

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LETRAS CLÁSICAS**

**DEGUSTANDO LA ETERNIDAD,
NÉCTAR Y AMBROSÍA EN EL MITO CLÁSICO**

Tesis que presenta para obtener el grado de Maestro en Letras
(Letras Clásicas)

ERNESTO GABRIEL SÁNCHEZ BARRAGÁN

Ciudad Universitaria

5 de febrero de 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

PRÓLOGO	1
I. EL ALIMENTO, LOS HOMBRES Y LOS DIOSES	
El alimento	4
Los hombres	
Caracterización por los alimentos	12
Diferenciación por los alimentos	22
El ejemplo de la <i>Odisea</i>	30
Los dioses	
No comen pan, ni beben vino	41
Los vapores del sacrificio	43
Alimentos especiales	50
II. SABORES SAGRADOS	58
El néctar	
Su estado físico	59
Sus características	60
Su origen	62
Empleos	63
El néctar y el vino	64
La ambrosía	
Su estado físico	73
Sus características	78
Su origen	80
Empleos	83
La ambrosía y su identificación real	87
III. ¿SE ES LO QUE SE INGIERE?	

La dieta en la vida de los dioses	
¿Se come por el placer de convivir?	98
¿Se come por necesidad?	
Concepciones antropomórficas	102
El cuerpo resplandeciente, la unicidad de Vernant	107
La anatomía y los dioses	113
Ambrosía y néctar, los tesoros de los dioses	122
Casi la muerte... la carencia de néctar y ambrosía	125
¿Alimentos de inmortalidad?	
El don de la inmortalidad	
En los dioses	129
En los hombres	137
La ambrosía y la eternidad	
Ambrosía y néctar como dieta de inmortalidad	142
Identificación vegetal	148
IV. BIBLIOGRAFÍA	155

PRÓLOGO

La presente investigación es el resultado de un trabajo de casi dos años, pero cuyo origen fue prácticamente fortuito. Siempre he considerado al mito griego como la vocación de mi vida; siendo la mitología un campo tan amplio, es fácil tener una visión panorámica, pero basta con empezar una pequeña exploración para darse cuenta de la propia ignorancia. Tal fue en el caso del néctar y la ambrosía.

Entusiasmado con un proyecto personal cuyo objetivo es la narración novelada de los mitos helénicos, me topé de frente con éstos, los llamados alimentos de los dioses, de los que había leído en muchas ocasiones, pero de los cuales me di cuenta no sabía nada. ¿Cuáles eran sus características físicas? ¿Cómo eran empleados? ¿Sólo eran parte de la comida divina? ¿Si así era, tal como ocurre con los mortales, auxiliaban en algo a los celestes organismos? A pesar de haber consultado obras de grandes autoridades, descubrí que no respondían a ninguna de estas preguntas.

La solución a dichos interrogantes sólo podía hallarla en los propios autores clásicos, en sus poemas, en sus disertaciones, en sus estudios anecdóticos y filosóficos, y comenzó un escrutinio de las fuentes que devino en el planteamiento de una hipótesis ambiciosa: la ambrosía, la más desconocida de ambos alimentos, no era concebida únicamente como un nutriente divino, sino también como un “inmortalizador,” un producto capaz de otorgar al simple humano la característica más célebre de los dioses. Con tal certeza me atreví a tratar de indagar cuál podría ser el origen de ese mito escatológico y en qué realidad pudo basarse. El resultado fue la presente tesis que, contra algunas opiniones, reconoce a la oliva como el prístino origen de la dorada ambrosía.

Con seguridad, aquel o aquella que lea este breve estudio notará que han quedado semi-explorados temas relacionados con él. Responsable único es el tiempo, tirano inmisericorde al que rendimos pleitesía en estas épocas de acelerada producción. No obstante, soy un hijo ilegítimo de la linealidad patriarcal, por ello, imbuido por la conciencia cíclica del universo, sé que volveré a ellos y prometo que sostendré con bases más sólidas la relación que la ambrosía tiene con el árbol sagrado y la Diosa que lo sustenta. De igual manera, confío en que pueda regresar al mundo de los muertos y sumergirme en sus sombras, a fin de comprender mejor si la visión clásica siempre fue tan desalentadora como la presenta la *nekieia* homérica.

Finalmente quisiera expresar mi agradecimiento a las personas que, con su saber, auxiliaron a la conclusión de este proyecto. Ante todo, a la Dra. Amparo Gaos cuya asesoría fue más allá de la simple corrección de pruebas, pues se inmiscuyó en el tema e, interesada, debatió mis argumentos. A la Mtra. Julieta Tapia, por sus oportunos comentarios y sugerencias, por su sonrisa franca y su apoyo incondicional.

A la Dra. Leticia López quisiera agradecerle el constante compromiso con “mi causa,” sus atinadas palabras de consejo y su contagioso ánimo. Al Mtro. David Becerra por su atenta lectura, el auxilio que me brindó con mis problemas computacionales y por su comprensión como Coordinador de Letras Clásicas. Así mismo, agradezco infinitamente a la Mtra. Carolina Olivares que haya aceptado entusiasta leer mi tesis y comentarla con excelente precisión.

Aprovecho también este espacio para reconocer el apoyo de mi madre cuyo consejo y compañía es lo más grande en mi vida; el de mis hermanos, Mónica y Luis, quienes, a distancia, siempre están interesados en mis proyectos. También atesoro el apoyo de mis amigos, especialmente el de Ericka Castellanos, compañera de locuras, consejera y lectora. Doy las gracias a todos los docentes

de la Maestría en Letras por sus enseñanzas y paciencia, sobre todo a aquellos profesores de áreas diferentes que admitieron a un classicista en sus “terrenos.” Finalmente, expreso el más profundo agradecimiento a mis alumnos y alumnas de la Universidad Nacional Autónoma de México, del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México y del Centro de Estudios Teológicos “Beth-Hesed,” porque, con seguridad, muchas veces esta investigación minó el desempeño de mis clases.

Estoy convencido que aún falta mucho por explorar tanto en los estudios mitológicos como en el tema de la ambrosía, confío en que vendrán otros y otras, por ello retomando aquella formulilla medieval: *Finis libri, sed no finis laborandi.*

Enero de 2007

I. EL ALIMENTO, LOS HOMBRES Y LOS DIOSSES

EL ALIMENTO

*Nada hay más perro que el aflitivo estómago que por necesidad nos obliga a recordarlo aunque estemos muy agotados y en el pecho tengamos aflicción.*¹ Así clamaba un rendido Odiseo en el palacio de Alcínoo, luego de vivir las más terribles experiencias durante una década de vagabundeos en el mar, haciendo ver que nada es más *apremiante* que la urgencia de comer. La expresión griega *ἀνάγκη* (necesidad) es elocuente al ligar aquel acto cotidiano –y a ojos del extenuado héroe, hasta miserable y bestial (κύντερον)- con la poderosa Necesidad que determina los destinos del hombre.

Ya desde este antiguo y venerado poema, los helenos habían reconocido que el humano necesita de los alimentos, pues gracias a ellos acrecienta su fortaleza, nutre su μένος², ese ánimo que suele concebirse como un receptáculo divino y que puede llevarlo a realizar proezas difíciles. El μένος, como bien explica Doods³, es, por una parte, un órgano físico que puede entenderse como el pecho o el corazón, pero que por otra, a la vez es a tal punto espiritual que puede ser objeto de “posesión divina”; dicha posesión puede ser tan creativa como los cantos improvisados del aedo Femio, tan elocuente como el valor moral que demuestra Telémaco o tan audaz como el de un enfurecido Héctor o de un herético Diomedes que compite con los dioses.⁴

¹ HOM., vii. 216-218: οὐ γάρ τι στυγερῆ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλοι ἔπλετο, ἢ τ' ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκῃ καὶ μάλα τειρόμενον καὶ ἐνὶ φρεσὶ πένθος Cf. también HOM., iv. 105-6. Las traducciones, a menos de que se indique lo contrario, son mías.

² HOM., v. 267: ἐν δέ οἱ ὄψα τίθει μενοεικέα πολλὰ El adjetivo *menoieikeia* etimológicamente se compone de las raíces μένος y ε)ζοικα (cf. CHASSANG, *Noveau...*, s.v.), por tanto se posibilita la idea de que el alimento sea parecido, semejante, a un reconstituyente del μένος, y, por tanto, derive de ahí su calidad de grato y satisfactorio, como suele traducirse el término.

³ *Los griegos y...*, pp. 23-4; 86-7.

⁴ HOM., xxii. 347; i. 307-13; XV. 262 ss. y V. 1-8, 348 ss, respectivamente.

Así, desde tiempos ancestrales, los griegos definieron la alimentación en la justa medida de su valor nutritivo, urgencia de este cuerpo y energía para vivir. El valor intrínseco de los alimentos fue estudiado por las mentes curiosas de los helenos. Hacia mediados del siglo V a. C., la gastronomía era ya una disciplina reconocida y practicada que dejó su huella en la literatura con diversos tratados –‘Οψαρτικά- hoy perdidos en su mayoría, salvo escasos fragmentos conservados por anticuarios⁵; no obstante, su sola existencia demuestra el interés que por la cocina y los alimentos tuvo la cultura griega. Aunque condenada a desaparecer por el sentido ascético de la vida que promulgó el cristianismo, la tradición culinaria se mantuvo viva ligada a la medicina y, sobre todo, a la dietética, según puede corroborarse en los tratados hipocráticos.

Como género literario menor, la tratadística culinaria tuvo dos tendencias: la puramente descriptiva, que relacionaba la comida con el ambiente en que se producía, y la preceptiva, que concernía al estudio de los alimentos en su preparación, producción y calidad. Al rubro anterior pertenecerían obras como la de Arquéstrato de Gela,⁶ la cual privilegiaba el valor intrínseco de los alimentos, por encima de los sabores exóticos de las condimentadas salsas que hacían las delicias de la famosa cocina siciliana de la época.

La tendencia preceptiva fue adoptada por los médicos que escribieron sus textos desde el punto de vista de la nutrición⁷; los antiguos nutriólogos –sea lícito

⁵ Cf. GARCÍA, *El arte de comer...*, p. 24.

⁶ Arquéstrato de Gela en Sicilia, cuyo *floruit* se sitúa aproximadamente en el 318 a. C., compuso un poema didáctico humorístico llamado *Hedypatheia* o *Hedyphagética*, que describe un viaje gastronómico por el mundo conocido de entonces. El poema, escrito en hexámetros, tiene ecos homéricos y de la filosofía. Uno de sus atractivos consiste precisamente en adaptar el verso épico a temas para los que no había sido creado. Los fragmentos conservados despliegan talento e ingenio. Cf. SEYFFERT, *Dictionary of classical...*, p. 49 y LESKY, *Historia...*, p. 669.

⁷ Según opinión de María José García (op. cit., p. 26) de entre los dietistas destaca Diocles de Caristo (s. IV a. C.). La época de su florecimiento no debió ser posterior a los decenios 340-320; fue el primer médico que escribió en ático y ello explica en parte su éxito. Aunque de sus obras sólo han llegado fragmentos, se conoce que redactó una *Higiene* (Πῦγιεινὰ πρὸς Πλείσταρχον) y una obra sobre dietética intitulada *Dolor, causa y curación* (Πάθος αἰτία θεραπεία); su autoría de la *Carta profiláctica al rey Antígono* (Ἐπιστολὴ προφυλακτικὴ) está en duda. La teoría aristotélica del *pneuma* parece haber influido en el trabajo de Diocles. Cf. LESKY, op. cit., p. 608.

darles este nombre- daban gran importancia a los alimentos, a los cuales consideraban en su valor no sólo terapéutico sino también en su sentido de patógeno. El concepto fundamental que guiaba tales atribuciones radicaba en los efectos que causaban en quienes ingerían esos alimentos. Su clasificación se basaba en criterios nutricionales y digestivos, así como en la facilidad con que el cuerpo asimilaba o eliminaba los elementos benéficos o perjudiciales que conferían.⁸

La clasificación adoptada por médicos o dietistas de los atletas, que por obvias razones se interesaban en estos aspectos nutritivos, era diversa. Hipócrates o, mejor dicho, la escuela hipocrática⁹, en el tratado *Sobre la dieta*¹⁰ asegura que otros médicos clasifican a los alimentos, de acuerdo con su sabor o consistencia, en dulces, salados o grasos; dichas cualidades entrarán también en la clasificación que el tratadista propone, aunque subordinados al carácter de secos o húmedos que considera como principal división.¹¹

En dicha obra, el autor hipocrático registró un caudal de información tradicional aunada a una investigación científica de raigambre filosófica, principalmente heracliteana, aún cuando podríase reconocer, en mi opinión, también cierta influencia de Empédocles.¹²

Sobre la dieta postula que todas las cosas tienen dos elementos constitutivos: fuego y agua: uno lo mueve todo y la otra lo nutre todo. Ambos elementos se hallan en constante alternancia de dominio, pero sin que uno pueda extinguir al

⁸ Por ejemplo, la ingesta de vino puro, según esta preceptiva, entrañaba graves riesgos para la salud. Cf. GARCÍA, op. cit., p. 21.

⁹ La autoría de los diversos tratados médicos del *Corpus Hippocraticum* en ocasiones resulta casi indudable, como sería el caso de *Sobre el corazón* y *Sobre la naturaleza del hombre*, adjudicados a Polibo, yerno de Hipócrates (Cf. GARCÍA GUAL, *Introducción*, en HIPÓCRATES, *Tratados...*, p. X), pero por lo regular se habla de escuelas de interpretación médica.

¹⁰ HIP., *Acut.*, 39. La fecha de este tratado se suele situar en las postrimerías del siglo V a. C., pero según Jaeger es anterior en medio siglo. Cf. LESKY, op. cit., p. 522.

¹¹ HIP., *Acut.*, 56. En este pasaje se especifica: dulces, salados, oleaginosos, ácidos, picantes, astringentes, ásperos y frescos.

¹² Cf. GARCÍA GUAL, op. cit., p. XI.

otro, pues el fuego se nutre del agua, y ésta necesita de aquél para moverse; de aquí que todo esté siempre imbuido en el juego de la supremacía de un elemento o de otro.

Esta teoría ya había sido presentada por Arquelao de Atenas e Hipón de Samos.¹³ Así mismo, me recuerda la disputa del también filósofo naturalista Empédocles, quien postulaba al amor y al odio como formadores del universo, señalando que se alternan y se necesitan, no se sobreponen entre sí, pues se complementan en la creación y destrucción, tal y como parecen hacerlo el fuego y el agua.¹⁴

Bajo esta preceptiva, el hombre debe aprender a combinar, a armonizar lo húmedo y lo seco de acuerdo con su propia constitución; como principio básico de diferenciación se establece que el varón es seco y la mujer húmeda.¹⁵ *Y si se sigue una dieta correcta, puede (tal individuo) resultar más inteligente y agudo de lo que prometía su natural.*¹⁶ De esta manera se reconoce al alimento un valor intrínseco que contribuye al mejoramiento de la constitución y condición humanas.

