



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTE,
PROGRAMA MAGISTER EN HISTORIA

**EL IDEAL DE AMOR CONYUGAL EN LA ÉPOCA
ARCAICA A TRAVÉS DE LAS OBRAS DE HOMERO Y**

HESÍODO

Tesis para optar al grado de Magister en Historia

POR

ALEJANDRO ANDRÉS SAAVEDRA SANHUEZA

Profesor Guía: José Manuel Ventura Rojas
Departamento de Ciencias Históricas y Sociales,
Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción

Diciembre de 2018
Concepción-Chile

© 2018 ALEJANDRO ANDRÉS SAAVEDRA SANHUEZA

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.





Primeramente a mi Señor, por su cuidado y protección. A mi familia en general y en especial a mi madre PATRICIA por su continuo apoyo y oración, a mis amadas hijas CATALINA y ELENA, que se transformaron desde su nacimiento en una motivación más para alcanzar la meta y finalmente a mi amada esposa ANGELA por su comprensión, aliento y compañía, sin la cual no hubiese sido posible alcanzar el puerto en esta travesía.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	vii
RESUMEN	ix
INTRODUCCIÓN	1
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	1
MARCO TEÓRICO O CONCEPTUAL	6
ESTADO DE LA CUESTIÓN	16
HIPÓTESIS	35
OBJETIVO PRINCIPAL	37
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	38
METODOLOGÍA	39
PRIMERA PARTE:	
UN ACERCAMIENTO AL AMBIENTE SOCIOCULTURAL DE LA GRECIA	
HERÓICA	45
CAPÍTULO I:	46
1.1 El utillaje lingüístico: el vocabulario “erótico”	46
1.2 El utillaje lingüístico: el vocabulario del “querer”	52
1.3 Conclusiones del capítulo	67
CAPÍTULO II	70
2.1 Hacia una esquematización del contexto histórico y sociocultural	70
2.2 Conclusiones del capítulo	105
CAPÍTULO III	108
3.1 La religión homérica y hesíodica aspectos generales	108
3.2 Dioses, la familia y el amor conyugal	123
3.3 El ritual del matrimonio	143
3.4 Conclusiones del capítulo	160

SEGUNDA PARTE:

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL AMOR HOMÉRICO Y HESÍODICO ____ 164

CAPÍTULO IV _____ 165

4.1 El amor en Homero _____ 165

4.2 El amor en Hesíodo _____ 182

4.3 Comparaciones entre el amor conyugal homérico y hesíodico _____ 191

CONCLUSIONES DEL ESTUDIO _____ 200

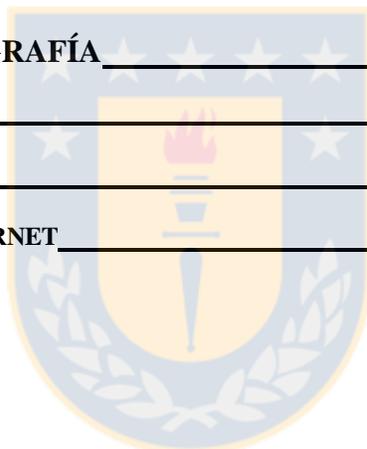
ANEXOS _____ 208

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA _____ 216

FUENTES _____ 216

BIBLIOGRAFÍA _____ 216

ENLACES DE INTERNET _____ 230



ÍNDICE DE TABLAS

4.1 Contexto general	192
4.2 Características del matrimonio heterosexual	193
4.3 Preponderancia conceptual	194
4.4 Carácter de la acción sexual extra matrimonial	197
4.5 Divinidades del amor y del deseo	197



AGRADECIMIENTOS

Mediante las siguientes líneas busco manifestar mis más sinceros agradecimientos a quienes de una u otra forma me brindaron su apoyo para la finalización de este posgrado.

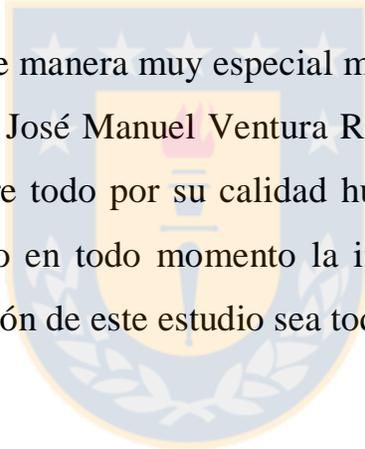
En primer lugar agradezco al profesor Mario Valdés Urrutia quien fue el director del Magister en Historia, como también al actual director del programa don David Oviedo Silva quienes apoyaron mi trabajo y gestionaron diversas solicitudes con el más alto esfuerzo y profesionalismo. En las figuras de los anteriores académicos sea reflejada mi profunda gratitud para con el comité del programa de Magister en Historia, por haberme aceptado como alumno y apoyarme durante toda la estadía en la institución. Igualmente agradezco al Magister en Historia por haberme brindado durante dos años seguidos un cien por ciento de exención del arancel, sin el cual me hubiese sido imposible llevar adelante este proyecto.

Manifiesta sea mi deuda para con el departamento de Historia, en las figuras de los docentes que lo lideraron durante mi permanencia como alumno, me refiero a los profesores Alejandro Bancalari Molina y Fernando Venegas Espinoza quien además me brindo la posibilidad de ser su ayudante durante el año 2014 y vivir la experiencia de docencia a nivel superior, siendo de inmenso valor en mi madurez profesional y académica.

A la profesora Lilian Schmied, por su abnegada instrucción y guía en el idioma griego, que le dieron rigurosidad y seriedad a este trabajo, sin su ayuda hubiese sido muy difícil realizar esta investigación.

Así mismo sean extendidos mis agradecimientos a los miembros de la comisión revisora de esta tesis, es decir, a los docentes ya mencionados Alejandro Bencalari Molina y David Oviedo Silva y, en especial a la profesora Leslie Lagos Aburto, quien con sus alcances y consejos han permitido que este estudio viese la luz.

Finalmente y de manera muy especial manifiesto mi gratitud para con mi profesor guía don José Manuel Ventura Rojas, por su exigencia y rigor académico, pero sobre todo por su calidad humana y abnegado servicio y dedicación, reflejando en todo momento la imagen del real pedagogo. El merito de la finalización de este estudio sea toda para él.



RESUMEN

El presente trabajo buscó comprender y aclarar la idea de “amor” conyugal que se observan en la *Ilíada* y en la *Odisea* y su comparación con la obra hesiódica, es decir, la *Teogonía*, *Los trabajos y los días*, *El Escudo* y *El Catálogo de las mujeres* (Obra fragmentaria), demostrando la mayor carga erótica que tienen las obras del poeta de Ascra. La importancia del estudio radica en que estas obras representan los ideales de la sociedad de su tiempo y, en especial, de la posterior, ya que todo ciudadano griego debía dominarlas, constituyendo un referente habitual de los ideales y modelos de vida. Es aquí donde cabe señalar que este estudio, por la razón antes acotada, no pretendió necesariamente analizar el actuar de los griegos, sino constituir su ideal afectivo u amoroso. Para todo esto fue necesario definir los conceptos que en la lengua griega se han traducido por amor, entendiéndose sus características y sus diferencias que éstos presentaban a través del tiempo. Se describen además las particularidades de la sociedad en las cuales estas obras se gestan y la manera como estos poetas

representan su contexto cultural, observando la importancia del rito del matrimonio y las relaciones heterosexuales en general, además de las prácticas religiosas que eran modelos de vida y comportamiento, pero también reflejo de los valores e ideales de esta sociedad.

Finalmente la tesis presenta un conjunto de relaciones, continuidades y cambios en cómo se manifestaba el ideal de amor conyugal en Homero y el aumento de la intensidad erótica en Hesíodo.



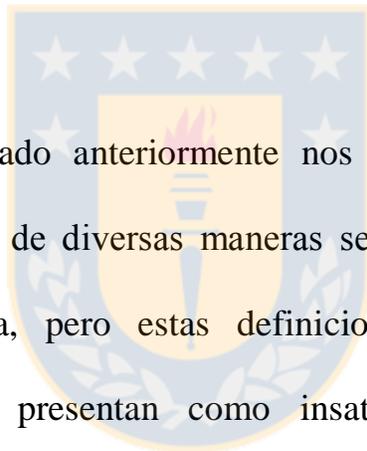
INTRODUCCIÓN

Planteamiento del problema



Las emociones y los sentimientos son inherentes al ser humano. Todos, independientemente la cultura a la que pertenecemos, experimentamos estos procesos químicos, aunque las manifestaciones de estos o la manera en que lo podamos materializar en nuestra vida varía según el contexto histórico, social, cultural, psicológico, genérico, etario, etc. Pese a lo anterior, se construyen definiciones que intentan brindar coherencia y ciertos niveles de generalidad a estos estados emocionales y/o sentimentales. Como consecuencia, las definiciones que se brindan actualmente para el concepto “amor” son anacrónicas al querer aplicarlas a la cultura helénica de la primera época arcaica, intentando aunar una gran

cantidad de “maneras de amar”, ya sea entendida como un amor de familia, de amigos, de pareja, etc.; e incluso encontrando variantes de cada uno de éstas entre diferentes personas. Pero no solo en este aspecto, sino que incluso al especificar solo el amor conyugal, tampoco se condice con la manera como los griegos lo entendieron y resulta un término que podría implicar errores de interpretación y comprensión.



Todo lo señalado anteriormente nos permite comprender que el “amor” es entendido de diversas maneras según las formas mediante las cuales se manifiesta, pero estas definiciones, al ser tan amplias y contemporáneas, se presentan como insatisfactorias al momento de reconstruir el sentido atribuido por la sociedad homérica y hesiódica a este concepto. Bajo esta premisa, y evitando adoptar una posición determinante frente a este estado sentimental, la presente investigación buscará acercarse a los ideales de “amor” conyugal en la sociedad homérica (fines del siglo IX y esencialmente primera mitad del VIII) y hesiódica (segunda mitad del siglo VIII y primera del VII), intentando extraerlos de los textos de estos dos grandes poetas. Se partirá, para ello, de los conceptos que han sido

traducidos por amor (*philia, eros, agape*) con el fin de determinar su preponderancia dentro del texto.

En el caso de la tragedia griega¹, se observa un dominio del elemento erótico-amoroso, que en Eurípides presenta su máxima expresión, mas no es el único, ya que en *Las Traquinias* de Sófocles se muestra como la mujer se hace protagonista de la acción, enarbolando el ámbito erótico; como también en otros pasajes y obras del mismo autor se relatan amores homosexuales (como en “*Edipo Rey*”)². Un siglo antes, la poetisa Safo plasmaba en su obra, de la cual solo hay algunos fragmentos, su amor hacia otra mujer, como expresión de las relaciones homoeróticas femeninas existentes ya en el siglo VII, las que se ven masificadas luego del siglo tercero antes de Cristo³. Con ello no podemos negar el peso que las relaciones sexuales tuvieron en la Grecia clásica y posterior. Pero llama

¹ Cabe señalar que la tragedia tiene un sentido de unidad cultural y social mucho mayor, que las manifestaciones épico-líricas de la primera época arcaica y parte de la segunda, en especial con la institución formal del teatro trágico 534 a.C. por Pisistrato (50 años después se inserta la comedia). Esta buscaba constituir una mentalidad más común en la sociedad griega, en la cual reinaban las expresiones líricas de diversa índole temática, ante lo cual se inserta el culto general a Dionisio y con ello una manifestación artística que cohesionaba a la comunidad helénica. Vid. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: “El teatro griego y sus orígenes”, en *Del teatro Griego al teatro de hoy*, Alianza, Madrid, 1999, pp.17-109.

² Ester DOUTERELO: “El léxico y el tema del amor en *Las Traquinias* de Sófocles”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeo*, 7 (1997), pp. 195-206.

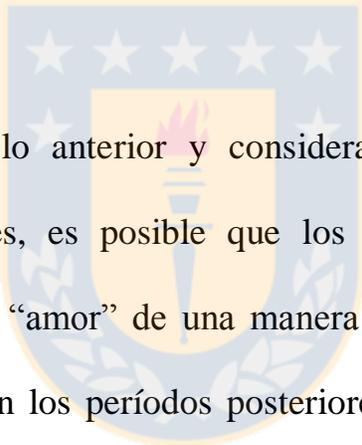
³ Vid. CALÍMACO, *Himnos*, III, 184 ss. y V, 57 ss. ERATÓSTENES, *Catasterismos*, 1; HIGINO *Astronomica*, II, 1; PARTENIO DE NICIA, *Sufrimientos de amor*, 15; PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, VIII, 20, 2-4. NONO DE PANÓPOLIS, *Dionisíacas*, XLVIII, 349 ss. OVIDIO, *Metamorfosis*, IX, 666 ss.

mucho la atención que, si retrocedemos hasta el fin siglo VIII e inicios del VII, en las obras hesiódicas no se utiliza el término “eros” (ερως), sino más bien “philia” (φιλία). Pese a ello, no podemos señalar que no existan expresiones de carácter erótico, mientras que en la *Teogonía*; las relaciones sexuales ocupan un lugar preponderante, mas no existen indicios de relaciones homosexuales, al igual que en el “*Catalogo de las mujeres*”, en el cual éstas se presentan como seres irresistibles ante los ojos de los dioses y héroes, contemplándolas con profundo deseo⁴. Cabe destacar que, conforme se retrocede en el tiempo, la representación literaria de las relaciones afectivas pierden energía sexual o, como diría Freud, la libido⁵ se manifiesta más controlada y mucho menos manifiesta que en períodos posteriores, en las cuales incluso las expresiones sexuales se conectan fuertemente con otros estados emocionales y códigos “morales”: llama la atención que Hera, cuando seduce a Zeus para hacerlo dormir con el objeto de liberar a los danaos del exterminio en la costa de Troya, le señala al Crónida que no es adecuado que los vean teniendo relaciones, a lo que Zeus

⁴ Mercedes AGUIRRE: “Expression of love and sexual union in Hesiod’s Catalogue of Women”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15 (2005), pp. 19-25.

⁵ Sigmund FREUD: “La teoría de la libido y el narcisismo. Conferencia”, en *Obras completas volumen 16*, Amorrortu, Buenos Aires, 199, pp. 375-391.

le dice que pondrá una nube espesa para no ser visto por otros⁶. Podemos continuar señalando que Fustel de Coulanges, citando a Hesíodo, relata en su insigne obra *La Ciudad Antigua* que las parejas no debían tener relaciones sexuales frente a una divinidad como era el caso del fuego, dando tintes de una visión de la sexualidad que si bien está presente, parece mucho más contenida.⁷



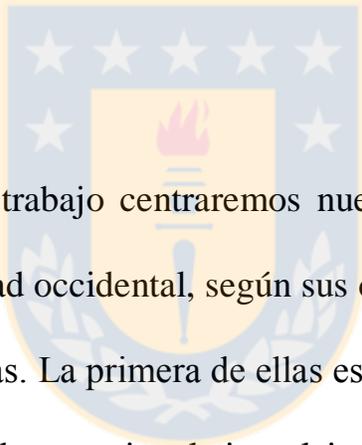
Basándose en lo anterior y considerando que nuestras obras de estudio son anteriores, es posible que los griegos homéricos hubiesen entendido el ideal de “amor” de una manera mucho menos erotizada que como se manifiesta en los períodos posteriores, en especial al compararlo con el poeta más cercano en temporalidad, como es Hesíodo, todo esto debido quizá a la injerencia de las prácticas religiosas, los principios ético-morales y la conformación de la estructura de organización social y familiar que se gestaban en el seno de la sociedad, tanto de manera inconsciente como consciente, siendo una explicación plausible de por qué en los textos homéricos, como señala Rodríguez Adrados, no existieron las relaciones

⁶ HOMERO: *Iliada*, XIV, 330 ss.

⁷ Numa FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad Antigua, Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México, 2003. p. 24.

homosexuales⁸, al igual que en las obras hesiódicas donde, pese a mostrarnos un cuadro lleno de relaciones de pareja y motivos eróticos, tampoco se vislumbran relaciones de homosexualidad masculina como femenina.

Marco teórico o conceptual

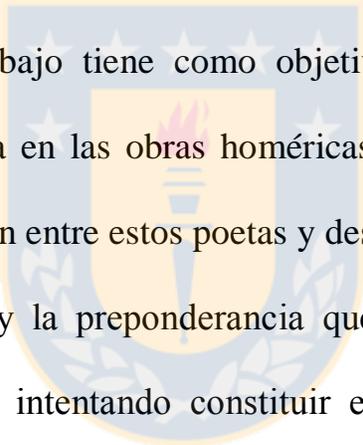


En el presente trabajo centraremos nuestra atención en el “**amor**”, que en nuestra sociedad occidental, según sus características, es separado en dos categorías opuestas. La primera de ellas es el “Amor Romántico” que se define como un estado emocional, impulsivo, intenso y con gran fuerza dinámica; se presenta como algo incontrolable que libera rápidamente los deseos⁹. La segunda, es planteada por el psicólogo norteamericano Robert Sternberg quien señala que el amor está compuesto por un triángulo que opera de manera simultánea, pero con alternancia de dominio de uno de los vértices según la etapa que se está viviendo. Las variables que representan

⁸ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El mundo de la lírica Griega Antigua*, Alianza, Madrid, 1981. p. 45.

⁹ Passim, Paulina ELSNER y otros: *La familia una aventura*. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1993.

cada vértice del ángulo son: la pasión, el compañerismo y la intimidad. Desde este prisma, el amor se observa como un elemento mucho más completo uniendo los componentes racionales e irracionales. Siendo el resultado de una construcción consciente e inconsciente que se da entre dos individuos¹⁰.



El presente trabajo tiene como objetivo captar, la idea de **amor conyugal** manifestada en las obras homéricas y hesíodicas, generando un cuadro de comparación entre estos poetas y destacando las características de este estado afectivo y la preponderancia que tiene el factor “erótico” y “filial” en cada uno, intentando constituir el ideal griego de este amor (conyugal). Para lo anterior será indispensable abrir la investigación aclarando los alcances de los términos que los griegos de la primera etapa de la época arcaica utilizaban para referirse a aquella condición efectiva que nosotros reconocemos con ese término, es decir: “*eros*”, “*phileo*”, “*ágape*”.

¹⁰ Robert STERNBERG: *El triángulo del amor: intimidad, pasión y compromiso*, Paidós, Madrid, 2000. En caso de no presentarse alguno de los tres vértices, el amor de pareja, según el psicólogo decaería tarde o temprano, o simplemente no existe el amor conyugal, sino uno de amigos en el caso de que no esté el factor “pasión” presente.

Al analizar estos términos, es vital sacudirse de los prejuicios conceptuales que nos lleven a imponerles una determinada definición de amor y/o afecto, traspasando lo que en palabras de Gadamer serían “los horizontes hermenéuticos”¹¹. Por otra parte, al pertenecer a la rama de la poesía épica, se encuentra redactada sobre una estructura de versos llamada hexámetros dactílicos¹², debiendo tener en consideración esta constitución para evitar caer en exacerbaciones interpretativas, pues la misma necesidad de cumplir con esta estructura lingüística puede llevar a utilizar un término o expresión en lugar de otras.

La razón por la cual se considera valioso dilucidar la manera en cómo se manifiesta el “amor” en los textos homéricos y hesíodicos es porque representan como conjunto el “*ethos*”, la excelencia, el modelo de

¹¹ Passim, Hans-George GADAMER: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1993.

¹² Su ritmo se basa en la repetición de una unidad constituida por una sílaba larga y dos breves (u otra larga) seis veces. Cada verso está separado del siguiente por una pausa. Para mayor profundidad Vid. Emilio CRESPO: Introducción General. *Iliada*, Gredos, España, 2006, Cfr. Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo de Homero*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. p. 10, Cfr. Luis GIL: “El verso épico”, en *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid, 1963. pp. 185-195, Cfr. Martín WEST: *Theogony and Work and day*, Oxford, Inglaterra, 1999. pp. VIII y XIX.

comportamiento al que todo griego debe aspirar¹³, operando como obras referenciales e influyentes en la conformación de una “mentalidad colectiva”¹⁴ y sus respectivas exteriorizaciones¹⁵. Con lo anterior no se pretende aseverar que los ideales plasmados en la *Ilíada* y la *Odisea* (de Homero) y en *La Teogonía*, *Los trabajos y los días*, *el Escudo* y *El catálogo de las mujeres* (fragmentos) (de Hesíodo), hubiesen sido materializados, siempre en el actuar de la población griega de la Época Arcaica, ni tampoco que estos ideales representen de manera absoluta la mentalidad griega en su totalidad, pues ya Ginzburg nos advirtió el peligro de extrapolar una

¹³ Si bien Aristóteles es uno de los primeros en brindar una definición formal del concepto entendiéndolo como costumbre, hábito e incluso un modo de vivir. *Ética nicomáquea* 1103a y siguientes. Homero, más allá de que lo define como el lugar donde confluían todos los hombres y los animales. En el divino poeta el modelo ético es el héroe: “individuo perteneciente a la nobleza, valiente, fuerte, justo, hábil, inteligente, rico, magnánimo, y cuya virtud principal es la de cumplir perfectamente la función social que le corresponde” Fullat OCTAVI y Clara GOMIS. *El hombre un animal Ético*, Vicens-vives, Barcelona 1987. p 8. El destacado pensador José LÓPEZ-ARANGUREN, citando a Zenón de Citio, definió el término como la fuente de la vida de la cual manan todos los actos singulares. *Ética*, Atalaya, Barcelona, 1998. En esta misma línea y valiéndonos de los aportes de José LASSO, es que entendemos “*ethos*” en su dimensión cercana a la “*paideia*” (ideales) como patrón de medida, ideal de comportamiento e incluso arquetipo. “Ideales de vida humana en la antigua Grecia, Texto correspondiente a las lecciones sobre esta temática dictadas en la Universidad de Laguna”, Abril de 1960, en file:///C:/Users/Dell/Downloads/0000002620%20(1).pdf

¹⁴ Vid. Emile DURKHEIN: *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1982. Para un análisis sobre el tema recomendamos Mario Padilla: *Emile Durkheim: Estructura social y subjetividad*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Hidalgo, 2006. En cuanto a su relación con la “memoria colectiva” recomendamos revisar las obras de Maurice Halbwachs: *Los cuadros sociales de la memoria*, 1924; *Topografía legendaria de los evangelios en tierra santa*, 1941; y su obra póstuma *La memoria colectiva*, 1950. Debido a la dificultad de acceso a estas obras invitamos a revisar: “Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs”. Selección y traducción de Miguel Ángel Aguilar, *Cultura Psicológica*, 1 (1991). UNAM, México, Facultad de Psicología; También publicado en: Athenea digital, N° 2. Año 2002.

¹⁵ Vid Robin LEÓN: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, U.T.E.H.A, México, 1956, pp. 17-20, Cfr. Werner JAEGER: *Paideia: Los ideales de la cultura Griega*, Fondo de cultura económica, México, 1962. pp. 19-83, Cfr. John SCOTT: *Homero y su influencia*, Nova, Buenos Aires, 1946, pp. 9-41.

“mentalidad” a todos los componentes y estratos sociales, quitando su independencia a los grupos subalternos¹⁶. En esta misma línea Giovanni Levi menciona: “No existe una sociedad con una mentalidad, existen [más bien] límites de lo pensable; mas, por dentro, se encuentran infinitas mentalidades posibles: infinitas posibilidades”¹⁷. Si bien es indispensable, ser precavidos a la hora de extrapolar o generalizar las mentalidades, bajo ningún aspecto estamos de acuerdo con toda la propuestas de estos historiadores, pues no consideramos que tal planteamiento imposibilite y le quite todo piso y valor a un trabajo abordado desde esta propuesta teórica como, al parecer, sí cree Levi.

Goerge Duby ya había señalado con antelación la posibilidad de que existan variadas mentalidades, pero no por ello implica la imposibilidad de estudio, pues el gran medievalista francés identificaba tres estratos temporales de mentalidad (siguiendo la tesis braudeliana); encontrándose en el primero de ellos, las que pertenecen a un grupo social determinado,

¹⁶ Carlo GINZBURG: *El queso y los gusano*, Muchnik, Barcelona, 1999, p. 12.

¹⁷ Giovanni LEVI: “Diálogos en torno a la historia y a los historiadores”, en Eduardo CAVIERES (et. al). *La historia en controversia. Reflexiones, análisis, propuestas*, Universidad Católica de Valparaíso, 2009, p. 27.

inteligibles a través de un testimonio individual; por debajo de esta, una mentalidad que permeaba a todos los grupos y cuya evolución era menos precipitada y se encontraba en relación con los cuadros económicos, sociales y políticos; finalmente, los cuadros mentales más resistentes a los cambios que durante siglos, determinaban, generación tras generación, las actitudes profundas y las conductas de los individuos¹⁸. El mismo Febvre, ya era consciente de que ese utillaje mental¹⁹ “...vale para la época que lo utiliza; no vale para la eternidad, ni para la humanidad: ni siquiera para el restringido curso de una evolución interna de la civilización”²⁰. Las mentalidades no desconocen al individuo, sino que pone su énfasis en las actitudes colectivas, preocupándose de la gente común como de las elites, de las cuales intentará extraer sus presupuestos explícitos e inconscientes, como también las formas de pensamiento cotidiano que se dejan ver especialmente en las metáforas, las categorías y los símbolos²¹. Ó; así

¹⁸ Georges DUBY: “Histoire des mentalités”, en Charles SAMARAN (coord.), *L’histoire et ses méthodes*, París, Gallimard, 1961. (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 937-966, citado por Martín RÍOS: “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37 (2009), pp. 100-101.

¹⁹ Entendida como: “vocabulario, sintaxis, lugares comunes, concepciones del espacio y del tiempo, cuadros lógicos”. Jacques LE GOFF: “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Ibíd.* y Pierre NORA (dir.): *Hacer la historia. Volumen III. Objetos nuevos*, Barcelona, 1980, p. 83.

²⁰ Lucien FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Albin Michel, París, 1942, citado por Roger CHARTIER: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona 1992. p. 19.

²¹ Peter BURKE: *Formas de Historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000. pp. 207-208

también será esencial la interpretación de aquellas representaciones colectivas y las relaciones entre éstas²².

Por todo lo anterior es que consideramos este enfoque como el más apropiado para abordar el estudio de las obras homéricas y hesíodicas, entendiendo lo complejo que es interpretar su sentido y las relaciones existentes entre las descripciones que allí se alojan, pero siendo indispensable para la comprensión de estos discursos vivos²³. Comprensión que se debe hacer como dice Chartier, citando a Levi-Bruhl: “esforzándonos por evitar nuestras propias costumbres mentales e intentando descubrir las costumbres de los seres primitivos...”²⁴. Para lo cual, el estudio de los signos y los símbolos se hace indispensable, pues representan la esencia del pensamiento humano, acercándonos de esta manera a los principios y categorías básicas de la antropología cultural²⁵. Como nos manifiesta Nolbert Elías la producción de conocimiento a través

²² Roger CHARTIER: *El mundo...*, p.20.

²³ Hans-Georg GADAMER: *Verdad y método...*, p. 376. Recomendamos Fernando VERGARA: “Gadamer y la comprensión efectual: Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea”, *Universum*, volumen 23, 2 (2008), pp.184-200.

²⁴ Roger CHARTIER: *El mundo...*, p. 20.

²⁵ Elena HERNÁNDEZ SANDOICA: *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia hoy*, Akal, Madrid, 2004, p 330

de la fantasía, de lo mágico en una capacidad inherente del ser humano y nuestros modelos teóricos deben dedicarle un espacio, ya que sin este, sería imposible el estudio de una cultura o una manifestación religiosa²⁶. Por ende, abordar un tema de investigación sobre el “amor” en la Grecia Arcaica, sin considerar estos postulados es impensado, sumados a los aportes del psicoanálisis de Freud y Jung para la interpretación de ciertos elementos del mundo simbólico y mágico.

Por otra parte Hayden White plantea que el lenguaje no es un mero intermediario ni solo un formador de hechos históricos, sino más bien un recreador de la realidad, la que queda contenida en una estructura y motivos lingüísticos. Por ende, los relatos del décimo año de la guerra de Troya y de las peripecias del retorno del héroe Odiseo a su amada Ítaca, se ven colmados de los motivos y creencias propios de su época, que Homero registró transformándose en ideales para la sociedad griega posterior²⁷. Con lo anterior no estamos señalando la imposibilidad del estudio y el relativismo improductivo sobre lo que plantean las obras de estos poeta

²⁶ Nolbert ELIAS: *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994, pp. 129-130.

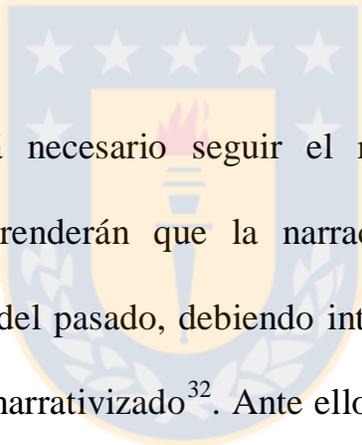
²⁷ Emilio CRESPO: Introducción general..., pp. VIII-XX.

griegos, sino a la inversa el excelente campo de estudio que estas representan al permitirnos sumergirnos en el siglo VIII a. C. y los ideales de familia y de relaciones afectivas que se consideraba como las dignas de transmitir. Ricoeur legitimará estos objetos de estudio (obras literarias, poesía, etc.), pues representan, la mimesis I, es decir, toda la reproducción simbólica propio de un contexto histórico y que los transforma, a quienes la realizan, en “historiadores” en el sentido que interpretan la realidad para luego realizar una interpretación de segundo orden, que es la que el Historiador hace. Pero, más allá de esto, las obras homéricas y hesíodicas también operan como una mimesis II, ya que a la función hermenéutica le compete “reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”²⁸. Comprendiendo lo anterior, las obras de estos poetas se transforman en catalizadores de las creencias y costumbres de su época, pero no solo eso, sino como patrón de comportamiento e ideal de vida, según nos lo ha relatado Werner Jaeger en *Paideia*²⁹, además de las referencias que García

²⁸ Paul RICOEUR: *Tiempo y Narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2004, p. 14.

²⁹ Werner JAEGER: *Paideia...*, pp. 19-83.

Gual³⁰ hace sobre la gran cantidad de copias de estas obras que circularon durante la época Antigua en todo el territorio influenciado por la cultura grecolatina, con lo cual la obra se constituía en pre-figuradora de la realidad, haciendo un acto de mimesis como, siendo Homero el representante de la mimesis II, es decir, el puente entre el estado antes de la obra (mimesis I) y el posterior (mimesis III)³¹



Para ello, será necesario seguir el razonamiento de Ricoeur y Gadamer, que comprenderán que la narración es la única forma de trasportar los hechos del pasado, debiendo interpretarse todo su contenido, es decir lo que se ha narrativizado³². Ante ello, debe tener especial cuidado en las experiencias comunes, prejuicios, creencias, intereses, etc., es decir toda esa tradición viva, lo que en palabras de Gadamer fue llamado la alteridad. Frente a ello el nos advierte con las siguientes palabras:

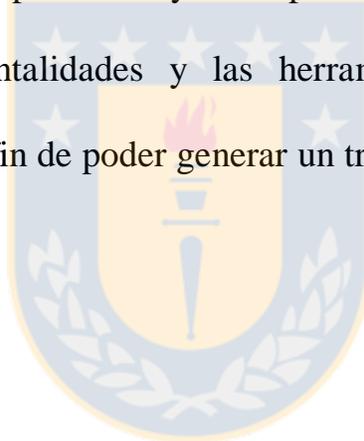
³⁰ HOMERO, *Iliada*. Prologo de García GUAL, Gredos, Madrid, 2006.

³¹ RICOEUR, Paul. *Tiempo...*, pp. 113-115.

³² Jaume AURELL: "Huayden White y la naturaleza narrativa de la historia", en: https://campusvirtual.univalle.edu.co/moodle/pluginfile.php/457513/mod_resource/content/1/Hayden%20White%20y%20la%20naturaleza%20narrativa%20de%20la%20historia.pdf

Quien desee comprender el texto debe estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto mismo. Por eso, una conciencia hermenéutica adecuada debe ser sensible ante todo a la alteridad del texto. Tal sensibilidad no presupone ni un ser objetivamente neutral ni olvidarnos de nosotros mismos. Implica, en cambio una precisa toma de conciencia de nuestros propios presupuestos y prejuicios³³.

Finalmente, desde el punto de vista teórico esperamos poder concatenar de manera pertinente y bien aplicada los principios propios de la Historia de las mentalidades y las herramientas que nos entrega la hermenéutica con el fin de poder generar un trabajo que cumpla con el rigor requerido.



Estado de la cuestión

Para iniciar el estado de la cuestión es valioso precisar que, si bien el tema del “amor” ha sido tratado con profundidad durante el período de la Grecia Clásica, para la primera época arcaica había una mayor ausencia, lo

³³ Hans George, GADAMER: *Verdad...*, p. 316. Para un análisis de la “alteridad” recomendamos a Jesús CONILL: “Experiencia Hermenéutica de la alteridad” en *Claves del pensamiento*, volumen II, 4 (2008), pp. 47-66.

cual se ha comenzado a compensar en los últimos cuarenta años, período que ha asistido a un aumento explosivo y, a la vez, sostenido de la cuestión del “amor” en esta época y en especial a partir de las obras de Homero. Como contrapartida, las obras del otro gran poeta épico griego Hesíodo, han sido estudiadas escasamente, pese a estar aparentemente colmadas de aspectos relacionados con el amor, la sexualidad y las relaciones de pareja. Desde luego, razones para este descuido no deben escasear, en especial debido a que las fuentes son mínimas, muchas de ellas fragmentarias y en algunos casos aún dudosas en su autoría. El desinterés en el estudio del tema del amor en estos autores en conjunto y, en especial, del segundo responde más a las afinidades y preferencias propios de los historiadores y a las dificultades de interpretación que se encuentran en estas obras sobre los temas amorosos, por ser poemas que se centran en las proezas y aventuras de una sociedad militar y aristocrática, en el caso del primero. Opinión similar tiene Marcos Martínez, quien reconoce la preponderancia de las figuras de los héroes, mas él insiste que en todas ellas se puede observar la presencia permanente del erotismo³⁴, definiendo este término a la luz de la literatura griega como todo lo relacionado con los conceptos *eros*, *erotikós*

³⁴ Marcos MARTÍNEZ: “Erotismo en Homero (I)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 22 (2012). pp. 53-72. Revistas Científicas Universidad Complutense de Madrid.

y *erotiká*, o sea, el amor en su más amplio sentido, tanto si se lo relaciona con el sexo, la pornografía o la obscenidad, como si le considera en su aspecto más espiritual y bellamente expresado³⁵. Totalmente opuesta es la opinión del reconocido filólogo Calvo Martínez, quien asevera que en Homero “falta el erotismo como tal”, justificando mediante ello la exclusión del preponderante poeta griego en su *Antología de poesía erótica griega*³⁶. Lo complejo de su postura es que no ofrece ninguna definición clara de “erotismo” para comprender de mejor forma su posición, pues el término puede ser definido de muchas maneras, como la entregada por English, ya en 1927, señalando que erotismo es “la representación de sentimientos de amor invadidos de sexualidad bajo el estímulo del sistema nervioso sexual y la excitación de deseos sexuales”³⁷; o la que nos entrega Francisco Rodríguez González, quien dirá que erotismo es “la ciencia del amor”³⁸. Frente a lo anterior, estamos de acuerdo en que las obras homéricas permiten visualizar principios propios del “erotismo” y el

³⁵ Marcos MARTÍNEZ: *Sófocles. Erotismo, Soledad, Tradición*. Clásicas, Madrid, 2010, p. 37. Cfr.: Marcos MARTÍNEZ: “Erotismo...”, p. 54. Cfr.: Germán SANTANA: “Modalidades Amatorias en Hesíodo: heterosexualidad, incesto, castración y zoofilia (I)”, en Alicia Morales, Mariano Valverde, Esteban Calderón (Ed): *Koinos Logos. Homenaje al profesor José García López, volumen II*, Universidad de Murcia, 2006, pp. 973-980.

³⁶ José Luis CALVO: *Antología de poesía erótica griega*, Cátedra, Madrid, 2009. p. 10.

³⁷ Paul ENGLISH: *L'eros nella letteratura*, I Garzanti, Milán. p. 23-24, citado por: Marcos MARTÍNEZ: “Erotismo...”, p. 56.

³⁸ Francisco RODRÍGUEZ GONZÁLEZ: *Diccionario del sexo y el erotismo*, Alianza, Madrid, 2011. p. 393.

“amor”, pero la propuesta del Doctor Martínez enfatiza mucho los elementos eróticos en las obras homéricas y, en general en los textos griegos, algo que ha sostenido desde hace muchos años. Por su parte, la postura de Calvo Martínez también nos presenta serios problemas, al ser tan radical y no brindar claras justificaciones a su rechazo total al erotismo en los textos que nos convocan.

Con todo, cabe destacar que la mayor parte de los estudios sobre Homero referidos al ámbito afectivo se han relacionado con la sexualidad. Basta con mirar la clásica obra de Licht, *vida sexual en la antigua Grecia*, estudio original de 1912 y en la que su autor plantea que la *Ilíada* y la *Odisea* están saturadas de erotismo y colmadas de imágenes de sexualidad³⁹. Incluso plantea la existencia de sodomía a partir del pasaje de la *Ilíada* en la que el viento del norte Bóreas, de la familia de los titanes, se enamora de las yeguas de Erictonio y, tomando la apariencia de caballo, las preñó, naciendo doce potrillas⁴⁰. Una mirada muy crítica sobre el amor en Homero es la que nos brinda el desaparecido helenista Manuel Fernández-Galiano, quien plantea que el amor como tal se manifiesta en la poesía lírica, tomando como referencia la obra sáfica, ya que en ella el ve una

³⁹ Hans LICHT: *Vida sexual de la antigua Grecia*, Abraxas, Madrid, 1976. p. 187.

⁴⁰ HOMERO. *Ilíada*. XX. 221-225.

manifestación mucho más plena de los estados emocionales que se conjugan con el amor, ya sea el tormento, la frustración, etc.⁴¹. Mas, en la épica homérica, él asevera:

el amor, como en general el espíritu, “está allí”, pero sin calidad de tal: hay, sí, apetitos carnales, como en el famoso pasaje de la unión de Zeus y Hera; hay afectos familiares y ternura paterna en la despedida de Héctor y Andrómaca hay fidelidad al ausente en Penélope, grácil presentimiento de bodas en Nausícaa, adulterio en la jocosa escena triangular de Ares, Afrodita y Hefesto hay incluso un leve atisbo del poder de la seducción de la que se dice que “hasta a los más sabios trastorna”, pero todo ello dentro de la esfera más primaria y vegetativa, sin que aparezca en ningún momento la conciencia plena de una posición íntima ante el problema amoroso. Deseo, satisfacción, saciedad y nuevo deseo: eso es todo⁴².

Incluso nos parece importante extraer consideraciones entendiéndose a éstas como “fuentes de la vida histórica de aquel tiempo y la expresión poética de sus ideales”⁴³ y siendo “protagonistas para todos los Griegos de un sistema de valores, de un tipo de moral de carácter heroico que perdurará

⁴¹ Manuel FERNÁNDEZ-GALEANO, Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, José LASSO DE LA VEGA: *El descubrimiento del amor en Grecia*, Coloquio, Madrid, 1985. p. 7.

⁴² *Ibíd.* p. 6-7

⁴³ Werner JAEGER: *Paideia...*, p. 24.

incluso hasta la época clásica”⁴⁴. Basta con citar las palabras de Gerardo Vidal Guzmán, quien señala, “la épica homérica formó, en buena medida, su mentalidad”⁴⁵. Pero no solo esto, sino que la misma figura de su autor es oscura, aceptándose hoy casi sin duda su existencia, pero no así la plena autoría de las obras⁴⁶. Claro está que este ideal fue siendo modificado y perfeccionado para las distintas realidades que se vivieron posteriormente y, en ese sentido, el género de la tragedia provocó un notable influjo de cambio⁴⁷. Así el amor en *Las Traquinias* de Sófocles encuentra a la mujer como la protagonista de la acción, el motivo erótico-amoroso y tiene un papel de vital preponderancia en el desarrollo y desenlace de la obra⁴⁸; es más, Eros se nos presenta como una divinidad poderosa e invencible, la que genera deseos irresistibles hacia la amada⁴⁹. Casos similares y aún mucho más marcados se presentan en las obras de Esquilo y, en general, las fuentes atestiguan de la presencia de la homosexualidad tanto femenina⁵⁰ como masculina, e incluso la pederastia, claro está que eran permitidos en rituales

⁴⁴ Carlos ESPEJO: “Religión e ideología en Homero”, *Studia Histórica – Historia Antigua*, Universidad de Salamanca, 12 (1994), p. 11.

⁴⁵ Gerardo VIDAL: *Retratos de la antigüedad griega*, Universitaria, Santiago. 2011. p. 25.

⁴⁶ Emilio CRESPO: “Introducción General”, en HOMERO. *Iliada*. Gredos, España. 2006. pp. XXV-XXXII

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Ester DOUTERELO: “El léxico y el tema del amor en Las Traquinias de Sófocles”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 7 (1997), p. 196.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 198.

⁵⁰ Juan Francisco MARTOS: “La homosexualidad femenina en Grecia y Roma”, en <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2012/01/homosexualidad-femenina-en-grecia-y-roma.pdf>

de iniciación⁵¹. Lo anterior nos presenta una carga muy fuerte del erotismo en las relaciones afectivas de pareja en la Grecia del periodo clásico, contrastando de manera radical con lo planteado por Rodríguez Adrados, quien asevera que en las obras homéricas no se presenta la homosexualidad, justificando sus palabras en la existencia de menores distancias sociales y una valoración de la figura femenina, elementos que se pierden en las obras de la tragedia (Esquilo, Eurípides y Sófocles), donde la mujer se había pasado a convertir en algo más que un objeto y alcanzan en la sociedad clásica el grado de un ser incluso inútil para alcanzar la “sofrosine” (ideal del equilibrio), trasformando a la homosexualidad en una manifestación menos irracional y menos devastadora del orden social⁵².

Similar mirada nos entrega Roberto García, frente al fuerte desarrollo de la homosexualidad en la Grecia clásica, la que este atribuye a la situación social de la mujer de absoluto desplazamiento de la vida intelectual, pública y moral y este estado de degradación también afectaba al placer que podía

⁵¹ Susana REBORDA: “Los reencuentros de Odiseo en Ítaca”, *Bitarte*, 40 (2006). pp. 49-68.

