrados acompañados de música y de danza, del peán alegre en honor de Apolo, del hiporquema jovial subrayado por danzas mímicas^[15], del prosoda que acompaña a las procesiones, del parteneo ejecutado por un coro de doncellas, del ditirambo en que un coro dispuesto en círculo evoluciona alrededor del maestro de canto que celebra la gloria de Dioniso. Todas esas manifestaciones colectivas, por el estado de “posesión” que suscitan en la comunidad, son maravillosamente aptas para exorcizar a los demonios de la envidia, de la discordia y de las luchas civiles.

Nada tan revelador sobre el particular como lo que ocurre en Esparta entre las dos guerras de Mesenia, de principios a mediados del siglo VII. La ciudad es rica y próspera, pero está profundamente dividida. En 676 llaman al poeta

Terpandro de Lesbos, para reorganizar las fiestas de Apolo Carneyos y la enseñanza de la música. Diez años más tarde traen de Creta en las mismas condiciones a Taleta de Gortina, el maestro del peán y del hiporquema para organizar la fiesta de las gimnopedias. Parece que Alemán de Sardes, espartano de adopción, fue a instalarse por aquellos tiempos en Lacedemonia para desempeñar el mismo oficio de poesía y reconciliación de los hombres consigo mismos, de los hombres con los dioses, lo que en verdad es, ya lo sabemos, una sola y misma empresa.

De modo que los poetas que Platón quisiera expulsar de la ciudad aparecen como pacificadores y mediadores.

Sin embargo, no idealicemos demasiado sus figuras, que sólo entrevemos en su mayoría a través del prisma de la leyenda. Las fisonomías de sólo dos de ellos, que vivieron hacia el final del período que estamos estudiando, y que fueron sin duda los contemporáneos del que hemos llamado el segundo Homero, se dibujan ante nuestros ojos con algún relieve. No carecen de originalidad. La de Hesíodo en primer lugar, el poeta campesino servidor de las musas del Helicón, hombre ciertamente piadoso y sometido a las voluntades divinas, enamorado de justicia, pero amargo, misógino, pesimista y poco propenso a la indulgencia en sus juicios sobre las obras divinas y humanas. La de Arquíloco sobre todo, nacido en Paros, sin duda de buena familia de vocación clerical, puesto que su abuelo estaba, según parece, representado en Delfos al lado de una sacerdotisa de Deméter. Éste es célebre por sus yambos, una forma del lirismo magníficamente laicizada por él, que para toda la antigüedad siguió siendo el modelo inigualado de la sátira. Vindicativo, irónico, sutil y cruel, se ensaña con la bella Neobulé que él adoró y lo desdeñó, y con su padre Licambo. No fueron sus únicas obras, pues también compuso himnos y elegías. Naturaleza fecunda, impetuosa y entusiasta, ese artista del verbo tiene en el fondo alma de aventurero. Acuciado por la pobreza, o quizá llevado por el gusto de la lucha y del peligro, se dedica un momento al oficio de soldado mercenario. En un desgraciado encuentro sobre la costa de Tracia huyó y perdió su escudo; es el primero en burlarse de su desventura. De regreso a su patria, pierde la vida en un combate entre gente de Naxos y de Paros



Dioniso al frente de su cortejo

Si queremos representarnos a esos aedos y poetas de los tiempos lejanos sin estilizarlos en demasía y desfigurarlos, no olvidemos jamás que la poesía debió siempre unirse a alguna singularidad y cierta fantasía en la concepción de la existencia.

* * *

Pensemos también, en conclusión de esta rápida revista de la vida de los “intelectuales” de la época homérica, que en esa vida había ya, en cierto modo por naturaleza, un mínimo de curiosidad, de gusto por la libertad y de reflexión personal.

Y comprenderemos mejor cómo de ese medio aún encerrado en la ganga de tradiciones milenarias pudo surgir tan pronto en los siglos que siguen el maravilloso desarrollo del pensamiento griego.



Vaso de esteatita.

Capítulo V CAMPELINOS Y SOLDADOS

AUN CUANDO transformada progresivamente por el desarrollo industrial y la expansión comercial, la estructura de los Estados homéricos no por eso deja de asentarse sobre antiguos y firmes cimientos rurales.

Su equilibrio tradicional se halla amenazado por el enriquecimiento rápido de una fracción de las grandes familias aristocráticas dueñas del poder político y que siguen agrupando en la solidaridad de los *gené* a los miembros de la nobleza hereditaria, También lo es por la expansión numérica, que no siempre coincide con una mejora de su condición material, de la masa popular, compuesta de elementos heterogéneos: artesanos libres, peones agrícolas, terrazgueros, sin hablar de los sirvientes y de los esclavos.

No obstante, sigue estando asegurado por la existencia de una clase importante de hombres libres, material y moralmente autónoma, y que de ese hecho saca legítimamente algún orgullo. Su independencia económica descansa en la posesión de la tierra; es una raza de campesinos. Su autoridad social está confirmada por su participación en las asambleas del pueblo; es un orden de ciudadanos. Su prestigio está garantizado por el derecho de llevar armas, por el hecho que de sus filas se reclutan las falanges de la infantería pesada que constituyen el grueso del ejército; es una clase de soldados.

Sus condiciones de existencia y su género de vida varían sensiblemente, ya lo veremos, según los terruños y las ciudades. Con la mayor frecuencia, la nota campesina sigue siendo la dominante. Otras veces, el aspecto militar se ha hecho tan preponderante, que el propietario desdeña ser cultivador. Es el caso principalmente en Esparta y en las ciudades cretenses. Sin embargo, en todas partes los vínculos de esa población con la tierra permanecen sólidos. Vive de la tierra y esa tierra es la que le asegura su lugar en la ciudad.

POSEER UN CLEROS

La base del estatuto social de esa clase es, en efecto, la posesión de un *cleros*, de un “lote” de tierra atribuido a cada familia y que le permite mantener su jerarquía, estar representada en la asamblea de ciudadanos, participar en las prestaciones colectivas de la ciudad, prestaciones religiosas regulares o contribuciones excepcionales^[1], y por último proveer al ejército un soldado equipado.

En el vocabulario homérico, la palabra *cleros* parece, en efecto, designar una unidad tipo de propiedad. Un *acleros*, un “sin lote”, es aquel que puede tener un sirviente, pero cuyo bien no alcanza el valor de un *cleros*. Una familia rica es la que posee numerosos lotes, es *polycleros*; se trata de una familia noble cuyo patrimonio es, en efecto, normalmente equivalente a varios “lotes”. Homero hasta nos entera de que el príncipe puede atribuir lotes a las gentes de su “mesnada”, sin duda de las tierras comunes de la ciudad.^[2] Así hicieron sin duda durante mucho en Esparta en favor de los “neodámodos”, es decir de los ilotas promovidos a la jerarquía de ciudadanos por sus virtudes militares.

Podemos formarnos una idea bastante precisa de la consistencia del *cleros*.

En Esparta está definido por la ley. Los ilotas que lo cultivan deben entregar anualmente a su titular un censo de 82 medimnos de granos para los suyos y para su mujer, o sea, alrededor de 60 hectolitros, a lo que se agregan algunas provisiones de vino, aceite y frutas. Si se admite que los ilotas guardaban para ellos alrededor de dos tercios de la cosecha^[3], esas cifras corresponden a una superficie de unas treinta hectáreas, quizá algo más.

En Atenas, sabemos que, para pertenecer a la clase de los ciudadanos que servían a su costa en la infantería pesada de los hoplitas, la de los “zeugitas”, es decir, de los propietarios poseedores cuando menos de un par de bueyes de labranza, había que cosechar anualmente de 200 a 300 medimnos de granos. Lo que corresponde a la misma superficie de unas treinta hectáreas, o sea, 300 arpentos de tierra labradera y de 40 o 50 arpentos de cercado, viñas, prado y olivares.^[4]

Tanto en la tradición histórica como en Homero, el *cleros* se presenta, pues, como una especie de dominio tipo, definiendo cierta clase social.

Ese “lote”, al menos en principio, no lo posee su titular sino para que esté en condiciones de desempeñar su papel cívico. De modo que sigue estando bajo la autoridad y el control de las autoridades de la ciudad, reyes y magistrados. Su estatuto está definido por la ley y por la costumbre.

En su origen fue, ciertamente, inalienable e indivisible. En Esparta, hasta el siglo IV, constituye una suerte de mayorazgo que recae de derecho en el hijo mayor y vuelve al estado cuando queda sin heredero. En la mayoría de las ciudades, nos dice Aristóteles, las antiguas legislaciones prohibían la venta de los “lotes” familiares. Así ocurría principalmente en Locres y en Leucadia, colonias que seguían naturalmente observando las reglas de derecho de sus metrópolis. En Corinto y en Tebas, precisa Aristóteles, la ley prescribía que el número de familias y de propiedades permaneciera inmutable.^[5]

También la indivisión, en los comienzos, fue la regla; el lote se transmitía al hijo mayor. Esa obligación de la trasmisión en línea directa aun parece haber sido tan estricta, que ha inspirado la más antigua legislación sobre la hija “epiclera”. Cuando el poseedor de un “lote” moría sin dejar hijo varón, su hija se hacía “epiclera”, es decir, “encargada del *cleros*”. Debía casarse con su más cercano tío paterno, por consiguiente, el de más edad. Pero el lote, del que los esposos tenían la administración provisional, pertenecía de antemano al hijo de ese casamiento. Por una suerte de adopción póstuma, el nieto del difunto se convertía en su hijo y heredero. De ese modo los colaterales quedaban excluidos de la sucesión mientras se perpetuara la descendencia directa, aun por ese subterfugio. Guardaban solamente una vocación general a esa sucesión, para el caso en que la rama mayor se extinguiera completamente.

¡Como puede suponerse, los colaterales interesados se aplicaban en favorecer dicha eventualidad! A menudo ocurría que esos casamientos de un hombre de edad y una mujer joven fuesen estériles, sobre todo cuando el esposo tenía ya un hijo, heredero posible, nacido de un primer matrimonio. Para que cesara ese abuso escandaloso, Solón había de promulgar, a principios del siglo VI, una ley exigiendo que el marido de la joven “epiclera” cumpliera con su deber conyugal al menos tres veces por mes. Si el esposo legal se revelaba incapaz o de mala voluntad, la joven tenía el derecho de intentar una acción y de elegir en la familia un compañero más competente.

Por lo demás, en el momento en que Solón dictaba esa ley, la institución del epiclerato había perdido ya buena parte de su significación y de su alcance primitivos.^[6] En la mayoría de las ciudades, fuera de Esparta y de Creta, la costumbre del reparto del *cleros* entre herederos varones se había instalado progresivamente, y eso desde los tiempos homéricos. Parece solamente que ese reparto fue durante mucho tiempo desigual.^[7] La división del patrimonio no cambiaba en nada, en efecto, las obligaciones del mayor, poseedor teórico de todo el lote, obligaciones cívicas y militares respecto de la comunidad

política. De modo que había de quedar en condiciones de cumplirlas, en caso de necesidad con la ayuda y la asistencia de sus hermanos menores.

Lo que en todo caso parece resultar de los enredos entre Hesíodo y su hermano Perses con motivo de la herencia paterna, del lote que se habían repartido. Perses era sin duda el mayor, el jefe político de la familia; era asiduo de los tribunales y de la asamblea del pueblo, en detrimento de su trabajo, nos refiere Hesíodo, que se lo reprocha ásperamente. Llevó una primera vez a su hermano ante el tribunal de los “reyes” para obtener una revisión del reparto, que obtuvo por lo demás. ¿Con qué pretexto? Hesíodo no nos lo dice, quejándose de la sentencia. Podemos suponer que invocó la insuficiencia de sus recursos para cumplir con sus deberes cívicos. Podemos suponerlo tanto más cuanto que en el momento en que Hesíodo escribe *Los Trabajos*, su hermano se prepara a iniciarle una nueva demanda y el poeta le responde en substancia: “Harías mejor frecuentando menos los tribunales y el ágora, y trabajando más”. Además, bien parece que la reivindicación de Perses no estaba tan mal fundada en derecho, puesto que Hesíodo lo apremia para que renuncie a ir ante los jueces “comedores de presentes”, lo que le costará bastante, y él propone el arreglo de su diferendo en familia mediante una transacción inspirada en las “rectas sentencias de Zeus”. Si nuestra interpretación es exacta, el texto hesiódico se hace documento singularmente vivo y precioso sobre la vida interna de esos lotes, hacia fines de la edad homérica, en el momento en que la vieja estructura familiar está desmoronándose.

Evolución natural y casi fatal, al menos en las ciudades donde una disciplina política y social implacable, a la manera de Esparta y de las ciudades cretenses, no se aplica en mantener en su lugar los cuadros tradicionales de la sociedad.

CONSERVAR EL CLEROS

Era un problema singularmente arduo, político tanto como casero, la salvaguardia de esos lotes que eran la fuerza y el orgullo de la clase militar y campesina de los ciudadanos libres.

Fueren cuales fueren el rigor de la ley y el poder de la tradición, la multiplicidad de nacimientos representaba una fuerza natural de dislocación, difícil de contener. La cuestión de la preservación del *cleros* se plantea en los mismos términos que la de la integridad del patrimonio señorial. Sólo que es más aguda, debido a la pequeñez relativa de los lotes. Tratan de resolverla por los mismos medios.

Por la emigración primero. Los segundones de las familias campesinas y militares, incapaces, por falta de recursos, de tomar mujer y crear un hogar, parten hacia las lejanas tierras, conducidos por los segundones de las grandes familias “reales” para fundar colonias en país bárbaro. Los “partenios”, salidos de Esparta conducidos por un heráclida, a fines del siglo VIII, para fundar Tarento, bien pudiera, a pesar de una leyenda posterior, no ser sino un enjambre de solteros, hombres y mujeres, deseosos de establecerse e impacientes de las sujeciones familiares.

Otro procedimiento es la guerra de conquista. Procedimiento doblemente eficaz, pues hace desaparecer una parte de la población varonil y procura, en caso de victoria, un suplemento de tierras a los sobrevivientes. Tal fue el objeto de la guerra de Mesenia, desencadenada por Esparta en los alrededores del año 700, al menos si hay que dar fe a la proclama cínica atribuida al rey Polidoro, en el momento de entrar en campaña: “Adelante hacia esa tierra que aún no está repartida en lotes”, repartida entre los espartanos, naturalmente.

Una solución menos enérgica, pero tan eficaz, es simplemente la limitación de los nacimientos.^[8] Es la que Hesíodo recomienda, aconsejando al propietario que no tenga más que un hijo. A pesar de lo cual ocurría que varios hermanos tenían que vivir en un mismo lote. En Esparta —se nos dice— adquirieron la costumbre de no tomar para todos sino a una sola mujer. Según parece fue una de las razones por las cuales las mujeres llegaron a desempeñar un papel tan importante en esa ciudad de guerreros.

Las exigencias y las vicisitudes de la vida, sin embargo, acaban siempre por hacer estallar los cuadros jurídicos en los cuales se la piensa encerrar e inmovilizar. En numerosas familias sucede lo inevitable: el *cleros* llega a ser incapaz de alimentar a todos sus miembros. Entonces hay que endeudarse; y como no se puede vender la tierra para satisfacer su deuda, hay que resignarse a ceder su renta. El *cleros* subsiste, pero no es más que un cascarón vacío. En la época en que nos colocamos, el mal no hace sino empezar, pero ha aparecido ya.

Hallamos la mención de ello en un pasaje de *Los Trabajos*, de Hesíodo, donde describe el procedimiento de esa transferencia:

Para adquirir el lote ajeno, pero no que sea adquirido el tuyo,
Invita a tus amigos a un banquete, excluidos tus enemigos
Y convida ante todo a tus más próximos vecinos.^[9]

El banquete de que se trata es un banquete ritual que sigue a un sacrificio, siendo los dioses testigos y fiadores de un acto tan solemne como es la cesión

de un *cleros*, de un lote familiar. En cuanto al verbo griego —*onein*— empleado para designar esa “adquisición”, su misma ambigüedad, pues significa a un tiempo comprar y tomar en arrendamiento, se aplica exactamente a esa operación singular que consiste en hacerse dueño de un lote teóricamente inalienable sin ser verdaderamente el propietario.

La evolución no hace sino empezar. Irá acelerándose con las transformaciones económicas y el desarrollo de la riqueza mobiliaria. En Esparta, donde se mantendrá la antigua estructura jurídica, el número de “iguales”, de titulares de *cleros* capaces de mantener su jerarquía, irá disminuyendo sin cesar. El total de lotes no variará hasta el siglo IV, pero de hecho serán acaparados por una minoría. En Atenas, con Solón, la tierra será “liberada”. La mayoría de las demás ciudades seguirán el ejemplo.

Pero eso es otra historia. En el siglo VIII, y durante la mayor parte del VII, la clase de campesinos y soldados propietarios sigue todavía sólidamente instalada en sus patrimonios ancestrales. Sigue siendo uno de los bastiones del orden tradicional, un baluarte que sólo comienza a tambalearse.

LA EXPLOTACIÓN DEL CLEROS

La ambigüedad de la doble vocación rural y guerrera de esa clase no podía sin embargo dejar de tener cierta repercusión sobre la condición de los dominios que se le habían asignado o concedido para permitirle que cumpliera con sus funciones políticas, militares, económicas y también religiosas^[10] en la comunidad. Según los tiempos y los lugares, sus miembros serán ante todo soldados, o agricultores primero.

En la mayoría de las ciudades, la vocación agrícola sigue siendo preponderante: el titular de un *cleros* es un propietario explotante. En otras, en Esparta y Creta principalmente, la vocación militar se impone y hasta es casi exclusiva: el titular de un *cleros* es esencialmente soldado y deja a los ilotas la explotación de su dominio en condiciones ya fijadas por la ley consuetudinaria. Hecho significativo y digno de observación: los dos modos de gestión pueden estar yuxtapuestos en la misma ciudad. En la ciudad lacedemonia, por ejemplo, los espartanos poseedores de lotes en el valle del Eurotas, sobre la “tierra cívica”, y en Mesenia, no son más que soldados, pero los periecos, propietarios fuera de la tierra cívica, en la periferia, permanecen explotadores directos, aun cuando sujetos también al servicio militar en la infantería acorazada. Unos y otros sirven a su costa en calidad de hoplitas en el ejército lacedemonio.

El modo de explotación de los lotes espartanos cuyos ocupantes no son más que soldados es el que mejor se conoce. Están repartidos en cierto número de censos. Cada uno de ellos es cultivado por una familia de ilotas atados a la gleba, que la ocupa a título hereditario.

La condición de la clase militar y la organización de la explotación agrícola son, en las ciudades cretenses, muy parecidas al tipo espartano. Los lotes familiares de los ciudadanos son igualmente cultivados por terrazgueros atados a la tierra, los clarotas, homólogos de los ilotas de Laconia.

Ateneo, que escribió en el siglo III después de Jesucristo, nos ha conservado en *El Banquete de los sofistas* el texto de una antigua canción, puesta en la boca de uno de los miembros de esa clase de propietarios soldados, y que resume bien, con alguna jactancia, el espíritu que preside en esa organización: “Mi riqueza es una larga lanza, una espada y el hermoso escudo que cubre mi cuerpo. Con eso aro, con eso siego y cosecho el dulce vino de la viña”.

La mentalidad, como puede pensarse, ha de ser bastante diferente en los propietarios explotadores que representan la misma categoría de ciudadanos en la mayor parte de las demás ciudades griegas. Para ellos el *cleros* ya no es sólo un medio de existencia, sino, como testifica Hesíodo, se convierte progresivamente en el fin principal de la vida, pasando al lugar de preocupación accesoria el papel de guerrero, del que seguramente se enorgullecen algo.

La tierra, en la cual viven, cosa que no hacen los hombres de Esparta, la cultivan y la cuidan con sus propias manos.

En la sociedad homérica el cultivo es un trabajo noble. Cuando el pretendiente Eurímaco reprocha a Ulises disfrazado su pereza y de que haga el oficio de mendigo, éste replica lanzándole un desafío:

“Eurímaco, si a trabajar nos pusiéramos ambos,
En primavera, cuando corren despacio los días,
En un prado, yo con mi encorvada hoz,
Tú con la tuya; lucharíamos entonces a ver quién más trabaja
Hasta la noche, en ayunas, y hasta el cabo del prado.
O también si tuviésemos que guiar muy buenos bueyes,
Ardientes y fuertes, hartos de pasto,
Misma edad, mismo peso, igual vigor incansable,
En campo de cuatro arpentos que a la reja ceda,
Ya verías si hacer puedo parejo y derecho surco”.^[11]

Así, ni un señor desdeña la reputación de buen obrero en los trabajos del campo.

No obstante, el aprovechamiento de una tierra de treinta hectáreas, aun cuando sólo se la cultivara un año de dos, según la costumbre, exige una mano de obra suplementaria. Los textos nos enteran, en efecto, sin precisiones desgraciadamente, que en los primeros siglos de la historia griega había una clase de trabajadores agrícolas que Homero y Hesíodo llaman los *tetes* y que recibían un “salario”. La condición de éstos no deja de tener, a veces, analogía con la de los ilotas de Esparta o de los clarotas cretenses. Hemos de volver sobre unos y otros.

Podemos darnos una idea del modo de existencia de los propietarios explotadores según el bosquejo que traza Homero, en el último canto de la *Odisea*, del dominio campesino donde se retiró el anciano Laertes.

Ese dominio, situado bastante lejos de la ciudad, se extiende alrededor de una morada “bien edificada”, es decir, construida con piedras. La casa está flanqueada de establos y cobertizos donde viven, comen y duermen los servidores, los esclavos domésticos más precisamente. Esos comunes rodean sin duda un patio cerrado que no se menciona en el texto homérico, pero que es el accesorio normal de toda instalación rural en Grecia y otras partes. El edificio principal se compone de una sala grande donde se halla el hogar y cuyo techo abierto en el centro ha de estar cubierto por una linterna. Hay también un cuarto de baño y habitaciones, *thalamoi*. Sólo sabemos que el anciano Laertes, guardando duelo en ausencia de Ulises, se niega a dormir en ellas y se acuesta en la sala grande, sobre la ceniza del hogar, en medio de los servidores que en ella se refugian de noche, durante el invierno. Al lado de la casa hay un jardín grande, huerta y vergel, en el que prosperan viñas, higueras, perales, manzanos y olivos. Es de buena extensión, pues Ulises recuerda a su padre que cuando niño recibió la promesa de diez manzanos, trece perales, cuarenta higueras y cincuenta liños de vid. El todo está rodeado por una muralla.

El anciano Laertes se complace cultivando él mismo ese vergel. Ulises lo encuentra cavando al pie de un árbol. Está vestido de manera rústica. La túnica es grosera, tiene remiendos y está más bien mugrienta. Tiene las piernas envueltas en pieles cosidas que le sirven de polainas; unos guantes le protegen las manos de los arañazos. Verdad que el anciano, agobiado por el pesar, descuida expresamente la indumentaria en señal de duelo.

Anotemos, sin embargo, que el dominio en que se ha retirado Laertes no es un lote, sino una adquisición, que es de dimensiones modestas, y que su poseedor puede cuidarla con la ayuda de sólo sus servidores domésticos, una

muy anciana esclava siciliana que se ocupa de los cuidados interiores, su hijo, ya entrado en años, y los hijos de éste.

Basta con ensanchar ese cuadro por el pensamiento para representarnos bastante fielmente la vida del propietario rural en el mundo homérico.

Por lo demás, podemos completar el esbozo con algunas características tomadas de Hesíodo.

Para el autor de *Trabajos*, el propietario explotador es y debe ser un trabajador. Ciudadano, no debe sacrificar el cuidado de su bien a la preocupación de la cosa pública, descuidarlo para frecuentar los tribunales y el ágora, como hace Perses, hermano del poeta. El ideal de Hesíodo, campesino beocio, es lo opuesto del ideal espartano. Para él, no hay oprobio en trabajar, el oprobio es no hacer nada. Los Inmortales aman al hombre que trabaja.

El propietario toma, pues, parte personal en el trabajo del campo, rodeado de sus servidores y hasta acompañado por la mujer, que en caso de necesidad debe ser capaz de seguir los bueyes. Está de pie al alba, pues las horas del alba representan el tercio del trabajo de la jornada.

En el curso de la buena estación, sólo descansa durante el corto período de los grandes calores del verano, después de la siega. Entonces le está permitido instalarse a la sombra de una roca, cerca de una fuente, con una galleta bien hinchada, leche de cabra, una rebanada de carne de cordero o de ternera y una provisión de vino que mezclará con el agua de la fuente. Después de una buena comida, beberá el vino, tendido a la sombra y con la cara vuelta hacia el soplo del céfiro que trae la frescura del mar. Pero, si es emprendedor, ése es el momento que elegirá para hacer por mar una breve operación comercial, pues entonces la mar está en calma y los vientos son favorables.

Durante los meses de primavera y verano trabajará “desnudo”, es decir, cubierto sólo con una corta túnica. Al final del otoño será juicioso vistiendo una túnica larga y un manto de lana, tejido en casa. Se quitará las sandalias y se anudará en los pies calzado alto, cortado de cuero de buey, forrado con calcetones. En el momento de los grandes fríos se cubrirá además la espalda con una guarnición de pieles de cabritos, cosidas juntas con una tripa de buey; se protegerá la cabeza con un gorro de fieltro que le tape las orejas. En casa comerá bien, echando mano ampliamente de las provisiones para luchar contra el frío y la debilidad que causa la ociosidad forzosa.

El ganado de la explotación incluye al menos un par de bueyes de nueve años necesarios para la labranza, y algunos animales de carga o de tiro, asnos

y mulos, sin olvidar el perro de guarda. Sólo un segundón que no ha obtenido sino una parte mediocre en el reparto, puede contentarse con un buey único.

El apero es de fabricación casera. Se compone al menos de dos arados, uno de madera de una sola pieza, el otro más poderoso hecho de piezas ajustadas: el timón, la cama, trozo de madera curva que une el timón al dental, el dental en que encaja la reja, que puede ser de hierro, y por último la esteva sobre la que el labrador pesa con las dos manos para que la reja entre y se mantenga en la tierra. También hay en casa un mortero con su majadero para triturar el grano, mazos, para aplastar los terrones, y por último, herramienta esencial, un pesado carro de adrales montado sobre dos o cuatro ruedas macizas y sobre uno o dos ejes de siete pies, es decir, de poco más de dos metros de largo



Cacería de toros salvajes.

Ese inventario de la explotación no sería completo si dejáramos de mencionar que el propietario no es solamente agricultor, sino también criador.

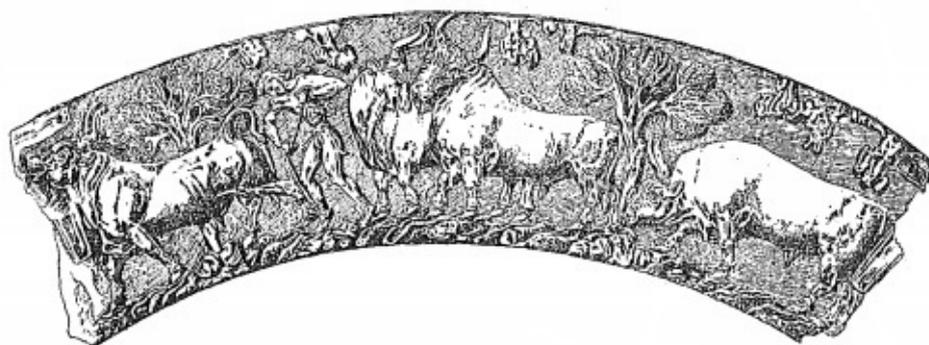
Más exactamente, siempre posee algunos rebaños de bueyes, vacas, cabras, ovejas y puercos. Esas manadas viven y pacen lejos de la casa y de las tierras de labranza, en las dehesas, bosques, tierras incultas, las alturas y las montañas que son propiedad común de la ciudad. Ahí cada propietario tiene algunas instalaciones sumarias; establos con pajaza, que no son más que recintos a cielo abierto, para el ganado mayor, majadas para las ovejas, abrigos para las cerdas y su cría. Ahí los animales se pasan todo el año. Sufren mucho durante los grandes fríos del invierno; éstos siempre matan algunos bueyes, nos dice Hesíodo.

Guarda y cuida esos rebaños una cuadrilla de servidores que viven con ellos todo el año. El oficio de pastor es, en principio, ocupación de esclavo, de *tete* en rigor. En las explotaciones que carecen de mano de obra, ocurre sin embargo que un joven hijo de la casa esté encargado de ellos durante la buena estación. Así el joven Hesíodo guardó él mismo las ovejas en las laderas del

Helicón. Es ahí, nos confiesa en el preludio de la *Teogonía*, donde sintió despertarse la vocación poética inspirada por las musas heliconianas.

FORMACIÓN Y VIDA DE UN SOLDADO

Clase de campesinos, hemos definido a los ciudadanos propietarios de lotes, clase de soldados también. Las dos funciones —pues se trata de verdaderas funciones públicas— van estrechamente unidas.



Toros mansos. Relieves de un vaso de oro.

En la India, donde la casta de campesinos corresponde a la clase de campesinos-soldados del mundo homérico, los dioses de los cultivadores, los Marut, son la guardia del cuerpo de Indra. Asimismo, los labradores forman la guardia del rey en el cuerpo de batalla.

Cada *cleros* debe, pues, un soldado a la ciudad, un hoplita, un infante armado pesadamente, y que debe proveer su equipo. Éste se compone de una coraza, o más bien una cota que le tapa el pecho y el vientre, formada de placas metálicas imbricadas, un escudo redondo u ovalado, dos polainas de metal, las cnémides, que protegían la parte delantera de la pierna, un casco de metal, una jabalina y una espada.

Normalmente es el jefe de familia, en persona, quien debe cumplir el servicio militar. La edad o cualquier incapacidad física puede impedirle que cumpla con su deber de soldado. En ese caso, se hace reemplazar por un miembro de la familia, uno de sus hijos en primer lugar. Cuando el anciano Príamo va, a la caída de la tarde, al campo de los aqueos para implorar a Aquiles, se encuentra por el camino con Hermes, que ha tomado la figura de un soldado del ejército griego y que se presenta a él en estos términos:

"Formo parte de los mirmidones, mi padre es Polyctor;
Es rico, pero viejo, como tú lo eres también.
Tiene otros seis hijos; yo soy el séptimo.

La suerte me ha designado para ir al ejército”.^[12]

Cuando un hombre movilizable y válido quiere eludir el servicio de guerra, se expone a una fuerte multa; más exactamente, al parecer, tiene que pagar una indemnización considerable.

Cuando se formó la expedición de Troya, el corinto Euquenor sabía por su padre, que era adivino, que había de encontrar la muerte, pero así también que si permanecía en Corinto moriría de una enfermedad muy dolorosa. Cruel dilema. Se resignó a partir para librarse, nos dice Homero, de la enfermedad y también, aunque era rico, para no pagar una fuerte multa. Equépolo de Sicione fue más afortunado; consiguió que Agamenón lo eximiera, pero debió entregarle su yegua más veloz, uno de los más hermosos animales de todas las cuadras griegas.^[13]

Esa obligación del servicio militar implica, como se debe, un adiestramiento militar colectivo.

Los autores griegos nos informan con asombrosa admiración sobre el rigor de dicho adiestramiento, como se practicaba en Esparta, ciudad militar por excelencia, en la época clásica. Las precisiones que nos dan incluyen tan gran número de rasgos manifiestamente arcaicos, que son ciertamente reveladoras de un estado sensiblemente más antiguo.

Para comprenderlos, en efecto, hay que confrontarlos con ciertas singularidades de las sociedades llamadas primitivas. En aquellas sociedades, la población masculina adulta, que estaríamos tentados de llamar de pleno ejercicio, forma una o varias sociedades de prácticas y tradiciones secretas. Esas sociedades tienen una casa común en la que sólo se admite a los hombres, donde pasan una parte del día, se distraen, toman algunas de sus comidas. Los jóvenes sólo se admiten en esas sociedades a partir de cierta edad, después de haber pasado por una serie de iniciaciones que comportan una formación común y pruebas a menudo crueles o repugnantes.

Podemos seguir bastante bien el progreso de esas promociones sucesivas en la educación militar espartana. A los siete años, se le quita el niño a la madre y se le alista en una sección, en una *ila*. A los doce años, ya es *pais*, y de promoción en promoción alcanza la calidad de *irán*, que recibe a los veinte años. En todo ese tiempo está sometido a rudo ejercicio físico y moral. Su formación intelectual es simple; aprende algunas poesías y los cantos guerreros o religiosos que acompañan a las danzas colectivas; a cada grado de su iniciación recibe además la revelación de las tradiciones míticas, legendarias o rituales propias de su edad. El adiestramiento físico y militar es riguroso. Destocado y descalzo, vestido con una túnica corta, se acuesta en un

lecho de carrizos; cada día hace una marcha al compás de la flauta, se aplica en los ejercicios gimnásticos, salto, Carrera, lanzamiento del disco. Por último aprende el manejo de las armas. Entre las pruebas incluidas en sus iniciaciones sucesivas, dos se han hecho célebres: la flagelación ante el altar de Artemisa Ortia y la última, la “cripcia”, tras la cual ya es *irán*.

He aquí cómo el escoliasta de las *Leyes* de Platón^[14] describe la cripcia: “Se alejaba al joven de la ciudad, y durante ese período tenía la obligación de no mostrarse. Andaba errante por la montaña, no dormía sino en estado de alerta, para que no lo sorprendieran; no tenía sirviente y no llevaba ninguna provisión. Así los mandaban desnudos, individualmente, y tenían orden de pasar de ese modo todo un año, de errar por las montañas, de vivir del producto de sus robos o de otra manera, y de no mostrarse a nadie. Los que se dejaban ver eran castigados”.

M. H. Jeanmaire^[15] ha interpretado de modo muy pertinente esta prueba, cuya homóloga se encuentra en numerosas sociedades primitivas. Se trata del rito decisivo de la iniciación de los jóvenes; pues la iniciación representa místicamente una muerte y una resurrección. Durante la cripcia, el novicio está muerto simbólicamente para el grupo social, del que ha salido desnudo y con el cual no debe conservar ningún vínculo; vive en la familiaridad de los espíritus elementales, de forma animal, centauros, sátiros y silenos, que pueblan montes y bosques, y que no dejan de tener relación con los espíritus de los antepasados fallecidos. Cuando reaparece es otro hombre; es un hombre. No es imposible, en efecto, que, primitivamente, el *cryptos* tuviera la obligación, antes de su regreso, de matar a un enemigo. Es al menos lo que sugiere la tradición, que quiere que, posteriormente, los *cryptoi* recibieran de los éforos de Esparta la misión de hacer desaparecer a los ilotas reputados peligrosos. Cumplida la obra de sangre, el novicio regenerado está en condiciones de pasar a las filas de los guerreros.

Es lo que hace después de su reaparición. A los veinte años, pues, pide que se le admita en una mesa para participar en las comidas en común, en las *phiditia*. Esas comidas se toman en grupos de quince miembros unidos por estrecha solidaridad; en campaña, duermen bajo la misma tienda. Cada participante entrega su escote, que es, por mes, de 73 kilos de harina, 36 litros de vino, 3 kilogramos de queso, kilo y medio de higos secos, y, en dinero, diez óbolos para la compra de carne. El nuevo promovido seguirá sentado a la misma mesa durante cuarenta años, hasta la edad de sesenta años. Hasta los treinta tomará sus dos comidas y dormirá en el abrigo común. Si se casa, no podrá ir a ver a su mujer sino unos instantes, de noche, luego de la cena. Sólo

después de los treinta tomará en común una sola comida, la de la noche, tras lo cual podrá irse a dormir a su casa. Sólo en ese momento, por lo demás, es ciudadano de pleno ejercicio; participa en la asamblea, entra en las filas de los “iguales”.

Su casa es sencilla y de tipo rural. Se parece mucho a la del anciano Laertes, que hemos descrito ya. Pues Esparta no es propiamente hablando una ciudad, sino una simple aglomeración de burgos de aspecto campesino.

En Creta, la clase de los guerreros recibe una educación y lleva una vida que se parece mucho a la de Esparta. El futuro soldado comienza su adiestramiento físico y luego militar, a los catorce años. A los dieciocho, ya es mayor y se le inscribe en una *hetaira* o compango que es el equivalente del que en Esparta constituyen los comensales de una misma mesa; toma parte en las comidas públicas de los hombres a costa de la ciudad.

Ese modo de existencia no es, en manera alguna, como lo creyeron los autores de los siglos posteriores, el hecho de una legislación relativamente reciente que los antiguos atribuían a Licurgo. Al contrario, más bien se presenta como una supervivencia. Pudo mantenerse en Esparta y en las ciudades cretenses gracias a la organización de la explotación rural que prevaleció en esas ciudades, quizá por razones de orden militar, organización que ya hemos visto, y que tenía por efecto librar a los propietarios de lotes de toda preocupación en el orden de la producción.

Arroja singular claridad sobre los planos tradicionales de la vida griega en los siglos que estamos estudiando. Pero también lleva a preguntarnos qué podían ser en otras partes, desde el punto de vista militar, la formación y la existencia de los campesinos propietarios, titulares de lotes que ellos mismos explotaban, en lugar de dejarlos, como en Esparta o en Creta, en manos de una clase de semisiervos, ilotas o clarotas, especialistas de la cuestión agrícola.

Hay que decir que Homero no nos trae ninguna claridad sobre el particular. Sin embargo, una institución de que nos informan textos posteriores, y ciertamente muy evolucionada, pero cuyos orígenes son seguramente muy remotos, quizá nos permita darnos una idea de lo que pudo ser en tiempos más antiguos.

Se trata de la *efebia* de la época clásica, cuya organización ateniense nos es de sobra conocida, y que existió en numerosas ciudades, Argos, Mégara, Sicione, Platea, Tebas, Tespias principalmente, con muchas otras.

La *efebia* es la preparación militar a la cual, en la época clásica, estaban sujetos los futuros ciudadanos de Atenas. A los dieciocho años, los hijos de

ciudadanos eran alistados entre los efebos por dos años. Recibían una educación gimnástica conducidos por *pedotribas* y una educación militar dirigidos por *didascalios*. Al recibir sus armas pronunciaban un juramento en el santuario de Aglaura, la hija de Cécrop, en la vertiente norte de la Acrópolis. Juraban principalmente que no deshonrarían esas armas sagradas, que no abandonarían a sus compañeros en la batalla, que combatirían por los dioses y sus hogares y ponían por testigo a Aglaura, Euríalo, Ares, Talo, Auxo y Hegemoné, todas divinidades arcaicas y más o menos vinculadas a las fuerzas de la vida subterránea, lo que certifica la antigüedad de la ceremonia. El segundo año estaban de guarnición en los puestos de los límites del Ática y hacían patrullas en las regiones montañosas de la zona fronteriza.

Esto último hace pensar naturalmente en la *cryptia* espartana, una cripcia muy deformada, desviada, atenuada, o en cierto modo laicizada. La institución clásica, en todo caso, bien pudiera no ser sino un vestigio reducido a lo esencial de una antigua organización de la educación que quizá no dejara de tener cierta analogía con la que el conservadurismo de Esparta nos ha transmitido la tradición. En Homero mismo, algunos indicios reveladores conducen a imaginarlo. Nos enteramos, en efecto, de que el centauro Quirón fue en las soledades de la boscosa montaña del Pelión el maestro en artes médicas de Aquiles y de Esculapio. Ahora bien, Quirón, conocedor de las virtudes de los simples y de su preparación para fines médicos y mágicos, huésped de los bosques y de los montes deshabitados, tiene muchos rasgos de un maestro de iniciaciones, poseedor de los secretos y de las revelaciones que se descubren a los novicios hacia la adolescencia, al amparo de un período de retiro y de alejamiento del mundo. Aquiles y Esculapio, jóvenes, exiliados en las laderas del Pelión en compañía del centauro Quirón, hacen pensar una vez más en la cripcia^[16], y, por consiguiente, en una formación moral y militar bastante parecida a la que recibían los jóvenes espartanos.

Quizá convenga también recordar que el episodio de la *Dolonia* en el canto x de la *Ilíada*, bastante tardía por cierto, pudo ser interpretado, no sin verosimilitud, como la descripción deformada y transfigurada sobre el modo épico y poético de una de las pruebas que acompañaban a la iniciación de los jóvenes que habían de ser promovidos a la clase de los guerreros. En él se refiere cómo Ulises y Diómedes, salidos de noche en exploración, sorprenden y matan a Dolón, espía troyano, penetran en el campo de los tracios dormidos, degüellan a los dormilones y se apoderan de los caballos del rey, a quien han matado. Así a menudo se admitía a los iniciados en la dignidad de guerreros

sólo cuando habían matado a algún enemigo y se habían apoderado de algún botín.



Príamo

El paralelismo es tanto más notable cuanto que los actores de la *Dolonia* llevan, en sus expediciones nocturnas, disfraces de animales; Ulises lleva un casco provisto de colmillos de jabalí, Diómedes se ha puesto una piel de león, Dolón la de un lobo gris. Ahora bien: los jóvenes iniciados estaban agrupados en cofradías que llevaban nombres de especies animales, y las ceremonias de iniciación incluían disfraces de animales, siendo el favorito el de un lobo.^[17]

De donde al parecer resulta que la formación de los jóvenes ciudadanos de Esparta en los siglos VI y V fue sin duda la de la juventud libre de todas las ciudades griegas algunos siglos antes.

Hasta se pueden esbozar otras comparaciones, intentar descubrir otros indicios. ¿Qué es, principalmente, ese *lesché*, ese edificio cubierto, bien expuesto, donde se reúnen los hombres y que se encuentra en todas partes, en

la ciudad y en cada aldea, en Ítaca y en Ascra? Sin duda, hacia mediados del siglo VII, en el momento en que escriben Hesíodo o el segundo Homero, ese *lesché* ya no es sino un lugar de ocasión, donde hasta se puede acoger a un mendigo en apuros. Pero ¿no se le puede concebir, sin ir muy atrás, a la imagen de esas casas de hombres, lugares de reunión, refectorios y dormitorios, que hacen la originalidad de la vida de los ciudadanos soldados en Creta y en Laconia?

Y así nos vemos llevados a pensar que los cuidados de la tierra, la dispersión de un campesinado atado al suelo han podido seguramente, en la mayor parte de las ciudades, bastante temprano, y eso sin duda ya en los tiempos homéricos, romper el armazón primitivo de las cofradías de jóvenes y de los compangos de soldados al dispersar sus hogares comunitarios. No obstante, esa tradición de vida común y de confraternidad armada, aunque está relajándose, no está bastante disuelta como para que deje de dar colorido, guiar e impregnar de su ideal de honor y de orgullo la vida de esos rudos campesinos que saben bien que no se posee verdaderamente la tierra de su lote si no se es capaz de defenderla con el casco en la cabeza, el escudo en el brazo y la jabalina en la mano, luego de un aprendizaje apropiado y una iniciación tradicional conducido por sus mayores.