El autor hipocrático admite la “naturaleza” seca o húmeda de un alimento: por ejemplo, uno cálido, como la carne, aporta fuerza, lo que hoy llamaríamos energía, debido a diversos factores que van desde su propia esencia, hasta la relación que, como principio de vida, tiene con la sangre y cuya abundancia e irrigación determinan la calidad de los diversos tipos de carne. Otros factores

¹³ HIP., *Acut.*, 3. Cf. además la nota 12 a la traducción de García Gual. Al parecer, Arquelao fue originario de Milesio y se avecindó en Atenas, fue discípulo de Anaxágoras y maestro de Cimón, Sófocles y Sócrates. Se sabe que hizo un viaje a Samos, pero se ignora de qué manera continuó con las teorías éticas de Anaxágoras, aunque se supone que en ellas tuvieron gran importancia el frío y el calor como principios formativos. De Hipón de Samos se sabe que continuó trabajando los elementos de la física jónica, aunque su importancia es casi nula. Cf. LESKY, op. cit., p. 362.

¹⁴ Cf. AGUILERA, *Historia del pensamiento...*, Vol. I, pp. 65 ss.

¹⁵ HIP., *Acut.*, 27. La identificación de la mujer con lo húmedo llevó a toda una teoría sobre la cercanía de ésta con lo putrescible, retomando las antiguas ideas de su constitución terrígena. Se considera, derivándose tal vez de viejas ideas indoeuropeas, que el varón, por el contrario, era un ser de fuego, seco y que tendía a elevarse al cielo. Dichas ideas degenerarán en verdaderos elitismos y racismos que no cambiarán sino con la llegada de la *koinonía* helenística.

¹⁶ HIP., *Acut.*, 35. Traducción de Carlos García Gual.

decisivos para la naturaleza nutritiva de un alimento serían el clima, donde las zonas áridas, tórridas y secas aportan a sus plantas y animales mayor vigor que aquellos de igual volumen, pero que provienen de zonas húmedas.¹⁷

Las condiciones de vida del animal, su índole, edad, género, características físicas y alimentación, son también factores que se deben tomar en cuenta. De nuevo se prefiere los animales activos a los sedentarios, los salvajes a los domésticos, los machos y jóvenes a las hembras o machos viejos o castrados; se privilegia a los que comen heno seco por encima de los que pacen hierba fresca, los que beben poco o nada, y se acepta más a los blancos y velludos que a los lampiños o negros. No obstante, todo depende de lo que se busque resaltar al momento de nutrirse; así, un hombre demasiado seco debe buscar la armonía ingiriendo alimentos húmedos o, si lo recomienda el médico, humidificando los secos.

De esta manera, el tratado hipocrático asegura que un alimento puede manipularse para acrecentar uno u otro aspecto de su doble naturaleza (recordamos que todo estaría constituido por fuego y agua). El tan apreciado *kýkeon*¹⁸ es más o menos alimenticio si se elabora con agua, miel o leche; incluso su valor nutricional depende de qué tipo de leche se emplee, ya que la de cabra es más alimenticia que la de vaca, yegua o burra, según el tratado hipocrático.¹⁹

A la luz de los escasos pero, a mi parecer, esclarecedores datos hasta aquí expuestos, puedo afirmar que Grecia reconocía el valor nutricional de los alimentos y la manera en que éstos interactuaban con la salud del hombre e incluso la de los animales, ellos mismos alimentos en potencia. Pero la comida

¹⁷ Cf. HIP., *Acut.*, 46 y 56, respectivamente.

¹⁸ El *kýkeon* (κύκεον) desde época remota fue considerado como una bebida de alto valor nutricional (Cf. HIPPON., frg. 48); se utilizaba también como remedio, pero principalmente su uso era ritual, pues era la bebida creada por Deméter (*hCer.*, 209-10) y empleada en los Misterios Eleusinos (Cf. GORDON, *Camino a...*, pp. 121 ss). Básicamente era una mezcla de harina de cebada con algún líquido –agua, miel, leche, aceite o vino–, a la que se añadían diversas hierbas como poleo, tomillo o menta. Cf. GARCÍA, op. cit., p. 292, nota 45.

¹⁹ HIP., *Acut.*, 41.

suele revestir un segundo valor, esta vez extrínseco, pues el hombre que posee lo necesario para subsanar su hambre y aún le sobra para prever su alimentación en el futuro, puede considerarse rico.

El suelo de Grecia es pobre, más adecuado al pastoreo que a la agricultura; la tierra sólo produce luego de un gran esfuerzo, de un largo proceso de preparación que incluye un triple barbecho para comenzar las labores en primavera antes que la tierra se endurezca por el sol formando una costra seca. Una vez realizada la cosecha en estío, ya es demasiado tarde para prepararla para la siembra siguiente y sólo resta guardar los rastrojos utilizables como pasto para el ganado: es preciso esperar un año, de ahí que se le conozca como cosecha de año y vez.²⁰

Tal vez como producto de ello, el mundo antiguo se preocupó por el almacenamiento y la conservación de los alimentos desde la época minoico-micénica²¹ y, tanto en el mundo arcaico como en el clásico, el almacén fue el centro de la vida hogareña.²² En aquellas cámaras espaciosas se guardaban los tesoros de la familia: oro, plata, bronce, telas ricas y, junto a éstos, el *perfumado aceite y, en jarras, el añejado vino, grato para beber.*²³ Como afirma Finley,²⁴ desde el almacén, el jefe de familia distribuía la riqueza material a todos los miembros de la casa (οἶκος).

La riqueza material está estrechamente ligada con la alimentación. Por ejemplo, Menelao advierte a Telémaco que los abusivos pretendientes pueden

²⁰ Habría que agregar que en ocasiones el campesino no barbechaba la tierra en la primavera siguiente y el suelo quedaba sin arar dos años. De igual manera debe considerarse las exiguas herramientas con que contaban los labradores griegos para tan difícil tarea: arados de madera –pues el hierro era escaso– que no volcaban la tierra, azada y pico.

²¹ Cf. DALBY, *Siren...*, p. 36.

²² HOM., IV. 288-9, 316; IX. 473, 582; XXII. 63; XXIV. 190-191, 317; i. 425; ii. 337, 345 ss; iii. 340-1; vi. 74; viii. 439; xv. 99 ss; xvi. 285 ss; xix. 17; xxi. 8 ss, 42 ss; xxii. 109, 140 ss; xxiv. 166. Cf. X., *Oec.*, IX. 3-4. Cf. también FINLEY, *El mundo de...*, p. 74.

²³ HOM., ii. 339-40: τ' εὐώδες ἔλαιον| ἐν δὲ πίθοι οἴνοιο παλαιοῦ ἠδυπότοιο ἔστασαν|

²⁴ Op. cit., pp. 73-4.

*comerse todos sus bienes.*²⁵ No será esta la única ocasión en que el poeta de la *Odisea* enmarque la comida dentro del ámbito de su valor económico: cuando Odiseo recuerda los regalos de hospitalidad que le otorgó Marón, sacerdote de Apolo, luego de respetar su vida y la de su familia, enumera, a más de oro y plata, doce ánforas de vino, divina bebida (θεῖον ποτόν) que aprecia tanto como los talentos de oro o la cratera de plata.²⁶ Incluso en el fastuoso palacio del feacio Alcínoo, entre las riquezas del rey no falta la molienda de trigo y el destilado de aceite.²⁷ Se reconoce así que nada es más invaluable que aquello que puede convertirse en alimento.

La alimentación era parte indispensable en los tratos sociales, la hospitalidad era ante todo culinaria: sólo cuando el huésped había saciado su hambre y sed, resultaba oportuno (κάλλιον) inquirir su nombre y estirpe.²⁸ La comida y la bebida servían además para sellar amistades y establecer compromisos de amor o simplemente como símbolos de largueza y generosidad.²⁹

Hesíodo menciona que el hombre justo es recompensado por los dioses, en su mesa nunca faltará el alimento, poseerá numerosos rebaños y sus hijos crecerán asemejándosele.³⁰ Para el menesteroso poeta de Ascra, la dicha que

²⁵ HOM., iii. 315-6: πάντα κτήματα... φάγωσιν. Cf. también HOM., iv. 318-20, 685-6.

²⁶ HOM., ix. 201-205: ὁ δέ μοι πόρεν ἀγλαὰ δῶρα·| χρυσοῦ μὲν μοι δῶκ' εὐεργέος ἑπτὰ τάλαντα,| δῶκε δέ μοι κρητήρα πανάργυρον, αὐτὰρ ἔπειτα| οἶνον ἐν ἀμφιφορεῦσι δυώδεκα πᾶσιν ἀφύσσας, ἥδ' ἄκηράσιον, θεῖον ποτόν.

²⁷ HOM., vii. 81-106. Otros reyes extranjeros mencionados en la *Odisea*, como los de Chipre, Fenicia, Libia y Egipto, cuentan como parte importante de sus riquezas a la comida. Cf. HOM., iv. 81-89: ἢ κέν τίς μοι ἐρίσσειται, ἢ καὶ οὐκί,| κτήμασιν... Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς, Αἰθιοπᾶς θ' ἰκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἑρεμβοῦς| καὶ Λιβύην, ἵνα τ' ἄρνες ἄφαρ κεραοὶ τελέθουσι,| τρίς γὰρ τίκτει μῆλα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν·| ἔνθα μὲν οὔτε ἄναξ ἐπιδευῆς οὔτε τι ποιμῆν| τυροῦ καὶ κρειῶν οὐδὲ γλυκεροῖο γάλακτος,| ἀλλ' αἰεὶ παρέχουσιν ἐπηετανὸν γάλα θῆσθαι.

²⁸ HOM., iii. 69-70: νῦν δὴ κάλλιον ἔστι μεταλλῆσαι καὶ ἐρέσθαι ξείνους, οἳ τινές εἰσιν, ἐπεὶ τάρπησαν ἐδωδῆς y iv. 26-36: ξείνω δὴ τινε τῶδε, διοτρεφές ὦ Μενέλαε, ἄνδρε δύω, γενεῆ δὲ Διὸς μεγάλοιο ἔϊκτον... ξείνων, ἐς δ' αὐτοὺς προτέρω ἄγε. θοινηθῆναι."

²⁹ DALBY, op. cit., p. 29.

³⁰ HES., *Op.*, 230-6.

proporcionan los dioses al hombre que los respeta se basa en tres cosas muy sencillas: comida, vestido y trascendencia a través de los hijos.

Los griegos de todas las épocas reconocieron que el medio de “inmortalizarse” era la descendencia, la cual guardaría en la memoria y en el rito al antepasado fallecido;³¹ pero junto a este proceso de vida eterna, está también el de la vida cotidiana, la de este mundo donde la comida es parte esencial. Las ovejas, dadoras de lana, son, a más de símbolo de riqueza y prosperidad, un alimento ocasional.

En la fábula también hesiódica de las edades del mundo,³² la manera en que los primeros hombres obtienen el alimento está en consonancia con su grado de felicidad, uno de los rasgos característicos de la deidades. Riqueza, alimentación y felicidad parecen formar una tríada indisoluble desde el pasado más remoto de Grecia, que de hecho se convertirá en una fantasía explotada en los tiempos posteriores.

Según María José García,³³ el valor inapreciable de la comida en la vida queda de manifiesto en lo que denomina “utopía gastronómica,” que los cómicos clásicos se afanarán en celebrar. En tiempos de Pericles, como puede apreciarse en ese compendio culinario que resulta ser la comedia ática, se nota que el pueblo, dada la carestía propia de una situación de guerra, idealiza la degustación de carne y pescado, asimilada ahora a la anterior riqueza, de modo que el concepto de comer bien se convierte en símbolo de paz. Dicha utopía, según esa autora, quedó ampliamente expuesta por un compilador posterior, Ateneo de Náucratis.³⁴

³¹ Cf. COULANGES, *La ciudad...*, pp. 51 ss. En la frase “semejantes a su padre” puede reconocerse el antiguo miedo del varón a que los hijos no fueran suyos y que sólo la semejanza física o de comportamiento puede resarcir esa incertidumbre.

³² HES., *Op.*, 106 ss.

³³ *Op. cit.*, p. 21.

³⁴ ATH., VI. 267e-270a.

Como he aseverado hasta el momento, para los griegos el hombre y la comida están indisolublemente unidos, a tal punto que ésta caracteriza y diferencia a las especies y a los pueblos: una “antropología alimentaria” es, a mi juicio, fácil de reconocer entre los helenos.

LOS HOMBRES

Caracterización por los alimentos

Como símbolo cultural, en la antigüedad la alimentación fue tan importante como lo es hoy,³⁵ según puede corroborarse mediante la abundante literatura relacionada directa o indirectamente con el tema, a más de su obvia importancia en la vida diaria.³⁶

El valor nutritivo de los alimentos podía, según el tratadista hipocrático de *Sobre la dieta*,³⁷ condicionar al consumidor. La naturaleza cálida o húmeda del hombre se vería acrecentada o disminuida por el consumo de un platillo cuyas características propias o adquiridas durante su preparación inclinaran la balanza hacia uno u otro aspecto. Así, las almas dominadas por el fuego³⁸ solían ser designadas como maniáticas, por considerarse que su vivacidad y frecuentes pesadillas las aproximaban a la locura; en un individuo de tales tendencias, alimentos cálidos como la carne y el vino sólo acrecentarían su insania.

Degustar los alimentos es, pues, signo de comunicación e identificación con los mismos y, a la vez, clasifica al consumidor. Este criterio continúa hasta el día de hoy: las disciplinas biológicas nos hablan de carnívoros u omnívoros, de

³⁵ Las ciencias biológicas han basado, con mucho, su taxonomía en la alimentación; incluso en la vida diaria ciertas actividades, como la entomofagia, causan repulsión, y la necrofagia o la antropofagia siguen siendo medios clasificatorios de rechazo tanto en animales como en humanos.

³⁶ Cf. GARCÍA, op. cit., p. 16.

³⁷ HIP., *Acut.*, 35.

³⁸ Aunque no es especificado por el texto, con base en la clasificación básica (cf. supra), estaríamos tratando con un varón.

autótrofos y heterótrofos, como factores determinantes del comportamiento, del estilo de vida e incluso de las relaciones sociales entre los individuos que comparten un régimen alimenticio. Podría decirse que compartir una comida es también compartir una forma de vida.