⁵² Manuel FERNÁNDEZ-GALEANO, Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, José LASSO DE LA VEGA: *El descubrimiento...*, p. 169. Cfr. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza, Madrid, 1981. pp. 41-46.

brindarle al hombre este ser inferior⁵³. Como dice González Duro al respecto, la relación heterosexual se transformó en una relación poco ennoblecedora, casi como una necesidad puramente biológica⁵⁴. En síntesis, la situación parece haber sido uno de los factores de importancia a la hora de la propagación de las relaciones homoeróticas, situación que no se presentó en las obras homéricas y hesíodicas, e incluso, como dice Dauterelo en la épica en general, el tema erótico-amoroso aparece muy atenuado o disminuido⁵⁵. Sin embargo, Rodríguez Adrados reconocerá que el amor griego por excelencia es el *eros* (ἔρως), pero que el amor más contenido era necesario para el equilibrio social⁵⁶. Ante esto, no deja de ser interesante que, si bien en los textos homéricos se hace mención al término “eros”, no se hace mención al dios Eros⁵⁷, dejando su lugar de protagonismo a la diosa Afrodita, que en palabras de García Gual se muestra como una figura que representa un amor más sociable, frente a la fuerza del impulso enloquecedor y pasional representado por Eros, quien se

⁵³ Alberto GARCÍA: *Historia y presente de la homosexualidad*, Akal, Madrid, 1981. p. 19.

⁵⁴ Enrique GONZÁLEZ: *Represión Sexual, dominación social*, Akal, Madrid, 1976. pp. 122-123.

⁵⁵ Ester DOUTERELO: “El léxico...”, p. 196.

⁵⁶ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad amor y poesía en la Grecia Antigua*, Alianza, Madrid, 1995. p. 20.

⁵⁷ Carlos GARCÍA GUAL: *El amor en Grecia; el poderoso Eros y la gozosa Afrodita*. Congreso General de Grecia, Madrid, Noviembre de 2010, p. [3], en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/erosAfrodita.php>

caracteriza por nublar la razón⁵⁸. No por ello queda ausente el acto sexual pues, en palabras del ya citado Rodríguez Adrados, la figura de Afrodita representa siempre el acto sexual, mientras que el dios Eros, es más bien el impulso erótico (el deseo de), el cual no siempre se consuma⁵⁹. Ante esto, no nos debe sorprender que Claude Calame, en su reconocida obra *Eros en la antigua Grecia* solo dedique unas páginas a la figura poética de eros en las obras homéricas. Es más, él resalta la utilización del término “*philótes*” (φιλότης) cuando se observa la unión de París y Helena, teniendo la connotación de un placer mutuo compartido en el acto sexual, mismo “*philótes*” (φιλότης) que representa la relación de unión entre Ulises y Penelopé relacionado con el término “*prós allélous*”, el placer de intercambiar palabras⁶⁰. Palabras que manifiestan emociones y sentimientos, haciéndonos de las palabras de Miguel Castillo, sobre Odiseo (él prefiere la traducción Ulises) podemos expresar que era un hombre que:

busca, lucha, sufre, porque ama, como el ser humano busca, lucha, sufre, porque ama. Complejo en cuanto no podemos separar la historia de Odiseo de la de su esposa Penélope; de su hijo Telémaco; de su padre Laertes; de su madre Anticlea, muerta de dolor por la

⁵⁸ *Ibíd.* p. [2]

⁵⁹ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, pp. 34-48.

⁶⁰ Claude CALAME: *Eros en la antigua Grecia*, Akal, Madrid, 2002. pp. 45-51.

ausencia de aquél; de su nodriza Euriclea; de su porquerizo Eumeo; de su fiel perro Argos. Todos ellos son personajes de honda humanidad, incluido, si así pudiera decirse, aquel animalito que esperó veinte años para alcanzar a ver a su dueño de regreso, darle una postrera muestra de amor y morir⁶¹.

Como mencionamos antes, no podemos desconocer los sentimientos y emociones presentes en la obra homérica y las limitaciones de nuestras palabras para representar algo tan distante en el tiempo: “de hecho, en la Grecia Antigua no existía ninguna palabra que se pudiera traducir de forma literal por el vocablo latino ‘amor’. Muy relacionado con el amor existían los vocablos *eros*, *philia* y *agape*; el primero, hacía referencia al deseo o la atracción erótica; el segundo, definía la hospitalidad y el aprecio, y el tercero, las relaciones de amistad”⁶². Pese a lo anterior, la rigidez de la utilización de los conceptos por parte de los poetas no era tal, siendo al parecer esto más consecuencia de las imposiciones propias de nuestra cultura para entender experiencias pasadas, pues en muchas ocasiones no se utilizaba el término “eros” para describir una relación sexual o íntima⁶³.

⁶¹ Miguel CASTILLO: El mito de Odiseo, *Atenea*, 487 (2003), pp. 11-23.

⁶² Susana REBOREDA: “Los reencuentros...”, pp. 49-68.

⁶³ Mercedes AGUIRRE: “Expression of love and sexual union in Hesiod’s Catalogue of Women”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15 (2005), p. 22.

No menos cierto son las palabras de Moses Finley, quien, al describir el actuar de los héroes, deslegitima que los actos sean realizados por sentimientos de amor o afecto para con los demás, ya sea la imagen de sacrificio de Héctor o la cólera de Aquiles por la pérdida de Briseida. En ambos casos, el individualismo y el anhelo de gloria de los héroes, los cuales ven su honor en juego, es lo que los mueve a realizar tan notables sacrificios.⁶⁴ Espejo Muriel, poniendo su atención en lo referido al matrimonio, decía que éste no respondía a factores amorosos, pues la mujer era entregada en casamiento para cumplir las tareas de la casa y entregar placer en la cama al varón, más allá de que hubiese casos en los cuales podían hacer sugerencias, como Nausica. Además, agrega que por la misma idea del placer sexual que debe entregar la mujer al hombre, los matrimonios no se debían realizar el día 16, pues la luna y el Sol estaban totalmente separados, entregando de esta manera una gran importancia a los factores religiosos-mágicos en el acto de unión de los cuerpos, que es lo preponderante a ojos del destacado helenista⁶⁵. Posición diametralmente opuesta es la de Alicia Esteban, quien, si bien no niega lo antes propuesto,

⁶⁴ Moses FINLEY: *El mundo de Odiseo*. Fondo de cultura económica, Madrid, 1995, pp. 58-60.

⁶⁵ Carlos ESPEJO: “Mujer, matrimonio y ritual de bodas en Grecia primitiva (I)”, en <http://perso.wanadoo.es/cespejo/mujer.htm>. (Obra inédita), p. [14]

sí reconoce la carga afectiva intensa que se observa en las obras homéricas, centrandó su estudio en el dolor de las mujeres por la ausencia de la persona amada, sufrimiento que es más intenso aún cuando esta persona ausente les corresponde en aquel sentimiento⁶⁶. Fustel de Coulanges, en la segunda mitad del siglo XIX, ya enfatizaba la influencia de los ritos y las creencias religiosas en el actuar y las instituciones de la Grecia antigua. En su insigne estudio *La ciudad antigua*, propone la religión como el factor configurador de la estructura política-familiar, destacando la manera como se desarrollaba la vida familiar, enfatizando que el matrimonio era indisoluble y que se tenía un alto valor la fidelidad para con los dioses familiares, no se podía adorar a otros y, frente a ellos, se debía tener un comportamiento de sumo respeto. No pudiendo tener relaciones sexuales frente al fuego (considerado una divinidad relacionado con el culto a los familiares muertos), por miedo a incomodar al espíritu de éstos⁶⁷

⁶⁶ Alicia ESTEBAN: "Mujeres dolientes épicas y trágicas: literatura e iconografía (heroínas de la mitología griega IV)". (conferencia impartida en el Seminario de Arqueología Clásica "Iconografía del Mundo Clásico", Dpto. de C.C. y T. T. Historiográficas, UCM), *Cuadernos de Filología clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 18 (2008), pp. 111-144.

⁶⁷ Numa FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad...*, pp. 53-85

Como hemos observado, la literatura que ha tratado el tema del “amor” y la “sexualidad” se hace cada vez más abundante en lo que respecta al poeta cantor de las proezas de una aristocracia guerrera, mas, en Hesíodo, aquel poeta que, como cataloga Fotios Malleros, es el pedagogo, el “poeta de la epopeya didáctica”⁶⁸ de la cultura griega, parece que ha quedado muy desplazado, siendo en muchos casos analizado como una especie de complemento e incluso un pie de página de las obras homéricas, pese a que se reconoce su ingenio al poner los cimientos indispensables y los dos elementos capitales a la hora de constituir un pueblo como lo son: la religión y la economía⁶⁹ y la trasmisión, en muchos instantes ruda, de una moralidad y un ideal de justicia determinada, propia del campesino⁷⁰ y quizá distante del ideal heroico de la aristocracia protagonista de las obras homéricas⁷¹. Más allá de todos los adjetivos calificativos, que enaltecen la influencia de Hesíodo en el pensar posterior de la sociedad helénica, inclusive considerándose como un iniciador de la filosofía⁷², insistimos en la carencia de estudios sobre el amor en sus obras. No obstante, no han

⁶⁸ Fotios MALLEROS: Introducción a la edición bilingüe de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, Universitaria, Santiago de Chile, 1962. p.13.

⁶⁹ Cesar CANTÚ: *Historia Antigua, tomo IV*, Gassó Hermanos, Barcelona, 1968. p. 7.

⁷⁰ André AYMARD y Jeannine AUBOYER: *Historia general de las civilizaciones, volumen I*”, Destino, Barcelona, 1963. p. 332.

⁷¹ *Ibíd.* p. 331.

⁷² Enrique RAMOS: “Los filósofos griegos y Hesíodo (I)”, *Habis*, Universidad de Sevilla, 10-11, (1979-1980), pp. 17-38.

faltado quienes le han entregado sus esfuerzos a este tema en las obras del poeta de Acra. Tal es el caso de Mercedes Aguirre, que enfatiza la idea de que en la *Teogonía* y en los *Catálogos de la Mujer*, el poeta pastoril no utiliza la palabra “eros” para referirse a las uniones de pareja, donde priman las relaciones entre los dioses y las mortales⁷³. Claro que eso no es suficiente para sostener la inexistencia del erotismo, en el plano semántico, en estas obras, pues el ya citado Claude Calame nos muestra cómo el mismo “*philote*” (φιλοτη) que designa la consagración del acto sexual en Homero se observa en las obras de Hesíodo⁷⁴, aún cuando la expresión utilizada no sea “eros”. Continúa el autor afirmando que la inexistencia del término “eros” responde a la presencia activa y creadora de “Eros” (personificación divina o demiurgo), imagen del amor que constituye todo el tejido social mas, si posteriormente se observa poco participativo, es porque Afrodita continuará su campaña en compañía de otros demiurgos como “Philotes” e “Hímeros”. Como vemos, en Calame asistimos a la divinización de los deseos⁷⁵.

⁷³ Mercedes AGUIRRE: “Expression of love...”, p. 22.

⁷⁴ Claude CALAME: *Eros...*, pp. 45-51.

⁷⁵ *Ibíd.* pp. 183-186.

María Escolástica observa un acto de sublimación, ya que todo erotismo y el deseo de “*philotes*” representado por Afrodita y Eros, encuentra la ternura y la estabilidad en la figura de “Philotes”, siendo la personificación del costado más armónico y cercano a la conformación de la unión matrimonial⁷⁶. En la misma línea, Torrano, en su edición de la *Teogonía* traduce el término “philotes” como “ternura”, manifestando la fuerte carga afectiva en las relaciones de pareja y, a su personificación divinizada, como la encargada de insuflar tal estado efectivo a los mortales⁷⁷. Pese a la presencia divinizada de los deseos como recién señalamos, ello no implica compartir la mirada radical de Germán Santana Henríquez, el cual desde un enfoque psicoanalítico manifiesta la existencia de una fuerte carga erótica en los escritos de Hesiodo, sosteniendo que incluso se pueden apreciar imágenes de incesto, castraciones, hermafroditismo, adulterio, estupro, zoofilia, bigamia, transexualidad, lacividad, además de una limitación a la educación sexual y lo

⁷⁶ María ESCOLÁSTICA: *O gozo feminino*, Iluminuras, Sao Paulo, 1995. p. 150.

⁷⁷ Jaa TORRANO: *Teogonía, a origem dos deuses*, Iluminuras, Sao Paulo, 1995. Cabe destacar que el término también tiene la connotación de pacto, pues se utiliza para designar el lazo que une a los compañeros de batalla, Vid. José BERMEJO, Francisco GONZÁLEZ y Susana REBOREDO: *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 1996. p. 141.

aparentemente obvio relaciones heterosexuales⁷⁸. Cabe señalar que, como mirada psicoanalítica, este trabajo entrega importantes aportes desde el punto de vista de la imaginación como fuente de liberación de los deseos reprimidos, mas, como señalé antes, me parecen algunas interpretaciones un poco forzadas, no por ello desestimables.

Desde una mirada interdisciplinaria de la filología y la historia, Eslava asevera que la sociedad griega es eminentemente hedonista. Pese a que su trabajo está centrado en la Grecia Clásica, realiza algunas interesantes intervenciones sobre el amor en épocas anteriores y, en particular, a los aspectos relacionados con la sexualidad, reconociendo que en Hesíodo se observa la importancia de la sexualidad al nivel de las actividades más cotidianas, tales como el comer o el beber, haciendo referencia el pasaje de *Trabajos y días* 582-588, en el cual se destaca que, en verano, las cabras y el vino están en su mejor estado, al igual que las mujeres más deseosas de sexo, pero los hombres menos activos⁷⁹. No deja de llamar la atención que el antes citado Germán Santana utiliza la misma

⁷⁸ Germán SANTANA: “Modalidades...”, pp. 973-980. Para este trabajo también se consulto una versión completa de este estudio publicado bajo el título “Modalidades amatorias (sexuales) en Hesíodo”. *Philologica canariensis*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 10 y 11 (2004-2005). pp. 469-490.

⁷⁹ Juan ESLAVA: *Amor y sexo en la antigua Grecia*, Temas de hoy, Madrid, 1997. p.21. De todas maneras no es prudente exagerar esta interpretación, pues la desnudez de Odiseo, no solo tiene que ver con el ámbito físico, sino también psicológico, pues es el gran héroe itaqués que se ve en una condición de fragilidad, que atenta contra el orgullo de un hombre de su condición y estirpe.

celebre mención del poeta Beocio para representar el grado de prohibición de la práctica sexual y de los momentos pertinentes para éste⁸⁰. De cualquier modo, ambos reconocen altos grados de pudor en el actuar de la sociedad homérica, ya que mientras Eslava cita el pasaje en el que Odiseo fue arrojado desnudo a la isla donde habitaba Nausícaa y rápidamente buscó una rama frondosa para cubrirse sus vergüenzas (en *Odisea* 4. 128-129)⁸¹. Santana cita el pasaje de los *Trabajos y los días* 733-734 que hace referencia a no dejarse ver con los genitales manchados de semen dentro de la casa y, especialmente, junto al hogar, lugar que es altar de los dioses⁸². Similar alcance hace Fustel de Coulanges, también citando a Hesíodo, frente al respeto que se debe tener ante las divinidades familiares, en especial el fuego ante el cual no se debía tener relaciones sexuales⁸³.

Finalmente, nos quedaremos con las palabras de la historiadora clásica Sarah Pomeroy, quien ve en las obras de Homero y Hesíodo una

⁸⁰ Germán SANTANA: “Modalidades...”, p. 483.

⁸¹ Juan ESLAVA: *Amor...*, p. 34.

⁸² Germán SANTANA, “Modalidades...”, p. 469-490. Aurelio Pérez Jiménez haciendo referencia a este pasaje el hogar o altar de los dioses es un lugar sagrado donde se hacen las libaciones y los sacrificios y que los cristianos recogieron esta prohibición a través de Roma o por lo menos así lo atestigua Gregorio Magno Epístola X, señalando “El hombre que se acuesta con su esposa, no debe entrar en la iglesia a no ser que se haya lavado con agua; pero ni aun lavado debe entrar”.

⁸³ Numa FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad...*, p. 24.

marcada promiscuidad sexual en las figuras masculinas, es especial en Zeus y cierta condena a la promiscuidad sexual en las mujeres, las cuales son, en palabras de ella, valoradas por su virginidad y con “permiso” para fornicar solo con inmortales. Con ello hace referencia a la importante presencia de la sexualidad en las obras de los poetas en estudio, no dejando de lado los componentes afectivos, pero sí destacando los niveles de desplazamiento que la mujer vive en la consecución de sus anhelos, frente a la libertad de acto que ostentan los inmortales varones⁸⁴. Por otra parte, el célebre Helenista español Domingo Plácido, contrasta la preponderante función que tiene la Noche (Nyx) en las obras del poeta de Ascra, en especial en la “Teogonía”, sobre su participación más atenuada en las obras de Homero, otorgando un influjo “creador de placer y de actos de reproducción”, multiplicándose las manifestación y prácticas sexuales, en especial con la participación de Afrodita y su séquito (Eros e Hímeros).⁸⁵

⁸⁴ Sarah POMEROY: *Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1999. pp. 15-29. Para un análisis de las implicancias del matrimonio en la Grecia antigua Vid. Jean-Pierre VERNANT: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003. pp.46-58. Y para un tratamiento de la situación de la mujer en la sociedad homérica, véase: Claude MOSSE: “La mujer en la sociedad homérica”, en *La mujer en la Grecia clásica*. Nerea, Madrid, 1990. pp. 17-33.

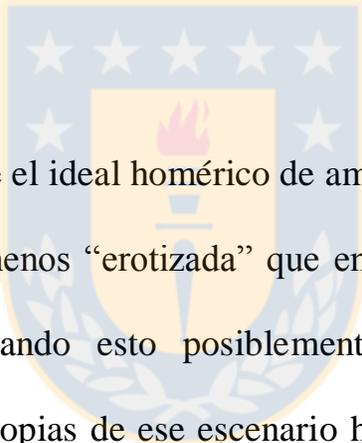
⁸⁵ Domingo PLÁCIDO: “La Noche en la cosmogonía de Hesíodo”, *ARIS*, Universidad Carlos III, España, 8 (2009-2010), pp. 35-42.

Como hemos observado, tanto frente a las obras homéricas como ante las hesíodicas los estudiosos se dividen a la hora aseverar si consideran la presencia o ausencia en las distintas concepciones de amor que conocemos. Claro está que el poeta de la aristocracia se ha visto mucho más beneficiado por la atención que ha generado en el mundo académico en lo que dice relación con las investigaciones referidas al amor y la sexualidad. Pese ello, aún es posible avanzar aun más, ya que siguen existiendo rincones inexplorados de ese continente que representa Homero, ese universo de semántica y percepciones de la realidad que su obra nos ha legado⁸⁶. Por otro lado, el poeta de Ascra tiene mucho que entregarnos por lo tangencialidad de los trabajos que se han realizado en este campo y la poca preocupación que ha suscitado entre los intelectuales para analizar el tema del amor es los poemas del pastoril poeta. Al igual que en Homero, hay quienes insisten en una presencia marcada de los elementos eróticos y quienes consideran la preponderancia de los componentes afectivos sobre los sexuales puramente; o incluso quienes señalan más bien un equilibrio entre éstos. Pese a lo anterior el foco no ha sido puesto en el amor conyugal

⁸⁶ Carlos DISANDRO: “El logos de Homero. Sentir y pensar en el ritmo hiperbóreo”, *Inter encuentros*, 8 (2000), 127-140.

aspecto que representa un campo fértil, complejo pero muy importante de estudiar.

Hipótesis



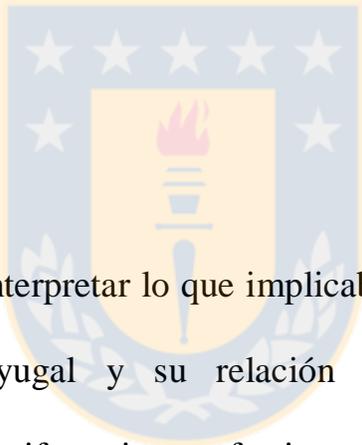
Se sostiene que el ideal homérico de amor conyugal fue entendido de una manera mucho menos “erotizada” que en el caso de los griegos de la época hesiódica, estando esto posiblemente influenciado por ritos y prácticas religiosas propias de ese escenario histórico, las cuales, a su vez, se ven influenciadas por las necesidades de organización de las ciudades que se habían estabilizado recientemente, y en las cuales la aristocracia necesitaba consagrar un orden beneficioso para sí. En ese sentido, se considera que circularía en la época la idea de que el estado afectivo “eros”, al exacerbar los elementos pasionales, terminaba decantando en relaciones más impulsivas y probablemente menos estables y duraderas. Por ende, las obras de Homero buscarían estimular relaciones conyugales más racionales,

pragmáticas y estables en el tiempo, en concordancia con el ideal de la “*sofrosine*” (σωφροσύνη, entendida como el autocontrol y la contención de los deseos). Sumado a lo anterior, se puede presentar una mayor preponderancia del prestigio y conveniencia social en la constitución de las relaciones de pareja del mundo homérico, influenciando una religión más conservadora y, a la vez, reconfigurando los conceptos de pareja, en la cual se marcaban los factores de pudor social. Posteriormente (segunda mitad del siglo VIII) se asistió a una paulatina liberalización de estos ideales de comportamiento, quizá debido a que ya no se hacían tan indispensables para la pervivencia del orden, como también comprendiendo que las obras de Hesíodo no nacen en el seno de la aristocracia, sino centradas en la vida sacrificada del pastor, dentro de los procesos de especialización e individualización de la vida que alcanzarían en la época clásica su mayor expresión y de las cuales Hesíodo hace también gala, pues como dice Fotios Malleros, “Hesíodo descubre al individuo”.

Al ser estas obras referencia e ideal debían estimular una vida pública beneficiosa para la estabilidad de ésta, imponiendo ciertos parámetros de

comportamiento, necesarios para la conformación de la sociedad. Como dice Rodríguez Adrados, el amor debía instigar a la “reconciliación con el orden social” como contrapartida al amor que era del gusto de los griegos, es decir, aquel que enarbolaban tanto Afrodita como Eros, pero que podían representar dificultades en el ordenamiento social.

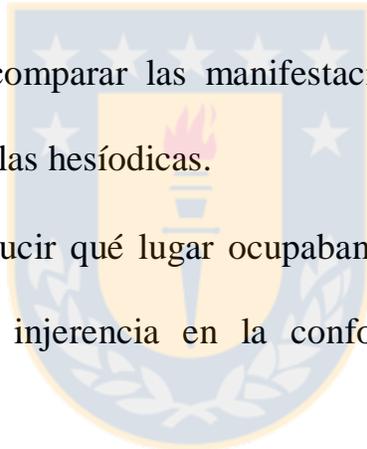
Objetivo principal



Reconstruir e interpretar lo que implicaba en la sociedad homérica el ideal de amor conyugal y su relación y diferencia con Hesíodo, relacionando estas manifestaciones afectivas con los valores sociales y los ritos y prácticas religiosas propias de ese contexto social.

Objetivos específicos

- Identificar y definir los distintos conceptos traducidos por “amor” y su importancia en las obras homéricas y hesíodicas.
- Interpretar como eran las relaciones de pareja tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*.
- Relacionar y comparar las manifestaciones amorosas de las obras homéricas con las hesíodicas.
- Detectar y deducir qué lugar ocupaban el matrimonio dentro de las familias y su injerencia en la conformación de lazos afectivos familiares.
- Evaluar y determinar las relaciones existentes entre la sexualidad y la construcción de lazos afectivos.
- Analizar y exponer las creencias religiosas y los ritos familiares más recurrentes en relación con el matrimonio y la vida en pareja y cómo influyen en su idealización.
- Relacionar las características de los ideales de relaciones afectivas con el contexto social en las que se generan.



Metodología

El trabajo está inserto en el período correspondiente a la llamada primera época arcaica⁸⁷ de la Historia de Grecia o conocida como la Grecia Heroica⁸⁸, que se ubica entre el siglo VIII a.C. (período aproximado en que finaliza la Edad Oscura) y el siglo VII,⁸⁹ que asiste a una gran cantidad de cambios, tales como la consolidación de las ciudades, y con ello, tras el ocaso de las antiguas monarquías tradicionales, el auge progresivo de una aristocracia que se apoderó del poder en la mayor parte de las ciudades griegas, grupo social caracterizado por la posesión de grandes extensiones de tierra y por un desarrollo marcado de la actividad industrial y comercial de mediana y gran escala⁹⁰. Además de lo anterior, las obras de Homero y luego las de Hesíodo, se nos presentan como las obras escritas más antiguas

⁸⁷ Según la clasificación de gran Helenista José Alsina en su obra *la Literatura Griega*, publicado originalmente en 1983.

⁸⁸ Cabe señalar que también se conoce a este período como la época de la sociedad homérica, siendo las obras de Hesíodo parte de este período. Mas no nos parece la mejor acepción para los fines de este trabajo, pues esta conceptualización será utilizada para describir la sociedad presentada por Homero en sus obras *la Ilíada* y *la Odisea*. Para referirnos al período en estudio preferiremos las otras nomenclaturas.

⁸⁹ Emilio CRESPO: *Introducción general*, en *Ilíada*. Editorial Gredos, Madrid. 2006

⁹⁰ Emile MIREAUX: *La vida cotidiana en tiempos de Homero*, Hachette, Buenos Aires, 1962. p. 29. Cfr. Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo de Homero*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. p. 8., También se recomienda André AYMARD y Jeannine AUBOYER: *Historia general de las civilizaciones, volumen I, Oriente y Grecia Antigua*, Destino, Barcelona, 1963, pp.311-318.

que la cultura helénica nos heredó, y son (en especial las del primero), la culminación de una larga tradición oral practicada por los aedos y los rapsodas, iniciada probablemente, en la misma época en la que se produjeron los hechos relatados, es decir, el fin de la época micénica, en torno al 1200 a.C., los cuales fueron siendo adaptados y modificados según su contexto brindándole contemporaneidad⁹¹, siendo más bien reflejo de su época, que del pasado que relata, incluso proyectando instituciones y costumbres propias de su época a un pasado remoto y colmado de grandes héroes⁹² y dioses que participan de la vida humana, tomando decisiones y abanderándose por unos y otros, pese a que el “destino” se presenta como una fuerza difícil de vencer y ante la cual incluso los dioses deben dejar operar por sí misma. Estos divinidades se muestran permeados por los valores de la humanidad⁹³ y a los cuales se les debe brindar la honra y la gloria pertinentes, para no caer en desgracia, como le sucede al gran Ayante Telamonio (Ajax), el cual no acostumbraba a solicitar la ayuda de los dioses y no realizaba los sacrificios pertinentes, y pese a ser con mucho el

⁹¹ María HIDALGO, Juan SAYAS y José ROLDÁN: *Historia de la Grecia Antigua*. Colección Historia Salamanca de la Antigüedad, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998. p. 79.

⁹² *Ibíd.* p. 80. Cfr. MIREAUX, Emile. *La vida...*, pp. 13-14.

⁹³ MIREAUX, Emile. *La vida...*, pp. 24-28. Cfr. Jean-Pierre VERNANT: “*Mito y sociedad...*”. pp. 90-102. Cfr. Fernando LÓPEZ: *Breve Historia de la Mitología Griega*, Nowtilus, Madrid, 2008. pp. 13-20.

héroe Aqueo más destacado en batalla, luego de Aquiles, finalmente recibió una muerte indigna para tan destacado guerrero⁹⁴.

Como vemos, las obras de Homero y Hesíodo, nos reflejan las costumbres, tradiciones, modos de vida e ideales de su época constituyendo la triple mimesis de la historia⁹⁵ (como ya lo trate con anterioridad). El presente estudio no pone su atención a la tercera de ellas, es decir los efectos que tuvieron estas obras en el imaginario posterior de la sociedad griega (ya sea de la segunda etapa de la Grecia Arcaica o Clásica), pese a que Warner Jaeger ha planteado el enorme influjo de estos poetas en la cultura helénica en general⁹⁶. Donde sí pondremos atención es en la primera y segunda mimesis, es decir, entendemos a Homero y Hesíodo como el “primer historiador” de este periodo, pues ellos simbolizan, interpretan y reconfiguran la primera mimesis (representación directa e inmediata de los eventos), entregando a su posteridad esa mimesis dos, reflejo del mundo en el que vieron la luz las obras y del cual los autores se alimentaron.

⁹⁴ HOMERO: *Odisea*, Gredos, Madrid, 2011, XI. 541-562. Para una interpretación ampliada sobre la muerte de Ajax, Vid. SÓFOCLES. *Ajax*, Gredos. Madrid, 2006.

⁹⁵ Paul RICOEUR: *Tiempo...*, pp. 113-161.

⁹⁶ Werner JAEGER: *Paideia...*, pp. 19-83.

Por todo lo anterior, al pretender realizar un estudio sobre el ideal de amor presente en las obras de Homero y Hesíodo, parece indispensable considerar todos aquellos aspectos. Motivo por el cual este trabajo se abre haciendo una revisión acuciosa de los conceptos que los griegos utilizaban para describir sus relaciones afectivas, teniendo como fuentes las obras bilingües (griego-español) de estos autores, intentando esclarecer, en primer aspecto cual de los términos (*philia*, *ágape* y *eros*) tiene una preeminencia en aspectos cuantitativo y, en segundo aspecto, y creo yo aun más importante, acercarnos a su campo semántico y los énfasis a que estos términos hacían referencia (*philia*, *ágape* y *eros*), teniendo en consideración sus connotaciones, para mediante ello intentar describir la manera como razonaban, interpretaban y concebían estos sentimientos u estados emocionales. Para acercarse a estos conceptos será necesario, como se planteó en el apartado anterior, desmarcarse de nuestros propios conceptos de “amor” haciendo referencia a estos, para no transgredir los “horizontes hermenéuticos”, permitiendo que podamos acercarnos a la idea de amor que esta sociedad comprendió, para ello cabe destacar que se trabajarán las relaciones afectivas heterosexuales, dejando de lado otras que pudiesen presentarse en los escritos de los poetas épicos.

Posteriormente, nos esforzaremos en describir las características de la sociedad arcaica, intentando reconstruir algunas de sus instituciones familiares y sociales, como también los principios éticos y valóricos que movían a estos grupos humanos y como influenciaban las expresiones amorosas o viceversa en caso de que esta sea la situación. Para tal objetivo nos aprovecharemos de la gran cantidad de bibliografía y artículos especializados que han abordado estos temas en las obras en cuestión (Ilíada, Odisea, Trabajos y Días y Teogonía), como también los trabajos realizados por especialistas mediante otras fuentes que pueden brindar algún aporte en este aspecto. La investigación prosigue con un estudio general de las manifestaciones e ideas religiosas que permeaban a los personajes de las obras y que se movían en el ambiente cultural del período, poniendo énfasis en los ideales, rituales y actos que estas enaltecían como también aquellos que condenaban.

Finalmente, se intentará engranar la manera como comprendió la sociedad homérica el “amor” y las “relaciones afectivas” y la presencia que

esta tienen en las obras hesíodicas, planteando las relaciones y diferencias presentadas. Para lograr nuestro cometido se realizará un conjunto de cuadros comparativos, siguiendo los mecanismos hermenéuticos, tales como comprensión de las declaraciones en su contexto, análisis de los elementos que constituyen la “alteridad” en esas situaciones, factores socio históricos que le dan sentido a tales planteamientos y por supuesto, la confrontación de los textos homéricos hesíodicos. Las comparaciones no tienen fines reduccionistas, sino identificar ciertos patrones comunes que se van manifestando en las expresiones efectivas que se observan en la obra, poniendo atención a las que escapan de lo “más cotidiano”, pues en ello puede operar los mecanismos de particularización de las representaciones (por ejemplo cuando hablemos del matrimonio). Para el efecto del trabajo de las comparaciones, seguiremos el modelo bosquejado por Mircea Eliade en *Metodología de la historia de las religiones*⁹⁷, teniendo la preocupación de generar los lazos con el contexto social, ritual y cultural en que se presentan estas expresiones afectivas.

⁹⁷ Mircea ELIADE: “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en *Metodología del estudio de las religiones*. Paidós, Barcelona 2010 pp. 120-121.



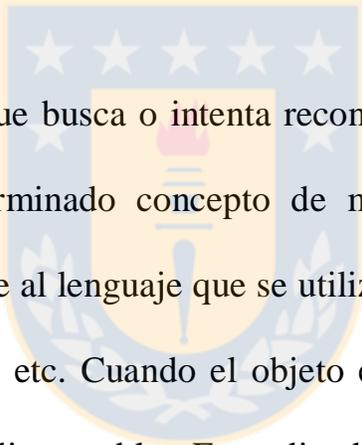
PRIMERA PARTE

UN ACERCAMIENTO AL AMBIENTE SOCIOCULTURAL DE LA

GRECIA HERÓICA

CAPÍTULO 1

1.1 El utillaje lingüístico: el “vocabulario erótico”.



Todo estudio que busca o intenta reconstruir las formas de pensar o de concebir un determinado concepto de mundo, implica la necesidad imperiosa de acercarse al lenguaje que se utilizaba para referir esos objetos, estados, instituciones, etc. Cuando el objeto es representar algo abstracto, esto es aún más indispensable. Entendiendo que el límite de todo lo pensables es el lenguaje, es que en este capítulo nos acercaremos a los términos griegos que usualmente se han traducido por amor en sus diversas manifestaciones, en las obras de los autores en estudio, con el fin de poder esclarecer su campo semántico de actividad y con ello de alguna manera evitar el anacronismo que se pueda generar al observarlo bajo nuestros actuales conceptos.

Cabe señalar que el léxico del amor en el griego antiguo es usual dividirlo en dos ramas específicas y, en el caso de las obras de Homero y Hesíodo, esto no es la excepción. Para comenzar nos abocaremos al léxico erótico, es decir, aquel que tiene por raíz er (ερ)⁹⁸, del cual se desprenden *éramai* (ἔραμαι) y *eráo* (εραω) los cuales en Homero significan *desear*. Como ejemplo del primero tenemos el pasaje en el cual Paris, luego de su derrota ante Menelao, llega a la presencia de Helena y le esboza las siguientes palabras: “¡Tan *enamorado* estoy ahora y tanto me embarga el *dulce deseo!*”⁹⁹, en este pasaje se observa la combinación *éramai* (ἔραμαι)-*hímeros* (ἥμερος), tal como se reitera en *Ilíada* XIV. 328, en donde Zeus esboza las mismas palabras en las cimas del Ida, donde finalmente comparten su unión sexual cubiertos con una nube¹⁰⁰. Es importante aclarar que el término *éramai* (ἔραμαι) llegó a significar en Homero algo más que solo deseo, sino incluso el estar “enamorado” “enamorzarse”. Es por eso que algunas ediciones lo traducen de esta manera o simplemente como deseo¹⁰¹.

⁹⁸ Vid. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Estudios de semántica y sintaxis*, Planeta, Barcelona, 1995, pp. 247-262, Cfr. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, pp. 23-35.

⁹⁹ HOMERO: *Ilíada* III, 446 ὥς σεο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἥμερος αἰρεῖ.

¹⁰⁰ *Ibíd.* XIV, 328 ὥς σεο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἥμερος αἰρεῖ.

¹⁰¹ Se ha traducido como deseo en la edición bilingüe de la Universidad autónoma de México año 2005 y como enamorado en la editorial Gredos año 2006.

Como dice Adrados, (*éramai*) implica un estado de ánimo el cual no necesariamente se llega a concretar en el acto sexual¹⁰².

En lo que respecta al concepto *hímero* (ἵμερο), del cual se desprende el nombre hímeros (ἵμερος)¹⁰³ y el adjetivo *himerotos* (ἵμεροτος), en el caso citado más arriba, en el que Paris siente un profundo deseo de Helena, desde este aspecto el campo semántico de este concepto es equivalente al de *éros* (ἔρως), pero también puede designar el deseo de la comida y de otras cosas¹⁰⁴. Es necesario destacar que los términos *eros* e *hímeros*¹⁰⁵ en Hesíodo no aparecen regularmente utilizados como tales, sino transformados en divinidades. Tal es el caso de *Teogonía* 190-201, pasaje en el cual el pastoril poeta describe el nacimiento de Afrodita de la espuma de los genitales cercenados de Urano y después de ello menciona que “La acompañó Eros y le siguió el bello *Hímeros* al

¹⁰² Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, pp. 23-35.

¹⁰³ Cabe destacar que el concepto *hímeros* de las 19 veces que se presenta en las obras homéricas solo en cinco ocasiones hace referencia a la pareja y concretamente al deseo sexual, pues generalmente aparece vinculada al deseo de llorar (siete en la odisea y cinco en la Ilíada).

¹⁰⁴ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, p. 26.

¹⁰⁵ En el caso del concepto *eros* no registra mención alguna, ni siquiera en los fragmentos, pese a lo anterior el concepto *hímeros* se presenta en cuatro ocasiones y en tres de ellas acompañando al concepto “*philotes*”(que trataremos más adelante), pero tomando la connotación de la ansiedad de disfrutar del placer sexual, Vid. *Teogonía* 177, *Escudo* 31, *Fragmento* 195.31 y 199 2n.

principio cuando nació”...¹⁰⁶. Lo anterior nos sugiere una elevación de los componentes “eróticos” al conformar un trinomio de divinidades responsables de incitar el “deseo amoroso”.

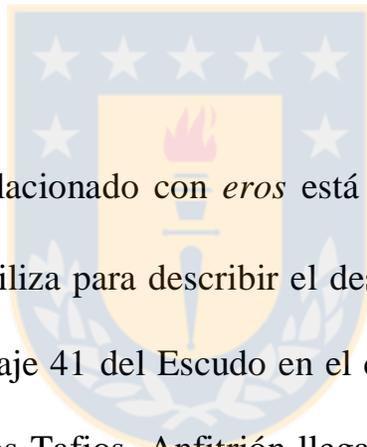
Dentro del campo del lenguaje erótico podemos encontrar otros términos que se pueden traducir por deseo tales como los verbos *pothéo* (ποθέω) e *himeíro* (ἡμείρο), los que al parecer son de un uso más amplio, ya que implican principios de voluntad y anhelos más relacionados con elementos afectivos. Como ejemplo del primero encontramos el pasaje en el cual la desgraciada Penélope manifiesta su dolor por la ausencia de su extraviado esposo con las siguientes palabras: “pues en mí como en nadie se ceba un dolor sin olvido, que tal es el esposo que añoro en perpetuo recuerdo, cuya fama ha llenado la Helade y la tierra de Argos”¹⁰⁷. En muchos casos *pothéo* (ποθέω) se traduce directamente como amor, pero en el estado más bien sentimental y no la locura del deseo de *eros*. Por otro lado, *himeíro* (ἡμείρο) es menos recurrente, pero presenta la misma

¹⁰⁶ HESÍODO: *Teogonía* 201:τῆ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἥμερος ἔσπετο καλῶς. Precisemos que realmente si aparece el término *himeros* en una ocasión en Trabajos y días, pero haciendo referencia a la amistad, mas en ninguna ocasión a las relaciones de pareja.

¹⁰⁷ HOMERO: *Odisea* I, 342-345.

λυγρῆς, ἥ τέ μοι αἰὲν ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ τείρει, ἐπεὶ με μάλιστα καθίκετο πένθος ἄλαστον. τοίην γὰρ κεφαλὴν ποθέω μεμνημένη αἰεὶ ἀνδρός, τοῦ κλέος εἰρὸ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος."

connotación, pues Calipso, la diosa que anhelaba que el héroe de la tierra itaqueña permaneciera con ella por siempre, al escuchar el deseo de Odiseo de retornar a su tierra y a su familia, le señala que si supiera todo lo que sufrirá de retorno a su hogar, de seguro se quedaría con ella, aún cuando estuviese *deseando* mucho ver a su esposa¹⁰⁸. Como vemos en ambos casos se observar la añoranza de alguien, el echar de menos o el sentir nostalgia¹⁰⁹.



Mucho más relacionado con *eros* está el adjetivo *póthos* (ποθέω), que en Hesíodo se utiliza para describir el deseo apasionado por la amada, como se da en el pasaje 41 del Escudo en el cual, luego de salir victorioso en la guerra contra los Tafios, Anfitríon llega deseoso de subir al lecho de su esposa: “¡Tal deseo dominaba el corazón del pastor de pueblos!”¹¹⁰, reza el pasaje. Aunque se le otorgaba este sentido, el término *póthos* (ποθέω) parece haber tenido un cambio de connotación posteriormente, ya que en la *Odisea*, en las tres ocasiones en las cuales se utiliza su significado está mucho más cercano a su verbo base, es decir, *pothéo* (ποθέω) o a *himeíro*

¹⁰⁸ HOMERO: *Odisea* V, 209 ἀθάνατός τ' εἶης, *ἰμειρόμενός* περ ἰδέσθαι.

¹⁰⁹ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, p. 25.

¹¹⁰ HESÍODO: *Escudo* 41 “τοῖος γὰρ κραδίην *πόθος* αἴνυτο ποιμένα λαῶν”.

(ἰμείρο), ya que hace alusión a lo que se extraña, se añora, etc.¹¹¹; y ello pese a que en *Odisea* IV. 596 hace alusión al goce de las palabras que siente Telémaco al escuchar Menelao¹¹². Lo concreto es que en Homero el concepto no se relaciona con el deseo erótico.

Para ir finalizando este análisis de los “vocablos eróticos”, señalaremos los verbos pertenecientes al campo de la voluntad, pero que raramente se utilizan para describir una relación de pareja, como es el caso de *boúloomai* (βούλομαι) y *thélo* (θέλω) y *ethélo* (ἐθέλω), los cuales, al parecer, tienen dentro de las obras de nuestros autores la connotación de dominio posesivo, carente de elementos sentimentales, para transformarse en un estado de propiedad, no solo de objetos, sino también de personas. Un ejemplo de esto es el reconocido pasaje de la *Ilíada* en el que Agamenón no está de acuerdo en entregar a Criseida ante el emplazamiento de los otros héroes Aqueos mencionando las siguientes palabras: “porque yo, por la joven Criseida, esplendentes rescates no quise aceptar, pues *prefiero* con mucho, a ella misma tenerla en mi casa”¹¹³. Cabe señalar que este término

¹¹¹ Vid. HOMERO: *Odisea*, XI, 202; XIV, 144.

¹¹² *Ibíd.* IV, 596 ἤμενος, οὐδέ κέ μ' οἴκου ἔλοι πόθος οὐδὲ τοκήων·

¹¹³ HOMERO: *Ilíada*, I, 112-113.

no se menciona en las obras hesíodicas, pero si se registran los otros dos citados *thélo* y *ethélo*, los cuales son bien recurrentes en las obras de Homero y Hesíodo. En el caso del “divino poeta”¹¹⁴ registra el término 41 veces y el de Ascra 3. En todas ellas la referencia implica la acción imperativa de querer algo, sin consideración del otro, o simplemente para especificar el deseo de un objeto. Con ello podemos señalar que existe una coherencia en ambos autores en el uso de estos términos indicando que, pese a la movilidad del lenguaje y que este se encuentra aún en proceso de definiciones, considerando que aún son dialectos, en especial en Homero (jonio y eolio)¹¹⁵, y que existía una notable lejanía geográfica¹¹⁶

1.2 El utillaje lingüístico: el vocabulario del “querer”.

El lenguaje del “amor” en Griego es complejo y su desarrollo en el diario vivir lo es aún más, pues al amor erótico le falta su complemento o quizá, en algunos casos se presenten en forma independiente. Este léxico

οὐκ ἔθελον δέξασθαι, ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτήν οἴκοι ἔχειν. Vid. etiam: XXIV, 226 βούλομαι· αὐτίκα γάρ με κατακτείνειεν Ἀχιλλεὺς;

Ibíd. *Odisea* XV,88 βούλομαι ἤδη νείσθαι ἐφ’ ἡμέτερ’· οὐ γὰρ ὄπισθεν

¹¹⁴ PLATÓN: *Ion*, Gredos, Madrid, 1985.