Capítulo VI

POPULACHO Y TRABAJOS DEL CAMPO

AUN EN LAS ciudades donde los propietarios del suelo participan directamente en la explotación de sus tierras, lo esencial de los trabajos del campo lo efectúa un pueblo de servidores y peones que forma la masa de la población rural.

La condición y la existencia de esa gente humilde son muy diversas. Dependen de su estatuto jurídico, ya se trate de esclavos domésticos o de esclavos que llevan en el campo una existencia separada, de trabajadores libres, o de esa clase de vasallos de aspectos múltiples, tetes, penestos, gimnetas, ilotas, clarotas, etc., ora vinculados a algún señor o propietario por un lazo personal duradero, ora afectados a la tierra por su estatuto legal. También cambian con los modos de explotación de la tierra, o según domine un régimen agrícola o un régimen pastoral.

ILOTAS LACONIOS Y MESENIOS, Y CLAROTAS CRETENSES

Empecemos por el grupo si no el mejor conocido, al menos el mejor definido y también el más restringido geográficamente, pues sólo se lo encuentra en el sur del Peloponeso, en Esparta y en Mesenia, y en la isla de Creta.

Hemos visto cómo se explotaban los lotes que, en el valle del Eurotas, en la tierra cívica, eran atribuidos a cada familia de guerreros espartanos.

El lote está enteramente repartido en cierto número de censos. En cada uno de ellos está asentada una familia de ilotas que se lo transmite de generación en generación, que lo cultiva a su antojo y sólo debe al propietario la parte de rédito fijo e inmutable prevista por la ley.

El ilota no puede abandonar su censo. Pero no por eso se halla bajo la dependencia personal del poseedor del lote. No depende sino del Estado, que es el único que puede manumitirlo, es decir, separarlo de la tierra. Los autores antiguos dicen que los ilotas son “esclavos de la comunidad”.

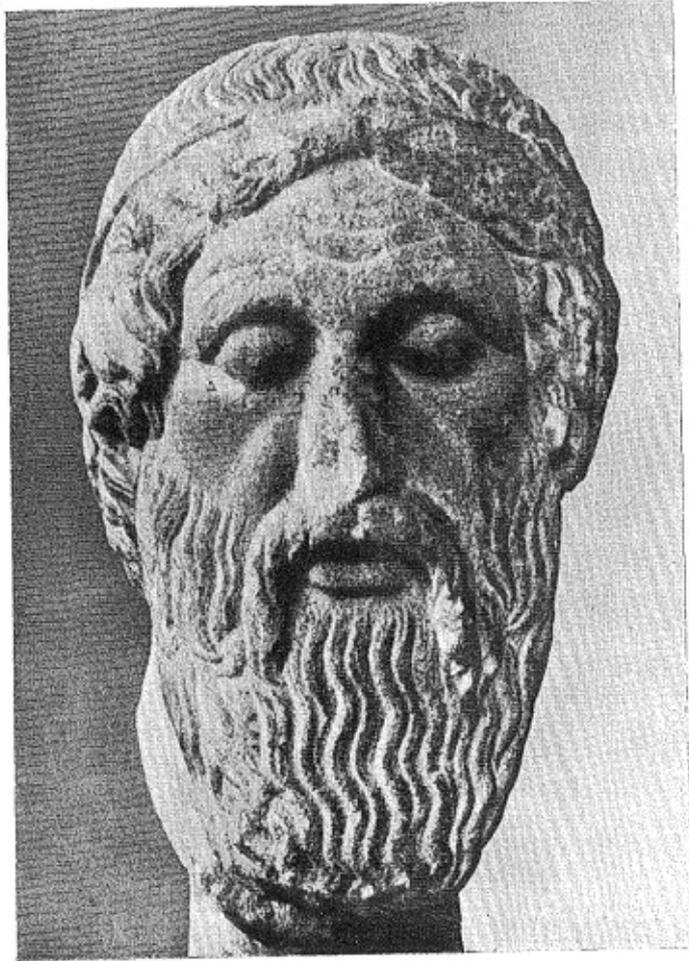
No nos dejemos extraviar por las palabras. De hecho, el ilota no está ni más ni menos atado a su censo que el espartano a su lote. Está, en su vida privada, sometido a una disciplina infinitamente menos estricta que la que debe soportar el soldado de Esparta. En realidad, la única diferencia jurídica entre ellos —aun cuando en verdad de importancia— está en el hecho de que el espartano ciudadano posee la capacidad política y el ilota no la tiene.

Los escritores de la época clásica nos han transmitido un cuadro bastante negro de la condición del ilota. Nos lo representan doblegado bajo un yugo policial de suma severidad: prohibición de llevar armas, de reunirse de noche; también nos dicen que los éforos, los más altos magistrados de la ciudad lacedemonia, aprovechan la cripicia para prescribir a los jóvenes sometidos a dicha prueba que hagan desaparecer secretamente a los ilotas reputados peligrosos.

Es posible que esa descripción haya sido una imagen bastante fiel de la realidad en los alrededores del siglo IV, en una época muy posterior. En aquel tiempo, los espartanos, ciudadanos de pleno ejercicio, no eran más que una minoría ínfima que podía creerse, no sin razón, a la merced de una rebelión de la masa popular. También es posible que esa sospecha celosa, antes de generalizarse, se concretara primeramente, en tiempos más remotos, en el siglo VII, a los ilotas de Mesenia, población sometida por la guerra, mucho más duramente tratada que los ilotas de Laconia, como ahora veremos.

¿Cómo debemos representarnos la vida de estos últimos?

Primeramente preguntémonos cuántos censos podía tener cada lote de un soldado-ciudadano de Esparta. En la batalla de Platea, a principios del siglo V, se contaban, según parece, en el ejército lacedemonio, siete ilotas por un espartano, pues los ilotas servían en campaña en las tropas ligeras y como ayudantes de ejército. De donde se ha llegado a la conclusión, algo apresuradamente, que cada lote debía componerse de siete censos* Esto parece poco verosímil, como vamos a verlo



Homero ciego.



Pequeña estatua, en bronce, de procedencia minoica.

Sabemos que el conjunto de los tenedores del lote debía proporcionar al propietario una renta anual fija de 60 hectolitros de granos. Podemos admitir que esa prestación, en Laconia, representaba poco más o menos el tercio de la cosecha. Los ilotas de Mesenia, menos bien tratados, “cargados como burros”, nos dice Tirteo, entregaban en efecto la mitad. Un lote producía, pues, en total, un año con otro, alrededor de 180 hectolitros de granos. De lo que habría que descontar los 60 hectolitros de la renta, por lo menos 20 hectolitros de semilla y una decena destinada a la alimentación de los animales y de las aves de corral. Los 90 hectolitros sobrantes representaban cerca de 75 hectolitros de harina. Con qué atender las necesidades de unas veinte personas, a razón de un litro de harina por cabeza y por día, pues si los aristócratas de Homero son grandes comedores de carne, la gente del común, aparte los pastores, son grandes consumidores de galletas y de papillas.^[1] De modo que un lote no soporta más de cuatro familias de ilotas de cinco personas; término medio. La verosimilitud, a falta de textos explícitos, conduce a esta conclusión.

Cada familia explota un censo de unas 8 hectáreas. La mayor parte de la tierra se consagra al cultivo de cereales, cebada y trigo. Se le destinan casi

siete hectáreas. Cada año se siembra la mitad, dejando la otra mitad en barbecho hasta la primavera siguiente, época en la cual se le da vuelta con una primera labor. En esas tres hectáreas y media el ilota cosecha término medio 45 hectolitros de granos, de los que un tercio se destina al propietario. Esa cosecha representa un rendimiento medio de 10 quintales por hectárea, que corresponde bastante bien a las posibilidades agrícolas de la Grecia primitiva.

El resto del censo se reparte entre algunos rincones de pastos en las partes húmedas, viña y un vergel que comprende sobre todo olivos e higueras cuyos frutos se hacen secar. El ilota, en efecto, está obligado a proveer al propietario cierta cantidad de aceite, y asimismo higos secos y vino, para que éste pueda entregar su contribución a las comidas en común. Esa contribución es particularmente importante en lo que se refiere al vino, puesto que es de 36 litros por mes.

El ganado de esa explotación mediocre es naturalmente modesto: un buey, quizá dos, cuando no se tiene un buen vecino que puede prestarle el suyo en el momento de la labranza, un asno sin duda, pues se necesita una bestia de carga para llevar los tributos a la ciudad, algunas cabras y ovejas, cuya leche sirve sobre todo para hacer quesos, una puerca con su cría, y algunos gansos. No olvidemos una o dos colmenas que proveen de miel, es decir, el azúcar necesario,

No podemos desgraciadamente formarnos ninguna idea exacta de la habitación del ilota, ni siquiera por comparación. Fuera de la barraca del porquerizo Eumeo, en Ítaca, los personajes de la epopeya sólo van a las moradas de los grandes. Sólo podemos, si nos gusta, imaginarla en forma de una habitación común con hogar, al fondo de un patio rodeado de establos y de algunas piecillas para los demás miembros de la familia: el todo probablemente cubierto de juncos, que crecen tupidos en las orillas del Eurotas.

Muy inferior en el plano político y social, la posición del ilota no es, en suma, mala en el plano económico. Está atado a su censo, pero no se lo pueden quitar: goza de seguridad. Sólo está sujeto a una renta fija, que no es aplastante. No se hace pesada sino en caso de mala cosecha. En cambio, el ilota aprovecha solo del excedente de los años buenos. Saca principalmente ventaja de todas las mejoras que con su trabajo puede introducir en su explotación. Por último, es propietario de todos sus muebles. Privilegio que no es de despreciar, pues los ilotas que acompañan al ejército en campaña tienen el derecho de participar en el saqueo.

Hasta nos sentimos inclinados, influidos por el cuadro de la condición del ilota en la época clásica, a ensanchar el foso que, en su origen, lo separaba socialmente de la clase de ciudadanos-soldados. El ilota no está confinado en su función agrícola. Su actividad no está limitada por las restringidas fronteras de su censo. Por lo demás, éste es demasiado estrecho para alimentar a más de cinco o seis personas. El problema de los segundones se plantea a la clase de los ilotas, como a todas las clases de la sociedad homérica.

Entre esos segundones, algunos se van a servir en las familias de la aristocracia o en casa de sus propietarios. Ahí se convierten en *mothaces*, especie de clientes domésticos que viven con el señor, son su cortejo en la asamblea y en las fiestas, lo acompañan en el ejército. Quizá en sus filas fueron elegidos los *epeunactas* a los cuales se les habría permitido, según se dice, que desposaran mujeres espartanas para colmar los vacíos dejados en la clase de guerreros por las guerras de Mesenia en los siglos VIII y VII. Entre los ilotas así manumitidos del servicio de la gleba se reclutaban también los *afetas*, sin duda arqueros u honderos, y los *desposionautas*, que completaban las tripulaciones de la flota, pues la Esparta de Homero es una potencia marítima. De manera general, los ilotas suministran al ejército los mozos de armas y las tropas ligeras.

Un ilota que se ha destacado por su bravura hasta puede ser promovido a la dignidad de ciudadano. Entra en las filas de los *neodámodos*, los “nuevos ciudadanos”. Sin duda se le entrega entonces un lote de tierra. Éstos formarán en la época clásica una categoría inferior. No es seguro que así fuera en su origen.

La vida de los ilotas a orillas del Eurotas no tiene, pues, nada de intolerable. No ocurre lo mismo con la de sus congéneres de Mesenia.

En los últimos años del siglo VIII, los espartanos, apretados en sus tierras, habían cruzado los puertos de Taygeto, conducidos por Polidoro, y emprendieron la conquista de las risueñas y fértiles llanuras de la Mesenia regadas por el Pamiso y sus afluentes y por los riachos costeros que bajan del macizo del Ithomo, al oeste. La sumisión del país exigió, dice la leyenda, veinte años de mortíferas luchas.

La tierra conquistada fue repartida en lotes atribuidos a los vencedores. La población local, cuando menos la que no había huido ante el invasor, quedó reducida a una condición muy dura. Los ilotas de Mesenia debían entregar al propietario del lote, no una renta fija, bastante moderada, como los ilotas laconios, sino la mitad de sus cosechas, quedando a su cargo las semillas. La

condición de éstos era miserable. Tan miserable, que medio siglo después se sublevaron contra sus señores y llevaron contra Esparta una lucha tan prolongada y desesperada que se necesitó toda la disciplina del Estado lacedemonio y toda la elocuencia entusiasta de un Tirteo para vencer el descontento y el desaliento que en cierto momento se habían apoderado de los guerreros espartanos.

La Mesenia fue de nuevo aplastada. Nunca dejaría de ser un foco latente de rebelión; y sin duda contra los ilotas mesemos, mucho más que contra los de Laconia, debió ejercerse la vigilancia feroz cuya tradición nos han transmitido los autores antiguos.

La organización de la vida rural en las ciudades cretenses es muy parecida a la de Esparta. Los *afamiotas* son los homólogos de los ilotas de Laconia. También los llaman *clarotas*, las “gentes de los lotes”. Al lado de ellos, y en las mismas condiciones, los *mnoitas* explotan las tierras comunes de la ciudad.

La vida de esos pequeños campesinos cretenses, atados a la tierra, pero perfectamente libres en otros sentidos, parece haber sido bastante suave, aún más suave que la de los ilotas de Láconia. Pueden adquirir bienes muebles y desposar mujeres libres. Cuando el señor del lote muere sin dejar hijo, hasta tienen derecho a una parte de la herencia. Sin embargo, les afectan dos interdicciones, significativas: se refieren al derecho de llevar armas y al de participar en los ejercicios gimnásticos. En cambio, los clarotas cretenses, a diferencia de los ilotas de Esparta, quedan dispensados de todo servicio militar: las ciudades cretenses, confinadas en su isla, no son conquistadoras.

Esos campesinos cretenses están en realidad satisfechos de su suerte. No piensan en rebelarse.

TETES Y PEONES

En las ciudades donde los propietarios de lotes explotan por sí mismos su dominio, es decir, en la mayor parte de la tierra griega, existe, nos dicen Homero y Hesíodo, una clase de trabajadores mercenarios que concurren al trabajo de la tierra y reciben un salario, un *misthos*, como precio de su faena. Esos jornaleros llevan un nombre genérico; son los *tetes*.

Los tetes son hombres libres. Pero el sentido moderno de la expresión no debe engañarnos. En la Grecia homérica es libre toda persona que no es propiedad de un señor. Lo que no quiere decir que su conducta en la existencia no pueda ser limitada y reglamentada por normas muy estrictas de origen legal, consuetudinarias, hasta contractuales; las obligaciones

contractuales pueden ser transmisibles por herencia. En este sentido, los ilotas de Esparta son también hombres libres, pues no tienen más señores que las leyes y los magistrados de la ciudad. Sobre este particular, su libertad de conducta es por lo menos tan amplia, aun más amplia que la de los ciudadanos de pleno ejercicio. Los únicos inexistentes son sus derechos políticos. Pero en otras partes los tetes están en el mismo caso. Tampoco participan en la conducción de los asuntos de la ciudad.

Los tetes se presentan a nosotros en la poesía de Homero y de Hesíodo como mercenarios que alquilan la fuerza de sus brazos, por un trabajo, o una estación, a veces por un año o más.

En el curso de la batalla de los dioses en el canto XXI de la *Iliada*, Poseidón recuerda a Apolo cómo, por orden de Zeus, entraron como tetes al servicio del rey Laomedonte, por un año y por un salario convenido:

"Yo, entonces, la ciudad de los troyanos con muralla
Ancha y soberbia rodeé para que inexpugnable fuera.
Y tú, Febo, apacentaste sus cornudos bueyes de torcidas patas,
En las laderas del Ida, rico en boscosos barrancos"^[2].

Hesíodo, en *Trabajos*, recomienda, para las labores, que se alquilen los servicios de un hombre de cuarenta años, robusto y serio, capaz de llevar derecho el surco. Se lo alimentará cada día con una hermosa galleta que cuatro cortes dividen en ocho porciones. Después de la trilla y antes de la vendimia, se contratará a un tete y a una sirvienta, al mismo tiempo que se buscará un perro "de agudos colmillos". Se trata de asegurar la conservación y la guardia de las cosechas entradas y los cuidados de los animales durante los meses de invierno. En cuanto sea posible el tete deberá carecer de hogar y la sirvienta no tener hijos. De ese modo sin duda se les ahorrará la tentación de las raterías que el mercenario podría cometer en provecho de los suyos durante la mala estación en que no encuentra trabajo.

El salario se paga en especies. No siempre se cumple con exactitud. Pues Hesíodo recomienda bien que no se perjudique al hombre a quien se emplea. Poseidón evoca ante Apolo el recuerdo de su desventura cuando, luego de cumplida su tarea, fueron brutalmente despedidos por Laomedonte, sin pagarles y amenazándolos con encadenarlos, venderlos como esclavos y cortarles las orejas.

En esa sociedad aristocrática el tete aislado es un ser sin defensa, expuesto a la violencia y a la injusticia. Por lo demás, ese aislamiento no es, verosímilmente, la regla. Ese tete "sin hogar", esa sirvienta "sin hijo" de que

habla Hesíodo han de ser hombres jóvenes o mujeres jóvenes obligados a dejar su familia que vive en la estrechez.

En conjunto, al contrario, los tetes parecen haber formado una clase anexada a la tierra y dotada de un estatuto consuetudinario, hasta legal a veces, que la asemeja, con variantes, a la clase de los ilotas laconios; que también le asegura garantías, estabilidad y una condición, mediocre sin duda, pero no intolerable. ¿Acaso Aquiles no declara a Ulises, en el país de las sombras, que preferiría la existencia de un tete mozo de labranza a la dignidad real en el mundo de los muertos?^[3]

Homero y Hesíodo quedan desgraciadamente mudos sobre las condiciones generales de existencia de esa clase. Diversos testimonios posteriores, pero que aluden a un estado de cosas muy antiguo, pueden no obstante darnos algunas indicaciones preciosas en su brevedad.

En el momento en que legislaba Solón, a principios del siglo VI, apenas un siglo después de los tiempos homéricos, sabemos que había en Atenas una categoría de trabajadores de la tierra a quienes llamaban *hectomores*, los seiseneros, la gente de la sexta parte, los cuales se vinculaban manifiestamente a la clase de los tetes. Esos hectomores trabajan el suelo por cuenta de los propietarios y reciben como salario la sexta parte de las cosechas.

Mucho se ha discutido sobre la condición de éstos. Se ha emitido la hipótesis de que se trataba de antiguos propietarios endeudados y que, incapaces de pagar, caían, conforme con la ley, en poder del acreedor, ellos, sus mujeres y sus hijos. Habrían seguido cultivando su tierra y entregando en adelante a sus acreedores cinco sextas partes de la cosecha para rescatarse. Esta hipótesis debe rechazarse por dos razones.

La primera es que el propietario endeudado de un bien teóricamente inalienable tenía un medio corrientemente empleado de librarse de la deuda; ese medio consistía en ceder al acreedor la renta de todo o parte de su bien^[4], es decir la explotación. Para que esa cesión no librara de la servidumbre por deudas, hubiera sido menester que éstas fuesen relativamente enormes, superiores al valor capitalizado de esa renta.

Segunda razón decisiva: una renta de cinco sextas partes de la cosecha está absolutamente excluida por todo lo que sabemos de las condiciones de la economía agrícola, aun en los tiempos modernos y con mayor razón en la antigüedad. Nunca existió explotación agrícola cuya renta neta fuese igual a cinco sextos de la renta bruta. Todos los hectomores hubieran muerto de hambre el primer año.

Los “seiseneros” de Atenas no eran, no podían ser, antiguos propietarios arruinados y esclavizados.

La solución más verosímil, y en realidad más conforme con los textos, de ese pequeño problema parece ser la siguiente:

Los hectomores eran tetes ligados a un dominio en virtud de un contrato consuetudinario. Debían su trabajo al propietario de ese dominio. Recibían como salario la sexta parte de las cosechas del dominio.^[5] Un *cleros* ateniense que producía, término medio, 180 hectolitros de granos, proporcionaba, pues, cada año a los hectomores que en él estaban unos 30 hectolitros, con qué alimentar dos familias, tres más difícilmente.

Cada una de esas familias tenía además, casi ciertamente, el goce o la concesión de un trozo de tierra en el que había edificado una casita rodeada de una valla, donde cultivaba sus legumbres (habas y lentejas), plantaba algunos árboles, criaba algunos gansos. Después de las cosechas, gozaba del derecho de pasto libre para su hato de cerdos, cabras u ovejas.

Ese trozo de tierra concedido es el que anudaba el lazo tradicional entre el hectomore y el propietario del dominio, y en ciertos aspectos daba al primero figura de deudor. Toda “concesión” recibida y aceptada es, en efecto, en todas partes, en derecho consuetudinario, la fuente de una obligación compensadora, obligación que se transmite de generación en generación, mientras no quede anulada por el abandono de la concesión o abolida por la ley. Abolición que sobreviene, según parece, con Solón, en los albores del siglo VI.

Así podemos, con buena parte de conjeturas razonables, representarnos el modo de existencia de los tetes atenienses. Estamos igualmente algo, pero no menos mal, informados sobre otra categoría de tetes, los *penestes* de Tesalia.

A veces se los ha querido asimilar a los ilotas. Lo más verosímil es que gozaran de una situación intermedia entre la de los ilotas de Laconia y la de los hectomores de Atenas.

Los *penestes* tesalienses eran hombres libres que proporcionaban al ejército las fuerzas de tropas ligeras y los tripulantes a la marina. Un texto de Teopompo, que escribía en el siglo IV, afirma que, desde el origen, no podían ser ni castigados sin juicio, ni expulsados de sus censos; los *penestes*, nos dice, debían cultivar los dominios de los ciudadanos y pagar ciertas prestaciones. De donde puede concluirse que sus censos habían de ser suficientes para asegurarles la subsistencia y permitirles el pago de algunas retribuciones, livianas por lo demás. En suma, la condición de éstos parece haber sido comparable a la de algunos de nuestros censatarios libres de la

Edad Media sometidos al censo señorial y a la prestación. Ésta era sin duda su carga más penosa. Pasan por haber sido bastante turbulentos.

Categorías análogas existieron en todas las ciudades. Casi no hemos recogido más que sus apelativos. El más conocido y el más expresivo es el que llevan los tetes de la Argólida: los llaman *gimnetas*, es decir, los “sin armas”. Pues el derecho de llevar armas, queremos decir las armas nobles del hoplita, del infante acorazado es, en toda la Grecia antigua, el privilegio de la clase noble y de los ciudadanos-soldados. La portación de armas, y singularmente de la pica y de la espada en todas las circunstancias solemnes de la vida de la ciudad, es el rasgo distintivo que, mejor que cualquier otro, señala la separación de las clases en la Grecia homérica.

LA MANO DE OBRA SERVIL. SERVIDORES Y PASTORES

Los tetes, los hombres libres mercenarios, no constituyen en la mayor parte de las ciudades la mayoría de la mano de obra rural. Los “servidores”, es decir, los esclavos, forman generalmente la mayor parte. El anciano Laertes, de ascendencia real, ciertamente, pero que sólo explota un pequeño dominio, tiene una docena a su servicio, entre ellos al anciano Dolios, sus seis hijos y la madre de éstos, la vieja siciliana, encargada de los cuidados de la casa.

El servidor homérico (*dmos*) y la sirvienta (*dmoé*) son uno y otro empleados indiferentemente en los trabajos domésticos y en los trabajos del campo.

El servicio doméstico está naturalmente asegurado por mujeres. En casa, trituran el grano, tamizan la harina, cuecen las galletas y las papillas, hilan, tejen, cosen, bordan, bajo la vigilancia de la dueña de casa, o de la intendenta en los palacios reales. Sirven igualmente para los deleites del señor. Pero también van al campo. Se las ve preparando la comida de los segadores en la escena de siega en el escudo de Aquiles. Participan en la vendimia



Los servidores hombres casi no se ocupan en la casa sino de los animales de labranza y de tiro, del cuidado y de la fabricación de herramientas, de entrar las cosechas, de la pisa de la uva y de la preparación del vino. Salidos para el Campo al alba, no regresan hasta la noche. Después de la última comida del día, se van a dormir en los graneros dispuestos alrededor del patio. Sólo en invierno se les admite para que duerman en el suelo en la sala principal para aprovechar el calor del hogar. El señor, como hace Laertes, se acuesta a veces en medio de ellos, por la misma razón.

La mayor parte de ese personal masculino, por lo demás, no vive en el dominio propiamente dicho. En la Grecia homérica, no es, en regla general, el cultivo, sino la cría la que sigue siendo la principal fuente de riqueza. Lo hemos comprobado al buscar el origen de la opulencia señorial. La comprobación es válida para todos los propietarios. En la mayor parte de las ciudades, las tierras cultivadas están rodeadas por una amplia zona de tierras comunes en que cada ciudadano tiene el derecho de apacentar sus rebaños.

Esas manadas están al cuidado de servidores que llevan al amo los animales que hay que matar; cada día, como se ve en la *Odisea*, si se trata de una casa señorial numerosa; de cuando en cuando, si el total de cabezas es más modesto. En sentido inverso, el palacio, o el cortijo, provee de harina y vino a esos mismos servidores, que naturalmente no tienen escrúpulo alguno en matar algunos animales para sus propias necesidades. Así procede Eumeo, cuando quiere recibir dignamente al huésped que los dioses le han enviado y que no es otro sino Ulises disfrazado de mendigo, a quien no ha reconocido.

El episodio encantador y pintoresco de la permanencia de Ulises en casa del “divino porquero”, en los cantos XIV y XV de la *Odisea*, nos instala precisamente en el corazón de esa sociedad de pastores que, aun cuando de condición servil, llevan al margen de la zona agrícola una vida de nomadismo y de casi libertad.

Las instalaciones permanentes donde los animales entran de noche para el ordeño, la alimentación de los animales jóvenes, y la protección contra las fieras, están situadas en cañadas o barrancos bien protegidos de los vientos, cerca de una fuente, a lo largo de un arroyo o a proximidad de un curso de agua más abundante, que proporcionan el agua necesaria a los abrevaderos. Las porquerizas de Eumeo han sido instaladas al abrigo de la roca del Cuervo, cerca de la fuente Aretusa. Las majadas que Hefaiostos ha representado en el broquel de Aquiles están instaladas en un “hermoso valle”, mientras que los

establos de bueyes han sido implantados “cerca de un río rumoroso, rodeado de carrizos flexibles”.^[6]

Esas instalaciones son rudimentarias. Los establos provistos de lechos para hacer estiércol no son sino recintos o parques a cielo descubierto. Las doce porquerizas de Eumeo están dispuestas alrededor de un vasto recinto circular cerrado por alto muro, construido en piedras sin mortero, coronado de espinas y exteriormente protegido por una hilera de estacas. Cada una de ellas contiene cincuenta puercas con sus crías; los machos duermen fuera del recinto. El todo está guardado por cuatro perros que son verdaderas fieras.

Las habitaciones de los pastores son apenas menos sumarias. Son cabañas o barracas ligeras, que cada verano, nos dice Hesíodo, es conveniente poner en condiciones. La de Eumeo es algo menos modesta que las demás. Ésta incluye un vestíbulo y una sala más grande en la que hay un hogar. El mobiliario es más que rústico: una mesa para cortar las viandas y haces de maleza que sirven de asiento. Llegada la noche, extienden cerca del fuego pieles de cabra o de carnero que sirven de lecho y en las cuales se duerme envuelto en su manto.

En las soledades montañosas y boscosas, esa población de pastores vive en pequeños grupos. Cada rebaño está al cuidado de varios pastores, mandados por un jefe responsable ante el señor. Así la *Odisea* nos pone en relación, no sólo con el bueno de Eumeo, el porquerizo, sino también con el malvado Melanio, el cabrero, y con el fiel Filecio, el boyero, que se reparten la vigilancia de los inmensos rebaños de Ulises. Eumeo tiene a sus órdenes a cuatro muchachos, a los que ha agregado un servidor personal que él mismo ha comprado.

La vida de todo ese mundo es bastante pesada. A menudo duermen al raso. Pues, de noche, hay que estar en guardia contra los pastores de los rebaños vecinos que vienen a veces, con sus perros, para intentar apoderarse de algunos animales.^[7] Eumeo, luego de instalar a Ulises para la noche, se marcha afuera para vigilar, envuelto en una larga capa y en su piel de cabra, armado con una espada y un venablo bien puntiagudo. También de las fieras, lobos, panteras y leones, hay que defender a los rebaños. En el escudo de Aquiles vemos representados cuatro boyeros que con sus perros intentan poner en fuga a dos leones que acaban de matar a un toro;

Éstos no son los únicos peligros. El más temible es el que representan las empresas de los guerreros de las ciudades cercanas y de los piratas, llegados a veces de lejos. Pues un buen rebaño es siempre buena presa, y no se privan de llevarse a los pastores. Así, Cuando Ulises era todavía mozo, una tropa de

piratas mesemos desembarcó en Ítaca y se llevó trescientas ovejas con sus guardianes.

Agreguemos, para completar ese cuadro de color bastante severo, que no hay mujeres entre los pastores.

Quizá convenga aclararlo con un ligero toque bucólico. Hesíodo nos dice que las primeras lecciones de las musas del Helicón las recibió cuando era pastor. Los boyeros de Homero tocan la flauta. ¿Habremos de llegar a la conclusión de que los cantos, la música, el juego de la flauta principalmente, eran ya en su tiempo distracciones amadas por los pastores y que la tradición de las justas poéticas y musicales que nos han transmitido Teócrito y Virgilio remontaban a los tiempos homéricos?

El papel económico de los pastores de Homero consistía ante todo en proveer de carne fresca a la gente de la ciudad y de la llanura. No era el único, y nos cuidaremos de olvidar la fabricación de los quesos, sobre todo de los quesos de leche de cabra y de oveja. Tanto más cuanto que la *Odisea* nos ha legado una descripción bastante detallada de una de esas queserías, la de Polifemo.

Está instalada en la gruta del cíclope. Cuando Ulises y sus compañeros penetran en la caverna, de una ojeada hacen el inventario del material: zarzos cargados de quesos que acaban de fermentar y endurecerse, vasos llenos de suero, canastos para que escurra la leche cuajada, cuencos, cubos de madera para ordeñar a los animales.

Los métodos de la industria quesera homérica nos son bastante bien conocidos. Los hatos parten de madrugada a pacer, después que la cría ha mamado. Éstas quedan en el estable, para que no mamen durante el día. A la caída de la tarde, vuelven los rebaños. Las madres, con las ubres llenas, llaman ruidosamente a los hijos; éstos responden desde el establo; menudo bullicio.^[8] Entonces ordeñan a las madres, antes de que entren en el establo, pero no completamente, como es natural. Se deja a un lado una pequeña provisión de leche que; sirve para regar la comida. Lo demás se consagra a la fabricación de quesos.

En seguida se hace cuajar la leche; la operación se efectúa pronto. Se ponen los cuajarones en canastitas de junco para que escurran. Tras lo cual los amasan y los prensan, Los terrones que así se obtienen se depositan por último en zarzos en un lugar cubierto, donde acaban de fermentar y de secar. Esta técnica es la de los quesos de pasta firme. La de los quesos de pasta blanda, más delicada, no parece haber sido practicada por los pastores de Homero.

¿Cuál es el origen de esa población servil relativamente numerosa?

Algunos de sus miembros, los menos numerosos, han nacido en el dominio. Dolio, el anciano servidor de Laertes, ha tenido de su mujer, la siciliana, siete hijos, Seis sirven a su lado en casa de Laertes. El séptimo se ha hecho jefe cabrero; es el malvado Melánteo que ha pasado al partido de los pretendientes, Su hermana Melanto ha crecido en el solar de Ulises, donde ha llegado a ser sirvienta y se porta, también, muy mal.

Otras, mujeres en general, han nacido en buenas familias libres. Han sido distinguidas, por su belleza, por algún señor, que las ha adquirido mediante buen precio; pues un padre puede vender a sus hijos. Euriclea, cuya ascendencia nunca deja de recordar Homero, señal de buena cuna, fue así comprada por Laertes, que pagó por ella veinte bueyes, precio enorme. “La honró igual que a su esposa”, pero no se atrevió a hacerla su concubina, para evitar las escenas de su esposa Anticlea. Fue nodriza de Ulises y luego de Telémaco. Acabó su carrera como intendenta del palacio.

Las dos grandes proveedoras de la esclavitud son la guerra y la piratería.

En la guerra se matan generalmente los hombres hechos. Se hacen pocos prisioneros, a menos que se trate de personajes de grandes familias, de los que se espera conseguir un magnífico rescate. Licaón, hijo de Príamo, fue vendido en cien bueyes por Aquiles; su comprador hizo un magnífico negocio, pues Licaón fue nuevamente comprado por tres Veces más. Sin duda se pensará qué los prisioneros de guerra han de ser malos esclavos; acostumbrados a llevar armas pueden ser peligrosos. En cambio, cuando se toma una ciudad, se contemplan las mujeres y los niños. Constituyen un magnífico botín fácil de negociar, pues ya se han establecido verdaderos mercados. Quío se especializó muy pronto en el tráfico del vino y de los esclavos.

Aún más que la guerra, la piratería alimenta el mercado. Los marinos fenicios tienen sobre el particular una reputación sólidamente asentada. Eumeo refiere a Ulises cómo unos mercaderes de Fenicia, desembarcados en Siros, se apoderaron de él, muy niño, con la complicidad de una sidonia que era esclava en casa de su padre. En el norte del Egeo, la gente de Lemos piratea regularmente por las costas de Tracia. En el oeste, los principales traficantes de esclavos son los tafios y los teleboyos. Por lo demás, ningún hombre de corazón retrocede jamás ante una operación fructuosa de pillaje, cuando la ocasión se presenta. Ulises refiere sin avergonzarse a Alcínoo cómo, empujado por los vientos a la costa Tracia, a Ismaro, hizo buena provisión de mujeres, luego de saquear la ciudad y de matar a los guerreros, cuando un contraataque le obligó a volver al mar.

La violencia es la fuente de la esclavitud. Pero cuando el cautivo ha entrado en una casa, su condición no es demasiado mala. El esclavo forma parte de la familia. Ha entrado en ella por una suerte de adopción inferior, que hace de él un socio tanto como un subordinado. Los jóvenes esclavos que han crecido en la casa son bien tratados. Eumeo, que ha sido criado en la familia de Laertes, llama a Ulises su “hermano venerado”. Quedó en el solar hasta los veinte años, tras lo cual lo mandaron al campo, vestido de nuevo, con túnica, manto y sandalias. Alaba a Ulises la bondad de Anticlea:

"Los servidores han gran menester
De ver a la señora, hablarle, consultarla en todo,
Comer y beber un trago; luego se llevan
A los campos regalos de éstos que siempre son la alegría de los [servidores”.

Melanto, hija de Dolio, nacida en el solar, fue mimada y colmada de regalos por Penélope. No le guardó agradecimiento alguno.

La fidelidad y el afecto, sin embargo, son a menudo la recompensa de ese buen trato. Cuando Ulises se da a conocer a Eumeo y al boyero Filecio, éstos lo abrazan, le besan la frente y los hombros. Las sirvientas fieles hacen lo mismo, y luego, en casa de Laertes, el anciano Dolio y sus seis hijos.

La desobediencia y la infidelidad pueden, es cierto, ser reprimidas sin piedad. Pues el señor tiene derecho de vida y muerte sobre el esclavo. Ulises manda mutilar salvajemente al cabrero Melánteo, y colgar, inmediatamente después de su victoria, a las doce sirvientas que se burlaron de la autoridad de Penélope y de la intendenta y fornicaron con los pretendientes.

No obstante, para semejantes rigores, se necesitan circunstancias muy excepcionales y, además, ser tan rico como Ulises. Un servidor representa, en efecto, un valor bastante bueno. El precio medio de un esclavo es de cuatro bueyes.

LOS TRABAJOS DEL CAMPO

Tratemos ahora de seguir en el campo el trabajo de la gente de casa, señor y servidores.

El año agrícola comienza sesenta días después del solsticio de invierno, hacia fines de nuestro mes de febrero, cuando Arturo, la estrella más brillante del Boyero, se levanta hacia medianoche, “en la cima de la noche”, dice Hesíodo muy precisamente.

Es el momento de podar las vides, antes de que suba la savia. Sólo que para inaugurar ese trabajo, tanto como todos los demás, conviene elegir bien

su día en el mes. El quinto es particularmente nefasto, el octavo y el noveno son especialmente favorables. Podadas las viñas, las cavarán. Luego, a principios de la primavera, en cuanto lo permita el estado del suelo, se dará la primera reja en las tierras que permanecieron en barbecho desde la última cosecha, desde hacía diez meses. Esa primera labor está destinada a “romper” la tierra, como todavía dicen nuestros campesinos del mediodía, y a impedir que seque y se endurezca con los grandes calores del próximo verano.

La segunda mitad de la primavera, cuando las Pléyades salen y se ponen aproximadamente con el sol, es la estación de los heno y de la siega. Se cortan, con la guadaña. También se corta la cebada y el trigo con la hoz en las tierras accidentadas y algo difíciles. Pero en los grandes campos de llanura también se cortan con guadaña, como se desprende de la descripción de Homero en el escudo de Aquiles; los segadores dejan las gavillas en el surco; los niños las recogen a brazadas y las llevan a los agavilladores, que las atan en haces. Luego con éstos, como con el heno, se hacen parvas para que acaben de secar.

Terminada la siega del heno y del trigo, se toman algún tiempo de descanso. Es la llegada de los primeros grandes calores, durante los cuales “los hombres no sirven para nada”. Descansan a la sombra, comiendo algunas viandas y bebiendo lo más fresco que se puede.

Esta pausa es corta. La aparición de Sirio en el crepúsculo matutino, alrededor de un mes después del solsticio de verano, advierte que el grano está bien seco y que ha llegado el momento de trillarlo. Transportan los haces a la era bien redonda de tierra apisonada y muy plana, preparada cerca de la casa, en un lugar expuesto a los vientos. Los extienden; los servidores los apalean, los pisotean, les dan vueltas para vaciar las espigas. Tras lo cual, en cuanto se levanta una brisa, ahechan el producto de la trilla levantándolo tan,; alto como sea posible en grandes palas de madera y dejándolo caer progresivamente; el viento arrastra la corteza y las briznas de paja; el grano, más pesado, cae al suelo.

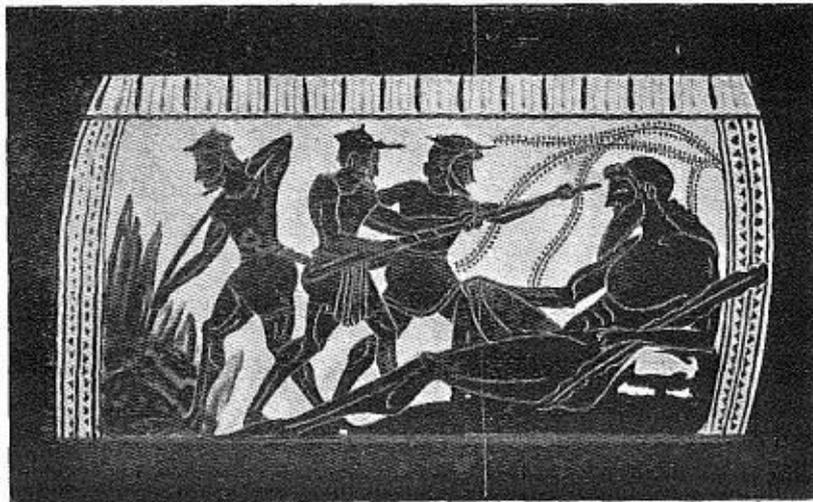
No hay más que encerrarlo en los depósitos, donde se echa en grandes tinajas, los *pithoi*, casi tan altas como, un hombre y que están enterradas en el suelo. Una vez llenas, se tapan cuidadosamente con planchas de piedra o de madera. Al mismo tiempo llevan a los graneros la paja y el heno que han acabado de secar en parvas y que no fermentarán durante el invierno.

Ha llegado el final del verano, la uva está madura, los racimos son pesados. Se procede a la vendimia. Es una verdadera fiesta. Muchachas y muchachos llenan de racimos los canastos que los portadores llevan a la casa

bajando por el sendero que conduce a la viña. En medio de los vendimiadores, un niño canta acompañándose con la cítara. Otros niños lo acompañan cantando, gritando y saltando.^[9] Supervivencia de antiguos ritos mágicos destinados a favorecer el éxito de las cosechas.



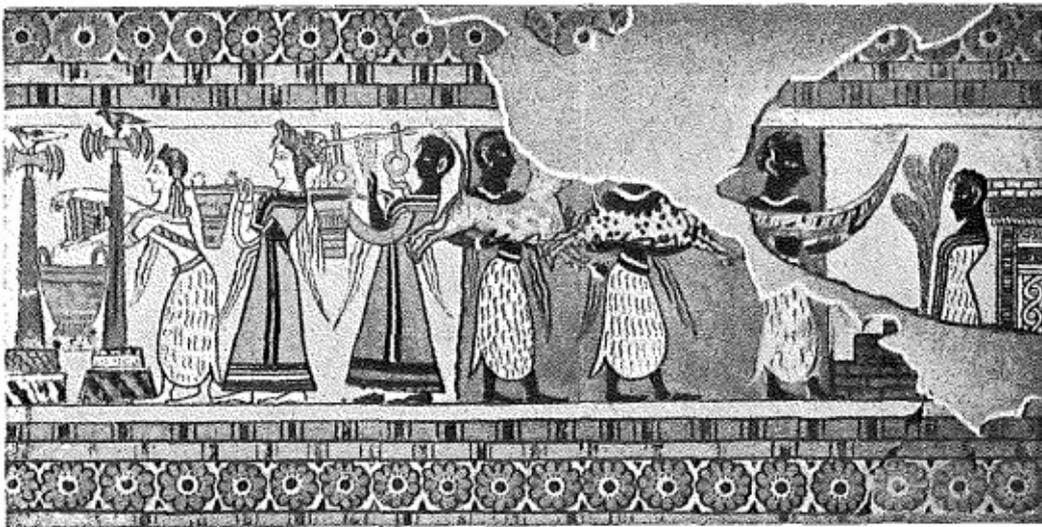
Sarcófago de Hagia Tríada. Otra escena de sacrificio cruento cerca de una tumba.



Ulises y sus compañeros hunden el único ojo de Polifemo con una vara de olivo.



Sarcófago de Hagia Tríada. Aparición de la muerte. El carro de la izquierda arrastrado por grifos y el de la derecha por caballos.