Los griegos no fueron ajenos a dicha clasificación. Aristófanes en el *Pluto*,³⁹ la satiriza al sugerir que un amo se aproxima a la condición de esclavo si se ve en la necesidad de compartir el humilde tomillo de la mesa del siervo; caso contrario, el esclavo eunuco de Lámpsaco se acerca a la categoría de hombre libre, pues degusta manjares propios de la mesa de un rico ciudadano, según cuenta un resentido Hiponacte.⁴⁰

Pero compartir el alimento aproxima también al ser humano a la condición de los animales, pues, como éstos, el hombre también siente la poderosa necesidad de comer. Ya el Odiseo de Homero⁴¹ denominaba “perro” al estómago que lo compelia a nutrirse, a pesar de que su espíritu se hallara contrito. No obstante, desde el más remoto pasado, el hombre griego se reconocía cercano a los dioses, al menos en parte, ya por compartir la misma madre primigenia, la tierra, ya por haber sido creado bajo el modelo de los inmortales. Los filósofos posteriores a la edad del mito, reconocerán ciertos principios de inmortalidad en el hombre, y de ellos terminarán por nutrirse las ideas cristianas del alma. De esta

³⁹ v. 253: ὦ πολλὰ δὴ τῷ δεσπότη ταῦτὸν θύμον φαγόντες.

⁴⁰ HIPPON., frg.26:ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν ἡσυχῆι τε καὶ ῥύδην| θύνναν τε καὶ μυσσωτὸν ἡμέρας πάσας| δαινύμενος ὥσπερ Λαμψακηνὸς εὐνοῦχος| κατέφαγε δὴ τὸν κλήρον: ὥστε χρὴ σκάπτειν| πέτρας {τ'} ὀρείας, σῦκα μέτρια τρώγων| καὶ κρίθινον κόλλικα, δούλιον χόρτον. A la manera de la parábola bíblica del “Hijo Pródigo”, Hiponacte poetiza sobre un despilfarrador que consume su herencia en grandes comilonas con los más costosos platillos, para luego terminar escarbando las piedras de un monte a fin de conseguir lo necesario para comer la sencilla cena de un trabajador. El fragmento resulta atractivo también por la mención del caro consumo del atún aderezado con una complicada salsa al estilo del ali-oli: el μυσσωτός, hecho a base de ajo, puerro, queso, vinagre, aceite, miel y huevo machacados en un mortero. (Cf. GARCÍA, op. cit., pp. 371-2).

⁴¹ Cf. supra, p. 1.

manera, el humano se hallaba entre lo animal y lo divino, y fue ésta la primera clasificación antropológica.⁴²

Aunque *a priori* el régimen dietético decanta al hombre hacia lo bestial, lo cierto es que los helenos pronto adjudicaron alimentos específicos a los dioses, dejando entrever, a mi parecer, que en cierto modo dependían de ellos, como abundaré a lo largo del presente trabajo.

Dado que suponían que la divinidad estaba muy por encima de las características antropomórficas que sus fieles del pasado les otorgaban, Platón y Aristóteles, entre otros filósofos, preferían suponer que los dioses estaban exentos de necesidades fisiológicas; en consecuencia, clasificaron al hombre ya como animal dotado de *logos* o participante de lo divino, ya como animal político.⁴³

Pero otras escuelas filosóficas consideraron, por el contrario, que lo animal estaba más cerca de lo divino. Los cínicos creían a las bestias próximas a los dioses por no ser presa de la necesidad,⁴⁴ inducidos tal vez por viejas actitudes de zoolatría o animismo que no parecen ajenas al sentir griego.

A pesar de lo anterior, el griego siempre fue un pueblo antropocéntrico: *el hombre es la medida de todas las cosas*,⁴⁵ rezaba la máxima helena y me atrevería a

⁴² Cf. HARTOG, *Memorias de...*, p. 163.

⁴³ PL., *Prt.*, 322a: Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶν μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν: ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἠὔρετο. ARIST., *PA.*, 656a, 5-7: Τοιοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος: ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῶν, ἢ μάλιστα πάντων. Ὡστε διὰ τε τοῦτο, καὶ διὰ τὸ γνωρίμον εἶναι μάλιστ' αὐτοῦ τὴν τῶν ἔξωθεν μορίων μορφήν, περὶ τούτου λεκτέον πρῶτον. *Pol.*, I. 1253a, 26-31: εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκειας ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. Cf. también S., *Ant.*, 370.

⁴⁴ HARTOG, *op. cit.*, pp. 178-9.

⁴⁵ Frase de Protágoras conservada en Platón (PL., *Tht.*, 152a) y en Diógenes Laercio (D. L., IX. 51): πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

extrapolar que en el plural “todas las cosas” se incluyó a los seres supra-humanos e infra-humanos, seres liminares, por encontrarse en los límites de lo que es ser hombre. Vidal-Naquet considera que unos son *personajes por encima, por aparte de la humanidad*, y los otros estarían *por fuera de la humanidad viva y mortal*.⁴⁶ Los primeros son los seres salvajes, desde los rústicos montañeses⁴⁷ hasta los monstruos híbridos que conjugan lo humano, lo animal y, en ocasiones, lo divino; los segundos son los dioses y aquellos que guardan atisbos de divinidad, los muertos.

El hombre tiene rasgos tanto de uno como de otro; puede viajar –como lo hace Odiseo- de un extremo a otro del espectro, y es su alimentación lo que, más de una vez, lo clasifica dentro de una u otra categoría.

¿Cuál sería el criterio básico de separación entre lo que se considera un ser humano y aquello que no lo es? Para Detienne dicho criterio, está relacionado con el sacrificio, puesto que, al realizarlo, se define un régimen alimenticio, un género de vida fundado en el trabajo agrícola y en las formas sociales civilizadas que de él surgen, tales como la comida comunitaria o la concepción de las relaciones entre los mortales y los inmortales, entre los animales y los humanos.⁴⁸

Sobre la misma línea, asevera Vidal-Naquet⁴⁹ que el cultivo del trigo es un criterio absoluto con relación a lo incivilizado, pues dicho cereal no germina más que entre los hombres, mientras que la vid y el olivo pueden brotar en el mundo salvaje. Sin embargo, considero preciso puntualizar que lo que no ocurre entre los incivilizados, entre los no-hombres, es la agricultura y, más importante, la confección del pan. En la *Odisea* se dice que el trigo crece en las tierras de los

⁴⁶ VIDAL-NAQUET, *El mundo...*, p. 28.

⁴⁷ El filósofo Teofrasto (*Char.*, IV), en su famoso texto sobre los tipos humanos, nos reseña al rústico como uno de los más bajos entre los hombres, muy cercano a figuras como la del cíclope Polifemo de Homero o al de Eurípides, pues tanto el rústico como el cíclope beben vino puro.

⁴⁸ DETIENNE, *La cuisine...*, p. 195.

⁴⁹ Op. cit., p. 28.

cíclopes, miembros inequívocos de la salvaje otredad, pero éstos no lo cosechan⁵⁰ ni lo cuecen.

Muchos seres pueden conocer el trigo, pero únicamente el hombre lo transforma en pan, lo que comprende la domesticación de la tierra por el cultivo –que comparte raíz con cultura-, la recolección, que conlleva la separación de la semilla, es decir, el conocimiento de qué es lo útil de la planta; la transformación del alimento en bruto en un polvo harinoso que mezclado con agua produce una masa moldeable, hecho que nada más las manos humanas pueden conseguir. Finalmente, debe cocerse al fuego, elemento sólo dominado por el hombre; lo crudo, lo putrescible, ha quedado atrás en el pasado, cuando el hombre estaba al nivel de las bestias.⁵¹

El recurso del pan que permite el alejamiento de lo animal es, obviamente, un don divino y, por tanto, un medio de acercarse a la deidad. Al respecto el mito más conocido es el de Triptolemo. La mayoría de las leyendas narra que éste, hijo de los reyes de Eleusis ha sido instruido por Deméter, patrona del cereal, en la siembra de este alimento, hecho que se realiza por vez primera en Raria, la llanura eleusina. Triptolemo⁵² instituirá entonces a Deméter como Tesmosforia,⁵³ la

⁵⁰ HOM., ix. 109-11. Más adelante (vv. 190-1), Odiseo aclara que el cíclope no parecía un “varón comedor de pan” (ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ), sino una cumbre montañosa y agreste.

⁵¹ Para las ideas sobre lo crudo y lo cocido, lo putrescible y lo imperecedero, cf. DETIENNE, *Los jardines...*, pp. 82 ss.

⁵² La ascendencia de Triptolemo es muy variada (PAU., I. xiv. 2 ss.): para Ovidio (*F.*, IV. 549-60) incluso es el hijo de Metanira, que la diosa intenta inmortalizar; contraviene así al *Himno homérico a Deméter* que señala a Demofonte (vv. 231-74). Su inmortalidad es aceptada por Higino (*Fab.*, 147) y, de alguna manera, por Platón, que lo cree un juez infernal (*Ap.*, 41a). De que Triptolemo es el primer sembrador no tienen duda los autores hasta aquí citados, como también lo admite Apolodoro (I. v. 2).

⁵³ Cf. *hCer.*, 470 ss.; HYG., *Fab.*, 147. El apelativo Θεσμόςφορος (legisladora, cf. LIDDELL, *Greek...*, s. v.) aplicado a Deméter parece hacer referencia a las leyes de la naturaleza (cf. GEBHARDT, *Los dioses...*, T. I, pp. 240) y a la relación que, según los griegos, ésta guardaba con la maternidad, simbolizada en las “dos diosas”: Deméter y Perséfone. El ritual de las Tesmosforias parece, sin embargo, más complicado en su simbología. En relación con los Misterios Eleusinos, el rito era celebrado en Atenas únicamente por madres e incluía el sacrificio de un lechoncito y su posterior enterramiento junto con unas semillas en una cueva; luego de un año –obviamente con el nuevo ciclo estacional– las mujeres regresaban a la gruta subterránea donde habían llevado a cabo el sacrificio y se sentaban sobre los despojos, a fin de que la energía vivificante de la Madre Tierra “subiera” místicamente hacia sus matrices y, con ello, asegurar la continuidad de su pueblo. Sin duda, los ritos atenienses y los eleusinos estaban conectados en un pasado remoto, y las relaciones de la naturaleza

dadora de leyes, la civilizadora. Diodoro Sículo, miembro de aquel grupo de pensadores historicistas que privilegiaron los mitos egipcios como antecedentes de los propios, dirá que fue Osiris quien recorrió el mundo para difundir la agricultura y la vida comunitaria, alejando al hombre de la *alelofagia*.⁵⁴

Para Sículo el hombre fue caníbal, el grado máximo de salvajismo, y la *ἀγροικία* (rusticidad, salvajismo) fue el criterio que muchas veces se privilegió al momento de caracterizar al hombre que no comía el sagrado pan. Lo incivilizado se liga a la ingesta de carne cruda: así se establece en la *Odisea*, donde cíclopes y lestrigones denigran con ello aspectos que los unirían a lo humano;⁵⁵ lo entenderá también Esquilo cuando acuse de igual infamia a las amazonas, estas guerreras que parecían sólo cazadoras, y que finalmente, en la época clásica, son la imagen del otro casi por antonomasia.⁵⁶ Cuenta Pausanias que Deméter, airada con los arcadios porque descuidaron su culto, los había condenado al canibalismo; advertidos por la Pitia, remediaron lo que la sacerdotisa había advertido: *A ti te hará comedor de tus semejantes y de tus hijos, si no, con libaciones de todo el pueblo, aplacas su cólera y el fondo de su cueva con divinos honores.*⁵⁷

El *ὠμηστής* (el consumidor de carne cruda, es diametralmente opuesto al *ἀλφειστής*, el comedor de pan;⁵⁸ pero había otros alimentos igualmente característicos de los menos civilizados: normalmente, los vegetales crudos con los que se nutren aquellos que están en el campo, el sitio donde principia la otredad.⁵⁹

con la formación de los pueblos es materia de un trabajo acucioso que no puede contener una nota. Para las diferentes partes del ritual cf. SEYFFERT, op. cit., p. 633.

⁵⁴ Cf. D. S., I. 10-2, 20. Cf. también a HDT., III. 25, quien menciona una terrible hambruna que ocasionó una horrenda antropofagia.

⁵⁵ Cf. infra pp. 22-24.

⁵⁶ A., *Suppl.*, 287: *καὶ τὰς ἀνάδρους κρεοβόρους [δ'] Ἀμαζόνας*. Sobre su carácter de otredad cf. TYRREL, B.W., *Las amazonas, un estudio sobre los mitos atenienses* (trad. J. Utrilla), México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 495), 1990, 240 p.

⁵⁷ PAU., VIII. xlii. 5-7. Traducción de Antonio Tovar.

⁵⁸ Cf. DETIENNE, op. cit., p. 42.

⁵⁹ Cf. HARTOG, op. cit., p. 37.

Según Aristófanes, los vegetales silvestres de los campesinos no se diferenciaban mucho de lo que comía el bruto Polifemo;⁶⁰ aunque Hesíodo aseguraba que el pan –propio del hombre civilizado– era el alimento cotidiano del labrador, la pedantería citadina menospreciaba alimentos rústicos como la malva, el asfódelo, el cardo comestible y las infaltables bellotas.⁶¹ Autores posteriores retomaron los viejos mitos y enaltecieron esos sencillos alimentos que les recordaban las comidas de los primeros hombres antes que se corrompieran con la carne y la matanza; la frase “basta de bellotas” que daba inicio a la civilización, según contaba el mito de Pelasgo y que conservado en Pausanias,⁶² se convirtió en estos autores promotores prístinos del “buen salvaje,” en el símbolo del rompimiento con la armonía primordial.⁶³

Pero retrocediendo nuevamente hasta la poesía homérica, el pan era el alimento característico y caracterizador de lo humano. Las primeras acciones de Nausítoos, el civilizador feacio, consistieron en la siembra de los campos, la construcción de viviendas para los hombres y de templos para los dioses.⁶⁴ Lo primero que se ofrece a un huésped es pan, antes que cualquier otro manjar,⁶⁵ porque, como asevera Vernant:

El pan supone el alimento humano por excelencia, el símbolo de la civilización; los hombres son *comedores de pan* y *comer pan*, *vivir del fruto del trabajo de la tierra*, equivale para los griegos a otra manera de decir: ser mortal.⁶⁶

⁶⁰ AR., *Pl.*, 296-301: Ἡμεῖς δὲ γ' αὖ| ζητήσομεν-θρεττανελο-τὸν Κύκλωπα| βληγῶμενοι σὲ τουτονὶ πινῶντα καταλαβόντες,| πήραν ἔχοντα λάχανά τ' ἄγρια| δροσερά,| κραιπαλῶντα ἠγούμενον τοῖς προβατίοις,

⁶¹ DALBY, op. cit., pp. 25-6. Las bellotas seguramente se degustaron asadas o cocidas.