¹¹⁵ Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo...*, p. 10.

¹¹⁶ Por un lado Homero considerado oriundo de Asia Menor y Hesíodo de Ascra Beocia en la Grecia central.

del amor-cariño, como dice Adrados,¹¹⁷ se encuentra encabezado por *philéo* (φιλέω) y los términos relacionados a este. Como hemos mencionado, el *philéo* comporta la idea de amistad, es decir, un querer fuera de lo erótico como es el caso en *Trabajos y días* 342, en el cual Hesíodo entrega consejos para alcanzar la justicia y el bien vivir señalando: “el que te brinda su *amistad* invítale a comer”¹¹⁸. Pese a lo anterior, no podemos desconocer que en Homero su uso no se circunscribe solo a los aspectos relacionados con la amistad. Esto se puede deber a dos factores esenciales: el primero es que en Homero su uso es mucho más recurrente y, por ende, tiene un alcance mayor; y en segundo aspecto porque, como hemos comentado, el lenguaje está en continuo proceso de construcción y en especial en esta etapa primigenia de la lengua helénica. El autor de la *Odisea*, al hacer uso mayoritariamente del término que Hesíodo, nos entrega una multiplicidad de declinaciones, las que será necesario revisar brevemente. En el caso de la primera de ellas, *philéouoa* (φιλέουσά) la cual aparece en cuatro ocasiones y solo en la *Ilíada*, no deja de ser interesante, ya que en tres de ellas se refiere al “amor-aprecio” de parte de una diosa para con un mortal,

¹¹⁷ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, p.29.

¹¹⁸ HESÍODO: *Trabajos y días*, 342 Τὸν **φιλέοντι** ἐπὶ δαῖτα καλεῖν; Vid. etiam 353 y 788.

como es el caso de Hera hacia Aquiles y Agamenón. Tal es el caso cuando ésta (Hera) envía a Atenea para detener a Aquiles, el cual se disponía a desenvainar su espada cuando el pastor de huestes le hirió su orgullo y sentimientos al quitarle a Briseida. La hija de Zeus se dirige al périda con las siguientes palabras: “...he venido del cielo, y por delante me ha enviado Hera, la diosa de blancos, que en su ánimo ama y se cuida de ambos por igual”¹¹⁹. Haciendo referencia también al amor que los dioses tienen por los hombres, se observa el término *philéousin* (φιλέουσιν), el que Homero hace uso para manifestar el amor y cuidados que los dioses tienen para con él en la batalla¹²⁰.

Otros verbos relacionados con los anteriores que encontramos en los escritos homéricos son *phileounti* (φιλέοντι), *phileonte* (φιλέοντε), *phileoutes* (φιλέοντες), *phileoi* (φιλέοι), *phileunton* (φιλεόντων) y *philéeske* (φιλέεσκε), *philéesken* (φιλέεσκεν). En todos ellos se hace referencia al aprecio y la cordialidad que se debe tener entre los hombres,

¹¹⁹ HOMERO: *Ilíada*, I, 208-209

πρὸ δέ μ' ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε
Vid. I, 196; VI, 360 Cabe señalar que en este caso se utiliza para describir el aprecio que Helena tiene hacia Héctor; 18.196 en esta ocasión se aplica al sentimiento de la diosa Tetis para con su hijo Aquiles.

¹²⁰ *Ibíd.* XX, 121-122

παρσταίη, δοίη δὲ κράτος μέγα, μηδέ τι θυμῷ δευέσθω, ἵνα εἰδῆ ὃ μιν φιλέουσιν ἄριστοι

en especial para con los huéspedes, como es el caso de Ulises, al cual se le ofrecen sendos banquetes en su visita a tierras feacias¹²¹; o las palabras que esboza el fuerte Menelao ante la visita de Telémaco en la Odisea donde señala que con gusto recibiría a Ulises y toda su familia en sus tierras para poder compartir su amor¹²².

No podemos ser tan estrictos en identificar en el lenguaje griego nuestras definiciones de manera fija y taxativa, sino que tenemos que considerar la ductilidad de este. Entendiendo que términos con la misma raíz o aparentemente equivalentes en otras ocasiones se encuentran manifestando estados psicológicos y sociales distintos a los acostumbrados en otros pasajes. Como ejemplo de esto tenemos los verbos *phileus* (φιλέουσ') que, como hemos señalado, pertenece a la familia de conceptos de *phíleo* (φίλεο), el cual, describe la relaciones de amistad y cercanía, pero también se usa en Homero para referirse al sentimiento del amante o del marido para con la mujer¹²³; “¿Es que los único de los míseros humanos

¹²¹ HOMERO: *Odisea*, VIII, 545.

¹²² *Ibíd.* IV, 179

ἄλλο διέκρινεν φιλέοντέ τε τερπομένω τε, πρὶν γ' ὅτε δὴ θανάτοιο μέλαν νέφος ἀμφεκάλυπεν.

¹²³ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad*....., pp. 29.

que *aman* a sus esposas son los Atridas?”¹²⁴; y el verso sigue rezando de la siguiente manera: “Porque todo hombre que es prudente y juicioso *ama* y cuida a la suya, como también yo *amaba* a ésta, aunque fuera prenda adquirida con la lanza”.¹²⁵ Es interesante que también en estas dos ocasiones se utilicen verbos derivados de *phileo*. En el primer caso se encuentra *philéi* (φιλέει) y en el segundo *phíleon* (φίλεον)¹²⁶. Esto nos da a entender que el concepto *phileo* en sus diversas declinaciones podía llegar a identificarse con el acto de relacionarse con la pareja.

Pese a lo anterior, no podemos exacerbar las interpretaciones en el plano de la semántica, pues de las 79 veces que aparecen términos con la raíz *phile* (φιλε), en la gran mayoría no se está haciendo referencia a la relación de pareja, sino al aprecio, a la amistad, la cordialidad para con el visitante, la añoranza de la compañía enternecedora de alguien. Similar situación observamos en las ocho ocasiones que aparecen conceptos

¹²⁴HOMERO. *Ilíada*, IX, 343 ἐκ θυμοῦ φίλεον δουρικτητὴν περ ἑοῦσαν.

¹²⁵ *Ibíd.* IX. 342-345

τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται, ὡς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ φίλεον δουρικτητὴν περ ἑοῦσαν. νῦν δ' ἐπεὶ ἐκ χειρῶν γέρας εἴλετο καὶ μ' ἀπάτησε μὴ μευ πειράτω εἶ εἰδότης· οὐδέ με πείσει.

¹²⁶ Para una mayor comprensión al respecto véase: HERNÁNDEZ, Eusebio y RESTREPO, Félix. “*Llave del Griego*”. Editorial Buena Prensa. México, 1952 pp. 52-290. Cfr. CURTIUS, Jorge. “*Gramática Griega elemental*”. Editorial Desclée de Brower. Buenos Aires, 1953. Cfr. MEYER y STEINTHAL. “*Vocabulario fundamental y Constructivo del Griego*”. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1993. pp. 201-215.

derivados de la raíz antes citada en las obras del poeta beocio. La semántica siempre es muy amplia y se encuentra sometida a los contextos en los cuales se aplica, tal como el término *philema* (φιλεμα) el cual significa beso o besar y que arrancando de la raíz propia de afecto, puede indudablemente, tomar el carácter de un acto en suma erótico, pero esto no es suficiente para señalar que el “eros”, como concepto y sentido, es dominante en la obra de nuestros autores.

Frente a lo anterior es válido hacer algunos alcances, ya que si nos abocamos al lenguaje y a su marco de acción en una sociedad tradicional en la cual la mujer es entregada por el padre al marido, es pertinente señalar que la relación puede iniciarse en un marco *philia*, es decir de cariño y aprecio (al parecer en la sociedad en estudios no era muy recurrente). También puede ser construida sobre aspectos “político-sociales”, los cuales no comportan necesariamente la inhibición de uno frente al otro, sino puede constituirse en un plano complementario, el que da la impresión de haber sido más recurrente que el anterior. Finalmente, la relación puede tener un motor erótico inicial, que puede decantar en una relación *philia*, tipo de

unión que predomina en las obras¹²⁷. Con todo lo anterior el complemento de una relación de componentes eróticos y *philiales* parece acercarse a nuestras concepciones de amor, claro está que en la sociedad griega arcaica, a la luz de aspectos puramente conceptuales podía darse en forma independiente uno de otro o traslaparse estas con diversos grados de preponderancia de alguna o en forma alternada.

Es preciso aclarar que en la Grecia arcaica, a partir de las obras de los poetas en estudio, el lenguaje tenía ya aceptados conceptos más pertinentes para cada situación y, puede ser posible, que la utilización de unos sobre otros en momentos en los cuales no nos parecen tan pertinente, fuese producto de la necesidad de brindarle simetría a los poemas, los cuales eran cantados públicamente y característicos de celebraciones, (más los de Homero que los de Hesíodo, ya que este último tenía un fin más pedagógico)¹²⁸, por lo que no podemos actuar de manera tan ingenua ante la

¹²⁷ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, p. 30. Cfr. Moses FINLEY: *El mundo...*, Cfr. Carlos ESPEJO: “Mujer...”, pp. [2-4]

¹²⁸ Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo...*, pp. 8-11. Cfr. Carlos ESPEJO: “El aedo homérico”, *Florentia Iliberritana*, 2 (1991), pp. 161-170. Cfr. Fotios MALLEROS: “Introducción a la edición Billingue” en *Los trabajos y los días*, Universitaria, Santiago de Chile, 1962. p 13.

sola evaluación del léxico sin entender su contexto de producción o como diría Gadamer la “alteridad del texto”¹²⁹.

Considerando lo anterior nos abocaremos al último de los verbos en estudio y que tiene una presencia abismante en las obra en cuestión. Nos referimos al término *philote* (φιλοτη) y sus derivados, los que se presentan unas 57 veces en las obras de Homero y 46 veces en las obras de Hesíodo. En el caso de las obras del segundo, es el concepto más utilizado en la *Teogonía* para describir la unión sexual de las divinidades en su proceso de “procreación y construcción de la genealogía del cosmos y los dioses”¹³⁰.

Un ejemplo de lo mencionado en el párrafo anterior se observa en Teogonía 132, donde se utiliza el término *philotetos* (φιλότητος) y que el destacado helenista español, Aurelio Pérez, lo traduce de la siguiente manera: “luego *acostada* con Urano alumbró a Océano de profundas Corrientes”¹³¹. En la referencia, estar acostado conlleva la idea de estar

¹²⁹ Hans George GADAMER: *Verdad...*, p. 316.

¹³⁰ Claude CALAME: *Eros...*, p. 47.

¹³¹ HESÍODO: *Teogonía*, 132-133

compartiendo en la unión sexual. De hecho, es importante aquella locución que implica el *compartir la unión sexual*, pues en el Escudo 15, 30 y siguientes¹³² se observa la nomenclatura *philotetos* (φιλοτητος) y *philoteti* (φιλοτητι). En ambos casos hacen relación al gozo mutuo y, en especial, al ser referido a Anfitrión, el cual se encuentra poseído por el deseo (*photos*), debido al mucho tiempo que se encontraba “alejado de los placeres conyugales” (*áter philótetos ephimérou*), es dirigido al lecho de su esposa para disfrutar con el goce de los dones de Afrodita. En el mismo pasaje se encuentra Zeus que poco antes, en ausencia de Anfitrión, se une a la esposa de éste “sobre el lecho y el amor correspondido” (*eunei kai philoteti mige*)¹³³. En ambos casos la fórmula hace referencia a esta relación mutua de común acuerdo, incluso del logro de la relación añorada intensamente por la pareja como se observa en la *Odisea* XXIII 300 y 301: “Los esposos después de gozar del amor deseado disfrutaban contando uno

Πόντον, ἄτερ **φιλότητος** ἐφίμερου· αὐτὰρ ἔπειτα Οὐρανῶ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὀκεα
νὸνβαθυδίνην

¹³² *Ibíd.* Escudo 15 νόσφιν ἄτερ φιλότητος ἐφίμερου, οὐδέ οἱ ἦεν; 15 y siguientes.

ᾠρτο δ' ἀπ' Οὐλύμπιο δόλον φρεσὶ βυσσοδομεύων, ἰμείρων φιλότητος εὐζώνοι
ο γυναικός, ἐννύχιος· τάχα δ' ἶξε Τυφαόνιον· τόθεν αὖτις Φίκιον ἀκρότατον π
ροσεβήσατο μητίετα Ζεὺς. ἔνθα καθεζόμενος φρεσὶ μήδετο θέσκελα ἔργα· αὐτῇ
μὲν γὰρ νυκτὶ τανισφύρου Ἥλεκτρυώνης εὐνῇ καὶ φιλότητι μίγη, τέλεσεν δ' ἄ
ρ' ἐέλδωρ·

¹³³ Claude CALAME: *Eros...*, p. 47.

a otro las propias historias”¹³⁴. Ante esto, enfatiza Calame, que incluso el placer implica el compartir tiernas palabras. De esta manera podemos observar que la relación constituida lingüísticamente con los verbos derivados de *philotes* conlleva un placer disfrutado por dos personas, como lo indican las formas antes vistas¹³⁵. Adrados dirá que la *philia* implica la aceptación del *eros* del pretendiente¹³⁶, generando que *philotes* siempre implique la unión sexual, el disfrutar de la relación en forma mutua, la dualidad del placer¹³⁷. Otra expresión de esta subfamilia es *philototéioia* (φιλοτήοια), que aparece solo una vez en las obras de Homero con la misma connotación que las citadas más arriba, pues implica el placer de la unión sexual entre Poseídon y Tiro¹³⁸, pero no solo eso, sino la implicancia de la procreación, como se observa mayormente en la *Teogonía*.

Al parecer la idea de común acuerdo no es algo menor dentro de los conceptos de esta familia de términos derivados de *philotes* (φιλοτης), pues el único de ellos que no hace referencia al placer de la unión sexual o

¹³⁴ HOMERO: *Odisea*, XXIII, 300 y 301.

τὼ δ' ἐπεὶ οὖν φιλότῆτος ἔταρπῆτην ἔρατεινῆς, τερπέσθην μύθοισι, πρὸς ἀλλήλο
υς ἐνέποντες,

¹³⁵ Claude CALAME: *Eros...*, p. 46.

¹³⁶ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, pp. 29-30.

¹³⁷ Claude CALAME: *Eros...*, p. 46.

¹³⁸ HOMERO: *Odisea*, XI, 46.

gusto de pareja en la obra del ciego poeta¹³⁹, es *philoteta* (φιλοτητα), el cual implica, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, un “acuerdo” entre personas, amigos y en especial entre bandos opuestos: “Padre nuestro Cronión, soberano entre todos los reyes, mi pregunta contesta: ¿qué guarda tu mente en sus senos? ¿pondrás Guerras terrible de hoy y más y furiosas peleas en los hombres de Ítaca o paz y *amistad* en sus bandos.¹⁴⁰

Precisamos destacar que, en Hesíodo, el término alcanza un uso más variado, pues si bien en *Los trabajos y los días* 712, en el contexto de los consejos sobre las disputas, el poeta canta que se debe aceptar la “reconciliación” si alguien te la ofrece¹⁴¹, con lo cual se puede entender que mantiene un campo semántico equivalente a lo presentado en las obras de Homero, su utilización tiene otros alcances en las obras del poeta inspirado por las hijas de Zeus, ya que existen evidentes diferencias con su antecesor. De hecho, en una de las ocasiones su empleo se encuentra relacionada con los dones que tanto Afrodita como su séquito, (Eros e Hímeros) son capaces

¹³⁹ Cabe señalar que no existe testimonio alguno que indique la veracidad de la ceguera de Homero, sino solo una escultura

¹⁴⁰ HOMERO: *Odisea*, XXIV, 473-476

"ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων, εἶπέ μοι εἰρομένη· τί νύ τοι νόος ἔνδοθι κεύθει; ἢ προτέρω πόλεμόν τε κακὸν καὶ φύλοπιν αἰνῆν τεύξεις, ἢ **φιλότητα** μετ' ἀμφοτέροισι τίθησθα;" Otros ejemplos al respecto los encontramos en: *Ilíada*, III, 73, 94, 256, 323 y 354; IV, 16 y 83; XIV, 198; XVI, 282; XXIV, 111; *Odisea* XV, 55 y 557; XVII, 164; XIX, 310.

¹⁴¹ HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 712-713

ἡγήτ' ἐς φιλότητα, δίκην δ' ἐθέλησι παρασχεῖν, δέξασθαι·

de generar en los mortales: “Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura”¹⁴². Ello da el tenor del pasaje y considerando lo que implica la energía afrodisiaca según nos lo ha comentado García Gual¹⁴³, el pasaje dice relación con el amor más cercano al plano erótico, sobre todo teniendo en cuenta a los acompañantes de la Citera diosa en aquel apartado, es decir Eros e Hímeros, fuerzas representantes del deseo y el placer en su máxima expresión. En síntesis se aprecia una doble connotación siendo utilizado para designar la influencia erótica que las divinidades ejercen en el hombre, como también en relación a los pactos, acuerdos entre dos personas o grupos humanos.

Nuestro análisis del verbo no acaba aquí, ya que también el término *philotes* es elevado al nivel de una divinidad o fuerza superior como es la Ternura (Φιλοτης)¹⁴⁴, hija de la Noche, hermana de Apate (el Engaño),

¹⁴² Ibíd., *Teogonía*. 203-206

ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι, παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.

¹⁴³ Carlos GARCÍA GUAL: *El amor...*, pp. [1-3]

¹⁴⁴ HESÍODO: *Teogonía*, 224-225.

Geras (la Vejez) y Eride (la Discordia)¹⁴⁵, la que incluso participa del cortejo que lidera Afrodita y su séquito (Eros e Himero), teniendo gran participación en el proceso de nacimiento de las divinidades.

Finalmente, diremos que *philotes* no implica necesariamente la unión sexual de carácter conyugal, como hemos podido apreciar con antelación, sino el deseo mutuo de compartir el acto sexual. El mejor ejemplo el cual incluso se desarrolla en el contexto de la infidelidad es el que protagonizan Ares y Afrodita:

Pero Ares de riendas de oro en despierta vigilia le observaba y al ver como Hefesto, el artífice insigne, de camino salía, marchó en derechura a sus casas anhelante de amor por la hermosa Citera. La diosa regresaba de ver a su padre, el Cronión poderoso, y no bien se sentó cuando Ares entró en la morada. Con la mano tomando su mano le habló de este modo: ven al lecho, querida, gocemonos en él descansados, pues Hefesto no está por aquí; no hace que ha Lemnos se marchó a visitar a los sintis de bárbara lengua.

Tal diciendo agradable le hizo el yacer a su lado y marchando los dos ocuparon el lecho.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Pierre GRIMAL: *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 202.

¹⁴⁶ HOMERO: *Odisea*, VIII, 285-296

οὐδ' ἀλαδὸς σκοπιὴν εἶχε χρυσήνιος ἄρης, ὡς ἶδεν Ἥφαιστον κλυτοτέχνην νόσφι κίοντα· βῆ δ' ἴμεναι πρὸς δῶμα περικλυτοῦ Ἥφαιστοιο, ἰχανῶν *φιλότητος* εὐστεφάνου Κυθερείης. ἦ δὲ νέον παρὰ πατρός ἐρισθενέος Κρονίωνος ἐρχομένην κατ' ἄρ' ἔζεθ'· ὁ δ' εἴσω δώματος ἦει ἐν τ' ἄρα οἱ φῶ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε· "δέυρο, *φίλη*, λέκτρονδε, τραπέιομεν εὐνηθέντε· οὐ γὰρ ἔθ' Ἥφαιστο

A continuación ocuparemos algunas líneas para el análisis de los términos relacionados con el verbo *agapao* (αγαπαο), término que aparece en las obras homéricas en 22 ocasiones, en las cuales nunca tiene una utilización de carácter erótico, sino que se emplea en su gran mayoría para referirse al amor de familia y, en otros casos, como un adjetivo para designar lo valioso, digno,preciado o distinguido de un héroe determinado.

En lo referido a su uso en el plano del querer familiar los ejemplos son múltiples, pero creo que los más insignes se encuentran en la Odisea. Tal es el caso de las palabras de la ama Euriclea, quien al enterarse de los planes del joven Telémaco de salir en busca de su padre le señala lo siguiente: “¿por qué quieres marcharte de aquí, recorrer largas tierras siendo solo y *querido* en tu casa?”¹⁴⁷. Un tenor similar tiene la expresión utilizada por Atenea, en el momento en que se entrevista con su padre el Cronida Zaus, al abogar justamente por el hijo del héroe Ítaques, ante el temor de que fuera víctima de aquellos que anhelaban el trono de su padre, se refiere

ς μεταδήμιος, ἀλλά που ἤδη οἴχεται ἐς Λήμνον μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους."
ὡς φάτο, τῆ δ' ἀσπαστὸν εἰσατο κοιμηθῆναι. τῷ δ' ἐς δέμνια βάντε κατέδραθο
ν· ἀμφὶ δὲ δεσμοὶ

¹⁴⁷ HOMEERO: *Odisea*, II, 364-365

πῆ δ' ἐθέλεις ἰέναι πολλὴν ἐπὶ γαῖαν μούνοσ ἐὼν *ἀγαπητός*

al joven con un “hijo digno de amor” *agapetón* (ἀγαπητόν)¹⁴⁸. Cabe destacar que es común la utilización del verbo en cuestión para hacer referencia al logro de lo que se espera en el plano de afectividad familiar, incluso dando la idea de la emoción que se tiene por el reencuentro de lo perdido. De hecho la relación entre el termino *agapao* y *phileo* se hace patente en a lo menos tres ocasiones en la *Odisea*, ya que en todas ellas los términos aparecen juntos para dar la idea del querer en el plano práctico, describiendo un beso tierno, alejado del deseo erótico, señalando al amor de padres por hijos en el que emoción se manifiesta inclusive llegando hasta al llanto¹⁴⁹.

Como vemos, el término *agapao*, parece mucho más precisa su significancia en las obras homéricas, teniendo siempre el tenor del querer, alejado del deseo de pareja que en momentos representan los derivados de *phileo* y aún más alejados del lenguaje erótico. En relación al uso de este término en la época helenística y el Nuevo Testamento Bíblico es

¹⁴⁸ *Ibíd.* V, 18.

¹⁴⁹ *Vid. HOMERO: Odisea, XVII, 35:*

καὶ κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλὴν τε καὶ ὄμους.

XXI, 224: καὶ κύνεον ἀγαπαζόμενοι κεφαλὴν τε καὶ ὄμους·

XXII, 449: καὶ κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλὴν τε καὶ ὄμους

importante precisar que asistió a una transformación profunda en su significado llegando a entenderse como un amor puro, con connotaciones divinas, aspectos que están fuera de los límites de este estudio, al igual que las transformaciones de los conceptos que se desprenden de *phileo*.

1.3 Conclusiones del capítulo.

En el plano del lenguaje, las definiciones más bien fijas que separan al término *eros* y *philia*, como pertenecientes a campos distintos de las expresiones de amor (el primero de ellos relacionado con el deseo erótico y el segundo con el querer), no son tan evidentes en los escritos de nuestros poetas en estudio, pues esta separación pertenece, al parecer, a periodos posteriores.

En el caso de las obras de Homero, existe una importante presencia de los términos relacionados con *eros*, los cuales ciertamente están utilizados en contextos bajo los cuales existe un deseo por la pareja, pero también en aspectos más genéricos, claro que en menor medida. En las obras de Hesíodo, la palabra *eros*, es transformada en una divinidad la cual

actúa en compañía de Hímeros y Afrodita, en una suerte de elevación al plano de la sacralidad del pulso del “deseo”, quizá una especie de sublimación, como diría Freud¹⁵⁰. Como contrapartida a lo anterior, los términos que descienden de la raíz *phil*, de los cuales en el caso de este trabajo separamos en dos grupos (*phile/philo*) son de gran presencia en los escritos de los dos poetas en estudio, siendo los términos de raíz *phile* utilizados mayormente para referirse al querer, a la amistad, etc., en especial, en Homero donde son más abundantes, mas los términos de raíz (*philo*), los cuales se encuentran en ambos autores, se utiliza mayoritariamente para referirse a la concreción del acto sexual, sobre todo en Hesíodo, en el cual incluso el término *philotes*, que en Homero tiene implicancias de acuerdo y amistad entre rivales, en la Teogonía hace referencia al placer del amor e incluso designa a una divinidad.

Como hemos visto, el término *philia*, *phileo* y especialmente *philotetos*, inicialmente describen el querer, pero terminan siendo equivalentes con los verbos eróticos y nombres eróticos, siendo complejo el

¹⁵⁰ Para un tratamiento del término sublimación en Freud, véase, Graciela AMORÍN: “La Sublimación”. En: <http://nucep.com/wp-content/uploads/2012/09/Graciela-Amorin-LA-SUBLIMACION1.pdf>. Sobre la sublimación aplicada al arte recomendamos el artículo de Lourdes PALACIOS: “Sublimación, arte y educación en la obra de Freud”, *Intercontinental psicología y educación*, volumen 9, 2 (2007) pp. 13-24

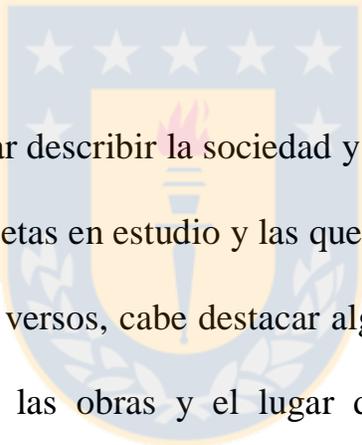
diferenciarlos con claridad y certeza¹⁵¹, pero en ellos siempre se encuentra el germen del aprecio y respeto mutuo, la idea de placer y gusto dual, como pudimos apreciar más arriba.

Finalmente, con una definición más fija se encuentra las palabras derivadas del verbo *agapao*, que tal y como ya se comentó, su utilización es preferentemente para describir una relación de cariño y aprecio dejando fuera los elementos relacionados con el deseo erótico o sexual, haciendo referencia generalmente al amor hacia los hijos en el caso de la Odisea, obra en la que aparece con mayor frecuencia, mas en los textos hesíodicos no se encontraron registros de este, quizá porque el sentido de su obra tiene relación con aspectos de unión y procreación sexual, en especial la *Teogonía*, donde la amistad no parece ser un tema de preponderancia.

¹⁵¹ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad...*, pp. 29-31.

CAPÍTULO 2

2.1 Hacia una esquematización del contexto histórico y sociocultural.



Antes de intentar describir la sociedad y la cultura en las cuales ven la luz las obras de los poetas en estudio y las que quedan registradas (implícita o literalmente) en sus versos, cabe destacar algunas advertencias respecto a lo que dicen reflejar las obras y el lugar donde se gestan, es decir la “alteridad del texto”¹⁵². Es propicio mencionar que las obras hesiódicas parecen menos confusas que las homéricas, por lo menos en lo que dice relación a la temática, pues en cuanto a sus autores en ambos casos los debates siguen más o menos abiertos, aspectos que no serán de nuestra atención¹⁵³. El tema de las obras de “Homero” u “homeros”¹⁵⁴ parece

¹⁵² Hans Georg, GADAMER: *Verdad...*, p. 316.

¹⁵³ Vid.: Paul MILLET: “Hesiod and his World”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society (New Series)*, 30 (1984), pp. 84 -115; Julián GALLEGU: “La formación de la polis en Grecia Antigua: Autonomía del Campesinado, subordinación de las aldeas”, *Trabajos y Comunicaciones*, 38 (2012) pp. 133-151; Julián Gallego: “Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia antigua”, en *El*

definido, ya que evoca un pasado “heroico”, tanto imaginado como real planteado como una narración totalmente verídica. El foco del poeta ciego (según un busto de la época romana)¹⁵⁵ es el “asedio y la destrucción de Troya (datada tradicionalmente por el geógrafo Eratóstenes entre 1194 a 1184 a. C)¹⁵⁶, llevada a cabo por una coalición de la Grecia continental; y el del regreso de héroes que habían participado en la guerra a sus ciudades”¹⁵⁷, todo esto inserto en la etapa final de la época micénica (en la llamada edad del bronce). Aquel periodo se caracterizó por la construcción de grandes fortalezas, monumentales y suntuosas tumbas reales con forma de colmena y una prolífica actividad artística tales como frescos, cerámicas, objetos de bronce y oro. Se trata de una civilización eminentemente militar, en las que las ciudades y los muros que protegían éstas no se hacían presentes y que vio su ocaso en torno al 1200 a.C. durante la gran crisis que sacudió al mediterráneo oriental y que se conoce en documentos egipcios como la “invasión de los pueblos del mar”¹⁵⁸.

mundo rural en la Grecia antigua, Akal, Madrid, 2003. pp. 327-375.; Martín WEST: *Theogony...*, pp. 7-22; Fotios MALLEROS: *Introducción...*, pp. 17-25

¹⁵⁴ Para una síntesis de la cuestión homérica, Vid. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: “La cuestión homérica”, en *Introducción a Homero*, Labor, Madrid, 1963, pp.17-86.

¹⁵⁵ Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo...*, p. 7.

¹⁵⁶ Emilio CRESPO: *Introducción...*, pp. 19-20.

¹⁵⁷ María HIDALGO; Juan SAYAS; y José ROLDÁN: *Historia...*, p. 78.

¹⁵⁸ Pierre VIDAL-NAQUET: *El mundo...*, p.13.

Lo interesante de todo esto es que, a la hora de querer armonizar la epopeya con el registro arqueológico, los problemas parecen insoslayables. En primer lugar, la arqueología nos ha entregado once “Troyas” en Hissarlik, de las cuales la octava es griega y la undécima, romana. La del llamado “tesoro de Príamo” es Troya II, que floreció en los Dardanelos entre 2500 y el 2200 a.C. más de un milenio antes de los sucesos relatados en la epopeya, según la cronología de los antiguos. Recién la Troya VII calza con la datación de los siglos XIII al XII y con la descripción de haber sido destruida por el asedio militar, mas esta ciudad era de escasa importancia y sus muros demasiado débiles para soportar una guerra de 10 años ante una coalición de tamaña envergadura. Además, parece difícil que las ciudades aqueas se hubiesen unido para derrotar a tan insignificante rival. Pero por otra parte, Troya VI responde a las características esperables a la luz de los textos homéricos, mas esta por lo que se sabe, no fue destruida por hombres, sino por un terremoto alrededor del 1275 a.C.¹⁵⁹

Todas estas interrogantes se hacen coherentes al recordar que las obras homéricas son el resultado de una larga tradición oral y que eran

¹⁵⁹ *Ibíd.* pp. 12-13.

recitadas a viva voz bajo un sistema que vino a ser conocido como “formulario”¹⁶⁰, siendo modificados continuamente según el contexto hasta su definitiva fijación textual en torno al siglo VII¹⁶¹. Por ende, las composiciones del “divino poeta”, son más bien un reflejo de la sociedad del siglo VIII que de la época que dice relatar.

La época Arcaica, en la cual, como dijimos anteriormente, vieron la luz las obras de los poetas en cuestión, fue la testigo de dos acontecimientos de vital importancia para la historia Helénica. Por una parte, se fija definitivamente un sistema de escritura comprendido en prácticamente todas las *póleis* griegas¹⁶² y, por otro lado el surgimiento de la entidad política característica de la sociedad helénica como fue la *polis*, que, sin embargo, aún debía evolucionar mucho durante todo este periodo, para aparecer en toda su expresión durante la época clásica¹⁶³. Bien entrado el periodo que estudiamos se carecía de un sistema legal propiamente tal, por

¹⁶⁰ El sistema “formulario” consiste en la técnica de mencionar un nombre y luego un conjunto de epítetos repetidos constantemente. Ej. “Ulises fecundo en ardidés”, en ocasiones se repiten versos o incluso conjunto de versos los cuales tienen como función dar descanso al aedo durante su recitación, al adquirir carácter automático, y reservarle una serie de pausas que le permiten extender o abreviar el poema a voluntad. *Ibíd.* pp. 62-64.

¹⁶¹ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 6.

¹⁶² Cabe destacar que al ser comprendido en las diversas *póleis*, no implica bajo ningún aspecto que la mayor parte de la población de la Helade la comprendiese, pues esta era eminentemente analfabeta y la escritura y lectura era característica de los sectores aristocráticos.

¹⁶³ José BERMEJO: *Grecia Arcaica: la mitología*, Akal, Madrid, 2008. p. 5. Cfr. Moses FINLEY: *La Grecia primitiva: la edad de bronce y la era arcaica*, Eudeba, Buenos Aires, 2005. p. 135.

lo cual la aparición de los consejos fue la respuesta a las necesidades de una sociedad que se complejizaba¹⁶⁴.

El colapso de las antiguas monarquías supuso el ascenso de una aristocracia que se adueñó rápidamente de las mejores tierras con rebaños de cantidad considerable, cuya actividad señorial solo se veía interrumpida por las continuas incursiones militares y guerras locales¹⁶⁵. Las campañas colonizadoras se hicieron cada vez más recurrentes debido a la crisis agrícola que generó enormes carestías, sumado a una aristocracia que comenzaba a practicar de manera más enfática el comercio internacional y la inserción en nuevos mercados, recurso que se hacía imperioso para asegurar su condición de aristócrata, entendiendo que esta nobleza y el poder que esta representaba estaba circunscrito a la riqueza, a las proezas en guerra y a los lazos matrimoniales y alianzas, además de la cantidad de criados que eras capaces de contener en tu casa¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibíd.* p. 136.

¹⁶⁵ *Ibíd.* p. 129.

¹⁶⁶ *Ídem.*

Como mencionamos, la crisis agrícola obligo a la búsqueda de nuevas tierras, pues la población había visto un aumento sistemático durante el último periodo, por lo que no parece raro que se obligara, so pena de muerte a los varones esencialmente, a participar de esas campañas de colonización, debido a la necesidad de buscar recursos alimentarios, pero también materias primas útiles para las campañas militares y la construcción de su prestigio social y, aunque en menor medida en la primera etapa, para comerciar¹⁶⁷. Moses Finley hace énfasis en que el factor preponderante de esta colonización estaba centrado en la posibilidad de poner población en otros lugares, debido al señalado aumento demográfico; es decir, eran colonizaciones en busca de suelo para vivir, lo que explica el por qué se elegían muchas veces lugares de poca actividad comercial¹⁶⁸.

Por un lado, tenemos una aristocracia que se encuentra en pleno proceso de confirmación de su autoridad y hegemonía en el seno de la sociedad helénica, pero además asediada por una crisis que los lleva a maximizar sus esfuerzos en la posesión y explotación de la tierra. Mas, por otro, la clase sufría las dificultades de las carestías y también la presión

¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 144.

¹⁶⁸ *Ibíd.* pp. 143-146.

ejercida por esta aristocracia sobre ellos¹⁶⁹ Hesíodo, quien no sería exactamente un aristócrata, vive en medio de la recesión, por ende no parecen raros sus consejos sobre la contención sexual, con el objeto de no traer más bocas que alimentar¹⁷⁰.

Tan masivo fue este proceso de colonización que, hacia finales de la época arcaica, la Hélade cubría una región enorme: desde las costas del norte, oeste y sur del mar Negro pasando por el Asia Menor y Occidental y Grecia propiamente dicha (incluidas las islas del Egeo) hasta gran parte de la Sicilia e Italia del Sur, continuando luego hacia el Oeste sobre ambas orillas del mediterráneo hasta Carene, en Libia y Marsella, así como hasta algunas ciudades costeras españolas. Cabe señalar que, en todos los casos, sus asentamientos estaban en las costas o en los ríos, pues el agua potable en aquellos complejos tiempos también era un recurso en suma valioso, motivo por el cual probablemente se presenta tan recurrentemente en los mitos¹⁷¹.

¹⁶⁹ Julián Gallego: “La formación...”, pp. 133-151.

¹⁷⁰ José BERMEJO: *La Grecia...*, p. 10.

¹⁷¹ Moses FINLEY: *La Grecia...*, pp. 139-140. Solo para dar un ejemplo de esto el autor de la Teogonía nos relata “Tetis con el Océano pario a los vigorosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Eridano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de planteados remolinos, el Neso, el Rodio, el Haliacmón, el Heptáporo, el Gránico, el Esopo y el divino Simunte, el Peneo, el Hermo, el Ceco de bella corriente, el largo Sangario, el Ladón, el Partenio, el Eveno,

La aristocracia transformó su estilo de vida y sus valores en los de la Hélade, los cuales perdurarían incluso hasta la época clásica. Esta ética se mueve entre cuatro principios básicos, según nos lo plantea Carlos Espejo, pero cada uno de ellos con sus características y aspectos singulares los cuales son: ideal de felicidad, el ideal sucumbir en el combate, la voluntad de aventura y la aceptación del orgullo¹⁷².

En el caso del ideal de felicidad, se presenta como consecuencia de la realización y puesta en marcha de cuatro grandes virtudes como lo son la prudencia, el coraje, la sabiduría y la justicia. Por otra parte, el ideal de sucumbir en el combate como honor supremo es la imagen más perceptible del afán de gloria o *kléos*. Cabe destacar que este ideal es mucho más patente en la *Ilíada* acerca de la cual Garrabo plantea: “más claramente que en ninguna epopeya, en el poema de la guerra de Ilio, los héroes representan sin ambages el paradigma bélico de la muerte por el deber y por el honor, muerte estrechamente relacionada con la fama”¹⁷³.

el Ardesco y el divino Escamandro” HESÍODO: *Teogonía*, 337-340. Cfr. HOMERO, *Ilíada*, XII. 20-22. Para un análisis sobre los ríos en las obras en cuestión, Vid. el comentario de Aurelio PÉREZ: *Teogonía y Trabajos y días*, Gredos, Barcelona, 2008. p. 18.

¹⁷² Carlos ESPEJO: “Religión...”, p. 10.

¹⁷³ Raúl GARRABO: “De la fama a la patria en los poemas homéricos”, *Eikasía*, 48 (2013). pp. 151-166.

Es en este aspecto donde el ideal de muerte en el combate se encuentra con la voluntad de aventura que implica el desprecio al peligro, la superioridad en la acción y el amor a sí mismo¹⁷⁴. Esta lucha por la fama es el motor de estos ideales, una fama que lleva al hombre griego a realizar: “...grandes hazañas, inmersos en el fragor de la batalla o en sus propios desafíos personales, estos hombres caminan al filo de una espada dispuestos a entregar su vida a cambio de la fama por esto la sociedad griega de los siglos VIII-V a.C. los consideraban dignos de inmortalizar, de recordar”¹⁷⁵.

De esta manera, los hombres se llegan a convertir en héroes después de la gloriosa muerte¹⁷⁶ y con ello alcanzan el ideal de la eterna juventud¹⁷⁷. En parte es por ello que Príamo arriesga su vida por recuperar el cuerpo de su hijo caído en batalla ante Aquiles, el mejor de los Aqueos, pues este sometió a humillación al valiente Héctor, al arrastrar su cuerpo amarrado al carro¹⁷⁸. Espejo enfatiza que la peor injuria que se podía cometer en contra de un hombre caído en batalla es la de mutilar su cadáver¹⁷⁹. Por lo anterior,

¹⁷⁴ Carlos ESPEJO: “Religión...”, p. 10.

¹⁷⁵ Raúl GARRABO: “De la fama...”, p. 152.

¹⁷⁶ Erwin ROHDE: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de cultura económica. 2006, Buenos Aires. p. 81.

¹⁷⁷ Passim, Claude MOSSÉ: *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, Edicoes 70, Lisboa 1989.

¹⁷⁸ HOMERO: *Ilíada*, XXII, 370-375 y 396-405.

¹⁷⁹ Carlos ESPEJ: “Religión...”, p. 10.

era tan importante arriesgar la vida por recuperar el cuerpo de Patroclo luego de que este fue asesinado por Héctor¹⁸⁰, debido a que se le debían realizar los funerales correspondientes para reconocer su grandeza y ensalzar su figura con el objeto de ser reconocido en su medio como valiente lo que equivale en la cultura helénica de la época al valor objetivo de su figura¹⁸¹. Claude Mossé menciona que el héroe homérico solo alcanza tranquilidad en la medida de poder demostrar ser el primero, mejor y superior, dentro de su categoría¹⁸².

El héroe homérico acepta su orgullo *megalopsychía*, que es el reflejo de su grandeza y de anhelar incansablemente hacer de esta mayor aún y considerarse lo suficientemente digno de merecerla en la medida que sus acciones lo demuestran. Mediante lo anterior llegamos a una moral de carácter *agonística*, ya que “convierte la rivalidad en un impulso poderoso configurador del comportamiento”¹⁸³, Jean Pierre Vernant nos describe la sociedad Griega con las siguientes palabras:

¹⁸⁰ HOMERO: *Ilíada*, XVII

¹⁸¹ Carlos ESPEJO: “Religión...”, pp. 11-12.

¹⁸² Claude MOSSÉ: *A Grécia arcaica...*, p. 39.

¹⁸³ Hipólito ESCOBAR: *Historia social del libro. Grecia I: De Cnosos a Atenas*, Madrid, 1975, p. 30, citado por Carlos ESPEJO: “Religión...”, p. 10.

Es una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro cada uno existe en función de esta mirada. En realidad uno es lo que los demás ven. La identidad de uno coincide con su valoración social: desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración¹⁸⁴.

Se observa un continuo desplazamiento entre el honor y la vergüenza que se constituyen de esta manera en marcos de comportamiento y referencia de vida. No por nada la derrota de Ajax ante Odiseo por la obtención de la armadura de Aquiles representa un causal de profundo dolor por parte del orgulloso guerrero que se podía jactar de ser el único que nunca clamo a los dioses por ayuda, pero no pudo con la terrible humillación de ser derrotado, pese a ser el héroe griego más fuerte luego de Aquiles¹⁸⁵. De esta manera llegamos al concepto de *timé*, es decir:

la idea de valor que le reconoce a un individuo, hace referencia tanto a los rasgos sociales de su identidad – nombre, filiación, origen, posición en el grupo con los honores que le corresponden, privilegios y consideraciones que tiene derecho a exigir- como su superioridad personal, el conjunto de cualidades y meritos (belleza, vigor, valentía, nobleza en el comportamiento, dominio de sí) que en su rostro, modales, aspecto, manifiestan a los ojos de todos su pertenencia a la

¹⁸⁴ Jean Pierre VERNANT: *El Hombre Griego*, Alianza, Madrid, 1993. p. 28.

¹⁸⁵ HOMERO: *Odisea*, XI, 541-562. Para un comentario sobre este tema, Vid. Robert GRAVES: *Los mitos griegos, volumen 2*, Alianza, Buenos Aires, 2007. pp. 435-440.