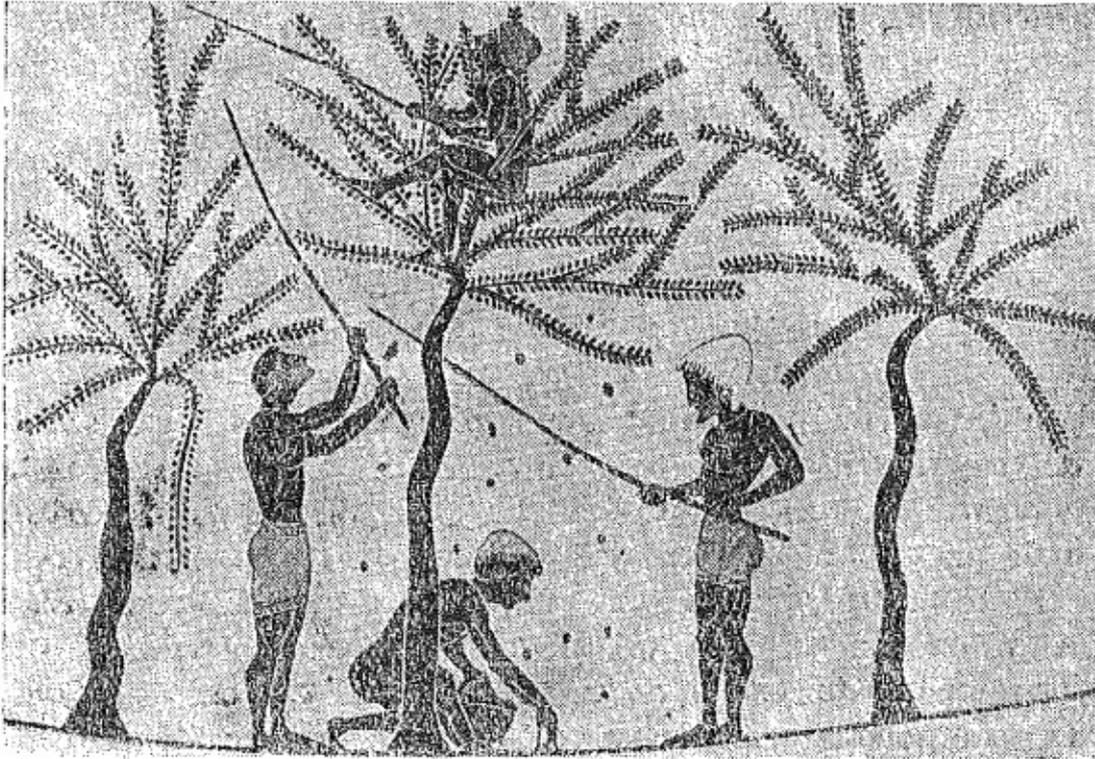
Sarcófago de Hagia Tríada. Escena de sacrificio incruento cerca de una tumba.

La vendimia se hace tarde, para un país tan cálido como Grecia; cuando Orión y Sirio salen en medio de la noche, y Arturo por la mañana, precisa Hesíodo, es decir, hacia la primera mitad de nuestro mes de octubre. Es menester, en efecto, que la uva esté completamente madura y hasta algo pasada para fabricar el vino espeso que sólo se beberá muy aguado.

Hesíodo^[10] describe con precisión los procedimientos de fabricación de ese vino. Empiezan exponiendo durante seis días y seis noches la uva cosechada en un lugar soleado, para que pierda una parte del agua. Luego la pisan y la dejan fermentar cinco días solamente en un recipiente a la sombra. Se trasiega el líquido licoroso aún cargado de azúcar y muy fuerte en alcohol,

a pesar de la brevedad de la fermentación. Por último, ese vino, como el grano, se guarda en grandes tinajas enterradas y bien tapadas que no se abrirán hasta fines del invierno.

Mientras tanto, en seguida después de las primeras lluvias de otoño, han hecho los cortes de leña y han procedido a una segunda labor en las tierras de labrantío, para mullir el suelo y enterrar las malas hierbas. Es la estación de la siembra, el último de los grandes trabajos del año.



Cosecha de aceitunas.

En el momento de empezarla, el labrador coge la mancera del arado, toca el lomo de los bueyes y dirige una plegaria a Zeus Infernal y a Deméter para pedirles que hagan pesado el trigo que cosechará. Entonces echa la semilla y la entierra con una tercera reja. Detrás de cada labrador camina un pequeño esclavo que, con una azadilla, rompe los terrones y acaba de enterrar el grano, donde el arado no lo ha enterrado completamente, pues las labores no son muy profundas. Así la semilla quedará mejor defendida del pillaje de los pájaros.

Llega el invierno con sus días malos. El año agrícola ha terminado.

EL PUEBLO DE PESCADORES

Nuestro cuadro del pueblo que vive lejos de los palacios y de la ciudad no estaría completo si no intentáramos evocar la existencia de una categoría de trabajadores de la que, en verdad, ni la poesía de Homero, ni la de Hesíodo hacen mucho caso.

Se trata de los pescadores. Conviene sin duda alguna colocarlos en la misma clase que los tetes, pero, propietarios de sus instrumentos de trabajo, de su barca, de sus redes, de sus sedales, de sus arpones, gozan probablemente de más independencia económica y social que sus congéneres trabajadores de la tierra, sin que por eso conozcan mayor prosperidad.

Para Homero, el pescado es una comida detestable. Hesíodo ni siquiera habla de él. Nunca se come pescado en las comidas homéricas. Los mismos marineros, que también se reclutan en la clase de guerreros y que, hasta cuando se dedican al comercio, son todos algo piratas, lo desdeñan y desprecian. Es un alimento de miseria.

Cuando la tripulación del barco de Ulises queda parada todo un mes por los vientos contrarios en la isla del Sol, y que no se atreve a tocar al rebaño de las temerás del dios, comienza por agotar todas las provisiones del barco, constituidas esencialmente por reservas de harina. Sólo cuando el hambre tortura los vientres se resigna a pescar con anzuelo peces y pájaros de mar.^[11] Así hacen también, llevados igualmente por la misma necesidad, las tripulaciones de Menelao, bloqueadas por la calma en la isla de Faros.^[12]

Sin embargo, a lo largo de las costas griegas vive una población de pescadores, y Homero hasta nos habla, de cuando en cuando, por accidente, de la industria de éstos



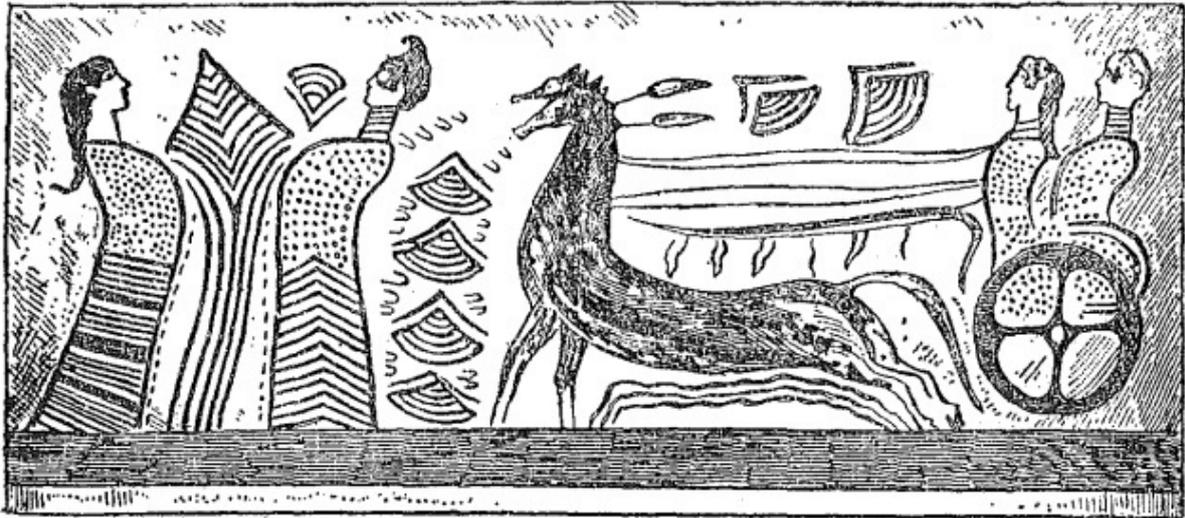
Pescador arrojando el anzuelo a los peces.

Sabemos, pues, que pescan con red que sin duda arrastran dos barcas acopladas. También se pesca con sedales provistos de anzuelos* como hacen los compañeros de Ulises y de Menelao. Por último, para las piezas grandes, los atunes principalmente, utilizan el arpón. Encontramos una evocación indirecta de esa última pesca en el episodio de los lestrigones, en el canto x de la *Odisea*, cuando la flota de Ulises, refugiada en una profunda bahía, es asaltada por los lestrigones que arponan a los marineros caídos al agua “como pescados”. Esta caza se practica todavía en las orillas del Mediterráneo: se empujan los bancos de atunes en una ensenada profunda donde los arponean con toda comodidad.

El arpón homérico está bastante exactamente descrito en una comparación del último canto de la *Ilíada*.^[13] El astil está metido en la extremidad de un cuerno de buey, que está lleno de plomo. Así lastrado, el aparato se hunde fácilmente en el agua y penetra profundamente en las carnes de la presa.

Si conocemos bastante bien las herramientas de los pescadores, ignoramos, en cambio, casi todo lo que se refiere a su modo de existencia. Sólo adivinamos que es gente cuya condición, siempre modesta, no se

levantará progresivamente sino más tarde, con el adelanto de la democracia y la organización de mercados urbanos que generalizarán el consumo del pescado.



Motivo decorativo de un vaso chipriota.

Capítulo VII

DEMIURGOS Y GENTE DE OFICIO

HAY EN LA sociedad homérica una categoría de gente muy notable y que ocupa una posición singular. Se trata de los “demiurgos”.

Apenas un siglo más tarde, a principios del siglo VI, esos demiurgos tienen todavía en Atenas una especie de estatuto legal. Unos doce años después del arcontado de Solón, al día siguiente del golpe de Estado de Damasias, decidieron en efecto llevar excepcionalmente a diez el número de arcontes; cinco habían de ser eupátridas, tres campesinos propietarios, dos asientos estaban reservados a los demiurgos.

Se ha llegado a la conclusión, que aún se admite generalmente, de que por primera vez, en Atenas, la gente de baja condición, los que Homero llama tetes, cuya condición acabamos de ver, tenían también acceso a las magistraturas. Hay en eso una confusión que resulta de la transposición al más remoto pasado de Grecia de concepciones sensiblemente posteriores referentes al trabajo manual. En el mundo homérico, los demiurgos no son tetes, sino especialistas que cumplen hereditariamente una verdadera función social que les confiere una calidad particular y un estatuto consuetudinario propio.

NATURALEZA Y FUNCIONES DEL DEMIURGO

Se traduce corrientemente el vocablo griego *demiurgos* por “artesano” y hasta por “obrero”. Esto es, con seguridad, una inexactitud. El verdadero sentido es “trabajador público”. Y la palabra se aplica en el vocabulario homérico a muchas otras categorías distintas de los trabajadores manuales ocupados en la fabricación de objetos materiales.

¿Cuáles son los demiurgos a quienes se llama a casa, hasta del extranjero?, hace decir Homero al porquerizo Eumeo. Y enumera: los adivinos, los médicos, los carpinteros de armar y los aedos, trujamanes de los dioses.^[1] En otro lugar coloca a los heraldos entre los demiurgos.^[2] En otros

términos, éstos ejercen profesiones que los ponen a disposición del público y naturalmente, y con mayor razón, a disposición de la ciudad y de los jefes que la representan.

Homero cita una mayoría de actividades de orden intelectual, y principalmente la de aedo: Homero es orfebre en la circunstancia. La única profesión de orden manual que éste señala es la de carpintero de armar. Pero otras de la misma naturaleza entraban muy evidentemente en la misma categoría, especialmente la de herrero y la de alfarero, por no mencionar sino las más numerosas y las más importantes en el plano de la economía. Podríamos agregar los flautistas, los acróbatas y los cocineros, por lo menos los que offician como titulares y casi obligatoriamente en las ceremonias públicas y privadas.

Ya hemos señalado las estrechas relaciones entre las actividades de las profesiones intelectuales (adivinos, médicos o aedos) y las manifestaciones rituales de la vida religiosa. La asimilación que hace Homero de los titulares de esas profesiones a los demiurgos que practican trabajos manuales es altamente significativa. Alumbra con reveladora luz la actividad, la posición social y moral, las condiciones de existencia de estos últimos en la sociedad homérica.

Para comprender mejor el papel de éstos y su modo de vida, no es inútil tratar de remontar hasta sus orígenes lejanos en las más remotas colectividades indo-europeas. Una evocación rápida de las supervivencias de ese pasado remoto en las sociedades indias, donde las antiguas clasificaciones sociales se han cristalizado y endurecido al hacerse castas, puede traernos interesantes luces sobre el particular.

Aun cuando la distinción de clases sea infinitamente menos neta en la sociedad homérica que la de las castas en las más antiguas comunidades de la India, la clase de los demiurgos corresponde *grosso modo* y al menos en parte a la casta de los *sudras* hindúes, la cuarta en la jerarquía: social. Ésta comprende principalmente a los herreros, los alfareros, los barberos, los lavadores, los tamborileros, etc. Todos sus miembros se caracterizan por el hecho de que están llamados por vocación hereditaria, o también por iniciación especial, a cumplir, ya sea en las ceremonias públicas o privadas, ya sea en la simple ejecución de su trabajo profesional, ciertos gestos rituales que confieren especial eficacia a sus actividades profesionales o a los productos de su industria. Incorporan así a sus manifestaciones o a los objetos que fabrican una virtud particular de origen místico y casi religioso. Un particular cualquiera puede, si le agrada, tocar el tambor, pero sólo el

tamborilero puede, tocando el tambor, apartar los demonios. Sólo el alfarero iniciado puede fabricar vasos funerarios, por ejemplo; y la vajilla que éste elabora, aun para los particulares, está dotada de virtudes contra las potencias malélicas hostiles a las comidas y a las provisiones. Del mismo modo, las armas y herramientas que salen del taller de un herrero de casta son particularmente eficaces.

No es necesario, por lo demás, que el artista de clase trabaje él mismo; puede hacerse asistir por simples peones; preside el trabajo, lo dirige y echa una mano de cuando en cuando. Es esencialmente un maestro de las ceremonias que asegura el éxito de la fabricación.^[3] En sánscrito, el vocablo *karma*, que significa obra, acción, se aplica a la vez a los oficios y a los ritos.

Ese ritualismo primitivo en el trabajo de artesano está considerablemente atenuado en la sociedad homérica. Sin embargo se encuentran supervivencias bastante netas.

Ciertas operaciones, por ejemplo de carácter ritual, sólo pueden ser efectuadas por determinados profesionales. Hallamos un caso típico en el canto III de la *Odisea*; cuando Néstor se dispone a ofrecer un sacrificio a Atena. Convoca al efecto al herrero-orfebre, Laerkes, que debe dorar los cuernos de la vaca que van a sacrificar. Éste llega con sus herramientas de bronce yunque, martillo y tenazas. Bate el oro que provee Néstor y coloca artísticamente las hojas alrededor de los cuernos del animal. También sabemos, según testimonios posteriores, que había en Atenas una familia muy vieja, la de los Praxiérgidas, que fue ciertamente en su origen, según el nombre de su epónimo (ejecutor del trabajo), una familia de gente de oficio, de demiurgos. A esa familia correspondía, por función y por privilegio, el cuidado de proceder cada año, en el momento de la fiesta de las plinterías, a la reparación de la estatua de Atena.

Homero precisa, por otra parte, que los carpinteros de armar y los de ribera trabajan bajo la inspiración de Atena. Su ciencia nace de preceptos que ésta les ha enseñado.^[4] Es, con Hefaiostos, la maestra que instruye a los orfebres.^[5] Cuando unos artistas elaboran una obra de arte, el autor es el propio Hefaiostos. Pues supongo que así debe interpretarse el pasaje del canto VII de la *Odisea* donde se dice que Hefaiostos ha fabricado “por su sabio espíritu” los perros de oro y plata que guardan la casa de Alcínoo.^[6] Esos perros son inmortales y para siempre jóvenes. Es que las obras que crean los demiurgos con asistencia de los dioses participan de las virtudes divinas. Cuando hoy decimos que una obra de arte es inmortal y eternamente joven, quizá no sea más que una reminiscencia inconsciente de ese lejano pasado.

La obra del demiurgo homérico elaborada en unión con la divinidad posee, como la del alfarero o del herrero hindú, una virtud propia, una virtud obrante. Hefaios, el herrero divino, fabrica también trípodes que se mueven solos y van espontáneamente adonde deben ir. Las sirvientas de oro que éste ha creado para su servicio tienen una conciencia; tienen voz y fuerza; por la gracia divina, son capaces de desempeñar su tarea. ¿Es ésa una excepción de carácter milagroso? No. El dios demiurgo posee solo, como conviene, un poder superior al que tienen los simples demiurgos humanos; pero, esencialmente, ese poder, no es otro que el de ellos: diferencia de grado, no de naturaleza. Tal es el sentido revelador del mito.

Los demiurgos son, pues, en muchos aspectos, iniciados. En cuanto puede juzgarse por algunos indicios, fugaces en verdad, parece que dicha iniciación consiste, al menos en parte, en la entrada en posesión de las herramientas características de la profesión. Esas herramientas son lo más a menudo los atributos de la divinidad protectora y colaboradora del demiurgo: el martillo y las tenazas, por ejemplo, para Hefaios, la escuadra o el cordel para Atena Stathmia. Pues la herramienta del demiurgo no es un instrumento pasivo; él también posee su virtud, su eficiencia propia, colabora activamente en el trabajo. Las herramientas del herrero-orfebre Laertes son, nos dice Homero, en una expresión casi intraducible, “los acabadores del arte”; lo llevan a su perfección.

¿Y cómo no evocar sobre el particular la escena muy curiosa, y quizá reveladora en su minuciosa precisión, de la construcción de la balsa por Ulises que en la circunstancia se inicia en el oficio de carpintero de ribera con la colaboración de Calipso? Un hecho impresiona en ese relato: la diosa no provee solamente sus herramientas al trabajador, una hacha, una hacha doble, las barrenas; se las pone en las manos, se las “da”; las lleva ella misma al lugar del trabajo. Por lo demás, tampoco sabemos de dónde saca ella esos instrumentos en su perdida isla. Esa “entrega” de las herramientas al novel operario, al demiurgo de ocasión, por la divinidad, ¿no debe comprenderse como teniendo un valor simbólico, un valor místico más precisamente?

DEMIURGOS Y GENTE DE OFICIO EN LA CIUDAD

Guardémonos de considerar a la sociedad homérica como un cuadro rígido y en compartimientos.

En todo caso sería muy difícil señalar, en ese cuadro, a cada categoría de demiurgos un lugar bien determinado y sobre todo definitivo.

De numerosas generaciones atrás, ciertas familias, donde ejercieron, y aún siguen ejerciendo profesiones que Homero clasifica siempre entre las de demiurgos, se han elevado a la más alta jerarquía y hasta la jerarquía “real”. Es el caso de los íceruces (heraldos), de los eumólpidas (descendientes de Eumolpo, el cantor) en Eleusis, de los praxiérgidas en Atenas. Macaón y Podaliro, los grandes médicos del ejército aqueo ante Troya son hijos de Esculapio; los jefes del ejército los tratan de igual a igual y combaten a su lado.

En un nivel algo inferior, pero aún muy honorable, encontramos, en el ejército troyano, al hijo de Tectón (el carpintero de armar) combatiente entre los guerreros; éste cae herido por los golpes de Merion, el jefe cretense. Fue él quien construyó las naves de Paris, cuando se hizo a la mar para ir a raptar a Helena de Esparta. Ese Tectón era hijo de Harmónides, el ajustador. La situación social de esa familia de demiurgos no es seguramente inferior a la de los ciudadanos-soldados. En verdad, figura entre ellas.

Si salimos del terreno de la ficción literaria, descubrimos en la tradición histórica que, en la primera mitad del siglo VII, Ortágoras, el fundador de la tiranía en Sicione, pertenecía a una familia de “cocineros”, de ayudantes sacrificadores. Sospechamos que en Esparta misma, la ciudad aristocrática por excelencia, ciertos demiurgos gozaban de particular consideración, quizá igual a la de los guerreros. Pensamos en los flautistas que acompañaban las marchas y las evoluciones de la tropa en la maniobra y en el combate. Heródoto^[7] nos dice que sus funciones eran hereditarias como las de los cocineros y de los heraldos.

Hay ciertamente grados en la clase de los demiurgos. Nos agradaría conocer, por ejemplo, qué lugar ocupaban los acróbatas profesionales que, de a dos, dan volteretas evidentemente rituales, ya sea en medio de los convidados de Menelao, que celebra las nupcias de su hijo y las de su hija Hermione, ya sea en medio del coro danzante de mancebos y doncellas representado por Hefestos en el broquel de Aquiles.^[8]

Con el carpintero de armar, el herrero (*chalkeus*) y el ceramista (*kerameus*) son los demiurgos manuales más importantes.

Hay un herrero en cada aldea, en cada *comé*. La fragua donde tiene su asiento es un verdadero lugar público, ante el cual Hesíodo recomienda al hombre laborioso que pase sin detenerse, donde los charlatanes y curiosos vienen a platicar y a informarse. El equipo es muy sencillo; es el mismo que Hefestos posee en el taller que ha organizado en su morada del Olimpo. Incluye una fragua con sus fuelles, que no son sino odres que se hinchan, un

yunque, un cofre en el que se colocan las herramientas: martillos, tenazas y pinzas de largo cabo que sirven para sostener sobre el yunque las piezas al rojo. En ese cuadro ejerce su oficio el herrero, vistiendo la indumentaria tradicional de los obreros del fuego: la túnica corta, sin mangas, ampliamente abierta en el costado derecho, de modo que quedan descubiertos el hombro y la mitad del pecho. El herrero hace su trabajo, o más bien lo ordena y lo dirige, con la ayuda del cliente que le ha traído el hierro o el bronce que se trata de labrar, con asistencia también de los curiosos que lo rodean, o también con la de un esclavo o de sus hijos, a quienes inicia y le sucederán en el cargo. Terminada la tarea, se enjuga los brazos y el pecho con una esponja. Así hace Hefaiostos antes de presentarse delante de Tetis que ha ido a visitarlo.

El trabajo de los metales no lo hace sólo ese artesano esporádico. Las fabricaciones especializadas están generalmente agrupadas en ciertos barrios y también en ciertas aldeas. Ahí, los maestros herreros forman verdaderas cofradías, como puede deducirse de los nombres colectivos que llevan esas agrupaciones, que a menudo evocan los patronímicos de los *gene* aristocráticos. Así, en la primitiva Ática se habían constituido al pie de las alturas de Egialea, donde podían proveerse de carbón de leña, tres grupos de metalúrgicos, los eupíridas (los hijos del fuego bienhechor), los crópidas (los hijos de la hoz), los pelekes (la gente del casco), los cuales estaban asociados en una *trikomía*, en la comunidad de “tres pueblos”; más al norte, al pie del Parnés, estaban los aitálicas (los hijos del hollín) y a orillas del Cefiso superior los hefaistíadas (hijos de Hefaiostos) al lado de los dedálicas (hijos de Dédalo). Los miembros de cada una de esas cofradías estaban unidos por un culto común, en el que eran previamente iniciados.

En razón de la naturaleza de su industria, los alfareros, a los que deben agregarse los fabricantes de tejas, aún más que los metalúrgicos, vivían en barrios o centros distintos, en las proximidades de las canteras de arcilla. En Atenas su centro estaba situado al noroeste de la Acrópolis, en el barrio de la Cerámica donde se trabajaba la arcilla que abundaba en las orillas del Cefiso, Ahí fueron fabricados los hermosos vasos monumentales encontrados en el cementerio de Dipilon. Otro centro importante de fabricación se hallaba en Ática, al sur de Paieras, en el cabo Colias, otra cantera de hermosa arcilla.

Todas esas corporaciones de las industrias del fuego estaban colocadas bajo la protección de Hefaiostos y de Atena Ergané.

Tratemos ahora, a pesar de una documentación más que rudimentaria, de representarnos las condiciones de existencia de esa clase de demiurgos manuales. Y primero, naturalmente, preguntémosnos cómo eran remunerados.

La pregunta no es superflua. Pues, como acabamos de decirlo, los demiurgos de toda categoría, “trabajadores públicos”, no son comerciantes propiamente dichos que viven de la venta de sus servicios o de sus productos. Cumplen una función pública, lo mismo que el sacerdote, los “reyes” o los campesinos-soldados.

Hay que tener muy en cuenta, por ejemplo, que cuando al herrero-orfebre Laerkes lo llaman del palacio de Néstor para dorar, de acuerdo con el rito, los cuernos de la vaca que será sacrificada, lo que recibe es una orden en nombre del rey. No se habla de remuneración para él, ni tampoco para el aedo Demódoco “llamado” por orden de Alcínoo para cantar en el banquete y en la fiesta de los feacios, ni tampoco en parte alguna para el aedo Femio, a quien los pretendientes obligan a amenizar sus comidas y juegos en el solar de Ulises. Bien parece que ni a unos ni a otros se los convoca más que para desempeñar una función que depende de su competencia. Están bien tratados, bien alimentados; quizá vuelvan a su casa con algún regalo, pero sobre esto no hay ninguna alusión; en todo caso, nunca se hace mención de salario, de *misthos*.

Parece, pues, que los demiurgos están sujetos al menos a ciertos servicios, así como los ciudadanos-soldados están obligados a equiparse a su costa. Para el efecto se dota a éstos con un lote de tierra. Por analogía, ¿podemos llegar a la conclusión de que las familias de los demiurgos han recibido también una dotación rural apropiada? Es bastante verosímil, y si nos referimos al ejemplo de la India, hemos de pensar que es así. En la India, en efecto, las cargas del *sudra*, homólogos de nuestros demiurgos, no son siempre remuneradas, pero se les afectan tierras. En Ceilán, por ejemplo, aun en el siglo XVII, el herrero, el alfarero, el lavador poseían un trozo de tierra para el servicio del rey, del señor y de sus gentes; sólo recibían retribución por los trabajos que les pedían los particulares.

Lo poco que nos dejan entrever los textos homéricos nos autoriza a imaginar que los demiurgos de que nos hablan se hallaban en análoga situación. Servidores públicos, y a ese título provistos de un lote hereditario, estaban obligados a ciertas prestaciones gratuitas en provecho de la comunidad, es decir, de sus jefes; sus ganancias profesionales propiamente dichas sólo provenían de los servicios personales que estaban llamados a prestar por otras razones, y que sin duda, por vocación hereditaria, no podían negarse a ello.

Apresurémonos a decir que esas ganancias representan ciertamente, en la época homérica, lo mejor de su actividad.

Esa actividad, al menos en todos los casos en que no exige una instalación fija o muchas herramientas, van a ejercerla a domicilio. Así proceden los carpinteros de armar y a veces también los herreros. En la casa de donde los llaman, los reciben como huéspedes de mérito; participan en la vida casera. El cliente les entrega las maderas y los galápagos de cobre, de estaño, de bronce o de hierro, lo más a menudo de procedencia extranjera. El dueño de casa, cuando no colabora en la ejecución del trabajo con los miembros de su familia, les presta la mano de obra auxiliar que necesitan. El hombre de oficio es en primer lugar un maestro de obra, el director, el consejero, y, por sobre todo, el poseedor de esa ciencia y virtud de esencia divina cuya intervención confiere a la empresa la eficiencia particular, sin lo cual el objeto producido sólo sería un instrumento muerto.

Herreros y alfareros operan sobre todo en sus propios talleres. Muchos de ellos, los más reputados y de mejor clientela, tienen a su servicio una mano de obra servil o ayudantes asalariados. Hay que alimentar y remunerar a ese personal, a la verdad poco numeroso todavía. Lo consiguen gracias, por una parte, al producto del lote de tierra afectado a su función de demiurgo, y además gracias a los pagos que reciben de la clientela, pagos que se hacen normalmente en especies, pues la moneda, que ya ha hecho su aparición, casi no se utiliza todavía sino en el comercio marítimo o entre ciudades. Ese personal auxiliar es sobre todo necesario en la industria alfarera. Extrae la arcilla, la selecciona, la cierce; asegura el aprovisionamiento de carbón. El maestro alfarero modela las piezas en el tornillo, regula y vigila la cochura.

Esos jefes de taller casi no fabrican sino a pedido. Más adelante veremos cómo su industria se transforma en industria de exportación, en Egina principalmente, que con ese comercio ganó el apodo de “comerciante de ollas”, en Calcis, en Corinto, en Atenas, en Mileto y en otras partes. Algunos de ellos son artistas que gozan de amplia nombradla. Homero cita el nombre de Icmalio, el maestro ebanista que fabricó la *klisié*, la poltrona en que se sienta Penélope y que está incrustada de marfil y plata. La celebridad de algunos de ellos traspasó las fronteras de su ciudad. No vacilan entonces, precisa Homero, en llamarlos del extranjero, como se hace con los adivinos, los médicos y los aedos. Los demiurgos, manuales de “élite”, llevan así, a veces, una vida errante a través del mundo griego, siguiendo el ejemplo de sus émulos del orden intelectual, protegidos como ellos por las relaciones particulares que tienen con la divinidad.^[9] En la *Ilíada* leemos que el locrio Ajax ha hecho venir de Beoda a Tiquio, el maestro bronceador-curtidor para fabricar su escudo. Tucídides^[10] nos dice que, en los últimos años del siglo

VIII, las gentes de Samos acudieron al maestro carpintero de armar de Corinto, Ameinocles, para la construcción de cuatro navíos de guerra.

LOS DEMIURGOS Y LOS COMIENZOS DE LA VIDA URBANA

Muchos de esos hombres de oficio —quizá la mayoría— viven en el campo mezclados en la vida rural. Algunos, ya lo hemos visto, organizados en cofradías, están instalados en aldeas distintas, a proximidad de las fuentes de materias primas, leña y canteras de arcilla. Buena parte de ellos, sin embargo, atraída por la clientela rica de las grandes familias, ha venido ya a fijarse en la ciudad, a cuyo alrededor se constituyen progresivamente verdaderos barrios industriales.

Son los comienzos de la vida urbana. Tenemos, pues, que trazar al menos un esbozo de la ciudad homérica si queremos representarnos sus condiciones de vida y la existencia que en ella se podía llevar.

La ciudad de Homero, *asty, polis*, es la capital política y religiosa de la ciudad. Ahí residen los “reyes” en sus solares, agrupados alrededor del rey de la ciudad, o del magistrado que lo ha reemplazado, en cuya casa se reúnen en consejo, como hacen los doce príncipes de los feacios, que Ulises encuentra reunidos en el *mégaron* de Alcínoo. En la proximidad se halla el ágora, la plaza pública donde se lleva a cabo el mercado y la asamblea del pueblo, es decir, de los hombres libres admitidos en sus deliberaciones. Ahí se levantan igualmente los edificios sagrados dedicados a los dioses de la ciudad.

Alrededor de ese núcleo aristocrático se sitúan los barrios obreros. En Esqueria, es decir, en Corcira, ciudad de marinos, los astilleros navales se encuentran así en la vecindad de los dos puertos con los talleres de los fabricantes de aparejos, cuerdas, velas y remos.^[11] En Atenas, el Cerámico, el barrio de los alfareros, está instalado en la llanura, al noroeste y al pie de la Acrópolis.

Algunas de esas villas son ciudades abiertas que se extienden en la llanura, sin protección. Tal es el caso de la capital de Ítaca: del solar de Ulises se sale, en efecto, directamente al campo. Es también el de Lacedemonia, donde los viajeros, Telémaco y Pisistrato, llegan directamente al palacio de Menelao.

Sin embargo, la mayoría ha heredado el lugar y la disposición de las antiguas fortalezas aqueas de los tiempos micenios. Se ordenan alrededor de una loma fortificada que sirve de ciudadela y de refugio eventual, ocupada, cuando el lugar es suficiente, por los santuarios públicos y los palacios reales.

Así están dibujadas Troya y Pilos en el texto homérico. Es el mismo dispositivo que nos han revelado numerosas excavaciones en Atenas, Argos, Tebas, Orcomene.

Por último, más raramente, la ciudad entera, con sus barrios residenciales y sus barrios industriales, está rodeada de murallas. Ilion, que posee una ciudadela coronada por el palacio de Príamo, está protegida además por una muralla continua. La ciudad de los feacios está guardada del mismo modo por un muro grueso y alto, coronado por empalizadas. Precaución natural, pues una y otra están expuestas a los golpes de mano llegados de la mar. La misma preocupación de seguridad incitará a los milesios, en el segundo tercio del siglo VII, a proteger su ciudad por una muralla poderosa y continua, de doce metros de altura y cuatro de espesor, flanqueada de torres, de puertas fuertemente defendidas.

Todas esas aglomeraciones presentan una misma característica: cubren una superficie muy restringida para una población relativamente alta. Característica que, por lo demás, conservarán todas las ciudades de Grecia en el curso de su larga historia. Ciertamente, en la parte aristocrática y residencial, los solares “reales” se extienden ampliamente, como dan fe las descripciones homéricas. Pero, como a guisa de compensación, parece que en los barrios obreros las construcciones se apiñan a lo largo de callejas estrechas y tortuosas donde el extranjero debe circular bajo las miradas cercanas y desconfiadas de una población curiosa y poco acogedora para las personas desconocidas. Por eso, sin duda, Ulises, para descubrir el palacio de Alcínoo, necesita un guía que no es sino Atena disfrazada de niña, que no se olvida de recomendarle: “No mires a nadie y no preguntes nada; nuestra gente tolera poco a los extranjeros; no testimonia ni benevolencia ni amistad al que llega de afuera”.

Si queremos representarnos las moradas de esa población, nos vemos obligados, a falta de documentos directos, escritos o arqueológicos, a imaginarlas sobre el tipo de sus herederas directas habitadas por los artesanos de las ciudades griegas unos dos siglos más tarde. Construcciones ligeras, de adobe, de madera o de tierra apisonada, el piso de losa o de tierra apisonada, un techo de zarzo y de cañas: tres o cuatro habitaciones pequeñas de unos metros cuadrados. En la parte trasera, para las comodidades, un pequeño patio-jardín donde se guisa al aire libre, con un cobertizo donde se guardan las provisiones de leña y carbón. Puertas, ninguna ventana.

Cuadro ciertamente modesto, hasta muy modesto. Pero cuya mediocridad no hay que dramatizar. Los demiurgos, los artesanos, cuando no trabajan en el

taller, en la obra o en casa del cliente, viven al aire libre, charlan en las plazuelas o en el ágora. Sólo están en casa para comer y dormir. Su lujo y confort es el cielo azul, el sol, la dulzura del clima y la transparencia de la atmósfera.

Consideremos ahora a ese pueblo en el trabajo

EL TRABAJO INDUSTRIAL

En el mundo homérico, la mayor parte de la producción industrial depende todavía del trabajo casero.

Señoras y sirvientas, en la casa, hilan la lana y el lino, los tejen y confeccionan las prendas de vestir. Eumeo se corta él mismo las sandalias. Hesíodo nos dice cómo hay que fabricarse para el invierno, con cuero de buey, calzados trenzados, bien ajustados y forrados de fieltro por dentro. Aconseja a los hombres que ellos mismos tejan sus mantos para el frío: trama apretada sobre urdimbre floja. Así se obtiene un tejido afelpado. Los cueros y las zaleas se preparan en casa. Las pieles se estiran a mano empapándolas de aceite.

En casa se construyen igualmente todas las herramientas de trabajo, desde las azadas y mazos hasta el carro. Éste, hace observar Hesíodo, se compone de hasta cien piezas, y primero hay que prepararlas y juntarlas en casa con cuidado antes de principiar el armado.

Y lo mismo en lo que se refiere al mobiliario corriente, mesas, asientos y camas, únicamente la fabricación de asientos de lujo está reservada al demiurgo especializado. Ulises fabricó solo su lecho nupcial.

Aún más, edificó él mismo las paredes de la alcoba, techó, hizo y colocó la puerta de paneles macizos. Todas las construcciones ligeras, la cabaña de Eumeo, por ejemplo, dependen de la industria doméstica. Sólo las grandes habitaciones comunes y de aparato, como el *mégaron* con sus cuatro columnas, su azotea sobre armazón, y su linterna, requieren la intervención de los carpinteros profesionales. Con la ayuda de éstos, Paris hizo construir su casa particular al lado del palacio de Príamo.

A los herreros les corresponde en primer lugar la fabricación de los utensilios domésticos de metal. Los más importantes y apreciados son los trípodes, es decir, unas calderas hemisféricas montadas sobre un armazón de tres pies. Esos trípodes pueden ir al fuego, y también sirven para transportar de las cocinas hasta el comedor las carnes cocidas. Para el efecto están provistos de asas. Los que Hefaistos construye para el servicio del Olimpo están además adornados con ruedecillas —ruedecillas de oro, naturalmente—.

Algunos de esos trípodes son de buena capacidad. El que Aquiles ofreció como premio para la carrera de carros contiene 22 medidas, es decir, verosíblemente unos 70 litros.

Los herreros fabrican también todas las variedades de cubas metálicas y calderas, urnas, urnas funerarias e instrumentos de cocina, y en fin las copas para beber; el todo de bronce o de cobre; a veces, las copas en particular, de metal precioso adornado y cincelado. La copa de Néstor, descrita en el canto XI de la *Ilíada*, copa de dos asas, adornada con palomas, reproduce un muy antiguo modelo micénico.

Ninguna frontera separa, en efecto, el oficio de herrero del de orfebre. Laerkes, el herrero-orfebre de Pilos, recibe indiferentemente uno y otro nombre, el de *chalkeus* y el de *chrysochoos*. Gentes de la misma corporación fabrican las calderas al mismo tiempo que las joyas, collares, gargantillas, brazaletes, fíbulas adornadas, colgantes, pectorales y diademas.

Obreros, artistas, decoradores, fueron quienes revistieron las paredes de la sala grande del palacio de Alcínoo con chapas de bronce cuya parte superior forma un friso cubierto de esmalte azul. Guarnecieron con bronce el umbral, enchaparon con plata los pies y el dintel de la puerta, que adornaron con láminas de oro. Son capaces de hacer piezas de madera en forma de estatuas, que recubren con hojas de oro y plata; testigo los perros de oro y plata que guardan la puerta de Alcínoo y los efebos de oro con antorchas que decoran su *mégaron*; testigo también la estatua de Zeus, de oro batido, ofrecida por Cipselo, tirano de Corinto, hacia mediados del siglo VII, y que Estrabón vio aún, siete siglos después, en Olimpia.

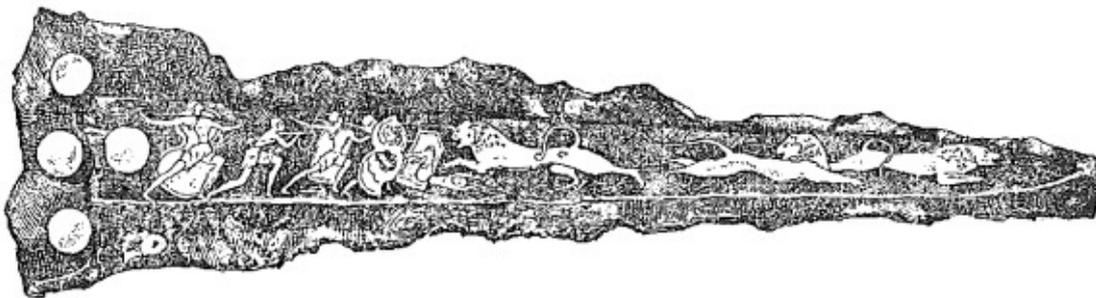
Los más dotados son maestros cinceladores, como los autores del cofre historiado del mismo Cipselo, o los del monumental relicario consagrado por Mirón de Sicione, después de su victoria hípica en Olimpia, en los juegos de 648.

La fundición, el pulido, el ajuste, la soldadura o el remache de (as piezas de bronce no tienen secretos para ellos. La industria del bronce representa, no lo olvidemos, una tradición más que milenaria.

Si creemos a Homero, donde los bronceros de su tiempo ponen de manifiesto su maestría es en la fabricación de armas. Pero el de armero es un arte complejo y difícil. Depende tanto del oficio de curtidor como del de herrero. Un broquel está hecho de varias capas, de las cuales dos solamente, la interior y la exterior, pueden ser de metal, pues las demás son de pieles: el broquel de Aquiles tiene cinco. La coraza de Agamenón tiene cuarenta y dos bandas de metal montadas sin duda en un armazón de cuero. El casco tiene

también, seguramente, vino guarnición interior de cuero, a la que se unen la cogotera y el ventalle; las canilleras, y sin duda también las cnémides. Las armaduras de los jefes, los broqueles principalmente, están además adornados con figuras cinceladas y realizadas con color o con estaño.

Los talleres de armeros, en consecuencia, son siempre de especialistas. Así, el Ática tiene una cofradía de fabricantes de cascos. Las espadas que salen de los talleres de Calcis son particularmente apreciadas, así como son reputados los cascos de alta cimera y las corazas de Corinto, o los broqueles de Beoda



Hoja de puñal con incrustaciones. Cacería del león.

En los campos de batalla de la epopeya homérica, el bronce es rey. Sin embargo, los herreros de Homero conocen ya el hierro, y eso desde hace varios siglos; las excavaciones nos han mostrado que en Grecia se fabricaban buenas espadas de hierro en el siglo VIII. Pero el bronce sigue siendo el metal noble, al menos para Homero. Por lo demás, bien parece que aun cuando conocen el temple, las armas de hierro forjado no han adquirido todavía la dureza, la liviandad y sobre todo la resistencia al choque, que son las que dan valor a las armas de bronce. El hierro, relativamente abundante, casi no se emplea más que para las herramientas domésticas: hachas, azadas y rejas de arado. La soldadura del hierro no llegará a inventarse, o a importarse, sino a fines del siglo VII, por Glauco, de Quío.

La técnica de los herreros y de los bronceros no la conocemos sino por la descripción de los objetos que salen de sus talleres. El trabajo de los alfareros nos es familiar, gracias a las representaciones muy realistas de las etapas sucesivas de la fabricación que encontramos en los exvotos de barro cocido que los alfareros de Corinto colgaban en los santuarios de su barrio para conciliarse el favor de los demonios hostiles: Sintrips, el quebrador, Smaragos, el agrietador, Asbestos, el hacedor de hollín.^[12]

En la trinchera de la cantera de arcilla, de unos dos metros de profundidad, el zapador ataca la pared con su zapapico, un obrero recoge los terrones en un canasto de dos asas. Otro los iza a mano hacia un cuarto que, inclinado al borde de la trinchera, los lleva hasta la superficie del yacimiento. El trabajo es pesado y da mucha sed; un ánfora está suspendida en medio de la excavación, bien expuesta a las corrientes de aire que mantienen fresco el vino.