⁶² PAU., VIII. i. 5: ὁ Πελασγός· ὁ δὲ τὸν καρπὸν τῶν δρυῶν οὔτι που πασῶν, ἀλλὰ τὰς βαλάνους τῆς φηγῶς τροφήν ἐξεῦρεν εἶναι. παρέμεινέ τε ἐνίοις ἐς τοσοῦτο ἀπὸ Πελασγοῦ τούτου ἡ δίαιτα Cf. también HARTOG, op. cit., p. 186.

⁶³ Según opinión de Hartog (op. cit., p. 138), uno de los primeros “filósofos del buen salvaje” fue Dicearco (frg. 49). Para dichos autores que cita el francés, en historias como las de Licaón y Tántalo se percibía el daño que a la humanidad le había causado la ingesta de carne.

⁶⁴ HOM., vi. 9 ss.

⁶⁵ HOM., vii. 175-6.

⁶⁶ VERNANT, *El individuo...*, p. 23. Las cursivas son mías.

Pero hay hombres que comen carne, y Homero los considera por encima de los demás mortales: son los reyes que, en más de una ocasión, son también semidioses. Por ello me atrevo a señalar que de nuevo la alimentación caracteriza a estos personajes que no son dioses, pero que tampoco son mortales comunes y corrientes, como bien asevera María José García: *la forma de alimentación es uno de los elementos que distinguen a los héroes de los dioses... pero también de los hombres comunes, que difícilmente podrían tener acceso a la abundancia de carne asada y vino.*⁶⁷ Junto con la carne, siempre asada en Homero, está por primera vez el vino, producto tan manufacturado como el pan, pero que parecía, por lo menos el de mejor calidad, exclusivo del héroe.⁶⁸

Un pasaje de la llamada Telemaquia servirá de ejemplo a esta nueva distinción humana. Cuando el joven Telémaco llega al palacio de Menelao con el hijo de Néstor, el rey lacedemonio no pregunta sus nombres, pues reconoce en su porte cuál era su linaje, los considera sus iguales y se dispone a agasajarlos. La dispensera, luego de ofrecer agua para las abluciones, les presenta, en primer lugar, pan y luego otras delicias que incluyen la carne –alimento que destaca el poeta- para concluir con el escanciado del vino.⁶⁹

En Homero el orden es de gran importancia: con el pan Menelao ha reconocido al hombre civilizado, pero con la carne y el vino deja en claro que sus jóvenes huéspedes son de tan alta alcurnia como cualquier otro de sus invitados.⁷⁰

⁶⁷ Op. cit., p. 16.

⁶⁸ Dirá Hartog (op. cit., p. 156) “El vino es criterio de civilización en Homero”. No obstante, Polifemo conoce un mosto que se sobreentiende preparan los cíclopes (ix. 357-9), aunque sin la calidad del que le ofrece Odiseo.

⁶⁹ HOM., iv. 55 ss.

⁷⁰ Cf. una situación *semejante* en HOM., iii. 479-80, donde se diferencia el pan (σίτον) del vino y los otros manjares (καί οἶνον ἔθηκεν| ὄψα τε) que se les ofrece a los héroes a continuación. Liddell y Scott aclaran que con el término ο(yon suele designarse a la carne (op. cit., s. v. *properly*, cooked meat, *or, generally, meat.*); Homero señala que dichos manjares son los propios de los reyes *que Zeus alimenta* (οἶα ἔδουσι διοτρεφεές βασιλῆες).

Si bien existen otros criterios de clasificación para los hombres, como el clima,⁷¹ será la alimentación, a mi juicio, la que de manera constante se establezca como norma, incluso de diferenciación.

Ahora bien, como afirma Dalby,⁷² el pescado tendría que ser el alimento por antonomasia del griego debido a su topografía de grandes litorales. En la obra culinaria de Arquéstrato, cuarenta y ocho pasajes se refieren a pescados, y sólo once a otros tópicos; así, encontramos que muchos pescados son costosos y propios de las más complicadas recetas, pero otros resultan alimentos cotidianos en las mesas áticas.⁷³ Pero la tradición anterior, sustentada en el maestro Homero, mostraba que el héroe, el ideal del simple mortal, sólo recurre a la caza y la pesca cuando el hambre lo apremia a ello.⁷⁴ A la luz de tales conceptos, el término *ictiófago* –comedor de pescado– podría ser empleado con cierto matiz despectivo.⁷⁵

Lo mismo ocurre con otros alimentos que, aunque existentes en la dieta helena, caracterizan al otro tanto como la carne lo hace con el héroe; en este caso estarán el norteño *galactófago* (consumidor de leche) o el tracio *butirófago* (consumidor de mantequilla).⁷⁶

Pero estas peculiaridades degeneran en sentidos peyorativos que aún podemos reconocer en las lenguas actuales.⁷⁷ A los beocios y los arcadios, los

⁷¹ Cf. HARTOG, op. cit., pp. 129-32. El factor caracterizante del clima es conocido desde temprano: se considera que el frío nórdico es abúlico, mientras el cálido sur es flojo y entregado al placer. Grecia estaría en una *aurea mediocritas*. Entendían que los extremos eran reticentes a los cambios, incluso a los benéficos, como por ejemplo, los egipcios y los escitas; en cambio, los persas y los griegos, localizados en el centro, eran más tendientes a la importación de ideas y a la evolución que éstas conllevan.

⁷² Op. cit., p. 28.

⁷³ Cf. GARCÍA, op. cit., pp. 129 ss.

⁷⁴ HOM., xii. 329-32.

⁷⁵ Cf. HDT., III. xix. 1. Para Agatárquides (*De mari Erythraeo*, XXXI. 7), los ictiófagos del Mar Rojo viven conforme a la naturaleza, pero este autor es otro de los filósofos que privilegia esta vida sencilla en tiempos helenístico-imperiales. Cf. HARTOG, op. cit., p. 139.

⁷⁶ Cf. HES., frg. 151: Γλακτοφάγων ἐς γαῖαν ἀπήνας οἰκί' ἐχόντων ἢ Ἡρ., *De semine, de natura pueri, de morbis*, iv. 51. 9- iv. 51. 15: Ἔοικε δὲ τοῦτο ὥσπερ οἱ Σκύθαι ποιέουσιν ἐκ τοῦ ἰππείου γάλακτος. Ἐγγέοντες γὰρ τὸ γάλα ἐς ξύλα κοῖλα σείουσι. Τὸ δὲ ταρασσόμενον ἀφριῆ καὶ διακρίνεται, καὶ τὸ μὲν πῖον, ὃ βούτυρον καλέουσιν, respectivamente. Cf. también DALBY, op. cit., p. 66.

⁷⁷ En México llegó a utilizarse el “comedores de arroz” para insultar al asiático, y en los Estados Unidos se han puesto de moda términos como *beaners* y *guacamoles* para señalar a los mexicanos.

atenienses los solían llamar cerdos, y aunque parece que tal designación era el resultado de una broma lingüística,⁷⁸ Píndaro –uno de los primeros autores en referir tal designación para sus compatriotas- parece ya desconocer su origen y más bien explicárselo a través de la dieta de aquel pueblo, uno de los más antiguos de la Hélade, como lo hace también Aristófanes en los *Acarnienses*, donde asegura que los beocios son *κολλικόφαγοι*, “comedores de un pan de cebada de mala calidad,” el cual, como las bellotas, podía ser un alimento propio tanto de los labradores como de los animales.⁷⁹

De este criterio peyorativo que particulariza a los pueblos, no se salvan ni los propios griegos. Cuenta Heródoto que los etíopes, desde antiguo considerados como semi-divinos, despreciaron a los comedores de pan cuando se enteraron –supone bastante acertadamente Schrader- que se empleaba estiércol como abono para hacer germinar al trigo: a los ojos de los etíopes, todos los comedores de trigo eran simples *coprófagos*.⁸⁰

Diferenciación por los alimentos

El alimento ha servido como punto de partida para la especificación de las características sociales: el pobre, que carece de tierras propias y escarba en lo agreste para encontrar su alimento, come cosas tan salvajes como el medio en que arrastra su miseria; el pastor que no vive en la ciudad y parece un miembro

⁷⁸ Confusión con el vocablo locativo beocio *ἴαντες* -habitantes primitivos de la región- que suena a *ἕς* o *σῦς*, cerdo. Cf. HARTOG, op. cit., pp. 173-5.

⁷⁹ AR., *Ach.*, 872: *κολλικόφαγε* (Cf. LIDDELL, op. cit., s.v. *κόλλιξ*: *roll or loaf of coarse bread*) y PL., *O.*, VI. 89-90: *ἀρχαῖον ὄνειδος ἀλαθέσιν | λόγοις εἰ φεύγομεν, Βοιωτίαν ἴν.* Para los arcadios como cerdos: PHILOSTR., *VA.*, VIII. 7: *οὐδὲ γὰρ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων Ἀρκάδες, ἴν' ἑτέρου τι ἀνθρώπου πλέον περὶ τὰ λογικὰ τῶν σπλάγχων φαίνωσιν, ἀλλὰ ἀγροικότεροι ἀνθρώπων εἰσὶ καὶ σῶδεις τὰ τε ἄλλα καὶ τὸ γαστρίζεσθαι τῶν δρυῶν.*

⁸⁰ HDT., III. xxii. 4 a xxiii. 1. La nota 123 a la traducción de Schrader supone que se refiere a que los etíopes averiguan por medio del heraldo qué comen los persas. Ya que utiliza un término propio también del griego, no creí inverosímil que más de un heleno se haya sentido aludido al escuchar al historiador.

más del hato de ovejas, se alimenta de ellas, principalmente de su leche.⁸¹ Pero estos víveres que los caracterizan, al mismo tiempo los diferencian de los otros miembros de la comunidad económica o social. Dicha diferenciación es reconocible desde el segundo o tercer milenio a. C., y la literatura homérica no dejará de reflejarlo.⁸²

Mas donde puede reconocerse este fenómeno con mayor claridad es en la llamada época clásica, con su predilección por la comunidad cerrada de la *polis*, con sus sociedades forjadas luego de la invasión persa y por tanto imbuidas de un racismo nacido de la victoria y la conciencia de una cierta superioridad; sociedades que olvidaron sus orígenes en común con otros pueblos del Mediterráneo, que ahora sólo eran considerados bárbaros.

Entre estas *poleis* no faltaban ejemplos de sociedades clasistas como la de Esparta, pero aun en la democrática Atenas existían las diferencias, exaltadas no sólo por un aristócrata como Aristófanes, sino también por filósofos liberales al estilo de Sócrates. Las costumbres culinarias, además de ser un principio tan válido de descripción como la geografía o la religión, constituyen también un método de diferenciación entre los pueblos que se enorgullecen de llamarse helenos y de haber expulsado al extranjero.

La comida era criterio en la organización de los estados griegos, como puede corroborarse en la *República de los lacedemonios* del pseudo-Jenofonte o en la *atidografía*⁸³ que, con su carácter anticuario, evoca los hechos y las costumbres de los antepasados, cuyos sencillos banquetes quedan contrapuestos a los suntuosos festines de los últimos siglos clásicos que, olorosos a esencias de Oriente, resultan tan admirados por la nueva sociedad, que ya se perfila con gustos helenísticos.⁸⁴

⁸¹ Cf. DALBY, op. cit., pp. 66 y 93.

⁸² DALBY, op. cit., p. 93.

⁸³ Término genérico para referirse a las historias sobre el Ática que emplea con soltura Ma. José García (Cf. op. cit., p. 23).

⁸⁴ GARCÍA, op. cit., pp. 22-3.

Había entre los griegos cierta tendencia a clasificar y diferenciarse entre sí por la manera en que comían. Era común hablar de la frugal Atenas, cuya parquedad llevaba a los visitantes a pasar hambres; aún más austeros resultaban los espartanos: se decía que sus únicos condimentos eran la sal y el vinagre, de manera que platillos tan particulares como el caldo negro⁸⁵ sólo se podía degustar si se había nacido en aquella tierra de dureza y ascetismo.⁸⁶ Tesalios y beocios tenían fama de glotones: era referencia común las “buenas mesas” de Tesalia, donde la carne se servía en grandes trozos; qué decir de los beocios, que podían pasar todo el día comiendo. A los jonios, tanto isleños como bizantinos, se les diferenciaba por amar las especias, que seguramente obtenían gracias a su contacto con el cercano Oriente; pero ningún pueblo griego pareció adorar la comida tanto como el siciliano y sus vecinos, los italiotas. Grandes maestros de la cocina tuvieron este origen y la ciudad de Síbaris regalaría a la posteridad el término “sibarita” para referirse a los amantes de los lujos y extravagancias en el comer.⁸⁷

Los etnógrafos antiguos recurrieron a las costumbres alimenticias como una forma de particularizar a otros pueblos, las más de las veces contraponiéndolos a los griegos. La literatura helenístico-imperial en general será la que enfatice este tópico donde las comidas extranjeras, en más de una ocasión, serán concebidas como extrañas. A más de la diversidad de alimentos o de preparación, los griegos notaron las preferencias que dichos pueblos tenían por ciertos alimentos que envolvían un carácter místico, mágico y religioso, así como los que eran rechazados por iguales razones.⁸⁸

⁸⁵ Este era una especie de sopa elaborada con sangre como base principal, al punto que también se le conocía como *haimatía*. Había otro platillo denominado igual, pero que parece sólo compartir su color, pues es apreciado y forma parte de las *delicatteses* de la cocina griega. Cf. GARCÍA, op. cit., pp. 36 y 239.

⁸⁶ Cf. PLU., *Moralia*, 237a: "ὁ βασιλεὺς, τοῦτον δεῖ τὸν ζῶμον γυμνασάμενον Λακωνικῶς <ἐν> τῷ Εὐρώτῃ λελουμένον ἐποψᾶσθαι."

⁸⁷ Cf. GARCÍA, op. cit., pp. 36-7.

⁸⁸ DALBY, op. cit., p. 21.

Los helenos no dejan de subrayar el lujo y la extravagancia de las mesas lidias y persas con sus animales enteros asados; los tabúes chocantes de los egipcios, como la prohibición de carne de cerdo y de vaca; definirán a los celtas, germanos, escitas, tracios e íberos, los bárbaros por antonomasia, basándose en su preferencia por esa masa grasienta de las reses a la cual llamamos hoy “mantequilla,” y a la cual un griego miraba como un producto resultado del mal uso de la leche;⁸⁹ por ser grandes bebedores de cerveza y vino puro, estos pueblos nórdicos eran para los griegos sinónimo de salvajismo y otredad.