élite de los *kaloikagathoi*, los hermosos y buenos, los *áristoi*, los excelentes¹⁸⁶.

Moses Finley se acerca a esta idea sobre la ética homérica al enfatizar, que esta se construye sobre la valentía y el honor, “pues el primero es atributo del héroe, y el segundo su objetivo principal”¹⁸⁷. Es por esto que, una vez que el honor de un héroe ha sido avasallado y ofendido públicamente, como lo ocurrido a Aquiles tras la usurpación de Briseida (su botín de guerra), este honor es destruido y con ello la única obligación que conocía un héroe, la de aportar con su valentía y bravura indecible en el combate¹⁸⁸, ya que la responsabilidad pública y el bien común es absolutamente ajena a una sociedad basada en la individualidad y la competitividad¹⁸⁹, con lo cual el actuar del hijo de Tetis es coherente con los conceptos morales que mueven a la sociedad homérica o, más bien, caracterizan a la aristocracia. Pero lo que sin lugar a dudas no concuerda con los actos propios de un héroe es el rechazo del rey de los mirmidones a las reparaciones ofrecidas por Agamenón: el “héroe no cometió el error al principio, sino cuando rehusó la dativa punitiva, porque lo situaba

¹⁸⁶ Jean Pierre VERNANT: *El Hombre...*, pp.27- 28.

¹⁸⁷ Moses FINLEY: *El Mundo...*, p. 58.

¹⁸⁸ Bruno SNELL: *The Discovery of de mind*, Dover Publications, New York, 2011. pp. 159-162.

¹⁸⁹ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 60.

temporalmente más allá del campo heroico y lo marcaba como hombre de excesos inaceptable”¹⁹⁰. El mismo Finley cita el pasaje donde Ajax recrimina al Pelida Aquiles con las siguientes palabras: “Por la muerte del hermano o del hijo se recibe una compensación; y una vez pagada, el matador se queda en el pueblo, y el corazón y el ánimo airado se apaciguan; y a ti los dioses te han llenado el pecho de implacable y feroz rencor por una sola joven”¹⁹¹. El de los pies ligeros sucumbía ante la “*hybris*”, es decir la cólera el desenfreno que en palabras de Snell, representa la oposición a la democracia, por cuanto esta requiere al equilibrio tanto de un individuo y una sociedad en relación al desenvolvimiento de sus acciones¹⁹² y, si bien tiene mucha razón la aseveración del destacado helenista, en el contexto de la sociedad homérica es de tal importancia que la obra iliádica se inicia con la “*hybris*” de Aquiles, la cual está más allá del bien y del mal ético o psíquico, pues es enviada por los dioses, fatídica, inexorable e inconmensurable, como la vida, la muerte o la epidemia”¹⁹³. Las palabras del Átrida Agamenón, (al que se le representa como la imagen de *hybris*), son decidoras: “pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis,

¹⁹⁰ *Ibíd.* p. 61.

¹⁹¹ HOMERO: *Ilíada*, IX, 632-638.

¹⁹² Bruno SNELL: *The Discovery...*, p. 160.

¹⁹³ Carlos ESPEJO: “Religión...”, p. 11.

vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín”¹⁹⁴.

A raíz de lo anterior se observa la ausencia de sentido de culpa o de pecado en la cultura helénica¹⁹⁵. En su lugar existe una conciencia de daño al estado reflejado en la trasgresión de la “*Themis*”¹⁹⁶ o “*nomos*”, leyes que en el periodo Homérico no existen en forma positiva, sino como un derecho de las costumbres transmitido de manera oral¹⁹⁷, pues, como dice Finley, en el periodo homérico “históricamente hay una relación inversa entre la extensión de la noción de crimen como acto de fechoría y la autoridad del grupo de parentesco”¹⁹⁸, ya que es recurrente en las sociedades primitivas, como ya mencionamos, la carencia de un sentido de responsabilidad pública para castigar a un culpable, motivo por el que la familia es la responsable de

¹⁹⁴ HOMERO: *Ilíada*, XIX. 86-89

¹⁹⁵ Carlos ESPEJO: “Religión...”, p. 12.

¹⁹⁶ Al parecer, según nos lo plantea Finley, el concepto *Themis* en el contexto homérico, no indica leyes, e incluso no tiene una connotación de rectitud, mas su definición parece complejo e incluso intraducible, pero tiene la connotación de don de los dioses y una especie de prueba de una vida civilizada. Según el mismo autor en Homero llega a significar (que al parecer es lo más común) las buenas costumbres, procedimiento justo, orden social y en algunas ocasiones simplemente voluntad de los dioses (revelada, por ejemplo por un agüero). Vid. Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 40.

¹⁹⁷ Cabe señalar que si bien los testimonios históricos nos revelan que la sociedad micénica alcanzó un notable desarrollo en el aspecto jurídico, con el colapsos de esta civilización en torno al siglo XII a. C. se asistió a un declive en este aspecto lo que representó que en la primera etapa del periodo arcaico, se estaban recuperando someramente algunos mecanismos judiciales, pero la familia era el factor determinante en este aspecto.

¹⁹⁸ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 39.

tomar venganza por alguna afrenta, o de otra manera nadie lo haría. De todos los ejemplos que se pueden dar quizá el más decidor es el del homicidio, que a nuestra luz tiene claros tintes públicos, pero en la sociedad homérica es de carácter privado y se tenía que aceptar como tal¹⁹⁹. Ya decía el padre de Antínoo, tras la muerte de su hijo a manos de Odiseo: “Sino, para siempre abatidos, aun las gentes futuras vendrán a saber nuestra afrenta de dejar de este modo a asesinos de hermanos e hijos sin venganza”²⁰⁰. Pese, a que como hemos especificado, la familia era la encargada de tomar la “justicia” en sus manos, o aceptar una retribución por el daño realizado²⁰¹. Esto se daba en el contexto de que los tres grupos distintos, aunque traslapados, que coexistían: clase, parentesco y oikos, estuviesen en un acuerdo determinado por el sistema de costumbres o tradiciones. En el caso de generarse disensiones entre estos, es decir, que las demandas de uno de los tres no coincidían con los otras instituciones, se generaban grados de tensión y desequilibrios, lo que decantaba en algunos casos en la entrada en acción de una cuarta institución que era la asamblea de ciudadanos, como en el caso de Ítaca²⁰², o la de guerreros como en el caso de las innumerables

¹⁹⁹ Ídem.

²⁰⁰ HOMERO: *Odisea*, XXIV. 433-435.

²⁰¹ Moses FINLEY: *El mundo...*, pp. 39-40.

²⁰² HOMERO: *Odisea*, II, 6-257.

aparecidas en la *Ilíada*²⁰³. Sin embargo, estos consejos no eran en ningún caso resolutivos, sino que tenían el objetivo de captar la opinión de los ciudadanos y tener una idea de su parecer frente al tema en cuestión, pues el rey tenía plena autoridad para tomar sus decisiones conforme su parecer²⁰⁴. Tal es el caso de Agamenón, que como la máxima autoridad entre los nobles guerreros tomó su decisión pese a la ofuscación y molestia de Aquiles, el cual debió aceptar la determinación, aun cuando anhelase desenvainar su espada²⁰⁵.

Cuando el consejo de ancianos operaba implicaba que los actos o comportamientos fueron considerados socialmente inadecuados, o por lo menos la esfera privada del “*oikos*”, había sido sobrepasada. De esta forma, nos encontramos en el contexto (nuevamente) de los llamados agonales, (los calificados por el resto y que para la aristocracia era el valor objetivo), es decir, aquellos actos que implicaban el perjuicio hacia otros eran

²⁰³ HOMERO: *Ilíada*, II. 50-51

²⁰⁴ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 40. Por otro lado, el célebre estudioso del derecho Griego Hans Julius Wolff, considera que los consejos tenían un carácter de control social, pues exponía de una u otra manera el caso al escrutinio público, transformándose en un insipiente sistema jurídico que terminaba limitando el actuar de los involucrados. Vid. “El origen del proceso entre los griegos”, *Revista de la facultad de derecho de México, Universidad Autónoma de México*, vol. 57, 247 (2007), pp.335-354. Este artículo fue originalmente publicado con el título, *The Origin of Judicial Litigation Among the Greeks*, en *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, Kuttner, Stephan y Strittmater, Anselmo (eds.), vol. IV, Nueva York, Cosmopolitan Science & Art Service Co. Inc., 1946.

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 41

considerados feos (*aisjrá*) e incluso denigrantes (*kakos*) y las acciones correctas catalogadas como hermosas (*kala*), por el resto de las personas, con lo cual solo el “*kalos*” y el “*aghatos*” (buenas) eran las acciones propias de una persona con bravura física, de una persona con honor, con “*kleos*”²⁰⁶. Por lo anterior es que la *Ilíada* no podía finalizar con la muerte de Héctor a manos de Aquiles, pues habría finalizado la obra con el héroe dominado por la “*hybris*”, realizando actos no acordes con su condición, antes de finalizar el *Pélida* debía borrar su cólera, primeramente reconciliándose con Agamenón²⁰⁷ y luego entregando el cuerpo del divino Héctor a Príamo su padre²⁰⁸ con lo cual el héroe se redime, vindicando su honor en todos los sentidos²⁰⁹ alcanzando un estado de equilibrio espiritual de moderación y dominio de sus pasiones; la “*sofrosine*”, ideal no siempre alcanzado y ni siquiera hecho para todos los héroes, pero respetado y admirado para quienes lo abrazan.

²⁰⁶ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, p. 11.

²⁰⁷ HOMERO: *Ilíada*, XIX.

²⁰⁸ *Ibíd.* XXIV

²⁰⁹ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 61.

Si existe un término que logra, en cierto modo condensar todo lo anterior y que incluso “define y articula esta ética”²¹⁰ ese es el concepto “*areté*”, expresión que en la historia de la cultura helénica tuvo diversos alcances, pues pese a traducirse más o menos literalmente como “virtud”. Indudablemente, esta traducción es poco menos que oscura para los fines requeridos en este trabajo, por lo cual precisaremos de un par de líneas para aclarar el alcance de dicha locución en son de nuestros fines.

Como antes ya hemos expresado la ética de este periodo es una ética de carácter aristocrática, en contra partida a la que Hesíodo nos ofrece, es por ello que la “*areté* es el atributo propio de esta nobleza”, “...el hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*”²¹¹, “ya que si todos adquiriesen igual honor, no habría honor para ninguno”²¹². En suma, es un privilegio alcanzable por la “*aristoi*”, los cuales mediante la lucha y la victoria testimonian quien es digno de alcanzarla, superando tres elementos básicos que determinarían el nivel del reconocimiento: “con quién luchaba, como luchaba y como terminaba”²¹³, pues la muerte física en batalla es donde se

²¹⁰ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, p. 11.

²¹¹ Werner JAEGER: *Paideia...*, p. 21.

²¹² Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 61.

²¹³ Idem.

perfecciona la “*areté*”, por ende es ganancia, ya que con ello se perpetúa la fama (*kleos*) como una forma de inmortalidad²¹⁴.

Consignado lo anterior, podemos enfatizar que el término “virtud” alcanza equivalencia en la medida de entender este término a la manera en que lo expresa Jaeger, es decir, no solo en su dimensión circunscrita a la moralidad, sino allende esta, siendo expresión del “más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero”²¹⁵, impronta característica de una sociedad basada en la fuerza y el afán de reconocimiento, el que llega a tal punto que incluso en la paz se manifiesta este placer por la lucha en la medida en que se anhelan los triunfos en los juegos y pruebas²¹⁶, ya sea para conmemorar un evento importante o la caída de algún héroe, como el caso de los juegos funerarios ofrecidos por Aquiles en honor de su caído amigo Patroclo, en los cuales Diomedes, Odiseo y otros héroes mostraron su tenacidad²¹⁷; o los ofrecidos por Alcínoo rey de los feacios, donde el astuto padre de Telémaco mostro

²¹⁴ Werner JAEGER: *Paideia...*, pp. 25-26; Vid. Roberto CORRALES: “*La athanasía en el Fedón de Platón: Filosofía y cuidado del alma*”. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía. Universidad de Concepción, 2015.

²¹⁵ Werner JAEGER: *Paideia...*, p. 20.

²¹⁶ Ibid. p.23.

²¹⁷ HOMERO: *Ilíada*, XXIII, 257 y siguientes.

su valía²¹⁸. Pese a la enorme influencia que este ideal guerrero tendrá en la posteridad, en la *Odisea* se vislumbra elementos complementarios a esta *areté*, pues el ideal parece ser no tanto el morir, sino el sobrevivir y, es más, la valentía pasa a estar en un segundo plano, pues la prudencia y la astucia²¹⁹ ocupan, en el “*nostos*” de Odiseo, el lugar preponderante. García Gual describirá a Odiseo como un “héroe solitario, aventurero errabundo, fiado no en sus armas ni en su fuerza atlética, sino en sus astucia y su arte de seducción”²²⁰. Sin más el mismo Aquiles refiere palabras sorprendidas al héroe itaques cuando este visita el mundo de los muertos diciendo: “no pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”²²¹. Esta idea de la “*Kleos*”, como resultado de la muerte gloriosa, pareciera que comienza a ceder, Jean Pierre Vernant especifica que la gloria en Odiseo se refleja en el retorno a su hogar, en la capacidad de superar las pruebas que los dioses ponen en su camino²²², lo que no implica que el hábil en ardides

²¹⁸ HOMERO: *Odisea*, VIII, 105 y siguientes

²¹⁹ Werner JAEGER: *Paideia...*, p.22.

²²⁰ Carlos GARCÍA: *Odisea*, Gredos, Madrid, 2011. p. 13.

²²¹ HOMERO: *Odisea*, XI, 487- 488.

²²² Jean Pierre VERNANT: *El Universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2000. pp. 102-.154

no anhele el reconocimiento, basta con citar dos pasajes con resultados diametralmente distintos. El primero de ellos se da en tierras feacias, en el ya citado pasaje de los juegos deportivos ofrecidos por Alcínoo donde Odiseo, pese a su deseo de no participar, se inserta en la competencia y demuestra su valor en el amplio sentido del término, ante estos, siendo reconocido, admirado y respetado²²³. El segundo será causa de penurias para el astuto esposo de Penélope que en el canto XI de la Odisea engaña al ciclope Polifemo, diciéndole que su nombre es “nadie”, logrando escapar habiendo cegado por la herida que le inflige a su único ojo, mas cuando está a distancia, desde su embarcación, le señala que cuando alguien pregunte quién te daño de esa manera que le dijera que había sido Ulises²²⁴, hecho no menor ya que su afán de reconocimiento fue la cusa de sus pesares venideros, pues el aterrador hijo de Poseidón pidió a su padre que hiciera pagar al héroe su afrenta, efecto que no hubiese tenido resultados sino no hubiese señalado su real nombre²²⁵.

²²³ HOMERO: *Odisea*, VIII, 105 y siguientes

²²⁴ HOMERO: *Odisea*, IX, 250-555.

²²⁵ Jean Pierre VERNANT: *El Universo.....*, p. 112.

Como vemos, el afán de la muerte en juventud, que eterniza la fortaleza y belleza del héroe comienza a decrecer, pero exagerar la nota sobre esto sería un grave error, ya que en caso alguno se pierde del todo aquellos paradigmas caballerescos, pues aun están presentes en la segunda obra del divino poeta. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el mismo mundo de los muertos que visita Ulises donde el átrida Agamenón manifiesta su tristeza por la infame muerte que recibe a manos de su esposa y su amante Egisto, dando la idea que mejor habría sido morir en el campo de batalla²²⁶ o el mismo Telémaco apesadumbrado por no saber de su padre manifiesta: “...no fuera tan grande mi pena si el cayera en Ilión en mitad de sus tropas en brazos de los suyos después de acabada la guerra, que los argivos en pleno le hubieran alzado una tumba y un renombre glorioso le hubiera quedado a este hijo”²²⁷.

Con lo anterior se vislumbra una extensión de la *areté*, rompiendo los límites plasmados en la *Iliada* en la que la muerte en batalla, la fuerza y la valentía están en el centro de los ideales, pasando a ser la astucia y la capacidad de subsistir en la adversidad ideales dignos de *time* y *kleos*,

²²⁶ HOMERO: *Odisea*, XI, 395-439.

²²⁷ *Ibíd.* I, 237-240

principios básicos para alcanzar la *areté*. Solo basta pensar que la *Ilíada* cierra con los funerales de Héctor y con ello su pervivencia dentro del lenguaje homérico, pero en la *Odisea* finaliza con la sobrevivencia física de los héroes y la muerte de los codiciosos abusadores de la hacienda del hábil en ardidese Odiseo²²⁸.

Por otro lado, si bien en la obra hesiódica se pueden rastrear algunos de estos ideales, cabe mencionar que se nos presentan con matices, muchos de ellos, distintos, o incluso ajenos, no tanto por la diferencia temporal la que según estudios relativamente posteriores sería bastante reducida, permitiendo incluso sostener la tesis de la contemporaneidad de los poetas²²⁹, o por la diferencia geográfica donde vieron la luz²³⁰ sus obras (Homero en Jonia y Hesíodo en Beocia), sino más bien por sus orígenes sociales muy opuestos, ya que pese a que la poesía épica tiene un claro origen aristocrático y de hecho se cantaban en las fiestas de las familiar

²²⁸ Vid. HOMERO: *Ilíada*, XXIV Cfr. *Odisea*, XXIV.

²²⁹ Aurelio PÉREZ: *Hesíodo...*, p. 9. Cfr. Juan SIGNES: *Escritura y literatura en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 2004. pp. 171-300. Para un tratamiento más profundo sobre la datación de las obras de Homero recomendamos el trabajo de Alberto BERNABÉ PAJARES: “Los filósofos presocráticos como autores literarios”, *Emerita*, 47, 2 (1979), pp. 357-394.

²³⁰ Pese a que esto no deja de tener valor, pues como dice Carlos espejo, aun cuando las obras de Homero y Hesíodo encuentran sus orígenes en la tradición que se remonta a la “koine”-cultural de la última época micénica, sus procesos de evolución durante la época oscura fueron muy dispares en las diversas zonas de geográficas de Grecia.

nobles²³¹. Los escritos de Hesíodo son la representación de la vida de su autor y de la población campesina de su época. Julián Gallego manifiesta al respecto, que los consejos prácticos y religiosos que Hesíodo le plantea a su hermano Perses, si bien pueden llevarse en forma inmediata en las unidades domésticas, también es cierto que la sola conciencia de transmitir determinados principios extraídos de su experiencia de vida para ser posibles de aplicar en la experiencia de vida de otros, es decir, alcanzar un carácter más abarcante que la limitada por el “*oikos*”, nos llevan a la esfera de la representación de lo realizable en la vida de la comunidad aldeana²³². Por lo anterior, la obra se nos presenta como un documento que refleja de buena manera la vida social y religiosa de la Beocia del siglo VIII al VII y la que debió reinar en el resto del mundo griego²³³.

Si bien la obra hesiódica es una fuente de incommensurable valor para comprender la vida de las comunidades aldeanas, se debe tener cuidado al hacer uso del término “campesino” en forma tan ligera, pues se muestra como anacrónico al aplicarse a la realidad de Hesíodo y, en general, a las

²³¹ José ALSINA: *Literatura Griega*, Ariel, Barcelona, 1983. pp. 132-139

²³² Julián GALLEGO: “Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia Antigua”, en *El mundo rural en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 2003. p. 329., Vid. del mismo autor “Costumbres en común de Hesíodo a Aristófanes. Las prácticas de la sociabilidad campesina en la Grecia Antigua”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 30 (1997), pp. 7-70.

²³³ Carlos ESPEJO: “Sociedad religión e ideología en Hesíodo”, en *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla 1994, p. 167-178.

comunidades grecorromanas²³⁴, pues tanto Wolf²³⁵, como Shanin²³⁶ han entendido el campesinado como pequeños productores autosuficientes, en el que la actividad laboral se ejerce en forma familiar y en continua subordinación a un terrateniente, el cual se caracteriza por acaparar parte de los pequeños excedentes que estos generan. Si bien esta definición puede ser concordante con comunidades campesinas de la época medieval o quizás moderna, no es plenamente compatible con las antiguas y es especial con las de la Grecia Arcaica, pues si bien como dice Aurelio Pérez, “Ascra fue una pequeña aldea beocia, pobre y vecina de Tespias, centro cultural de gran importancia”²³⁷, sin embargo, “la clase social a la que pertenece Hesíodo surge, en efecto, de las nuevas oportunidades propiciadas por el movimiento económico de las colonizaciones y por la aparición de la polis griega”²³⁸. Con ello, la clase media, de la cual el beocio poeta es parte, se hace cada vez más potente, amparada en la autonomía que le asegura la posesión de su parcela²³⁹, sumado a su condición de ciudadano, lo que le

²³⁴ Julián GALLEGO, Julián: “La formación de la polis en la Grecia Antigua: Autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas”. *Universidad Nacional de la Plata. Trabajos y comunicaciones*, 38 (2012), pp. 133-151.

²³⁵ Passim. Eric WOLF: *Los campesinos*, Labor, Barcelona, 1971.

²³⁶ Teodor SHANIN: “Peasentry: Delneation of a sociological concept and a field of study”, *European Journal of Sociology*, 2 (1971), pp. 289-300.

²³⁷ Aurelio PÉREZ: *Hesíodo...*, p. 10.

²³⁸ *Ibíd.* p. 12.

²³⁹ *Ídem.*

aseguraría su libertad jurídica²⁴⁰, entendiendo que la aldea es parte de la polis y que incluso en la época clásica la actividad agrícola seguirá siendo la actividad económica y de subsistencia por excelencia, haciendo del griego un habitante que se desplaza entre la vida urbana, para ejercer sus derechos ciudadanos y rural para hacerse de su medio de sustento²⁴¹. Por lo antes planteado y siguiendo lo propuesto por el Historiador argentino Julián Gallego, sería más apropiado el entender a los labradores greco-romanos, “como *farmers* porque no eran explotados ni dominados por agentes externos, ni poseían una cultura tradición distintiva”²⁴², pese a que, según Foster²⁴³ y Francis²⁴⁴, existe un factor que les brinda a estos *farmers* un sentido de identidad común y estos historiadores lo llaman “imagen del bien limitado”²⁴⁵, además del sentido de “reciprocidad entre vecinos que

²⁴⁰ Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151.

²⁴¹ Alejandro BANCALARI: Para una tipología y morfología de la ciudad Griega, en *Un magisterio vital: historia, educación y cultura, homenaje a Héctor Herrera Caja*, Universitaria, Santiago, 2009. pp. 164-166.

²⁴² Julián GALLEGO: “La formación...”, p. 137.

²⁴³ George FOSTER: “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist*, 67(1965). pp. 293-315.

²⁴⁴ Emerich FRANCIS: “The personality Type of Peasant according to Hesiod’s Works and Days”, *Rural Sociology* 10, 3 (1945), pp. 275-295.

²⁴⁵ “Por imagen del bien limitado quiero expresar que amplias áreas del comportamiento campesino están modeladas de tal manera que sugieren que los campesinos perciben su universo social, económico y natural es decir su medio como uno donde todas las cosas deseadas en la vida, como la tierra, la salud, la riqueza, la amistad, el amor, la virilidad, el honor, respeto y *status*, poder e influencia, seguridad y protección, *existen en una cantidad finita y limitada y son siempre escasos*. No solo estas y otras tantas «cosas buenas» existen en cantidades finitas y limitadas, sino que además *no hay manera posible, por parte de los campesinos, de incrementar las cantidades disponibles*. Es como si el hecho de la escasez de tierra en un área densamente poblada se aplicara a todas las otras cosas que se desean. Un «bien» como la

permiten consumir una sociedad en equilibrio, donde el “*oikos*” es autónomo poniendo la autarquía como continuo objetivo, pero teniendo plena claridad de la necesidad del intercambio dentro de la aldea²⁴⁶. Por otra parte esto no indica que Hesíodo no hubiese sido testigo de la subordinación de los campesinos más pobres, los cuales eran sometidos en forma sistemática por la aristocracia dominante²⁴⁷, y es probable que en algunos casos incluso los propietarios independientes como Hesíodo debieron transformarse en sustentadores del cono urbano, desplazando parte de sus excedentes²⁴⁸, quizá por ello es que el poeta manifiesta en reiteradas ocasiones su incomodidad y la dureza de la vida en su aldea: “Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte de nada²⁴⁹ y continua señalando:

tierra está ligado por naturaleza a ser dividido y re-dividido, si es necesario, pero no a ser incrementado”
Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151

²⁴⁶ Ídem.

²⁴⁷ Ídem. Al parecer esta situación se hizo aún más recurrente hacia el siglo VII, especialmente al extenderse la práctica de la esclavitud por deudas, llegando a afectar incluso a ciudadanos. Vid. Diego PAIARO: “Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica. Sociedades Precapitalistas, *Historia Social. Volumen 1*, 1 (2011), pp. [1-26] en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4981/pr.4981.pdf

²⁴⁸ Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151

²⁴⁹ HESÍODO: *Trabajos y días*, 40-45.

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males esta la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar de la voluntad de Zeus²⁵⁰

En parte esta injusticia se refleja con aún más claridad en la poesía lírica (inmediatamente siguiente a Hesíodo), en la cual ya es evidente la existencia o conciencia de un *nomos*²⁵¹, que en Homero como antes observamos no está establecido con claridad, pero que con Hesíodo se instituye paralelamente a la polis, no por nada Zeus es el reflejo de la justicia.

¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina.

Treinta mil son los inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; estos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra.

²⁵⁰ *Ibíd.* 100-105.

²⁵¹ Vid. Francisco ADRADOS: *El mundo...*, pp. 82-85.

Y he aquí que existe una virgen, Dike,²⁵² hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándolo arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en el mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos²⁵³.

Nuevamente, en este pasaje se observa el anhelo de justicia que plantea el poeta de Ascra, pero observamos un sentido de responsabilidad de los actos los que son observados por los inmortales, ya no es el actuar del hombre estimulado por las voluntades de los inmortales, es decir, en Hesíodo se observa una conciencia del yo -según lo atestigua el antes citado Carlos Espejo- conciencia que ya se dejaba ver tímidamente en los escritos homéricos²⁵⁴, en especial en la Odisea, mas en los escritos del poeta de Ascra se observa el despertar de la personalidad²⁵⁵, quizá impulsado por la compleja situación social que viven las comunidades helénicas en un periodo de profundos cambios, que por un lado suponen la oportunidad de progreso y fortalecimiento de la clase media²⁵⁶, pero por otra la inquietante

²⁵² Hija de Zeus y Temis titanida que representa o personifica la ley de la naturaleza. HESÍODO: *Teogonía*, 135.

²⁵³ *Ibíd.* 249-263.

²⁵⁴ Carlos ESPEJO: "Sociedad...", pp. 167-178.

²⁵⁵ José ALSINA: *Literatura...* pp. 132-139.

²⁵⁶ Aurelio PÉREZ: *Obras...*, p. 12.

posibilidad de ser elegido para ir a colonizar tierras extranjeras, en muchos casos de manera forzosa, producto de la crisis agraria y los problemas para abastecer a la población en continua expansión²⁵⁷, un especie de estado de inseguridad en la que nada parece estable o permanente²⁵⁸, y como sabemos por los estudios de Halbwachs, las sociedades tradicionales necesitan elementos que les brinden una seguridad psicológica para poder actuar con tranquilidad²⁵⁹, para poder embarcarse en los procesos de cambio que luego operan como inercias mentales, donde detener los cambios es sumamente difícil, pues las comunidades se acomodan a las transformaciones, haciéndose estos comunes y recurrentes²⁶⁰ y al parecer operan como un medio de liberación de las cargas, proyectando expectativas en el corto o mediano plazo, ya que pese al contexto en el que vive, Rodríguez Adrados plantea, que en Hesíodo hace su aparición una “doctrina optimista que cree que en el mundo natural y en el humano actúa una inteligencia que produce un orden alejado de la antigua arbitrariedad”²⁶¹, es decir, emerge una

²⁵⁷ Moses FINLEY: *La Grecia...*, p. 147.

²⁵⁸ Carlos ESPEJO “Sociedad...”, pp. 167-178.

²⁵⁹ Maurice HALBWACHS: “Espacio...”, pp. 11-40.

²⁶⁰ Gastón BOUTHOU: *Las mentalidades*, Oikos-tau, España, 1971.

²⁶¹ Francisco RODRÍGUEZ: *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Occidente, Madrid, 1966. p.98.

racionalización del actuar humano y con ello se sientan las bases de la especulación filosófica²⁶²:

Nos hallamos, pues, ante un pensamiento vivo y mítico, expuesto en la forma de un poema original. Pero este sistema mítico se halla construido y gobernado por un elemento racional, como lo demuestra el hecho de que se extiende mucho más allá del círculo de los dioses conocidos por Homero y objeto de culto, y de que no se limita a los meros registros y combinaciones de dioses admitidos por la tradición, sino que se atreva a una interpretación creadora de los mismos e invente nuevas personificaciones cuando así lo exijan las nuevas necesidades del pensamiento abstracto²⁶³

Como destaca Carlos Espejo, Hesíodo es el único que se presenta al inicio de su poema, contrastando con el anonimato de los aedos y los poetas de su época²⁶⁴ y más aún tendrá como punto de partida declarado sus experiencias personales, en las que priman sus amargas vivencias²⁶⁵.

Es muy probable que Hesíodo hubiese sido testigo de la tímida aparición, de lo que para Jean Pierre Vernant es la característica esencial de

²⁶² Ricardo LÓPEZ: “El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía”, *Medicina y Humanidades*, IV, N° 1, 2 y 3 (2012). pp. 60-76.

²⁶³ Werner JAEGER: *La paideia...*, p. 74.

²⁶⁴ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, p. 170.

²⁶⁵ José ALSINA: *Literatura...*, pp. 132-139.

la polis, es decir la preeminencia del “logos”, la palabra, la discusión el argumento contradictorio²⁶⁶ que comienza a transformarse en el motor que permitirá asegurar sus derechos y que decantará en el acercamiento a la urbe, una especie de subordinación a la vida citadina, y su contingente actividad política, para evitar el sometimiento al gran aristócrata²⁶⁷. La discusión es el medio de revelar la injusticia que se apodera del ideal por excelencia, pues con Hesíodo existe un abandono de los ideales de la aristocracia guerrera y hace su ingreso triunfal una nueva *areté*, la cual fija sus ojos en la disciplina del trabajo y la justicia²⁶⁸. La clase media se sabe ahora importante, pues ya no es solo productora y trabajadora, sino también guerrera. La aparición de la táctica *hoplita* y la democratización del ejército, no siendo ya requisito estar en posesión de un caballo para ser parte de este²⁶⁹, permiten el empoderamiento de esta clase, pues los transforma en defensores de la ciudad, contribuyendo al desarrollo de una conciencia de utilidad²⁷⁰.

²⁶⁶ Jean Pierre VERNANT: *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós. Barcelona, 1992. p. 62.

²⁶⁷ Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151

²⁶⁸ Werner JAEGER: *Paideia...*, p. 78.

²⁶⁹ Jean Pierre VERNANT: *Los orígenes...*, p. 73.

²⁷⁰ Aurelio PÉREZ: *Hesíodo...*, p. 13.

Se asiste al declive del ideal agonista, característico del periodo homérico, la táctica *hoplita* tiene por objetivo romper las filas enemigas conservando las propias, cayendo en desuso la práctica de la pelea individual, poniendo en alta estima la lucha de conjunto²⁷¹ la “*sofrosine*” ve su ascenso mientras el “*agonismo*” su declive, el primero supone el autocontrol y el equilibrio, la constante vigilancia para someterse a la disciplina común²⁷², “los instrumentos de la victoria”²⁷³. A lo anterior se suma el aprendizaje que estos laboriosos *farmers*, han tenido en sus humildes aldeas, en las cuales la “imagen del bien limitado”, los ha invitado a poner la “reciprocidad”²⁷⁴ como una práctica cotidiana y necesaria:

Y es que ha llegado el momento en el que la ciudad rechaza las conductas tradicionales de la aristocracia, que tienden a exaltar el prestigio, a reforzar el poder de los individuos, o elevarlos a categorías por encima de lo común, por lo que el furor guerrero y la búsqueda en el combate de una gloria puramente personal, quedan relegadas, son condenadas como ejemplificación de *hybris*, al igual que la suntuosidad en los funerales o las manifestaciones excesivas de dolor en caso de duelo, todas ellas bien conocidas en época homérica.

²⁷¹ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, p. 173.

²⁷² Jean Pierre VERNANT: *Los orígenes...*, p. 74.

²⁷³ *Ibíd.* p.49.

²⁷⁴ Julián GALLEGO: “*La formación...*”, pp. 133-151

Pues bien, todas estas prácticas son rechazadas porque acusan las desigualdades sociales y el sentimiento de distancia entre los individuos de la nueva polis, provocando disonancias en el grupo, desequilibrando su unidad y dividiendo la propia ciudad contra sí misma²⁷⁵.

En medio de este cuadro de transformaciones valóricas y sociales, la familia no podía no verse profundamente impactada, he incluso no parece raro la misoginia hesiódica, pues en medio de las inestabilidad, periodos de crisis y crecimiento, peligros de “expulsión” a otras tierras, la mujer porta “fuego en su vientre”²⁷⁶, la familia no es primera necesidad, y si la constituyes debe ser en una etapa ya adulta y con solo un hijo²⁷⁷ ya que es sinónimo carga económica.

Si en el periodo homérico la mujer era idealizada y gozaba de cotas de libertad²⁷⁸, debido a su gran valor para asegurar la gene familiar, posteriormente sus virtudes dentro de los nuevos ideales no tienen cabida, pues ni produce, ni pelea²⁷⁹, y como dice Bermejo la polis ya se ha asentado y la mujer, primordial en la conformación de la familia, ya no es necesaria,

²⁷⁵ ESPEJO, Carlos. “Sociedad...”, p. 173

²⁷⁶ José BERMEJO: *La Grecia...*, p.10.

²⁷⁷ HESIODO: *Trabajos y días*, 376.

²⁷⁸ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 46.

²⁷⁹ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, pp. 167-178.

pues la comunidad está constituida²⁸⁰, los lazos sanguíneos pierden importancia frente el contexto de comunidad²⁸¹ y la mujer es ahora una especie de barrera que ata las libertades del hombre, el cual pone ya no la familia conformada como ideal, así como lo fueran Gea y Urano, sino la imagen infiel de un Zeus, que ordena todo de modo justo²⁸². La mujer ya no era siquiera un premio para el guerrero valeroso, sino un ser que trae consigo las desgracias²⁸³, estimulando a la pérdida de la “*sofrosine*”, la mujer toma la connotación de posible rival en una etapa en que la ciudadanía está en proceso de expansión²⁸⁴, la palabra comienza a ocupar su posición hegemónica en la mentalidad griega y la mujer no puede tener acceso a esta, así como el productor independiente vislumbra sus posibilidades de ascenso y rivalización con la aristocracia, proyecta estas posibilidades en el género femenino²⁸⁵, transformándose en una posible rival a la que se debe recluir en el hogar, cumpliendo funciones se segundo

²⁸⁰ José BERMEJO: *La Grecia...*, p. 30-38.

²⁸¹ Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, pp. 167-178.

²⁸² HESÍODO: *Trabajos y días*, 249-263.

²⁸³ *Ibíd.* 90-95.

²⁸⁴ No podemos exagerar ya que la ciudadanía siempre fue acotada en la cultura helénica.

²⁸⁵ El mito configura de manera involuntaria a la mujer como motor y canal de desgracias, resultado del acto reflejo de sus temores y deseos y como una representación de la realidad anhelada. Sobre el tema de la proyección Vid.: Eva ALADRO: “Sobre el concepto de proyección en el mundo comunicativo”, *Historia y Comunicación Social*, Vol. 18 N° Especial Octubre (2013), pp. 317-329; Sobre el tema de la proyección mítica y los arquetipos, Vid. Carl JUNG: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2003. pp. 9-48.

orden de importancia, y con ello inhibiendo sus posibilidades de ciudadanía y participación política.

2.2 Conclusiones del capítulo.

A la luz de lo expuesto podemos señalar que el proceso de colonización griega nos ofrece dos caras bastante marcadas. En primera instancia la situación de la aristocracia que emprendía sus campañas militares con el objeto de ampliar su influencia y poderío social y económico poniendo sus ojos en las zonas más atractivas desde el punto de vista monetario. Y, en segunda instancia las colonizaciones a las cuales eran enviados los grupos sociales más débiles comercialmente, los cuales se realizaban bajo presión y a zonas comercialmente menos atractivas, pero necesarias para desahogar las condiciones complejas que suponía el marcado aumento demográfico en las insipientes polis griegas y las consecuencias de carestías que estas poseían.

Pese a lo anterior se observa la posibilidad de que la población aldeana alcanzara ciertos grados de enriquecimiento en base a la posesión

de sus parcelas y la ausencia de los nobles, al encontrarse continuamente en campañas de conquista dignas de su condición aristocrática y base para construcción de su imagen virtuosa en medio de una sociedad basada en la rivalidad y la competitividad.

Este clima de continua tensión entre la posibilidad de ascenso social y la posibilidad del exilio se transformó en un factor que estimuló a la población aldeana a insertarse en la insipiente *Polis*, ampliando su esfera de influencia y transformando las prioridades sociales y familiares.

Lo anterior supuso la aparición en el cono urbano de los valores cultivados en la vida aldeana y el descenso de aquellos que caracterizaron a la aristocracia tradicional, fusionándose y traslapando. Con lo cual el ya característico *agonismo* daba paso a la *sofosine*, el individualismo a la cooperación y el placer descontrolado a la contención.

Los ideales aristocráticos, si bien no desaparecen, se pasa a una mirada más realista de los deseos y sus posibilidades de materialización y de una idealización de la mujer y el matrimonio a una utilización de este

último para los fines de subsistencia y vínculos de influencia, perdiendo esta su valor como tal observado en la misoginia que el beocio poeta nos testimonia.



CAPÍTULO 3

3.1 La religión homérica y hesiódica aspectos generales.

En el presente capítulo proyectaremos bosquejar, de forma general, cuáles son las principales características de la religión griega, centrados en las prácticas religiosas que se trasuntan mediante los poetas en estudio. Pero antes de iniciar este análisis es prudente poder aclarar las implicancias y utilización del término “religión”, intentando evitar los anacronismos que nos lleven a perder el sentido del estudio. No por nada, Jean Pierre Vernant se pregunta: “¿tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que nosotros la entendemos?”²⁸⁶. Indudablemente que no, el mismo Vernant asevera que “se trata de una religión muerta..., pero también porque no puede ofrecer nada a las esperanzas de quienes buscan la salida de una fe

²⁸⁶ Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001. p. 5.

íntima en una comunidad de creyentes...”²⁸⁷. Pese a lo anterior, el reconocido historiador Martín Nilsson, utilizó el término durante toda su vasta obra, colocando el énfasis en el acto ritualístico que ponía en relación el mundo de las divinidades y el de los mortales²⁸⁸, todo esto debido, quizá, a la especial importancia que puso a la inmortalidad de las almas y el culto eleusino²⁸⁹. Nilsson arranca del supuesto de que las sociedades antiguas se concentran en todo lo referido a la salud, el hambre, la fecundidad y la muerte, lo que los lleva a crear grandes divinidades en las cuales depositan sus esperanzas.

Por otra parte, tenemos la escuela antropológica representada por Frazer, el cual reduce todo el actuar griego a un comportamiento de carácter primitivo caracterizado por un pensamiento pre-lógico y mágico²⁹⁰. Sin embargo Carlos Bermejo desmiente los supuestos de carestías y necesidades de las sociedades antiguas y pone el énfasis en la racionalidad del mito y su valor en la conformación de una identidad y cohesión social y

²⁸⁷ Ídem.

²⁸⁸ Passim, Martín NILSSON: *Historia de la Religión Griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

²⁸⁹ Vid. Martín NILSSON: “Die eleusinischen Gottheiten”. *Arw*, 22 (1935). p.79.

²⁹⁰ José BERMEJO (et. al): *Los orígenes de la mitología Griega*, Akal, Madrid, 1996. p. 11.

no en la necesidad y esperanzas ante las adversidades²⁹¹. De esta manera, su argumento se hace válido tanto para aquellos que tildan de *religión* el actuar griego frente a sus dioses, como aquellos que lo reducen a irracionalidad pura. Vernant ya nos advertía de caer en cualquiera de los extremos escribiendo:

El historiador de la religión griega debe acostumbrarse a navegar entre dos escollos. Debe cuidarse de cristianizar la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a esas prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo creyente de hoy,... Pero también debe guardarse de insistir en las diferencias, de que las oposiciones entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del libro le induzcan a descalificar a los primeros...²⁹².

Soslayando lo anterior, Festugiere, plantea que en la religión griega el ritual ha reemplazado a lo religioso²⁹³. Por ende, no sería apropiada su utilización, debido a la carga que el concepto posee en nuestra sociedad y que Aurelio Pérez define de la siguiente manera:

²⁹¹ José Bermejo: *Introducción a la sociología del mito Griego*, Akal, Madrid, 1994. pp. 23-76.

²⁹² Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión...*, p. 6.

²⁹³ Ídem.

Mediante la religión buscamos de los dioses el conocimiento del futuro o la correcta interpretación del pasado y del presente (adivinación), solicitamos su ayuda (propiciación) y tratamos de restablecer el orden transgredido cuando nuestra conducta no se atiene a las normas naturales o divinas (expiación), fijadas por la tradición y que en parte conocemos precisamente por los relatos sagrados²⁹⁴.

La religiosidad actual tiene un carácter únicamente personal, pues es intransferible, ya que su valor no radica en la ceremonia como tal, sino las esperanzas que en ella se ponen y el solaz que provoca al feligrés: “el creyente actual asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel”²⁹⁵. Por el contrario para el griego “la esperanza de una supervivencia del individuo después de la muerte, distinta de la mera sombra sin fuerza y sin conciencia en las tinieblas del Hades no entra en el comercio con la divinidad instituido por el culto ni, en todo caso, constituye su fundamento ni es un fundamento importante”²⁹⁶

²⁹⁴ Aurelio PÉREZ: “Religión, mito y sociedad en Grecia”, *Seminario Orotava de Historia de las ciencias*, 6 (2005), p. 24.

²⁹⁵ Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión...*, p. 6.

²⁹⁶ Jean Pierre VERNANT: *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1993. p.17.

El fenómeno espiritual en Grecia no se basaba en un conjunto de dogmas acerca de las divinidades, tampoco tenían una conciencia de libros sagrados y mucho menos lo espiritual como una experiencia individual²⁹⁷. Vernant es enfático en aseverar que la actitud de los griegos hacia sus divinidades no conforma una religión²⁹⁸ o una fe como menciona Vagueti²⁹⁹, “La religión –griega- es fiesta, culto, rito y sobre todo tradición”³⁰⁰. Por ende, no parece extraño el considerar como un culto o un rito el actuar religiosos de los griegos, ya que estos realizaban una gran cantidad de ceremonias con el fin de tributar a sus divinidades o elementos sagrados, pero en ningún caso a dogmas o doctrinas que se debiesen cumplir. En el caso del culto “las certezas no se sitúan en un plano doctrinal, no generan para el devoto la obligación de adherirse en todo y al pie de la letra, bajo pena de impiedad, a un cuerpo de verdades definidas”³⁰¹. Moses Finley, haciendo referencia a este tema manifiesta: “La piedad griega, la religión griega,... se presenta como una cuestión de rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios-acciones en suma

²⁹⁷ Mario VAGUETTI: “El hombre y los dioses”, en *El hombre Griego*, Alianza, Madrid, 1993. p. 292.