Alfarería primitiva de Troya

Han llevado la arcilla al taller, la han seleccionado, lavado, amasado. El maestro alfarero le echa mano. Ya lo tenemos sentado delante del torno, al que mueve con el pie, mientras modela la pieza con la mano y el palillo. La vajilla corriente y de poco valor se secará y endurecerá al sol. Las otras piezas pasarán al horno.

Éste es una construcción redonda, de poco más o menos metro y medio de diámetro en la base, que debe rehacerse parcialmente después de cada cochura, pues la parte superior queda destruida luego de cada hornada. El hogar lo constituye una especie de vestíbulo en forma de túnel que se llena y provee de carbón, cuyo largo asegura un tiro conveniente. Las piezas que se han de cocer se instalan en el horno. Se rehace la parte superior, cónica, que termina como chimenea. En la pared se ha practicado una abertura con cierre móvil que permite vigilar la marcha de la cochura.

Terminada ésta, queda por hacer la maniobra más delicada, o al menos la más peligrosa, pues una torpeza puede aniquilar la hornada. Se trata de demoler la parte superior del horno. El obrero, encaramado en una escalenta apoyada contra la pared, ataca con un gancho lo alto de la construcción. Pedazo a pedazo la derriba tirando los materiales hacia el exterior. Descubierta el horno, ya no hay sino esperar que las piezas estén frías.

Éstas son de tipo muy variado y no puede tratarse de enumerarlas.

Las hay monumentales. Así las grandes tinajas, los *pithoi*, en cuyo interior puede esconderse un hombre, que sirven para conservar el vino, el aceite, la cebada y el trigo, y que se entierran en los almacenes y depósitos. Y también los vasos funerarios encontrados en el cementerio de Dipilon, en Atenas, que se colocaban sobre las tumbas de los personajes de grande familia y que, gracias a su fondo horadado, servían para transmitir a los muertos libaciones y ofrendas.

Aun cuando menos imponentes, las ánforas de dos asas, que terminan generalmente en punta, son también de dimensiones muy respetables. La capacidad de éstas es de unos veinte litros. Sirven para el transporte del vino y del aceite. Son instrumentos indispensables del comercio marítimo.

Citemos también las grandes cráteras de asas en que se hace la mezcla del agua y del vino en el momento de las comidas, las hidrias panzudas de tres asas, dos laterales y una vertical cerca del gollete, que sirven para sacar y escanciar el agua; las “oenochoes” de largo cuello, con pico y una gran asa vertical con que se llenan las copas de vino. Por último, no olvidemos los pequeños vasos de perfume, los alabastros alargados, o los aríbalos redondos destinados al aceite de tocador, los leцитos.

Esos diversos tipos de vasos testimonian un sentimiento tradicional de la adaptación y hasta de la elegancia de las formas. Sus creadores son con frecuencia artistas que comparten con los demiurgos de la fragua el gusto de la decoración. En efecto, numerosos vasos, principalmente los grandes vasos del Dipilon, están adornados con pinturas. Esta pintura negra brillante se coloca directamente sobre el fondo de arcilla pulida que lo más a menudo conserva su color natural, pero que pronto aprenderán a colorear con óxidos.

Durante mucho tiempo y hasta hacia fines del siglo VIII, dicha pintura es notablemente estilizada. Es la época del estilo geométrico, donde se reproducen regularmente los mismos temas: meandros o cruz gamada, pero que no excluye de ningún modo la figura viviente, hombres o caballos, y la representación de escenas o más bien desfiles, como los cortejos fúnebres. Los personajes y los objetos no son, en verdad, sino sombras chinescas muy esquematizadas, yuxtapuestas o superpuestas sin ninguna preocupación de la perspectiva; los bustos están figurados por simples triángulos, los muslos por conos truncados, las piernas por medios rombos alargados: el cubismo, según se ve, no es del siglo XX. El conjunto da a menudo prueba de un sentido bastante seguro del ordenamiento general y del equilibrio decorativo.



Escudo votivo en bronce, trabajo de procedencia fenicia, encontrado en Creta

Hacia fines del siglo VIII, sin embargo, la moda y el gusto cambian bruscamente. La ocupación de Chipre por Sargón, de Asiría, ha abierto la vía a las marinas de las ciudades fenicias vasallas del soberano asirio. Motivos tomados de los tejidos y de los bordados importados de Fenicia hacen irrupción en la decoración de los vasos, donde se insertan en bandas superpuestas: palmetas, cordones, lotos, esfinges, cabras monteses, animales haciéndose frente con un esquema floral a uno y otro lado. El estilo geométrico cede el lugar al estilo orientalizante que, de la costa de Asia, pronto llega a la Grecia continental donde los alfareros de Corinto lo acogen muy favorablemente.

Pero esa evolución misma no es sino uno de los signos de una transformación más profunda que rápidamente modificará, hasta trastornará por lugares, las condiciones de existencia de esa clase tan curiosa y tan original, en varios aspectos, que aún en la época homérica constituyen esos demiurgos gente de oficio, a un tiempo artesanos, artistas, oficiales públicos e instrumentos de la divinidad.

LOS DEMIURGOS EN LUCHA CON EL CAPITALISMO ARISTOCRÁTICO

Ese gran cambio tiene su punto de partida en el desarrollo rápido, a partir de mediados del siglo VIII, del comercio marítimo y de la colonización helénica a lo largo de las costas del Mediterráneo.

Afecta primero a la corporación de los carpinteros de armar.

Los demiurgos de la madera, con la sola excepción de los obreros del mueble de arte, como Icmalio de Ítaca, nunca fueron en verdad empresarios independientes, al modo de los de la fragua o de la alfarería. Empleados principalmente primero en la colocación de las armaduras domésticas, en la construcción de los edificios públicos o religiosos, no trabajan, en suma, sino bajo la dirección y la autoridad de sus clientes que les entregan los materiales y la mano de obra necesaria; no son más que directores de trabajos. Pero he aquí que, cada vez más, y en la mayoría de las ciudades, esas ocupaciones se hacen para ellos tareas secundarias. El maestro carpintero es en lo sucesivo ante todo el hombre de la construcción naval.

Ahora bien: la posesión y la construcción de un barco son privilegios de la riqueza y de la aristocracia, las cuales se confunden en la ciudad homérica.

Únicamente los ricos aristócratas están en condiciones de reclutar en su personal doméstico o en su clientela los equipos de leñadores y de braceros que irán a los bosques de la comunidad a cortar, preparar, transportar las maderas que luego habrá que dejar secar en la obra durante un año por lo menos. En el canto XXIII de la *Ilíada* encontramos la descripción adornada de una de esas grandes prestaciones de leñadores acompañados de mulas; se dirigen a las laderas del Ida en busca de la madera para la gigantesca pira en que será incinerado el cuerpo de Patroclo.^[13] A veces será necesario equipar una expedición lejana para procurarse las especies apropiadas, alisos, abetos, álamos^[14], en una región aún no desmontada. Tras lo cual habrá que proporcionar al maestro constructor los obreros y ayudantes indispensables.

Esas exigencias materiales no son las únicas. Hay otras, de orden político. En la ciudad homérica, los bajeles pertenecen a quien los hace construir, pero no son una propiedad exclusivamente privada. Todo propietario de barco está obligado, en caso de necesidad, a ponerlo a disposición de la ciudad por decisión de la asamblea del pueblo. Entonces se le da la tripulación, cuyo mando ejerce. Todo armador tiene, pues, por su propia función, jerarquía de jefe y de magistrado. Sólo puede serlo un miembro de la aristocracia. Esos principios son los que presiden la muy antigua organización ateniense de las *naucrarias*, que no era ciertamente particular de Atenas.

Existe entre los feacios y en la Ítaca de Homero. Por eso Telémaco, decidido a partir para Pilos, se ve obligado a pedir a la asamblea del pueblo

un navío y veinte hombres de tripulación. Ciertamente es que ante la negativa, sigue adelante. Pero sólo puede hacerlo gracias al concurso excepcional de Atena, que en su nombre pide prestado un buque al armador Noemon y ella misma recluta una tripulación de voluntarios. Y aun hay que tener en cuenta que Noemon debe excusarse ante los pretendientes explicando que no podía rechazar el pedido de un hombre de esa calidad.^[15]

Lo cierto, en todo caso, es que la posesión y el armamento de un navío están reservados en general a la gente de la más alta clase. Ha llegado el tiempo en que en las ciudades marítimas en plena expansión, en Mileto, por ejemplo, en Corinto, en Calcis, en Mégara, en Egina, ésta se constituye en una aristocracia privilegiada de armadores, organizadores de astilleros navales.

La vieja corporación de demiurgos carpinteros, tan honrada en el más remoto pasado, baja así progresivamente a la categoría de una profesión de mercenarios al servicio del capitalismo creciente.

Análoga evolución se dibuja en el dominio de la metalurgia y en el de la alfarería, pero se efectúa en un sentido algo diferente. Las dos corporaciones antiguas no son absorbidas por el nuevo capitalismo. Pero, al lado del artesanado tradicional, crece rápidamente la competencia cada vez más poderosa de explotaciones más vastas que trabajan en gran escala. Las razones de la transformación son aquí de orden comercial.

En la metalurgia del bronce, el aprovisionamiento de materias primas se hace cada vez más precario, a medida que las necesidades se desarrollan. Los filones de las minas de cobre locales se agotan, en Eubea principalmente. La casi totalidad del cobre necesario debe importarse de Chipre, de Tracia, de la Calcídica. El estaño siempre se trajo del exterior. En el siglo X, en el siglo IX, todavía llegaba por tierra siguiendo las rutas del Asia Menor. Pero el consumo se desarrolla y las necesidades crecen; el estaño ya no se emplea sólo como aleación para la fabricación del bronce^[16], sino también como motivo de decoración. Ya no se puede esperar pasivamente su llegada. Hay que anticiparse a la competencia e ir a buscarlo lejos, por vía marítima, en su propia fuente.

Ya en la primera mitad del siglo VIII se organizan convoyes marítimos para ese efecto. Unos singlan hacia el Cáucaso, por el Helesponto, el Bósforo y a lo largo de la costa meridional del Ponto Euxino, otros hacia Etruria por el estrecho de Mesina y las barras de la Italia meridional. En otro lugar hemos tratado de mostrar las relaciones entre la organización de esas rutas marítimas y el nacimiento de la epopeya homérica.^[17] El gran hecho que nos interesa aquí, es que el aprovisionamiento en materias primas de la industria del

bronce y por incidencia esa misma industria se hallan en adelante colocadas bajo la dependencia directa de los armadores de las grandes ciudades marítimas.

Esa aristocracia comercial se convierte por lo mismo en aristocracia industrial. Crea la fabricación en serie en talleres relativamente vastos, poblados de esclavos, a cuyo comercio se dedica también. Buena parte de su producción se exporta a lo lejos, a las colonias nuevas, y hasta Egipto, donde los primeros faraones de la xxvi dinastía luchan contra la dominación asiría con tropas de mercenarios armados al estilo griego.

La misma transformación ocurre en la industria alfarera. Al lado de la exportación de armas y de artículos de metal se organiza, en efecto, la del vino y el aceite. Ésta exige abundante material de ánforas, que es menester fabricar en serie en talleres que sólo los ricos armadores están en condiciones de fundar. Esos talleres, naturalmente, se consagran también muy pronto a la fabricación en masa de la alfarería de exportación que se desparrama en todos los mercados del Mediterráneo, de Egipto a Etruria.

Anotemos, incidentalmente, que la antigua industria familiar textil comienza a evolucionar, a su vez, en las mismas condiciones. En el seno de los solares señoriales se crean verdaderos talleres de tejido. La anciana Hécuba dirige en Troya, en el palacio de Príamo, un taller de velos bordados en que trabaja un equipo de esclavas sidonias que Paris ha traído de Fenicia. [18]

Sea como fuere, el antiguo artesano de los demiurgos de la fragua y de la alfarería se halla progresivamente relegado a segundo plano en el orden económico y social. No hay que asombrarse si hacia mediados del siglo VII acaba por rebelarse, para prestar su apoyo a las jóvenes tiranías de tendencia democrática que se levantan contra la omnipotencia de la aristocracia y de la riqueza. Cipselo y los que le sucedieron prohibirán en Corinto la introducción de nuevos esclavos para protegerlo de la competencia de los talleres capitalistas.

Pero así hemos llegado al final de los tiempos homéricos. La revolución económica y social, de la que nacerá la civilización democrática y urbana que florecerá dos siglos después, ha comenzado.

Capítulo VIII

LA VENGANZA DE LA SANGRE Y LA FAMILIA

PODRÍA EXTRAÑAR que en un estudio de la vida diaria se halle un capítulo sobre la represión de crímenes y delitos. Es que, en el mundo homérico, el motor de esa represión no es, como en nuestras sociedades modernas, un imperativo de orden cívico, es decir, el mantenimiento del orden público, sino una obligación de orden privado, y, en el caso más grave, en el caso de muerte, una obligación absoluta, ineluctable, de la conciencia, la de la venganza de la sangre.

Toda una escuela va aún más allá y afirma, precisamente respecto de la más remota antigüedad griega, que los asuntos de justicia no fueron, en sus principios, sino asuntos privados, en los cuales la intervención progresiva de la ciudad sólo se fue produciendo de modo relativamente tardío.

Esa escuela ya la hemos encontrado incidentalmente al hablar de la estructura aristocrática de la sociedad homérica. Ésta hace del *genos*, de la gran familia aristocrática comunitaria, en la que bienes y poderes se transmiten en línea masculina, la célula social de la más antigua ciudad helénica. Representa a esa ciudad como un simple agregado de clanes patriarcales, una pura federación de *gene*, más o menos floja, más o menos extensa: en el interior de esos clanes, todos los miembros son estrechamente solidarios, solidarios frente a los demás clanes y aun frente a la ciudad. Cualquier menoscabo a uno de ellos es un menoscabo a todos.

En la ciudad así concebida, no hay, en cierto modo por definición, una justicia de Estado. Los crímenes y delitos cometidos en el seno del clan no son justiciables sino por el mismo clan, por la autoridad de su jefe, que los juzga en la forma tradicional, asistido por los demás miembros de la comunidad familiar. En cuanto a los atentados cometidos por un miembro de otro clan, desencadenan automáticamente la venganza colectiva de familia a familia, deber de solidaridad imprescriptible, verdadera guerra que no puede terminar sino por una transacción negociada, un auténtico tratado de paz. La naciente autoridad de la ciudad sólo podría intervenir a título accesorio, por

ejemplo, para reglar las discusiones relativas a la ejecución de la transacción hecha, o para garantizar dicha ejecución.^[1]

Esa concepción esquemática de las más antiguas estructuras políticas, sociales y jurídicas del mundo helénico levanta en verdad numerosas objeciones.

Choca en primer lugar, como surge de todos nuestros análisis precedentes, con el hecho de que los clanes aristocráticos no son de ningún modo el todo, sino uno de los elementos de la comunidad, al lado de las familias, de las descendencias de campesinos-soldados, de demiurgos intelectuales y manuales, y aun de simples braceros. La solidaridad familiar, si hay solidaridad familiar, no podría, pues, presentarse como una simple consecuencia de la estructura particular de esos clanes.

Lo más grave quizá no esté en eso, al menos desde el punto de vista que nos preocupa.

Puestos a examinar los hechos sin prejuicio, y fuera de toda idea preconcebida, bien parece, en efecto, que la venganza de la sangre, esa manifestación más característica, ese motor primero, como ya lo hemos nombrado, de la justicia en el mundo homérico, no es de ningún modo, en su principio, una expresión de esa solidaridad familiar que sería el cemento de la acción colectiva del clan patriarcal en el orden de la justicia. Aún más, como vamos a verlo, sus exigencias hasta pueden obrar contra esa solidaridad y hacerla saltar en pedazos.

Pero, aun cuando no sean dictados por una suerte de reacción espontánea, por un supuesto “instinto vital” del *genos* solidario, no por eso los imperativos de la venganza de la sangre dejan de emanar de obligaciones impuestas por el servicio de la ciudad; hasta son infinitamente superiores. Esos imperativos no son de orden cívico, sino de orden moral y particular. Y por eso la justicia de la ciudad, hasta cuando los dirige, los vigila y los canaliza, sigue estando a su servicio. Sólo más tarde los sustituirá. En el mundo homérico, la represión penal puede poner en juego los órganos de la ciudad; es de iniciativa privada.

¿Qué es, pues, esa obligación de la venganza de la sangre, de aspecto casi trascendente, que guía, acarrea, hasta manda el ordenamiento y la distribución de la justicia? Y puesto que se ha pretendido hacer de ella la expresión de la solidaridad de la familia, preguntémonos al mismo tiempo sobre sus relaciones verdaderas con la organización familiar.

LA VENGANZA DE LA SANGRE EN EL SENO DE LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR

La venganza de la sangre es un deber absoluto porque es, no una obligación social, sino una exigencia de la víctima, una reivindicación incondicional del difunto.

Es ésa la expresión de muy antiguas creencias relativas a las relaciones que tienen los vivos y los muertos. En la opinión común, es la más imperiosa, la que hunde sus raíces en el más remoto pasado; lazos sociales, religiosos y hasta jurídicos muy estrechos siguen atando las almas de los difuntos al mundo de los vivos, y más particularmente a cuantos han estado unidos con él durante su vida por vínculos de familia, de alianza o de confraternidad. El muerto lleva bajo tierra, en el Hades, una vida menguada, pero sigue siendo una fuerza temible, un ser poderoso, sobre todo para el mal, que guarda derechos y créditos sobre sus familiares y aliados, y que está en condiciones de obligarlos a cumplir. Contra los débiles que vacilaran en vengarlo, el espectro atormentador desencadena las Erinias, las “perras irritadas” que evocará Esquilo, y que en su origen no son sino las mismas almas de los muertos transformadas en vampiros. Pues de todos los sentimientos póstumos, el más ásperamente tenaz es la impaciencia del ultraje sufrido, la necesidad de reparación y de venganza. “La sangre la bebe la tierra nutricia; pero la muerte subsiste imborrable y grita venganza”, proclamará Esquilo en las *Coéforas*

El poderío del muerto es tan temible y su deseo de represalias tan seguro, que, cada vez que puede, el matador trata de substraerse al menos a su intervención directa, para no tener que responder sino ante sus vengadores vivos. Se aplica, pues, en llevarlo a la impotencia mutilando su cadáver. Le corta las extremidades, pies, manos, orejas y nariz, las pasa en un lazo y ata el todo al cuello de la víctima sujetándolo por debajo de las axilas. Privada de sus medios corporales y de los órganos de los sentidos, la víctima se hace inofensiva.

Este modo de ver, sentir y hacer, seguramente rudo y primitivo, parece en verdad esfumarse en ciertos pasajes de los poemas homéricos. En el canto XXIII de la *Ilíada* y en el canto XI de la *Odisea*, está bastante claramente insinuado que las almas de los muertos, al menos de los que han sido incinerados, una vez admitidas en la casa de Hades, dejan definitivamente el mundo de los vivos que no tiene más nada que temer de ellas.^[2] Pero muy verosímilmente ésa no es más que la opinión personal de un letrado, ferviente partidario de la incineración, del que en otro lugar hemos llamado el segundo Homero, y que escribía hacia mediados del siglo VII. En todo caso, no puede tratarse sino de un eclipse de la creencia popular y tradicional, aun admitiendo que hubiera eclipse. Pues esa creencia la encontramos más vivaz, y hasta más

brutal que nunca en su expresión, a lo largo de la gran trilogía de Esquilo, de Agamenón a las *Euménides*. Hasta esa fecha no dejó de mandar la conducta de los hombres.

Dicta, decimos, la venganza como un deber absoluto. Tan absoluto, que se impone primero en el seno de la familia. Pero entonces plantea, a veces, problemas que no siempre son sencillos.

La familia homérica, ya se trate de las grandes entidades patriarcales representadas por los clanes aristocráticos o complejos familiares ciertamente más simples que agrupan a los hombres libres fuera del *gene*, goza de una autonomía tradicional que le confiere sobre sus miembros un derecho de jurisdicción interna.

De modo que cuando la infracción que se trata de castigar, o mejor dicho de vengar, no ataca a la estructura del grupo, no hay ninguna dificultad; el procedimiento es sencillo. El jefe de familia reúne a todos los miembros varones del grupo; según los ritos, se están de francachela y se discute durante varios días. Por fin se ponen de acuerdo, pues se requiere unanimidad. ¿Se reconoce que la falta es patente, o se la juzga como tal? Se pronuncia la expulsión del culpable, se le persigue gritando “¡Hiere, lanza!”, como si quisieran su muerte. En realidad se limitan a echarlo fuera de la familia, y, al mismo tiempo, de la ciudad. Por ese simulacro de ejecución se supone que la venganza está satisfecha. La ausencia de represalias sangrientas previene al mismo tiempo toda venganza futura de parte, por ejemplo, de un hijo que aún fuera menor o de cualquier otro interesado, pariente por alianza o simple compañero.



Muerte de Egisto, en presencia de Electra. Egisto. es inmolado por Orestes a quien amenaza Clitemnestra.

No faltan los casos de sanciones de este orden, al menos en la tradición épica y legendaria que nos trae el testimonio de lo que había de ser la práctica corriente. Peleo y Telamón son expulsados de Egina por su padre Eaco, luego de la muerte de Foco, hermano de aquéllos. Del mismo modo Atreo y Tieste son desterrados de Pisa por Pelops por haber traidoramente matado a su medio hermano Crisipo. La venganza en el interior de la familia obra también en caso de muerte accidental: así Belerofonte debió huir luego de haber matado involuntariamente a uno de sus hermanos. Hasta tiene efecto frente al suicida, a un tiempo víctima y victimario: victimario, expulsan su cadáver, enterrado sin honor en los confines del territorio; como víctima que podría darse vuelta contra los suyos, a veces le cortan la mano, en Atenas, por ejemplo, con el fin de paralizar su sombra.

Pero éstos no son más que dramas sin complicación. Hay otros que comprometen la estructura misma de la familia. El jefe de familia, por despreocupación o parcialidad, ¿descuida de poner en marcha el procedimiento de venganza? A otro miembro de la familia, designado por el grado de parentesco, le toca substituir al vacilante y erigirse contra él. Eneas se niega a castigar a su hijo Tideo que ha matado a sus primos por defender al padre; el hermano segundón de Eneas se levanta y obliga al exilio a Tideo y al padre.

Puede ocurrir que el culpable sea el propio jefe de familia. Periandro, tirano de Corinto, mata a su mujer Melisa. Licofronte, su hijo, se entera del crimen. Desde ese día se niega a hablarle al padre. Nada puede hacerlo ceder, ni amenazas, ni súplicas, ni el destierro en Corcira. Por último, quien cede es Periandro y ofrece exilarse a Corcira en su lugar. De ese modo Melisa hubiera quedado vengada si los corcinos no hubiesen asesinado a Licofronte para evitar la llegada de Periandro.

El caso más grave y trágico se produce cuando, en el seno de una misma familia, del mismo *genos*, dos descendencias, la mayor y la segunda, se ponen frente a frente en una emulación de venganzas inexorables. Así, en la raza de los pelópidas se enfrentan Atreo y Tieste y sus descendientes, Agamenón, Egisto y por último Orestes, que adquiere “gloria inmensa” inmolando a Egisto y a su madre Clitemnestra para vengar a su padre Agamenón.^[3]

El imperativo de la venganza, donde se ha creído ver la expresión por excelencia de la solidaridad del clan, puede así llevar a la negación y a la destrucción de todo el ordenamiento familiar. En el seno de la familia, hasta toma un carácter particularmente dramático desenrollando la cadena sin fin de muertes y represalias, mientras exista un hijo o un sobrino capaz de vengar a un tío o a un padre. Nada puede interrumpirla si no es la extinción de la raza; pues en razón de la autonomía judicial de la familia respecto de sus miembros, ninguna fuerza social está en condiciones de intervenir de afuera para detener la lluvia de sangre. Problema moral emocionante que Esquilo planteará aún en el siglo v y querrá resolver en *Las Euménides* pidiendo la intervención de la justicia de la ciudad, justicia humana y divina, para poner fin a las exigencias inexorables de las antiguas Erinias.

De hecho, la venganza de la sangre sólo pone en juego la solidaridad familiar cuando se ejerce de familia a familia. Y aun en este caso es siempre el deber de venganza, deber de conciencia, deber privado, el que desencadena y pone en movimiento la acción represiva, sin que sea necesaria la intervención pública. Lo que es más difícil creer es que, en cuanto la venganza de familia a familia está a punto de poner en peligro la paz civil en el seno de la ciudad, el poder público pueda, como se ha pretendido también, quedar al margen de un conflicto capaz de poner uno frente a otro, con las armas en las manos, a dos grupos de ciudadanos movidos por fuerzas elementales, sentimentales y colectivas. Lo que conduce a preguntarse si la venganza no está en ese caso contenida en límites más estrechos que cuando se ejerce en el seno mismo de la familia.

LA VENGANZA DE FAMILIA A FAMILIA

Por imperioso que sea el deber de venganza, sería en todo caso un error suponer que desencadena automáticamente y en bloque a toda la familia de la víctima contra la familia del matador, como una jauría sobre una manada de animales furiosos.

Ese deber se impone a todos los miembros de la familia, pero de modo desigualmente apremiante. No alcanza, si decirse puede, los diferentes círculos de parentesco sino sucesivamente, para lanzarlos, uno tras otro, en caso de impotencia o desfallecimiento de los más allegados, al asalto del ofensor.

La primera ola de vengadores, la única que en la gran mayoría de las circunstancias está llamada a entrar en acción, está constituida por los hombres de la familia que viven bajo el mismo techo, por quienes más precisamente están más acá del grado de primo. De modo que el padre y los hermanos son los primeros sujetos al deber de venganza: “¡Qué vergüenza, que recaería en nuestra posteridad, si no nos vengáramos de los matadores de nuestros hijos y hermanos!” grita Eupites, cuyo hijo Antínoo ha sido muerto por Ulises, ante la asamblea de 1 taca.^[4] El hijo tiene naturalmente las mismas obligaciones respecto del padre que el padre en lo que se refiere al hijo; “Es una dicha —afirma el anciano Néstor— para un hombre que han muerto, dejar un hijo”.^[5] A lo cual responde, como un eco siniestro, el verso de Estasino en los *Cantos cipriacos*: “¡Insensato quien, luego de matar al padre, deja vivir a los hijos!”.

A ese primer grupo restringido de allegados les toca en primer lugar tomar en sus manos la causa del difunto. Su jefe se compromete a ello plantando una lanza sobre la tumba del muerto, que así se encuentra armado para la venganza y asociado a ella. Tras lo cual se va a la plaza pública para lanzar solemnemente el interdicto sobre el presunto autor del crimen. Es la *proresis*, verdadera declaración de guerra. La legislación de Dracón, que vio la luz en Atenas en la segunda mitad del siglo VII, y que, en la mayoría de los casos, no hizo sino codificar las costumbres antiguas, reserva la *proresis* al padre, al hermano y al hijo.

No obstante, prevé al mismo tiempo que ese grupo privilegiado puede, en la circunstancia, ser ayudado por otros parientes más lejanos que tienen el derecho, y aun el deber, de concurrir a la persecución. En primer lugar los primos en línea masculina, y también en línea femenina, pues en materia de venganza no hay ninguna distinción entre agnado y cognado. Luego los aliados, yernos, suegros y cuñados y por último los compañeros, los *etai*, los

phrateres, los que están vinculados al muerto por los lazos del compañerismo. Cuando Teoclímeno, el adivino, pide asilo a Telémaco, le explica que ha tenido que huir de Argos luego de una muerte para librarse de los hermanos y de los “compañeros” de su víctima.^[6]

¿Qué ocurre cuando el difunto no deja tras sí ni padre, ni hijos, ni hermano, ninguno de esos allegados que de pleno derecho toman la venganza en sus manos? A falta de éstos pueden intervenir los primos, pero deben previamente establecer su parentesco, es decir, su derecho a la venganza, mediante juramento público.

Encontramos en la poesía homérica un ejemplo de esta ceremonia dramática de la *proresis* en el último canto de la *Odisea*. Eupites, cuyo hijo fue el primero en caer en la matanza de los pretendientes, convoca al pueblo de Ítaca en el ágora. Se levanta, hace la acusación y recuerda los crímenes de Ulises: éste ha perdido a todos los compañeros que llevó con él hasta Troya; a su regreso ha matado a la flor y nata de la ciudad. Eupites llama a la venganza a los parientes de las víctimas. Obremos sin tardanza, dice, antes que el culpable huya hasta Pilos o a la Élide. Sabe, en efecto, que cuando el criminal ha salido de los límites de la ciudad los vengadores pierden todos sus derechos sobre él.

Pues —y ésta es una de las características más notables del procedimiento de la venganza, que se debe subrayar— si el crimen pone en juego de modo casi automático, con sólo algunas precauciones, la solidaridad de la familia del muerto en favor de éste, la misma solidaridad no engloba necesariamente a la familia del culpable, haciéndola responsable de la falta de uno de los suyos. Salvo, se entiende, el caso de complicidad, que es particularmente el de Telémaco y sus servidores que han contribuido a la ejecución de los pretendientes, no hay, en el mundo homérico, responsabilidad colectiva de la familia del criminal. Esa ausencia surge con claridad de las palabras de Ulises a Atena, a la que no ha reconocido, cuando la diosa llega a él al despertarse en la isla de Ítaca. Se presenta a ella como un cretense que se ha visto obligado a huir de su isla después de asesinar en una emboscada a Orsíloco, hijo del rey Idomeneo. Ahora bien: precisa, sin manifestar ninguna inquietud, que ha dejado allá a su familia y a sus hijos con bienes considerables.^[7]

La responsabilidad colectiva o parcial de la familia del culpable sólo está comprometida en casos bien determinados. Cuando, por ejemplo, el culpable es el jefe de familia y se niega a exiliarse. En ese caso, por lo demás, la familia se subleva contra su jefe y lo obliga a huir. Es lo que ocurre a Tlepolemo, matador de Licimnio: los hermanos y los sobrinos lo obligaron

con amenazas a hacerse a la mar y a poner proa a Rodas después de muchos obstáculos.^[8] Puede ocurrir también que el matador sea un menor, hijo o esclavo. En este caso, el padre y el amo son responsables. Entonces el padre procede a la expulsión solemne del hijo. Así Menecio envió al joven Patroclo a la corte de Peleo. Es la práctica del abandono noxal que separa al hijo de la familia y redime a ésta de la responsabilidad. En cuanto al esclavo, lo entregan pura y simplemente a los padres de la víctima.

La venganza de la sangre, en el mundo homérico, no es, pues, esa fuerza ciega y torrencial que se ha pintado a veces. Se ejerce en un cuadro habitual de límites bastante estrechos y precisos. Lo cierto es que se ejerce sin matices. No conoce más que el hecho; ignora las circunstancias y las intenciones. El accidente o la emboscada se tratan de la misma manera y se colocan en el mismo plano. Sólo más tarde los legisladores distinguirán la muerte involuntaria y la muerte premeditada.

Sin embargo, falta mucho para que, de manera absoluta, la muerte del culpable sea la sanción necesaria del crimen. En principio, ciertamente, la sangre llama a la sangre y sólo el sacrificio del criminal puede aplacar el alma irritada de la víctima. Pero el rigor mismo de la regla teórica es el principal obstáculo a su estricta aplicación. Pues, ya que sólo importa el hecho de la sangre derramada, la ejecución del culpable atrae la venganza con el mismo título que el asesinato más sórdido. No es sino un eslabón más en la cadena sin fin de las represalias.

De modo que tanto a la familia de los vengadores como a la del ofensor y a la ciudad misma, les importa que la venganza de la sangre no desemboque en una conclusión sangrienta. Una lógica paradójica, pero ineluctable, quiere que la sangre derramada no se pague inevitablemente con sangre derramada.

De ahí la necesidad y la generalidad de los procedimientos de conciliación que se encuentran, por más lejos que se vaya, en todas las comunidades llamadas primitivas. Los encontramos naturalmente en la sociedad homérica.

LA TRANSACCIÓN Y LA COMPONENTA

Para seguir su desarrollo consideremos primero el caso más sencillo. El crimen es patente, se conoce al culpable, no discute su falta o su crimen. Es, en la *Odisea*, el caso de Teoclímeno o el del falso cretense del que Ulises refiere a Atena la historia imaginaria pero verosímil. ¿Qué ocurre?

El jefe de familia del ofendido va con gran séquito a la plaza pública. Va acompañado por sus allegados, su parentela, lo más numerosa posible, primos

y aliados, y escoltado por sus vasallos, cuando se trata de un señor de importancia. Delante del pueblo reunido, lanza la *prorresis*, el interdicto sobre el culpable, considerado en adelante por él y los suyos como estando fuera de la ley. Sin embargo, éste, por regla general, ha huido ya, ha abandonado el territorio, sea *motu proprio*, sea, en caso de necesidad, obligado por su familia.

Desde ese momento, la venganza queda suspendida. El muerto, no obstante, no ha obtenido la satisfacción esperada. Su alma queda sin apaciguar y sucede que su fantasma sigue persiguiendo al asesino. Plutarco¹⁹¹ nos refiere, por ejemplo, la historia del lacedemonio Pausanias que, a principios del siglo v, mató en Bizancio a la joven Cleonice. Cada noche veía su amenazador espectro. Huyó lejos del lugar de su crimen. En vano. En Heráclea, en un templo, evoca el alma de su víctima e implora su perdón; la aparición se limita a anunciarle su próximo fin. El muerto sigue, pues, amenazador. En cuanto a la familia del ofendido, se mantiene alerta. Para el matador, volver es exponerse a la muerte. Hay que negociar las condiciones de su regreso.

Y a eso se dedica la familia del exiliado. La cosa se hace ceremoniosamente. Una embajada compuesta de amigos va solemnemente a casa de la familia del muerto. Conforme con la tradición, comienzan con una comilona, y luego, “una vez aplacada la sed y el apetito”, los miembros de la embajada hacen uso de la palabra. Vienen como suplicantes. Hacen un llamado al *aidos*, es decir, a la obligación que todo hombre tiene consigo mismo, con los suyos, con los demás hombres, con los dioses y la ley divina. Entre los deberes que implica ese sentimiento, se invocan los deberes hacia los suplicantes, hacia los desdichados que han sido víctimas del extravío y de la mala pasión, hacia el vencido que pide gracia y grita merced. En compensación de la ofensa se ofrecen magníficos regalos, proporcionados a la dignidad del ofendido y a la riqueza del suplicante. El ofendido se levanta entonces para responder. Naturalmente, rechaza. No puede hacer de otro modo. Sería también faltar al *aidos*, es decir, a la obligación que tiene hacia el muerto, sus padres, sus fieles, hacia su propia dignidad. Recuerda, pues, la magnitud de la ofensa, la exagera con elocuencia, expone que ninguna compensación podría igualarla y borrarla. Esta primera negativa es moralmente obligatoria, forma parte del ceremonial. Cada cual sabe solamente que esa resistencia ritual será finalmente vencida. Pues tal es, en realidad, la voluntad de los hombres y de los dioses.

En el canto XI de la *Ilíada* leemos una magnífica exposición de ese ceremonial. Se trata del relato de la embajada de jefes aqueos que van, en nombre de Agamenón, a pedir a Aquiles que olvide la grave ofensa que le ha hecho el rey de los reyes y ofrecerle, como precio de la reconciliación, magníficos presentes. Después del hábil alegato de Ulises viene el rechazo apasionado de Aquiles, en que se obstina, como conviene, a pesar de la emocionante plegaria de Fénix. No se trata sin duda, en el caso, de un asunto de muerte. Pero podemos pensar que el poeta ha respetado escrupulosamente, sólo embelleciéndolo con su erudita elocuencia, el ritual de ese género de ceremonias.

Aquiles, naturalmente, acabará por doblegar su resentimiento, luego de la muerte de Patroclo, por orden de Hera que le fue transmitida por Iris en el canto XVIII.

Se necesita, en efecto, una presión exterior, o al menos un simulacro de presión exterior, para que ceda por fin la obstrucción de la familia ofendida luego que, pasada la ira primera, pueda tener clara conciencia de las funestas consecuencias de una obstinación sin salida. En la epopeya, Aquiles, ante la muerte de su compañero, que él ha causado indirectamente, dice espontáneamente:

"Llegue pues a su fin la querella, en hombres y dioses,
Y la cólera que pone furiosos hasta los más razonables,
Y que, mucho más dulce que la miel que se derrama.
Se exalte en el corazón del hombre como una humareda"^[10].

El imperativo divino viene a terminar la obra de la reflexión y de la razón. En las cosas humanas, esta orden decisiva debe venir o parecer venir de la ciudad. En realidad ésta no interviene sino cuando todo está ya arreglado entre los interesados.

También en la *Ilíada* encontramos la descripción de ese escenario decisivo. Se trata de la famosa escena judicial del troquel de Aquiles:

"El pueblo se amontona en el agora, donde un debate
Se alzó entre dos hombres en conflicto sobre el rescate
Por un hombre muerto. Uno ofrece pagarlo todo
Y lo declara a Ja asamblea; el otro no quiere aceptar nada.
Ambos recurren al juez para acabar.
El pueblo manifiesta bien por uno o por el otro, en dos bandos.
Los heraldos contienen a la muchedumbre. Los ancianos
Están sentados en piedras pulidas en el círculo sagrado.
Tienen en sus manos los bastones de los heraldos sonoros,
Se levantan con ellos y a su vez se pronuncian.
En medio, en el suelo, se ven dos talentos de oro.

Irán a aquel cuyo fallo sea más recto”^[11].

Mucho se ha discutido sobre el sentido de esa escena. ¿Qué se debate? Es posible, en efecto, traducir los dos versos 499 y 500 de manera distinta a como lo hemos hecho y hacerles decir:

...Un o afirma haber pagado todo.

Y lo declara a la asamblea; el otro niega haber recibido nada.

El proceso no sería, pues, un proceso criminal, sino un simple proceso civil, de consecuencias graves, evidentemente, puesto que la sentencia puede reabrir la venganza de la sangre; de ahí la pasión manifestada por el pueblo. Aun cuando esta interpretación puede invocar altas autoridades, es insostenible, por una razón esencial y que basta: la entrega de la indemnización de rescate, de la *poiné*, después de la transacción, se hace siempre solemne y públicamente, en gran ceremonia. Toda discusión posterior sobre el particular es inconcebible.

Si, a pesar de todo, algunas almas buenas han preferido esta interpretación a la que nosotros damos —después de otros autores—, es porque la escena, tal cual la presentamos, tiene en primer lugar mucha inverosimilitud. ¿Cómo, en efecto, un matador, un culpable que confiesa, puesto que ofrece el precio de la sangre, puede estar presente impunemente en la plaza pública, cuando debería hallarse fugitivo y corre peligro de muerte? Todo se aclara, sin embargo, si se quiere admitir que el litigio ya está arreglado de hecho por negociaciones entre las dos partes y que la escena pública a que asistimos no es más que una figuración destinada a salvar la cara de la familia lesionada, de los representantes del muerto. El culpable se presenta, suplica públicamente a la parte adversa, pone al pueblo por testigo; tropieza, como es lo decente, con una postrer negativa, pública también. Los adversarios, sin embargo, han convenido remitirse a la decisión de los ancianos, “para dar el asunto por terminado”. “La sentencia más justa” es conocida de antemano, es la que da la orden a los vengadores de aceptar la componenda. El pueblo aclama la sentencia restauradora de la paz. La familia del muerto puede inclinarse; no hace más que obedecer a la *demu phatis*, a la voz del pueblo. El honor está a salvo.

La escena del escudo de Aquiles es substancialmente idéntica a la mímica pseudojudicial a la cual podía asistirse aún, hace apenas tres cuartos de siglo, en Dalmacia. El matador se acercaba al vengador ante un colegio de jueces. Se presentaba arrastrándose con las manos, sable al cuello. Pedía tres veces

perdón. El vengador lo rechazaba con el pie. El más anciano de los jueces intervenía entonces y levantaba la cabeza del suplicante. Éste cubría de besos los pies, las rodillas y las manos del adversario, y por fin obtenía su gracia a fuerza de sollozos.^[12]

Queda por cumplir una última ceremonia, la de la reconciliación pública. Publicidad necesaria, pues ha de quedar demostrado que la familia ofendida, o cuando menos el pequeño grupo de vengadores privilegiados (padre, hijos y hermanos), ha aceptado transigir por unanimidad.

El relato de la reconciliación de Aquiles y Agamenón en el canto XIX de la *Ilíada*, nos ha legado la descripción del ceremonial seguido en la circunstancia, transpuesto en el modo épico.

El pueblo está reunido en la plaza pública, en presencia de los ancianos, en el caso jefes del ejército aqueo. Aquiles se levanta y echa un pequeño discurso en el correr del cual pronuncia las frases rituales:

“Dejemos que el pasado, pasado sea, a pesar de nuestras penas.
Dominemos, pues menester es, el corazón en nuestro pecho.
A mi enojo, hoy pongo fin”.

A su vez, Agamenón hace uso de la palabra. Aboga por no culpable, echando la culpa a Zeus, al Destino y a la tenebrosa Erinia que lo han engañado. Pero, agrega:

"Si antaño erré y si Zeus me quitó la razón,
Quiero dar satisfacción y pagar un inmenso rescate”.

Pues el precio de la sangre, la componenda, la *poiné* no es más que el rescate del culpable. En efecto, ese rescate se trae a la plaza: 7 trébedes, 20 calderos, 12 caballos, 7 mujeres y 10 talentos de oro. Se sella el pacto con el sacrificio de un verraco sobre el que han hecho juramento, cuyo cuerpo se arroja después al mar como el de todas las víctimas entregadas a los dioses infernales sobre las cuales se ha prestado juramento. Tras lo cual invitan a Aquiles en nombre de Agamenón a tomar parte en el banquete de la reconciliación.

En ese cuadro épico registramos algunos menoscabos al ritual, debidos al carácter novelesco del relato. Así, Agamenón es el único en jurar para afirmar que ha respetado a Briseida, y Aquiles se niega a asistir al banquete final en razón de su duelo por la muerte de Patroclo. Pero el ordenamiento general de la ceremonia está escrupulosamente descrito y respetado.

Así hacían la paz.

LA INTERVENCIÓN ACCESORIA DE LA CIUDAD: COJURAMENTO Y DUELO JUDICIAL

De esta sucesión de peripecias surge hasta la evidencia que todo asunto de muerte, hasta cuando por razones de prestigio parece recurrirse, en última instancia, al arbitraje del pueblo y de los ancianos, es de cabo a cabo cuestión privada, iniciada, conducida y llevada a buen fin por las familias interesadas.