Ahora bien, a mi juicio, es posible que en Homero y su época las costumbres –incluidas las alimenticias, como he referido–, definieron el carácter salvaje que después se adjudicaría al extranjero de habla diferente. El término “bárbaro”, que hoy empleamos con un sentido peyorativamente diferenciador, es mencionado por vez primera por el poeta de la *Iliada* y, a partir de él, su historia irá acrecentándose y terminará por incluir en su semántica aspectos insospechados.

Según dicho poeta, los carios son *barbarófonos*.⁹⁰ En la etimología de la palabra, la repetición de la sílaba “bar” forma una onomatopeya que hace considerar al bárbaro como aquel que tiene dificultades del habla, ya porque parezca balbucear, ya porque tartamudee.⁹¹ El calificativo no era elogioso, pues aunque los carios hablaran “bárbaramente”, nada en su conducta los determinaba como bárbaros, en el sentido posterior que adquirió el término.

En tiempos posteriores, en los de Heródoto para ser más específico, el heleno aún no se contraponía al bárbaro, pues recordaba que tenía raíces comunes con éste: los atenienses se decían descendientes de los pelasgos, los

⁸⁹ DALBY, op. cit., p. 66.

⁹⁰ HOM., II. 867: Νάστης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων.

⁹¹ En otro pasaje homérico (viii. 294), los sintios de Lemnos son denominados como “de voz agreste”, áspera tal vez (ἀγριοφώνος). Cf. CIC., *De or.*, III. 44: *neque solum rusticam asperitatem, sed etiam pergrinam insolentiam fugere discamus.*

cuales para el historiador merecen el apelativo lingüístico anterior. Como señala Hartog, la “grecidad” es algo que se aprende, es una buena costumbre⁹².

El bárbaro se define en razón de su organización política. Para Heródoto el bárbaro era propenso a lo regio y lo tiránico, en tanto que el griego prefería la *polis*, un género de vida en común que fomentaba la igualdad y la libertad de expresión, en una palabra, la *isonomía* que otorga el carácter de civilizado.⁹³

Por esta misma época –finales del siglo VI y principios del siglo V a. C.- comienzan a contraponerse antagónicamente los términos heleno y bárbaro. Esta polaridad se ve arrastrada hacia tiempos en que no puede percibirse esta diferencia donde denominar a un hombre bárbaro no es peyorativo, ni implica que éste sea un salvaje, como se percibe claramente en los poemas homéricos. Montaigne afirma: *Todos comienzan por llamar barbarie a lo que no corresponde a su costumbre.*⁹⁴

Autores como Platón⁹⁵ reconocen que los helenos se nutrieron de los bárbaros, pero supieron conferir a los aportes que recibían la belleza y la perfección adecuadas para alcanzar su correcto τέλος. Isócrates postulará que la identidad griega se circunscribía a un conjunto de rasgos culturales que identificará con la inteligencia (διάνοια): la grecidad no sólo es asunto de φύσις (naturaleza), sino también de educación.⁹⁶

⁹² Op. cit., pp. 112-3.

⁹³ HDT., VIII. 144 ss.: αἴτις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα.

⁹⁴ Apud HARTOG, op. cit., p. 223.

⁹⁵ PL., *Epin.*, 986e a 987a: οὐκ ἔστιν διὰ τὸ μὴ γινώσκεισθαι, τούτου δ' αἴτιος ὁ πρῶτος ταῦτα κατιδὼν βάρβαρος ὢν: παλαιὸς γὰρ δὴ 987.a τρόπος ἔθρεψεν τοὺς πρῶτους ταῦτα ἐννοήσαντας διὰ τὸ κάλλος τῆς θερινῆς ὥρας, ἣν Αἴγυπτός τε Συρία θ' ἰκανῶς κέκτηται, φανεροὺς μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀστέρας ἀεὶ σύμπαντας καθορῶντας, ἅτε νεφῶν καὶ ὑδάτων ἀπόπροσθεν ἀεὶ τοῦ κόσμου κεκτημένους, ὅθεν καὶ πανταχόσε καὶ δεῦρ' ἐξήκει, βεβασανισμένα χρόνῳ μυριετεί τε καὶ ἀπείρῳ.

⁹⁶ Isoc., *Paneg.*, 50: καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Poco a poco se establece que lo heleno es lo perfecto, lo correcto. Este proceso concluye con la edad clásica y con lo ateniense, el griego por antonomasia; incluso otros pueblos de la Hélade, como los espartanos, serán menospreciados por sus costumbres y leyes.⁹⁷

Aristóteles continuará sobre esta línea de análisis en la *Política*,⁹⁸ donde redefinirá al hombre como *ápolis*, como un ser en lo extremo de lo que es ser humano, de tal suerte que, siguiendo la primera antropología ya mencionada, el que cae en este estado es un dios o una bestia. En un mismo saco serán entonces colocados los bárbaros y los campesinos.

Un contemporáneo del Estagirita, Aristófanes, en su comedia *Las nubes* – no sólo un alegato en contra de los estudios sofistas, sino también parodia de las vidas rústica y citadina-, concordando con el sentir de la época no dudará en calificar de imbécil al labrador Estrepsíades, y además en clasificarlo como de prelunar y oloroso a la edad de Crono.⁹⁹

Para el investigador francés Hartog, en tiempos clásicos el rústico era un hombre desfasado, una reliquia de un pasado inculto y cercano a la barbarie que presentaban los otros pueblos que se hallaban en un estado embrionario y aún no alcanzaban la madurez de la *polis* de Atenea. La barbarie y la rusticidad eran una extra-civilidad que los acercaba peligrosamente a la bestia; sin embargo, Hartog parece olvidar que en un tiempo dicha animalidad también podía presentar rasgos divinos.¹⁰⁰

Es aquí donde el alimento vuelve a cobrar importancia, pues el salvaje come como animal; la glotonería extravagante de los persas no es menos bestial

⁹⁷ HARTOG, op. cit., p. 122.

⁹⁸ ARIST., *Pol.*, I. 1253a, 2-7: ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος

⁹⁹ AR., *Nu.*, 400-401: καὶ πῶς, ᾧ μῶρε σὺ καὶ Κρονίων ὄζων καὶ βεκκεσέληνε.

¹⁰⁰ Cf. infra pp. 30 ss.

que la rudimentaria alimentación del arcadio que, cual un cerdo, prefiere las bellotas que, como en la edad dorada, ofrece la feraz Gea.¹⁰¹

En los tiempos que canta Homero, el animal tiene cierta dignidad y puede llegar a ser metáfora de la ἀρετή de los héroes, pero en tiempos posteriores se le asocia al salvajismo puro, sobre todo a causa de su ingesta de carne cruda. Por ejemplo, el centauro Folo, aunque es “tan civilizado” como para respetar las leyes de la hospitalidad al tratar con Heracles, no deja de ser considerado un bruto, pues, como todo centauro, se alimenta de carne cruda.¹⁰² Es común, para finales del periodo clásico, considerar que una vez que el hombre se aficionó a la ingesta de carne, ya fuera por el primer sacrificio de Prometeo ya fuera por en el banquete de Tántalo, dicha afición le acarreará los males contenidos en la jarra de Pandora.¹⁰³

Esta visión “cárnica” relacionada con la matanza y la incivilidad, se anexó al bárbaro y al rústico de una manera un tanto azarosa, pues ahora eran los atenienses quienes, al preferir el sacrificio incruento y vegetal, demostraban mayor evolución espiritual que los arcadios que “sacrificaron cruelmente”, olvidando que esos mismos arcadios antes preferían bellotas y, por ello, despedían la fetidez de un pasado con tintes de brutalidad.¹⁰⁴

En épocas posteriores (s. IV y III a.C.), cuando ya Alejandro inclina la balanza hacia el extranjero, lo no-griego tiende a la divinidad. Ahora se considera que el bárbaro es más antiguo que el heleno; su conducta refleja un estado más primitivo y por ello más cercano a los dioses que compartían la mesa de los hombres. Ya Homero había mencionado pueblos lejanos y no-griegos, como los etíopes, a los que consideraba cercanos a la divinidad. La idea del “buen salvaje”

¹⁰¹ PHILOSTR., VA., VIII. 7. (Cf. supra nota 79).

¹⁰² KIRK, *El mito...*, p. 169. Para el mito, cf. D. S., IV. 12; TEOCR., VII. 149 ss.

¹⁰³ KIRK, op. cit., p. 205. No deja de tener esta reflexión helénica ecos de la “caída” del hombre en el mito judeo-cristiano.

¹⁰⁴ HARTOG, op. cit., p. 187.

ha nacido. Como advertirá Estrabón,¹⁰⁵ lo que importa es que el hombre sea virtuoso: no todo griego, por serlo, posee la virtud, ni todo bárbaro se acerca a la maldad por haber nacido fuera de la Hélade.

En esta época de reformulación antropológica, los bárbaros continúan siendo considerados como seres limítrofes, y esta liminaridad les confiere tanto el carácter divino como la tendencia animal; así lo demuestra la historia de que entre los diversos pueblos escitas existían unos que eran antropófagos y cazadores de cabezas, y otros que eran llamados *galactófagos*, pacíficos habitantes de entre los cuales sobresalió Anacarsis, considerado por Plutarco como uno de los siete sabios.¹⁰⁶

Se retoma entonces la idea antigua de que los ἔσχατοι, moradores de los extremos, aunque mortales, viven en cercanía con los dioses, quienes también habitan regiones lejanas e inaccesibles; tal sería el caso de los etíopes, los cimerios y los feacios. Asentados en países que tienen poco o nada que ver con el estilo de vida griego, los ἔσχατοι viven más cercanos a la naturaleza, concretamente al vegetarianismo, y ello los convierte en semidivinos.

Dicearco, un siciliano avecindado en el Peloponeso y discípulo de Aristóteles, sostiene en su obra *Vida de Grecia*¹⁰⁷ que la alimentación apegada a la naturaleza denota un estado de vida sin pretensiones y esto conduce al ocio, a la

¹⁰⁵ STR., *Chr.*, I. iv. 9: καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινούντας τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις, βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαίρειν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους, καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους.

¹⁰⁶ Éforo de Cime (*FGH*, 70f. 42) es quien asevera esta doble agrupación bárbara (Cf. HARTOG, op. cit., pp. 137 y 153). Anacarsis, un viajero del que ya da noticias Heródoto (IV. 76-77), recorrió el mundo para dar muestras de su saber y aprender de otros. De regreso a Escita, celebra, en cumplimiento de un voto, el culto a Cibele, y aunque se oculta, es descubierto por otro compatriota, que lo mata de un flechazo por introducir cultos extranjeros en su tierra. Cf. PLU., *Moralia*, 154d.

¹⁰⁷ DICEARCH., frg. 49: ὁ Περιπατητικὸς Δικαίαρχος, ὃς τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀφηγοῦμενος τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐζηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, κιβδήλου καὶ φαυλοτάτης ὑπάρχοντας ὕλης, μηδὲν φονεύειν ἔμψυχον.

despreocupación, a la salud, a la paz y a la amistad. Para este filósofo, la decadencia del hombre se inició cuando éste abandonó la frugalidad herbívora o vegetariana de la primera edad y adoptó el trigo.¹⁰⁸

Escuelas filosóficas posteriores, como la cínica o la neoplatónica, retomaron estos principios.¹⁰⁹ El bárbaro era el ser liminar que conjugaba las ideas de salvajismo y divinidad, la primera antropología seguía conservando su lógica, pues era el fruto de una tradición más remota, una de la cual el propio Homero ya era continuador.

El ejemplo de la *Odisea*

La *Odisea*, a mi parecer, es mucho más que la narración de los viajes de un hombre maldito, aunque astuto; es un canto a la humanidad entonado por un griego que se reconoce a sí mismo en los ojos del otro, y a éste en los suyos. Como asevera Francois Hartog, la *Odisea* es un texto fundamental para la antropología griega.¹¹⁰

La *Odisea* se diferencia en muchos aspectos de su hermana: en aquélla las guerras no pasan de ser pequeñas incursiones, los protagonistas no son hijos de las grandes deidades –Odiseo tan sólo es “del linaje de Zeus”–, la maquinaria divina queda reducida al mínimo y los escenarios resultan más íntimos y a la vez más espectaculares, pues el poeta combina la privacidad de la casa con sus

¹⁰⁸ Con Dicearco da inicio una reflexión que podríamos rastrear hasta nuestros días en las campañas ecológicas: la metáfora alimenticia es útil para hacer conciencia de hasta qué punto la desunión con la naturaleza ha traído consigo la condena del hombre como especie, y del planeta como su hábitat; tal vez debería leerse con más atención a este heleno innovador.

¹⁰⁹ HARTOG, op. cit., pp. 99 y 156. Cf. también AGUILERA, op. cit., pp. 280 ss. y 295 ss.

¹¹⁰ Op. cit., p. 41.

cotilleos y disputas familiares, con los espacios abiertos de mares inhóspitos y tierras extrañas, mismos que invocan con su otredad ese añorado hogar. En una palabra, la *Odisea* es más humana.

La *Ilíada* es una epopeya que celebra la gloria y el lugar donde ésta se alcanza, el campo de batalla según la visión antigua. Por el contrario, la *Odisea* se desarrolla en el espacio ἀκλής, sin gloria; perderse en el mar y en las playas lejanas es ser arrastrado a un sitio donde no hay nada que ganar y se puede perder todo, incluso el nombre.

Atreverse a pasar el mundo que está más allá de lo humano es recorrer géneros de vida tan diversos como los regímenes alimenticios que los caracterizan, incluidas las aberrantes formas de antropofagia.¹¹¹ La lejanía de los pueblos es un rasgo que los diferencia y Odiseo encontrará en ellos los límites de lo que es ser humano. Si los extremos últimos del hombre son los dioses y los animales, la *Odisea*, siempre a mi juicio, nos revela que hay una serie de sustratos entre un límite y otro. El héroe confirma a cada paso su humanidad y se enorgullece a tal punto de ella, que la preferirá a la inmortalidad, no por engaño, como en el mito sumerio de Adapa, donde el héroe es burlado por el omnipotente Anu,¹¹² sino por la conciencia de su propia valía como hombre.