Cfr. Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión...*, p. 6.

²⁹⁸ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...*, p.19.

²⁹⁹ Mario VAGUETTI: “El hombre...”, p. 292.

³⁰⁰ Aurelio PÉREZ: *Religión...*, p. 26. Cfr. José BERMEJO: *Introducción...*, pp. 23-76.

³⁰¹ Jean Pierre VERNANT: *Mito y...*, p. 15.

y de historias, mitos, sobre instancias concretas de la acción de los dioses, no de dogmas abstractos”³⁰².

Pese a que hemos aclarado que el concepto “religión” no es el adecuado para referirse a los ritos de la sociedad helénica, cabe señalar que: “Algo de elemento religioso está presente en todos los sitios; los actos cotidianos implican junto con otros aspectos y mezclados con ellos una dimensión religiosa, y esto se da en lo más prosaico como en lo más solemne, tanto en la esfera privada como en la pública”³⁰³. Lo anterior no es de extrañar, pues los dioses y los hombres habitan el mismo mundo, aún cuando con distintos niveles jerárquicos, por lo que todo lo que rodea al griego esta colmado de divinidad, ya sea un río, un campo cultivado, un bosque, etc.³⁰⁴

Esto nos lleva al segundo aspecto a tratar en este apartado, pues todo acto ritualico, como señalamos, está dirigido a alguna divinidad. Pero, ¿qué es finalmente un “dios”? o ¿qué representa lo “divino” para un griego? El término “dios” ya nos sugiere a nosotros una idea de lo que es, pues es

³⁰² Moses FINLEY: *El legado de Grecia*, Crítica, Buenos Aires, 1989, p. 4.

³⁰³ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...*, p. 19.

³⁰⁴ *Ibíd.* p. 17.

inevitable pensar en un ser omnisciente, absoluto, perfecto, eterno, creador y sustentador de todo cuanto existe y asociado a una serie de otras nociones afines, como lo sagrado, lo sobrenatural, la fe, la iglesia y su clero³⁰⁵. Sin embargo, “las numerosas divinidades del politeísmo griego... no poseen los rasgos que definen nuestros conceptos de lo divino. Ni son eternas, ni perfectas, ni omniscientes, ni omnipotentes, no han creado el mundo, pero han nacido en él y de él... Su trascendencia es, por tanto, absolutamente relativa”³⁰⁶.

La diferencia de estos, respecto a los hombres no está determinada por el lugar donde viven o si son o no los creadores de cuanto existe, sino en que son seres inmortales que no pasan necesidades, no se fatigan³⁰⁷, no necesitan al alimento diario, pues sus fuerzas no decrecen, su alimento es la *ambrosía*, aquel brebaje que es más un símbolo de su divinidad que un nutriente indispensable para su sobrevivencia³⁰⁸.

³⁰⁵ Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión...*, p. 15.

³⁰⁶ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...*, p. 15

³⁰⁷ Jean Pierre VERNANT: *El Universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Anagrama. Barcelona, 2000. pp. 57-60.

³⁰⁸ *Ibíd.* p.66.

“Por fuerte, poderoso, inteligente, real y soberano que sea un hombre, llegará el día en que el tiempo acabará con él, en que la edad le pesará”³⁰⁹, el hombre está subordinado a los dioses desde su nacimiento, en una continua deuda, deuda que debe ser saldada con la realización escrupulosa de cada ritual, para no caer en desgracia para con los inmortales³¹⁰. He allí la condición de “dios”, pues no radica en manejar el destino de todo cuanto sucede, pues ni el mismo Zeus puede evitar la llegada de la negra parca (la muerte)³¹¹, pero sí puede intervenir en la vida de los mortales, sometiéndolos a trabajos y sufrimientos, o liberándolos de ellos³¹², conforme sean sus caprichos y anhelos. Los dioses son tan emocionales como los hombres, pero en su mundo, el Olimpo, el conflicto y la afrenta fue erradicada y con ello, el destino de los mortales será el de continuo padecimiento, como receptora de la desgracia³¹³. En suma un dios griego es un humano revestido de potestad, fortaleza y eternidad, donde las

³⁰⁹ *Ibíd.* p. 84.

³¹⁰ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...* p. 17.

³¹¹ “¡Ay de mí! Sarpedón, el más caro para mí de los hombres, decreta el destino que sucumba a manos de Patroclo Menecíada” HOMERO: *Ilíada*, XVI, 432-433; Esta situación también se puede apreciar en varios pasajes de las obras homéricas en la cual distintos dioses, nada pueden hacer contra el destino, el cual pesa y determina quién ha de vivir y morir ante el dolor de sus divinidades protectoras. Vid. VIII, 72-73; 464 y siguientes; XXII, 212; *Odisea*, III, 236 y siguientes. Vid. etiam. Jacqueline de ROMILLY, dirá que “que se reconoce la sensación de un orden ineludible, que concierne siempre-hay que ponerlo de relieve- a la muerte”, pese a lo anterior ella reconoce que existen pasajes que dan la impresión de lo contrario, pero solo resaltan que las obras homéricas no son un tratado de teología y que lo que realmente importa es que los hombres son mortales, sea cual sea la divinidad que impone su voluntad para llevarlos a hades. *Compendio de literatura griega*, Universidad de San Dámaso, Madrid, 2016, p.46-47.

³¹² HESÍODO: *Trabajos y días*, 300-305.

³¹³ Jean Pierre VERNANT: *El Universo...*, pp. 84-85.

limitaciones ya no existen, como dice Borges el mundo donde no existen las despedidas³¹⁴.

Complejo se torna hablar de “religión” en la cultura helénica, hecho que se complejiza aún más si se habla de *una* “religión” de la Grecia arcaica, no solo, por lo ya especificado del concepto mismo, sino por lo diverso de los ritos y lo dinámico de estos, las cuales presentan distintos matices según se hable de: la época primitiva, época arcaica, época clásica y/o época helénica³¹⁵. Aspecto que se complejizado mucho más al tener que especificar si estamos hablando de los cultos ctónicos, los misterios de Eleusis, los cultos órficos y la religión homérica³¹⁶. Frente a este aspecto debemos considerar que “el esquema clásico de la religión griega tiende a ver en ella la fusión entre la religión prehelénica de las poblaciones indígenas y los cultos y creencias aportados por los pueblos griegos desde su llegada a Grecia, que se extiende a lo largo del II milenio”³¹⁷. En otras

³¹⁴ Jorge Luis BORGES: *El Inmortal*, Alianza, Madrid, 2008. P. 5

³¹⁵ Martín NILSSON: *Historia...*, pp. 17-19, Cfr. Jean Pierre VERNANT: *Mito y Religión...*, pp.5-13, Cfr. Antonio MELERO: “La evolución del pensamiento religioso griego”, *Estudios clásicos*, 22 (1978), pp. 87-10; Erwin ROHDE: *Psique...*, pp. 73-80.

³¹⁶ Martín NILSSON: *Historia...*, pp. 17-224, Cfr. Antonio MELERO: “La evolución...”, pp. 88-95.

³¹⁷ Louise BRUIT y Pauline SCHMITT: *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, p.5.

palabras, no es tan fácil hablar de uno solo, como tampoco hablar de una etapa en específico. Melero nos advierte:

“...cuando hayamos los primeros documentos suficientemente explícitos para poder pintar un cuadro de ella con algún colorido y relieve, nos encontramos no con un estado de cosas original, sino con la culminación de un largo proceso de formación”³¹⁸.

Pese a que la mayor parte de los autores concuerdan con esta visión dinámica de la religión griega, encontramos también autores que se oponen tajantemente a esta postura. Tal es el caso el destacado profesor de Historia Antigua Domingo Plácido, para quien la religión griega no es una amalgama de creencias cambiantes y dispares en el tiempo y en el espacio, para las que usamos esa etiqueta por pura comodidad expositiva, sino que presenta una unidad sustancial bastante notable³¹⁹. Esta unidad le brinda coherencia y permite una comprensión más cabal al enfrentarse a su estudio, mas él no niega esa evolución continua aspecto sobre el cual Nilsson insiste³²⁰.

³¹⁸ *Ibíd.* p. 87.

³¹⁹ Domingo PLÁCIDO: “La religión homérica”, *Historia*, 16 (2006). pp. 68-74.

³²⁰ *Ídem.*

Por nuestra parte, nosotros no negamos la relación existente entre la religión homérica con la micénica e incluso cierto grado de dependencia, pues en la religión pre-Griega ya se pueden encontrar divinidades como: Zeus, Hefesto, Ares, Hermes Deméter, Artemis, etc.³²¹, pero ante lo cual Rodríguez Adrados menciona, y a nuestro parecer con mucha razón, que “Hubo profundas diferencias entre los dioses micénicos y los dioses griegos de épocas posteriores; aún cuando sus nombres sean idénticos”³²². No son pocos los dioses mencionados en las tablillas pero a los cuales se les tributaban cultos muy distintos a las de épocas históricas de Grecia, e incluso los estamentos sociales eran totalmente opuestos, como es el caso de Dionisos³²³, al cual lo adoraban las clases superiores, además de las clases populares como fue característico posteriormente. O el caso de Poseidón y Zeus, los cuales aparece relacionado con el caballo y el Toro, actividad absolutamente disimiles con sus funciones en el panteón homérico y hesiodico³²⁴. José Bermejo comparte esta apreciación sobre lo ilusorio de la relación entre el panteón micénico y homérico, mencionando que no solo

³²¹ Antonio MELERO: “La evolución...”, p. 90.

³²² Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: “Les Institution religieuses Myceniennes”, *Minos*, 11 (1972). p. 171.

³²³ Aurelio PRIVITERA: “Dioniso nella società micenée”, *Atti e Memorie*, 2. pp. 1027-1032.

³²⁴ Ileana CHIRASI: “Poseidon Enesidaone nel Pantheon Miceneo”, 2, pp. 945-991, Cfr. Ronald WILLETS: “Mycenaean Zeus in Central Certe”, 2, pp. 1033-1039.

hay grandes diferencias entre las divinidades mencionadas, sino que son muchas las que no existen en el micénico y otras imposible de identificar o identificadas de manera forzosa intentando justificar esta dependencia³²⁵. Con lo anterior, el Profesor de la Universidad de Santiago de Compostela no niega la presencia de elementos diversos en la religión homérica y hesiodica, como podría si en una obra posterior pone especial énfasis en la participación de las divinidades ctónicas en las obras de los poetas antes citados³²⁶. En la misma línea del historiador español, Robert Graves relaciona los mitos homéricos y órficos en cuanto a la cosmogonía³²⁷, para darle mayor coherencia y comprensión a estos.

El fenómeno *religioso*, en Grecia, en indisoluble del mito como tal. Por ende, para comprender la vida de las comunidades griegas es de especial importancia sumergirse en sus mitos entendidos estos como “una historia verdadera, y lo que es más, una historia de inapreciable valor,

³²⁵ José BERMEJO y Susana REBORDO: “Religión Micénica y religión Griega: problemas metodológicos”, en *Los orígenes de la mitología Griega*, Akal. Madrid, 1996. pp. 5-40.

³²⁶ José BERMEJO: *Grecia Arcaica: La mitología*. Akal. Madrid, 2006. pp. 12-34.

³²⁷ Robert GRAVES: *Los mitos griegos volumen I*, Alianza, Buenos Aires, 2007. pp. 35-37.

porque es sagrada, ejemplar y significativa”³²⁸. El mismo Eliade continuará señalando:

el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los ‘comienzos’. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobre-naturalidad’) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo ‘sobrenatural’) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales³²⁹.

Espejo Muriel citando a Luis Cencillo considera al mito

como una necesidad mental, una captación constante, estilizado simbólicamente e insistentemente expresiva de la situación universal del hombre en el mundo, de la trayectoria insoslayable que cada

³²⁸ Mircea ELIADE: *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1991. p. 4.

³²⁹ *Ibíd.* p. 6.

hombre ha de seguir, de su deber ser y el origen de sus males, de sus posición excéntrica y de su centro. Y todo ello, como una verdadera praxis productiva de densificaciones vitales de sentido, que revestían los acontecimientos humanos de un simbolismo real y los conectaba soteriológicamente con la dimensión profunda del vivir³³⁰.

Como vemos en ambos casos el mito opera como un motor y, a la vez, un catalizador de la conducta humana, tanto en el sentido que le confiere al existir (marcando las pautas del actuar), como en su dimensión social. Malinowski, indica que la función del mito griego en particular “consiste en fortalecer la tradición y dotarla de un valor y prestigio...”³³¹, ante lo cual Bermejo complementa que “un vez que se comienza a estudiar la función social y a reconstruir su significado pleno, se va elaborando gradualmente la teoría de la organización social”³³², ya que el mito opera como un cohesionador social, a tal punto que Vernant de la idea de que no habría *Estado*, o por lo menos no un *Estado* organizado, pues el mito entrega las pautas colectivas en son de su linaje, las divinidades y su heroísmo (tema analizado

³³⁰ Luis CENCILLO: *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970, citado por: Carlos ESPEJO: “Dimensión mítica”, *Florentia Iliberritana*, 4-5 (1993-1994). pp. 155-166.

³³¹ Bronislaw MALINOWSKI: El mito en la Psicología primitiva, citado por: Carlos BERMEJO: *Introducción...*, p. 25.

³³² Ídem.

anteriormente)³³³ En palabras simples, su “*valor religioso*” no radica en una trascendencia espiritual, sino más bien en motor de identidad y unidad sociocultural. De esta manera “...lo religioso queda incluido en lo social y que, recíprocamente, lo social, en todos sus niveles y en la diversidad de sus aspectos, está penetrado de lado a lado por lo religioso”³³⁴

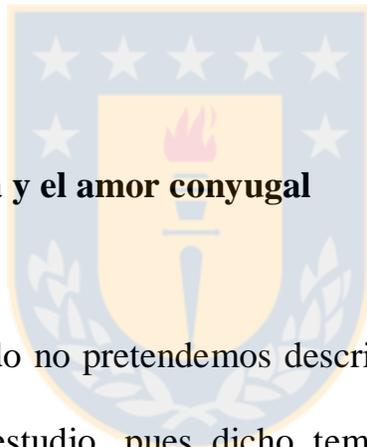
Para finalizar, es preciso indicar que, con todo lo anterior, bajo ningún aspecto pretendo negar la relación entre el culto homérico y sus predecesores de periodos primitivos, u otro tipo de culto que se manifiesta en las obras de los poetas en estudio, ya que sería graso error no considerarlo. Simplemente no creemos que sea indispensable analizar de manera detenida las manifestaciones religiosas anteriores o aquellas que no revelan una presencia considerable dentro de las obras, pues no es el objetivo de este trabajo, sino resaltar las características sociales, familiares y afectivas presentes en los mitos.

Por otra parte, como ya hemos observado, considerar una práctica *religiosa* en su sentido lato, lo que se da en la Grecia antigua y en particular

³³³ Jean Pierre VERNANT: *Mito y religión*....., p. 10.

³³⁴ Ídem.

en la época arcaica, sería un gran error. No obstante haremos uso del concepto en diversos momentos, para facilitar la trasmisión, intentando resguardar los cuidados en su uso, en especial por el valor social que este posee (el ritual *religioso*), sin el cual sería absolutamente imposible reconstruir la maraña social y mental de las comunidades Griegas de la primera mitad de la época arcaica y mucho menos develar sus ideales de amor y afecto.



3.2 Dioses, la familia y el amor conyugal

En este apartado no pretendemos describir la sociedad en que ven la luz los poemas en estudio, pues dicho tema fue tratado en el capítulo anterior, sino que insertarnos en los poemas mismos para analizar las características sociales y familiares que estos nos entregan.

Como hemos manifestado con anterioridad, la estructura mítica griega es de carácter antropomórfica³³⁵, tanto en el carácter físico, psicológico y social de los dioses, en las cuales se constituye una relación

³³⁵ Antonio MELERO: “La evolución...”, p. 87.

bidireccional entre la sociedad en que ven la luz los mitos, los mitos mismos y la sociedad receptora de los ellos³³⁶. Es decir, en los mitos se ven simbolizadas formas y expectativas de vidas no plenamente conscientes, pero sí medianamente, pues en estos se vislumbran los procesos de asimilación del mundo y sus continuos avatares y las mecanismos prácticos para operar en él.

Sin más preámbulos y considerando lo anterior nos remitiremos a los mitos. Hesíodo nos relata en su Teogonía que en el inicio existió Caos, luego Gea y finalmente Eros³³⁷. Lo interesante es que en este inicio cosmogónico no existe una unión sexual, ni una construcción de pareja, sino que estos tres seres inmortales vienen a nacer en forma automática y autónoma, sin una mediación. Jean Pierre Vernant dirá que ni siquiera son seres sexuados, ya que Caos es un nombre neutro sin un género definido y al no existir el sexo masculino, Gea supera el carácter de un figura femenina, pues da a luz, pero sin contacto sexual sin el “*ater philótetos ephimérou*” (sin la *ternura amorosa* facultad de Afrodita)³³⁸ Sin embargo,

³³⁶ Paul RICOEUR: *Tiempo...*, pp. 113-140

³³⁷ HESÍODO: *Teogonía*, 116-120.

³³⁸ Jean Pierre VERNANT: *El individuo la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001. p.150.

cuando Gea da a luz a Urano, viene a emerger el deseo sexual como un factor primordial y, con ello, la primera pareja. Es más la sexualidad y procreación serán elementos capitales en el mito, en el cual se observa a una figura masculina que practica el sexo de forma descontrolada. Hesíodo nos relata que Urano está deseoso de cubrir a Gea³³⁹, y solo vive para practicar el sexo, con su única pareja, pero a la cual no le permite dar a luz a sus hijos reteniéndolos en el vientre materno³⁴⁰. Se vive aquí un paso mitológico de la asexualidad a la sexualidad desenfrenada, como de la individualidad a la vida matrimonial plenamente constituidas³⁴¹. Pese a la postura de Bermejo, Vernant niega la existencia de una pareja en el sentido pleno, debido a que:

Gea ha generado a Urano a manera de complemento, como su doble masculino. Ella lo ha hecho con sus mismas proporciones para que pueda cubrirla completamente, para que la contenga enteramente bajo de sí. Urano está tendido sobre Gea; la está cubriendo de continuo y se derrama en ella incansable durante la cópula que le impone incesantemente. No existe entre ambos distancia espacial ni intermedio temporal: la unión no conoce pausa. Urano y Gea no están todavía verdaderamente separados; ellos conforman no tanto una pareja compuesta por unidades diferenciadas como una unidad de dos caras, un conjunto constituido por dos estratos superpuestos y acoplados. Eso es así porque su unión sexual no conduce a nada. Los

³³⁹ HESÍODO: *Teogonía*, 178.

³⁴⁰ *Ibíd.* 154-159.

³⁴¹ José BERMEJO: *La Grecia Arcaica...*, p. 27.

hijos que Gea concibe de Urano permanecen encerrados en sus entrañas como antaño lo estuviera el padre: no pueden salir a la luz en tanto que seres individualizados³⁴².

En base a lo anterior, el Eros primordial no tendría la función de unir lo seres opuestos. Y mucho menos ser el encargado de entregar las artimañas de la seducción, pues Afrodita no entra aún en escena, sino solamente la liberación de lo que está contenido en la existencia de los dioses originales mismos, como una especie de pulsión creadora. Con ello, tenemos que tener el cuidado de confundir este Eros con el Eros que formará parte del séquito de la Citara y a la cual acompañara fielmente y que junto a Hímeros (Deseo) y Peito (Persuasión) serán los responsables de entregar el placer y la discordia del amor y el deseo. Esto no podía ser de otra manera, ya que en el momento en que Cronos castra con la hoz a su padre para permitir el nacimiento de todos los hijos engendrados por Urano, dando la libertad a la generación de titanes, el mito dice que Urano antes de apartarse lanza una maldición por la afrenta que cometió su descendencia para con él³⁴³. Pero no es todo, debido a la sangre derramada por el miembro mutilado del titán nacieron las Meliádes, los Gigantes y las

³⁴² Jean Pierre VERNANT: *El individuo.....*, p.151.

³⁴³ HESÍODO: *Teogonía* 155-211.

Erinias³⁴⁴: las primeras, las Ninfas de esos grandes árboles que los Fresnos, atraídas incesantemente por la guerra pues de los árboles que cuidan se extrae la madera para las armas, que anhelan utilizar continuamente; los segundos representan la encarnación de la violencia bélica, siempre adultos fuertes, que no conocen ni la vejez ni la infancia, y el homicidio es placer para ellos; las terceras, parecen las más terribles, divinidades de la venganza por delitos cometidos por consanguíneos. Las Erinias representan el odio, el recuerdo la memoria de la culpa, y la exigencia de que el que la hizo la pague³⁴⁵. En síntesis, “al castrar a su padre, Crono ha instituido dos fuerzas que para los griegos son complementarias, una de las cuales se llama Eride, la Discordia, y otra, Eros, el Amor”³⁴⁶. Con este acto se finaliza esa unión sin interludios, esa continua copulación. Finalmente dos entidades totalmente independientes vienen a nacer³⁴⁷ y con ello un renovado Eros entra en escena, siendo el encargado de:

unir dos seres perfectamente individualizados, de diferente sexo, en un juego erótico que supone una estrategia amorosa con todo lo que eso implica de seducción, de consentimiento y de celos. Eros une a

³⁴⁴ Ídem.

³⁴⁵ Jean Pierre VERNANT: *El universo...*, p. 24.

³⁴⁶ *Ibíd.* p. 25.

³⁴⁷ *Ibíd.* p. 24.

dos seres diferentes para que a partir de ellos nazca otro, que no sea idéntico a ninguno de sus progenitores, pero que los prolongue a ambos. Así pues, existe ahora una creación que se diferencia de la de la era primordial³⁴⁸.

Con este acto el destino está marcado. El seno familiar será el campo predilecto de la discordia (aun cuando no el único), generando en ella conflictos y luchas y, por otra parte, Eros, esa pulsión amorosa y deseo sexual, no escatimará esfuerzos en unir y crear a partir del deseo amoroso de dos individuos uno nuevo. No existirá, por ende, “amor” sin conflicto, Ternura sin engaño³⁴⁹, pues Afrodita dotara a la mujer de dichas habilidades que traerán el placer y la desgracia a los hombres³⁵⁰.

Pero retrocedamos en el relato y centrémonos en la figura de Noche (Nyx) divinidad que al igual que Gea da a luz sin contacto amoroso, pero disfrutemos de la pluma del Beocio poeta:

Parió la noche al Maldito Moros, a la negra Ker y a Tánatos, parió también a Hipnos y engendro a la tribu de los Sueños. Luego la diosa, la oscura noche, dio a luz sin acostarse con nadie a la Burla, al

³⁴⁸ *Ibíd.* p. 25.

³⁴⁹ *Ibíd.* pp. 52-53.

³⁵⁰ HESÍODO: *Teogonía*, 100.

doloroso Lamento y a las Herpérides que, al otro lado del ilustre Océano, cuidan las bellas manzanas de oro y los arboles que producen el fruto.

Pario Igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables: a Cloto, a Láquesis y a Atropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses. Nunca cejan las diosas en su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quien comete delitos.

También alumbro a Némesis, azote para los hombres, la funesta Noche. Después de ella tuvo al Engaño, la Ternura y la funesta Vejez, y engendró a la astuta Eris.

Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, Al Hambre y los dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la destrucción, compañeros inseparables, y al juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente³⁵¹.

En este pasaje se vislumbra con claridad la misoginia, que ya habíamos mencionado en relación a una obra tan práctica como *Trabajos y días*, pero que incluso en el mundo de los dioses se deja ver. No por nada, la descendencia de “Nyx” está colmada de calamidades que serán, como el mismo Hesíodo señala, causa de dolores. Esta actitud hacia la mujer, se hace mucho más patente en el mito de Pandora, que es consecuencia de la actitud de Prometeo de querer engañar a Zeus³⁵², pues como destaca

³⁵¹ *Ibíd.* 212-233.

³⁵² *Ibíd.* 540-571.

Vernant, el motivo del castigo que el crónida da al titán, no dice relación con la parte del animal que le entrega (los huesos), pues ésta realmente refleja la imperesibilidad de los dioses³⁵³ versus la condición finita del hombre, el cual se queda con la carne, carne que se come y se consume hasta no quedar nada. Si en algún momento los dioses y los hombres vivían juntos y no pasaban trabajos³⁵⁴, desde ahora, deberán sufrir para conseguir su alimento y trabajar para generar el fuego y mantenerlo, pues ya no lo encontrarán fácilmente en los árboles³⁵⁵. El ardid tramado por Prometeo en contra del soberano de los dioses, será el motivo que llevará a que éste, mande a crear a una mujer hermosa de aspecto, pero colmada de desgracias para los hombres, de la cual descende la estirpe de las mujeres³⁵⁶.

El matrimonio mismo se constituye como una desgracia. Esto parece quizá lo más llamativo, ya que luego de la relación lacerante entre Urano y Gea, pareciera que el orden titanida logra constituir el equilibrio de las parejas. Basta con mencionar la relación de la misma diosa primordial y Ponto, que se presenta como la antítesis de Urano. Todo lo maléfico del

³⁵³ Jean Pierre VERNANT: *El universo...*, pp. 66-67.

³⁵⁴ HESÍODO: *Trabajos y días*, 108-122.

³⁵⁵ *Ibíd.* 562-570

³⁵⁶ HESÍODO: *Teogonía*, 568-593.

padre de los titanes, es lo bueno del padre de los ríos. No podemos dejar de destacar que de Ponto en forma independiente y sin contacto amoroso nace el buen Nereo, padre de los ríos, así como de Zeus nace Atenea. Como vemos, de los hombres sin contacto amoroso nacen seres positivos, más de las mujeres sin unión sexual masculina solo nacen desgracias. Este aspecto comienza a reflejar lo que Rodríguez Adrados asevera de la mujer en los siglos posteriores y es que queda absolutamente denigrada y reducida a un ser prácticamente insignificante³⁵⁷. Continuando con la idea anterior el orden titanida parece constituir relaciones de pareja relativamente estables, ya sea Taumante y Electra³⁵⁸, Ceto y Forcis³⁵⁹, Tetis y Océano³⁶⁰, Tea e Hiperión³⁶¹, Crío y Euribia³⁶², Febe y Ceos³⁶³, Japeto y Clímene³⁶⁴, e incluso la relación de los titanes que representaran el nuevo orden tras el declive de Urano, es decir Rea y Cronos, el cual se caracterizaba por engullirse a sus hijos con el objeto de evitar el destino de su padre, a quien él mismo había cercenado su miembro y, con ello, como dice Bermejo, su autoridad como divinidad suprema, pues era incapaz de controlar su hogar y

³⁵⁷ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El mundo...*, pp. 42-43.

³⁵⁸ HESÍODO: *Teogonía*, 265-269.

³⁵⁹ *Ibíd.* 270-336.

³⁶⁰ *Ibíd.* 337-371.

³⁶¹ *Ibíd.* 372-374.

³⁶² *Ibíd.* 375-402.

³⁶³ *Ibíd.* 403-409

³⁶⁴ *Ibíd.* 508-534.

practicar el sexo en forma controlada³⁶⁵. Con todo lo malévolo de su actuar representa junto a su esposa un ejemplo de matrimonio y relación relativamente equitativa en cuanto a las facultades femeninas que aún rivalizan con las del hombre y una preocupación por la sucesión y pérdida de la autoridad dentro del hogar y, por consecuencia, dentro del estrato de divinidades³⁶⁶.

Una vez confirmado el ardid tramado por Rea para evitar que Cronos se comiese a Zeus, le entrega al soberano una enorme piedra envuelta en pañales, el uranida se apresura en tomarlo y sin titubear se traga supuestamente a su hijo Zeus, el que a esa altura está bajo la segura protección de la diosa Gea, quien lo cría. Una vez y fue grande y fuerte toma venganza de su padre liberando a sus hermanos y triunfando en la guerra contra los titanes, Zeus impone, como dice Mircea Eliade, un nuevo orden³⁶⁷, totalmente distinto a los anteriores, evitando el problema de la sucesión, al dar a luz de su cabeza a la diosa Atenea³⁶⁸, la sabiduría y

³⁶⁵ José BERMEJO: *La Grecia Arcaica...*, p. 27.

³⁶⁶ HESÍODO: *Teogonía*, 454-504.

³⁶⁷ Mircea ELIADE: *Historia de las...*, pp. 324-327.

³⁶⁸ Como dice el mito Metis personificación de la astucia y de la inteligencia que prevee lo que sucederá, se convierte en la primera esposa del cronida, quedando prontamente en cinta, lo que significa un riesgo para la soberanía del dios, esto lo lleva a urdir un plan en el cual logra que se esposa se metamorfosee en agua, bebiéndola, de esta manera Zeus porta las habilidades de Metis, es decir, la astucia. Pero el mito no

astucia, quien asegurará la condición de soberano del cronida y con ello su instauración como la imagen de la justicia incorruptible y el equilibrio eterno.

Lo notable de esta nueva fundación³⁶⁹ es que la familia como construcción matrimonial parece quedar en segundo plano y la relación sexual no tiene el sentido necesariamente de la procreación. Sin más basta en pensar que Zeus se enorgullece de la cantidad de mujeres con las cuales ha copulado y no tiene reparos en mencionárselo a su esposa Hera en el momento en que ésta lo seduce para liberar a los aqueos de la debacle en el campo de batalla, pese a la molestia de la diosa de la familia.

En relación con la idea de poder, ya no se basa en tener una relación sexual con una mujer y hacer de esta relación reflejo de la capacidad para gobernar, sino el poder está en relación a la capacidad de tener muchas mujeres y copular con ellas, pese a la existencias de una oficial e incluso en poder disfrutar de la sexualidad teniendo límites solo en la “*imaginación*”.

finaliza allí, ya que al beber a Metis, también ingiere a Atenea que estaba en el vientre de la diosa, El dios olímpico comienza a sentir dolores y con un hachazo de Hefestos, parte la cabeza del dios desde donde nace la diosa de la astucia en batalla. Atenea, quien será virgen y con ello el cronida impone un orden sin cuestionamientos. HESIODO: *Teogonía*, 886-900.

³⁶⁹ Mircea ELIADE: *Historia de las...*, pp. 325.

Esta concepción de la sexualidad mucho menos contenida se hace coherente, en relación a la moral aristocrática que tiene como principio la riqueza y capacidad de contener mucha gente en el hogar y tomar mujeres como premio en el contexto de las incursiones militares y colonizaciones, En otras palabras, el actuar de Zeus es equivalente con el actuar de la sociedad aristocrática, ya que cada incursión Zeus en busca de placer sexual parece la representación simbólica de la incursión de los “*reyes*” en busca de gloria en suelos desconocidos o codiciados.

Al detener el análisis y brindarle un mayor cuidado, entendemos que pese a lo anterior, tanto Zeus como los aristócratas requieren de un matrimonio oficial con el cual validarse socialmente y del cual nazca una prole oficial que asegure su perennidad, donde la mujer se trasforma en un ser trascendente y hábil, pues por mucho que sea el soberano de los dioses, su esposa podía someterlo basándose en los dones del amor³⁷⁰, tal como un héroe podía ser sometido al placer por la doncella³⁷¹. Quizá alguno podrá argüir que esto refrenda mucho más la debilidad femenina, siendo solo un instrumento de placer y útil en la procreación, interpretación que parece

³⁷⁰ HOMERO: *Ilíada*, XIV 315-335.

³⁷¹ *Ibíd.* III, 441.

errada si consideramos que la mujer puede ser causal de males, que no son necesariamente desgracias, sino la necesidad del hombre de tener a lo menos a una de ellas

Otro mal les procuró en cambio de aquel bien: El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda su vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable³⁷²

Este tema no es menor teniendo en consideración que nos encontramos ante una sociedad tremendamente agonística, donde la imagen que se proyecta es esencial para alcanzar la “*arete*” y un principio básico es tener una familia que honre y de permanencia a esa anhelada “*kleos*”, alcanzada por el héroe en el contexto de guerra, y más aún en los periodos de paz donde la estancia en el hogar es sinónimo de gloria, así como se aprecia en el caso de Nestor, Menelao y el mismo Odiseo.

³⁷² HESÍODO: *Teogonía*, 602-612.

De todas formas, la construcción familiar ha perdido en equilibrio, pues las relaciones conyugales fuera del matrimonio parecen buscar su legitimidad basándose en el comportamiento de los dioses, atribuyendo incluso estos comportamientos a las mujeres. El ejemplo más decidor de esta construcción familiar ya desigual es la relación de Afrodita y Hefesto, al cual la diosa del amor no tiene reparos en engañar, teniendo una relación intensa con el dios de la guerra, los cuales son expuestos frente a los demás dioses, entendiéndose que hicieron algo inadecuado, pero pese a ello, Hefesto no logra más que una risa de los demás dioses olímpicos y hasta un comentario difícil de obviar por parte de Hermes, quien no tendría tapujos en quedar en vergüenza frente a los demás dioses si el motivo era una relación con la citara diosa³⁷³.

Qué decir de los demás dioses que manifiestan relación bien disimiles y nada estables en el tiempo, donde los elementos afectivo familiares son bastante ajenos³⁷⁴.

³⁷³ HOMERO: *Iliada*, 266-346.

³⁷⁴ Vid. José BERMEJO: “Zeus, Hera y el matrimonio sagrado”, *Polis*, 1(1998), pp. 7-24.

Hesíodo nos dice que Zeus le hizo el amor a Metis, a Temis, a Deméter, a Nemósine, a Hera, a la Atrantida Maya, a Selene³⁷⁵ y eso es solo por mencionar a las diosas, ya que sus incursiones en la tierra no tienen nada que envidiarle a las anteriores como la relación con Alcmena la cual dio a luz a Hércules³⁷⁶ e incluso relaciones de tipo zoofílicas como nos relata Hesíodo en el “Catalogo de las Mujeres” o “Eeas” : “Anunciad (musas ínclitas razas de todas estas mujeres) a cuyo lecho se unió (Zeus olímpico de ancha mirada) sembrando sus más grandes semillas, a un toro semejante”.³⁷⁷

La representación del toro es característica en la mitología en relación a la carga erótica que ésta tiene. “Numerosos toros lunares y solares recorren todas las mitologías del Próximo Oriente”³⁷⁸. El término que define al animal ya tiene fuertes connotaciones sexuales, pues lexicógrafos y diccionarios antiguos nos entregan testimonio de aquello. Tal es el caso de Pollux (s. II), quien relaciona el término con la palabra ano (κωχώνη),

³⁷⁵ HESÍODO: *Teogonía*, 886-929.

³⁷⁶ *Ibíd.* 943-944.

³⁷⁷ HESÍODO: *Catálogo de las mujeres o Eeas*, 17-20.

³⁷⁸ Surya en la mitología védica, Apis en la egipcia, etc. Germán SANTANA: “Modalidades amoratorias en Hesíodo: Heterosexualidad, incesto, castración y zoofilia”, en *Koinos Logos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006. p. 979.

mientas que Hesiquío (s. V) la relaciona con la expresión “partes prudentes de la mujer” (γυναικεῖον αἰδοῖος). Finalmente, la Suda (s. XII) da como sinónimo el vocablo (πέος), con el sentido de pene. De modo que la misma esencia de la palabra denota el poder generador del toro³⁷⁹

El anterior no es el único caso en que dioses se han metamorfoseado en animales para amancebarse y saciar sus deseo de placer, pues el mismo Bóreas en la *Iliada*, se trasformó en un semental para copular con las yeguas de Erictonio, engendrado doce esplendidos potros, según nos lo atestigua Homero³⁸⁰.

Estos ejemplos nos manifiestan una pérdida de la preponderancia de las relaciones conyugales en el plano de la fantasía erótica, pero no podemos trasladarlo al horizonte de la vida diaria, pues sería una interpretación demasiado exagerada y poco cuidadosa con la globalidad de las obras y el contexto en que se generan. Las limitaciones implican una radicalización de la fantasía, “donde la ley, las costumbres o la religión

³⁷⁹ *Ibíd.* p. 980.

³⁸⁰ HOMERO: *Iliada*, 223-225.

impiden algo, el deseo se refuerza”³⁸¹, como efecto de la prohibición. En el universo de los “*hombres*”, se anhela el disfrutar de la mujer que ha quedado en el hogar (entendiendo que en una situación de desamparo y padecimiento, el deseo del amor ausente se hace más profundo, por los elementos de añoranza e idealización de la figura ausente)³⁸², o del premio obtenido en batalla, pero que no implica ello que esté ausente el aprecio y cariño emocional, como es el caso de Aquiles hacia Briseida³⁸³, dando la idea de que no es solo la satisfacción de una necesidad fisiológica, por ende, con la esposa u otra el sentido y la importancia de la construcción de pareja parece mantenerse vivo. Tomando características de ideales dentro del actuar de un héroe, ya sea del caso de Menelao, con Helena³⁸⁴, Héctor con Andrómaca³⁸⁵ u Odiseo con Penélope³⁸⁶ y en el caso de aquellos que no son aristócratas, y quizá por la conciencia del *bien limitado*, la vinculación afectiva y seria con solo una mujer y en una edad relativamente tardía como lo atestigua Hesíodo en *Trabajos y Días*³⁸⁷.

³⁸¹ Germán SANTANA: “Zoofilia y animalismo míticos: las aventuras amorosas de Zeus”, en *La palabra y el deseo, estudios de literatura erótica*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Palmas de Gran Canaria, 2002. p. 35.

³⁸² HOMERO: *Odisea*, I, 342-345.

³⁸³ HOMERO: *Ilíada*, IX, 340-343.

³⁸⁴ HOMERO: *Odisea*, IV.

³⁸⁵ HOMERO: *Ilíada*, VI, 450-455

³⁸⁶ HOMERO: *Odisea*, XXIII, 185-300.

³⁸⁷ HESÍODO: 695-706.

El mito nos revela que, si bien no podemos hablar de una conciencia de clase, si podemos hablar de una conciencia de género, donde las relaciones, desde el orden sancionado por Zeus, comienzan a revelar las desigualdades en el plano matrimonial³⁸⁸, por un lado un Zeus que copula con una gran cantidad de mujeres, frente a una Hera que se presenta como fiel a su esposo.

En cuanto al espacio de acción heroica, las mujeres se vislumbran relacionadas con el “*oikos*”. Lich dirá:

Es casi innecesario hoy día subrayar el hecho de que el aserto, a menudo oído, de que la mujer casada griega era indigna es fundamentalmente falso [...] pero no se podía honrar mas a una mujer de lo que los griegos honraban al tipo de madre [...]. El reino de la esposa comprendía el control absoluto de los asuntos domésticos, de los que era dueña y señora³⁸⁹.

No podemos estar de acuerdo con esta declaración, pues ya en las obras homéricas se observa a una mujer que más que señora del “*oikos*”, parece prisionera de él y cada vez que sale de su hogar o actúa en forma

³⁸⁸ Domingo PLÁCIDO: “La presencia de la mujer griega en la sociedad: Democracia y tragedia”, *Estudia Historia, Historia Antigua*, 18 (2000), pp.49-63.

³⁸⁹ Hans LICHT: *Vida sexual de la antigua Grecia*, Abraxas, Madrid, 1976. pp. 21-22.

independiente, es causal de desgracias. Tales son los casos de Helena y Clitemnestra, la primera causal de destrucción de Troya y la segunda, considerada una infame asesina de su marido. Esta situación será mucho más patente hacia el periodo clásico, cuando, como dice Domingo Plácido “el *oikos* es más bien el lugar donde el hombre mantiene encerrado a la mujer”³⁹⁰

Para cerrar este apartado que ha intentado sintetizar las relaciones sexuales, esencialmente conyugales en el marco de las divinidades griegas presentadas en los autores en estudio y su relación con el mundo heroico, no puedo dejar de lado el interesante factor que implica la construcción de la primera familia humana y es el hecho de la figura de Prometeo y de Epimeteo, los cuales representan a la humanidad. El primero de ellos la sabiduría, la astucia, la sagacidad y el segundo la torpeza, pero ambos son en última instancia insensatez, pues si bien Epimeteo no escucha el consejo de su hermano de no aceptar ningún regalo y mucho menos de los dioses y

³⁹⁰ Domingo PLÁCIDO: “*La presencia...*”, pp. 49-63. No solo en este aspecto se refleja la diferencia de género, pues incluso en aquellos ejemplos que podrías perfectamente reflejarnos un sistema matriarcal como es el caso de las Amazonas, no hace otra cosa que reflejar la barbarie que representa un poder femenino, frente a la cultura y civilización que representa al griego. Eva CANTARELLA: “Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado”, *Arenal*, 2, 1,(1995), p.10. Vid etiam. Iván PÉREZ: “*Mito y género en la Grecia antigua*”, Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Universidad de Salamanca, 2011.

acepta a Pandora como mujer, con ello se ancla en el seno del hogar conyugal las más terribles experiencias de vida, unidas al dulce placer de la seducción y el amor (en su connotación sexual), virtudes con las cuales la doto Peithó y la luminosa Afrodita³⁹¹. El caso de Prometeo es aún más complejo, pues ni aun la sabiduría humanas son capaces de mejorar o evitar el destino de los hombres, no importa la sabiduría de los hombres, pues la de Zeus y su indubitable justicia serán las que en última instancia se materialicen en el mundo de los hombres. Por ende, la clave de la subsistencia de los hombres esta en no contradecir la voluntad de los inmortales³⁹². Parece una visión muy lúgubre de la vida, pero como dice Adrados, tras esta postura se esconde una visión positiva de la vida, ya que considera un orden natural y, en la medida que se practica, los dolores del hombre serán menores³⁹³.

³⁹¹ HESÍODO: “*Trabajos y días*” 70-90

³⁹² Jean Pierre VERNANT: “*El hombre...*” pp. 17-20.

³⁹³ Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS. “*Ilustración...*”, p.98.

3.3 El ritual del matrimonio

En este apartado intentaremos superar el marco referencial del mito mismo, para adentrarnos en los rituales de matrimonio que se practicaban en el seno de la sociedad griega de la época arcaica, teniendo siempre como herramienta las obras de estos dos poetas esenciales de la cultura occidental.

Para poder hablar del rito del matrimonio, es necesario primero definir que entendemos por rito, cuestión que no es nada de fácil, pero que Cazeneuve define con mucha consistencia con las siguientes palabras

Es un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual [...] Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto, no forma parte de la esencia de las prácticas que lo concluyeron por convertirse en costumbre, pero constituye, en cambio, un elemento característico del rito, y a veces su principal virtud³⁹⁴.