Por lo menos así es mientras no se levante alguna discusión sobre la culpabilidad del acusado. Pero ¿qué ocurre si éste niega ser el culpable y se halla, como es natural, sostenido por los suyos en su negativa? La intervención arbitral de terceros, es decir, en primer lugar de los dirigentes de la ciudad, no puede! dejar de producirse,

Podemos reconstituir los principales episodios de ese procedimiento de intervención, aun cuando, en verdad, Homero no habla de ello. Basta con referirnos a las diligencias de carácter manifiestamente arcaico consignadas en las legislaciones escritas posteriores, y en primer lugar en la legislación ateniense de Dracón, la mejor conocida gracias a los oradores áticos. Precisemos bien que ese procedimiento no tiene nada de una acción pública entablada por iniciativa de los representantes de la ciudad y que no concluye en una condena. Esta vez también se trata sólo de una acción de origen privado y su único objeto es zanjar una cuestión de hecho: ¿el acusado es o no autor del crimen que se le imputa?

Hacen, pues, la acusación en las formas ordinarias de la *proresis* los derecho habientes del muerto. Pero, ante las protestas de los representantes del acusado, interviene el rey o el magistrado que lo reemplaza. Éste, a su vez, declara el interdicto, pero es un interdicto restringido que se limita a excluir al acusado de los lugares sagrados y de la plaza pública, durante la instrucción necesaria y hasta el día de su comparecencia. En el curso de dicho período, el acusado está protegido por una verdadera inmunidad y en cierto modo bajo la salvaguardia de los dioses.

Respecto a las condiciones de esa garantía, poseemos un documento muy precioso. Es un decreto eleático que quizá sea de fines del siglo VII, conservado en una inscripción de Olimpia. Ese decreto garantiza la inviolabilidad del acusado y de los suyos, prohíbe cualquier vía de hecho contra él, ordena a los magistrados y a los reyes que hagan respetar dicha inmunidad, y por último fija las multas que deberán pagarse al tesoro sagrado de Zeus Olímpico en caso de violación. Ese decreto se limita sin duda a consagrar y precisar muy antiguas reglas consuetudinarias.^[13] Anotemos el hecho de que las multas se pagan al tesoro sagrado; demuestra que todo

atentado a la inmunidad prometida al acusado se considera como un sacrilegio.

Pero volvamos al procedimiento iniciado por el rey como consecuencia de la acusación hecha por los parientes de la víctima.

El rey abre una investigación y procede a una instrucción, que incluye tres sesiones celebradas con un mes de intervalo. Esas sesiones, sin duda alguna, no son más que simples confrontaciones de los representantes de las familias interesadas. Si la parte lesionada mantiene su acusación, mientras el acusado persiste en sus negativas, el rey envía a las partes ante el consejo de los ancianos, que él mismo preside, por lo demás.

En Atenas, ese consejo es el del Areópago, cuyo asiento es la colina de Ares, dios del crimen y de la violencia, encima de la gruta donde se halla un altar de las Erinias, de las Semnai, de las Euménides.

El día de la comparecencia, el acusador y el acusado se colocan frente a frente, el pie sobre dos piedras. La del primero se llama la “piedra del resentimiento implacable”, la del segundo, la “piedra del ultraje”. La acción empieza con juramentos solemnes. El acusador jura para confirmar su derecho de perseguir y la culpabilidad del acusado; el acusado jura que es inocente. Cada una de las partes tiene el derecho de pronunciar dos alegatos. Después del primero, el acusado tiene aún la posibilidad de sustraerse a la acusación fugándose, lo que equivale a una confesión. ¿Cómo resuelve el consejo la cuestión de culpabilidad, la única que se le plantea? ¿Sobre testimonios neutrales? Seguramente no, pues para un miembro de cualquier familia que no sea las de los dos interesados, testimoniar sería tomar posición en una querrela que no le importa, ni a los suyos, a la cual su familia debe quedar completamente extraña so pena de represalias.

Los únicos testigos presentes son los miembros de las dos familias que vienen a prestar juramento para sostener a sus parientes. Son los cojuradores, los *homomotes*. La cojuración es en realidad el único sistema de prueba, hasta puede decirse el único posible. Se halla más de un vestigio de este procedimiento en la época clásica. Aristóteles^[14] cita una ley de Cime de Eólida, “completamente ingenua”, que éste coloca entre las más antiguas, “muy simples y bárbaras”. Esa ley dice que si el acusador presenta en las cuestiones de asesinato cierto número de testigos, es decir, de juradores tomados entre sus familiares, se declara culpable al acusado. En Gortina, en Creta, un adagio corriente afirma: “La victoria es de la parte por la cual ha jurado el mayor número”. Para comprender esas reglas y esas costumbres, no olvidemos que el que jura de mala fe se entrega a los dioses infernales.

Los ancianos y el rey no se dedican, pues, en realidad, a ninguna investigación objetiva; se limitan a contar los cojuradores. Tras lo cual el rey se levanta y en nombre del consejo enuncia, no la sentencia, sino la decisión. ¿Se proclama inocente al acusado? Va al altar de las Erinias y ofrece un sacrificio en acción de gracia. ¿Lo declaran culpable? Cae teóricamente en manos de sus adversarios. Éstos pueden tratarlo a su antojo. Pueden matarlo o ponerle precio. En realidad están moralmente obligados a matarlo, en virtud del deber de venganza, que es absoluto, puesto que no se ha producido transacción alguna entre las dos familias. Pero ése es un acto de suma gravedad, puesto que automáticamente desencadena las represalias. Agreguemos que el culpable, apoyado por los suyos, puede resistirse a que se apoderen de él, y en esto no puede intervenir el poder público, que está fuera del debate.

Para evitar esas consecuencias, grávidas de inmensos peligros para todos, hay afortunadamente un postrer recurso: la práctica del duelo judicial. Éste va, en efecto, precedido de un convenio explícito ceremoniosamente concluido entre ambas partes, según el cual este último combate pone definitivamente fin a la disputa o al conflicto. El duelo judicial reemplaza la ejecución. No es un medio de descubrir la verdad, de hacer brillar la justicia de una causa. El combate judicial antiguo no tiene nada de un juicio de Dios. Es un procedimiento práctico para limitar y luego detener la efusión de sangre entre las familias enemigas, sin caer en la deshonra.

En el canto III de la *Ilíada*, el duelo heroico-cómico de Paris y Menelao, tratado de modo risueño, es un documento de primer orden que nos informa minuciosamente sobre el procedimiento del duelo judicial.

En el momento en que Menelao avanza para “vengarse del culpable”^[15], es decir, de Paris, éste huye y busca refugio entre los suyos. Héctor lo rechaza y lo injuria: “Los troyanos —dice— debieron ya ponerte la túnica de piedra”^[16], es decir, lapidarlo. Notable precisión, pues la lapidación o la mímica de lapidación es la ceremonia por la cual una familia expulsa ritualmente a Uno de los suyos, declara apartarse de un culpable que se niega al exilio. Ante la amenaza, París propone someterse a la prueba del duelo. Héctor se adelanta entonces entre las filas, es decir, entre las dos partes:

“Escuchadme, troyanos y aqueos bien puestos.
Propone Alejandro, autor de este conflicto,
Que todos los demás, aqueos y troyanos,
Sus armas depongan sobre la tierra madre.
Entre los dos campos, él y Menelao, querido de Ares,
Helena y sus bienes solos disputarán...”

Nosotros juremos tratado fiel de amistad”^[17].

Discurso de perfecto tecnicismo jurídico. París, el culpable, en lugar de recurrir a la ayuda de su familia, acepta medirse con el vengador. Vencido, pagará una *poiné*, en este caso Helena y sus tesoros. Señalemos que, aun en caso de derrota, el vengador no debe nada. Ambas partes convienen en la conclusión de un solemne tratado de amistad (*philotes* es el término técnico) que ha de poner fin al diferendo.

El pacto se concluye antes del combate. Se sacrifican tres corderos; el partido del culpable entrega dos de éstos. Es el jefe del partido vengador, Agamenón en este caso, quien procede al sacrificio, distribuye a los participantes los pelos cortados de la cabeza de los corderos, pronuncia la imprecación que hace de todos los dioses testigos y garantes del pacto, y por último sacrifica a las víctimas. Príamo se lleva luego los cuerpos, para enterrarlos o tirarlos al mar, como es de regla para todos los sacrificios de un juramento.

No hay más que poner en presencia los dos campeones. Ulises y Héctor miden el terreno y lo delimitan, pues se trata de una lucha en campo cerrado, estrictamente reglamentada, y para la cual, por ejemplo, ambos combatientes sólo disponen de una jabalina cada uno. Se echan suertes para saber cuál de los dos tirará primero la pica. La suerte designa a París. Comienza el combate. Los dos adversarios se echan furiosas miradas, la concurrencia manifiesta gran emoción. París tira su jabalina; va a embotarse en el escudo de Menelao. Ahora le toca a éste; echándose a un lado, París evita la pica de su rival. Éste se precipita espada en mano; pega en la cimera del casco, y la espada salta en tres o cuatro pedazos; Menelao coge entonces el casco por las crines y arrastra a París por el suelo; se rompe el barboquejo y Menelao arroja el casco vacío entre las filas de sus amigos, que de él se apoderan como de un trofeo, en tanto que Afrodita escamotea a París; los dioses no quieren la muerte del vencido.

Homero se divierte visiblemente. Ironiza. No se engaña. Sabe, como sus oyentes, que esos duelos judiciales no son, en general, sino simulacros de batallas con jabalinas que se embotan y sables con fallas que se rompen, manifestaciones rituales destinadas a salvar la cara tanto de la familia del culpable, decidida a capitular honrosamente, como de la familia del ofendido, que consiente en poner fin honrosamente a las hostilidades. Naturalmente, siempre que se entregue un precio de sangre conveniente a la medida de los medios y de la dignidad de los dos clanes familiares que acaban de enfrentarse.

**DE ALGUNOS CASOS SINGULARES DE VENGANZA DE LA SANGRE.
ORDALÍA Y SUICIDIO**

La venganza de la sangre es un deber absoluto, repitámoslo. Para ponerla en movimiento no es necesario que el matador sea hombre. Es tan imperiosa cuando el culpable es un animal o hasta un objeto inanimado que ha causado una muerte accidental.

El animal matador debe perecer. ¿Trátase de un animal salvaje? Hay que perseguirlo so pena de deshonra; lo más expeditivo consiste en ofrecer una recompensa a quien lo mate.^[18] ¿Trátase de un animal doméstico? El responsable es el propietario; mas, para librarse, le basta con entregar el animal a la familia del ofendido. Sin embargo, hay que tomar una precaución; pues, para que la responsabilidad del propietario quede apartada definitivamente, es indispensable que la responsabilidad del animal haya sido públicamente establecida. En Atenas, pues, y aun en la época clásica, se lleva el animal al Pritáneo ante el rey asistido por los reyes de las tribus. Luego de un simulacro de procedimiento, lo declaran culpable y lo entregan al ofendido.

El procedimiento es análogo cuando se trata de un objeto inanimado. El vengador hace que lo lleven ante el rey al Pritáneo. El instrumento de la muerte, viga, piedra, herramienta, es declarado culpable. Lo destierran, es decir, lo arrojan fuera de las fronteras o lo echan al mar.

Así ocurren las cosas cuando el ofensor no es un hombre. Pero no hemos terminado con esta técnica de la venganza. Tenemos, en efecto, que preguntarnos qué sucede cuando el ofendido no es un hombre, cuya causa la defienden obligatoriamente los miembros de la familia, sino un ser divino, o consagrado a la divinidad, lo que es lo mismo.

Aquí tenemos que citar, aunque sólo sea en razón de su carácter arcaico y pintoresco, una ceremonia ateniense tradicional, la de las *Bufonia*.

Después de la siega se disponían sobre el altar de Zeus Polieo, en la Acrópolis, pasteles, trigo y cebada, primicias de la última cosecha. Se traían bueyes cerca del altar. El primero de ellos que tocaba las ofrendas caía inmediatamente muerto de un hachazo que le daba un sacerdote calificado para ello, el “matador de bueyes”. Ese acto era tradicionalmente considerado como un crimen, muerte de un ser divino, pues el buey, al devorar las primicias consagradas a la divinidad, se había asimilado a ésta, Espíritu del grano o el propio Zeus Polieo. El sacerdote, pues, arrojaba el hacha lejos de sí y salía huyendo.

En seguida empezaba el procedimiento de venganza. Iban al Pritáneo ante el rey y se procedía en forma a un simulacro de investigación. El rey proclamaba culpable al hacha y la arrojaban solemnemente fuera del territorio.

De hecho, todo atentado contra los dioses, y más particularmente contra los de la ciudad, es decir, contra sus bienes, sus moradas, sus sacerdotes, sus servidores, o también toda falta grave ya sea a prescripciones rituales, ya sea a un juramento pronunciado bajo su invocación, exige venganza. A menudo el dios comienza vengándose él mismo. Así hace Apolo al principio de la *Ilíada*, que envía una peste a los aqueos en su cólera por la injuria hecha por Agamenón a su sacerdote Crises. Hay que pagar rescate para detener la venganza divina. En el caso de Agamenón, luego de consultar al adivino Calcas, el rey de los reyes obtiene la reconciliación sacrificando una hecatombe.

Pero Agamenón, quizá debido a su eminente dignidad, es manifiestamente un privilegiado. La regla seguida corrientemente es infinitamente más severa: entregan al culpable a la divinidad. Es la práctica de la *ordalía*. G. Glotz^[19] ha visto bien que la antigua ordalía no es una prueba decisiva, un juicio de dios, sino una simple “devoción”, un poner a disposición de la divinidad ofendida. Tras lo cual ésta hace lo que se le antoja con el ser que le han entregado. Puede dejarlo perecer, pero también puede salvarlo, si le conviene. Facultad de la que ha salido progresivamente, con la evolución de las ideas morales, la creencia en un juicio de Dios.

La ordalía, la “devoción”, parece haber sido, en la Grecia primitiva, un medio bastante corrientemente empleado para la ejecución de las sentencias familiares. El padre de familia que no quiere derramar su propia sangre prefiere abandonar a los dioses al culpable a quien ha debido condenar, y especialmente a la hija que ha tenido en casa un hijo fuera del matrimonio. Las heroínas de la leyenda, Dánae, Augea, Semele, Roio, fueron encerradas en un cofre con sus hijos y arrojadas al mar. Cieno, rey de Colona en la Tróyade, manda que coloquen en una caja a su hijo Tenes, acusado de tentativa de violación por su madrastra, y lo hace arrojar al mar. En Roma, encierran a los parricidas en un saco de cuero y los echan al agua. La misma suerte espera a los autores de crímenes de lesa religión.

En Grecia, el procedimiento normal de la venganza para los crímenes contra los dioses es la ordalía. Sus agentes son los representantes de la divinidad, magistrados, sacerdotes, hasta simples testigos cuando se trata de la

violación de un juramento. Pues la venganza conserva en esta circunstancia su carácter fundamental de acción privada.

La ordalía, la “devoción”, se ejecuta de dos maneras principales.

En ciertos casos precipitan al culpable de lo alto de una roca, o lo arrojan en una excavación subterránea, en una “boca de Hades”. Ese modo de ejecución se conservó en la época clásica, en las ciudades santas, en Olimpia y en Delfos principalmente. Una ley eleática prescribía, por ejemplo, que se arrojara abajo del monte Tifaion a toda mujer que cruzara el Alfeo para asistir a los juegos olímpicos. En Delfos, Esopo, acusado de sacrilegio, fue precipitado de la roca Hiampico, una de las cimas del Parnaso. Durante la segunda guerra sagrada, Filomelos, jefe de los sacrílegos, se vio obligado a tirarse en un precipicio.

Lo más a menudo, según parece, la caída del sacrificado ocurre de lo alto de un acantilado que domina al mar. La Grecia antigua ha conocido buen número de esas “rocas del salto”; tales las rocas escironias en Mégara o el acantilado de Thoricos en Ática. El más célebre de esos saltos, y con mucho, es el de Léucade, ilustrado por el recuerdo de Safo. Leemos en la *Odisea* la descripción de una ordalía que interesa precisamente a ese último lugar.^[20]

Ulises, disfrazado de mendigo, conversa con Eumeo. Ha afirmado a su escéptico huésped, bajo juramento, poniendo por testigos a Zeus y a los dioses, que Ulises estaría pronto de regreso y se vengaría de los pretendientes. Para confirmar su juramento, que lo entrega a la venganza divina, si ha mentido, el héroe hace a su interlocutor la proposición siguiente:

"Pues bien, un pacto hagamos y de su éxito
Para ambos sean testigos los dioses, señores del Olimpo.
Si tu rey vuelve, pues, y en esta casa aparece,
Me darás manto, túnica y vestidos y me enviarás
A Duliquio, adonde ir pensaba.
Pero si tu rey no vuelve, así como te digo,
Di a tu gente que me arroje de lo alto de la Gran Roca
Para que otro mendigo no haga un juramento mentiroso"^[21].

En suma, lo que Ulises propone aquí es sufrir la ordalía a que se exponen todos los que han ofendido a los dioses haciendo un falso juramento. Eumeo no tiene, claro está, ningún derecho de vida o muerte sobre nadie. Pero ha sido testigo del juramento de Ulises; está, pues, habilitado para ser eventualmente el ministro de la venganza de la divinidad. La verdad es que Eumeo rechaza el pacto, para no faltar a las reglas de la hospitalidad. :

Por lo tanto la ordalía, la “devoción” del culpable, es el procedimiento de la venganza debida a los dioses ofendidos. Procedimiento ineluctable, deber

absoluto, pero también deber temible, como el de la venganza entre familias. Pues, una vez más, ya se trate de dioses o de hombres, la venganza corre el riesgo de ser una cadena sin fin. Hemos visto los artificios imaginados para romper esa cadena en el plano humano. Cuando se trató de una venganza ejercida en nombre de los dioses, se puede, se debe temer que quienes fueron ministros tengan que sufrir las consecuencias del odio póstumo del supliciado, capaz de desencadenar las Erinias contra ellos y aun contra la ciudad.

En ese temor, muy natural y legítimo, debe verse la razón de las notables precauciones, que al principio parecen paradójicas, con que a menudo rodean la ejecución de las ordalías.

Por los relatos de ordalías legendarias nos enteramos, por ejemplo, que en el “salto de la roca” las víctimas fueron con frecuencia salvadas por una red. Sabemos en todo caso que, en el salto de Léucade, al saltarín le ataban pájaros, cuyo vuelo y el batir de las alas habían de amortiguar la caída; abajo de la roca, unas barcas colocadas en círculo esperaban al paciente para ir a socorrerlo después de la inevitable zambullida. Dicho ceremonial no puede sorprendernos. La caída que no, iba seguida de muerte podía significar, en efecto, que la cólera divina estaba apaciguada. Por lo demás, ya nadie tenía que temer las represalias póstumas de la víctima.^[22]

Esta última observación nos lleva, por transición natural, a completar esta revista de los casos singulares de venganza.

El salto de la roca no siempre tenía por finalidad entregar un ofensor a la divinidad para apaciguarla. A veces ocurría que el hecho fuese voluntario. En ese caso no era más que una forma de la venganza por suicidio, la cual se encuentra en la mayor parte de las civilizaciones primitivas.

Se presentaban, en efecto, casos en que el ofendido, al no tener ninguna esperanza de obtener satisfacción de un enemigo, decidía morir desencadenando contra él por una suprema imprecación su sombra vengadora y todopoderosa. Áyax, antes de echarse sobre su espada, invoca en Sófocles a las Erinias contra los atridas y todo el ejército. Plutarco nos refiere en varias ocasiones historias de suicidas vengadores. La de la huérfana Carila en Delfos, que, maltratada por el rey, se cuelga y atrae sobre el país el hambre y la peste. La de las hijas de Skedason, en Leuctra, quienes, violadas por los espartanos, se matan maldiciendo la patria de los ofensores; de donde, mucho después, la derrota de Esparta en ese mismo lugar. La del argivo Melisos, que, luego de pedir en vano a Corinto reparación por la muerte del hijo, implora la ayuda de los dioses y se precipita de lo alto de una roca. Muchos “saltos” legendarios, como el de Britomarte, en Creta, o el de Ino-Leucotea, en

Mégara, han sido a veces interpretados como suicidios de venganza, provocados por una persecución.

Ese método desesperado de venganza por muerte voluntaria acaba de iluminarnos sobre el sentido profundo de todo el procedimiento de la venganza de la sangre. Este procedimiento es la voluntad del muerto divinizado, eventualmente la de los propios dioses, que la exige y la conduce. Los ejecutores vivos no pueden dejar de obedecerle, usando a veces de astucias contra ella. Y no se privan de hacerlo. Pues así lo quiere el mantenimiento del orden y de la paz. Lo cual explicará la intervención progresiva y cada vez más apremiante de la ciudad.

Intervención que a su vez justificará el progreso de la reflexión moral y religiosa. Esquilo, en *Las Euménides*, la colocará bajo la autoridad de Apolo y de Atena.

Los dioses de Homero, en verdad, no están preparados para ese papel. Su vocación justiciera sólo comenzará a nacer con Hesíodo, que hace desposar por Zeus a Temis, la Equidad, madre de Disciplina, de Justicia y de Paz.^[23]

DE LA PERSECUCIÓN DE ALGUNOS DELITOS EN EL RÉGIMEN DE JUSTICIA PRIVADA

Si la represión de la muerte en los tiempos homéricos es, a pesar de la intervención incidente y accesorio del poder público, asunto esencialmente privado, puede pensarse que la de los simples delitos no es una excepción a la regla.

Seguramente, la persecución de los autores de daños menores no suscita las mismas pasiones de orden estrechamente familiar que puede inspirar el culto, la veneración, el temor de los muertos. Ésta no entra tanto en el plano social.

Sin embargo, dos delitos de orden estrechamente familiar y privado parecen haber preocupado particularmente a los más antiguos legisladores griegos: el adulterio y la violación. Esos legisladores se aplicaron en fijar con cierta minuciosidad, según la clase social de los interesados, la tarifa de las compensaciones debidas como reparación de esas dos ofensas. Así se hizo en Gortina, por ejemplo, en el siglo v. ¿Puede concluirse de ello que ya en tiempos de Homero el poder público estaba habilitado para intervenir en el arreglo de semejantes asuntos?

Nada nos autoriza a pensarlo. Al contrario, al menos en lo que se refiere al adulterio, un texto muy preciso nos informa sobre el procedimiento enteramente privado seguido en dicha circunstancia. Ese texto es, ya lo han

adivinado, el relato de la desventura conyugal de Hefaiostos, burlado por Afrodita, su esposa, con la colaboración de Ares.^[24]

En el caso se trata ante todo de sorprender al cómplice de la mujer adúltera y sobre todo de apoderarse de su persona. El herrero divino, avisado de su desgracia por el Sol, que todo lo ve, tiende pues por encima y alrededor del lecho nupcial una red metálica destinada a caer automáticamente sobre los culpables. Y, en efecto, se produce.

Hefaiostos, que ha hecho como que salía de viaje, vuelve bruscamente, avisado por el Sol, que estaba en acecho, que la trampa ha caído. En seguida se toma el cuidado de convocar a los vecinos para que sean testigos del flagrante delito que establece su derecho. Llama, pues, a gritos a los demás dioses varones que habitan a su lado en el Olimpo. Llegan éstos y no dejan de bromear y reír, mientras Hefaiostos se sofoca de cólera. Sólo permanece grave Poseidón, pues sabe que la cosa es seria: el adúltero hecho prisionero se convierte en cosa, en propiedad del marido.

Entabla, pues, sin tardanza las conversaciones que se imponen. En dicha ocasión desempeña el papel que toca a los parientes del culpable. “Suéltalo — dice a Hefaiostos—; te prometo que cuando lo ordenes pagaré todo lo que la regla manda a los ojos de los dioses inmortales”. El marido no dice que no, pero quiere seguridades: “¿Qué recursos tendré contra ti ante los dioses inmortales —responde sarcásticamente—, si se fuga, huyendo de la deuda y de estos lugares?”. “En ese caso —contesta Poseidón— pagaré yo”. “No puedo ni debo dudar de tu palabra”, concluye Hefaiostos. Y sueltan al culpable, puesto que ha encontrado un fiador.

Todo ocurre, como se ve, en el plano privado. Lo esencial, repitémoslo, es echarle mano al culpable ante testigos. Dos puntos, sin embargo, merecen que se los señale.

En primer lugar, no hay discusión sobre el importe de la “componenda”, del rescate del culpable caído en poder de su adversario. Bien parece, pues, que en el momento en que se escribió ese texto (en cuanto a nosotros, colocamos su redacción hacia mediados del siglo VII) ya existía una tarifa consuetudinaria para esa clase de delitos, tarifa que los legisladores posteriores codificarán sin duda.

Segunda circunstancia digna de observación: la intervención de los vecinos, llamados de urgencia como testigos, es decir, no lo olvidemos, como ayudantes y circunstanciales eventuales. Mientras, en materia de venganza de la sangre, la solidaridad familiar queda primero y hasta exclusivamente

comprometida, parece que, en efecto, en materia de delitos, la solidaridad de los vecinos se antepone a la solidaridad familiar, y hasta la substituye.

En todo caso, así es en materia de robo, que también depende naturalmente de la justicia privada.

Dicha solidaridad va a veces muy lejos. Heráclides de Ponto^[25] nos dice, por ejemplo, que en Gme, en la Eólida, los vecinos del robado se asociaban a todas sus gestiones, y en caso de fracaso se cotizaban para indemnizarlo. Comenta esa costumbre recordando los versos de Hesíodo:

Ningún buey se perdería si sólo hubiese buenos vecinos,

texto que debe compararse con este otro pasaje del mismo Hesíodo:

Si ocurre algún disturbio en tu propiedad
Los vecinos acudirán sin cinto.^[26]

Es decir, con la indumentaria obligatoria de los perseguidores del ladrón.

¿Cuál es, pues, el procedimiento habitual en caso de robo? Si el robo es manifiesto, es decir, si al ladrón se le toma con las manos en la masa y cae en poder del robado, éste tiene sobre él un derecho discrecional, dicho de otro modo, en la práctica, tiene el derecho de exigir un rescate, como el marido burlado. Como éste, y por el mismo motivo, el robado llama en seguida a sus vecinos.

¿No se conoce al ladrón? El propio robado se pone a buscarlo, con la ayuda de esos mismos vecinos. Como se trata casi exclusivamente de animales, la única riqueza móvil corriente, al menos en los campos, conviene sencillamente buscar una pista y seguirla, en lo cual son muy hábiles campesinos y pastores.

Tenemos el relato pintoresco y humorístico de una de esas investigaciones en el *Himno a Hermes*. Hermes niño roba de noche las vacas de Apolo. Ha tomado todas las precauciones ordinarias que toma un buen ladrón para despistar a los perseguidores. Hace marchar a los animales retrocediendo y, para embrollar sus propias huellas, se ha puesto en los pies unas raquetas hechas de ramas de tamarisco y de mirto entrelazadas. Al encontrarse con un malhadado anciano, se toma el cuidado de sermonearlo: “Estás ciego a lo que ves y sordo a lo que oyes; cállate”. Antes de entrar en su antro, oculta los animales fuera de su casa en un establo lejano.

Mientras tanto, Apolo se ha puesto en busca de sus vacas. Les ha seguido la pista, ha interrogado al anciano testigo del robo; ha comprendido que el ladrón es Hermes. Llega por la mañana hasta, el antro donde el dios-niño se

ha metido en la cuna. El robado a quien los indicios han llevado al umbral de una morada tiene el derecho, durante el día, de proceder a una pesquisa en el acto. El dueño de casa está obligado a entregarla a las investigaciones. Si se niega, se le supone ladrón. Apolo penetra, pues, en el antro de Hermes, visita todos los rincones, se apodera de la llave y abre todos los depósitos donde se hallan las provisiones de néctar y de ambrosía, y las reservas de oro, plata y ropa. Furioso de no encontrar nada, amenaza con precipitar en el Tártaro al supuesto culpable.

Hermes no se ha opuesto, naturalmente, a la visita domiciliaria. Pero, como ya es muy conocedor del derecho consuetudinario, luego reprochará a Apolo de haberse hecho culpable de dos faltas graves: ha amenazado al propietario; ha venido sin testigos. Platón, en las *Leyes*, nos ha conservado la regla fundamental que preside a esa pesquisa: el robado debe presentarse con sus vecinos, que lo asisten sin armas, vestidos con una túnica corta y sin cinto.

Entretanto, Apolo no ha encontrado sus vacas. ¿Renunciará a la persecución? No, pues cree haber reunido bastantes indicios para fundar su acusación. Se apodera, pues, del joven Hermes y lo lleva ante Zeus, es decir, ante el rey o magistrado que ocupa su lugar. Procedimiento análogo al que se sigue en caso de muerte cuando el acusado dice que es inocente. El juez, o mejor dicho el árbitro, ante el cual comparecen el acusador y el intimado, sólo tiene que zanjar, también en este caso, una cuestión de hecho: el acusado ¿es inocente o culpable? Si es inocente, queda en libertad; si es culpable cae en poder del adversario.

Apolo y Hermes se presentan ante Zeus. El primero expone los hechos, cómo ha seguido las huellas de las vacas, lo que le ha dicho el anciano con quien se encontró, las negativas del joven pillastre. Hermes replica con mucha astucia que Apolo se ha presentado en su casa sin testigos y que lo ha amenazado; circunstancias que no van evidentemente en favor del acusador. Para coronar su defensa termina con un juramento inatacable, puesto que sólo jura que no ha metido vacas en su casa.

Ese juramento equívoco acaba por edificar a Zeus que se echa a reír, no pronuncia ninguna sentencia, que no se le pide, pero ordena a Hermes que lleve a Apolo al lugar donde ha escondido los animales robados. Así lo hace. Hermes, confundido, se rescata finalmente regalando a Apolo la cítara que ha fabricado con una concha de tortuga.

Terminó el procedimiento. Inaugurado por acción privada de la parte lesionada con la acostumbrada ayuda de los vecinos, se cierra con una transacción de carácter igualmente privado entre las partes adversas. El poder

público no ha intervenido nunca espontáneamente como guardián del orden, ni para la defensa del derecho. Árbitro invocado por una de las partes cuando los hechos, únicamente los hechos, dejan lugar a alguna duda, su papel es nulo en caso de evidencia o de flagrante delito. La víctima se hace entonces justicia por sí misma, respetando una costumbre consagrada por la tradición y la opinión pública.^[27]

Pues la ruda justicia de los tiempos homéricos no es por eso justicia arbitraria. Se ejerce en el cuadro general de la Themis, de la Equidad, sentimiento natural en el corazón del hombre, del que Hesíodo se ha hecho el abogado elocuente y apasionado. Y no podríamos terminar mejor este capítulo que citando estos versos^[28] del poeta de Ascra:

Existe una virgen, la Justicia, la hija de Zeus
Que honran y respetan los dioses, habitantes del Olimpo.
Cuando alguno la ofende y tortuosamente la insulta,
Corre en seguida a sentarse a los pies de Zeus, hijo de Cronos,
Y le denuncia los pensamientos de los hombres sin justicia.^[29]

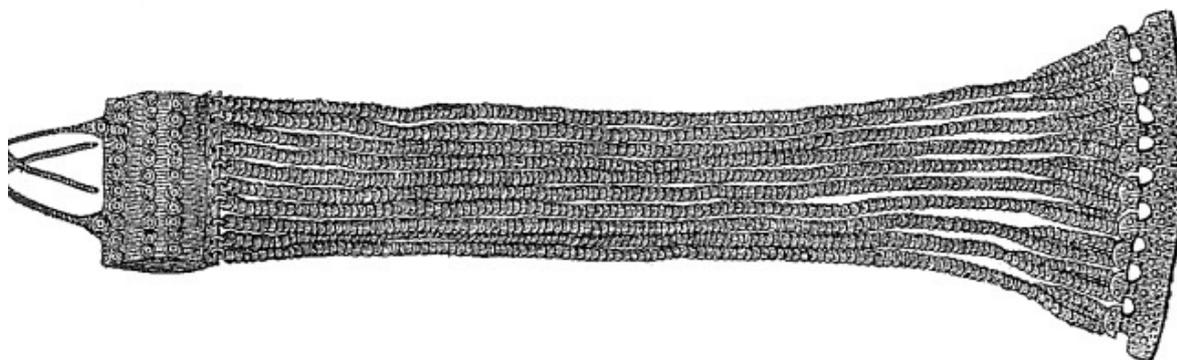
Capítulo IX LA VIDA DE LAS MUJERES

LAS MUJERES ocupan un lugar de elección en la obra de Homero. El viejo poeta es manifiestamente muy sensible a la belleza y al encanto de éstas. En general está lleno de admiración, o de benévola indulgencia, o de piedad a veces coloreada de ironía.

¡Qué admirable galería de retratos femeninos diversos y matizados! Nausicaa, radiante de gracia púdica, de espontaneidad, de simplicidad juvenil, tipo inigualado de la joven virgen; Arete, perfecta dueña de casa, acogedora y digna, radiante de autoridad natural, consejera amada y respetada por el esposo; Penélope, símbolo de la fidelidad inquieta y algo llorosa, viviendo en el recuerdo y la esperanza, astuta, pasiva, paciente e inquebrantable, instintivamente desconfiada también ante la dicha entrevista, y por fin encontrada; Helena, misterio de femineidad, cuya aureola de belleza y nobleza nativa la preservan de toda bajeza tanto en medio de los tumultos de la pasión cuanto en la calma del hogar vuelto a encontrar; Andrómaca, la esposa amante, perdida de admiración y de temor por su héroe; Euriclea, la anciana intendenta, toda afecto y devoción regañona. Una sola excepción monstruosa en ese cortejo simpático de damas de los tiempos heroicos: la abominable Clitemnestra.

Y no olvidemos a las diosas, que, por un juego de equilibrio bastante curioso, el propio Homero trata con cierto desenfado: Atena, magníficamente fiel a sus elegidos, y llena de razón, parcial también e imperiosa, hasta implacable y perfectamente desprovista de sensibilidad; Hera, la esposa celosa, áspera y huraña, sin embargo seductora accidentalmente y hasta deseable, cuando quiere tomarse el trabajo; por último Afrodita, síntesis de todas las seducciones físicas, pero cobarde, malvada, desvergonzada y necia además. Entre las heroínas divinas de su epopeya, Homero, según parece, sólo reserva una parte del favor que prodiga bastante gustoso a las mortales, a los papeles de segundo plano, a la maternal Tetis, o a la amable Claris, segunda

esposa de Hefaios, que procura a su esposo caído en desgracia, al margen del hermoso mundo del Olimpo, una felicidad suave y burguesa.



Collar de oro (Troya, según Schliemann).

Con la simpatía de Homero forma sorprendente contraste la áspera misoginia de Hesíodo, el poeta devoto, el tosco campesino de Ascra.

Hesíodo declara con toda nitidez que la mujer es un presente calamitoso que los dioses han hecho a los hombres. Adornada ciertamente de seducciones, y por eso tanto más peligrosa, la mujer, para él, es Pandora, la dispensadora de los males. Con insistencia, en sus dos poemas, vuelve pesadamente sobre su historia y sobre su papel.

De ella salió la raza y la maldita ralea de las mujeres,
Terrible azote puesto en medio de los hombres mortales.^[1]

Los cargos de Hesíodo no tienen seguramente nada de original. Les reprocha sobre todo su gusto por el gasto: “Quien se fía a una mujer —dice— se fía a los ladrones”. Pero teme también su liviandad y desvergüenza: “Examina bien todo —aconseja al futuro esposo— para que tu esposa no sea la alegría de tus vecinos”. El hombre precavido, precisa, tiene en su casa una mujer comprada, pero no desposada.^[2]

Esa doble actitud, benévola o crítica, demuestra en todo caso que a la mujer no la considera nadie, admirador o adversario, como un ser indiferente; que ocupa, al menos en las preocupaciones de los poetas, un lugar de elección.

Veremos ahora que también desempeña un papel muy honorable en la vida de la sociedad homérica.

LA MUJER EN LA CASA

En primer lugar no está en modo alguno confinada en su casa. El gineceo donde la mujer llevaría una vida de semireclusa no es ni un vocablo, ni una concepción homérica. En cuanto a Hesíodo, más bien se vería tentado a reprochar a la gente femenina su demasiado grande libertad de movimiento.

Las mujeres de Homero circulan libremente. Helena, avisada por Iris, sale apresuradamente de su casa y sube en medio de los ancianos sobre la muralla de la ciudad para asistir al duelo de sus dos esposos. Andrómaca, cuando oye decir que el ejército troyano retrocede, se precipita como una loca en busca de noticias hasta las puertas Esceas arrastrando a la nodriza y al pequeño Astianax. Cuando Héctor cae herido por Aquiles, su madre, Hécuba, está en las murallas rodeada de troyanas a quienes da la señal de las lamentaciones. Arete, se nos dice, circula libremente en su ciudad, saludada por todos como una diosa. Las muchachas jóvenes hacen lo mismo. Nausicaa se va sola con las sirvientas a lavar la ropa de palacio lejos de la ciudad. Anotemos solamente que las damas de calidad en sus salidas van normalmente acompañadas de doncellas

De todos modos ignoran ciertamente las reglas de conducta que más tarde se inscribirán en un tratado de civilidad femenina de inspiración pitagórica y que sólo admiten tres motivos de salida para una mujer honesta: la participación en una fiesta, las compras, las obligaciones religiosas.^[3]

Bastante libre en el exterior, la existencia de las mujeres en la casa está sin embargo sometida a ciertas restricciones. En eso hay que ver sin duda la supervivencia muy atenuada de remotos interdictos de carácter mágico o religioso.

Las habitaciones de las mujeres están separadas de las habitaciones de los hombres. La cámara nupcial es la del esposo, en que éste convida a la esposa, pero también, llegado el caso, a alguna concubina. En el palacio de Ulises, la alcoba está en la planta baja. El *thalamos* de Penélope está situado en la azotea que cubre al *mégaron*, el salón de honor, con el que comunica por una escalera. Las de los niños, que a los siete años dejan las habitaciones de las mujeres, están construidas alrededor del patio. Los cuartos de las niñas están situados en el interior de la casa, cerca del apartamento materno.^[4] Entre los ricos, las camareras guardan de noche las puertas. Las mujeres no tienen acceso al cuarto de baño que está en la planta baja, en el sector de las sirvientas, que tiene pilas de piedra. Bañándose en el mismo baño que las mujeres, el hombre se expone, según parece, a inconvenientes temporales, pero dolorosos.^[5] Para las mujeres hay pilas de baño portátiles, de metal, que usan en sus habitaciones. Menelao recibió como regalo dos pilas de plata

semejantes de su huésped Polibio durante su permanencia en Tebas de Egipto. Las habitaciones de las mujeres tienen un hogar que se enciende aun en la buena estación, de noche, para tener un poco de luz.^[6] Por lo demás, la mejor defensa contra el frío, en invierno, para las mujeres que se quedan en casa, no es el fuego, sino una buena untura de aceite bien espeso.^[7]

De modo que las mujeres viven apartadas. También comen separadamente en sus habitaciones. No participan ni en las comidas de los hombres, ni en los banquetes de invitados en el *mégaron*. Aún en el siglo V Heródoto nos afirma que en Mileto las mujeres nunca comían con sus maridos, y hasta se guardaban de gritar su nombre para llamarlos. La explicación legendaria que se daba entonces de esas dos costumbres era que los primeros colonos jonios que fundaron la ciudad mataron a los padres de sus mujeres carias.^[8] En realidad, la primera regla parece haber sido general en la época homérica. No se encuentran huellas, en los poemas, de la segunda prohibición.

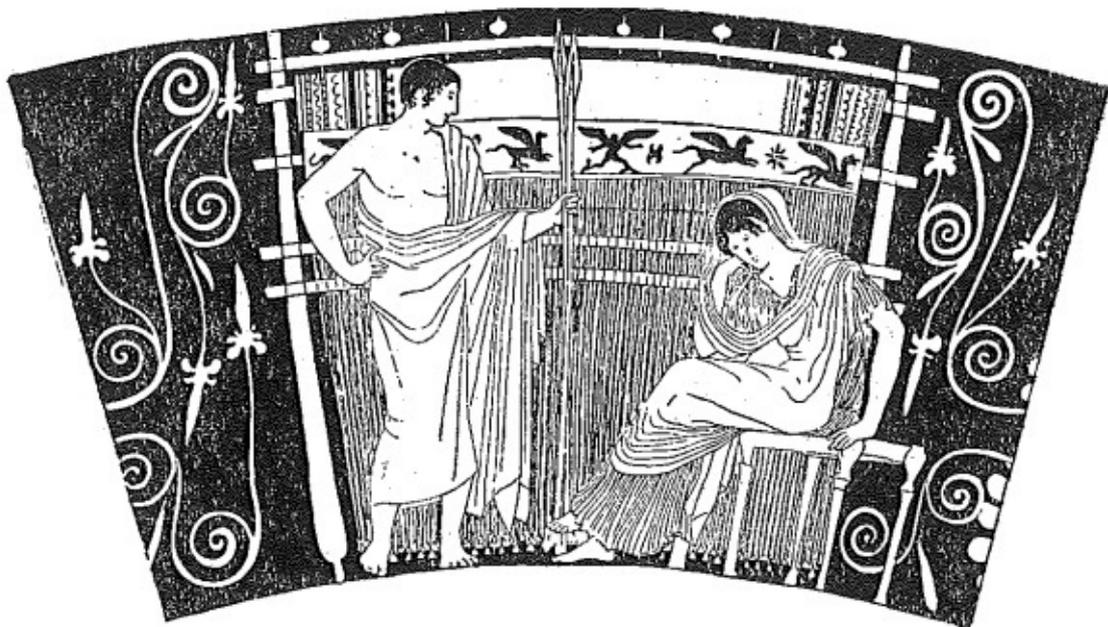
Pero, una vez más, las mujeres no llevan en modo alguno una vida de reclusas. Cuando los hombres han acabado de comer y de banquetear, van a unirse con ellos. Aún más: presiden la reunión y dirigen la conversación. Así hace Arete, que de noche asiste al consejo de los reyes de Feacia y al día siguiente preside la asamblea que escucha el relato de Ulises. Es también lo que hace Helena de Esparta, que se presenta en el *mégaron* cuando Telémaco y Pisistrato han terminado la comida, se instala en una poltrona, acosa al marido con preguntas sobre sus visitas, y pronto se pone, en perfecta mujer de mundo, a evocar aquellos de sus recuerdos que honran al padre de Telémaco.

Las mujeres reciben visitas y también las hacen. En la *Ilíada* asistimos a una de ellas, cuando, en el canto XVIII, Tetis va a casa de Hefaiostos para pedirle que fabrique de suma urgencia nuevas armas para su hijo. Cuadro lleno de sabor. Sin duda se trata, en el caso, de divinidades. Pero la vida del mundo divino en Homero no es sino la transposición de la vida de los hombres.