En estos extremos el criterio de división es, ante todo, alimenticio, según pretendo sostener. Como centro estará el territorio de los *comedores de pan*, la fértil tierra donde se desarrollan *los trabajos de los hombres*, donde el fuego cuece el pan y asa la carne, en el que incluso la putrefacción se controla y el vino fermentado es obra de manos mortales. Por encima del trigo están los alimentos de los dioses, y por debajo de él, la carne palpitante de un hombre asesinado por el capricho de

¹¹¹ Cf. ΗΔΥ., IV. 106: Ἄνδροφάγοι δὲ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἦθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμον οὐδενὶ χρεώμενοι. Νομάδες δὲ εἰσι, ἐσθῆτά τε φορέουσι τῇ Σκυθικῇ ὁμοίην, γλώσσαν δὲ ἰδίην <ιεῖσι>, ἀνθρωποφαγέουσι δὲ μόνου τοῦτων.

¹¹² KIRK, op. cit., p. 132.

un monstruo antropófago. La tierra es, finalmente, exaltada como patria, como asiento de los padres; pertenecer a ella es vincularse a una genealogía y a un grupo social que forma “la ciudad de los hombres”, meta que exaltarán las futuras generaciones.

Me atreveré ahora a conformar un patrón de ideas que parecen diluirse entre los versos homéricos y que otros han atisbado,¹¹³ pero no se han esmerado en puntualizar. Lo primero que hay que señalar es que las tierras descritas por Homero no pueden descubrirse en un mapa; a pesar de los ingentes y por demás interesantes intentos de Berard,¹¹⁴ me aúno al criterio de Vidal-Naquet que ve en la narración del poema un mundo fantástico cuya única realidad la otorga la tierra labrada por los hombres.¹¹⁵

Lo anterior se comprueba con facilidad en los versos 82-3 del canto ix: *De allí, nueve días fui llevado por vientos funestos por sobre el mar rico en peces.*¹¹⁶ Ese número mencionado, un periodo mágico¹¹⁷ semejante al que, según Hesíodo, tarda un yunque de bronce en alcanzar la tierra desde el cielo o el tártaro desde la tierra, se repite en el poema cuando Odiseo está a punto de regresar a su amada Ítaca, cuando llega a las playas lestrigonas y cuando vislumbra la isla de la divina Calipso;¹¹⁸ los viajes realizados en estos periodos mágicos transportan al mundo de la otredad.¹¹⁹ Por ello, no resta sino aceptar que Odiseo penetra en el mundo de la fábula y la in-humanidad.

¹¹³ HARTOG, op. cit., pp. 40 ss.

¹¹⁴ BERARD, Víctor, *Resurrección de Homero* (trad. A. Alamán, prolog. A. Reyes), México, D.F., Jus, 1945, 345 p.

¹¹⁵ Op. cit., pp. 27-8.

¹¹⁶ ἔνθεν δ' ἐννήμαρ φερόμην ὀλοοῖς ἀνέμοισι πόντον ἐπ' ἰχθυόεντα: ἀτὰρ δεκάτη ἐπέβημεν.

¹¹⁷ El periodo mágico es por lo regular en múltiplos de tres, aunque suele considerarse también el número siete o el diez. Cf. NICOLAE, Athanasius, *Tu destino en la Numerología*, México, D. F., Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 100.

¹¹⁸ HOM., x. 28-9, 80-1 y xii. 447-8. Para Hesíodo, cf., *Th.*, 723 ss.

¹¹⁹ Cf. VIDAL-NAQUET, op. cit., pp. 26 ss.

En este viaje a la otredad, el primer paso son los lotófagos, cuyo nombre revela un criterio diferenciador, pues son los *comedores de loto*. La planta que degusta este pueblo, humano aceptando un argumento *ex silentio*, no está claro si es la ninfácea del Nilo. Este alimento extraño produce en sus consumidores una especie de abulia eterna, un estado que bien podría compararse con algunos estados de drogadicción, pues sus adictos conservan cierto contacto distorsionado con la realidad y comparten con otros su “mágica comida” en una especie de comuna. Indiferencia y apatía son las consecuencias inmediatas que se presentan en estos primeros pueblos que pierden, como último, la memoria,¹²⁰ una de las principales facultades de lo humano, y la forma en que el mortal logra trascender el tiempo al “permanecer en el recuerdo de los hombres.”¹²¹

A fuerza de remo llegará Odiseo con sus naves a la costa de los cíclopes¹²² y anclará su flota en la cercana isla de Laquea, cuyo nombre hace referencia a la fertilidad de su tierra.¹²³ Los cíclopes podrían ser definidos con el adjetivo de “salvajes:” los versos 105 a 139 del tan citado canto ix, delinean sus características, mismas que los oponen a los hombres civilizados: no labran la tierra, no poseen normas ni conforman comunidad alguna, pues cada uno se

¹²⁰ HOM., ix. 90 ss.

¹²¹ Cf. HOM., VI. 358, 459 ss; IX. 189, entre otros pasajes.

¹²² Antonio Ruíz de Elvira (*Mitología...*, p. 38) sostiene que los cíclopes de este episodio son diferentes de los primigenios seres que canta Hesíodo (*Th.*, 139 ss.) e incluso habla de una tercera raza constructora de las murallas “ciclópeas”. No obstante, en el propio Hesíodo hay algunos puntos a discutir: por mitos posteriores sabemos que los cíclopes pasaron a formar parte del séquito de Hefesto y que lo acompañaban en la forja (cf. CALL., *Del.*, 141; *Dian.*, 46; A.R., III. 39 y VERG., *Aen.*, VIII. 440), creando para Zeus las armas que le entregaron por vez primera en la lucha contra los titanes (HES., *Th.*, 504-5); será a ellos a quienes mate un Apolo resentido por la muerte de su hijo Asclepio (APOLLOD., III. x. 4), sobreentendiéndose que los cíclopes son mortales. Como hijos de Urano y Gea –algo que se deduce por la posición que ocupan entre los titanes y los Hecatonquiros (*Th.*, 126 ss.)- deberían ser inmortales, mas el poeta de Ascra los define como ὑπερβίοι (v. 139) lo que podría entenderse como “de larga vida,” pero no exactamente ἀθάνατοι; incluso un poco más adelante los llama “semejantes a los dioses” (θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν). Ahora bien, Eurípides (*Cyc.*, 298) asevera que Polifemo es uno de estos cíclopes, pues habita en las profundidades del Etna, lo que puede dejar en claro la confusión que reinaba en las variantes helenas; a ello hay que aunar que Polifemo no es un cíclope propiamente, pues es hijo de Poseidón y Toosa (APOLLOD., *Epit.*, VII. 4) y no, como podríamos entender del resto, hijos de Urano y Gea, mismos que según Homero tienen esposas e hijos (ix. 115), aunque para Ruíz de Elvira (ibid.) carecen de descendencia.

¹²³ Procedente del adjetivo λάχεια, que conjunta la idea de abundancia y fertilidad, aun cuando podría relacionarse con ἐλάχεια pequeña. Cf. LIDDELL, op. cit., s. v.

ocupa solamente de su propia familia; no cazan ni pastorean y, a pesar de la proximidad de una isla rica y productiva, no tienen acceso a ella, ya que desconocen la navegación.

Este acercamiento con lo salvaje es, a mi parecer, tocar el lindero entre lo humano y lo animal, representado en Polifemo. Éste es, tal vez, el más salvaje de los cíclopes, pues, como un ermitaño, habita en un alto monte, ajeno incluso al entorno familiar que poseen los otros habitantes;¹²⁴ el sitio donde vive es descrito por el poeta como una pocilga donde la boñiga acumulada podría ocultar un mástil,¹²⁵ pero su rasgo más inhumano es su desprecio por los dioses y el orden que éstos representan, principalmente respecto al venerable precepto de la hospitalidad.¹²⁶

Por otro lado, existen en el cíclope ciertos rasgos humanos apenas dibujados, como el empleo del fuego, de las técnicas pastoriles –entre ellas, la elaboración de queso- y conoce el fruto del que proviene el vino, pero no lo cultiva ni mucho menos este monstruo fabrica la embriagante bebida.¹²⁷ A pesar de haber encontrado humanos en su cueva, Polifemo continúa con sus labores habituales y sólo les dirige la palabra una vez terminada la ordeña del día, rusticidad semejante a la descrita siglos después por Teofrastro.¹²⁸ Pero será el acto caníbal de Polifemo el que termine por decantar su incipiente humanidad.

Homero abruptamente nos estrella contra la escena del apresamiento, asesinato, desmembramiento y deglución de los compañeros de Odiseo,¹²⁹ no hay antelación del acto, ni señal alguna de que vendrá el cíclope, cual león *que ha crecido en los montes*,¹³⁰ los va a devorar en un acto brutal.

¹²⁴ Homero desconoce la versión de los amores del cíclope y Galatea que, en alguna variante, concluye en un “matrimonio” o por lo menos en la procreación de dos hijos. Cf. ARR., *FHG*, III. 1 ss.

¹²⁵ HOM., ix. 321-330.

¹²⁶ HOM., ix. 269-280.

¹²⁷ HOM., ix. 233-235. Kirk (op. cit. p.174) supone que sólo era utilizado el fuego para dar luz y calor.

¹²⁸ *Chr.*, IV. 12-3.

¹²⁹ HOM., ix. 288-293.

¹³⁰ HOM., ix. 292.

Si bien la estratagema de escape de Odiseo parece definir al episodio del cíclope como un cuento folklórico,¹³¹ su introducción representa un paso más en el esquema diferenciador que yo creo pretendía trazar el aedo al narrar el poema.

Odiseo, perdido por la locura de los compañeros que soltaron los vientos contrarios del odre de Eolo, vagará por siete días que, como he dicho¹³², es el número alegórico que lo distancia aún más de eso que se conoce como humanidad. La llegada al país de los Lestrigones pone en contacto a Odiseo con el último lindero entre el hombre y la bestia.

La tierra lestrigona posee ciudades fortificadas, fuentes públicas y casas,¹³³ pero las habitan gigantes que, como los cíclopes, “no labran la tierra” y que, a diferencia de Polifemo, ni siquiera hacen preguntas a los visitantes humanos, sino se lanzan a devorarlos y perseguirlos como lo haría la más sanguinaria de las fieras.¹³⁴

No hay nada más bajo que un *andrófago*, como bien apunta el desconsolado Odiseo, que ha aprendido en forma muy dura cuán bajo puede caer un mortal.¹³⁵ Pero cuando se llega a lo profundo, existe el camino hacia arriba, y el aedo nos conducirá hacia el otro extremo del espectro de la humanidad, los dioses. Como he mencionado en párrafos anteriores, en la antropofagia homérica lo divino y lo animal no están contrapuestos entre sí.

Los dioses se hacen acompañar de animales que, como ellos, son divinos (recuérdense los potros del carro de Hera); las deidades no desprecian la forma animal como manifestación de su presencia o incluso como digna de ser

¹³¹ El cuento folklórico tiene como característica principal el triunfo de la astucia sobre las adversidades, representadas por lo regular por un monstruo al que el héroe –que por cierto es un hombre común y no un semidiós- mata o burla, gracias al intelecto y no a la fuerza. Cf. KIRK, op. cit., pp. 49-50.

¹³² Cf. supra p. 27 y nt. 117.

¹³³ HOM., x. 80 ss.

¹³⁴ HOM., x. 116-120.

¹³⁵ HOM., x. 200. El rechazo de la antropofagia es obvio en la leyenda de Pélope, el joven hijo de Tántalo que es muerto y cocinado por su padre para servirlo en la mesa de los inmortales y con ello poner a prueba la perspicacia de éstos (cf. KIRK, op. cit., pp. 203-205), y en las frases insultantes que Zeus dirige a Hera cuando ésta se empeña en la destrucción de Troya (cf. HOM., IV. 35-36).

adoptada por ellos, y llegan a engendrar seres híbridos o animales que, obviamente, conservan cierto aire de sus inmortales padres.¹³⁶ De esta manera se comprueba que entre ambos no hay contraposición clara; como el hombre, el animal también es un ser que podría traspasar los límites. A mi juicio estas ideas se podrían basar en un pasado remoto de unidad con “toda la realidad”, una especie de “hermandad” entre los seres animales, humanos y divinos, pues Gea es considerada madre tanto de unos como de otros.

Esta hipótesis parece vislumbrarse, siempre según mi opinión, en los siguientes episodios del error de Odiseo. Hasta ahora, se considera degradados a cíclopes y lestrigones en tanto que muestran la actitud asesina de los animales que se deleitan con carne cruda. En los poemas homéricos, la fiera no deja de guardar cierta relación con aspectos heroicos, pero es común que precisamente en los momentos en que Aquiles u otro héroe luce como león, jabalí o pantera, es cuando su μένος se encuentra poseído de una rabia tal que su humanidad se diluye en lo animal.¹³⁷

El pasaje de la *Odisea* referente a la bruja Circe muestra dicha consonancia triple de divinidad, humanidad y animalidad. Huyendo de los lestrigones, la nave de Odiseo –pues las demás sucumbieron al embate de aquéllos– llega a la isla de Eea, morada de Circe, una tierra donde se confunden los límites del atardecer y del amanecer.¹³⁸ Desde mi punto de vista, esta tierra es el frontera de los mundos humano-animal y divino.

El poeta aclara que Circe es una diosa, pero “de habla humana.”¹³⁹ En algunos pasajes de la *Ilíada*, puede constatarse que los dioses suelen designar con

¹³⁶ Para los caballos de Hera: HOM., IV. 27; V. 720-832, 776; VIII. 433-5; XIV. 299. Para los animales como manifestación de los dioses: HOM., II. 308-32; X. 274-6; ii. 146-54; Q.S., I. 198-204. Para las mutaciones divinas en animales: HOM., VII. 59; xxii. 239-40; APOLLOD., I. vi. 2. Para los hijos animales e híbridos de los dioses: HOM., XVI. 149-50; XIX. 400; XXIII. 346-7; *hPan*, XIX. 34; APOLLOD., I. ii. 4; III. v. 8; *Epit.*, VII. 38; PAU., VIII. xxv. 4-10; OV., *Met.*, VI. 118-9.

¹³⁷ Cf. HOM., V. 781-783; X. 485-486; XX. 164-175; XXIV. 41, 572; Q.S., I. 315, 539-45.

¹³⁸ HOM., x. 86, 190-191.

¹³⁹ HOM., x. 136 (αὐδήεσσα).

otros nombres a las cosas –es decir, que su lenguaje difiere del empleado por los griegos u otro pueblo-¹⁴⁰ y los que son capaces de escuchar las pláticas divinas, o son inspirados aedos o adivinos,¹⁴¹ cuyos dones los colocan aparte del humano común; de esa manera, una diosa “de habla humana” está más cerca de esta categoría que de la divina. Es la hermana de Eetes, y éste es un rey de mortales cuya conducta dista mucho de la que se esperaría de un semidiós y no ya de un dios como lo es él.¹⁴² Podría argüirse que ambos son hijos de dioses menores y de estirpe titánica –Helios y Perseis- y no poseen la perfección olímpica, pero estas especulaciones sobrepasan las expectativas de este capítulo.