³⁹⁴ Jean CAZENUEVE: *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971. p. 16.

Para Durkheim, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo un hombre debe comportarse en presencia de los objetos sagrados³⁹⁵, mientras que para Carlos Espejo Muriel el rito se compone de tres elementos básicos: “su capacidad expresiva, su virtud de repetición, por la que todo acto se rodea de una halo diferenciador dada su carga emotiva y religiosa procedente del vínculo sagrado de la tradición y por su simbología inherente como elemento constitutivo de la acción misma”³⁹⁶.

El mismo autor señala la relación indisoluble entre el ritual y el mito, teniendo orígenes paralelos, con las mismas fuentes de inspiración. “Así pues, si el rito humaniza el espacio, el mito humaniza el tiempo, por lo que el ritual pasa a ser fantasía social, pues ofrece un conjunto de conexiones a través de las cuales la emoción puede expresarse en vez de reprimirse”³⁹⁷. Es decir sería inadecuado estudiar solo el mito, sin considerar los rituales a los cuales este da lugar y viceversa, pues el ritual mismo puede mitologizarse.

³⁹⁵ Emile DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal. Madrid, 1982, pp. 32-33.

³⁹⁶ Carlos ESPEJO: *Nuevas aportaciones al ritual funerario griego*, en *La religión en el mundo griego (De la antigüedad a la Grecia Moderna)*, Granada, 1997. pp. 37-43.

³⁹⁷ Ídem.

Centrándonos en el rito del matrimonio, es preciso tener cierta precaución cuando se estudia en las obras homéricas, es decir, en la Grecia Primitiva, ya que, como dice Mosés Finley, “resulta imposible decir algo sobre la ley o costumbres del matrimonio entre los plebeyos”³⁹⁸. Por ende, la imagen que intentaremos retratar es la propia de la aristocracia, acerca de la cual se pueden mencionar dos clases de matrimonio: el primero de ellos basado en la compra de la novia y el segundo sería una especie de matrimonio formal, acompañado por una dote³⁹⁹, ante lo cual Finley se muestra reacio a considerar el primero de ellos realmente existente, arguyendo varias razones como que en el lenguaje homérico jamás se utiliza el “*onates alochos*”, compañera de cama comprada, sino “*mneste alochos*”, compañera de cama cortejada⁴⁰⁰, sumado a la inexistencia de una ley de venta, ya sea positiva o consuetudinaria, ya que aún las estructuraciones sociales urbanas están en proceso de construcción y en ningún caso asentadas. Ahora si bien la venta no tenía un carácter

³⁹⁸ Mosés FINLEY: *La Grecia...*, p. 265.

³⁹⁹ Vid. Hans WOLFF: “Die Grundlagen des griechischen Eherechts”, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 20 (1952). pp. 1-29, 157-181; Paul KOSCHAKER: “Die Eheform bei den Indogermanen”, *Zeitschrift für Ausländisches und Internationales Privatrecht, Sonderheft*, 11 (1937), pp. 86-112; Rodolf KOSTLER: “Hedna, ein Beitrag zum homerischen Eherecht”, *Anzeiger der Akad. der Wiss. in Wien, Phil. Hist. Kl.*, 81 (1944), pp. 6-25. Citado por: Mosés FINLEY: “*La Grecia...*”, p. 264.

⁴⁰⁰ Pese a lo propuesto por Finley, la gran Historiadora Italiana Eva Cantarella, enfatiza el deseo por parte de el dios Hefestos de devolver a la diosa Afrodita a su padre, luego de la ya citada infidelidad de esta con el dios Ares (HOMERO: *Odisea*, VIII, 285-296), y además la recuperación de los regalos entregados. *El dios del amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la antigüedad*. Paídos, Barcelona, 2007, p. 22.

relativamente formal, el intercambio era la práctica cotidiana, siendo este quizá un medio para la compra de la mujer, lo cual tampoco puede ser considerado correcto, al no ser esto una compensación al padre, por la pérdida de los servicios de su hija, como ocurre en otras culturas:

Pero en Homero no hay una palabra que permita suponer esta idea, y parece totalmente inapropiada para las hijas de los reyes y jefes homéricos. No era para resarcir a Alcinoos por la pérdida de los servicios de Nausícaa como lavandera, que se esperaba que sus pretendientes compitieran en la magnitud de sus regalos, sino para alcanzar el alto nivel que correspondía a la hija de un hombre de clase social y riqueza extremadas⁴⁰¹.

Como vemos la “*hedna*”, no correspondía a una compra, sino al reflejo de la “*areté*”, del pretendiente y a un actuar, que no podía ser otro, al provenir de un héroe colmado de riqueza y fama, para quien el “*agon*” era principio capital de su actuar. Por ende, solo le quedaba pretender a la mujer más digna y reconocida, que fuese motor de engrandecimiento para su alta figura de “caballero”.

⁴⁰¹ Ibíd. p. 270.

Por otra parte, tampoco existe algún término para dote, como sí existe en el griego posterior, pero sí se dan ejemplos dentro de la obra, donde se ofrecen “dotes”, sin más; solo en la *Ilíada* hay cinco de ellos⁴⁰². Quizá los más decisivos son el caso de la que recibió Príamo al contraer nupcias con Laótoe⁴⁰³ y la que ofrece Agamenón a Aquiles si éste acepta a su hija como esposa con el objetivo de resarcir el daño causado al héroe itaqués⁴⁰⁴, dando la idea, como dice Finley, que fue lo más recurrente⁴⁰⁵. Pero también encontramos casos en los cuales los regalos son dirigidos solo a la mujer. De hecho, el Padre de Penélope y su hermana la exhortan a contraer matrimonio con Eurímaco, que ha entregado los mejores⁴⁰⁶. Se pueden observar casos en los cuales se generó un intercambio de regalos entre los novios o las familias de éstos, como es el caso de Andrómaca y Héctor⁴⁰⁷ y otros en los cuales se consideraba a la mujer como el regalo⁴⁰⁸. Como también situaciones en los cuales la *hedna* fue excluida, (claro está eran

⁴⁰² HOMERO: *Ilíada*, VI, 191-193, 251, 394; IX, 147-156 (= IX, 289-298); XXII, 51; “*Odisea*”, I, 277-278 (= II, 196-197); VII, 311-315; *Himno a Afrodita*, 139-140; y los cuatro pasajes que indican que Penélope había llevado una dote, *Odisea*, II, 132-133; IV, 736; XXIII, 227-228; XXIV, 294. Digno de mencionar es el pasaje en el cual Telémaco señala: “Yo mismo la amonesto a casarse con quien quiera y le ofrezco mil dones...” *Odisea*, XX, 341-342.

⁴⁰³ HOMERO: *Ilíada*, XXIII, 50-51.

⁴⁰⁴ HOMERO: *Ilíada*, IX, 148, 290. La práctica de la dote queda instituida en forma definitiva tras las reformas solónicas del siglo VI antes de Cristo.

⁴⁰⁵ Moses FINLEY: “*La Grecia...*”, p.272.

⁴⁰⁶ HOMERO: *Odisea*, XV, 16-18.

⁴⁰⁷ HOMERO: *Ilíada*, VI, 396 y XXII, 472, respectivamente.

⁴⁰⁸ Moses FINLEY: “*La Grecia...*”, p.273.

situaciones puntuales muy bien aclaradas), como es el caso antes citado en la que Agamenon ofrece a su hija a Aquiles, aclarado que no sería necesario los regalos⁴⁰⁹. Situación similar se da cuando Otrioneo pide la mano de la hija de Príamo sin *hedna*, pero a cambio de una gran hazaña en el campo de batalla, situación que el gobernante acepta⁴¹⁰. En suma, al parecer el matrimonio, como todo evento importante, se insertaba en la común práctica del intercambio de regalos, en los cuales las familias creaban vínculos siendo “los matrimonio y la hospitalidad amistosa los dos recursos fundamentales para establecer alianzas entre los nobles y jefes⁴¹¹. Como dice Jean Pierre Vernant “La *engye* hace de la unión de un hombre y una mujer un acto social que trasciende la persona de los dos individuos implicados para comprometer a través de ellos dos hogares, dos casas”⁴¹², teniendo, de esta manera, al intercambio de regalos como muestra de la confirmación de esta alianza”⁴¹³. Cabe destacar, sin embargo, que este acuerdo no tiene el valor de constituir en sí mismo el matrimonio, ya que podía haber acuerdos que jamás se concretaban, debido a que este acuerdo

⁴⁰⁹ HOMERO: *Iliada*, IX, 148, 290

⁴¹⁰ *Ibíd.* XIII, 365

⁴¹¹ Moses FINLEY: “*La Grecia...*, p.270.

⁴¹² Jean Pierre VERNANT: “*Mito y sociedad...*, p. 46.

⁴¹³ Moses FINLEY: “*La Grecia...*, p.270.

debía ir acompañado de la cohabitación que confirmara el lazo, teniendo que ser este incluso duradero⁴¹⁴.

Como vemos, las prácticas matrimoniales en la sociedad homérica son tremendamente flexibles, coexistiendo simultáneamente las unas con las otras según sean los objetivos, ya que las reglas para concertar los matrimonios eran muy amplias careciendo de estructuras rígidas de definidas, con marcos muy laxos de acción⁴¹⁵, donde incluso se hacía normal el intercambio de mujeres para la materialización de estos vínculos⁴¹⁶, e incluso más aún ni siquiera existía una estructura jerárquica tan absoluta, en lo que tiene que ver con los que formaban parte del *oikos*, ya que la clásica diferencia entre la esposa y la concubina, en momentos no era tan clara, tanto referido a las funciones dentro del hogar, como en relación al esposo. No deja de ser llamativa la situación de Euriclea, sobre la cual Homero nos dice que “Laertes con propios dineros entregando por ella el valor de diez pares de bueyes. Al igual de su esposa la honró en el palacio, mas nunca con la esclava se unió por temor a las iras de aquélla”⁴¹⁷.

⁴¹⁴ Jean Pierre VERNANT: “*Mito y sociedad...*”, p. 47 y 48.

⁴¹⁵ *Ibíd.* p. 50.

⁴¹⁶ Louis GERNET: *Antropología de la antigua Grecia*, Taurus, Madrid, 1980. pp. 289-354.

⁴¹⁷ HOMERO: *Odisea*, I, 430-433.

Euriclea se presenta en el poema como la intendenta de la casa y como la nodriza del niño Odiseo. Es más, ella le solicita al abuelo materno del hábil en ardidés que le dé un nombre⁴¹⁸. En otras palabras, se presenta al nivel casi de una esposa, pero no es el único caso en el cual una mujer, que pareciera de menor rango (no por su linaje, sino por ser extranjera o botín de guerra, etc.), se presenta como tan buena e incluso mejor que la esposa. Tal es el caso de Criseida, a la cual Agamenón, prefiere sobre su legítima esposa Clitemnestra, “porque no es inferior a ella ni en figura ni en talla, ni en juicio ni en habilidad”⁴¹⁹. Vernant destaca que el concepto que se traduce por “legítima esposa” “*kouridie alochos*”. Es el mismo que utiliza Patroclo, cuando señala que Aquiles tenía la intención de hacer su legítima esposa a Briseida al retornar a su país⁴²⁰, apelativo que se le está atribuyendo a una mujer esclava y obtenida como botín de guerra. Lo anterior también se daba en relación con los hijos “ilegítimos”, los cuales pese a su condición de bastardos, podían ser considerado casi como iguales a los nacidos del matrimonio pudiendo participar de la guerra y pelear junto a sus hermanos

⁴¹⁸ Jean Pierre VERNANT: “*Mito y sociedad*...”, p. 55.

⁴¹⁹ HOMERO: *Ilíada*, I, 115.

⁴²⁰ “...asegurabas que me convertirías en legítima esposa de del divino Aquiles y que él me llevaría en las naves a Ftía” HOMERO: *Ilíada*, XIX, 297-298. Vid. Jean Pierre VERNANT: *Mito y sociedad*..., p. 54.

como es el caso de Héctor y su cochero y hermanastro Cebrion⁴²¹, o con Iso y Antifo⁴²². Pero no solo en la guerra se observa esta equidad en el trato de los hijos propios del matrimonio y los gestados fuera de él, ya que Menelao no tiene problemas en celebrar las nupcias en conjunto de sus dos hijos, tanto de Hermíone, hijo de Helena, y Megapentes, hijo de una esclava⁴²³, como si estuviesen en el mismo nivel.

En suma “El estatus de las mujeres, como el de los hijos, legítimos o Bastardos, depende, pues, en gran medida, de la *time*, del honor que les es reconocido por el cabeza de familia”⁴²⁴. Pese a que de todas maneras el cabeza de familia no puede tomar decisiones así como así, dignifica su figura un comportamiento equilibrado con los que se han insertado en el *oikos*, pese a lo anterior la mujer, a la cual se había obtenido mediante la *hedna* correspondiente, y por la cual se había competido, siempre mantenía su condición de señora del hogar y sostenedora de la gene, por sobre una mujer que era el resultado de las incursiones militares de la aristocracia,

⁴²¹ HOMERO: *Ilíada*, XVI, 737-741; 726-728; Sobre Medón, bastardo de Oileo, hermano de Ajax, Vid. XIII, 693; XV, 332; Sobre el bastardo Teucro, criado en casa de su padre Vid. *Ilíada*, VIII, 284; sobre el bastardo Padeo, al que, para complacer a su marido, la esposa educa con esmero igual que a sus propios hijos, Vid. *Ilíada*, VI, 69-71.

⁴²² *Ibíd.* XI, 101 y siguientes.

⁴²³ HOMERO: *Odisea*, IV, 1-19.

⁴²⁴ Jean Pierre VERNANT: *Mito y sociedad...*, p. 55-56.

salvo ejemplos muy específicos. Todo esta flexibilidad nos manifiesta los grados de libertad de acción, en relación al diario vivir en el *oikos*, dando la idea de la inexistencia de un núcleo único de matrimonio⁴²⁵

En contraposición, lo que si poseía una estructura más o menos definida era el rito boda, el cual tenía claros tintes religiosos, contemplando tres días de actividades, siendo el primero “*prailia*” dedicado a la preparación. Espejo nos señala que en este día el ritual comenzaba

...realizando un sacrificio a Afrodita, en el que normalmente la novia ofrecía algunos mechones de su cabello o su cinturón, o ambas cosas, en el altar (simbolizando la ofrenda del cabello, la marcha de la juventud, la sumisión al hombre o una reminiscencia más primitiva de similitud con el muchacho en los antiguos ritos nupciales homosexuales; y el cinturón, la resignación de la virginidad)⁴²⁶.

Un elemento indispensable en el ritual era el baño de la novia en algún río sagrado o fuente, pudiendo ser realizado en la casa, pero el agua debía, de igual modo provenir de algún río o fuente, teniendo que ser algún muchacho de la vecindad el que trajese el agua. En este baño se realizaba el

⁴²⁵ Ídem.

⁴²⁶ Carlos ESPEJO: “Mujer...”, pp. [8-9]

simulacro de violación, lo que purificaba a la novia de su primera menstruación, teniendo esto el objetivo de dejar a la mujer en condición de plena fertilidad. El novio, por su parte, se cortaba el cabello y hacía también sacrificios a los dioses del matrimonio o *ta protéleía*⁴²⁷.

El segundo día tenía su centro en el proceso de integración de la mujer en el hogar de su marido, realizándose un banquete en la casa del padre, lugar al que llegaban el novio y sus amigos y cercanos, teniendo que sentarse en una mesa diferente a la de la novia y sus amigas. De esta manera, se trasmitía la idea de que aún no está confirmado el vínculo y la integración no se concreta plenamente⁴²⁸

Luego de la comida se procedía a quitarle el velo a la novia; la ceremonia se llamaba “*anakalíptéria*”, e iba acompañada de los regalos del novio, llamados a su vez “*anakalítéria*”. La comida terminaba con otras libaciones y sacrificios⁴²⁹. Este hecho ponía término al banquete y daba inicio a la procesión por la ciudad que tenía como objetivo la casa del

⁴²⁷ *Ibíd.* p. [9]

⁴²⁸ William FURLEY: *Studies in the use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem-New Hampshire, 1981. p.185.

⁴²⁹ Carlos ESPEJO: “Mujer...”, p. [9]

novio. Durante todo el recorrido se rendía tributo a Hermes, por su vinculación con las bodas. Una vez en la casa del novio, la mujer se debía sentar entre este y su pariente más cercano. A la novia y al novio se le coronaban y adornaban con cintas de diversos colores o *taeniae*. Y parece ser que antiguamente se intercambiaban los trajes simbolizando la íntima unión y transformación del uno con el otro⁴³⁰.

La madre de la novia y otras mujeres seguían al cortejo portando antorchas (como los esclavos), siendo la encargada de la escolta de antorchas de su hija porque éstas son un signo que legitima la boda: “En una había bodas y convites, y novias a las que a la luz de las antorchas conducían por la ciudad desde cámaras nupciales; muchos cantos de boda alzaban su son; jóvenes danzantes daban vertiginosos giros y en medio de ellos emitían su voz flautas dobles y fórminges, mientras las mujeres se detenían a las puertas de los vestíbulos maravilladas”⁴³¹.

⁴³⁰ *Ibíd.* p.[10]

⁴³¹ HOMERO: *Ilíada*, XVIII, 491-496. En *Odisea*, XXIII, 133-150, El astuto Odiseo, manda a simular un ambiente de matrimonio, para que la gente no sospechara del masivo asesinato que habían perpetrado en contra de los pretendientes que consumían el hogar del héroe. “lo oyeron los otros, cumplieron su orden, se lavaron primero, vistieronse túnicas nuevas, se arreglaron las siervas y, asiendo la cóncava lira el divino cantor, puso en todo su vivo deseo de su música dulce y el ritmo luego del baile. Resonaba la casa al pisar de los pies de los hombres y las mozas de linda cintura que en ella danzaban y tal cual, que las fiestas escuchó desde fuera, decía: Ya un galán de los muchos que tuvo caso con la reina, bien seguro”.

La fiesta de matrimonio era una fiesta que envolvía a la ciudad entera, en la cual las mujeres casadas admiraban el espectáculo desde los vestíbulos de las casas.

Después de la llegada a la casa del novio, el eje del carro se quemaba con el fin de que la joven esposa nunca tuviera el deseo de abandonar la casa del marido. Luego se realizaba la recepción de la novia en la familia de novio, siendo recibida esta por la madre del esposo, la cual portaba también una antorcha. La casa estaba adornada con coronas y guirnaldas y la cámara nupcial también, estando encargado de ello el novio, como lo atestigua el mismo Odiseo:

Tenía la labor de aquel lecho su secreto y su marca y lo hice yo mismo y no otro. Un olivo de gráciles hojas se alzaban en el patio, floreciente, crecido, como una columna de grueso en su tallo; y en torno de éste con piedras bien juntas levante mi aposento, cubrilo con un buen tejado y le puse unas puertas trabadas de sólido ajuste. Corte luego el ramaje al olivo de gráciles hojas y mondé de raíces para arriba su tronco, pulido lo dejé por el bronce con arte y destreza, reglélo a cordel como pata de cama, le abrí los taladros y empezando por ello hice el lecho completo que luego revestí con marfil, oro y

plata, y al fin sus costados con correas uní de buen cuero teñido de rojo⁴³²

En el tercer día, los recién casados disfrutaban de una serenata para despertar y se le entregan toda clase de agasajos y regalos, los cuales muchas veces tenían caracteres eróticos. En este día se hacía una comida en la casa del padre del novio o en la del novio mismo en la que no participaban las mujeres, ni siquiera la recién casada. Ahora bien, las delicias culinarias que se servían en este banquete las había realizado la joven esposa⁴³³. Las celebraciones y banquetes se extendían hasta que el matrimonio se consumaba y se proclamaba a los amigos y cercanos.⁴³⁴

Si bien las descripciones que hemos realizado son más características de la sociedad aristocrática, debido esencialmente a las fuentes, es posible articular, quizá de forma menos precisa, lo que ocurría en las aldeas, en las cuales el matrimonio tenía componentes sagrados, relacionando la sexualidad con la fertilidad de la tierra y la boda con la fecundidad, siendo estos principios rectores de la abundancia y la felicidad de los campesinos.

⁴³² *Ibíd.* XXIII, 188-201.

⁴³³ Carlos ESPEJO: "Mujer...", pp. [10-11]

⁴³⁴ *Ídem.*

“Las boda implicaba la renovación del ciclo de la vida campesina, un nuevo comienzo que marcaba el decurso de las generaciones”⁴³⁵, y por otro lado, tal como ocurría en la aristocracia, eran instancias para construcción de vínculos, pero no entre los nobles, sino entre los campesinos.

Con lo anterior se comprende la necesidad del rito, pues implica el factor sagrado del evento que revela la condición apropiada para la gestación de descendencia y, por otra parte, el elemento social, al reconocer el paso de la niñez a la adultez, teniendo como consecuencia, la condición de transformación de estos dentro del medio social en que se desenvuelven⁴³⁶.

En relación a la edad en que se pasaba a la vida adulta, o se estaba preparado Hesíodo es bastante claro:

“A madura edad llévate una mujer a tu casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de

⁴³⁵ Julián GALLEGO: “Comunidad...”, p. 374.

⁴³⁶ *Ibíd.* p. 365 y 368.

juventud y al quinto casarse. Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos”⁴³⁷.

Al parecer era recurrente desposar a las mujeres a temprana edad, por lo que Hesíodo recomienda esperar un tiempo hasta que esta fuese mayor. El mismo Gallego, citando a Aristóteles, plantea que el motivo tenía relación con la cantidad de mujeres muy jóvenes que morían en el momento del parto⁴³⁸. El hábito de desposarla a temprana edad se podía deber a que la virtud de esta radicaba en su virginidad, requisito para que esta pasara de la protección del “*oikos*” paterno a la tutela del “*oikos*” marital donde gobierna el marido sobre esta y sus hijos⁴³⁹, siendo estos los responsables de su mantenimiento en la ancianidad, tal como el padre lo hizo en el pasado⁴⁴⁰, aspecto que es de preocupación para el beocio poeta: “Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente sin advertir la vigilancia de los dioses -no podrán dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia-, y unos saquearán las ciudades de los otros”⁴⁴¹

⁴³⁷ HESÍODO: *Trabajos y días*, 695-701.

⁴³⁸ Julián GALLEGO: “Comunidad...”, p. 368.

⁴³⁹ HOMERO: *Odisea*, IX, 114.

⁴⁴⁰ Claude MEILLASSOUX: *Mujeres, géneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, Siglo XXI. México, 1977. pp. 54-77.

⁴⁴¹ HESÍODO: *Trabajos y días*. 184-190.

El hogar tenía como elementos primordial la figura de la mujer que quedaba a la cabeza del *oikos*, o más bien como ya planteé, casi recluida en él, esta mujer debía ser elegida con rigurosidad, observándola continuamente, el poeta recomienda: “...cásate con la que vive cerca de ti, fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreir de los vecinos⁴⁴². En otras palabras, si bien el matrimonio se encuentra en la esfera de la ritualidad y las festividades del mundo rural⁴⁴³, también es cierto que la aceptación social era de gran valor, en los círculos aldeanos⁴⁴⁴, en los cuales como mencionamos en el capítulo anterior esta “imagen del bien limitado”⁴⁴⁵ estaba muy presente y, en caso de necesidad, los vecinos eran los que prestaban el auxilio pertinente, por lo que compartir la mesa con ellos era necesario para fortalecer esos lazos⁴⁴⁶. Es más, las fuentes revelan que en la época arcaica las aldeas promovían matrimonios entre estas para fortalecer lazos, practicando un sistema exogámico, donde la unión supera el espacio de la aldea, generando una especie de circulación femenina para la reproducción, siendo las festividades instancias de intercambio, conocimiento y materialización de

⁴⁴² *Ibíd.* 701-703.

⁴⁴³ Louis GERNET: *Antropología...*, p. 31

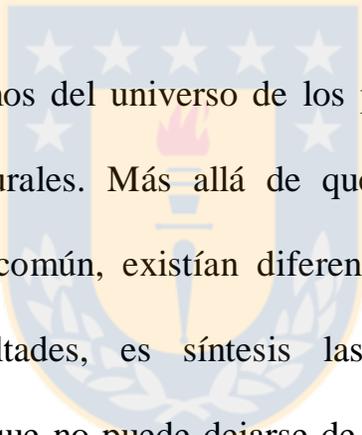
⁴⁴⁴ Julián GALLEGO: “Comunidad...”, p. 370-371.

⁴⁴⁵ Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151.

⁴⁴⁶ HESÍODO: *Trabajos y días*, 343.

lazos.⁴⁴⁷ Esta es una imagen más de las condiciones asimétricas entre hombres y mujeres, pero que debemos recordar que en el momento del acto sexual, en el contexto de la noche de bodas, las diferencias sociales desaparecen, pues la mujer alcanza su plenitud de valor⁴⁴⁸

3.4 Conclusiones del capítulo.



Cuando hablamos del universo de los poemas, es necesario separar dos espacios estructurales. Más allá de que tanto dioses como héroes habitan espacios en común, existían diferencias insoslayables, siendo la carencia, las dificultades, es síntesis las limitaciones su principal característica, factor que no puede dejarse de lado, al analizar los vínculos matrimoniales y los rituales de boda. Para la aristocracia, estos son las herramientas para materializar sus vínculos y alianzas, siendo las festividades el medio para ampliar su espacio social y demostrar su riqueza, haciendo de los regalos un medio de confirmación de estas alianzas, mientras que las aldeas se generan vínculos de dependencia que permiten suplir las necesidades y constituir lazos de ayuda y confraternización.

⁴⁴⁷ *Ibíd.* 372-374.

⁴⁴⁸ Claude CALAME: *Eros...*, p. 125.

Si bien los medios por los cuales se conciertan los matrimonio, son muy diversos debido a la flexibilidad del accionar de comunidades que están en una etapa temprana de la conformación de las “Polis”, implica que los ritos se trasforman en los componentes de estabilidad, que brindan sentido de pertenencia y los elementos indispensables para clarificar cuando se ha concretado la unión de dos grupos familiares y con ello la constitución de un matrimonio. Sumado a lo anterior, el mismo rito de boda opera como un medio para conseguir el favor de los dioses, realizando meticulosamente los ritos requeridos y entregando las libaciones pertinentes.

El mito, al ser aquel relato ejemplar que brinda sentido al actuar y legitima los comportamientos, es patrón de medida y deber ser para los hombres, el cual en su primera etapa nos entrega la conformación de estructuras matrimoniales relativamente equilibradas, siendo las mujeres las gestoras como madres primordiales, de las cuales desciende todo lo existente. Este elemento no es menor, ya que la mujer será considerada justamente la procreadora y con ello necesaria para la permanencia de la gene, pero irá perdiendo esa condición de “igualdad” para con el varón, reflejado en las obras hesíodicas. El mito por ende, transforma a la mujer en

un ser indigno, peligroso, que trae consigo desgracia, pero que en el plano de la realidad humana, de gran valor, pues parte de la arete de un héroe se relaciona con el “*oikos*” que ha conformado.

La ambigüedad bajo las cuales se constituyen el matrimonio implica, como consecuencia, que sus componentes poseen cotas relativamente altas de libertad y con ello las relaciones familiares son menos estructuradas y rígidas para con la mujer y los hijos, en los cuales los componentes afectivos toman inmenso valor, al no tener que realizar tales o cuales cosas, sino lo que se considera pertinente, para mantener la estabilidad y permanencia del hogar que eleva la condición de sus miembros y legitima la capacidad del héroe para gobernar.

Cabe destacar que bajo el orden de Zeus, la mujer ya no se observa como sinónimo de procreación, sino de placer y discordias, siendo las diosas más destacadas las que poseen características masculinas, como es el caso de Atena, o aquellas que han sido gestadas sin contacto con varón. Por el contrario, las mujeres cada vez que actúan en forma plenamente libres, son causales de desgracias o han dado a luz sin contacto sexual han

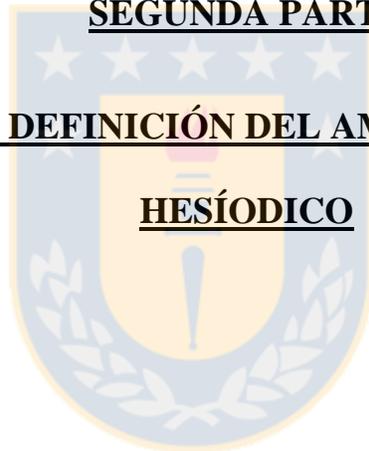
provocado nefastas consecuencias, proyectando lo que la mujer representaría en plano de los hombres en los siglos posteriores.



SEGUNDA PARTE

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL AMOR HOMÉRICO Y

HESÍODICO



CAPÍTULO IV

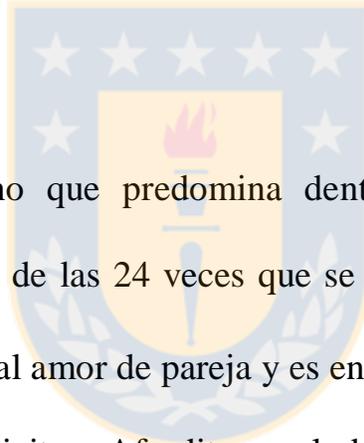
4.1 El amor en Homero.

Teniendo en consideración lo estudiado con antelación es que en este apartado intentaremos definir el ideal de amor conyugal en los textos homéricos, el cual deja fuera las relaciones de tipo homosexual, donde, como ya estudiamos en el capítulo 1, se aprecia un dominio el concepto *philotes* (φιλοτης), el cual reporta una idea de deseo mutuo o más bien de placer en pareja, el cual no solo hace referencia al acto sexual, sino al todo de la relación, pues se sentía placer de escuchar las palabras del amado, como de su compañía⁴⁴⁹.

El concepto *philotes* (φιλότης) y sus derivados aparecen 57 veces en las obras de homero de las cuales 32 corresponden a los conceptos

⁴⁴⁹ Homero: *Odisea*, XXIII, 300-301. Vid. Claude CALAME: *Eros...*, pp. 46-47

philotetos (φιλότητος) o *philoteti* (φιλότητι), y en todos ellos siempre hace referencia al amor compartido⁴⁵⁰, y generalmente se llevaba a cabo en un lecho que tenía un valor especial, por ser obra del varón y lugar privado de la pareja, ya sea en medio de una nube y sobre una grata hierba en las alturas del monte Ida, como en *Ilíada* XIV, 340-350⁴⁵¹ puesta allí por el mismo Zeus o en la alcoba de un poderoso héroe como en *Odisea* XXIII, 188-201⁴⁵².



El otro término que predomina dentro de esos 57 es *philoteta* (φιλότητα), el cual de las 24 veces que se presenta en las obra solo una hace directa relación al amor de pareja y es en *Ilíada* XIV,198, ocasión en la que la diosa Hera solicita a Afrodita que le brinde algo de sus habilidades “Dame ahora el amor y el deseo con el que a todos los inmortales y a las

⁴⁵⁰ Vid. anexo N° 1.

⁴⁵¹ “En respuesta le dijo Zeus, que las nubes acumula: ‘!Hera! No temas que uno de los dioses o de los hombres vaya a verlo: yo echare para envolvernos una nube que será aurea, y ni siquiera el Sol podrá traspasarla con su vista, aunque su luz es lo que tiene la mirada más penetrante’. Dijo, y el hijo de Crono estrecho a su esposa en los brazos. Bajo ellos la divina tierra hacia crecer blanda yerba, loto lleno de rocío, azafrán y Jacinto espeso y mullido, que ascendía y los protegía del suelo. En este tapiz se tendieron, tapados con una nube bella, aurea, que destilaba nítidas gotas de rocío”.

⁴⁵² “...tenía la labor de aquel lecho su secreto y su marca y lo hice yo mismo y no otro. Un olivo de gráciles hojas se alzaba en el patio, floreciente, crecido, como una columna de grueso uní su tallo; y en torno de éste con piedras bien juntas: levanté mi aposento, cubrílo con un buen tejado: y le puse unas puertas trabadas de sólido ajuste. Corté luego el ramaje al olivo de gráciles hojas: y mondé de raíz para arriba su tronco, pulido lo dejé por el bronce con arte y destreza, reglélo; a cordel como pata de cama, le abrí los taladros y empezando por ello hice el lecho completo que luego revestí con marfil, oro y plata, y al fin sus costados con correas uní de buen cuero tejidas de rojo”. *Odisea*, XXIII, 188-201.

mortales gentes tu doblegas”⁴⁵³, claro que rápidamente el poeta completa la idea con el término *himerou* (ἥμερον). Al parecer, como *philoteta* no es utilizado tan recurrentemente para referirse a este tipo de amor, era necesario aclarar, es más las otras 23 veces que el término se registra en las obras del divino poeta, hace referencia a un aprecio paternal como el manifestado por el anciano Néstor, hacia el joven Telémaco⁴⁵⁴ e incluso a acuerdos entre combatientes para fijar la paz y la “amistad” como el voraz enfrentamiento entre Ajax y Héctor, que finalizan con un intercambio de regalos y con ambos retirándose al descanso en amistad⁴⁵⁵.

Otro elementos a destacar es que no son pocas las ocasiones en las cuales los términos derivados de *philotes* se ven acompañados de los conceptos derivados de *himeros* y *eros* como es el caso de la escena posterior a la derrota de París a manos de Menelao en que la diosa del “amor” a las puertas de la inminente muerte del hijo de Príamo, lo arranco

⁴⁵³ HOMERO: *Ilíada*, XIV, 198.

εἰ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστίν. Τὴν δὲ δολοφρονέουσα προσηύδα πότνια Ἥρη δὸς νῦν μοι φιλόττητα καὶ ἥμερον, ᾧ τε σὺ πάντας δαμνῶ ἀθανάτους ἠδὲ θνητοὺς ἀνθρώπους. εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,

⁴⁵⁴ HOMERO: *Odisea*, III, 103 y 374-375.

⁴⁵⁵ HOMERO: *Ilíada*, VII, 301-302.

llevándolo a sus aposentos junto a su esposa Helena, ante la cual el divino Alejandro dirigió las siguientes palabras:

Nunca el deseo me ha cubierto así las mientes como ahora, ni siquiera cuando tras raptarte de la amena Lacedemonia me hice a la mar en las naves, surcadoras del ponto, y en la isla de Cránae compartí contigo *lecho y amor*.

!Tan *enamorado* estoy ahora y tanto me embarga el dulce *deseo*!
Dijo, y fue el primero al lecho; y su esposa le siguió.”⁴⁵⁶

Como ya habíamos tratado el tema, parece evidente la preponderancia de los elementos filiales en las relaciones conyugales, pero también se hace patente la participación de los elementos eróticos, por lo que se puede visualizar en el plano del lenguaje, elementos que se ven complementados con las características del ritual de bodas, que posee un claro tinte sexual, pues la mujer forma parte de un ritual de purificación, mediante la simulación del acto de violación. Por ende, sería un error no considerar el acto sexual como no preponderante, si el matrimonio mismo

⁴⁵⁶ HOMERO: *Ilíada*, III, 445

οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ ἐρατεινῆς ἔπλεον ἀρπάξας ἐν ποντοπόροις
ι νέεσσι, νήσῳ δ' ἐν Κραναῇ ἐμίγην **φιλότῃτι** καὶ εὐνή, ὡς σεο νῦν **ἔραμαι** καί
με γλυκὺς **ἡμερος** αἰρεῖ. Ἡ ῥα, καὶ ἄρχε λέχος δὲ κιῶν· ἅμα δ' εἶπετ' ἄκοιτις. T
ambién se observan casos similares en *Ibíd.* XIV, 216, 295 y.314.

se constituye como válido, solo cuando ha sido confirmado con la unión física de la pareja⁴⁵⁷.

Por otra parte, el ritual de bodas que podría interpretarse como un ejemplo más del desplazamiento femenino en la Grecia arcaica, al considerar a la mujer un objeto que pasa del hogar paternal al hogar del esposo y la que debe purificarse, para enaltecer su condición de virginidad, frente a la condición menos limitada del accionar del varón, pues no implica ninguna carga social el ser un hombre que hubiese copulado con muchas mujeres anteriormente.

Si bien lo anterior no deja de ser cierto, tampoco podemos considerar como falso que el ritual tiene más bien el sentido de una validación social, así como el héroe debe comportarse como tal y realizar determinadas proezas para poder desposar a una mujer de alcurnia que eleve su condición de noble. No podría existir un hombre digno de “*arete*”, sin un hogar donde la mujer represente la perennidad de su linaje y el orden propio de un gobernante, que así como gobierna en forma justa su hogar podrá gobernar

⁴⁵⁷ Carlos ESPEJO: “Mujer...”, p. [11]

al pueblo. La mujer ya no es solo importante como objeto de prestigio y de formación de la prole, sino como custodiadora del *oikos*, debido a una sociedad donde el varón se ausenta recurrentemente debido a las continuas incursiones en suelo enemigo en busca de la anhelada *kleos*. En este sentido, Héctor tenía a la suya, al igual que Agamenón, mas a Menelao se la habían quitado y, por último, Aquiles no la tenía y se hacía necesaria.

Tan importante era la mujer en su faceta de cuidadora y emperatriz del hogar, que ellas debían dar por muerto a su marido, para luego tener que elegir a otro⁴⁵⁸. Probablemente esta facultad no era un resultado consiente o determinado por la conformación social, sino el resultado involuntario de un sistema jurídico, muy flexible y ambiguo, el cual dejaba grandes cotas de libertad a sus pobladores, no regulando de manera taxativo la vida de la comunidad⁴⁵⁹. A tal punto que si la esposa daba muerte a su legítimo

⁴⁵⁸ Un ejemplo muy peculiar sobre la valoración de la mujer y su grado de importancia es el pasaje en el cual se habla de la esclava Euriclea y que Laertes padre de Odiseo nunca la había tomado por mujer por temor a la reacción de su esposa (*Odisea*, I, 432-433). Este pasaje podría tener una lógica si ella hubiese tenido un hijo mayor que Odiseo, el cual podría rivalizar con este reflejando el valor de la primogenitura, mas este factor se debe descartar ya que la esclava nunca tuvo hijos de Laertes y, ni siquiera se señala una relación de pareja. Sarah Pomeroy Señala que a Laertes le gustaba mucho Euriclea, pero nunca se acostó con ella por temor a la reacción de su esposa. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1999, p. 40.

El pasaje antes citado nos refleja la preponderancia de la mujer oficial y como intentaba proteger con celo su condición, además de manifestarnos aún más la importancia de los componentes afectivos en la obra homérica.

⁴⁵⁹ Moses FINLEY: *El mundo...*, p. 42.

marido, para tomar el control del “estado” con otro hombre, como el caso de Clitemnestra, no se le podía enjuiciar y solo su hijo, una vez ya adulto, pudo hacer justicia⁴⁶⁰. Sin embargo, debe ser consignado que la libertad de la mujer era una facultad que se daba dentro del hogar, es decir, en la vida privada, pues en los ambientes públicos les estaba prohibido participar, motivo por el cual Telémaco fue quien enfrentó a los pretendientes de su madre, durante el canto I y frente al consejo, al cual el mismo llama y donde expone su pesar por causa de los insolentes pretendientes e incluso reprende a su madre en dos ocasiones por insertarse en temas públicos⁴⁶¹.

Estos elementos de falta de precisión en las practicas del diario vivir, que se constituían mediante tradiciones y normas consuetudinarias, tan dinámicas como espontáneas, se reflejaban en los factores que impulsaban la materialización de la boda, (como expusimos en el capítulo 2). Los matrimonio se podían celebrar o acordar por motivos diversos, los cuales podían estribar desde una clásica dote, pasando por la práctica recurrente

⁴⁶⁰ Homero: *Odisea*, I, 295-300.

⁴⁶¹ “... mas tu vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, por que tengo el poder en la casa” *Ibíd.* I, 355-359. ⁴⁶¹ “Mas tu vete a tus salas y atiende a tus propias labores, a la rueca, al telar, y, asimismo, a tus siervas ordena que al trabajo se den; lo del arco compete a los hombres y entre todos a mí, pues que tengo el poder en la casa” *Ibíd.* XXI, 350-353.

del intercambio de regalos: “*hedna*”⁴⁶², como también siendo consecuencia de la reparación de daños realizados a la honra del varón como el caso de la afrenta causada por Agamenón a Aquiles⁴⁶³, hasta incluso los anhelos y gustos de una bella doncella como Nausícaa, que manifiesta de esta manera su admiración hacía el huésped, a quien el naufragio llevo a sus tierras y sobre el cual menciona: “¡Ojala que así fuera el varón a quien llame mi esposo, que viniendo al país le agradase quedarse por siempre”⁴⁶⁴. Estos elementos en proceso de constitución y equilibrio fueron de vital importancia en el carácter del amor conyugal e incluso lo pueden explicar.

No deja de ser sorprendente que Aquiles hubiese pensado en desposar a Briseida, como dice Patroclo, siendo que era un botín de guerra, llegando a mencionar que ¿acaso solo los Atridas aman a sus esposas?⁴⁶⁵; considerando que se dirige a uno que tenía la suya, pero él no, y teniendo a la suya codiciaba otras, el tema no radica en que codiciara a otras o las

⁴⁶² Moses FINLEY: *La Grecia...*, pp. 271-274.

⁴⁶³ HOMERO: *Ilíada*, IX, 145-148.

⁴⁶⁴ HOMERO: *Odisea*, VI, 244-245. Cabe consignar que el anhelo de la joven no solo quedo allí, sino que sus padres intentaron cumplir el deseo de su joven hija: “Y ojalá, ¡oh padre Zeus, Atena y Apolo!, que siendo tal cual eres y acorde también tu sentir con el mío, a mi hija tomares de esposa y con nombre de yerno a mi lado quedaras”. *Ibíd.* 311-314. Es valioso no exagerar, como ya he mencionado sobre la idea de libertad y de autoridad, ya que incluida Areta, que parece una mujer que lidera su familia e incluso a los feacios, cuando habla en público se le respeta pero la gente señala que Alcínoo es el que tiene la última palabra. *Ibíd.* XI, 344-346.

⁴⁶⁵ HOMERO: *Ilíada*, IX, 340.

encontrara mejor que a su mujer como él mismo dice⁴⁶⁶, sino en que ésta era más valiosa que las otras para el Périda. Por ende, no creo que solo sea el factor *agonístico* ni la imagen del héroe dañado la que pesa, como dice Finley, sino que lo que terminaba determinando el lazo matrimonial eran los factores afectivos. Entendiendo que no existían motivos fijos para los matrimonios, los factores afectivos tenían campos valiosos de acción.

En el amor homérico, los factores sociales presentan una mayor preponderancia que los componentes religiosos, al ser espectador privilegiado del proceso de formación de la polis, donde el orden, pasa a ser un factor de profunda valoración, ya que en este se asegura el dominio la aristocracia guerrera en profunda expansión⁴⁶⁷. El matrimonio toma una valoración inconmensurable en el intento de asegurar la gene familiar, en esta época de inestabilidad donde la muerte se hacía diariamente latente e incluso inevitable y, como también, en muchos casos, anhelada como medio de perfección de la *arete* y el logro de la *kleos*.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ *Ibíd.* 109-115.