Tetis se presenta, pues, en el umbral de la morada del dios herrero, que está trabajando en su taller. Caris la ve y sale a su encuentro. Según el ceremonial de toda recepción, le toma la mano y la interpela enumerando sus nombres y cualidades: “¿Qué te trae, noble amiga? No vienes a vernos a menudo. Entra, pues, que te ofrezca lo que se debe a los huéspedes”. Tras lo cual la lleva de la mano hasta un trono claveteado de plata, le coloca un taburete bajo los pies y por último llama al marido: “Hefaiostos, ven pronto; Tetis tiene algo que pedirte”. Así se recibían entre mujeres en el Olimpo y en los solares señoriales.^[9]

Todas esas heroínas de la epopeya son mujeres de casa. Todas hilan, tejen y bordan. Cuando están al frente de una casa numerosa, dirigen el trabajo de las sirvientas, con ayuda de una o dos intendentas, presiden la fabricación y el cuidado de la ropa de toda la familia, hombres y mujeres, cuidan que se reciban bien los huéspedes y ellas mismas se ocupan de que se les tienda una cómoda cama en el vestíbulo. Sin embargo, un dominio sale de sus manos, al menos en parte, el de la cocina. La preparación de las carnes, sobre todo de los asados, es cosa de hombres, y la gente de la mejor clase no desdeña ocuparse de ello. A cargo del personal femenino queda sólo tratar y fabricar las harinas, los panes, las galletas y las papillas, de que hace gran consumo, al menos el personal doméstico. Quizá también, pero es menos seguro, el cocimiento de las legumbres, es decir, esencialmente garbanzos, habas y lentejas, recurso alimenticio importante para la clase campesina, media y pequeña, con el queso y los higos secos.

El tren de vida femenino es naturalmente muy diverso de la cima a los peldaños inferiores de la vida social. Hesíodo hubiera podido dejarnos un cuadro coloreado de la vida de las campesinas de Ascra. Pero le tiene aversión a la gente femenina y prefiere no hablar de ella, salvo para denunciar su coquetería, su glotonería y la liviandad de sus costumbres. No obstante, conviene en que nada vale más que una buena esposa; pero es rara suerte que sólo puede compararse bien con un afortunado golpe de mano. Gracias a Homero podemos formarnos una idea menos sumaria de la existencia de las mujeres de la aristocracia.

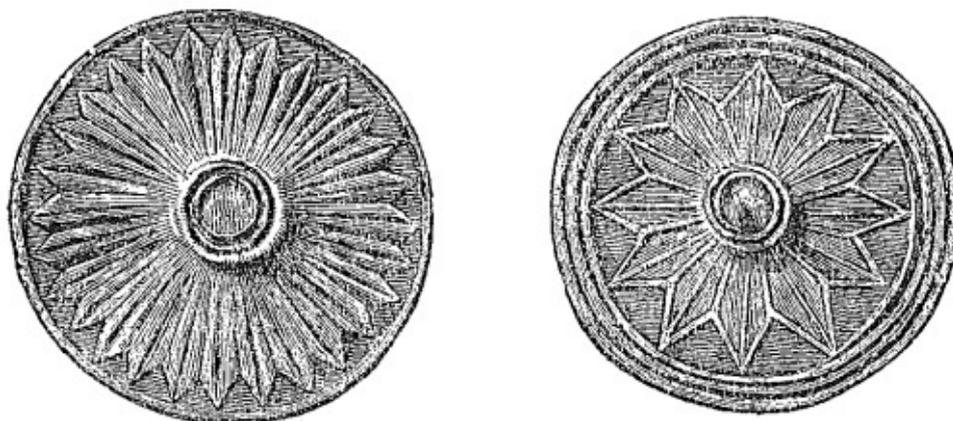


Penélope delante de un gran telar (pintura de Un esquifo).

Por él sabemos principalmente que el aseo es asunto importante y minucioso, que se hace con discreción y pudor en la intimidad de los apartamentos femeninos.

Así, cuando Hera quiere adornarse con todas sus seducciones corporales antes de ir a visitar, en la cima del monte Ida, a Zeus, a quien intenta seducir, se aísla en su habitación que está defendida por una llave secreta.

Con ambrosía primero, de su deseable cuerpo
Limpia toda mancha; úntalo luego de aceite
Divinamente suave, de perfume para ella hecho.
Cuando se mueve en el palacio de Zeus, de umbral de bronce,
Su fragancia se expande en la tierra y el cielo.
Terminada esa untura por su magnífico cuerpo,
Y los cabellos peinados con sus manos, hácese las brillantes trenzas,
Divinamente bellas que cuelgan de su inmortal cabeza.
Pónese luego un eanos divino que para ella Atena
Labró y dio lustre, y añade muchos adornos.
Fíbulas de oro sujétanlo en la garganta.
Al ceñidor en su talle adórnanlo cien borlones.
En las orejas colócase pendientes
A moras parecidos, de tres engarces, llenos de gracia y brillo.
Envuélvese luego la cabeza con un velo
Soberbio, nuevo y blanco como el sol.
A sus brillantes pies ata hermosas sandalias.^[10]

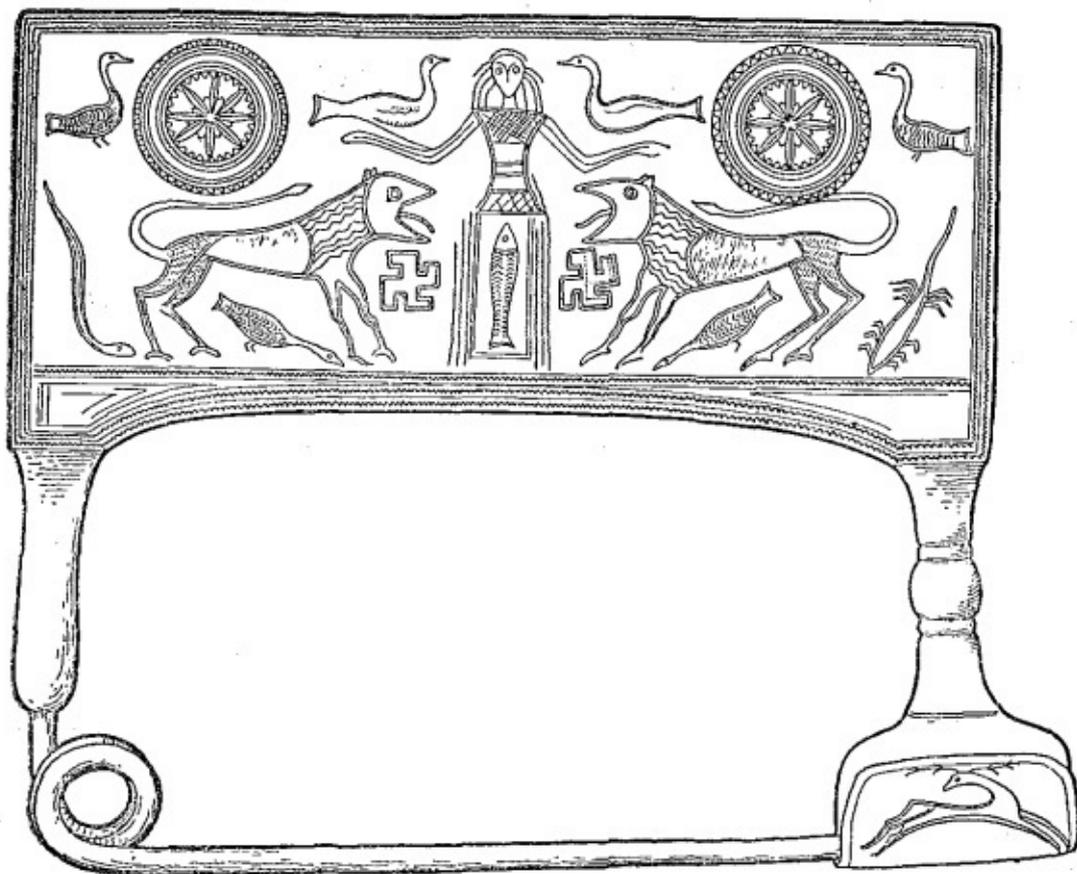


Joyas de oro (Troya, según Schliemann).

Ahí leemos la descripción idealizada, divinizada, del tocado de una gran dama. La esposa de Zeus, sin embargo, confiando sin duda en sus encantos naturales, no abusa de los artificios del adorno. Sus únicas joyas son, además de fíbulas de oro, unas arracadas. La reserva de joyas de una persona de calidad es generalmente más surtida, como surge de los regalos que los pretendientes hacen a Penélope, en el canto XVIII de la *Odisea*. En éste se ven

enumerados, al lado de un gran *peplos* bordado adornado con doce hebijones de oro montados sobre hebillas, un collar de ámbar montado en oro, en todo semejante al que unos traficantes fenicios presentaron en Siros a la madre de Eumeo todavía niño, colgantes idénticos a los de Hera, un collar hecho de piezas labradas.

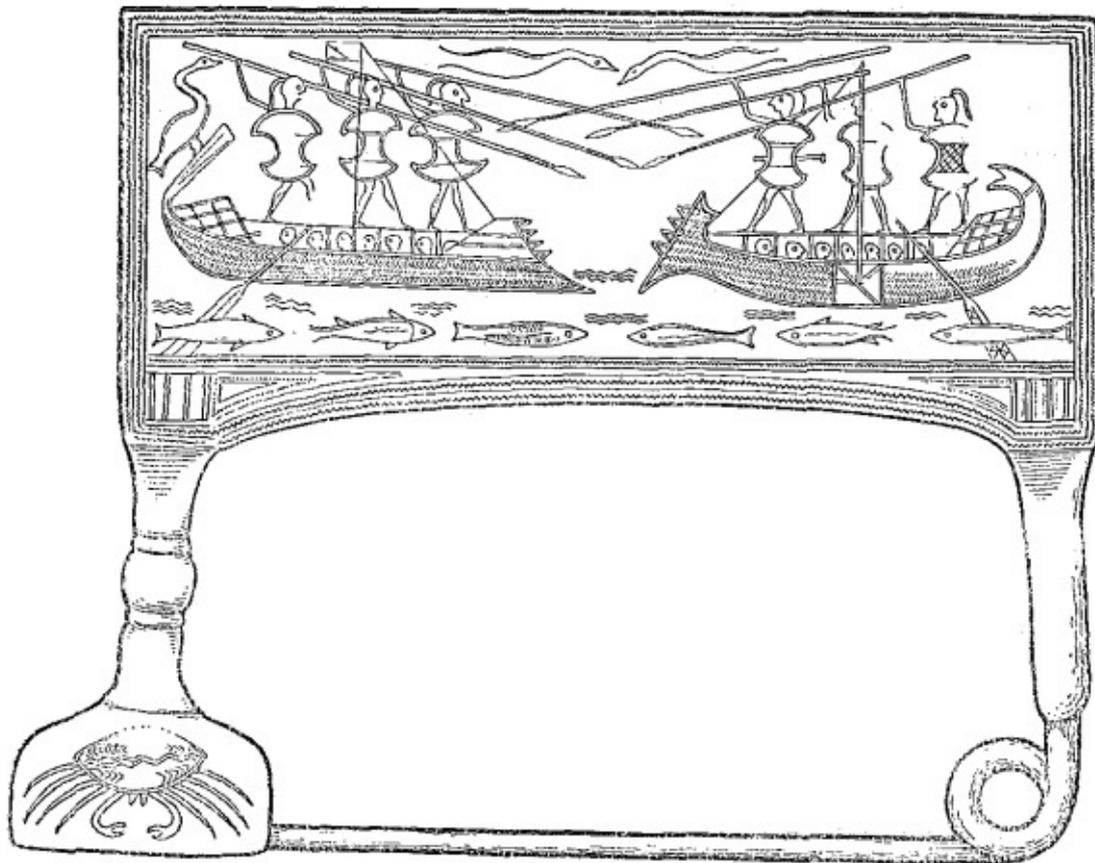
Si las joyas son discretas, el vestido de la diosa, en cambio, es de calidad excepcional. El *eanos* es, en efecto, una bata, amplia y larga, abundantemente plegada, reservada a las damas jóvenes de elevada condición. Helena, en los muros de Ilión, lleva un *eanos*, y también las hijas del rey Celeo en el himno a Deméter. El *eanos* es un vestido de aparato, de fiesta o de ceremonia.



Fíbula llamada "Hecateo beocio".

El vestido diario es más sencillo. Se compone de una túnica derecha, el *chiton*, más o menos larga según la edad y la condición, vestido por lo demás común a los hombres y a las mujeres. A esta túnica se agrega a veces, y otras la reemplaza, una bata más amplia, el *peplos*, término aún vago que a veces sirve para designar una simple pieza de género suave y bordada para todo uso, hasta para amueblar. Se echan sobre los hombros otra pieza de género

igualmente amplia, pero más fina; es el *pharos*, que se recoge alrededor de la cintura apretándola con un cinto y que sirve de manto. La cabeza va envuelta en un velo. A los pies lleva atadas sandalias, simples suelas de cuero sujetas por correas anudadas alrededor de los tobillos, y más o menos artísticamente trabajadas.



Fíbula con representación de un combate naval.

En la Grecia homérica se visten, según parece a primera vista, más para disimular que para destacar las líneas del cuerpo femenino. La elegancia depende menos del corte que de la riqueza, de la suavidad, de la ligereza de los géneros de lana o de lino. Pero no hay que desconocer los recursos de la coquetería femenina. Hesíodo pone en guardia a su hermano contra las mujeres que llevan vestidos que denuncian su trasero de modo muy escultural, al menos a su gusto.

LA MUJER EN LA FAMILIA

El contemporáneo de Homero o de Hesíodo puede tener una o varias concubinas, mujeres compradas o cautivas de guerra. No tiene más que una

esposa, la mujer con la cual ha contraído matrimonio, lo que no tiene nada de compra, contrariamente a lo que ha podido escribirse, ya que sólo va acompañado de un cambio ceremonioso de regalos. Hesíodo el misógeno recomienda, ya lo sabemos, que se tenga en casa una mujer comprada antes que una desposada.

Ésta no es de ninguna manera, como ya se ha repetido, la propiedad, la cosa de su marido. Éste es su señor; puede castigarla, repudiarla, si compromete gravemente los intereses de su casa, hasta matarla en caso de adulterio, lo que se guarda muy bien de hacer para evitar la venganza obligatoria de la familia política. No obstante, la esposa conserva derechos vagos pero incontestables. Sobre todo queda bajo la protección de su familia paterna. Periandro, por haber matado a su mujer Melisa, entra en conflicto armado con su cuñado Proeles, tirano de Epidauro.

Un casamiento, sobre todo entre grandes familias, tiene todos los caracteres de un verdadero tratado, concluido según un ceremonial riguroso. Confiere a la esposa legítima un lugar aparte en la casa o el palacio del esposo, una dignidad eminente que Atena define excelentemente al pintar a Ulises la situación de Arete al lado de Alcínoo.

"Arete, de la cual Alcínoo ha hecho su esposa,
Es honrada por él como ninguna otra en Ja tierra
Entre las mujeres que tienen un hogar bajo la ley de un marido.
Tiene desde siempre el corazón y la veneración
D e sus amados hijos, de Alcínoo mismo,
D el pueblo también, que en ella ve a una diosa,
Y la saluda con una palabra cuando va por la ciudad.
Pues está plena de razón y de nobleza,
Y sus buenos pensamientos apaciguan las querellas, aun entre [hombres]"^[11].

Arete es el ideal de la mujer del gran señor; por lo demás, tiene un esposo perfecto. Penélope, a pesar de su porte moral excepcional, tiene menos autoridad e independencia; a veces deja que la regañe su hijo Telémaco, que sabe recordarle que, ya mayor, reemplaza al señor; escucha sin pestañear la confidencia de las aventuras amorosas de Ulises, que éste le hace la misma noche de su reconocimiento, sin el menor reparo. A la verdad, esas infidelidades eran ciertamente frecuentes, aun bajo el techo familiar... y fáciles, puesto que la habitación del señor se hallaba, como ya sabemos, en medio del sector de las mujeres, y la de la esposa estaba en otra parte del edificio.

Hasta habían de formar parte, a veces, de la política familiar; pues no era prudente tener varios hijos legítimos si se quería evitar la división del

patrimonio; más valía tener bastardos, que no tenían derecho al reparto de las tierras, pero que podían reemplazar al legítimo heredero, en el caso en que éste desapareciera.

Aun podían ser necesarias cuando la esposa era incapaz de dar un varón a su señor. Así Helena, la propia divina Helena, a quien los dioses habían negado cualquier otra descendencia después del nacimiento de su hija Hermione, debió aceptar, ya antes de su fuga sensacional, que Menelao pidiera un hijo a una esclava, el “fuerte Megapentes”, cuyo casamiento preside Helena al principio del canto IV de la *Odisea*.

No habría que creer, sin embargo, que todas las esposas aceptasen de buen grado las calaveradas amorosas del señor. Anticlea, por ejemplo, la madre de Ulises, parece haber sido una mujer fuerte, capaz de sujetar sólidamente en sus manos las riendas de la autoridad. A Laertes, su marido, le gustaba mucho la joven y apetitosa Euriclea, que en la *Odisea* desempeña el papel de la abnegada anciana intendenta. Como ésta era de buena familia libre, la había pagado un buen precio: veinte bueyes. Sin embargo, jamás se acostó con ella. Temía, nos dice Homero, las escenas de su esposa.^[12]

No siempre ocurrían tan bien las cosas. Testigo, la aventura de Fénix, que se nos refiere en el canto IX de la *Ilíada*. Amíntor, su padre, quería a una joven esclava y por ella descuidaba a su esposa, la madre de Fénix. Ésta suplicó al hijo que sedujera a la favorita. El joven Fénix obedeció, y lo consiguió. Furor del padre, que lo maldice, invocando contra él a las Erinias, Hades y Perséfone. Momento hubo en que el joven se preguntó si no debía matar al padre; por último decidió fugarse y abandonar su patria. Se refugió junto a Peleo, que le confió la educación del joven Aquiles.

Esas rebeliones de la esposa burlada y sostenida por sus hijos no habían de ser raras. Había otra categoría de dramas: los provocados por un conflicto entre la dueña de casa llegada a la viudez, pero celosa de su autoridad, y su hijo, en adelante su dueño y señor. Es la historia de Meleagro en guerra con los curetas. Su madre, Altea, era una cureta. Muertos sus hermanos en la guerra, Altea maldijo a Meleagro y pidió su muerte a Hades y a Perséfone. Contra su hijo, en cuyo palacio seguía viviendo, se declaraba así en favor de su familia de origen.

Para comprender esta historia legendaria, pero muy significativa, no hay que olvidar en primer lugar lo que acabamos de decir, que esa familia de origen es la garantía del respeto debido a la esposa y a la madre de familia, y, en caso de necesidad, de su autoridad. Por otra parte, conviene trasladarse a las palabras dichas por Ulises a Penélope en el momento de su partida para la

guerra de Troya, y para el caso de que no volviera.^[13] Le confía el patrimonio y sus propios padres. “Cuando veas la barba de tu hijo, entonces cástate como te convenga, abandonando la casa”. La esposa viuda, madre de un hijo menor, es así asimilada, en ciertos aspectos, a la hija “epiclera” encargada de transmitir el patrimonio familiar al próximo heredero varón. Pero durante toda la minoría es soberana de ese patrimonio. Las circunstancias y la costumbre la han colocado así en el primer plano. A veces es muy duro abdicar después.

La posición eminente de la esposa de un jefe de familia puede, por último, verse paradójicamente reforzada, aun frente a su señor y dueño, por la existencia de un privilegio del mayor y en razón misma de la situación desigual, a veces precaria, de los menores. Éstos, por no poder formar un hogar, siguen a menudo viviendo en la casa paterna. Promiscuidad demasiado propicia para las intrigas y las flaquezas. Hesíodo las denuncia con horror.^[14] De modo que no eran una rareza. En Esparta, donde la indivisibilidad absoluta del patrimonio fue por mucho tiempo la regla, la costumbre acabó por establecer en numerosos casos que la mujer del mayor fuese al mismo tiempo la de todos los hermanos. Esta poliandria de hecho la transformaba automáticamente en dueña del patrimonio y en verdadero jefe de familia, tanto mejor cuanto que los hombres no tenían el derecho de poseer metales preciosos. Así lo mejor de la riqueza de Esparta había de pasar progresivamente a manos femeninas.

CASAMIENTO, NOVIAZGO, NACIMIENTO

Gracias a un conjunto bastante complejo de ceremonias minuciosamente regladas se adquiere esa calidad de “esposa legítima” (*curidie alochos*) que, en el hogar, da a su titular una situación sin par.

Según Hesíodo, el casamiento debe efectuarse para los hombres alrededor de los treinta. La mujer, para casarse, ha de ser púber desde hace cuatro años. La edad del casamiento llega, pues, para ella hacia los dieciséis años.

Cuando un padre ha decidido casar a la hija, lo hace saber públicamente e invita a los posibles pretendientes a que hagan acto de candidatura. Éstos se presentan en casa del futuro suegro, que los aloja, los recibe como huéspedes suyos y con ellos hace francachela. Naturalmente, los pretendientes no han venido con las manos vacías; han traído vituallas para el dueño de casa y regalos personales para la futura novia: vestidos, velos, joyas. La amplitud de esos regalos y de las festividades que los acompañan varía, naturalmente, con

la condición social de los interesados. Penélope lo recuerda muy precisamente a sus pretendientes:

"Cuando es una noble mujer, una hija de rey
A quien se quiere cortejar con otros rivales
Todos le testimonian su amor con bueyes y ovejas gordas
Para festejar con los suyos, le hacen magníficos regalos"^[15].

Esos regocijos preliminares en casa del padre de la joven no son únicamente un medio de conocerse, o manifestaciones de cortesía. Son también la oportunidad de una verdadera competencia entre pretendientes: peroran, cantan, bailan, se desafían, se miden en juegos o en pruebas de fuerza y destreza.

Aun cuando transcurre en condiciones evidentemente excepcionales, y a pesar de su carácter mítico^[16], la reunión de los pretendientes a la mano de Penélope en el palacio de Ulises no se aparta, como se ve, substancialmente de ese ceremonial.

De ello encontramos, en todo caso, un ejemplo fastuoso evocado y descrito gustosamente por Heródoto, quizá hasta con algunos embellecimientos. El acontecimiento se coloca unos tres cuartos de siglo después del período que nos ocupa, a principios del siglo VI. Pero no hace evidentemente sino continuar y reproducir muy antiguas tradiciones.

Clistenes, tirano de Sicione, luego de conseguir en Olimpia la victoria en la carrera de cuadrigas, hizo proclamar por un heraldo que todos los jóvenes que se creyeran dignos de desposar a su hija Agarista serían recibidos en su corte seis días después. Heródoto nombra a trece pretendientes, la flor y nata de la juventud helénica. Clistenes los tiene a su lado durante todo un año. Para ellos hizo preparar una arena para la lucha y para la carrera. Les preguntó, los observó, "sobre todo en la mesa", puso a prueba su valentía, su carácter, sus costumbres, su educación, ofreciéndoles, por lo demás, magnífica hospitalidad. Al cabo de un año aún vacilaba entre dos nobles atenienses, Megacles e Hipoclides, con cierta preferencia por el último.

Llegó el día de la elección. Clistenes sacrificó una hecatombe y ofreció un magnífico festín a los pretendientes y a los sicionios. Luego de beber, se entabla una discusión sobre la danza y la música. Hipoclides, centro de la curiosidad general, se pone a bailar al son de la flauta. Enardecido, se sube a una mesa, toma actitudes diversas, imitando sucesivamente las de los espartanos, luego las de los atenienses, por último, haciendo el "puente" con la cabeza apoyada en la mesa, se pone a mover las piernas: "Al bailar acabas

de errar tu casamiento”, le grita Clístenes, irritado. “Hipoclides se ríe de eso”, le contesta altivo el pretendiente eliminado.

Clístenes, luego de pedir silencio, hace un pequeño discurso para agradecer a los pretendientes, lamentar que se vea obligado a elegir, anunciar que los candidatos apartados recibirán cada uno un talento de plata y proclamar finalmente que concede su hija al ateniense Megacles. Ya se sabe que éste había de ser el padre de Clístenes el ateniense, el reformador demócrata, y el bisabuelo de Pericles.^[17]

Pero volvamos a los tiempos homéricos.

Cuando el padre de la novia ha elegido a su futuro yerno, éste ofrece entonces regalos a su futuro suegro. Éstos son los *hedna*. El suegro replica dando una dote a su hija en el momento del casamiento. Son las “dulzuras”, las *meilia*, que habrá que restituir en caso de repudio. Obligación que Telémaco no deja de recordar a los pretendientes que le piden que mande a su madre Penélope a casa de su padre Ícaro. Este cambio de regalos, ritual en la mayor parte de las civilizaciones primitivas fuera de toda convención, es el que ha podido hacer creer que el hombre compraba a su esposa.



Himeneo, escena del “rapto” en que el marido roba a su esposa. (Pintura de una hidria).

La ceremonia propiamente dicha del casamiento consistía esencialmente en el traslado solemne de la desposada de la casa del padre a la del marido. Ese traslado era precedido por un banquete alegre que lleva un nombre

especial en el vocabulario homérico (*eilapiné*), lo ofrecía el padre de la casada. Llegada la noche, se procedía al traslado, que se hacía en carro, al menos en las familias ricas, a la luz de las antorchas y con el concurso de una comitiva a la medida de la condición de las familias. Hefaiostos ha agrupado esas comitivas en una de las escenas figuradas en el broquel de Aquiles; lo que lleva a pensar que los casamientos debían celebrarse simultáneamente ciertos días del mes, considerados como particularmente favorables:^[18]

"Las desposadas al salir de su habitación a la luz de las antorchas
Se llevan por la ciudad y por doquier se alza un himeneo.
Los jóvenes bailan dando vueltas. En medio de ellos
Resuenan las flautas, las cítaras; y las mujeres
Cada una de pie en su puerta, hacen los honores".^[19]

Queda por cumplirse un postrer rito, la consumación del casamiento en la cámara nupcial del esposo. Lo evocamos con una sonrisa. Durante mucho tiempo fue asunto grave y no exento de peligros, al menos para el marido.

Es creencia común de todos los pueblos primitivos, o que participan en una concepción mística del universo, que una prohibición de naturaleza divina o demoníaca pesa en el origen sobre todo ser nuevo, sobre toda cosa nueva. Ese interdicto sólo puede levantarse por un sacrificio que en primer lugar entrega su parte a la divinidad. De ahí los sacrificios de fundación, el del primogénito, tan difundidos por las orillas del Mediterráneo antiguo; de ahí la ofrenda de primicias; de ahí también, entre otras, la creencia de que el primer ser que entra en una casa nueva, una ciudad nuevamente fundada, queda entregado al demonio o a la divinidad, es decir, a la muerte. Así, Remo que fue el primero en cruzar el recinto de Roma es condenado a muerte por Rómulo; así, aún recientemente, en ciertos cantones de Alemania del Sur, se tomaban el cuidado de que un gallo, un gato o un perro cruzara primero el umbral de toda casa nueva para desviar sobre él la maldición. Nuestras ceremonias oficiales de inauguración no son más que la supervivencia de esos ritos milenarios.

Sobre la virginidad de la mujer pesa también, naturalmente, semejante interdicto, y su inaugurador se expone en consecuencia a temibles represalias. En la novela de *Tobías*, la de Sara está defendida por Asmodeo, un demonio particularmente celoso y malvado, que hace morir a sus siete primeros maridos en cuanto se acercan a ella. Uno de los procedimientos para levantar ese interdicto, corrientemente empleado en el mundo oriental, consiste para la mujer en consagrar su virginidad a la divinidad gracias a un acto único de prostitución sagrada cuyo provecho material va al tesoro del templo. Había

otros, pues ya puede pensarse que el ingenio de los espíritus se aplicó muy pronto a la solución de un problema tan frecuente y tan apremiante.

¿Encontramos huellas de preocupaciones análogas en el mundo de la Grecia primitiva? Los indicios, en verdad, son bastante tenues, pero no totalmente inexistentes.

En Atenas, por ejemplo, aun en la época clásica, se designaban jóvenes oficiantes para el servicio temporal de Artemisa de Brauronia. Dicho servicio se efectuaba “para el rescate de su virginidad y para prevenir las represalias de la diosa”. Esas jóvenes oficiantes no eran entonces sino las delegadas de su generación, que ellas representaban, y por la cual procedían a una suerte de rescate simbólico y colectivo. Es muy verosímil que, en tiempos más antiguos, esa obligación fuera general y rigurosa, antes de hacerse el pretexto de una simple carga honorífica, reservada a las hijas de las mejores familias.

En la lujurante floración de las leyendas helénicas, quizá se debe, por otra parte, conceder sobre el particular cierta atención a la leyenda de Protesilao.

Protesilao es aquel héroe tesaliense que, cuando el desembarco de los aqueos en la llanura de Troya, fue el primero en poner el pie en la orilla a pesar de un oráculo amenazador para el que llevara a cabo dicho acto, y en seguida lo mataron. Protesilao, de nombre revelador, puesto que puede interpretarse como el del “primero”, del “inaugurador”, sufre, pues, la suerte reservada al que abre la vía violando una prohibición.

No es sólo el héroe de esa aventura guerrera. Es también el protagonista de una curiosa leyenda de índole matrimonial en substancia idéntica probablemente en su principio a la anterior, pero desgraciadamente contaminada por ella. Podemos tratar de despejarla.

Protesilao, pues, se había marchado para Troya al día siguiente de sus nupcias. En su ausencia (después de su muerte, dice la leyenda), su esposa, Laodamia, había fabricado una imagen de cera de su esposo, y la abrazaba apasionadamente en su habitación, cuando fue sorprendida por el padre, que mandó arrojar la estatua al fuego. Mientras tanto, su esposo resucitado había venido a verla, pero por poco tiempo y Laodamia por último lo siguió en la muerte. La historia, repetida por Eurípides en una tragedia perdida, se convirtió así en la de la viuda inconsolable que acaba por reunirse con el amado en el Hades. Quizá sea posible, por debajo de los oropeles romancescos, encontrar la historia primitiva y significativa, la del esposo que desaparece al día siguiente de la noche de boda para eludir las consecuencias de la violación del interdicto, más precisamente de la “inauguración” de una virgen; tras lo cual, lo sacrifican en efígie y así muere simbólicamente; por

fin, vuelve, tan simbólicamente resucitado, a ocupar su lugar junto a la esposa, pues la divinidad ha sido satisfecha ritualmente mediante un sacrificio de sustitución.^[20]

Sin duda, ésta no es más que una hipótesis indemostrable. Pero adquiere cierta verosimilitud cuando se la confronta con el ritual de la noche de nupcias espartana. Éste presenta todas las características de una comedia urdida para que fracasen los peligros que en sí lleva la consumación del casamiento y burlar a la celosa divinidad. He aquí las precisiones que sobre el particular encontramos en Plutarco.^[21]

La matrona que en la circunstancia desempeñaba el papel de maestra de ceremonia afeitaba la cabeza a la desposada, que había sido trasladada a casa del marido. La vestía de hombre, la instalaba en un colchón a guisa de cama y la dejaba en la obscuridad. El esposo, que como de costumbre había comido en la mesa común, llegaba entonces a hurtadillas, desataba el cinto de la esposa y la transportaba a otra cama. Una vez cumplido su cometido, se retiraba decentemente para ir a dormir, como de costumbre, con sus compañeros de tienda. Y seguía el mismo tejemaneje bastante tiempo. Según parece, muchos llegaban a tener hijos cuando sólo tenían trato con su mujer de noche, a escondidas.

Los autores antiguos de la época clásica consideraban naturalmente ese modo de hacer como una consecuencia de la rigurosa disciplina militar de los espartanos. Claro está que la interpretación es muy insuficiente. Pues no explica principalmente ni el disfraz masculino de la desposada, ni su traslado clandestino, en la obscuridad, de una cama a otra antes de la consumación del casamiento. Por nuestra parte más bien veremos remotas supervivencias de astucias rituales destinadas a burlar la vigilancia de las potencias celosas guardianas de la virginidad y sustraer al burlador a las consecuencias de su acto. No es asombroso encontrar esas supervivencias en Esparta, la ciudad más conservadora de Grecia.

Si se acepta nuestra interpretación y la que hemos esbozado de la leyenda de Protesilao, “el inaugurador”, se admitirá con nosotros que la consumación del matrimonio en la Grecia primitiva no era siempre, para el marido, y por lo menos en teoría, asutito muy tranquilo.

El primero, el principal deber de la esposa consiste en asegurar la perpetuidad de la familia dándole hijos legítimos, varones de preferencia.

La entrada de un hijo en una familia tampoco es cosa sencilla. Va acompañada de cierto número de gestos rituales destinados a asegurar ante

testigos su incorporación en el orden familiar y su ascensión al culto doméstico.

La llegada al mundo, en primer lugar, debe efectuarse en las formas tradicionales. Las conocemos gracias al himno a Apolo de Delos, que nos hace asistir al nacimiento de Apolo. A Latona le atacan, en Delos, los dolores del parto. Las diosas que la rodean, dispuestas a ayudarla, no pueden hacer nada sin la intervención de Ilitia, que preside los partos. Mandan a Iris en su busca. Llega a ocultar.^[22] Se produce el alumbramiento y las presentes saludan la llegada del recién nacido con los alaridos rituales. Purificadas las manos, se apoderan del niño y lo bañan en seguida; rito de purificación, pues el parto es una mancha de que la madre —a lo menos cuando se trata de una mortal— habrá de librarse, a su vez, por un sacrificio a los dioses subterráneos. Lavado el niño, lo envuelven en ropa blanca y nueva, lo fajan y lo acuestan en una cuna en forma de criba, como el grano recientemente cosechado.

Anotemos, de paso, que, según Hesíodo, ciertos días del mes son más particularmente favorables a los nacimientos: el 6.º, el 10.º, el 16.º y el 19.º para los niños; el 14.º y el 19.º para las niñas.

Luego presentan el recién nacido al padre, que puede rechazarlo, principalmente por vicio de conformación, pues ciertas enfermedades hacen al hombre impropio para el ejercicio del culto familiar. En Esparta lo presentan también a los ancianos de la tribu, que tienen el mismo derecho. El niño rechazado queda expuesto en un lugar silvestre, es decir, entregado a los dioses. Podemos preguntarnos si ese rito de la exposición, hecho facultativo, y probablemente raro, no es un último vestigio de un antiguo sacrificio de los primogénitos.

Sin embargo, el niño aceptado aún no entraba en la familia. Su incorporación se efectuaba en Atenas en la época clásica, gracias a la ceremonia de la *Afidromías* que por lo general se celebraba el quinto día después del nacimiento. El padre llevaba al niño corriendo alrededor del altar doméstico en presencia de los familiares y allegados que traían regalos. No hallamos ninguna mención de esta ceremonia en los textos homéricos. Lo que no significa que no ocurriera.

Por último, el décimo día, nueva fiesta, nuevos regalos, nuevo banquete. Ese día se le daba nombre al niño. De esta ceremonia encontramos mención en la *Odisea*.^[23] Autólico, suegro de Laertes, había ido a Ítaca con motivo del nacimiento de su nieto. Su hija Anticlea, luego del banquete, le colocó el niño en las rodillas y le pidió que le diera su nombre. Así fue cómo el hijo de

Laertes recibió el nombre de Ulises e hizo su entrada oficial y definitiva en su familia y en la ciudad; con la promesa de regalos magníficos de su abuelo, que fue el padrino.

VIDA RELIGIOSA Y MISTERIOS FEMENINOS

Las mujeres participan, naturalmente, en la vida religiosa y en los cultos de la familia y de la ciudad. En buen número de santuarios, y principalmente en los de las divinidades femeninas, hasta ocupan puestos eminentes, por ejemplo, el de suma sacerdotisa de Hera en Argos, o el de sacerdotisa epónima en Eleusis; en Ilion, la sacerdotisa de Atena es la bonita Theano, mujer de Antenor. Tienen su lugar aun en los cultos de los dioses masculinos. Así la Pitia en Delfos, o la mujer del rey en Atenas, cuya unión con Dioniso se celebraba todos los años en la fiesta de las antesterias. Por último, colegios de mujeres participan en muchas oportunidades en el servicio de la divinidad, como el de las *Melissai* en Éfeso, en el templo de Artemisa, o el de las arreforias en Atenas, que, enclaustradas durante cuatro años, trabajan dos a dos, vestidas con ropas blancas, en la confección y bordado del peplo destinado a vestir la antigua efigie de Atena, o también el de las hieródulas de Afrodita en Corinto, cuya industria particular contribuye grandemente a la riqueza del santuario.

Esta participación en los cultos de la comunidad no merece ningún comentario. Las mujeres, en esta oportunidad, se hallan confundidas con el resto de la población y están asimiladas a ésta. Debido a su sexo, figuran en lugares particulares, desempeñan ciertas tareas o determinadas funciones, pero su colaboración, en suma, no se distingue de la que pueden aportar los otros miembros del grupo social interesado en el rito o en la ceremonia.

Los estudios recientes sobre la religión helénica, sobre sus formas e instituciones primitivas conducen, sin embargo, a preguntarse si no existió en la Grecia arcaica, en ésta que tratamos de hacer revivir en su intimidad, ceremonias especiales a las mujeres, en las que participaban solas en cuanto tales, ceremonias en ciertos aspectos secretas, es decir, que se verificaban aparte de todo público masculino, aun cuando se llevaran a cabo al aire libre, y de un exclusivismo tan riguroso que toda curiosidad exponía al autor a una persecución feroz que podía terminar con la muerte y la laceración del indiscreto.

La hipótesis ha sido, pues, formulada^[24] —y a nuestro parecer con mucha verosimilitud— que en la Grecia primitiva existió una sociedad de mujeres,

en la que se progresaba de iniciación en iniciación. Esas iniciaciones se hallaban vinculadas, en su origen, con los cultos de las grandes divinidades femeninas: Hera, Artemisa, Atena, Deméter, herederas más o menos directas de la Gran Diosa del mundo egeo, diosa del árbol y de la vegetación, dama de las fieras y de la naturaleza salvaje. Habían de ser acaparadas progresivamente y asimiladas por el culto de Dioniso.

Iban acompañadas de danzas frenéticas y acompasadas por la flauta, que pronto llevaban a las bailarinas al estado de trance y éxtasis, con la boca abierta, la nuca doblada, todo el cuerpo tenso y echado atrás, en actitudes que evocan las de las clásicas crisis de histeria. Incluían alocadas carreras en procesión, a la luz de antorchas, a través de zonas boscosas y montuosas. Las iniciadas de las más antiguas categorías llevaban sin duda, en esa ocasión, al menos en el culto de Dioniso, la *nébrida*, la piel de cervatillo, del animal sacrificado para ellas en el curso de una iniciación anterior, sacrificio que iba acompañado generalmente de laceración. Es verosímil, por fin, que algunas de esas iniciaciones, principalmente la que se hacía en la época de la pubertad, exigían un tiempo de retiro a veces bastante prolongado, durante el cual las futuras iniciadas eran sometidas a pruebas, se aislaban y por grupos se escondían en la naturaleza salvaje. En otros casos, por ejemplo, con motivo de la iniciación preparatoria al casamiento, el retiro podía tomar la forma de un tiempo de servicio consagrado a una divinidad. Lo que de ningún modo excluía, naturalmente, las danzas rituales. Así, en Atenas, las jóvenes puestas al servicio de Artemisa antes del casamiento, debían haber “hecho la osa”, es decir, haber bailado una danza de la osa en honor de Artemisa de Brauronia.

Podemos, pues, imaginarnos el desarrollo de misterios femeninos, desde la época homérica y aun antes de la boga del culto de Dioniso. Éste será la fortuna de los vocablos “ménade” y “tíada” que designan a las participantes en esas “orgías” femeninas. No obstante, el término “ménade” se encuentra ya en la *Ilíada*^[25], donde Andrómaca, presintiendo la muerte de Héctor, se arroja “semejante a una ménade”. Volvemos a encontrarlo algo después en el *Himno a Deméter*, cuya redacción se coloca hacia fines del siglo VII: “Se precipita — leemos en el verso 386— cual una ménade que baja por una montaña cubierta de bosques”. La alusión a las carreras nocturnas por los montes boscosos, episodios característicos de los misterios femeninos, no puede ser más precisa.

No nos dejemos extraviar por el silencio de Homero y de Hesíodo, silencio quizá reverente y muy explicable en verdad, puesto que se trata de ceremonias secretas, de las que los hombres estaban rigurosamente excluidos,

y que era prudente ignorar para no atraer hacia sí la venganza de las cofradías femeninas y también, lo que es lo mismo, las terribles represalias de la divinidad ofendida.



La despedida

Admitamos, pues, que las mujeres de la sociedad homérica, jóvenes o mujeres ya hechas, de cuando en cuando, probablemente cada dos o cuatro años según el ritmo adoptado para las grandes fiestas periódicas del helenismo, en fechas rituales, se libraban brutal y simultáneamente de las restricciones de la vida familiar y social para entregarse al frenesí de una verdadera locura religiosa colectiva, o, si se prefiere, al dominio de la posesión divina.

Si lo olvidásemos, omitiríamos probablemente un lado esencial de su vida psicológica profunda.

LAS SERVIDORAS DE AFRODITA

Por escrúpulos de exactitud, menester es que, por último, digamos al menos algunas palabras de esa fracción de la población que se entregaba a ese

comercio muy personal que ciertos misóginos han llamado irreverentemente la más antigua profesión femenina.

Sabido es que ese comercio lo practicaban corrientemente en el recinto de los santuarios de Afrodita. Las sirvientas, las hieródulas, del templo de la diosa en Corinto, ya muy antiguamente eran reputadas. En la segunda mitad del siglo VII, los tiranos de la dinastía de los cipséidas hasta pretendieron asegurarles un monopolio legal. La historia no dice que consiguieran hacer desaparecer el mercado clandestino.



Vaso chipriota

Fuera de ese comercio reglamentado, ¿existía en otras partes un comercio libre? *A priori* es bastante verosímil. En todo caso, un texto de Hesíodo nos permite suponerlo. En efecto^[26], habla, a la verdad sin indulgencia, de esas mujeres que se visten de modo que se destaquen las nalgas, que hacen que los hombres pierdan la razón por sus palabras halagadoras, que —dice— en realidad sólo quieren para su granero, pues las remuneraciones de servicio se hacían entonces en especies, y a quienes finalmente compara con los ladrones.

Pero ¿por qué insistir sobre estas enfermedades humanas y sociales que son de todos los tiempos y de todos los países, y que, al parecer, no presentaban, en tiempos de Homero, ninguna originalidad?