La “humanidad” de Circe parece dibujarse cuando, por consejo de Hermes, Odiseo la amenaza con una espada: dado que un dios puede ser herido por el bronce mortal, aunque no morirá.¹⁴³ ¿Qué teme la diosa? ¿Los sufrimientos y humillaciones que experimenta un inmortal en esa situación? ¿O es que la divinidad de Circe es diferente... más mortal? El poeta calla al respecto. Yo me atrevo a sugerir que la cercanía de lo divino y lo mortal se ejemplifica con la bruja de Eea.¹⁴⁴

Pero si lo divino se acerca a lo humano, éste alcanza lo animal. Los hombres de Odiseo serán convertidos en bestias merced a un fármaco que Circe arroja sobre la comida que les ofrece,¹⁴⁵ consistente en vino, queso, harina y miel,¹⁴⁶ algunos de ellos –la mayoría- alimentos del pastor o del campesino cuya liminaridad resulta obvia. La acción de comer iguala al hombre con la bestia.

¹⁴⁰ HOM., XX. 74.

¹⁴¹ HOM., VII. 44-53.

¹⁴² HOM., x. 137-139.

¹⁴³ Estas ideas se discutirán en capítulos posteriores. Para las heridas divinas cf. HOM., V. 846-888.

¹⁴⁴ Hay que considerar que la bruja es, desde tiempos griegos, considerada como semidivina. Cf. VEG, Ma. del Mar, “La hechicera grecolatina: Aspectos generales” en PELÁEZ, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, El Almendro, 1998, pp. 225-32.

¹⁴⁵ HOM., x. 290.

¹⁴⁶ HOM., x. 234.

Vencida por un bien aconsejado Odiseo, Circe ofrece a quien ha demostrado su superioridad, el pan, el alimento del hombre.¹⁴⁷

Con la “diosa de habla humana” comienza el viaje a la otra cara de la realidad: lo divino. Al morir, un hombre o, mejor dicho, su alma o esencia, viaja al Hades, donde “sigue viviendo”, aunque esa existencia no se parezca en nada al añorado transcurrir del tiempo sobre la tierra.¹⁴⁸

Que el mortal tiene “algo” del dios se verifica al leer el episodio siguiente de la *Odisea*. El héroe visita, en primera instancia, la tierra de los cimerios,¹⁴⁹ seres que, debido a sus costumbres, podrían ser considerados una especie de “muertos vivientes”. Circe le ha detallado un complicado ritual con el cual podrá invocar el alma de Tiresias y conocer el camino de regreso a la “tierra labrada de los hombres”; en la base del ritual está el derramamiento de sangre.¹⁵⁰

Las almas de los mortales reciben el apelativo de ἀμενά κάρηνα, *cabezas sin fuerza*, que hace referencia a que no poseen más el μένος, ese órgano donde la comida infunde el brío necesario para vivir la cotidianidad y, a la vez, alcanzar las más grandes proezas.¹⁵¹ El cuerpo, forjado con el alimento, no existe más en el Hades, y sólo la sangre le otorgará algo de aquella vida completa, física y espiritual, perdida ahora.

Se creía que la sangre era el líquido mágico que nutría y vivificaba al ser humano. Incluso se creía que el feto se formaba de un coágulo de sangre en la matriz, lo cual, en el fondo, no es del todo erróneo; la mayoría de los rituales en todo el mundo ensalzan el derramamiento de sangre como un medio de provocar

¹⁴⁷ HOM., x. 371.

¹⁴⁸ Homero lo deja en claro merced al discurso de Aquiles (xi. 487 ss.). Especialmente vv. 488-491: ὧς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε· | "μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ· | βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

¹⁴⁹ Habitantes de una perpetua oscuridad que arrastran una vida en cuevas, los cimerios serían lo más cercano, geográfica y etológicamente, a los muertos. Si la cercanía de los muertos les diera su gusto por la sangre –algo que no aclara el mito–, tal vez se tendría un primer atisbo a la leyenda del vampiro.

¹⁵⁰ Cf. HOM., xi. 18 ss., en especial v. 36: ῥέε δ' αἷμα κελαϊνεφές.

¹⁵¹ HOM., xi. 36 ss. Cf. supra pp. 1 ss.

la fertilidad del suelo, eco, según Bárbara Walker, del carácter supranatural, sagrado, espiritual y divino que se atribuía a la sangre menstrual, la única cuyo derramamiento no implicaba la muerte.¹⁵²

Que la sangre otorga una vida momentánea y semi-corpórea a las almas, puede corroborarse en el pasaje homérico antes citado. Élpenor, un compañero de Odiseo muerto recientemente, todavía no la necesita para hablar con él, pues, al no haber logrado pasar al otro lado de la Estigia y convertirse en un muerto, es un alma en pena que sólo tiene una preocupación: ser incinerado para que su espíritu encuentre reposo.¹⁵³ Tiresias, gracias a una disposición especial de la reina del inframundo, conserva su memoria y habilidad profética y, como el resto de las almas, requiere del estimulante líquido.¹⁵⁴ De nuevo el alimento diferencia al hombre incluso de su propia esencia espiritual.

Luego de su breve estancia entre los muertos –los incorpóreos-, Odiseo debe emprender la más peligrosa de sus aventuras que incluso le costará perder el resto de su tripulación; esta consecuencia es la que me lleva a pensar que el ser más destructivo y temible es aquel que combina la naturaleza divina y la animal, la razón y la bestialidad.

La comida vuelve a ser el punto focal del encuentro de lo humano y lo inmortal: los hombres de Odiseo sacrifican las sagradas reses de Helios y éste clama venganza a Zeus, pues parece imposibilitado para llevarla a cabo por sí mismo y únicamente puede amenazar con dejar de realizar su fatigoso trabajo sobre la tierra e iluminar el Hades.¹⁵⁵ Zeus actuará y Odiseo –que no sólo no probó la carne mal habida, sino prohibió a sus compañeros hacerlo- salvará apenas la vida en su último encuentro con lo divino-terrible.

¹⁵² *The Woman's...*, pp. 635-45.

¹⁵³ HOM., x. 61 ss.

¹⁵⁴ HOM., xi. 90-98.

¹⁵⁵ HOM., xii. 377-83. El hecho de que Helios sea un titán creo que lo acerca a un aspecto inferior en el espectro divino.

Por fin, Odiseo concluirá su viaje por la otredad con su estancia con Calipso – de las deidades de este poema, la más cercana a la grandeza olímpica- y con los feacios, lindero de lo divino y lo mortal, opuestos a los cíclopes, seres con los cuales Odiseo inicia este viaje.¹⁵⁶

Calipso (“la oculta” o “la que oculta”, si recordamos que retuvo a Odiseo por un tiempo que, según las fuentes, va de un año a diez¹⁵⁷) es hija de Atlante y Pleyone, según Apolodoro,¹⁵⁸ y debe ser considerada una ninfa, misma que lleva una vida muy diferente a la de los dioses del Olimpo. Su característica principal es ese solitario retiro en el que pasa sus días en Ogigia, tejiendo junto a sus siervas.

Considero que con la naturaleza de la ninfa-diosa, Homero nos permite entender que el mortal no tiene acceso ni puede aspirar a la última perfección, la olímpica, como bien comprendió Belerofonte.¹⁵⁹

Calipso intentará hacer inmortal a Odiseo y de nuevo se sirve del alimento. Una vez que Hermes se ha marchado, luego de transmitir la orden de Zeus, quien conmina a Calipso a dejar partir al héroe, la ninfa agasaja a su amado con lo que será la última cena juntos, y sus doncellas preparan la mesa separando cuidadosamente los manjares inmortales –néctar y ambrosía¹⁶⁰-, de los que ofrecen a Odiseo. Se podría argumentar que dicha división se debe a que esos alimentos, reservados a los dioses, lo matarían o, lo que me parece más viable, lo harían inmortal. Calipso no forzará a Odiseo, le ha dado a escoger entre la vida con ella como dios o la mortalidad al lado de Penélope, pues no lo obligará como

¹⁵⁶ Cf. HARTOG, op. cit., p. 49.

¹⁵⁷ Cf. GRIMAL, op. cit., p. 83.

¹⁵⁸ *Epit.*, VII. 24.

¹⁵⁹ *Pl., O.*, XIII. 90-92b, *HOR., Od.*, IV.xi. 25-8. Es común que los mortales que tratan de conquistar el Olimpo, como los Aloadas, o los que son invitados por los dioses como Ixión, cometan crímenes que me llevan a rectificar la aseveración anterior. Forzando la inmortalidad, los primeros intentan violar a Hera y Ártemis y con ello alcanzar el estatus divino como “consortes” de las diosas; el segundo pretende la seducción de la reina del Olimpo con igual propósito.

¹⁶⁰ Cf. infra pp. 53 y ss.

hizo Eos con Titón.¹⁶¹ Odiseo habrá elegido la humanidad y será lo que, según Vidal-Naquet, dará sentido a todo el poema.¹⁶²

Concuerdo con el investigador francés, pues la *Odisea* narra las aventuras de un hombre que busca regresar a su casa, a su esposa e hijo, a su reino, uno pequeño pero que es suyo, uno habitado por sus iguales que hablan su idioma y comparten sus creencias, uno donde se degusta el pan cocido, amasado por las manos de la fiel Penélope; aunque para apreciarlo haya tenido primero que tocar lo no-humano que, en ocasiones, alcanzó el término inhumano.¹⁶³

LOS DIOSES

No comen pan, ni beben vino

Homero narra en la *Iliada*: *El Titida... persiguió a Cipris con el cruel bronce... hirió con la aguda lanza en la superficie la mano y corrió la ambrosiaca sangre divina, el ícor, el cual corre en los felices dioses; pues no comen pan ni beben vino rojo, por ello son sin sangre y se les llama inmortales.*¹⁶⁴ Sobre estos versos se apoyan las más esclarecidas críticas sobre la “antropología” divina griega: si los dioses poseen una “especie de sangre,” ésta es divina, ambrosiaca –inmortal, etimológicamente hablando- y es gracias a que no comen los alimentos de los hombres.

¹⁶¹ HOM., v. 192 ss. Eos, la aurora, raptará a Titón y lo hará inmortal a despecho del joven. En un trágico olvido, la diosa no recordará solicitar a Zeus la juventud eterna para su amado, y éste envejecerá hasta ser despreciado por su antigua amante. Los dioses, apiadados de su desgracia, lo transformarán finalmente en cigarra.

¹⁶² Op. cit., p. 29.

¹⁶³ Para Vidal-Naquet (op. cit., p. 30), el destino de Odiseo está entre los hombres y no en la liminaridad. Contaba el mito que luego de la matanza de los pretendientes, Odiseo debe marchar exiliado y no debe regresar a Ítaca hasta que encuentre a un hombre que confunda su remo con una pala: *la señal de que su destino no está ligado al mar sino a la tierra “proveedora de trigo”*.

¹⁶⁴ HOM., V. 329 ss.: Τυδείδην...| ὁ δὲ Κύπριν ἐπώχετο νηλεῖ χαλκῶ| ...ἄκρην οὔτασε χεῖρα μετάλμενος ὀξεῖ δουρὶ| ...ῥέε δ' ἄμβροτον αἶμα θεοῖο| ἰχώρ, οἴός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν·| οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον, τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

Asegura el mitólogo francés Jean Pierre Vernant¹⁶⁵ que comer un alimento humano es degustar los “frutos de lo efímero.” Utiliza para ello un término de un pasaje del pseudo-Apolodoro,¹⁶⁶ donde se menciona que Tifón –ser divino, a pesar de su monstruosidad- se ve despojado de su fuerza y es derrotado por Zeus, en parte debido a la argucia de las Moiras, que saben que dichos frutos son la “porción” que corresponde a los mortales.

Con Vernant concuerda Emily Vermeule, quien asegura que estos alimentos ponen en peligro la condición divina e incluso causan su ruina, tal como el vino fue pretexto para la destrucción de gigantes, centauros y *otras inocentes aberraciones que se apartan de las formas de vida normales*.¹⁶⁷ Compartir los alimentos, como ya expuse,¹⁶⁸ conduce a la categoría del otro, lo cual en el caso de un dios sería rebajar su categoría sacra;¹⁶⁹ el hambre y el sueño son consecuencias de la fatiga que, según Vernant, sólo padecemos los míseros mortales, puesto que los dioses no tienen necesidad ni de comer ni de dormir.¹⁷⁰

Pero hubo un tiempo en que, según Hesíodo, los hombres y los dioses compartieron la mesa (*μισγόμεναι... γὰρ τότε| δαίτες ἔσαν*), lo cual dio a éstos la oportunidad de conocer y desear a las hijas y esposas de los hombres.¹⁷¹ Existen mitos acerca de algunas de esas ocasiones, como los banquetes en las bodas de Cadmo y Harmonía o en las de Tetis y Peleo, o las cenas en los palacios de Tántalo y Licaón. Dichas reuniones siempre terminan mal: Tántalo y Licaón pretenden “probar” a los dioses y les ofrecen carne humana, siendo uno condenado al suplicio de padecer hambre y sed eternas en el inframundo, y el

¹⁶⁵ *El individuo...*, p. 23.

¹⁶⁶ I. vi. 3.

¹⁶⁷ Op. cit., p. 223.

¹⁶⁸ Cf. supra, p. 10.

¹⁶⁹ Como entre los humanos, la relación sexual con un inferior no degradaría al dios, porque éste es la parte activa en la relación (cf. DOVER, *Greek...*, pp. 100 ss.), no así en la cópula entre un hombre y una diosa; tal vez por ello existe el énfasis en la minimización del varón frente a la deidad.

¹⁷⁰ Op. cit., pp. 20-1. Cf. infra pp. 96 ss.

¹⁷¹ HES., frg. 1. Cf. una idea semejante en *Gen.*, 6, 4.

otro a convertirse en un lobo. No son menos terribles las bodas entre mortales e inmortales: una culmina en la guerra de Tebas y la otra en la de Troya; parecería que los antiguos relatos se empeñaran en demostrar que la unión de dioses y hombres, si bien puede ocurrir, no debe suceder.