⁴⁶⁷ Moses FINLEY: *La Grecia...*, pp. 129 y148.

⁴⁶⁸ Raúl GARRABO: *De la fama...*, pp. 151-166, Cfr. Erwin ROHDE: *Psique. La idea...*, p.81.

“¡Amigos, sed hombres y tened vergüenza en vuestro ánimo! Teneos respeto mutuo en las esforzadas batallas: de los que se respetan, más se salvan que sufren la muerte; y de los que huyen no se alza la gloria ni ningún auxilio”, señalaba a viva voz Ajax para incitar a sus compañeros en medio de la batalla. El mismo Aquiles es consciente de aquello y, por ende, piensa en desposar a Briseida y poder asegurar una descendencia, debido a que el ocaso se avecinaba o más bien lo anhelaba.⁴⁶⁹ Mas no podía ser cualquier mujer y Briseida destacaba por su belleza y pese a su condición de botín de guerra, era de linaje real (la viuda del rey Mines de Lirneso)⁴⁷⁰.

Como vemos, el matrimonio se hace ininteligible, al no insertarlo de manera pertinente en toda la maraña social, pues la necesidad de un orden en el amanecer de la polis se hacía indispensable como ya mencioné y el matrimonio (entendido como varón y dama) una piedra angular, para asegurar cierta estabilidad, perennidad y reconocimiento social. Como consecuencia, la manera como se constituyese y los motivos que lo hayan impulsado, parecen menos preponderantes que el hecho mismo y el ritual

⁴⁶⁹ Esta idea queda refrendada en las sentidas palabras de Tetis: “¡Ay, hijo mío! ¿por qué te crié si en hora aciaga te di a luz? ¡sin llanto y sin pena junto a las naves debiste quedarte sentado, ya que tu sino es breve y nada duradero!”. HOMERO: *Ilíada*, I, 414-415.

⁴⁷⁰ *Ibíd.* XIX, 295-296.

operaba como el testimonio que lo legitimaba socialmente y con ello la alianza que se constituía por las familias en cuestión.

Lo anterior nos revela que las obras de Homero se promueve las relaciones basadas en principios relativamente racionales, donde el bien vivir del hogar y el respeto en medio de este, no podía ser ajenos, pues un héroe solo se comporta de manera buena y realiza actos bellos (*kalos*), es decir, su actuar está acorde con la *kalokagatía* propia de su *arete*⁴⁷¹. Pero en el campo de batalla los valores bélicos y de poderío se enarbolan a su máxima expresión, dando rienda suelta sus deseos, que en la paz de su hogar y en su tierra natal son reprimidos.

Es interesante observar como Helena vive plácidamente con su esposo Menelao en tierra espartana⁴⁷², así como Odiseo anhela incansablemente compartir el lecho con su amada Penélope (escena que se concretiza en un ambiente de profunda catarsis por el tiempo de ausencia del héroe itaqués, y en la privacidad de su alcoba matrimonial, en lecho fabricado por el héroe, disfrutan un reencuentro donde se gozan del amor y

⁴⁷¹ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...*, pp. 27-28.

⁴⁷² HOMERO: *Odisea*, IV.

las palabras⁴⁷³). En la *Ilíada* observamos la relación de Héctor y Andrómaca a la cual le dirige sentidas palabras, al ver cerca el ocaso:

Mas no me importa tanto el dolor de los troyanos en el futuro ni el de la propia Hécuba ni el del soberano Príamo ni el de mis hermanos, que, muchos y valerosos, puede que caigan en el polvo bajo los enemigos, como el tuyo, cuando uno de los aqueos, de bronceíneas túnicas, te lleve envuelta en lágrimas y te prive del día de tu libertad... mas ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto, antes de oír tu grito y ver cómo te arrastras”⁴⁷⁴

En todos estos matrimonios se observa el placer de compartir con los suyos, ya sea celebrando el matrimonio de los hijos⁴⁷⁵, o viendo el final cercano e inevitable.⁴⁷⁶ En suma, los elementos afectivos se observan en plenitud y como émbolo sobre el cual se desplazan las obras del poeta de Jonia⁴⁷⁷.

... no hay [nada que se muestre de amable a mis ojos igual que mi tierra; la divina entre diosas Calipso retúvome un tiempo en sus cóncavas grutas, ansiosa de hacerme su esposo, y asimismo la ninfa de Ea, la pérfida Circe, pretendió que, cautivo en sus salas, casara con

⁴⁷³ *Ibíd.* XXIII, 188-201 y 300-303.

⁴⁷⁴ HOMERO: *Ilíada*, VI, 450-465.

⁴⁷⁵ HOMERO: *Odisea*, IV, 1-19.

⁴⁷⁶ *Ibíd.* XXIII, 188-201 y 300-303.

⁴⁷⁷ Miguel CASTILLO: “El mito...”, pp. 11-23.

ella. Mas ni una ni otra dobló el corazón en mi pecho, porque nada es más dulce que el: propio país y los padres aunque alguien habite una rica, opulenta morada en extraña región, sin estar con los suyos;⁴⁷⁸

Estos pasajes nos testimonian el ideal de profunda valoración del hogar, de los lazos afectivos íntimos que se formaban con quienes lo componían, y con ello, no solo me refiero a la familia sanguínea, sino a todos sus miembros, pues para nadie pasa inadvertida la profunda emoción que embarga al porquerizo Eumeo, al ver entrar al joven Telémaco luego de su larga ausencia⁴⁷⁹, o el reencuentro entre Odiseo y su hijo en un ambiente de profunda intensidad afectiva:

Tal diciéndole, al hijo besó y una lágrima a tierra sus mejillas dejaron caer, una lagrima en tanto contenida. Y Telémaco allí, sin poder persuadirse de: que fuera su padre, otra vez replicó de este modo: No, no eres Ulises, mi padre, que un dios me alucina para hacerme en seguida llorar con mayor desconsuelo.

No es posible que un hombre mortal con su mente [maquine tales cosas, a menos que alguna deidad se le acerque. y por sí lo convierta, de súbito, en joven o en viejo. Tú, en efecto, eras viejo y llevabas

⁴⁷⁸ HOMERO: *Odisea*, IX, 27-36. En *Odisea V*, 214-215 El hábil en ardidess insiste en esta idea señalando: “Mas con todo yo quiero, y es ansia de todos mis días, el llegar a mi casa y gozar de la luz del regreso”.

⁴⁷⁹ “Como un padre amoroso se abraza a aquel hijo que vuelve de lejano país tras diez años de ausencia, hijo solo y engendrado en vejez que criara con grandes afanes, tal besaba al divino Telémaco el noble piariego y abrazábase a él: lo veía escapado a la muerte. Sollozando de gozo le dijo en aladas palabras: Has llegado, Telémaco, al fin, dulce luz, no creía ya volverte a ver más tras tu ida en la nave hacia Pilo; pero ven, hijo amado, entra aquí. Pues acabas apenas de llegar, goce yo de mirarte otra vez en tu casa. *Ibíd.* XVI, 17-27.

astrosos vestidos; ahora, en cambio, paréceme un dios de los campos celestes. Y a su vez contestábale Ulises, el rico en ingenios: Mal, Telémaco, está que a tu padre venido a su casa de ese modo le extrañes, con tal estupor; bien de cierto que ningún otro Ulises habrá de llegar a estas tierras...⁴⁸⁰.

En esta misma línea se observa la emoción de la ama Euriclea al ver a Telémaco retornar a la casa, momento en que lo abrazó en medio de lágrimas de felicidad, incluso el resto de la servidumbre “veníanle a basar con amor la cabeza y los hombros”⁴⁸¹. En síntesis, se observa una fuerte intensidad emotiva en la obra⁴⁸² y una idea de hogar en la cual sus miembros anhelan la compañía. Sternberg insiste en que uno de los componentes que aporta un influjo primordial a las relaciones amorosas, tiene relación con la intimidad, y el compromiso (sumado el elemento erótico, por supuesto), pues estos factores permiten la consolidación de las relaciones y su perennidad en el tiempo, básicamente es enamorarse de la construcción familiar, y disfrutar de la compañía de estos⁴⁸³, en las obras

⁴⁸⁰ *Ibíd.* XIV, 190-204.

⁴⁸¹ *Ibíd.* XVII, 35. Podríamos continuar citando pasajes con este mismo tenor, como la imagen de la esclava Euriclea reconociendo a Odiseo, mediante una cicatriz en su pierna, embargándole una profunda emoción XIX, 474-480. Y como no citar el pasaje en que el fiel perro Argos soportó lastimosamente sus últimos años, mas cuando reconoce que el mendigo era su amo Odiseo, simplemente deja de existir, ante la emoción del héroe. XVII, 326-327.

⁴⁸² Francisco RODRÍGUEZ: *El mundo de la...*, p. 44-46.

⁴⁸³ Robert STERNBERG: *El triangulo del amor: intimidad, pasión y compromiso*, Paidós, Buenos Aires, 1989, pp. 34-70

homéricas se observa esto de manera bastante explícita, obviamente guardando las proporciones y evitando anacronismos.

Lo anterior no deja fuera los que según Rodríguez Adrados es el amor por excelencia del griego, el *eros*⁴⁸⁴, pues pese a todo lo que Odiseo anhela su hogar y a su mujer, puede darse el gusto de disfrutar de los placeres del amor durante un año con la hechicera Circe⁴⁸⁵ y otros tantos con la divina Calipso⁴⁸⁶, pues lo que en la *Ilíada* es el campo de batalla, en la *Odisea* es el “*nostos*”. También es cierto que estos amores se cruzaban con el peligro, la aventura, la desgracia e incluso la muerte, pues Circe, si bien terminó siendo de gran ayuda, fue también de gran sufrimiento al convertir a sus hombres en cerdos y una vez zarpado del lugar enfrentar las dificultades del recorrido, ya sea frente a las sirenas y luego ante las rocas errantes, la peligrosa Escila y el remolino de Caribdis⁴⁸⁷, y por otra parte Calipso, si bien representó el placer sexual, más también una cautividad,

⁴⁸⁴ *Ibíd.* p. 20.

⁴⁸⁵ “Vamos, pues, pon la espada en la vaina y ahora sin tardanza a mi lecho subamos los dos, por que unidos en deseo y amor confiemos el uno en el otro... Tal diciendo logró persuadir nuestro espíritu prócer. Mas pasaban los días: quedamos allí todo un año en banquetes de carnes sin fin y vino exquisito” HOMERO: *Odisea*, X, 335-335 y 466-468.

⁴⁸⁶ “Así dijo, ya el sol se ponía, vinieron las sombras y, marchando hacia el fondo los dos de las cóncava gruta, en la noche gozaron de amor uno al lado del otro”. HOMERO: *Odisea*, V, 225-227.

⁴⁸⁷ *Ibíd.* XII.

quizá el castigo más doloroso para un héroe, ávido de aventura, de peligro, pues en ello se legitima el héroe.⁴⁸⁸

El mundo de los dioses parece un catalizador de todas estas concepciones. Hera es considerada la diosa del hogar y su posición jerárquica dentro de las divinidades olímpicas, puede ser solo puesta en tela de juicio por Atenea. El orden y la jerarquía tan deseada en este estado de aristocrático insipiente, tiene su paralelo efectivo en el mundo de los dioses.

Pero también es cierto que el desenfreno erótico o más bien afrodisiaco (entendiendo que eros es pulsión de deseo no necesariamente saciado, pero lo afrodisiaco es el deseo materializado⁴⁸⁹) se hace patente a lo sumo, debido a que los dioses no conocen limitaciones y pueden copular con quien deseen, ya sean otras divinidades, seres humanos o animales. Todo el orden matrimonial titánida de los orígenes del mundo, es el deseo compulsivo de placer sexual de los dioses bajo el orden de Zeus y toda la *sofrosine* indispensable en el mundo de los hombres es el *pothos* en el mundo de las divinidades, pues como dice Vernant la diferencia básica de

⁴⁸⁸ Carlos ESPEJO: "Religión...", p. 10.

⁴⁸⁹ Carlos GARCÍA GUAL: *El amor en Grecia...*, p. [1-6]

los dioses y los hombres es la vida limitada de los últimos, siempre debiendo sufrir penurias y fatigas⁴⁹⁰, elemento que se hace aún más patente al descender en la escala social, como lo revela Hesíodo.

Para ir concluyendo este apartado diremos que la religión es menos preponderante en la manera como se conforma la familia y las relaciones amorosas en el periodo homérico que la estructura social existente, pero parece indispensable en el proceso de legitimación de esta. Además de dar testimonio de los deseos no plenamente cumplidos (esencialmente masculinas) tanto en el ámbito sexual, como social, siendo un factor trascendente en la reconfiguración de la sociedad helénica posterior.

Como corolario a todo lo anterior, diremos que el ideal “amor” por excelencia la luz de las obras homéricas, pondrá altas cotas de importancia a los elementos filiales que impulsan una manera más racional, estable y equilibrada de las relaciones conyugales, pues era la única realmente válida para el sano establecimiento y desarrollo de la sociedad helénica de la época.

⁴⁹⁰ Jean Pierre VERNANT: *El universo...*, p. 301.

4.2 El amor en Hesíodo.

Con el objeto de poder finalizar la tesis realizando algunos cuadros comparativos entre el amor en Homero y en Hesíodo, es que este apartado intentaremos definir el amor en Hesíodo y la manera como participan los diversos factores ya analizados en el apartado anterior en los escritos homéricos, en la obra del poeta de Ascra.

En el plano del lenguaje, el dominio del concepto *philotes* (φιλότης) y sus derivados es abismante en la *Teogonía*, ya que es una obra que no supera los 1022 versos, este concepto aparece en 26 ocasiones, de las cuales en 25 hace referencia a relaciones de pareja⁴⁹¹. Sin embargo, al observar *Trabajos y días*, el concepto solo aparece en el verso 712 y haciendo referencia a los consejos sobre amistad. La diferencia en el uso del término responde a los sentidos que tienen cada obra, ya que la primera desarrolla la genealogía de los dioses y la segunda es una obra que describe la vida aldeana y sus avatares, por otra parte en el *Escudo* el término solo se registra en 3 ocasiones y en todas haciendo referencia a relaciones de

⁴⁹¹ Vid. anexo N° 2.

pareja, mas al considerar los diversos fragmentos constatamos que el término se registra en 16 ocasiones y al igual que en el *Escudo*, en todas se observa se refiere a relaciones erótico-afectivas.

Al utilizar el concepto *philotes* para describir la genealogía de los dioses, Hesíodo nos brinda la idea de cómo la ternura y la amistad, tuvieron una participación primordial en las relaciones de pareja desde el orden titánida hasta el de Zeus. Probablemente por ello es que Hesíodo se apresura en hacerla nacer como divinidad, pues una vez, planteada la *cosmogonía*, hace un paréntesis para referirse a Urano y Gea, y luego continúa para ver nacer a Ternura (*philotes*)⁴⁹² como la define Pierre Grimal⁴⁹³. Pese a lo anterior, no podemos desconocer la participación de Eros, el cual en su condición de divinidad se encuentra en el origen del mundo mismo, pero como ya mencionamos en el capítulo 2, no sería correcto confundirlo a este Eros primordial con el joven Eros, aquel que insufla ese amor caracterizado por la seducción, el juego, el deseo enloquecedor que desordena la estabilidad⁴⁹⁴. Este Eros primigenio es el

⁴⁹² HESÍODO: *Teogonía*, 225.

⁴⁹³ Pierre GRIMAL: *Diccionario...*, p. 202.

⁴⁹⁴ Carlos GARCÍA GUAL: *El amor en Grecia...*,p. [2]

responsable capital de la *cosmogonía*. Por ende, su función esta en estimular el nacimiento del mundo como tal, ya sea en contacto sexual, como también sin contacto físico alguno⁴⁹⁵.

Con todo lo anterior, no podemos dejarnos llevar solo por lo que implica el concepto, en su significación general, ya que el término *philotes* se visualiza con una mayor carga erótica, o poniendo más énfasis en aquellos componentes que en las obras de Homero.

El tenor de los pasajes en la Teogonía nos entrega la idea de una materialización del acto sexual, en muchos casos en contra de la voluntad. En otras palabras, una acción menos consensuada que en las obras de Homero. Basta ver la unión primordial de Gea y Urano, el cual se arrojaba sobre la diosa en forma descontrolada, sometiéndola a los dolores de no poder tener a sus hijos, lo que motivó el maléfico plan de cercenarle, junto a su hijo Cronos, el miembro a su esposo⁴⁹⁶. Bermejo dirá que Urano tiene su homónimo en el dios védico Varuna, ya que es un dios que ata e inmoviliza, al igual que éste, en suma representa el descontrol sexual, pues

⁴⁹⁵ Jean Pierre VERNANT: *El individuo...*, pp. 149-152.

⁴⁹⁶ HESÍODO: Teogonía 127-182.

solo anhela tener sexo y copular ininterrumpidamente con Gea, lo que lo imposibilita para tener una familia y por ende, gobernar⁴⁹⁷.

La acción sexual parece más agresiva y de mayor importancia en las relaciones. Esto se puede deber a que los factores religiosos parecen tomar una importancia mayor que lo observado en las obras del ciego poeta. El matrimonio se observa vinculado a la productividad de la tierra⁴⁹⁸. Gallego nos dirá que el matrimonio estaba fuertemente ligado a la renovación de la vida campesina y la capacidad productiva de la tierra. Por ende, el elemento sexual tomaba ribetes de subsistencia basado en los dones que la tierra daría para el sustento, algo de vital importancia entendiendo la condición de padecimiento y trabajo continuo para conseguir los medios en las zonas aldeanas y que Hesíodo tanto destaca. El sociólogo de la universidad de Chile Gabriel Gyarmati, pone énfasis en estos elementos psicológicos de las sociedades tradicionales, las que al encontrarse en una condición de mayor fragilidad y desposeídas de los medios de existencia diarios y regulares, tienden a brindarle mayor énfasis a los elementos sagrados poniendo en

⁴⁹⁷ José BERMEJO: *Grecia arcaica...*, pp. 25-26. Otro caso que no deja de llamar la atención es del de la diosa Tetis y Peleo, pues el poeta destaca que Peleo somete a la fuerza a la diosa hasta que esta se rinde dejándose amancebar. HESÍODO: Teogonía 1006-1008.

⁴⁹⁸ Julián GALLEGO: "Comunidad...", p. 374.

ellos su esperanza⁴⁹⁹. Si bien lo propuesto por el académico parece tener correlación con la sociedad campesina de la Grecia arcaica, cabe destacar que en la época en estudio no importaba si era un adinerado rey, se debía rendir el tributo correspondiente a las divinidades, pues la vida humana estaba a merced de los inmortales⁵⁰⁰.

Lo antes planteado puede ser contraproducente si pensamos en la idea bastante asentada, que en Hesíodo emerge el individuo como tal⁵⁰¹, ahora dueño de sus decisiones, y no como un ser sometido a los deseos de las divinidades, en el cual no existe conciencia de culpa, ya que los dioses ponen ciertas emociones en los héroes, como es el caso del mismo Aquiles y que es el motivo de la obra⁵⁰². Pese a esto, seamos justos con Homero, pues ya en la Odisea se observan atisbos de independencia. Ciertamente es innegable, como emerge el humano en las obras del poeta de Ascra, pero a mi modo de ver, esto no implica una menor preponderancia de los dioses, pues Hesíodo posee conciencia de la responsabilidad que los hombres tienen en construir su futuro. Por ende, debe ser muy estricto a la hora de

⁴⁹⁹ Gabriel GYARMATI: “El tiempo en la sociología”, en *El tiempo en las ciencias*, Universitaria, Santiago de Chile, 1981, pp. 173-198.

⁵⁰⁰ Jean Pierre VERNANT: *El hombre...*, p. 17.

⁵⁰¹ Carlos ESPEJO: “Religión...”, pp. 9-20.

⁵⁰² Carlos ESPEJO: “Sociedad...”, pp. 167-178.

rendir el tributo a las divinidades y cumplir con su trabajo y esfuerzo, lo cual le enfatiza en reiteradas ocasiones a su hermano Perses⁵⁰³. Todos estos elementos impactan las relaciones matrimoniales y de pareja, pues los hombres ya no pueden descansar en que los dioses, han puesto en mi tal deseo, sino que uno es el responsable de ello, esto implica una construcción muy rígida del actuar humano para alcanzar la bendición divina y no caer en desgracia⁵⁰⁴. Por ende, el matrimonio era un requisito más, de los que el hombre debía cumplir para tener éxito, y se tenía que materializar bajo estrictas normas de comportamiento, lo anterior representan una limitación, a mi modo de ver, para el desarrollo de emociones y vínculos afectivos en el seno matrimonial, los cuales, de hecho, no se observan en las obras del poeta Beocio.

Lo anterior nos da la idea que el matrimonio operaba como medio para legitimarse ante las divinidades, para recibir sus bendiciones, pero también para conseguir los acuerdos y vínculos sociales para la subsistencia. En las

⁵⁰³ “Ahora bien, tu recuerda siempre nuestro encargo y trabajo, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña” HESÍODO: *Trabajos y días*, 298-301.

⁵⁰⁴ *Ibíd.* 325-335, 465-469, 485-490, 515-520.

aldeas primaba la conciencia del “bien limitado”⁵⁰⁵ y, por ende, se ponía el alta estima la reciprocidad y las relaciones de ayuda mutua, debido al estado de fragilidad económica y vulnerabilidad político-social. Lo anterior implicaba, como se planteó en el capítulo anterior, tener la venia también del medio en el cual se desenvolvía, no permitiendo que este fuese un factor para el distanciamiento del entorno.

Este matrimonio, según Hesíodo, debía ser austero, con una mujer que sea lo menos destructora del hogar, por lo que se le debía conocer claramente, no debiendo ser tan joven, para evitar los peligros de la muerte durante un parto a muy temprana edad⁵⁰⁶ y evitar copular con ella tan continuamente, pues las mujeres llevan fuego en el vientre que consume el hogar⁵⁰⁷. Sobre todo, se debía ser bien consiente para evitar caer en desgracia por un “trasero emperifollado”⁵⁰⁸.

No podemos exagerar los consejos de contención sexual planteados por Hesíodo, pues cabe señalar que son el producto de sus condiciones de inestabilidad: al ser un campesino libre, se encuentra en el limbo de las

⁵⁰⁵ Julián GALLEGO: “La formación...”, pp. 133-151.

⁵⁰⁶ HESÍODO: *Trabajos y días*, 695-706.

⁵⁰⁷ *Ibíd.* 376.

⁵⁰⁸ *Ibíd.* 373-375.

posibilidades de enriquecimiento producto del trabajo esforzado, como también del peligro de perderlo todo y ser enviado a colonizar algún suelo desconocido, debido a la crisis agrícola que azoto a la Grecia de su época y las necesidad de mover una población muy grande para los recursos alimentarios y de abrigo que se poseían⁵⁰⁹.

En este contexto su misoginia encuentra su sentido, ya que la mujer es portadora del desastre para un hogar humilde y de mucho esfuerzo, debido a los hijos que puede traer. Por ende, él es muy enfático: mejor tener solo un hijo⁵¹⁰, pero además Hesíodo está viviendo un periodo complejo para las aldeas, ya que la polis está relativamente asentada, y está experimentando un espacio de ampliación hacia las zonas rurales, debido a que en estos lugares se encuentra el medio de sustento y un lugar para poder obtener los recursos los pobladores de la polis más citadina y que están comenzando a insertarse fuertemente en la sociedad del dialogo y la disputa que tendrán sus efectos más patentes en el código de Dracón en el siglo VII y las reformas de Solón en el VI⁵¹¹. Lo anterior trasforma a la mujer en un

⁵⁰⁹ Moses FINLEY: *La Grecia...*, pp. 147-150

⁵¹⁰ HESÍODO: *Trabajos y días*, 376.

⁵¹¹ Moses FINLEY: *La Grecia...*, pp. 178-180.

peligro a la hora de alcanzar derechos ciudadanos y por ende debe verse recluida al hogar y a una condición de segundo plano⁵¹².

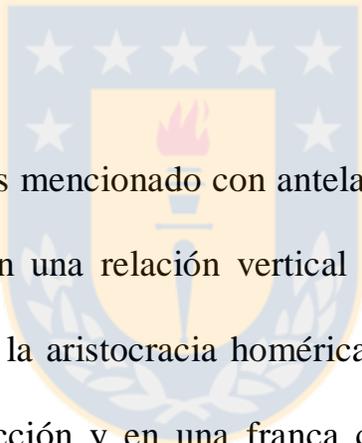
Al observar la Teogonía nos podemos observar una mirada de la sexualidad con una mayor carga erótica, donde se observan imágenes de zoofilia, castración, actos sexuales forzosos, dominación masculina, como también relaciones de pareja de común acuerdo y con claros tintes filiales. La teogonía refleja los anhelos sexuales y amorosos de la sociedad campesina, que por su condición de inseguridad social, política y económica, se ven regularmente inhibidas y lanzadas al plano de lo imaginario.

Basado en lo anterior podemos señalar que el ideal de amor conyugal en Hesíodo posee una mayor carga sexual y operacional (utilidad social) que en Homero, con claros tintes de una dominación masculina y menor carga afectiva y que comienza a entregar los atisbos de la situación que vivirá la mujer en futuras generaciones.

⁵¹² Francisco RODRÍGUEZ: *El mundo...*, pp. 44-45.

4.3 Comparaciones entre el amor conyugal homérico y hesíodico

En este apartado final procederemos a realizar algunas comparaciones que nos permitan observar los cambios y continuidades desde el contexto presentado en las obras de Homero a lo visualizado a la luz de Hesíodo, con el objeto de finalizar las comparaciones centrados en el amor conyugal.



Como ya hemos mencionado con antelación, los elementos de índole socio-político tuvieron una relación vertical en las conformaciones de la familia, mientras que la aristocracia homérica se encontraba en control de los medios de producción y en una franca competencia por expandir su influencia en un periodo de inestabilidad y crisis agrícola, siendo necesario asegurar su influencia basada en la conformación de núcleos familiares entre familiar de la aristocracia local como de otras polis. Habría que considerar que varones se ausentaban de sus reinos por periodos extendidos, como consecuencia de las incursiones militares en territorios de influencia e importancia económica y política.

Contexto general		
Autor	Homero	Hesíodo
Situación internacional	Colonización Griega	Colonización Griega
Situación interna	Proceso de acaparamiento de los recursos por parte de la aristocracia, debido a la crisis.	Cohesión aldeana para crear redes de apoyo, en el contexto de la crisis.
Siglo	IX y VIII	VIII y VII
Contexto político interno	Conformación de la polis y de la autoridad de la aristocracia.	Conformación y ampliación de la influencia de la polis a las comunidades aldeanas.
“Clase” social descrita	Aristocracia guerrera	Comunidad campesina
Ideal rector de la <i>arete</i>	<i>Agonismo</i>	<i>Sofrosine</i>

Tabla 4.1

Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, para Hesíodo será importante el poder construir lazos de ayuda, debido a la conciencia de sus limitaciones y los peligros de una aristocracia ávida de posesiones, por lo que el matrimonio implicaba una aceptación en su medio más cercano de la aldea (vid. tabla 4.1), y una renovación de votos para con las divinidades, con el fin de que entreguen los frutos de la tierra, los cuales se obtienen con fatiga y dolor.

Características del matrimonio heterosexual		
	Homero	Hesíodo
Carácter	Aristocrático	Aldeano-campesino
Motor	Afecto, placer y estabilidad del <i>oikos</i> .	Necesidad del <i>oikos</i>
Beneficio social	Confirmación y aseguramiento una influencia social efectiva a nivel de las incipientes polis.	Conformación de red de apoyo en la unidad aldeana.
Figura masculina	Ausencia sostenida del <i>oikos</i> .	Presencia permanente en el <i>oikos</i>
Condición de la mujer	Mujer como protectora del <i>oikos</i> .	Mujer como factor de conflicto y penurias para el varón.
Ritual de bodas	Validación social del matrimonio.	Medio para conseguir bendición sustento de los dioses.
Tipo de relación conyugal	Relativamente simétrica entre hombre-mujer (esfera de influencia y movilidad de uno y otro).	Marcada tendencia a la asimetría en la pareja (dominio masculino).
Actividad sexual	Heterosexual y de altas cotas de igualdad.	Heterosexual y con tendencia a la coacción masculina sobre la femenina.

Tabla 4.2

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior implicó que el *agonismo* característico de la aristocracia, abriese el paso al ideal de la *sofrosine*, que dejaba de lado la rivalidad y competitividad, impulsando las relaciones de reciprocidad y concordia en

medio de la aldea, donde la contención sexual tomo ribetes indispensables, como consecuencia de la falta de seguridad en el devenir.

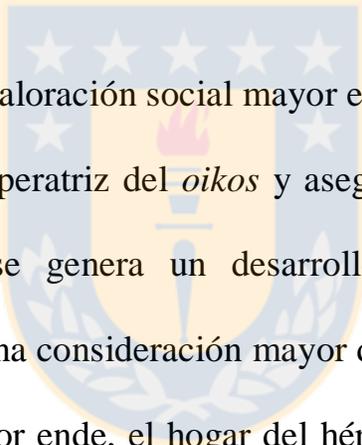
Preponderancia conceptual							
	Íliada	Odisea	Teogonía	Trabajos y días	Escudo	Fragmentos	Referencia
Vocabulario “erótico” (eros, hímeros y sus declinaciones)	- 2 (eros) -5 (hímeros)	- 0 (eros) - 8 (hímeros) 7 referidas al llanto y 1 a la música	- 1 (eros) - 2 (Eros) - 2 (hímeros) - 2 (Hímeros)	- 0 (eros) - 0 (hímeros)	- 0 (eros) - 1 (hímeros)	- 0 (eros) - 2 (hímeros)	Deseo generalment e referido al plano sexual
Vocabulario del querer (phileo y sus declinaciones)	- más de 400	- más de 400	19	16	4	26	Amistad
Concepto vinculante (philotes) declinaciones)	19	13	25	0	3	16	Relación sexual compartida

Tabla 4.3

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior redundaba en una mayor valoración de la mujer en el contexto aristocrático, ya que ella mantenía el *oikos* (vid. tabla 4.2), junto a

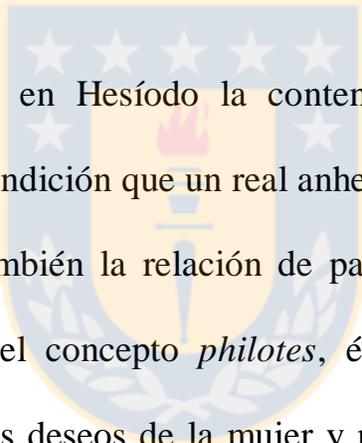
los hijos, durante la ausencia de héroe, más en Hesíodo parece una carga debido a las bocas que alimentar, según el poeta de Ascra, sumado a que no puede liberar parte de sus deseos sexuales en sus incursiones militares gloriosas y heroicas, sino reprimirse al no tener los medios para materializar sus anhelos, quedándole el trabajo y la disciplina como el medio para el ascenso social, al cual la mujer no debe acceder.



Al poseer una valoración social mayor en las obras homéricas, debido a su condición de emperatriz del *oikos* y aseguradora de la *gene*, como ya hemos comentado, se genera un desarrollo mayor de los elementos afectivos, sumado a una consideración mayor de la construcción valiosa que representa el *oikos*. Por ende, el hogar del héroe era sinónimo de calidez y amor, donde se reciben con aprecio a los visitantes, pues refleja la imagen de un noble capaz de albergar mucha gente en su hogar y gobernar con autoridad y legitimidad su polis.

La relación sexual, por ende, debía ser acorde al *kalos*, (característico de un hombre de suma trascendencia y *kleos*), en su alcoba privada y productora de descendencia, donde la relación de fidelidad femenina debía

ser un componente primordial y la aceptación por parte de la mujer del deseo del varón (varón acorde a su *areté* de doncella) presentándose ese *philotes* que encarna el aprecio y valoración mutua en el seno de la pareja heterosexual, aquella que no perturba la estabilidad, sino que la impulsa, en base a un gobernante que brinda gloria y tranquilidad a la polis que dirige (vid. tabla 4.3).



Por otra parte, en Hesíodo la contención de los deseos es más consecuencia de su condición que un real anhelo. Pese a ello, al valorarse la *sofrosine*, impacta también la relación de pareja, implicando que, pese a existir un dominio del concepto *philotes*, éste toma un carácter menos amigable, para con los deseos de la mujer y pareciera acercarse al sentido que tenía el concepto *boulomai*, es decir, el deseo de placer individual o incluso agresivo, formas de relación que se hacen patente en el horizonte de las divinidades (vid. tabla 4.4) y que implican a la vez la necesidad de poder sublimar los deseo no materializados, esperando que estos inyecten su influencia en el espacio de los hombres para poder materializar lo no logrado (vid. tabla 4.5).

Carácter de la acción sexual extra matrimonial		
	Homero	Hesíodo
Tipo de acción sexual entre humanos	Heterosexual	Heterosexual
Motor dominante	Satisfacción del placer	Satisfacción del placer
Protagonistas más recurrentes	Héroes y divinidades	Divinidades
Género dominante	Masculino	Masculino
Tipo de acción sexual entre divinidades.	Heterosexuales, zoofílicas e incestos.	Heterosexuales, zoofílicas, incestos y actos de castración.

Tabla 4.4

Fuente: Elaboración propia

Divinidades del amor y del deseo					
Ilíada	Odisea	Teogonía	Trabajos y días	Escudo	Fragmentos
Afrodita	Afrodita	Afrodita Eros Hímeros	Afrodita	Afrodita	Afrodita Eros Hímeros

Tabla 4.5

Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, diremos que el ideal de amor en las obras homérica alcanza ciertos tintes de cómo lo entiende Robert Sternberg, es decir, una relación en la cual se conjugan elementos relacionados con el deseo, pero también aquellos que invitan a valorar la relación de amistad, en donde las palabras, los gestos y los guiños parecen alcanzar un valor incomprendido fuera el contexto conyugal, además de un aprecio a la construcción de la familia de los hijos y los miembros que hacían posible el *oikos*. El Menelao con tintes agresivos de la *Ilíada*, parece un pacífico hombre en la calidez de su hogar en compañía de su recuperada mujer, o los padres de Nausicaa abogando por los anhelos amorosos de su hija, debido al fulminante “amor” que la impresiona al ver al héroe de Ítaca, o la imagen llena de ternura de Héctor hablando con su amada Andrómaca, antes de enfrentar al Périda Aquiles, instante donde declara que su dolor mayor es dejarla sin la protección y a merced de los aqueos invasores y como no considerar los continuos alaridos de dolor de parte de la augusta Penélope, urdiendo incluso un plan para poder esperar hasta el retorno de su extraviado marido, y este rechazando incluso la vida eterna que la diosa Calipso le ofrecía con tal de quedarse junto a él disfrutando del amor, para lo cual le menciona el héroe las siguientes palabras: “No te lleses a mal, diosa augusta, que yo

bien conozco cuan por debajo de ti la discreta Penélope queda a la vista en
belleza y en noble estatura. Mi esposa mujer mortal, mientras tu ni
envejeces ni mueres. Mas con todo yo quiero, y es ansias de todos mis días,
el llegar a mi casa y gozar de la luz del regreso”⁵¹³



⁵¹³ HOMERO: *Odisea*, V, 215-221

CONCLUSIONES DEL ESTUDIO

En primera instancia, diremos que Hesíodo no es solo un complemento de Homero como ha querido verse, sino un autor valioso en sí mismo, el cual se desarrolla en un contexto distinto al poeta jonio, por ende tienen elementos que son complementarios pero que no superpone a uno por sobre otro, es más para los griegos representaron los autores más influyentes en la conformación del deber ser del griego y obras de estudio continuas y primordiales para los niños y jóvenes estudiantes marcando de esta manera el actuar de las generaciones futuras.

En lo referido a las relaciones conyugales, en las obras de Hesíodo se observan con mayor recurrencia, en especial en la *Teogonía*, mas esto se debe a que es el motivo de la obra, por lo que no debemos considerar por ello que el amor y la familia está más presente al revelársenos de forma más idealizada. El mejor ejemplo es que en la otra gran obra del poeta de Ascra las relaciones conyugales aparecen de manera muy tenue y cuando son mencionadas se presentan con un cierto grado de censura. El caso de la

acotada recurrencia del tema en las obras se debe que tanto en *Trabajos y días*, *El Escudo*, como en la *Ilíada* y la *Odisea* las relaciones conyugales son un añadido y no lo central en los poemas.

Pese a no ser el tema central de las obras, en Homero se manifiestan relaciones de pareja mucho más idealizadas, esto debido a que es una obra que estimula un “deber ser”, mientras que “el didáctico poeta” (como lo cataloga Fotios Malleros a Hesíodo) escribe sobre elementos mucho más reales y concretos, enalteciendo la imagen de la dureza de la vida, el orden y la disciplina valores capitales para alcanzar la *sofrosine*, siendo el amor un factor que estimula el distanciamiento de esta. En otras palabras el ideal de la *sofrosine* se manifiesta de manera muy disímil en los autores en estudio, ya que en Homero se ve como un valor menos preponderante, pues el *agonismo* es el que domina e invita a la competencia, a la lucha y a la satisfacción de los deseos en las distintas incursiones militares, componentes que representan el actuar del caballero. Mientras que el campo de acción de la *sofrosine*, es eminentemente *el oikos*, ese hogar equilibrado al cual se anhela retornar luego de cada campaña, disfrutar de la esposa

oficial y la familia que también, por cierto, brinda fama al héroe, cuyo ambiente que, de igual manera, se ve permeado por el *agon*, pues también se compite por tener la mejor familia. He ahí el motivo de porque en Homero se observa un amor basado en relaciones estables y duraderas, donde se incentiva a la construcción familiar, haciéndose esto coherente al comprender el contexto en el que se generan las obras y las necesidad que este suponía, es decir, el proceso de conformación de la polis, siendo para ello indispensable la construcción de familias y sistemas de organización, que sería muy difícil en un medio donde las relaciones eróticas y afrodisiacas tuviesen el dominio, pues estas se revelan al orden y estimulan el descontrol.

Lo anterior no indica que las relaciones conyugales no sean valiosas en los escritos hesíodicos, pero al ser una obra que se escribe entre 50 ó 70 años después, se observa el paso del nacimiento de la polis reflejada en Homero (donde la familia es indispensable para el surgimiento de esta), a una polis ya medianamente asentada y en proceso de expansión a las zonas rurales, lugar donde vive Hesíodo, por ende, en la *Teogonía* se observan

relaciones matrimoniales estables, pero finaliza con relaciones muy disimiles y muchas de ellas de carácter extramatrimonial, claro está que siempre hablando en el plano de las divinidades, ya que no es tan importante promover aquellos principios en una polis ya relativamente asentada. Es decir el factor de temporalidad se hace indispensable para evaluar el cambio de mentalidad. A lo anterior debemos sumar que el contexto social aldeano hace ver el matrimonio con cierta incomodidad, pues es el medio que la aristocracia promueve como ideal para asegurar su dominio, por ende, toma cierta carga negativa a sus ojos.

Otro factor preponderante es la pérdida, por parte de la mujer, de sus cotas de libertad observándose una relación menos simétrica que en las obras de Homero, esto impulsa una menor valoración afectiva hacia la mujer y una limitación mayor del comportamiento de esta dentro del *oikos* aldeano. La vida familiar es menos trascendente que las relaciones aldeanas de subsistencia. Esto parece lógico entendiendo el contexto de “imagen del bien limitado”, pues la mujer es una carga en el hogar, la cual trae más bocas que alimentar, sumado a que uno de los elementos que la hace valiosa

a ojos del aristócrata es la posibilidad de entregar descendencia y perennidad al poder, solidificando los lazos matrimoniales y estimulando el desarrollo de los vínculos afectivos.

Cabe señalar que esta valoración de la mujer, y por ende, la relación conyugal que con ella se constituye en las obras del poeta divino, se ve marcada por la necesidad del héroe homérico de asegurar su condición aristocrática y una descendencia que pueda proteger su patrimonio, no solo tras su muerte, sino de manera recurrente durante las campañas militares. En Hesíodo la mujer no posee la libertad que le da la ausencia del varón, ya que este se encuentra siempre en el hogar, por lo cual, representa en muchas ocasiones un peso que se debe asumir por la necesidad de construcción de vínculos de sobrevivencia aldeanos y para alcanzar la bendición de los dioses. Este último elemento no menor, ya que en Hesíodo emerge una conciencia de acción individual, motivo por el cual el poeta se presenta a sí mismo como autor, con ello se entiende un sentido de responsabilidad para con los dioses con el objeto de alcanzar la bendición de estos, lo que representa una instauración muy rígida del actuar para no caer en desgracia.

En Homero, los seres humanos están bajo la autoridad absoluta de los dioses, por ende, no existe una responsabilidad en el actuar, ya que los dioses son los que impulsan los comportamientos humanos, he allí la tenacidad de Odiseo, pues se revela a los dioses, siendo el testimonio inicial de la conciencia del “yo” que Hesíodo nos revela.

Por otra parte la religión opera de manera distinta en los autores estudiados ya que en Homero tienen una influencia mínima en la conformación de las relaciones y lazos matrimoniales, no así en el “amor”, situación opuesta se observa en Hesíodo, donde estos factores son primordiales a la hora de constituir un lazo matrimonial, y esta misma influencia genera una relación muy rígida, donde los componentes afectivos pierden importancia, debido a los rituales que lo constituyen. Básicamente en Hesíodo el matrimonio es parte de los requisitos para alcanzar la venia divina sobre la tierra y su sustento, más para Homero el medio de legitimación de su actuar como aristócrata.

En Hesíodo solo los dioses disfrutaban de la sexualidad y el placer, más el hombre de las cargas, el trabajo y la única mujer que pueden sustentar, como consecuencia, sus imágenes del mundo divino están colmados de prácticas sexuales y *excesos*, pues se subliman ciertos comportamientos y se lanzan al mundo de lo mágico y lo sagrado, los deseos que no se pueden materializar. En Homero los dioses disfrutaban del amor y el placer sexual, legitimando la infidelidad, la cual ellos pueden practicar como aristócratas, pero siempre manteniendo a su esposa oficial tal como Zeus lo hace con Hera.

Al analizar los poetas en su conjunto y no de manera confrontada podemos concluir que se nos manifiestan relaciones de pareja donde el principio del amor dual reflejado en el concepto *philotes*, se hace recurrente y como el único que no riñe con el orden social, más es patente que en Hesíodo las relaciones presentan una tendencia a la pérdida del placer dual y un aumento de la satisfacción del placer y anhelos masculinos. Pero de manera general es una relación conyugal más equilibrada que en periodos posteriores, por lo menos lo que respecta al plano de los hombres. Todo

esto conlleva a que las relaciones matrimoniales tengan en general un gran valor, sea que los motivos respondan a necesidad (como en Hesíodo) o a mantención de la gene e influencia familiar (como en Homero), escenario que presentará grandes cambios hacia la época clásica en la cual las relaciones extramatrimoniales (característica de los dioses) se verán materializadas en forma recurrente y, debido a la pérdida de valor de la mujer y la familia como institución, se asistirá a la multiplicación de las relaciones homoéroticas.