Capítulo X

FIESTAS POPULARES, FUNERALES Y JUEGOS

LA RELIGIÓN de la Grecia homérica, de toda la Grecia antigua, por lo demás, es esencialmente una religión oficial. Cada ciudad tiene sus dioses; generalmente los elige en el panteón de las grandes divinidades comunes a todo el helenismo; pero a menudo tiene también sus divinidades secundarias propias. Está ligada a esas entidades divinas por una especie de pacto, de alianza que crea a las partes obligaciones recíprocas. En verdad, esos dioses, esas divinidades, son miembros de la ciudad. En ella tienen sus moradas, poseen tierras, un *temenos*, verdadera concesión pública; mantienen servidores. En razón de los servicios que prestan a la comunidad, tienen derecho a prestaciones colectivas en forma de sacrificios, ceremonias, etc.

Esas manifestaciones oficiales están fuera de nuestro propósito. Pero así como en ciertos de nuestros cultos modernos, al lado de las grandes celebraciones solemnes hay numerosas fiestas menores, oficiosas, familiares, locales, de aniversario, Corpus, las Rogaciones, la Media Cuaresma, la Candelaria, y en cierto modo la gran fiesta de Nochebuena, así también existió siempre en Grecia, quizá sobre todo en los primeros siglos de la historia, una sucesión de ritos y regocijos populares cuya regularidad viene a dar ritmo a la vida cotidiana.

FIESTAS CAMPESTRES, DE ESTACIÓN Y POPULARES

En todas las civilizaciones rurales, cada uno de los actos principales de la vida agrícola, siembra, cosecha, trilla, vendimia, ha sido, y aún lo es a veces, acompañado de festividades destinadas a favorecer las fuerzas fecundantes de la naturaleza, a celebrar su metamorfosis, su muerte y su resurrección, a apartar las potencias hostiles, a levantar los interdictos que pesan sobre toda cosa nueva y sobre toda creación.



Pintura de un vaso de Milos

En estas festividades hay generalmente danzas, música y cantos, cuya virtud mágica se reconoce universalmente. La literatura homérica nos informa bastante mal sobre el particular. Leemos, no obstante, en la descripción del escudo de Aquiles, una reveladora escena de vendimia. Hacen la recolección muchachos y muchachas jóvenes. En medio de ellos, un joven tocó su cítara y con voz menuda canta un *linos*, es decir, un lamento fúnebre. A su alrededor los otros golpean el suelo a compás y lo acompañan con sus danzas y sus gritos. No es dudoso que en el caso se trate de prácticas de magia agraria, de un ritual de cosecha que normalmente incluye lamentaciones por la muerte del dios. Teócrito^[1], unos siglos después, nos refiere cómo, en la isla de Cos, tomó parte en las talisias, ceremonias rústicas de ofrenda de las primicias a Deméter en el momento de la trilla. Los concurrentes, acostados en un lecho de juncos frescos, cantan alternados cantos, en honor de una efigie de la diosa adornada con tallos de trigo y amapolas, que se alza en la era cerca de un montón de trigo amarillo en el que se ha plantado una pala de ahechar. Puede tenerse en cuenta ese texto reciente, pues evoca con certeza un ceremonial muy arcaico.

Hemos emitido la hipótesis y tratado de mostrar que los diversos episodios de la permanencia de Ulises entre los feacios no eran sino la transposición en el plano mítico de los ritos sucesivos de una fiesta primaveral del retoñar. Ésta empezaba, como muchas ceremonias que se han perpetuado hasta nosotros, por la “busca” del espíritu del Árbol y de la Vegetación adormecido en la naturaleza y agobiado por el invierno, y terminaba, luego de la victoriosa prueba, por la revelación del dios rejuvenecido o resucitado, por el relato de sus largas pruebas, y por la

expulsión en la noche, en un barco, de un personaje desempeñando el papel de chivo emisario.

Cierto número de esas fiestas familiares de corte rústico se desarrollan durante los meses de invierno. Los ocios forzosos, la abundancia de provisiones son entonces propicios a los regocijos. Por otra parte, el invierno tiene parentesco con el mundo de la noche, que es también el de las fuerzas subterráneas e infernales, fuentes permanentes de la fecundidad de la tierra y dispensadoras de la riqueza. El invierno es, en fin, la estación de los muertos, el momento en que los difuntos vuelven a tomar contacto con los vivos, que los evocan en mascaradas, donde manifiestan su presencia en desfiles de máscaras.

De estas fiestas de invierno, conocemos bastante bien las que se celebraban en Atenas y que pronto fueron colocadas bajo la invocación de Dioniso.

Las *dionisias rurales* se celebraban al final de nuestro otoño y a principios de invierno. Eran fiestas de pueblo que se escalonaban a lo largo del mes de posideón. Éstas consistían esencialmente en una procesión que paseaba un *phallos* de buen tamaño y que se destinaba sin duda a favorecer la fertilidad de los campos. Dicha procesión iba acompañada de un sacrificio, de cantos y juegos. El concurso rústico más apreciado consistía en mantenerse en equilibrio encima de un odre de vino previamente aceitado. El joven que por más tiempo resistía a la caída se llevaba el odre y el vino. Entre las diversiones figuraban, en fin, cortejos alegres de jóvenes disfrazados que desfilaban al son de la flauta; en el concurso de esos monomios, dos participantes salían a lidiar en una discusión ridícula. Esos desfiles, entrecortados por intermedios cómicos, los *comoi*, dieron nacimiento a la comedia.

El mes siguiente, pero esta vez en el recinto mismo de la ciudad, celebrábase análoga ceremonia, las *Leneas*, de las que, por lo demás, no sabemos sino muy poco, salvo que en ellas había una procesión.

Los días 11, 12 y 13 del mes de antesteriÓN, que corresponde aproximadamente a nuestro mes de febrero, se desarrollaban las *antesterias*, a un tiempo alegres y fúnebres, como es de regla para la mayoría de esas ceremonias de giro rústico consagradas al culto de la fecundidad.

El primer día de la fiesta era: el de la “apertura de los *pithoi*”, se destapaban las tinajas. Cada cosechero traía un *pithos* de vino al santuario de Dioniso “de la Marisma”, el más antiguo de Atenas, lo destapaba, hacía una

libación y probaba su contenido. Era día de regocijo familiar y de francachela, a los que alegremente se asociaba el personal doméstico.



El aedo. (Pintura de un ánfora).

“La apertura de los *pithoi*” tenía como finalidad levantar el interdicto que pesaba sobre la última cosecha, que en adelante podía consumirse sin sacrificio. Para consagrar ese levantamiento, el segundo día de la fiesta, el de los “cántaros” se consagraba a un concurso de bebedores que presidía el rey en persona. Cada concurrente se proveía de un cántaro de vino. A la señal que daba la trompeta, se trataba de tragarse lo más rápidamente posible el contenido del cántaro. El vencedor recibía una corona de hojas y un odre de vino.

Ese mismo día se efectuaba la entrada solemne del dios en la ciudad. Dioniso, a quien se le daba como llegado por mar, se colocaba a la cabeza de un cortejo, montado en un “carro naval”. La proa de ese barco montado sobre ruedas acababa en cabeza de puerco, mientras que la popa se levantaba en cuello de cisne. Acompañado de comparsas, quizá disfrazados, el dios iba a pedir la reina (en la época histórica, la mujer del arconte-rey). Un nuevo cortejo de carácter nupcial se formaba entonces y se dirigía a la vieja residencia real del *bucoleion*. Ahí se consumaba la unión del dios y de la reina, símbolo y prenda de fecundidad.

Mientras tanto, en toda la ciudad se tomaba una serie de precauciones contra las influencias maléficas que con ellas traían las almas de los muertos, que, ese mismo día, subían de las profundidades del suelo. Se adornaban con espino blanco, untaban las puertas con pez, cerraban todos los santuarios rodeándolos con una cuerda, salvo el templo de Dioniso “de la Marisma”.

El tercer día de las antesterias, en efecto, se dedicaba enteramente a las almas de los difuntos. En provecho de éstos preparaban, en ollas de barro, una papilla de granos mezclados, prenda de abundancia, que debía consumirse antes de la noche. Era el día de las “ollas”. Terminado éste, despedían a las potencias infernales gritando; “¡A la puerta las leeres; se acabaron las antesterias!”^[2].

Buen número de otras ceremonias del mismo orden, benéficas o purificadoras, alegres o fúnebres, hasta trágicas a veces, se efectuaban en

circunstancias análogas en otras ciudades. Adivinamos, principalmente, que en las ciudades jónicas de Asia se celebraban variantes de las antesterias. El recuerdo de la mayor parte de esos ritos sólo nos ha sido conservado parsimoniosamente en los textos posteriores. Los más difundidos parecen haber sido los que se refieren a la práctica del chivo emisario, que consiste en eliminar, cargándoselos a una víctima que se expulsa o se sacrifica, los pecados, la desgracia, los sufrimientos de todo el pueblo.

Unos pocos ecos han llegado hasta nosotros. En Queronea, por ejemplo, cada jefe de familia, al mismo tiempo que el magistrado principal en el pritáneo, practicaba “la expulsión del Hambre”. Apaleaban a un esclavo con varas y lo echaban al grito de: “¡Vete, Hambre; entrad, Riqueza y Salud!”. En Atenas, en mayo, el 6 de targelion, sacaban fuera de la ciudad a dos víctimas humanas, que llevaban al cuello, una un collar de higos blancos, la otra un collar de higos negros, y las lapidaban. Al día siguiente, después de este rito colectivo de purificación, hacían la ofrenda de las primicias. En Abdera, cada año excomulgaban a un ciudadano “para que solo cargase con todos los pecados del pueblo”; seis días después, también lo lapidaba el conjunto de la población. En las ciudades de Asia Menor, muy antiguamente, pues la costumbre aún subsistía en el siglo VI antes de nuestra era, para expulsar a la peste o al hambre, escogían a una persona fea o deforme, la llevaban a un lugar adecuado, le hacían comer higos pasas, un pan de cebada y queso, la flagelaban en los órganos genitales con ramas de árboles silvestres, mientras tocaban la flauta; por último, la quemaban en una pira hecha de árboles del bosque, y arrojaban sus cenizas a la mar.

Esas festividades crueles y alegres eran esencialmente colectivas. Para que fuesen eficaces era menester, en efecto, que toda la población tomara parte, cuando menos indirectamente.

En la Grecia arcaica es creencia común que la vida nace de la muerte.

LOS FUNERALES

De ahí, en la vida familiar, el lugar y la importancia que adquieren los funerales. Éstos son para las grandes familias la oportunidad de manifestaciones en que exhiben su riqueza, su poderío, la magnitud de su clientela.

La primera, la más imperiosa de las obligaciones de los sobrevivientes es enterrar al muerto conforme con los ritos. La privación de sepultura es el castigo más terrible que se pueda infligir a los difuntos. Es la pena suprema

que se reserva a los traidores a la patria, a los sacrüegos y a menudo a los suicidas. El espectro de éstos está condenado a vagar sin descanso; además, puede hacerse temible.

Durante mucho tiempo se admitió, dando fe precisamente a los poemas homéricos, que la incineración era el rito funerario normal y hasta exclusivamente practicado en la más antigua sociedad griega. Homero parece no conocer más que éste. Tanto en la *Ilíada* cuanto en la *Odisea*, las almas de los muertos exigen con angustia la incineración. La sombra de Elpenor, que se ha roto el cuello, sin que lo supieran sus compañeros, al caer, por haber bebido demasiado vino, de la azotea de la casa de Circe, la reclama imperiosamente a Ulises llegado de visita allende el océano al reino de los muertos:

“Después de quemar mi cuerpo, con todas mis armas,
Erige, pues, mi tumba a la orilla del espumante mar”^[3].

Y asimismo el alma de Patroclo suplica en sueño a Aquiles dormido, que se apresure a darle “su parte de fuego”.

Según Homero, únicamente la incineración da a las almas de los muertos el descanso definitivo, abriéndoles las puertas de Hades. La sombra de Patroclo lo explica a su amigo:

“Apresura mis funerales, que pase el umbral de Hades.
Otras almas me tienen apartado, espectros de los difuntos.
No puedo alcanzarlos y cruzar el río,
Y aún vago ante las grandes puertas de las moradas de Hades.
Tiéndeme la mano, escucha mis lamentos; y nunca jamás de aquí
Me evadiré, cuando me hayáis dado mi parte de fuego”^[4].

El alma del incinerado abandona definitivamente el mundo de los vivos, que ya nada tiene que temerle.

Así Homero se presenta a nosotros como un partidario exclusivo, casi como un apóstol apasionado de la incineración. Sin duda porque la causa de la cremación de los cadáveres dictada por una concepción de la vida en el más allá, que no era probablemente la más difundida y la más popular, necesitaba que la defendieran. De ahí el proselitismo homérico.

Las excavaciones nos han mostrado, en efecto, que en los primeros siglos del primer milenio antes de Jesucristo, los de la civilización homérica, la práctica de la incineración estaba muy lejos de ser de uso exclusivo y aun la más frecuente. En el cementerio de Dipilon, en Atenas, principalmente, las más antiguas tumbas son casi exclusivamente tumbas de inhumación. Sólo

progresivamente las grandes familias de Atenas se convirtieron a la incineración, aun cuando siguió empleándose mucho la inhumación.

Leemos en la poesía homérica tres descripciones detalladas del ceremonial de los funerales: funerales de Patroclo y de Héctor en los cantos XXIII y XXIV de la *Ilíada*, funerales de Aquiles referidos por Agamenón en el último canto de la *Odisea*. Esos tres relatos están magníficamente ilustrados por las pinturas de los grandes vasos funerarios del Dipilon.

La ceremonia tiene tres grandes episodios.

Lavado el cuerpo, ungido y cubierto con un sudario, se lo expone en una angarilla o en un lecho de lujo. A sus costados se colocan los cantores, los familiares, los amigos, los fieles, las mujeres de la parentela, que alternativamente entonan el canto de duelo, el *treno* ritual, que toda la concurrencia repite con sus sollozos y gemidos. En los funerales de Héctor es Andrómaca quien comienza el canto fúnebre, tomando entre sus manos la cabeza del héroe:

“Esposo, te marchas y mueres muy joven, y a mí, tu viuda,
Me dejas en tu casa...”.

La voz de Hécuba se eleva en seguida:

“Héctor, tú, a quien mi corazón de todos mis hijos amaba más...”.

Por último le toca a su vez a Helena:

“Héctor, tú, a quien mi corazón amaba más de todos mis cuñados...”.

El final de cada verso iba subrayado por un largo lamento del coro de los presentes.

La duración de la exposición es generalmente breve, pero variable. En la época clásica, será a menudo limitada por la ley. La sombra de Patroclo pide que la suya sea acortada. El cuerpo de Héctor, en cambio, queda expuesto nueve días, y el de Aquiles diecisiete. Debían de proceder en ese caso a un embalsamamiento sumario. Los reyes de Esparta seguirán siendo embalsamados. Al difunto expuesto se le ofrece un sacrificio. La sangre de los animales se desparrama a vasos llenos alrededor del muerto. La carne de aquéllos se consume en una copiosa comida fúnebre.^[5]

El segundo acto de los funerales está representado por el convoy fúnebre. Se transporta al muerto al lugar de su sepultura en un carro de cuatro ruedas, acompañado por un cortejo a veces suntuoso compuesto de plañideras a pie, de hombres montados en carros.

Queda por cumplirse la ceremonia suprema, la del entierro. Está reservado a los allegados del muerto, que a él proceden solos, luego de haber despachado al acompañamiento.

En los casos de incineración, son sus íntimos quienes levantan la pira. Colocan al muerto en la cima. Proceden a un sacrificio. La grasa de las víctimas sirve para untar el cadáver; los cuerpos de éstas se depositan alrededor, con jarras llenas de miel y de aceite. En la hoguera de Patroclo, Aquiles inmola además cuatro jacas y dos perros familiares del muerto.^[6] Cuando la hoguera se ha consumido, acaban apagándola derramando vino en las cenizas, recogen los huesos, que se depositan en una urna luego de rodearlos de una doble capa de grasa; envuelven la urna en un tejido, y la colocan en una fosa que se tapa con anchas losas. Al todo le echan tierra, de modo que se forma una “tumba”, sobre la cual a veces plantan una estela, es decir, una piedra levantada.

Cuando se procede a una simple inhumación, tienden al muerto en una fosa rectangular de poco más o menos un metro de profundidad. Para su uso, o para su diversión, le colocan al lado sus armas, sus joyas, un surtido de vasos y utensilios familiares. Por último, en la losa que tapa la fosa, instalan un gran vaso funerario sin fondo, que servirá para transmitir al difunto las ofrendas familiares y, principalmente, las libaciones de vino, de aceite y de miel. A menudo representan en esos vasos decorados la ceremonia de los funerales.

Al regreso de la ceremonia, los miembros de la familia se purifican y celebran en casa del muerto un banquete fúnebre al que se supone que asiste el alma del muerto, lo que prohíbe que durante la comida se diga nada que no sea en su elogio.

El tercer día, y luego el noveno después de los funerales, al muerto mismo se le ofrece otra comida sobre su tumba. Entonces termina el duelo; dicho de otro modo, a partir de ese momento se considera que el difunto ha ocupado definitivamente su lugar en el reino del más allá.

JUEGOS FÚNEBRES Y JUEGOS PÚBLICOS

Es evidente que el público al cual se dirigían los poemas homéricos era gran aficionado de juegos, de pruebas atléticas, de carreras de carros, y también de concursos artísticos, cantos, danzas y poesía.

La mayor parte del canto XVIII de la *Ilíada*, uno de los más extensos del poema, está dedicado a la descripción extraordinariamente viva y pintoresca de los juegos dados por Aquiles con motivo de los funerales de Patroclo. Un largo pasaje del canto V III de la *Odisea* nos hace asistir a los juegos

públicos, mezclados de danzas y cantos, celebrados en Feacia en presencia de Ulises.

Los juegos fúnebres dados con motivo de los funerales de los héroes son presentados como una práctica corriente en los poemas homéricos. Testigo de ello son las palabras que en el prado de los gamones dice la sombra de Agamenón a la de Aquiles:

"Antaño asististe a muchos funerales
De héroes, cuando con motivo de la muerte de un rey
Los jóvenes se ciñen los riñones, hay premios expuestos.
Pero tu corazón se hubiera maravillado ante el espectáculo
De los premios magníficos que para ti proponía
Tetis de pies de plata"^[7].

Los juegos fúnebres celebrados en honor de Aquiles no son los únicos que así se evocan. Néstor, el viejo charlatán, no deja de recordar sus triunfos en los que se dieron en su juventud en honor del rey de los epeos, Amarínceo. Y en el mismo canto de los juegos de la *Ilíada*^[8], encontramos también una alusión a los juegos celebrados en Tebas luego de la muerte de Edipo.

En Hesíodo encontramos la prueba de que la costumbre de esas lides, que no siempre eran torneos atléticos, persistió durante bastante tiempo y hasta fines de los tiempos homéricos en las grandes familias reales y aristocráticas. Éste recuerda que una vez fue a Calcis para participar en los juegos fúnebres celebrados en honor del valeroso Alcidas. Los hijos del difunto proponían, dice, numerosos premios. Él se llevó el de los himnos y ganó un trípode de dos asas, que a su regreso dedicó a las musas del Helicón.

Esos concursos y los premios distribuidos no son más que supervivencias de antiguos usos o más bien de instituciones muy antiguas cuya significación se ha perdido desde hace mucho. Tiempo hubo, en efecto, en que los juegos fúnebres no eran juegos, sino verdaderos combates, luchas sucesorias, que a veces terminaban trágicamente, en que los competidores se disputaban los cargos, los honores, los bienes muebles del difunto. A veces también su mujer o su hijo, prenda y vehículo de la legitimidad. El vencedor así designado era el elegido de los dioses. Se admitía que debía su triunfo menos a su fuerza, a su destreza, a su inteligencia, que a la protección, al concurso de la divinidad. Por lo demás, encontramos huellas muy netas de esa concepción, no sólo en toda la tradición de la antigüedad relativa a los juegos, sino también, naturalmente, en el texto homérico.

Así la carrera de carros, trozo capital de los juegos fúnebres de Patroclo, no es en realidad sino una lucha entre Apolo y Atena. El primero, protector de

Eumelo, hijo de Admeto, en el momento más dramático de la prueba, hace caer el látigo de las manos de Diómedes. La segunda reemplaza el látigo de su favorito y destroza el yugo del tiro de Eumelo, que cae al suelo, dejando paso a su rival. La misma Atena, en la carrera a pie, hace resbalar al hijo de Oileo en la boñiga de los bueyes sacrificados, para asegurar la victoria de Ulises. En la prueba del tiro al arco, a Apolo le toca hacer triunfar a Merion.

Sea como fuere, los juegos fúnebres de Homero y de Hesíodo ya no sirven, evidentemente, sino a ilustrar la memoria del difunto y a permitir que sus descendientes hagan exhibición de su poderío, de su riqueza, de su magnificencia.

Según la tradición legendaria corriente, los juegos públicos, especialmente los que se han convertido en grandes juegos panhelénicos, juegos olímpicos, juegos ístmicos, juegos ñemeos o juegos píricos, no serían en su principio nada más que juegos fúnebres, celebrados junto a las tumbas de antiguos héroes o antiguos genios, los de Pélope en Olimpia, de Melicertes en Corinto, de Ofeltes en Nemea, de Pitón en Delfos. Esa asimilación, sin embargo, parece difícilmente conciliable con la renovación regular de dichas celebraciones a través de las generaciones y con su periodicidad. ¿Acaso lo propio de los juegos fúnebres familiares no es darlos una vez por todas? Procedimiento sucesorio, al menos en su origen, ya no tenía razón de ser, una vez arreglada la sucesión.

Dicho esto, debe admitirse que la asimilación de los juegos públicos a los juegos fúnebres familiares no está, en ciertos aspectos, totalmente injustificada y que merece atención.

Los juegos públicos celebrados en fechas fijas están, en efecto, muy verosímilmente destinados a proveer a la renovación de las energías subterráneas que aseguran la perpetuidad de la vida y presiden su restauración regular. Esa energía vital se encarna normalmente en el rey, según las concepciones primitivas. Hay que ponerla, pues, a prueba a intervalos fijos. De hecho, en cierto número de ciudades helénicas, la duración normal de cada reino parece haber sido en su origen limitada a ocho años. Minos, nos dice Homero^[9], hacía renovar su poder por Zeus cada noveno año. En la época histórica los éforos podían suspender los poderes de los reyes de Esparta después de ocho años de reinado. Los juegos públicos no han sido sin duda primitivamente sino un medio de probar periódicamente —cada ocho años quizá— el vigor físico, la virtud vital del rey reinante. Victorioso, comenzaba un nuevo reinado; vencido, cedía el lugar a su vencedor, y, con el lugar, la mujer o la hija.

Los juegos públicos, tanto como los que seguían a los funerales, también estaban, pues, destinados al principio a arreglar una sucesión, una herencia periódica. De ahí ciertos aspectos fúnebres de su celebración. Así, los presidentes de los juegos ñemeos asistían en traje de duelo.

Ya hemos recordado cómo, según nuestra opinión, los juegos celebrados en Feacia al regreso de Ulises no eran sin duda más que un episodio de un conjunto de ritos del retomo de la Primavera. De esos juegos sale vencedor el representante del genio del Árbol, la encarnación de la Vida, en el caso Ulises, Hasta es digno de observación que a su victoria siga inmediatamente el canto de Demódoco, quien, en medio de un acompañamiento de danzas, evoca de modo jocoso la unión amorosa de Afrodita y Ares. ¿Simple coincidencia? No es muy seguro. Es normal y frecuente, en efecto, que una unión divina, una hierogamia, sea evocada, hasta celebrada, con motivo de las ceremonias destinadas a exaltar las fuerzas de la generación y de la vida. Testigo, la unión de Dioniso y de la reina en Atenas, en las antesterias.

Lo que nos parece seguro, en todo caso, es que el poeta que ha descrito los juegos de los feacios en la *Odisea*, y los que siguen a los funerales de Patroclo en la *Ilíada*, conocía ciertamente las celebraciones solemnes de los grandes juegos públicos del helenismo y principalmente los de Olimpia, los más antiguamente concurridos.

Sólo así se explica el lugar de elección hecho en la *Ilíada* a la carrera de carros, que no era seguramente una prueba corriente en los juegos fúnebres familiares.

Esa carrera está descrita con una minucia, una precisión tales, que el relato sólo puede emanar de un concurrente a los hipódromos, que hasta quizá haga alusión a un acontecimiento hípico muy preciso, la victoria en Olimpia, en 648, del tiro de Mirón de Sicione, hermano del tirano Ortágoras. [10]

Después de la presentación de los competidores y de los caballos, oímos, pues, primeramente so forma de recomendaciones de Néstor a su hijo Antüoco, un cursillo sobre el arte del cochero, y precisamente sobre la manera de tomar el recodo en el mojón:

"Lleva tu carro y tus caballos, ciñendo cuanto más puedas el mojón.
Tú, en la caja bien construida, inclínate
Un poco hacia la izquierda; al mismo tiempo a tu caballo de derecha
Aguíjalo llamándolo; suéltale las riendas.
Que el caballo de izquierda en tanto pase tan cerca del hito
Que el cubo de la labrada rueda parezca rozarlo.
Pero cuídate de tocar la piedra
Para no herir tus caballos, ni destrozar tu carro".

Por lo demás, hace falta un juez en el mojón. Aquiles nombra a Fénix. Se da la señal de partida.

Siguen en su orden todas las peripecias, todos los incidentes también, de una hermosa carrera: la ruptura del enganche y la caída de Eumelo, el encontronazo en un paso demasiado estrecho entre Menelao y Antíloco que obliga irregularmente a su competidor a cederle el paso, los gritos y las disputas entre los apostadores, entre Idomeneo y Áyax, en el campo de la línea de llegada, en fin, la reclamación de Menelao, después de la carrera, contra la maniobra incorrecta del hijo de Néstor.

Las cosas habían de ocurrir así en el hipódromo de Olimpia. Desde luego, la carrera de carro era la más espectacular y aristocrática de las pruebas.

Homero cita también el pugilato que se disputaba con las manos enguantadas con tiras de cuero, la lucha, la carrera a pie, el combate armado, el disco, el tiro con arco y con jabalina, así como las danzas y los cantos.



Lanzamiento del disco. (Pintura de una copa).

Y evocamos la muchedumbre de peregrinos, de los hombres —pues las mujeres casadas están excluidas so pena de muerte— que, de todas partes de Grecia, al amparo de la tregua sagrada, se han dirigido hacia el viejo santuario. En la pequeña llanura barrida por un aire excepcionalmente apaciguador y dulce, único en toda la Hélade, reina una atmósfera de kermesse apasionada en la espera de las victorias que ilustrarán a las ciudades de los campeones vencedores, el tumulto de un público de feria y de peregrinación.

Público elegido, en todo caso, infatigable e insaciable, para los aedos que han venido a buscar gloria y provecho cerca de la muchedumbre recitando sus

últimas creaciones, cuya primicia han saboreado ya, probablemente, algunas cortes aristocráticas.

Quizá para ese público fueron escritas la *Ilíada* y la *Odisea*.

Capítulo XI
EL MUNDO DE LOS ERRANTES
Y DE LOS DESARRAIGADOS

LA POESÍA homérica es la de la aventura lejana. Sus primeras creaciones, milagrosas obras maestras, que habían de fijar los destinos de toda la epopeya griega, se dirigieron probablemente primero, en el ocaso del siglo VIII, a auditorios de marinos y de precursores que se habían lanzado a la conquista de las riberas bárbaras.^[1] Habían elegido para teatro de sus peripecias fabulosas, al margen del mundo helénico propiamente dicho, dos escalas privilegiadas en el umbral de las grandes rutas marítimas: la entrada del Helesponto de un lado, puerta de los mares del noreste, y del otro el doble puerto de Corcira en la isla de los feacios, vestíbulo de la navegación occidental. Elección significativa y sin duda reveladora.

Poco menos que todos los héroes de esta poesía aparecen como figuras de errantes, y aun de desarraigados. Hace diez años o casi que los de la *Ilíada*, al frente de sus cuadrillas, han dejado su tierra y sus hogares, cuando empieza la epopeya. Después de la victoria, Ulises sigue errante diez años más, y no vuelve a Ítaca sino para salir de nuevo hacia la aventura, por orden de Tiresias. Menelao, arrojado en Creta con sus bajeles, se lanza en una nueva expedición a Egipto y a las costas de Fenicia, y no volverá a Esparta sino siete años después. ¡Cuán movedizo es, por otra parte, ese mundo de héroes! Agamenón, Menelao, Egisto, Diómedes, Áyax, Aquiles, Alcinoos, son nietos de exilados; Patroclo, Fénix se ven obligados a huir de su patria para refugiarse junto a Peleo, como hace Teoclímeneo en la *Odisea* junto a Telémaco. La generación siguiente deberá a su vez abandonar la tierra natal, bajo el empuje tumultoso del “regreso de los heráclidas”, y se irá a colonizar las islas y las costas de Asia, donde se implantarán dinastías de descendientes de Néstor y de Agamenón.

El mundo heroico de la epopeya se presenta así a nosotros como un mundo móvil, efervescente y hasta tumultuoso.



Coloquio de Telémaco y Ulises.
(Pintura de una hidria).

Ciertamente, hay que dejar su parte a la imaginación dramática. La lectura de los poemas nos advierte, no obstante, que correríamos el riesgo de sugerir una imagen inexacta y descolorida de la vida real en los tiempos en que fueron compuestos, si pasáramos por alto que la sociedad homérica tiene, como sin duda todas las sociedades humanas, una fracción movediza, una parte de población errante y caminante, a menudo por profesión, pero también por gusto del cambio, de la ganancia y del riesgo, y a veces, en fin, por necesidad. Franja de pintoresco y de imprevisto que quizá no sea, al margen del orden diario colectivo, sino el desquite inevitable de la libertad, del azar y del individuo.

GENTE DE MAR

En primera fila de esos elementos que encontramos en el camino de la aventura, hay que colocar naturalmente a la gente de mar.

Los marineros —y ésta es una gran originalidad— no representan en la sociedad homérica una categoría social, ni una profesión definida. Sobre este particular no tienen nada en común con los demiurgos, quienes, en cuanto tales, ocupan una jerarquía social determinada y ejercen por preferencia ciertas actividades para el servicio común. Un “rey”, un propietario rural, o también un hijo de “rey” o de propietario, puede entregarse a la navegación, aun a título de ocupación principal (así Menelao en su jira de siete años en Egipto y en Fenicia). No por eso deja de ser, socialmente, un marino de ocasión, un navegante temporal, y en cierto modo por accidente. Por lo demás, quizá fuera más exacto decir que si en Grecia nadie es marinero especialmente, se debe a que todo el mundo lo es poco o mucho, al menos en las ciudades costeras, es decir, casi en todas partes.

No existe, pues, “demiurgia” naval, clase de navegantes especializados. Esto es tan cierto, que fue menester, para el servicio de la ciudad, organizar una suerte de inscripción marítima. La descubrimos, en efecto, en el texto homérico, en Feacia y en Ítaca. La conocemos sobre todo gracias a la muy

antigua institución ateniense de las *naucrarias*, que ya hemos citado.^[2] En cada una de las cuarenta y ocho *naucrarias* entre las cuales están repartidos los ciudadanos de Atenas, una familia grande está obligada a equipar y cuidar un barco cuyo mando ejerce eventualmente el jefe en calidad de *naucrario*; los demás miembros de la *naucraria* se encargan de proveer los aparejos y la tripulación. Pero ésta es una organización oficial destinada a funcionar solamente en caso de movilización o cuando se trata de efectuar un transporte público.

No es entre sus filas, salvo excepción, donde conviene buscar a los promotores y a los actores de la empresa o de la aventura marítima. Además, entre éstos no todos son de la misma jerarquía y todos no tienen la misma envergadura.

Hesíodo, en el pasaje de *Los Trabajos* que éste consagra a la navegación, nos da a conocer los más modestos, los que sólo aspiran a una ganancia mediocre a cambio de un riesgo limitado.

Su padre, dice, cuando vivía en Gime, en la Eólida, practicó la navegación, con la esperanza frustrada de hacer fortuna. Huyendo de la pobreza, atravesó finalmente el mar Egeo en un negro barco, y se refugió en Ascra, en lo hondo de las tierras beocias. Hesíodo confiesa que no tiene ninguna propensión por las cosas del mar. Puede que su hermano Perses heredara la vocación paterna. En todo caso, a éste prodiga los consejos de prudencia. Y en primer lugar le recomienda que elija un barco panzudo y no un navío liviano para poner sus mercaderías. De donde resulta que Perses no era personalmente dueño de un barco, lo que es normal para un propietario terrícola.

Esta precisión sirve para aclararnos indirectamente algunas modalidades del tráfico marítimo. Éste debía, pues, efectuarse por una parte con barcos tomados en alquiler a armadores de la costa. Por lo demás, no se trata en el caso sino de cabotaje o de pequeñas travesías. Para Hesíodo, en efecto, la estación navegable sólo dura cincuenta días después del solsticio de verano: en ese momento los vientos son regulares y el mar no es peligroso. Hay otra estación favorable, a principios de la primavera, pero es muy corta y bastante incierta. Esos lapsos, en todo caso, no permiten largas expediciones. Los que hacen comercio marítimo en esas condiciones no han dejado de ser propietarios rurales, que se apresuran, como se lo recomienda Hesíodo, a sacar el barco a la playa antes de las primeras lluvias del equinoccio. Entonces lo rodean con grandes piedras para impedir que lo vuelquen las ráfagas de viento del invierno; sacan el tapón de la cala, para que no se llene

de agua de lluvia, que lo pudriría; se llevan a la casa los aparejos y las velas y cuelgan el timón en el humo encima del hogar.

Por el mar circula gente de otro temperamento y de otro temple.

Ulises refiere a Eumeo la novela del bastardo cretense de buena familia que él pretende haber sido. Reducido a la porción congrua después de la muerte del padre por los hijos legítimos, se casa con una rica heredera. Pero, dice, “no me gustaba ni el trabajo, ni la vida hogareña, ni la educación de los hijos”.

"Lo que yo siempre amaba eran las naves provistas de remos,
Los combates, con las agudas jabalinas y las flechas.
Esos instrumentos de duelo, que a los demás son odiosos
Eran mi alegría; creo que un dios me había dado esos gustos"^[3].

De modo que nueve veces, al frente de una escuadrilla y de una tropa de valientes, se fue a buscar fortuna a países extranjeros. Entendemos que se entregó a otras tantas expediciones de rapiña y de piratería.

Las empresas marítimas de carácter comercial todavía no se distinguen substancialmente de esas incursiones de piratas. La ocasión hace al ladrón. La piratería es, por lo demás, una ocupación muy honrada, de que gustosos se jactan, como hace Ulises que no vacila en disfrazarse de viejo pirata cretense. Polifemo, al encontrar a Ulises y a sus compañeros instalados en su caverna, les pregunta muy sencillamente: “¿No sois piratas?”. Pregunta muy natural. Los piratas hacen comercio: bien lo necesitan para realizar el fruto de sus presas. Los marineros de comercio se entregan, llegado el caso, a la piratería, Están armados, aunque sólo fuera para defenderse de los piratas. Equipados para la lucha, están naturalmente dispuestos a aprovechar cualquier buena ocasión de pillaje, como toda gente de corazón. ¿Acaso en el curso de un crucero algo duradero no era necesario pillar, acá y allá, para procurarse baratas las provisiones necesarias?

De todos modos, el relato de Ulises en el canto X IV de la *Odisea* nos informa cómo se organiza una expedición marítima, su composición y el reclutamiento de las tripulaciones.

El promotor de la empresa en la circunstancia es un bastardo, hijo de gran señor, que no ha obtenido sino una parte ridícula de la herencia paterna, y, después de rico casamiento, intenta hacer fortuna fuera de las normas de la existencia tradicional.

Nuestro hombre ha decidido tentar un crucero por las riberas egipcias. Empieza por asegurarse el concurso de algunos “compañeros semejantes a los dioses”, es decir, de familia noble que se hallan sin duda en una situación

moral y social semejante a la suya. A sus órdenes deben formar los cuadros de la expedición. Así pueden equipar nueve barcos. Reunir la tripulación es cosa fácil. El relato precisa que los marineros se reclutan entre los “guerreros”, es decir, en la clase de soldados-campesinos que debe contar, también ella, con numerosos segundones desocupados y dispuestos a la aventura. Los hombres, se nos dice, “afluyen rápidamente”. Durante seis días todo ese personal está invitado y se da buena vida en casa del comandante de la flotilla. Se embarcan el séptimo y se hacen a la vela hacia Egipto al que llegan después de cinco días de navegación. El asunto, por lo demás, toma mal cariz a causa de la indisciplina de la tropa y de su excesiva sed de pillaje. No habrá lugar de proceder al reparto de los beneficios que se hace por partes iguales después de atribuir una parte de honor al jefe de la empresa.^[4]

Las expediciones comerciales lejanas no se constituían de modo diferente. Había que darles una organización casi militar y navegar de concierto, si querían evitar las malas sorpresas en mar y sobre todo en el fondeadero, aun en aguas helénicas, y con mayor razón a lo largo de las costas bárbaras.

La composición de un convoy comercial era además asunto complejo. Los textos homéricos y los monumentos figurados contemporáneos nos dan a conocer tres clases de barcos. Hay, en primer lugar, dos tipos de naves “huecas” y “rápidas”, montadas sobre quilla. La más ligera cuenta con una tripulación de 22 hombres: el capitán, el piloto que maneja el timón y 20 remeros. La más poderosa está tripulada por 52 hombres, de los cuales 50 remeros. Es el *pentecontoro*, barco de guerra tanto como de crucero y a menudo armado con un espolón. Hay, en fin, el barco de carga, el *phortis*, panzudo y de fondo plano; es el órgano de transporte por excelencia. Los tres navegan con remo y con vela. Ésta es una gran pieza de tela, cuadrada o rectangular, que se ata a una verga transversal y a los costados. Es de maniobra difícil y poco manejable. Casi no se la puede desplegar sino en alta mar, cuando es fácil tomar el viento. La entrada al fondeadero y la salida se hace siempre con remo.

Un convoy comercial comprende casi necesariamente esas tres suertes de barcos. Las naves “rápidas” sirven para explorar y como defensa en caso de necesidad. Pero su capacidad de transporte es mediocre. De popa a proa tienen una crujía. Prácticamente no hay lugar para la carga sino bajo esa crujía y bajo los bancos de los remeros. Sólo la presencia de algunos barcos de carga permite efectuar transportes fructuosos. Desgraciadamente son lentos y poco manejables. Por poco que el tiempo sea dudoso, hay que hacer escala y esperar a que el cielo esté completamente sereno. El convoy va

arrastrándose así de fondeadero en fondeadero; las etapas diarias en tiempo de calma no van más allá de 50 millas marinas. En efecto, nunca se navega de noche, pues la navegación nocturna cerca de las costas es siempre peligrosa, hasta para un navío aislado. Es imposible para un convoy.

Sin duda Telémaco viajó de noche a la ida y al regreso de Ítaca a Pilos. Pero se trataba de huir de los pretendientes. Por otra parte, ambos recorridos se hacen con la protección especial de Atena. Euríloco recuerda la buena regla a Ulises que se niega a detenerse por la noche en la isla del Sol: las ráfagas de viento destructoras de barcos, le recuerda, son hijas de la noche; hay que detenerse a la caída de la tarde, bajar a tierra y preparar la comida de la noche cerca del barco. Se hacen a la mar al día siguiente por la mañana.^[5]

El mejor fondeadero es una ensenada profunda, dotada de una buena playa, a la cual sacan los barcos. A falta de eso, se puede buscar refugio en una bahía rodeada de rocas, con tal que sea profunda y esté bien protegida, al abrigo de la marejada y de los ventarrones. Entonces amarran los barcos, colocados borde a borde, a las asperezas de la roca. Así maniobra la flota de Ulises cuando hace escala en el “puerto profundo” de los lestrigones.^[6]

En cuanto han atracado, la primera precaución consiste en mandar exploradores a la más cercana atalaya para dar la alarma en caso de peligro. Por eso los fondeaderos más buscados son los que se pueden descubrir en un islote, desierto o poco poblado, a proximidad de la tierra firme: éstos ofrecen el máximo de seguridad. En una isla semejante es donde Ulises instala sus barcos frente a la tierra de los cíclopes. Es la situación del islote de Ortigia, en la entrada de la bahía de Siracusa, muy antiguo descansadero de los navegantes de Calcis y de Corinto.

Cuando el crucero debe prolongarse varias semanas a lo largo de las costas bárbaras, el convoy no puede conformarse con esas paradas improvisadas en tierra hostil o desconocida. Necesita escalas organizadas, donde se puede tomar algún descanso, abastecerse, y reparar. Ese papel será desempeñado desde el último tercio del siglo VIII por las colonias regularmente fundadas a lo largo de las costas de la Italia meridional y de la Sicilia y en las orillas del Ponto Euxino. Esas colonias son verdaderos enjambres organizados, mandados por su metrópoli para ocupar un punto estratégico o como puerta de escape a la turbulencia de un excedente de población. Edificadas según los ritos, ofreciendo a los dioses “ilustres hecatombes”, fueron creadas por un fundador perteneciente a una de las familias santas de la ciudad original, quien se llevó consigo un poco de tierra de la patria y del fuego encendido en el hogar de la metrópoli. Al principio

del canto VI de la *Odisea* nos enteramos que la ciudad de los feacios fue fundada así por Nausítoos.

Empero, esas colonias regulares no han sido implantadas al azar. Sabemos que en muchos lugares fueron precedidas por instalaciones de fortuna, la de los eretrios, por ejemplo, en Corcira, o la de los calcidios en Siracusa antes de la fundación de las colonias corintias. Esas instalaciones no eran verdaderas ciudades; pues, como lo escribe Fustel de Coulanges, “una tropa de aventureros jamás podía fundar una ciudad”. Eran simples campos fortificados, refugios de los convoyes marítimos, mantenidos permanentemente por un reducido grupo de traficantes sedentarios. Podemos representárnoslos a imagen del “campo de los aqueos” instalado en la ribera a la entrada del Helesponto, descrito en la *Ilíada*. En la bahía de Escamandro, sobre una etapa decisiva de la ruta marítima del noreste, un campamento de ese orden debió preceder a la fundación de la Ilion helénica en los alrededores del año 700; hasta puede haber servido de modelo al autor del más antiguo poema sobre el *Enojo de Aquiles*, protegido por un foso y un “muro” que no es más que una fuerte empalizada, instalado en la orilla del río que le provee de agua potable, tiene un fondeadero para los barcos, que se sacan a la playa, un conjunto de barracas y una plaza pública donde se celebran las reuniones, tiene su asiento un tribunal y se levantan los altares de los dioses. Sin embargo, el autor de la *Ilíada* se cuida muy bien de advertirnos, en el canto XII, que ese campo ha sido “edificado sin consentimiento de los dioses” y sin que se hayan ofrecido las hecatombes ilustres que acompañan la creación de toda verdadera ciudad.

Tenemos que imaginarnos, al menos en el origen, toda una serie de instalaciones análogas, medio factorías, medio refugios, a lo largo de las dos grandes rutas marítimas que conducen a las fuentes del comercio del estaño, el metal raro indispensable para la fabricación del bronce, al Cáucaso por un lado, a la Etruria por otro. Esta última es la que pretende seguir, en el canto I de la *Odisea*, Atena disfrazada de Mentos, príncipe de los tafios, que dice transportar una carga de hierro destinada a canjearla por bronce en Temesa a orillas del mar Tirreno.

¿Cuánto tiempo podían durar esos cruceros lejanos? Los convoyes salidos de los diversos puertos del mar Egeo se reunían en Corcira o a la entrada del Helesponto esperando el regreso definitivo de la buena estación, señalada por el solsticio de verano. De ahí necesitaban veinte o treinta días para alcanzar, unos Cima en Campania, la más antigua colonia helénica, o las costas de Etruria, los otros, el extremo del mar Negro y las tierras de Cólquide. Salvo

incidente o atraso grave, podían teóricamente estar de vuelta antes del equinoccio de otoño, término de la navegación. En realidad, las operaciones de descarga, trueque y carga debían ser bastante largas. Por regla general, el regreso no se efectuaba hasta el año siguiente.

Las empresas marítimas hacia Egipto, frecuentes después de la expulsión de los asirios y la instalación de la xxvi dinastía durante el segundo tercio del siglo VII, se hacían con un ritmo algo diferente. Sólo marinos atrevidos se arriesgaban a encararlas. De Creta a Egipto, había que contar, en efecto, con una travesía de cinco días y cinco noches cuando menos, espanto de tan malos navegantes como eran los griegos del tiempo de Homero, que no se alejaban gustosos de la vista de las costas. Por lo demás, la travesía sólo era posible en verano, gracias a los vientos etesios que soplan regularmente del norte en esa estación. Nadie pensaba en tomar el mismo camino en sentido inverso durante el invierno, cuando los vientos soplan del sur. El regreso se efectuaba la siguiente primavera, siguiendo las costas fenicias^[7], las de Chipre o el borde meridional del Asia Menor. Egipto era un país donde no se limitaban a atracar para cargar y salir de nuevo. En él permanecían meses, hasta años; se traficaba; se hacía fortuna. Los comerciantes griegos vivían en concesiones, de las cuales la más importante y próspera será Naucratis. Menelao permaneció seis años en Egipto.

EL COMERCIO Y LA MONEDA

El único pasaje donde Homero saca a escena marineros comerciantes no se refiere a helenos, sino a extranjeros, unos fenicios.

Eumeo refiere, en el canto xv de la *Odisea*, cómo siendo muy niño, con la complicidad de una esclava sidonia, fue raptado por la tripulación de uno de sus barcos llegados para comerciar a la isla de Siros. Naturalmente, habla de ellos sin indulgencia.

"Un día llegaron de esos famosos marineros de Fenicia,
Verdaderos roedores, con un negro barco lleno de pacotilla".

Dichos mercaderes sacan el barco a la playa y se instalan en su proximidad. Van de casa en casa hasta liquidar toda su pacotilla, cuentas de vidrio, géneros, joyas, velos bordados, etc. Homero nos los describe ofreciendo en el *mégaron* de una morada rica un collar de ámbar y oro a la dueña de casa rodeada de sus mujeres; aquilatan la joya, la examinan, regatean. Mientras tanto, la sirvienta cómplice se fuga llevándose tres copas de oro y al pequeño

Eumeo. A medida que van vendiendo reconstituyen la carga comprando productos del lugar, que venderán en otras partes.

Todas esas operaciones han durado un año, regularmente registradas por un contador de a bordo.^[8] Llena de nuevo la bodega, vuelta la hermosa estación, se hacen a la mar, clandestinamente, pues han aprovechado los últimos días para enriquecerse con algunos robos.

Esa descripción realista nos revela sin duda el ritmo general de las operaciones comerciales marítimas.

¿En qué se basaba el comercio griego de la época homérica?

Primeramente en la exportación de los productos de la industria helénica que ya estaba en pleno florecimiento: alfarería, armas, géneros de lana o de lino, pero también, y quizá más que nada, el vino. No el brebaje que llamamos así, y que hubiera ocupado un lugar desmesurado en los minúsculos barcos del siglo vin, sino el líquido negro, espeso y licoroso, que no se podía absorber sino después de añadirle abundante agua y que, transportado en ánforas bien tapadas, no representaba excesivo estorbo. Los marineros de Quío se hicieron pronto especialistas en el comercio de vino.

En la importación venían en primer lugar los metales que faltaban en la cuenca del Egeo, principalmente el estaño. Egipto proveía sal, natrón, alumbre, alabastro, especialidades medicinales que la *Odisea*^[9] alaba, trigo y lo esencial quizá para la historia de la civilización, queremos decir el papiro. Los mares del norte, por su parte, proporcionaban trigo, esclavos, y por último madera, cada vez más indispensable a medida que Grecia iba talando sus bosques.

El transporte de la madera por mar planteaba además un problema aún más difícil que el del vino. Los barcos de los siglos VIII y VII no eran capaces de llevar importantes cargamentos de madera, que ocupan mucho lugar y son de difícil estiba. El canto VI de la *Odisea* nos entera afortunadamente de que los navegantes griegos poseían una técnica muy adelantada en la fabricación de balsas, formadas por una veintena de troncos bien secos, juntados en óvalo al modo del fondo de un barco chato, y bien lastrado para resistir el viento y la marejada. Quizá tengamos ahí el secreto de los más antiguos transportes de madera por vía marítima.

El trueque desempeña todavía, sin duda alguna, el papel esencial en esa técnica de intercambio. La operación no tiene mayor dificultad; debido al número relativamente pequeño de categorías de mercaderías para canjear, no ha de ser difícil establecer una escala de los valores relativos. Un progreso

inmenso que facilitará singularmente el impulso del comercio, aparece a principios de la era homérica: nace la moneda.

Se ha disputado, aún se discutirá alrededor de la invención del dinero. ¿Qué pueblo o jefe de Estado fue el primero que tuvo la idea de poner en circulación pequeños lingotes sellados de oro, plata o electrón (mezcla de oro y plata) de peso determinado y garantizados por la marca de origen? Si hemos de creer a Heródoto^[10], los lidios habrían sido los primeros, y por consiguiente Giges, primer rey de éstos, en acuñar monedas de oro y de plata. Ese testimonio ha perdido gran parte de su valor después que se descubrió en los cimientos del primer templo de Éfeso, ciertamente anterior al advenimiento de Giges, un depósito de monedas. En realidad parece que la moneda fue inventada bastante atrás en el siglo VIII por las ciudades griegas de Asia y se difundió muy rápidamente en la Grecia continental gracias a Fidón de Argos.

Homero conocía ciertamente el dinero. Su afectación de arcaísmo, natural en un poeta que pone en escena héroes de tiempos remotos, le prohíbe mencionar como patrón de valor, al lado del buey, algo que no sea el talento de oro. Pero éste se presenta bien como unidad de valor determinado y por lo demás poco elevado. En el Canto XXIII de la *Ilíada* el segundo premio de la carrera es un buey, el tercero medio talento de oro; en la carrera de carros, el tercer premio es una pila de cuatro medidas, y el cuarto dos talentos de oro. ¿Cuál podía ser el peso del talento de oro homérico? Quizá convenga recordar aquí que en el tesoro de Egina, que data de los alrededores del siglo VIII, se ha encontrado una serie de cuatro aros de oro sin adorno que pesan unos 8 g. 6, es decir, la mitad del siclo babilonio adoptado como unidad por Focea y el peso de la futura estátera de oro de los atenienses. Quizá sea éste el prototipo del talento homérico.

En ese terreno, como en algunos otros, la civilización homérica no tiene, decididamente, nada de primitivo

LA VIDA SINGULAR DE LOS MENDIGOS

En el tropel de los vagabundos que surcan el mundo helénico, merece que se reserve una mención especial a los mendigos. No porque la profesión de mendigo, pues se trata en efecto de una verdadera profesión, que se adopta por necesidad o vocación, sea en principio ocupación de vagabundo. Pero los extranjeros a quienes la suerte ha maltratado, o parece haberlos maltratado, la adoptan gustosos; así, Ulises. Es además, como veremos, un cargo auténtico

que a veces debe conquistar en porfiada lucha, y defender también. Al perderlo se corre el riesgo de verse obligado a emprenderlo volver a tomar, el camino del exilio.

Por sorprendente que de pronto parezca la cosa, hay que darse por convencido: Homero, y tras él Hesíodo, colocan a los mendigos entre los “demiurgos”, es decir, ya lo sabemos, entre los servidores de la colectividad, entre los “trabajadores públicos”. Los textos no admiten equívoco alguno. Eumeo^[11] enumera los “demiurgos” que se piden a veces al extranjero: adivinos, médicos, carpinteros y aedos; pero, agrega, a nadie se le ocurriría, invitar a un mendigo. Éste se halla así confundido con los más auténticos demiurgos. Misma asimilación en Hesíodo, que inserta al mendigo en una enumeración de demiurgos indiscutibles:

El alfarero tiene inquina al alfarero, el carpintero al carpintero.

El mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo.^[12]

¿Cuál es, pues, el extraño “servicio” que ejerce el mendigo titular?

Al principio del canto XVIII de la *Odisea*, Homero nos describe la existencia y modo de ser del mendigo “oficial” o “público”, que pide por toda la ciudad de Ítaca. Es un comedor y bebedor insaciable. Es alto, joven, y de hermosa apariencia. Los jóvenes lo han apodado Iros, porque, como Iris, se encarga de sus mensajes. Ese mendigo no inspira piedad. Está bien alimentado. Sin embargo, lleva el uniforme de la profesión: andrajos, bastón y morral. Pues hay un indumento ritual para los mendigos y también una actitud ritual. El mendigo se sienta en la puerta, de espalda a una jamba, contra la cual “se gasta los hombros”. Espera que vengan a traerle su parte de pan y de carne, y, si se trata de un banquete, que lo inviten a circular de mesa en mesa, para pedir. A lo cual responde pidiendo a Zeus que colme los deseos del dueño de casa.

Los sentimientos de humanidad, la conciencia del deber de hospitalidad, pueden entrar en juego frente a un extranjero recién llegado, que se presenta como mendigo, como hace Ulises, y que por añadidura puede ser uno de esos dioses que van de ciudad en ciudad sondando el corazón de los hombres.^[13] No podrían evidentemente intervenir en el caso del mendigo profesional, cual ese Iros, en plena prosperidad física y material. El papel que desempeña ese personaje y la acogida que le dispensan han de tener otras razones, tienen otra significación, vinculadas sin duda con su paradójica función de demiurgo.



Ulises convidando a Cíclope. (Lámpara de barro cocido).

Un indicio nos pone probablemente sobre la vía. Se trata del calificativo *apolymanter* aplicado a los mendigos como un epíteto de naturaleza, en una expresión que se traduce generalmente por “azote de los festines” o “destructor de los festines”.^[14] En realidad ese vocablo se deriva directamente de un verbo griego que pertenece al vocabulario homérico, y que sólo admite una significación muy precisa: “purificar por eliminación de las mancillas”. En nuestra opinión, no puede tener más que un sentido: el de “purificador”. El mendigo es el que, con motivo de las comidas, de los banquetes, desempeña el papel del que se hace cargo de las máculas para eliminarlas.

Ese papel es, en el plano de la vida diaria, aquel cuyas manifestaciones públicas, colectivas y solemnes hemos estudiado en otro lugar^[15], el de chivo emisario. Nada tan natural como que lo desempeñe un mendigo harapiento. No es raro, en efecto, que en las ceremonias oficiales en que figura un chivo emisario, esté representado éste por un personaje vestido ridículamente con ropas viejas. ¿Cuál es, por otra parte, la actitud del público con el chivo emisario? Es doble: lo colman de regalos y, al mismo tiempo, lo injurian golpeándolo. Éstas son dos maneras de transferir las mancillas en un rito de purificación. Exactamente de ese modo reciben a los mendigos en los banquetes. Pues los insultos y los golpes, principalmente arrojarles taburetes, son de tradición, al menos tanto como las distribuciones de vituallas. El

cabrero Melánteo se los predice a Eumeo, que lleva a Ulises, disfrazado de mendigo, hacía su propio palacio. Predicción hecha sobre seguro y que se realiza en efecto, pues Ulises, bien tratado por una fracción de los pretendientes, es insultado por otros y a él apuntan dos escabeles arrojados por Antínod y Eurímaco, sin olvidar la pata de buey que le tira Ctesipos.

El mendigo, “purificador” cotidiano, es, en definitiva, por su presencia y comportamiento, una fuente, una garantía de prosperidad. Prosperidad que, desde luego, él comienza pidiendo a Zeus para quienes lo reciben. Prosperidad de que él es también la viva representación. Y por eso el mendigo es y debe ser profesionalmente gran comedor y bebedor, un abismo de vinci y de comida. Lo que sobre todo explica las alusiones a las exigencias de la barriga que Ulises, falso mendigo pero que conoce bien el oficio, prodiga a sus interlocutores y cuya repetición ha sorprendido y chocado a numerosos comentaristas que han querido eliminarlas del texto. Amputación que quitaría a éste buena parte de su significación.

El mendigo es en suma la buena suerte en andrajos, lo que no ha dejado de ser totalmente en la creencia popular.

Símbolo y prenda de la prosperidad, debe, como es natural, representarla dignamente. Tiene que ser el mejor, al menos en el sector de mendicidad que le pertenece. Es decir, que debe defender su puesto cuando se presenta un competidor. Esa desventura le ocurre precisamente a Iros, mendigo titular, que encuentra a Ulises instalado en la puerta de su dominio. En primer lugar hay que zanjar el asunto mediante un duelo en regla, a puñetazos. Iros, vencido, es arrastrado por un pie fuera del recinto del palacio. Mas no paran ahí sus desgracias; decaído de su dignidad de mendigo público, lo expulsarán de Ítaca y desembarcará en el continente, en el territorio del rey Equeto, quien acoge muy mal, al parecer, a los recién llegados de ese orden. Ahí lo tenemos por lo menos condenado a la vida errante que se supone llevó su competidor Ulises antes de su llegada a Ítaca. Vagabundeo que no terminará hasta el momento en que en otro lugar haya reconquistado, en porfiada lucha, una nueva demiurgia de mendicidad.

EXILIADOS Y MERCENARIOS

La categoría de los exiliados, de las gentes de toda clase que han perdido su patria, irá creciendo sin Cesar en el mundo griego con la exasperación de las luchas sociales y políticas. El desterrado de su casa por las discordias civiles será un tipo común en la Grecia clásica.

Lo vemos aparecer durante el segundo tercio, del siglo vu, con el advenimiento de las tiranías. Cipselo, primer tirano de Corinto, destierra a muchos de sus adversarios y les confisca los bienes. Los baquíadas, aristócratas que gobernaron la ciudad durante casi un siglo, se refugian en Tebas, en Esparta, en Corcira, en Sicilia y hasta en Etruria, donde la leyenda hace desembarcar a Demarates, padre de Tarquino el antiguo. Años más tarde, Teágenes, a su vez, había de expulsar de Mégara a las familias nobles.

Antes de conocer los exilios políticos, la Grecia homérica vio en todo caso bandas de vencidos huyendo de su patria conquistada. Así las gentes de Asine de Argólida, expulsados por las gentes de Argos, pasaron años errando antes de encontrar un asilo en una nueva Asine que les concedieron sus amigos de Esparta después de la conquista de la Mesenia. En sentido inverso, los mesenios, que acababan de resistir heroicamente a sus vencedores, tomaban el camino de Argos, el de Sicione y de las ciudades amigas de Arcadia.

A esos grupos de desarraigados hay que agregar, por último, todos los que una venganza, un crimen, una muerte a veces accidental han obligado a dejar familia y ciudad y a buscar el refugio de la hospitalidad a veces muy lejos y a menudo para siempre. Pues, cuando el fugado culpable no es sino un bastardo o hasta un simple segundón, son raras las familias dispuestas a asumir la carga del pago de una componenda para recuperar un miembro que sólo es, por regla general, una carga suplementaria para el patrimonio familiar.

Todo ese mundo de refugiados de origen diverso vivió mucho tiempo a la sombra de las grandes familias aristocráticas. Al amparo de las tradiciones de hospitalidad, se integró generalmente en el orden feudal gracias a los lazos de compañerismo. Esos “fuera de la ley”, esos réprobos, no tienen nada de rebeldes románticos. Pero ya se dibuja una evolución. Pues nuevas salidas se ofrecen a los decaídos, fuera del cuadro patriarcal, y aun de la aventura marítima que puede tentar a algunos de ellos.

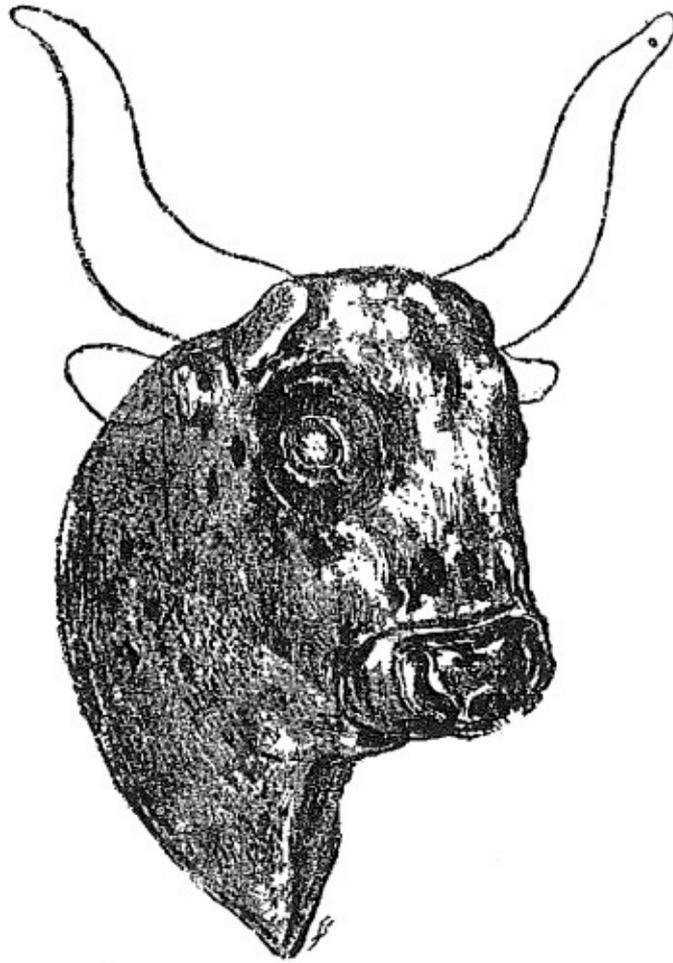
Al margen del helenismo, pero en estrechas relaciones con él, nuevas fuerzas surgen y crecen convirtiéndose en centros de atracción, poderes nacidos en la lucha y que sólo se mantienen por ella. Es, en Asia Menor, la nueva monarquía de los mérmnadas que en Sardes ha derribado a la antigua dinastía de los heráclidas y ha fundado el poderío de la Lidia. Es, en Egipto, la xxvi dinastía que reconquista la independencia nacional contra la dominación asiría. Giges el lidio y el egipcio Samítico son por lo demás aliados. Ambos se ven atraídos por la civilización griega. Ambos, en fin, recurren a la técnica militar de Grecia que, con la doble influencia de los

armeros de Calcis, de Corinto, de Beoda y de los tácticos de Esparta está afirmando su superioridad.

La era de los mercenarios griegos, que alcanzará su apogeo trescientos años después con la expedición de los Diez Mil, ha comenzado.

Giges en Sardes se rodea de una guardia de mercenarios griegos; Samítico, en Egipto, recluta en el mar Egeo un pequeño ejército de mercenarios griegos y carios a quienes dota de tierras e instala en la frontera del desierto. Son, en los dos casos, tropas de hoplitas, de infantes pesadamente armados. Revestida con la panoplia defensiva de cinco piezas: casco, coraza, escudo y grebas, esa infantería acorazada se impone por su masa y cohesión a las tropas ligeras de Asia cubiertas sólo, en general, por el casco y la adarga.

En la misma Grecia, los jóvenes tiranos pronto reclutarán una guardia personal para su protección. Por otra parte, ciertas ciudades organizarán tropas de mercenarios para lanzar expediciones punitivas, en tierra bárbara, destinadas a proteger sus colonias. En una de éstas se alistó el poeta Arquíloco cuando estaba arruinado. Hemos recordado esta aventura, pues el mismo Arquíloco la evoca al referir cómo se vio obligado a huir tirando su escudo.



Toro de Cnosos (terracota).

Así el individuo no necesita ya, para asegurar sus condiciones de existencia, insertarse en las estructuras tradicionales. La aventura deja de ser colectiva, para hacerse personal, al mismo tiempo que su campo de acción se ensancha muy sensiblemente. El hermano del poeta Alceo, a principios del siglo VI, tomará servicio en los ejércitos de Nabucodonosor.

El mundo griego está en marcha por los caminos del individualismo, de la democracia y del cosmopolitismo.

Capítulo XII

VIDA COTIDIANA Y MENSAJE HOMÉRICO

UNA DESCRIPCIÓN no comporta conclusión. Sólo quisiéramos destacar que no sin intención hemos acabado nuestra revista de la vida en el mundo homérico con esa evocación de las actividades de un pueblo de aventureros, de aislados, de proscritos, hasta de réprobos.

Como todos los complejos humanos, la sociedad que descubrimos en Homero quizá lleve en su seno su propia contradicción.

Es aún, seguramente —y en ello hemos insistido varias veces—, esencialmente patriarcal, hasta feudal. Se vincula, en muchos aspectos, a los más remotos orígenes, a las tradiciones mediterráneas, las del mundo egeo, pero también a las de las tribus errantes, de los pueblos indoeuropeos, últimos llegados al territorio de la Hélade. La vida homérica todavía está toda impregnada de las reminiscencias de ese pasado inmemorial, que a veces no puede reconstituirse sino por inducción.

Está, por otra parte, profundamente arraigada en el suelo. En realidad, la posesión de la tierra es la que hace las clases, ordena la distribución de éstas, dirige sus relaciones. Hasta manda en una medida amplia la estructura familiar. Como todas las sociedades rurales, la sociedad homérica es fundamentalmente tradicional y tradicionalista.

Todo eso es exacto. Y hasta puede que la lectura de este libro haya dado a menudo la impresión de hallarse en presencia de un orden notablemente estable, de un género de vida casi inmutable en su ordenamiento casi ritual. Impresión ciertamente excesiva, consecuencia de la ley del género, que quiere que una descripción sintética sugiera invenciblemente el sentimiento de la inmovilidad.

La lectura y el estudio de los poemas homéricos, despiertan, sin embargo, al contrario, la idea muy neta de que las viejas estructuras sociales aún en su lugar, que las antiguas armazones feudales están visiblemente sacudidas por un estremecimiento nuevo, por una fiebre de rejuvenecimiento que tiende a la negación y a la destrucción de éstas.

¿Acaso los mejores representantes, los más auténticos, de esa savia nueva, no son precisamente esos precursores de la aventura que acabamos de evocar? No por ser la excepción dejan de ser los más representativos portadores del mensaje típicamente “homérico” en medio de la monotonía inevitable de la vida diaria, el de la creación, de lo imprevisto y del heroísmo.

Son la levadura en la masa. En lo cual desempeñan sin duda el mismo papel vivificante que la poesía homérica frente a la tradición venerable de los himnos litúrgicos y sacerdotales. En efecto, se corre el riesgo, al menos en nuestra opinión, de formarse la más falsa idea de esa poesía, que nos ha transmitido la imagen clara del mundo que hemos intentado hacer revivir, cuando se la representa como un fin, una conclusión, como el repertorio de un pasado poético e histórico difunto. Cuanto más la tratamos, tanto más se nos presenta, al contrario, orientada hacia el porvenir. Refleja las esperanzas, los impulsos de un pueblo joven o rejuvenecido que ve abírsele los horizontes de la aventura, de la riqueza y de la expansión.

Es la imagen de esa sociedad, aún arcaica en sus formas y en sus estructuras, pero sacudida por las impacencias de una vida nueva que pronto florecerá en la libertad del arte, del pensamiento y de la vida humana.

El cuadro que hemos esbozado en los capítulos precedentes, debe concebirse como el telón de fondo, iluminado por dos obras maestras, ante el cual se desarrollan las primeras escenas de esa historia prodigiosa que florecerá en el milagro griego.

Notas

[1] *Ilíada*, X, 101, 196-197. <<

[2] *Odisea*, XIX, 535-553. <<

[3] *Trabajos*, 724 y sigts <<

[1] *Odisea*, XXII, 333-336. <<

[2] *Ob. cit.*, XXII, 442, 459, 465-467. <<

[3] En la casa de Ulises hay un molino que ocupa a doce mujeres. <<

[4] La jarra o *pithos* es una gran tinaja de barro de la altura de un hombre, con la parte inferior aguzada. La enterraban casi completamente para asegurar mejor la conservación del contenido. La tapa era de esquisto o de piedra caliza. <<

[5] En el canto XIV de la *Ilíada*, Hera, para su aseo, se retira a una habitación cerrada también por una “llave de secreto” (verso 168), sin otra explicación.

<<

[1] *Odisea*, XVI, 176. <<

[2] *Trabajos*, 537. <<

[3] *Odisea*, XIX, 242. <<

[4] *Ob. cit.*, XIX, 225-321. <<

[5] A. EVANS, *Journal of Hellenic Studies*, t. XIII, 1893. <<

[*] El quilate pesa 7,5 g. <<

[6] Cf. principalmente Gustave Glotz, *La Solidarité de la Famille*, 1904 e *Histoire Grecque*, t. I, 1925 <<

[7] A. M. HOCART, *Les Castes*, trad, francesa, 1938. <<

[8] *American Journal of Archeology*, V, 1901, pág. 159. <<

[9] *Odisea*, XIV, 208-209. <<

[10] *Ob. cit.*, XXIV, 205-207, y VII, 313-314. <<

[11] *Ilíada*, XV, 204. <<

[12] Más adelante (Capítulo VIII) veremos las relaciones de esa Justicia intrafamiliar con las exigencias de la venganza de la sangre. <<

[13] *Odisea*, XIV, 210. <<

[14] *Ilíada*, XVIII, 550-560. <<

[15] *Odisea*, XIV, 13-20, 100-108. Una parte de esos rebaños se halla en la costa de Epiro, frente a la isla, que no es la Ítaca tradicional, sino Leucade. Véase sobre el particular, en nuestro libro sobre *Les Poèmes Homériques et l'Histoire Grecque*, t. II, el capítulo sobre Ítaca y Pilos. <<

[16] *Ob. cit.*, XIV, 211. <<

[17] Me pregunto si los “clientes” de las antiguas *gens* patricias de Roma no serían los homólogos de los “compañeros” homéricos. <<

[18] Probablemente el musmón, que ya no existe más que en las islas (Chipre, Córcega, Cerdeña), y el ganso, aún muy difundido en los Balcanes. <<

[19] *Ilíada*, XXI, 573-578. <<

[20] *Ob. cit.*, XX, 164-173. <<

[21] *Odisea*, XIX, 428-458. <<

[22] *Ilíada*, XVII, 281-283 y 725-726. <<

[23] Unos 9 kilómetros por hora. <<

[24] El vino negro es imbebible. Se agregan tres volúmenes de agua por dos de vino. <<

[25] Siete codos son algo más de 3 metros. <<

[26] Setenta y cuatro centímetros, a los que deben agregarse unos centímetros para el cerco de metal: sea, en todo, 80 centímetros. <<

[27] Para el arreglo del carro y del tiro, véase sobre todo *Ilíada* V, 720 y sigts.; XXIV, 265 y sigts., y también Hesíodo, *Trabajos*. <<

[¹] *Ilíada*, I, 442-474. Cf. *Odisea*, III, 447-459, y XII, 359-365, donde en varios lugares se encuentran los mismos versos formularios. <<

[2] Véase Ch. Picard, *Ephèse et Claros*. <<

[3] *Ilíada*, I, 39 y VII, 297-311; *Odisea*, VI, 10 y XII, 346-347. Un *neos* de Apolo en Troya se menciona igualmente en la *Ilíada* en el canto VII (verso 83). Pero ese canto no es anterior, en nuestra opinión, al principio del siglo VI.
<<

[4] *Odisea*, XIX, 90-40; *Ilíada*, II, 350-363 y 308-329. <<

[5] *Ob. cit.*, IV, 795 y sigts.; XIX, 536 y sigts.; *Ilíada*, V, 148-151. <<

[6] *Ibíd.*, XVIII, 115-117, y XVII, 539-547. <<

[7] *Ibíd.*, XVII, 382-385. <<

[8] *Ilíada*, XII, 200 y sigts. <<

[9] *Odisea*, IV, 220-232. <<

[10] *Ilíada*, V, 185. <<

[11] *Odisea*, IV, 260-263. <<

[12] *Ilíada*, XIX, 86-96. <<

[13] El estudio de los fenómenos de “posesión” en la Grecia antigua ha sido notablemente llevado adelante y renovado por M. H. Jeanmaire en su libro sobre *Dionysos* (Payot, 1951). Véase principalmente, el capítulo sobre la manía divina. <<

[14] *Les Poèmes homériques et l'Histoire grecque*, 2 t., Albin Michel. <<

[15] He emitido la hipótesis de que el relato malicioso hecho por Demódoco en el canto VII de la *Odisea*, acompañado de danzas, del adulterio de Afrodita y Ares, podría ser un hiporquema. <<

[1] Así Alcínoo ordena que el conjunto de ciudadanos participe en los dones hechos a Ulises (*Odisea*, XIII, 14-15). <<

[2] *Odisea*, XI, 490, XIV, 211 y XIV, 63-64. <<

[3] Los ilotas de Mesenia, más pesadamente gravados, debían entregar la mitad de sus cosechas. El medimno de Laconia y el antiguo medimno de Atenas eran de 74 litros. <<

[4] El arpentó o “pletro” es de 8,7 áreas. <<

[5] *Política*, II, 3, 7-4, 4-9, 7; VI, 2, 5. <<

[6] En la época clásica cuando la palabra *cleros* sólo designaba una herencia rural o inmobiliaria, la legislación sobre el epiclerato no tiene más finalidad que la protección de la hija epiclera sin recursos, a la que el más cercano pariente está en la obligación de desposar o dotar. <<

[7] Sólo fue Solón quien, en Atenas, instituyó el reparto igual, para acelerar la división de la propiedad. <<

[8] A lo que se agregaba a veces la exposición de los recién nacidos. <<

[9] *Trabajos*, 341-343. G. GLOTZ ha visto bien que el verso 341 se unía a los dos siguientes, y no a los precedentes, como en las ediciones tradicionales. Véase *Solidarité de la famille*, págs. 196-197. <<

[10] En la India, la homóloga de esa clase, la casta de cultivadores, se define virtualmente como la proveedora del sacrificio. <<

[11] *Odisea*, XVIII, 366, 375. <<

[12] *Ilíada*, XXIV, 397-400. <<

[13] *Ob. cit.*, XIII, 663-670, y XXIII, 295-298. <<

[14] *Leyes*, I, 633 B. <<

[15] “La crypté lacédémonienne”, en *Revue des Études grecques*, XXVI, 1913.
Véase también el libro del mismo autor: *Couroi et Courètes*. <<

[16] Cf. H. JEANMAIRE: *Chiron* (Mélanges Henri Grégoire, 1949). <<

[17] Cf. H. JEANMAIRE: *Couroi et Courètes*, págs. 392-399. <<

[1] La chenice (alrededor de un litro) era considerada la ración diaria de un hombre. <<

[2] *Ilíada*, XXI, 446-449. <<

[3] *Odisea*, XI, 489-491. <<

[4] La cesión se hacía generalmente en forma de retroventa, conservando el vendedor un derecho de remate, que simbolizaba la inalienabilidad del dominio. <<

[5] ARISTÓTELES en la *Constitución de Atenas* (II, 2) dice: “por ese salario trabajaban las tierras de los ricos”. <<

[6] *Odisea*, XIII, 408; *Ilíada*, XVIII, S88 y 576-577. La majada de Polifemo, en el canto IX de la *Odisea*, está instalada en una vasta gruta. <<

[7] *Odisea*, XIV, 531. <<

[8] *Ilíada*, IV, 433-435 <<

[9] *Ob. cit.*, XVIII, 565-572. <<

[10] *Trabajos*, 609-614; El escudo de Aquiles, 292-301. <<

[11] Esta precisión no extrañará a ninguno de los que han visto, durante la guerra, en los acantonamientos de retaguardia, “pescar” con anzuelo gansos, patos y hasta aves menos acuáticas. <<

[12] *Odisea*, XII, 329-332 y IV, 368-369. <<

[13] *Ilíada*, XXIV, 81-82. <<

[1] *Odisea*, XVII, 383-385. <<

[2] *Ob. cit.*, XIX, 135. <<

[3] ROBERT KNOX, en *An Historical Relation of Ceylon*, Londres, 1911, señala el caso del herrero cingalés que, aún en el siglo XVIII, se limitaba a sentarse solemnemente en un taburete en su fragua y sujetar el hierro mientras el cliente hacía el trabajo dirigido por él. <<

[4] *Ilíada*, V, 60-61, y XV, 411-412. <<

[5] *Odisea*, VI, 232-234, y XXIII, 159-161. <<

[6] *Ob. cit.*, VII, 91-94. <<

[7] HERÓDOTO, VI, (30 <<

[8] *Odisea*, IV, 18-19, e *Ilíada*, XVIII, 605-606. <<

[9] El aedo Femio se libra de Ulises, a quien ha tenido el cuidado de recordar que sólo canta por inspiración de la divinidad. <<

[10] TUCÍDIDES, I, 13. <<

[11] *Odisea*, V I, 263-269. <<

[12] Estas placas son posteriores a la época que nos interesa. Pero la técnica que nos revelan es muy antigua. <<

[13] *Iliada*, XXIII, 110-126. <<

[14] *Odisea*, V, 239. <<

[15] *Ob. cit.*, II, 222, y IV, 649-651. <<

[16] El tenor en estaño de los bronce griegos varía del 10 al 15 por 100. <<

[17] *Les poèmes homériques et l'Histoire grecque, t. I, Homère de Chios et les Routes de l'Étain.* <<

[18] *Ilíada*, VI, 289-292. <<

[1] Esa concepción ha sido expuesta principalmente con mucha fuerza y de modo sistemático por G. GLOTZ, en *La Solidarité de la Famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904. <<

[2] Véase sobre el particular el primer capítulo de *Psyché*, de ERWIN ROHDE, traducción francesa, Payot, 1928. <<

[3] Hemos tratado de mostrar (véase *Les poèmes homériques et l'Histoire Grecque*, t. II, cap. VI) cómo la tragedia de los pelópidas podría interpretarse como un mito sucesorio. Aun si se acepta esta interpretación, no por eso el mito deja de desarrollarse en el cuadro jurídico de la venganza de la sangre.
<<

[4] *Odisea*, XXIV, 433-435. <<

[5] *Ob. cit.*, III, 196-197. 272-276. <<

[6] *Ibíd.*, XV, 272-276. <<

[7] *Ibíd.*, XIII, 256-261. Los ejemplos legendarios de responsabilidad pasiva colectiva sólo se refieren a casos de venganza de ciudad a ciudad. <<

[8] *Ilíada*, II, 661-666. <<

[9] *Cimon*, 6, y *De los plazos de la Venganza divina*, 10, 555 B. <<

[10] *Iliada*, XVIII, 107-110. <<

[11] *Ob. cit.*, XV III, 497-508. <<

[12] “Les Jugements de sang dans la circonscription de Cattaro”, en *Bulletin de la Société de Législation comparée*, 1881. <<

[13] Véase el excelente comentario de ese decreto en *La Solidarité de la famille*, de G. GLOTZ, págs. 247-259. Sin embargo, no creemos, como piensa el autor, que se trate de una innovación de carácter revolucionario, de una suerte de prefiguración de la *Declaración de los Derechos del Hombre*. <<

[14] *Política*, III, 11, 12. <<

[15] *Ilíada*, III, 28. <<

[16] *Ob. cit.*, III, 56-57. <<

[17] *Ibíd.*, II, 86-94. <<

[18] *Pausanias*, I, 41, 3. <<

[19] *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, París, 1904. <<

[20] Si, como hemos tratado de establecerlo, luego de Dörpfeld, la Ítaca de Homero se confunde con la isla de Léucade. (Véase *Les Poèmes homériques et l'Histoire Grecque*, 6, II, cap. III). <<

[21] *Odisea*, XIV, 393-400. El verbo empleado por Ulises *in fine* (eperopeuein) significa “mentir bajo juramento”. (Véase *Himnos a Hermes*, 274-282). <<

[22] Entre los demás artificios destinados a prevenir o atenuar las represalias póstumas de los ejecutados, hay que citar la lapidación del fugado y el emparedamiento. En la primera, que a menudo es sólo un simulacro, la responsabilidad de los ejecutores se reparte entre un número considerable de personas. El emparedamiento aísla al culpable, pero no incluye ningún ataque directo a su cuerpo y a su vida. <<

[23] *Teogonía*, 901-902. <<

[24] *Odisea*, VIII, 266-366. El procedimiento en materia de violación debía ser bastante cercano, al menos en caso de flagrante delito. <<

[25] Fragmento XI, 4 (F. H. G., II, pág. 216). <<

[26] *Trabajos*, 348 y 344-345. <<

[27] Teóricamente, el robado a quien se le entregaba e¿ ladrón tenía el derecho de matarlo. En la práctica se contentaban con un rescate. La legislación de Dracon en Atenas, que pareció tan rigurosa a las generaciones posteriores, mantuvo naturalmente ese derecho teórico de vida y muerte por un simple robo. No cambió ciertamente nada a la práctica tradicional. <<

[28] *Trabajos*, 256-260. <<

[29] Este capítulo no debe llevar a la conclusión de que en la Grecia homérica no había jurisdicción pública. Los ancianos, los “reyes” que sesionaban en presencia del pueblo, constituían un verdadero tribunal. Éste ejercía en primer lugar un poder disciplinario y podía infligir multas a los particulares que no cumplían, principalmente, con sus obligaciones militares, u ofendían públicamente a los “reyes” (*Ilíada*, XIII, 663-670). También zanjaba arbitrariamente los diferendos civiles entre particulares; testigo, el proceso entre Hesíodo y su hermano Perses. En ese caso, las partes remuneraban a los jueces con “presentes”. De ahí el epíteto “comedores de presentes” con que Hesíodo ridiculiza a los “reyes”. Antes de la aparición de las legislaciones escritas en la segunda mitad del siglo VII, los “reyes” eran los guardianes de la costumbre y de los precedentes. <<

[1] *Teogonía*, 591-592. <<

[2] *Trabajos*, 375, 701, 405 <<

[3] JEANMAIRE, *Dionysos*, pág. 168. <<

[4] HESÍODO, *Trabajos*, 520. <<

[5] *Ob. cit.*, 753-755. <<

[6] *Odisea*, IV, 125-128, VII, 7-8. <<

[7] *Trabajos*, 522-523. <<

[8] HERÓDOTO, I, 146. <<

[9] *Ilíada*, XVIII, 369 y sigts. <<

[10] *Ob. cit.*, XIV, 170-186. <<

[11] *Odisea*, VII, 66-74. <<

[12] *Ob. cit.*, I, 429-433. <<

[13] *Ibid.*, XVIII, 259-270. <<

[14] *Trabajos*, 328-329. <<

[15] *Odisea*, XVIII, 276-279. <<

[16] Véase nuestro libro sobre *Les Poèmes homériques et l'Histoire grecque*, t. II, cap. VI. <<

[17] HERÓDOTO, VI, 126, 131 <<

[18] Hesíodo aconseja que se proceda a esos traslados de preferencia el cuarto día del mes, luego de consultar a los pájaros (*Trabajos*, 800-801). <<

[19] *Ilíada*, XVIII, 492-496 <<

[20] Véase el estudio del destino literario en “La Légende de Protésilas”, por LOUIS SECHAN, en *Lettres d’Humanité*, XII, suplemento al *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, Dic. 1953 <<

[21] *Licurgo*, 15 <<

[22] Entre mortales, una matrona iniciada desempeñaba, sin duda, el papel de Ilitia. <<

[23] *Odisea*, XIX, 399-412. <<

[24] Véase en *Dionysos* de H. JEANMAIRE los capítulos relativos a la *manía* divina y al menadismo. <<

[25] XXII, 460. <<

[26] *Trabajos*, 373-375. <<

[1] *Idilio*, VII. <<

[2] Para el detalle de esas ceremonias véase H. JEANMAIRE: *Dionysos*, cap. 3.

<<

[3] *Odisea*, XI, 74-75 <<

[4] *Ilíada*, XXIII, 71-76. <<

[5] *Ob. cit.*, XXIII, 29-34. <<

[6] Sin hablar de los doce prisioneros troyanos sacrificados para aplacar el alma de Patroclo. <<

[7] *Odisea*, XXIV, 87-92. <<

[8] *Ilíada*, XXIII, 630 y sigts., 679-680. <<

[9] *Odisea*, XIX, 178-179. <<

[10] Véase *Les Poèmes homériques et l'Histoire grecque*, t., II, cap. VIII. <<

[1] Véase É. Mireaux: *Les Poèmes homériques et l'Histoire grecque*, t. I; *Homère de Chios et les Routes de l'Étain*. <<

[2] Véase cap. VII. <<

[3] *Odisea*, XIV, 224-227. <<

[4] *Ob. cit.*, XIV, 231-233 <<

[5] *Ibid.*, XII, 279-293. <<

[6] *Ibid.*, X, 87-94. <<

[7] La nodriza de Eumeo era una esclava oriunda de Sidón que había sido raptada por unos piratas tafios. <<

[8] *Odisea*, VIII, 162-164. <<

[9] *Ob. cit.*, IV, 229-232. <<

[10] I, 94. Giges el lidio derribó en 687 la antigua dinastía meonia de los heráclidas. <<

[11] *Odisea*, XVII, 382-387. <<

[12] *Trabajos*, 25-26. <<

[13] *Odisea*, 484-487. <<

[14] *Ob. cit.*, XVII, 220-377. <<

[15] *Les Poèmes homériques et l'Histoire grecque*, t. I, cap. IX, y II, Véase anteriormente cap. X. <<