ANEXOS

Ν° 1.

HOMERO: Ιλιάδα, Π. 232

ἤε γυναῖκα νέην, ἵνα μίσγεται ἐν φιλότῃτι...

Ιλιάδα ΠΙ, 441-442

ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότῃτι τραπέιομεν εὐνηθέντε· οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὦδέ
γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυπεν, οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ
ἐρατεινῆς.

Ιλιάδα ΠΙ. 445

οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ ἐρατεινῆς ἔπλεον ἀρπάξας ἐ
ν ποντοπόροισι νέεσσι, νήσῳ δ' ἐν Κραναῇ ἐμίγην φιλότῃτι καὶ εὐν
ῆ, ὥς σεο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἴμερος αἰρεῖ. Ἡ ῥα, καὶ ἄρχ
ε λέχος δὲ κιών· ἅμα δ' εἶπετ' ἄκοιτις.

Ιλιάδα VI. 25

Βουκολίων δ' ἦν υἱὸς ἀγαυοῦ Λαομέδοντος πρεσβύτατος γενεῆ, σκότ
ιον δὲ ἐ γείνατο μήτηρ· ποιμαίνων δ' ἐπ' ὄεσσι μίγη φιλότῃτι καὶ
εὐνή, ἣ δ' ὑποκουσαμένη διδυμάονε γείνατο παῖδε. καὶ μὲν τῶν ὑπέλ
υσε μένος καὶ φαίδιμα γυῖα

Ιλιάδα VI. 161

Ἄργείων· Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ ἐδάμασσε. τῷ δὲ γυνὴ Προῖτο
υ ἐπεμήνατο δι' Ἄντεια κρυπταδὴ φιλότῃτι μιγήμεναι· ἀλλὰ τὸν
οὐ τιπεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην. ἣ δὲ ψευσαμέ
νη Προῖτον βασιλῆα προσήδα·

Ιλιάδα VI. 165

ἣ δὲ ψευσαμένη Προῖτον βασιλῆα προσήδα· τεθναίης ὦ Προῖτ', ἣ
κάκτανε Βελλεροφόντην, ὅς μ' ἔθελεν φιλότῃτι μιγήμεναι οὐκ ἔθε
λούση. ὥς φάτο, τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν οἶον ἄκουσε· κτεῖνα
ι μὲν ῥ' ἀλέεινε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ,

Ιλιάδα XIV. 163

ἦδε δὲ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή ἐλθεῖν εἰς Ἴδην εὖ ἐντ

ύνασαν ἔ αὐτήν, εἴ πως ἰμείραιτο παραδραθέειν **φιλότῃτι** ἢ χροῖῃ,
τῷ δ' ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρὸν τε χεῦη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσ
ἰ πευκαλίμησι.

Πιάδα XIV.207

τοὺς εἶμ' ὀψομένη, καί σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω· ἤδη γὰρ δηρὸν χρ
όνον ἀλλήλων ἀπέχονται εὐνής καὶ **φιλότῃτος**, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσεθ
υμῶ. εἰ κείνω ἐπέεσσι παραιπεπιθοῦσα φίλον κῆρ εἰς εὐνήν ἀνέσαιμι
ὁμωθῆναι **φιλότῃτι**,

Πιάδα XIV.209

εὐνής καὶ **φιλότῃτος**, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῶ. εἰ κείνω ἐπέεσσι πα
ραιπεπιθοῦσα φίλον κῆρ εἰς εὐνήν ἀνέσαιμι ὁμωθῆναι **φιλότῃτι**, αἶε
ἰ κέσφι φίλη τε καὶ αἰδοίῃ καλεοίμην. Τῆν δ' αὖτε προσέειπε φιλ
ομειδῆς Ἀφροδίτη·

Πιάδα XIV.216

Ἦ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἰμάντα ποικίλον, ἔνθα δέ ο
ἰ θελκτήρια πάντα τέτυκτο· ἐνθ' ἐνὶ μὲν **φιλότῃτος**, ἐν δ' ἴμερος, ἐν
δ' ὀαριστὺς πάρφασις, ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων. τό
ν ῥά οἱ ἔμβαλε χερσὶν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε·

Πιάδα XIV.237

πεῖθου· ἐγὼ δέ κέ τοι ἰδέω χάριν ἤματα πάντα. κοίμησόν μοι Ζην
ὀς ὑπ' ὀφρύσιν ὄσσε φαεινῶ αὐτίκ' ἐπεὶ κεν ἐγὼ παραλέξομαι ἐν φ
ιλότῃτι. δῶρα δέ τοι δώσω καλὸν θρόνον ἄφθιτον αἰεὶ χρύσειον· Ἦ
φαιστος δέ κ' ἐμὸς πάϊς ἀμφιγυῖεις

Πιάδα XIV.295

Ἰδῆς ὑψηλῆς· ἴδε δὲ νεφεληγερέτα Ζεὺς. ὡς δ' ἴδεν, ὥς μιν ἔρωσ π
υκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν, οἶον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην **φιλ
ότῃτι** εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας. στή δ' αὐτῆς πρ
οπάροιθεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν·

Πιάδα XIV.306

τοὺς εἶμ' ὀψομένη, καί σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω· ἤδη γὰρ δηρὸν χρὸ
νον ἀλλήλων ἀπέχονται εὐνής καὶ **φιλότῃτος**, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θ
υμῶ. ἵπποι δ' ἐν πρυμνωρεῖῃ πολυπίδακος Ἰδῆς ἐστᾶσ', οἳ μ' οἴσου
σιν ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν.

Πιάδα XIV.314

Τῆν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς· Ἦρη κείσε μὲν
ἔστι καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι, νῶϊ δ' ἄγ' ἐν **φιλότῃτι** τραπείομεν εὐ
νηθέντε. οὐ γὰρ πῶ ποτέ μ' ὦδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς θυμὸν ἐν
ἰ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν

Πιάδα XIV.331

Τὸν δὲ δολοφρονέουσα προσῆύδα πότνια Ἦρη· αἰνότατε Κρονίδη π
οἶον τὸν μῦθον ἔειπες. εἰ νῦν ἐν **φιλότῃτι** λιλαίεαι εὐνηθῆναι Ἰδ

ης ἐν κορυφήσιν, τὰ δὲ προπέφονται ἅπαντα· πῶς κ' ἔοι εἴ τις νῶϊ
θεῶν αἰειγενετῶν

Πίσιδα XIV.353

καλὴν χρυσεῖην· στυλῖνα δ' ἀπέπιπτον ἔρσαι. Ὡς δὲ μὲν ἀτρέμας ε
ἴδε πατὴρ ἀνὰ Γαργάρῳ ἄκρῳ, ὑπὸ καὶ **φιλότῃ** δαμείσ, ἔχε δ' ἀ
γκὰς ἄκοιτιν· βῆ δὲ θέειν ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν νήδυμος Ὑπνος ἀγγελί
ην ἔρέων γαιήοχῳ ἐννοσιγαίῳ·

Πίσιδα XIV.360

καὶ σφιν κῦδος ὄπαζε μίνυνθά περ, ὄφρ' ἔτι εὔδει Ζεὺς, ἐπεὶ αὐτῷ ε
γὼ μαλακὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυψα· Ἥρη δ' ἐν **φιλότῃ** παρήπαφεν
εὐνηθῆναι. Ὡς εἰπὼν δὲ μὲν ὄχετ' ἐπὶ κλυτὰ φύλ' ἀνθρώπων, τὸν
δ' ἔτι μᾶλλον ἀνήκεν ἀμυνέμεναι Δαναοῖσιν.

Πίσιδα XV.32

Ἄργος ἐς ἰπόβοτον καὶ πολλὰ περ ἀθλήσαντα. τῶν σ' αὐτίς μνήσ
ω ἴν' ἀπολλήξῃσ' ἀπατάων, ὄφρα ἴδη ἦν τοι χραίσμη **φιλότῃ** τε κα
ὶ εὐνή, ἦν ἐμίγῃς ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο καὶ μ' ἀπάτησας. Ὡς φάτο, ῥίγη
σεν δέβοῶπις πότνια Ἥρη,

Πίσιδα XXIV.130

τέκνον ἐμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων σὴν ἔδει κραιδίην
μεμνημένος οὔτετι σίτου οὔτ' εὐνήσ; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν **φιλό
τῃ** μίσησθ'· οὐ γάρ μοι δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη ἄγχι παρέστηκεν
θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.

Ὀδισεία V.126

οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσι ἐποιομένη κατέπεφνε. ὣς δ' ὀπότε Ἰασίων
ὀϊπλόκαμος Δημήτηρ, ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη **φιλότῃ** καὶ εὐνῇ νε
ἰῶ ἐνὶ τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος Ζεὺς, ὅς μιν κατέπεφνε βαλ
ὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.

Ὀδισεία V.227

ὣς ἔφατ', ἠέλιος δ' ἄρ' ἔδυσ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθεν· ἐλθόντες δ' ἄρα
τῷ γε μυχῶ σπείους γλαφυροῖο τερπέσθην **φιλότῃ**, παρ' ἀλλήλοισι
μένοντες. ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως, αὐτίχ' ὁ μὲν
ἐν χλαῖνάν τε χιτῶνά τε ἔννυτ' Ὀδυσσεύς,

Ὀδισεία 8.267

μαρμαρυγὰς θηεῖτο ποδῶν, θαύμαζε δὲ θυμῷ. αὐτὰρ ὁ φορμίζων ἀνε
βάλλετο καλὸν αἰεῖδεν ἀμφ' Ἄρεος **φιλότῃ** εὔστεφάνου τ' Ἄφρο
δίτης, ὡς τὰ πρῶτ' ἐμίγησαν ἐν Ἡφαίστοιο δόμοισι λάθρη· πολλὰ
δὲ δῶκε, λέχος δ' ἥσχυνε καὶ εὐνήν

Ὀδισεία VIII.271

λάθρη· πολλὰ δὲ δῶκε, λέχος δ' ἥσχυνε καὶ εὐνήν Ἡφαίστοιο ἄνα
κτος. ἄφαρ δὲ οἱ ἄγγελος ἦλθεν Ἥλιος, ὃ σφ' ἐνόησε μιγαζομένου

ς **φιλότητι**. Ἥφαιστος δ' ὡς οὖν θυμαλγέα μῦθον ἄκουσε, βῆ ῥ' ἴμ
εν ἐς χαλκεῶνα, κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων·

Odisea VIII.288

ὡς ἶδεν Ἥφαιστον κλυτοτέχνην νόσφι κιόντα· βῆ δ' ἴμεναι πρὸς δ
ῶμα περικλυτοῦ Ἥφαιστοιο, ἰχανόνων **φιλότητος** εὐστεφάνου Κυθερ
εἴης. ἡ δὲ νέον παρὰ πατρὸς ἐρισθενέος Κρονίωνος ἐρχομένη κατ'
ἄρ' ἕζεθ'· ὁ δ' εἶσω δώματος ἦει

Odisea VIII.313

ἠπεδανὸς γενόμην· ἀτὰρ οὐ τί μοι αἴτιος ἄλλος, ἀλλὰ τοκῆε δύω,
τὼμῃ γείνασθαι ὄφελον. ἀλλ' ὄψεσθ', ἵνα τὼ γε καθεύδεται ἐν **φιλ
ότητι**, εἰς ἐμὰ δέμνια βάντες· ἐγὼ δ' ὀρόων ἀκάχημαι. οὐ μὲν σφρα
ς ἔτ' ἔολπα μίνυνθά γε κειέμεν οὕτω,

Odisea X.335

ἀλλ' ἄγε δὴ κολεῶ μὲν ἄορ θεο, νῶϊ δ' ἔπειτα εὐνῆς ἡμετέρης ἐπι
βήομεν, ὄφρα μιγέντε εὐνῆ καὶ **φιλότητι** πεποιθόμεν ἀλλήλοισιν."
ὡς ἔφατ', ἀτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον· "ὦ Κίρκη, πῶς γ
άρ με κέλη σοὶ ἠπιον εἶναι,

Odisea XI.246

κυρτωθέν, κρύψεν δὲ θεὸν θνητὴν τε γυναῖκα. [λύσε δὲ παρθενίην ζ
ώνην, κατὰ δ' ὕπνον ἔχευεν.] ἀτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσ
ια ἔργα, ἐν τ' ἄρα οἱ φῶ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε· "χαίρε,
γύναι, **φιλότητι**· περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ

Odisea XI.248

ἀτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσια ἔργα, ἐν τ' ἄρα οἱ φῶ χειρὶ
ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε· "χαίρε, γύναι, **φιλότητι**· περιπλομένου δ'
ἐνιαυτοῦ τέξεται ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ ἀθανάτ
ων· σὺ δὲ τοὺς κομέειν ἀτιταλλέμεναί τε.

Odisea XV.421

τὴν δ' ἄρα Φοίνικες πολυπαίπαλοι ἠπερόπευον. πλυνούση τις πρῶ
ταμίγη κοίλῃ παρὰ νηϊ εὐνῆ καὶ **φιλότητι**, τὰ τε φρένας ἠπεροπεύ
ει θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ἡ κ' εὐεργὸς ἔησιν. εἰρώτα δὴ ἔπειτα, τ
ίς εἶη καὶ πόθεν ἔλθοι·

Odisea XIX.266

τῆκε πόσιν γοόωσα. νεμεσσωμαί γε μὲν οὐδέν· καὶ γάρ τις τ' ἄλλοι
ονοδύρεται ἄνδρ' ὀλέσασα κουρίδιον, τῷ τέκνα τέκῃ **φιλότητι** μιγεῖ
σα, ἢ Ὀδυσῆ', ὃν φασὶ θεοῖς ἑναλίγκιον εἶναι. ἀλλὰ γόου μὲν παῦ
σαι, ἐμεῖο δὲ σύνθεο μῦθον·

Odisea XXIII.219

ἐλθῶν· πολλοὶ γὰρ κακὰ κέρδεα βουλεύουσιν. οὐδέ κεν Ἀργεῖη Ἐλ
ένη, Διὸς ἐκγεγαυῖα, ἀνδρὶ παρ' ἀλλοδαπῷ ἐμίγη **φιλότητι** καὶ εὐν

ἦ, εἰῆδη, ὅ μιν αὖτις ἀρήϊοι υἴες Ἀχαιῶν ἀξέμεναι οἰκόνδε φίλην
ἔς πατρίδ' ἔμελλον.

Odisea XXIII.300

παῦσαν ἄρ' ὀρχηθμοῖο πόδας, παῦσαν δὲ γυναῖκας, αὐτοὶ δ' εὐνάζο
ντοκατὰ μέγαρασκιόεντα. τὼ δ' ἐπεὶ οὖν **φιλότητος** ἔταρπήτην ἔρατ
εινῆς,τερπέσθην μύθοισι, πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες, ἦ μὲν ὅσ' ἐν μ
εγάροισιν ἀνέσχετο δῖα γυναικῶν

Ν° 2.

Teogonía 125

ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νυξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ' αὖτ' Α
ἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει **φιλότητ**
ι μιγείσα. Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑωυτῇ Οὐρανὸν ἀ
στερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,

Teogonía 132

Νυμφέων, αἱ ναίουσιν ἀν' οὖρα βησσήεντα, ἠδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλ
αγος τέκεν οἶδματι θυῖον, Πόντον, ἄτερ **φιλότητος** ἐφιμέρου· αὐτ
ἄρ' ἔπειτα Οὐρανῷ εὐνηθείσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην Κοῖόν τε Κ
ρεῖόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε

Teogonía 177

ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα. ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπ
άγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἱμείρων **φιλότητος** ἐπέσχετο,
καὶ ῥ' ἔτανύσθη πάντη· ὁ δ' ἐκ λοχέοιο πάις ὠρέξατο χειρὶ σκαίῃ,
δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην,

Teogonía 206

μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι, παρθενίους τ' ὄαρους
μειδήματά τ' ἔξαπάτας τε τέρψιν τε γλυκερὴν **φιλότητά** τε μειλιχίη
ν τε. τοὺς δὲ πατὴρ Τιτήνας ἐπὶ κλησιν καλέεσκε παῖδας νεικείων
μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός·

Teogonía 224

πρίν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅστις ἀμάρτη. τίκτε δὲ καὶ Νέμ
εσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι Νυξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε
καὶ **Φιλότητα** Γῆράς τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.

αὐτὰρ Ἔρις συγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα Teogonía 306

ἦ δ' ἔρυτ' εἰν' Ἀρίμοισιν ὑπὸ χθόνα λυγρῇ Ἐχιδνα, ἀθάνατος νύμφη
καὶ ἀγήραος ἦματα πάντα. τῇ δὲ Τυφάονά φασι μιγήμεναι ἐν **φιλ**
ότητι δεινόν θ' ὕβριστήν τ' ἄνομόν θ' ἐλικώπιδι κούρη· ἦ δ' ὑποκ
υσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα.

Teogonía 333

κοιρανέων Τρητοῖο Νεμείης ἠδ' Ἀπέσαντος· ἀλλὰ ἐ ἰς ἐδάμασσε βίης Ἡρακληείης. Κητὼ δ' ὀπλότατον Φόρκυι **φιλότητι** μιγεῖσα γείνατο ο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχύρσεα μῆλα φυλάσσει.

Teogonía 374

Ἡὼ θ', ἣ πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι φαίνει ἀθανάτοις τε θεοῖσι τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, γείναθ' ὑποδηθεῖς Ὑπερίονος ἐν **φιλότητι**. Κρείω δ' Εὐρυβίη τέκεν ἐν φιλότητι μιγεῖσα Ἀστραῖόν τε μέγαν Πάλλαντά τε διὰ θεάων

Teogonía 375

ἀθανάτοις τε θεοῖσι τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, γείναθ' ὑποδηθεῖς Ὑπερίονος ἐν **φιλότητι**. Κρείω δ' Εὐρυβίη τέκεν ἐν **φιλότητι** μιγεῖσα Ἀστραῖόν τε μέγαν Πάλλαντά τε διὰ θεάων Πέρσην θ', ὃς καὶ πᾶσι μετέπρεπεν ἰμοσύνησιν.

Teogonía 380

Ἀστραίω δ' Ἡὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους, ἀργεστήν Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον καὶ Νότον, ἐν **φιλότητι** θεὰ θεῶν εὐνηθεῖσα. τοὺς δὲ μετ' ἀστέρα τίκτεν Ἐωσφόρον Ἡριγένεια ἄστρά τε λαμπετόωντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

Teogonía 405

ἐξετέλεσσ' αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει. Φοίβη δ' αὖ Κοίου πολυήρατον ἦλθεν ἐς εὐνήν· κυσαμένη δῆπαιτα θεὰ θεοῦ ἐν **φιλότητι** Λητὼ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλιχον αἰεῖ, ἥπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,

Teogonía 625

δηθὰ μάλ' ἀχνύμενοι, κραδίη μέγα πένθος ἔχοντες. ἀλλὰ σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι οὓς τέκεν ἠύκομος Ρεῖη Κρόνου ἐν **φιλότητι** Γαίης φραδοσύνησιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὐτίς· αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε,

Teogonía 822

αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς, ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη Ταρτάρου ἐν **φιλότητι** διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην· οὐδ' αὖτε χεῖρες † μὲν ἔασιν ἐπ' ἰσχύι ἔργματ' ἔχουσαι, † καὶ πόδες ἀκράματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δὲ οἱ ὄμων

Teogonía 920

Λητὼ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν ἡμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανίωνων γείνατο ἄρ' αἰγιόχοιο Διὸς **φιλότητι** μιγεῖσα. λαισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατο ἄκοιτιν· ἣ δ' Ἥβην καὶ Ἄρην καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτε

Teogonía 923

λοισθοτάτην δ' Ἡρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν· ἢ δ' Ἡβην καὶ Ἄρη
α καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτε μιχθεῖς ἐν **φιλότῃ** θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδ
ρῶν. αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην, δεινὴν ἔγρε
κύδοιμον ἀγέστρατον ἀτρυτώνην,

Teogonía 927

δεινὴν ἔγρεκύδοιμον ἀγέστρατον ἀτρυτώνην, πότνια, ἧ κέλαδοί τ
ε ἄδον πόλεμοί τε μάχαι τε· Ἡρῆ δ' Ἡφαιστον κλυτὸν οὐ **φιλότῃ**
μιγείσα γείνατο, καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν ᾧ παρακοίτῃ, ἐκ πάντων
τέχνησι κεκασμένον Οὐρανίωνων.

Teogonía 941

κῆρυκ' ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος εἰσαναβάσα. Καδμηῖς δ' ἄρα οἱ Σεμέ
λητέκε φαίδιμον υἱὸν μιχθεῖς ἐν **φιλότῃ**, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἀθάνατον θνητῆ· νῦν δ' ἀμφοτέροι θεοὶ εἰσιν. Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτ
ε βῖην Ἡρακληεῖην

Teogonía 944

ἀθάνατον θνητῆ· νῦν δ' ἀμφοτέροι θεοὶ εἰσιν. Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτ
ε βῖην Ἡρακληεῖην μιχθεῖς ἐν **φιλότῃ** Διὸς νεφεληγερέταο. Ἀγλ
αῖην δ' Ἡφαιστος ἀγακλυτὸς ἀμφιγυῆεις ὀπλοτάτην Χαρίτων θαλε
ρὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.

Teogonía 961

κούρην Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο γῆμε θεῶν βουλῆσιν, Ἰδυίαν
καλλιπάρηον· ἢ δὴ οἱ Μήδειαν εὐσφυρον ἐν **φιλότῃ** γείναθ' ὑπο
δηθείσα διὰ χρυσὴν Ἀφροδίτην. ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώ
ματ' ἔχοντες,

Teogonía 970

ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα. Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐ
γείνατο διὰ θεάων, Ἰασίῳ ἥρωι μιγείσ' ἐρατῇ **φιλότῃ** νειῶ ἐνι τρι
πόλῳ, Κρήτης ἐν πίοι δῆμῳ, ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα
νῶτα θαλάσσης

Teogonía 980

γείνατο καὶ Πολύδωρον εὐστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ. κούρη δ' Ὠκεανοῦ Χ
ρυσάορι καρτεροθύμῳ μιχθεῖς ἐν **φιλότῃ** πολυχρύσου Ἀφροδίτης
Καλλιρόῃ τέκε παῖδα βροτῶν κάρτιστον ἀπάντων, Γηρυονέα, τὸν κ
τεῖνεβίη Ἡρακληεῖη

Teogonía 1005

αὐτὰρ Νηρῆος κούραι ἀλίοιο γέροντος, ἦτοι μὲν Φῶκον Ψαμάθη τ
έκε διὰ θεάων Αἰακοῦ ἐν **φιλότῃ** διὰ χρυσὴν Ἀφροδίτην· Πηλεῖ
δὲ δηθείσα θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμο
λέοντα

Teogonía 1009

γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμολέοντα. Αἰνεΐαν δ' ἄρ' ἔτικτεν ἔυστ
έφανος Κυθήρεια, Ἀγχίση ἥρωι μιγεῖς' ἔρατῆ φιλότῃτι Ἴδης ἐν κορ
υφῆσι πολυπτύχου ἠνεμοέσσης. Κίρκη δ' Ἡελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδ
αο

Teogonía 1012

Ἴδης ἐν κορυφῆσι πολυπτύχου ἠνεμοέσσης. Κίρκη δ' Ἡελίου θυγάτη
ρ Ὑπεριονίδαο γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότῃτι Ἄγριο
ν ἠδὲ Λατῖνον ἀμόμονά τε κρατερόν τε· [Τηλέγονον δὲ ἔτικτε διὰ
χρυσῆν Ἀφροδίτην·]

Teogonía 1018

πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον. Ναυσίθοον δ' Ὀδυσῆι Κ
αλυψῶ διὰ θεᾶων γείνατο Ναυσινόον τε μιγεῖς' ἔρατῆ φιλότῃτι. αὐ
ται μὲν θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι ἀθάναται γείναντο θεοῖ
ς ἐπιείκελα τέκνα.

Escudo 15

νόσφιν ἄτερ φιλότῃτος ἐφιμέρου, οὐδέ οἱ ἦεν πρὶν λεχέων ἐπιβῆνα
ι ἔυσφύρου

Escudo 31

ἄμειρων φιλότῃτος ἐυζώνιοιο γυναικός, ἐννύχιος· τάχα δ' ἴξε Τυφα
όνιον· τόθεν αὐτῖς Φίκιον ἀκρότατον προσεβήσατο μητίετα Ζεὺς

Escudo 36

εὐνή καὶ φιλότῃτι μίγη, τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ· αὐτῇ δ' Ἀμφιτρώω
ν λαοσσός, ἀγλαὸς ἥρως, ἐκτελέσας μέγα ἔργον ἀφίκετο ὄνδε δό
μονδε, οὐδ' ὅ γε πρὶν δμῶας καὶ ποιμένας ἀγροιώτας ὦρτ' ἰέναι,
πρὶν γ' ἦς ἀλόχου ἐπιβήμεναι εὐνῆς· τοῖος γὰρ κραδίην πόθος αἶν
υτο ποιμένα λαῶν.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

HOMERO: *Iliada*, Gredos, Madrid, 2006.

HOMERO: *Iliada*, Bilingüe (español-griego), UNAM, México, 2005.

HOMERO: *Odisea*, Gredos, Madrid, 2011.

HOMERO: *Odisea*, Bilingüe (español-griego). Espasa, Madrid, 1999.

HESÍODO: *Obras y fragmentos*, Gredos. Madrid, 2006.

HESÍODO: *Teogonía y Trabajos y días*, Gredos, Barcelona, 2008.

HESÍODO: *Los trabajos y los días*, Bilingüe (español-griego), Universitaria, Santiago de Chile, 1962.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Mercedes: “Expression of love and sexual union in Hesiod’s Catalogue of Women”. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15 (2005). pp. 19-25.

ALSINA, José: *Literatura Griega*, Ariel, Barcelona, 1983.

ALADRO Eva: “Sobre el concepto de proyección en el mundo comunicativo”, *Historia y Comunicación Social*, Vol. 18 N° Especial Octubre (2013), pp. 317-329

AYMARD, André y AUBOYER, Jeannine: *Historia general de las civilizaciones, volumen I, Oriente y Grecia Antigua*, Destino, Barcelona, 1963.

BANCALARI, Alejandro. “Para una tipología y morfología de la ciudad Griega”, en *Un magisterio vital: historia, educación y cultura, homenaje a Héctor Herrera Cajas*, Universitaria, Santiago, 2009. pp. 164-166.

BERMEJO, José: *Grecia Arcaica: la mitología*, Akal, Madrid, 2008.

BERMEJO, José: *Introducción a la sociología del mito Griego*, Akal, Madrid, 1994

BERMEJO, José: “Zeus, Hera y el matrimonio sagrado”, *Polis*, 1 (1998), pp. 7-24.

BERMEJO, José; GONZÁLEZ, Francisco; REBOREDA, Susana: *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 1996.

BERNABÉ PAJARES, Alberto: “Los filósofos presocráticos como autores literarios”, *Emerita*, 47, 2 (1979), pp. 357-394.

BOUTHOU, Gastón: *Las mentalidades*, Oikos-tau, Albacete, 1971.

BRUIT, Louise y SCHMITT, Pauline: *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal. Madrid, 2002.

BURKE Peter: *Formas de Historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000.

CALAME, Claude: *Eros en la antigua Grecia*, Akal, Madrid, 2002.

CALVO, José Luis: *Antología de poesía erótica griega*, (Edición bilingüe), Cátedra, Madrid, 2009.

CANTARELLA, Eva: “Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado”, *Arenal*, 2, 1, (1995), pp. 7-24.

CANTARELLA, Eva: *El dios del amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la antigüedad*. Paídos, Barcelona, 2007

CANTÚ. Cesar: *Historia Antigua, tomo IV*, Gassó Hermanos, Barcelona, 1968.

CASTILLO, Miguel: “El mito de Odiseo”, *Atenea*, 487 (2003).

CAZENUÈVE, Jean: *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971

CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa. Barcelona 1992.

CHARTIER, Roger: *Entre poder y placer. Cultura y literatura en la Edad Moderna*, Cátedra, Madrid, 2000.

CHIRASI, Ileana. “Poseidon Enesidaone nel Pantheon Miceneo”, *Atti e memorie*, 2, pp. 945-991

CONILL Jesús: “Experiencia Hermenéutica de la alteridad”, *Claves del pensamiento*, volumen II, 4 (2008), pp. 47-66.

CORRALES, Roberto: *La athanasía en el Fedón de Platón: Filosofía y cuidado del alma*, Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Universidad de Concepción, 2015.

CRESPO, Emilio: “Introducción General”, en *Iliada*, Gredos, Madrid, 2006.

CURTIUS, Jorge: *Gramática Griega elemental*, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1953.

DE ROMILLY, Jacqueline: *Compendio de literatura griega*, Universidad de San Dámaso, Madrid, 2016.

DISANDRO, Carlos: “El logos de Homero. Sentir y pensar en el ritmo hiperbóreo”, *Inter encuentros*, 8 (2000), pp. 127-140.

DOUTERELO, Ester: “El léxico y el tema del amor en Las Traquinias de Sófocles”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 7 (1997), pp. 195-206.

DURKHEIM, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

ELIADE, Mircea: “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en *Metodología del estudio de las religiones*, Paidós, España 2010.

ELIADE, Mircea: *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1991.

ELIADE, Mircea: “Historia de las ideas y creencias religiosas. Volumen I: De la edad de Piedra a los misterios de Eleusis”, Paidós, Barcelona, 1999.

ELIAS, Nolbert: *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994.

ELSNER, Paulina y otros: *La familia una aventura*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1993.

ENGLISCH, Paul: *L'eros nella letteratura*, I Garzanti, Milán, 1976.

ESCOLÁSTICA, María: *O gozo feminino*, Iluminuras, Sao Paulo, 1995.

ESLAVA, Juan: *Amor y sexo en la antigua Grecia*, Temas de hoy, Madrid, 1997.

ESPEJO, Carlos: “Dimensión mítica”, *Florentia Iliberritana*, 4-5 (1993-1994), pp. 155-166.

ESPEJO, Carlos: “El aedo homérico”. *Florentia Iliberritana*, 2 (1991), pp. 161-170.

ESPEJO, Carlos. “Sociedad religión e ideología en Hesíodo”, en *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla 1994, pp. 167-178

ESPEJO, Carlos: “Nuevas aportaciones al ritual funerario griego”, en *La religión en el mundo griego (De la antigüedad a la Grecia Moderna)*, Granada, 1997. pp. 37-43.

ESPEJO, Carlos: “Religión e ideología en Homero”, *Studia Histórica – Historia Antigua*, Universidad de Salamanca, 12 (1994), pp. 9-20.

ESTEBAN, Alicia: “Mujeres dolientes épicas y trágicas: literatura e iconografía (heroínas de la mitología griega IV)” (conferencia impartida en el Seminario de Arqueología Clásica «Iconografía del Mundo Clásico», Dpto. de C.C. y T. T. Historiográficas, UCM). *Cuadernos de Filología clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 18 (2008), pp. 111-144.

FERNÁNDEZ-GALEANO, Manuel, RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco y LASSO DE LA VEGA, José. *El descubrimiento del amor en Grecia*. Coloquio, Madrid, 1985.

FINLEY, Moses: *La Grecia primitiva: la edad de bronce y la era arcaica*, Eudeba, Buenos Aires, 2005

FINLEY, Moses: *La Grecia antigua: Economía y sociedad*, Crítica, Barcelona, 1984.

FINLEY, Moses: *El mundo de Odiseo*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1995.

FINLEY. Mosés (ed.): *El legado de Grecia*, Crítica, Buenos Aires, 1989.

FOSTER, George: “Peasant society and the image of limited good”. *American Anthropologist*, 67 (1965). pp. 293-315.

FRANCIS, Emerich: “The personality Type of Peasant according to Hesiod’s Works and Days”. *Rural Sociology* 10,3 (1945), pp. 275-295.

FREUD, Sigmund, “La teoría de la libido y el narcisismo. Conferencia”, en *Obras completas volumen 16*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 375-391.

FURLEY, William: “Studies in the use of Fire in Ancient Greek Religion”. Salem-New Hampshire 1981.

FUSTEL DE COULANGES, Numa: *La ciudad Antigua, Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México, 2003.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1993.

GALLEGO, Julián: “Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia antigua, en *El mundo rural en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2003, pp. 327-375.

GALLEGO, Julián: “Costumbres en común de Hesíodo a Aristófanes. Las prácticas de la sociabilidad campesina en la Grecia Antigua”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 30 (1997). pp. 7-70.

GALLEGO, Julián: “La formación de la polis en Grecia Antigua: Autonomía del Campesinado, subordinación de las aldeas”, *Trabajos y Comunicaciones*, 38 (2012), pp. 133-151.

GARCÍA, Alberto: *Historia y presente de la homosexualidad*, Akal, Madrid, 1981.

GARRABO, Raúl: “De la fama a la patria en los poemas homéricos”, *Eikasía*, 48 (2013). pp. 151-166.

GERNET, Louis: *Antropología de la antigua Grecia*, Taurus, Madrid, 1980.

GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona, 1999.

GONZÁLEZ, Enrique: *Represión Sexual, dominación social*, Akal, Madrid, 1976.

GRAVES, Robert: *Los mitos griegos, volumen 2*, Alianza, Buenos Aires, 2007

GRIMAL, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981.

GYARMATI, Gabriel : “El tiempo en la sociología”, en *El tiempo en las ciencias*, Universitaria, Santiago de Chile, 1981, pp. 173-198.

HALBWACHS, Maurice: “Espacio y memoria colectiva”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Año III, Volumen III, 9 (1990), Universidad de Colima, Colima México. pp. 11-40.

Halbwachs, Maurice: “La memoria colectiva”. Fragmentos, Selección y traducción de Miguel Ángel Aguilar, *Cultura Psicológica*, 1 (1991). UNAM, México, pp. 1-11.

HERNÁNDEZ, Eusebio; RESTREPO, Félix: *Llave del Griego*, Buena Prensa, México, 1952

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia hoy*, Akal, Madrid, 2004

HIDALGO, María; SAYAS, Juan; y ROLDÁN, José: *Historia de la Grecia Antigua, Colección Historia Salamanca de la Antigüedad*, Universidad de Salamanca, España, 1998.

JAEGER, Werner: *Paideia: Los ideales de la cultura Griega*, Fondo de cultura económica, México, 1962.

JUNG, Carl: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2003.

LEÓN, Robin.: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, U.T.E.H.A., México, 1956.

LEVI, Giovanni: “Diálogos en torno a la historia y a los historiadores, en CAVIERES, Eduardo et. al. *La historia en controversia. Reflexiones, análisis, propuestas*, Universidad Católica de Valparaíso, 2009.

LICHT, Hans: *Vida sexual de la antigua Grecia*, Abraxas, Madrid, 1976.

LÓPEZ, Fernando: *Breve Historia de la Mitología Griega*, Nowtilus, Madrid, 2008.

LÓPEZ-ARANGUREN, José Luis: *Ética*, Atalaya, Barcelona, 1998.

LÓPEZ, Ricardo: “El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía”, *Medicina y Humanidades Volumen IV*, 1, 2 y 3, (2012), pp. 60-76.

MARTÍNEZ, Marcos: “Erotismo en Homero (I)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 22, (2012), pp. 53-72.

MARTÍNEZ, Marcos: *Sófocles. Erotismo, Soledad, Tradición*, Clásica, Madrid, 2010.

MEILLASSOUX, Claude: *Mujeres, géneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, Siglo XXI, México, 1977.

MEYER, Ticomas y STEINTHAL, Hermann: *Vocabulario fundamental y Constructivo del Griego*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

MILLET, Paul: “Hasioid and his Worl”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society (New Series)*, 30 (1984), pp. 84 -115.

MIREAUX, Emile: *La vida cotidiana en tiempos de Homero*. Hachette, Buenos Aires, 1962.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, Edicoes 70, Lisboa 1989.

MOSSE, Claude: *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1990.

NILSSON, Martín: “Die eleusinischen Gottheiten”. *Arw*, 32 (1935), pp. 70-141.

NILSSON, Martín: *Historia de la Religión Griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

NORA, Pierre (dir.): *Hacer la historia. Volumen II*, Objetos nuevos, Barcelona, 1980.

OCTAVI, Fullat y GOMIS, Clara. *El hombre un animal Ético*, Vicens-vives, Barcelona 1987.

Padilla, Mario: *Emile Durkheim: Estructura social y subjetividad*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Hidalgo, 2006.

PALACIOS, Lourdes: *Sublimación, arte y educación en la obra de Freud*, Universidad Intercontinental, México, 2012.

PÉREZ, Aurelio: “Religión, mito y sociedad en Grecia”. *Seminario Orotava de Historia de las ciencias VI*, 2005.

PÉREZ, Iván: “Mito y género en la Grecia antigua”, Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Universidad de Salamanca, 2011.

PLÁCIDO, Domingo: “La Noche en la cosmogonía de Hesíodo”, *Aris*, Universidad Carlos III, España. 8 (2009-2010) pp. 35-42.

PLÁCIDO, Domingo: “La religión homérica”. *Historia*, 16 (2006), pp. 68-74.

PLÁCIDO, Domingo: “La presencia de la mujer griega en la sociedad: Democracia y tragedia”. *Estudia Historia, Historia Antigua*, 18 (2000), p. 49-63.

PLATÓN: *Ion*, Gredos, Madrid, 1985.

POMEROY, Sarah: *Diosas, ramera, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal. España, 1999.

PRIVITERA, Aurelio: “Dioniso nella società micenée” *Atti e Memorie*, 2, pp. 1027-1032

RAMOS, Enrique: “Los filósofos griegos y Hesíodo (I)”, *Habis*, Universidad de Sevilla, 10-11, (1979-1980), pp. 17-38

REBOREDA, Susana: “Los reencuentros de Odiseo en Ítaca”, *Bitarte*, 40 (2006). p. 49-68.

RICOEUR, Paul: *Tiempo y Narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2004.

RÍOS, Martín: “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37 (2009), pp. 97-137.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza, Madrid, 1981.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Estudios de semántica y sintaxis*, Barcelona, España, 1975.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*, Alianza, Madrid, 1995.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco; FERNÁNDEZ –GALIANO, Manuel; GIL, Luis; LASSO DE LA VEGA, José: *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid, 1963.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Occidente, Madrid, 1966.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: “Les Institución religieuses Myceniennes”, *Minos*, 11 (1972). pp. 170-203.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: “El teatro griego y sus orígenes”, en *Del teatro Griego al teatro de hoy*, Alianza, Madrid, 1999, pp.17-109.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Francisco: *Diccionario del sexo y el erotismo*, Alianza, Madrid, 2011.

ROHDE, Erwin: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2006.

SANTANA, GERMÁN: “Modalidades amatorias (sexuales) en Hesíodo”, *Philologica canariensis*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 10 y 11 (2004-2005), pp. 469-490.

SANTANA, Germán. “Modalidades amatorias en Hesíodo: Heterosexualidad, incesto, castración y zoofilia (I)”, en *Kionos Logos. Homenaje al profesor José García López, Volumen II*. Universidad de Murcia, Murcia, 2006. pp. 973-980.

SANTANA, Germán: “Zoofilia y animalismo míticos: las aventuras amorosas de Zeus”, en *La palabra y el deseo, estudios de literatura erótica*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Palmas de Gran Canaria, 2002.

SHANIN, Teodor: "Peasentry: Delneation of a sociological concept and a field of study". *European Journal of Sociology*, 2 (1971), pp. 289-300.

SIGNES, Juan: *Escritura y literatura en la Grecia Arcaica*, Akal. Madrid, 2004.

SNELL, Bruno: *The Discovery of de mind*, Dover Publications, New York, 2011.

Sternberg, Robert: *El triangulo del amor: intimidad, pasión y compromiso*, Paidós, Buenos Aires, 1989.

TORRANO, Jaa: *Teogonia, a origem dos deuses*, Iluminuras, Sao Paulo, 1995.

VAGUETTI, Mario: "El hombre y los dioses", en *El hombre Griego*, Alianza, Madrid, 1993.

VERGARA, Fernanado: "Gadamer y la comprensión efectual: Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea", *Universum*, volumen 23, 2 (2008), pp.184-200.

VERNANT, Jean Pierre: *El Hombre Griego*, Alianza, Madrid, 1993.

VERNANT, Jean Pierre: *El individuo la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001

VERNANT, Jean Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidos, Barcelona, 1992.

VERNANT, Jean Pierre: *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003.

VIDAL, Gerardo: *Retratos de la antigüedad griega*, Universitaria, Santiago. 2011.

VIDAL-NAQUET, Pierre: *El mundo de Homero*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

WEST, Martin: *Theogony and Work and days*, Oxford, Inglaterra, 1999.

WILLETS, Ronald: "Mycenaean Zeus in Central Certe", *Atti e Memorie*, 2, pp. 1033-1039.

WOLF, Eric: *Los campesinos*, Labor, Barcelona, 1971.

WOLF, Hans Julius: "El origen del proceso entre los griegos", *Revista de la facultad de derecho de México, Universidad Autónoma de México*, vol. 57, 247 (2007), pp.335-354

ENLACES DE INTERNET

AMORÍN, Graciela: "La Sublimación", en: <http://nucep.com/wp-content/uploads/2012/09/Graciela-Amorin- LA-SUBLIMACION1.pdf>.

AURELL, Jaume: "Huayden White y la naturaleza narrativa de la historia", en: https://campusvirtual.univalle.edu.co/moodle/pluginfile.php/457513/mod_resource/content/1/Hayden%20White%20y%20la%20naturaleza%20narrativa%20de%20la%20historia.pdf

ESPEJO, Carlos: “Mujer, matrimonio y ritual de bodas en Grecia primitiva” (I), en: <http://perso.wanadoo.es/cespejo/mujer.htm>

GARCÍA GUAL, Carlos: “El amor en Grecia; el poderoso Eros y la gozosa Afrodita”. *Congreso General de Grecia*, Madrid, Noviembre de 2010, en: <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/erosAfrodita.php>

MARTOS, Juan Francisco: “La homosexualidad femenina en Grecia y Roma”, en: <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2012/01/homosexualidad-femenina-en-grecia-y-roma.pdf>

LASSO DE LA VEGA, José: “Ideales de vida humana en la antigua Grecia”, Texto correspondiente a las lecciones sobre esta temática dictadas en la Universidad de La Laguna, San Cristóbal de la Laguna, Tenerife Abril de 1960, en [file:///C:/Users/Dell/Downloads/0000002620%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Dell/Downloads/0000002620%20(1).pdf)

PAIARO, Diego. “Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica. Sociedades Precapitalistas”. *Revista de Historia Social*. Volumen 1, 1(2011), en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4981/pr.4981.pdf