Algunos pueblos privilegiados, como los etíopes¹⁷² o los hiperbóreos, continúan disfrutando de la compañía divina en sus ágapes. ¿Qué sucedía en estos banquetes? Tal vez aquí encontramos la mitificación del sacrificio, donde los hombres prueban la carne y el dios disfruta de los vapores de aquellas partes que se les ofrecen. Sin embargo, Heródoto cuenta que los etíopes, que él no duda en relacionar con el mítico pueblo homérico, poseen una “Mesa del sol” —que me recuerda los viejos banquetes compartidos entre los hombres y los dioses— siempre colmada de deliciosa carne cocida, régimen alimenticio que, según ellos, les aseguraba la longevidad.¹⁷³

Más aún, en la *Odisea*, Atena forma parte del banquete de sacrificio a Poseidón. Los hombres y la diosa se reparten las entrañas (*σπλάγχνων*), y el vino llena las copas. Homero no asegura que la deidad ingiera el alimento “efímero”, pero tampoco lo niega.¹⁷⁴ Si bien un *argumentum ex silentio* no es muy sólido, a la luz de los antiguos mitos podríase pensar que respecto a la comida humana, sobre los dioses se cernía cierto rechazo a consumirlos, no la imposibilidad de hacerlo.

Ahora bien, si un alimento del hombre humaniza al dios, en la lógica comparativa que creo he señalado hasta ahora, degustar el alimento divino, inmortaliza al hombre.

¹⁷² HOM., I. 423-424: Ζεὺς γὰρ ἐς Ὀκεανὸν μετ’ ἀμόμονας Αἰθιοπῆας| χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ’ ἅμα πάντες ἔποντο.

¹⁷³ HDT., III. xviii-xxiii.. En consonancia con la sencillez de la carne cocida del pueblo etíope, está la aseveración de Dalby (op. cit., p. 30) que señala que la diferencia con la comida humana está en la preparación que ésta recibe. A un dios no parece importarle cuál vino se le liba o si la carne se le adereza, incluso los panecillos de cebada, comunes como ofrendas en los sacrificios incruentos, son poco importantes en la dieta humana.

¹⁷⁴ HOM., iii. 40 ss.

Los vapores del sacrificio

Parece que el pan y demás alimentos de origen vegetal fueron tan importantes en Grecia como la carne, pues la cría de ganado fue importada de Oriente junto con la agricultura. Si bien es cierto, como afirma Marcel Detienne,¹⁷⁵ que la alimentación con carne coincide con la práctica sacrificial, pues resulta difícil suponer que un grupo humano haya sobrevivido tan sólo con la caza esporádica; hasta hoy día la carne es apreciada por los pueblos debido a su valor nutritivo, aún cuando su obtención implique días de acecho y el peligro de la muerte de uno o más cazadores.¹⁷⁶ Esta dificultad pudo contribuir a la sacralización de la cacería y al concepto de deidades protectoras que favorecían al hombre, otorgándole las apreciadas bestias, de modo que compartirlas con ellas devino en obligación.

El animal se halla cerca de lo humano y de lo divino. Walter Burkert ha hecho hincapié en esta cercanía, pues sospecha que en el animal pudo existir una especie de símbolo de poder divino o incluso del dios mismo, y que la caza sería la demostración del valor del hombre que domina al dios-bestia y al devorarlo establece una comunión con éste,¹⁷⁷ idea en la que se basa la *teofagia* de los rituales dionisiacos y de la que hay atisbos en la *eucaristía* cristiana.¹⁷⁸

Si bien, como referiré más adelante, el sacrificio parece basarse en la importancia de la comunicación que se establece entre los hombres y los dioses, lo cierto es que los valores que el acto sacrificial encierra se enraízan en la

¹⁷⁵ *La cuisine...*, p. 10.

¹⁷⁶ Cf. RODRÍGUEZ, *Dios nació...*, pp. 172 ss.

¹⁷⁷ *Homo...*, pp. 75-76.

¹⁷⁸ Cf. BURKERT, *Greek...*, p. 66. No obstante, el mismo animal, tan cercano al hombre por su constitución física –sangre caliente, carne, piel, huesos y entrañas–, pudo ser un “doblete” que eliminara el sacrificio humano.

importancia nutritiva de la carne y en la hombría que su obtención amerita.¹⁷⁹ Los antiguos griegos llegaron a considerarlo como una aberración del sacrificio original: Asclepiades de Chipre¹⁸⁰ aseveraba que el sacrificio fue un holocausto, hasta que cierto sacerdote se vio tentado por un trozo brillante de carne, cometió la transgresión e inició la repartición del botín. Así, filósofos que ponderaban el vegetarianismo como un mejor sistema de vida, y los oportunistas Padres de la Iglesia, concebían a los dioses como golosos cárnicos.

El sacrificio en Grecia no incluyó siempre el derramamiento de sangre o la ingesta de carne: a más del holocausto, algunas víctimas eran enterradas o arrojadas a un río o al mar; incluso la libación era un tipo de sacrificio.¹⁸¹ Todos tenían como factor común el congraciarse con los dioses o evitar su ira.¹⁸² Hasta en la comida más sencilla, como puede ser la que celebraba la llegada de un huésped, se reservaba una porción para las deidades.¹⁸³

También los dioses de Grecia... compartían las tres partes de una comida: la carne, al menos las partes que son menos atractivas para los humanos; el vino, algunas gotas del cual, cuando estaba puro, son derramadas en su honor como libación; el cereal rociado en la carne y en ocasiones ofrendándose en forma de pasteles.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Cf. BURKERT, op. cit., p. 58.

¹⁸⁰ Apud. SISSA, *La vida...*, p. 108.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Cf. los ejemplos en HOM., I. 40: ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα VIII. 240-241: ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι βοῶν δημόν καὶ μηρί' ἔκηαι ἰέμενος Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξει. XXII. 170: Ἐκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκηεν XXIV: Ἐκτωρ μηρί' ἔκηαι βοῶν αἰγῶν τε τελείων; xii. 343-344: ἀλλ' ἄγετ', Ἡελίοιο βοῶν ἐλάσαντες ἀρίστασι ῥέξομεν ἀθανάτοισι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὸν ἔχουσιν. xxii. 334-336: ἢ ἐκδὺς μεγάροιο Διὸς μεγάλου ποτὶ βοῶν ἕρκειο ἕζοιτο τετυγμένον, ἔνθ' ἄρα πολλὰ Λαέρτης Ὀδυσσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκηαι.

¹⁸³ Cf. el sacrificio en honor a Apolo y la comida ritual en el mismo: HOM., I. 457 ss. (especialmente vv. 467-468 y 472-476). Así también hay que ver el acto sacrificial para Atena y la correspondiente degustación de los participantes en él: iii. 450 ss (especialmente vv. 461-462).

¹⁸⁴ DALBY, op. cit., pp. 29-30. *The gods of Greece, too, attached importance to our subject. They partook of all three parts of a meal: of the meat, at least of those parts of the sacrifice that were less attractive to humans; of the wine, some drops of which in its neat state were spilt for them in a libation; of the cereal, sprinkled on their meat and sometimes sacrificed to them in the form of cakes.*

Homero, el gran maestro, nos describe los viejos actos sacrificiales donde, por lo general, se queman los muslos embadurnados de grasa para que se eleven en perfumadas volutas hasta el éter,¹⁸⁵ en tanto los hombres se nutren con las entrañas y la carne restante del animal.¹⁸⁶ Parece que la manera en que se degusta el sacrificio es la que establece la diferencia, más que el propio alimento.

La carne, como el pan, al ser comida por el hombre sufre un proceso de putrefacción que concluye con el excremento; en cambio, los muslos cremados sólo lanzan hacia el éter sus efluvios en espesa humareda, de tal manera que la repartición ritual del animal sirve para mostrar que los hombres son mortales, tanto como antes se manifestaban por ser “comedores de pan.”

¿Por qué las celosas deidades se conformaban con sólo una parte? Sin dar oídos a la explicación de Asclepiades de Chipre, los mitólogos creen encontrar un holocausto simbólico, un juego de *pars pro toto*;¹⁸⁷ por mi lado considero que la bestia, que quedó consagrada al dios, es compartida por éste con el hombre, a quien otorga la porción más deleznable, la que se pudre, ya que, si se les ofrece carne, ésta se quemará sin llegar a descomponerse, como sucede en el organismo humano. Burkert señala que el sacrificio implica una *κοινωνία* entre hombres y dioses, y estima que su intención es convertir a la deidad en un miembro de la comunidad, pues comparte “la culpa” en el derramamiento de sangre.¹⁸⁸

La identificación o comunicación entre los supernos y los humanos, se fue concentrando más con el tiempo en los aspectos políticos; y el sacrificio efectivamente tomó el cariz de instaurar las relaciones con “los ciudadanos de primer nivel.”¹⁸⁹ Pero no hay que dejar de lado que el sacrificio estuvo vinculado con los sentidos más piadosos de la religiosidad griega: sacrificar implicaba

¹⁸⁵ HOM., iii. 9, 179, 273, 456 ss.; iv. 764. Hay gran especulación en si el término *μήροσ* tan sólo señala los fémures. En iii. 340, se ofrece a Poseidón las lenguas de las bestias.

¹⁸⁶ HOM., iii. 33-41.

¹⁸⁷ SISSA, op. cit., p. 112.

¹⁸⁸ BURKERT, op. cit., pp. 58-9.

¹⁸⁹ Cf. DETIENNE, op. cit., pp. 110-1.

acercarse a la deidad; contactarla a través de encarecidas invocaciones, sentir que, aun cuando no se tenga la certeza de su beneplácito o su desagrado, la comunión es posible.

A pesar de estas elucubraciones religiosas, según se reconoce en el mito, el primer sacrificio no tuvo otro resultado más que la definitiva separación entre los hombres y los dioses. Cuenta Hesíodo en su *Teogonía*¹⁹⁰ que el duelo de astucia (según lo llama Vernant¹⁹¹) que sostuvieron, a propósito de la carne de un buey sacrificado, tuvo como consecuencia la separación de las dos razas que, hasta ese momento, habían permanecido unidas o, al menos, vinculadas.

Al hablar de un banquete en Mecona donde hombres y dioses comparten la mesa, señala Hesíodo¹⁹²: καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. El término clave resulta ser el verbo. Vianello¹⁹³ traduce este pasaje como “llegar a un arreglo” sobre los deberes que los hombres tienen para con los dioses, lo que devendría en la obligatoriedad del sacrificio. Aurelio Pérez,¹⁹⁴ por el contrario, traduce el mencionado verbo como “separar,” primer significado de $\kappa\rho\iota\nu\alpha\iota$ y concuerdo con él, pues precisamente a partir de entonces los mortales se separan de los dioses a través de regímenes alimenticios contrapuestos.

El término $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ligado al destino mortal del hombre, encierra, a mi juicio, un juego de expresión: el humano tendrá como “porción” en la vida lo perecedero y putrescible, la carne que devora con placer y cuya naturaleza decadente lo acerca un poco más cada día a la muerte; en tanto que la parte divina es lo no caduco, “la blanca manteca y los blancos huesos”. La expresión de Zeus revela la honda sapiencia del señor del Olimpo que, poseedor de la

¹⁹⁰ Vv. 535 ss.

¹⁹¹ DETIENNE, op. cit., p. 37.

¹⁹² HES., *Th.*, 535.

¹⁹³ Cf. HES., *Teogonía*, p. 18.

¹⁹⁴ Cf. HES., *Obras...*, p. 34.

auténtica Metis (Μῆτις),¹⁹⁵ comprende que en aquella repartición el mortal ha obtenido lo peor.

Al intentar favorecer a los hombres, quienes estaban celosos de los dioses a los que trataban con familiaridad, Prometeo termina por romper esa primitiva fraternidad alimenticia y social. Hesíodo, preocupado por señalar los diversos honores de los seres divinos, no duda en dejar en claro cuál es el lugar de los humanos: lo efímero. La cadena de errores continúa eslabonándose y se cerrará con el “mal que los hombres abrazan,” la mujer, la trampa con que Zeus sella el destino del humano.¹⁹⁶

El sacrificio y su repartición se traducen en los estatus opuestos de estas razas nacidas de la misma madre,¹⁹⁷ son el modelo que explica y justifica las divisiones fundamentales entre hombres, dioses y bestias, cada una en su sitio perfectamente jerarquizado.

Pero hay un aspecto más a discutir, ¿se alimentan los dioses con aquellos sacrificios? El mito de Prometeo y el sacrificio primero tiene esa connotación alimenticia; incluso el castigo del titán –que su hígado sea devorado por un águila-¹⁹⁸ encierra una relación de tipo físico, pues dicho órgano está vinculado a los apetitos mortales.

El sacrificio implica la ofrenda de una vida a favor de otros, y prueba de ello es la sangre que cae a la tierra y la vivifica; incluso puede transmitir una vida momentánea a los descarnados muertos.¹⁹⁹ A diferencia de aquella sangre negra que cae y se cuaja sobre la tierra, los blancos huesos se elevan hacia el cielo consumidos por el fuego.

¹⁹⁵ HES., *Th.*, 886 ss.

¹⁹⁶ Cf. Vernant en DETIENNE, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁷ Los mitos de autóctonos emergidos de Gea son antiguos ecos que resonaron en los mitos como en el relato olímpico de Deucalión y Pirra, donde el oráculo les ordena arrojar tras de sí los “huesos” de su madre y que ellos interpretan como las piedras de su madre Gea, con las cuales repueblan el mundo. Cf. APOLLOD., I. vii. 2.

¹⁹⁸ HES., *Th.*, 523.

¹⁹⁹ Cf. *supra* p. 33.

El sacrificio parece una suerte de acto de co-dependencia donde los hombres buscan congraciarse con los dioses y éstos reciben a cambio aquellos apetitosos vapores. Si bien es cierto que no hay un texto que especifique que los dioses se alimentan de dichos aromas, sí existe alguno que indica cuánto los aprecian los dioses, y cómo el envolverse en los vapores que producen puede reconfortarlos cuando se ausentan o se alejan del Olimpo y sus delicias.

Así, en la *Iliada* Zeus afirma que su aprecio por Troya se basa en que allí sus altares siempre reciben la ofrenda debida; Hera, molesta por el parto androgénico y cefáleo de Zeus, se retira del Olimpo y sus prerrogativas, para encerrarse en su templo de Argos y complacerse con la humareda de sus altares.²⁰⁰ En la *Odisea*, Hermes deplora que Zeus le ordene ir hasta la morada de la ninfa Calipso, donde no hay *ciudades de hombres* que ofrezcan sacrificios a los inmortales, lo cual hace pensar en cierta necesidad del dios de renovar sus fuerzas con dichos actos piadosos; tal vez por ello, la ninfa se apresura a ofrecerle ambrosía y néctar, acto que va más allá de la cortesía usual para recibir a un huésped.²⁰¹

Será el picante Aristófanes quien en las *Aves*²⁰² -esa comedia extravagante donde los pájaros deciden crear una ciudad entre el cielo de las deidades y la tierra de los hombres- nos revele que los dioses necesitan tanto de los sacrificios que el propio Prometeo asegura que las deidades *ayunarán como en las Tesmosforias*, pues las aves no dejarán pasar los nutritivos humos.

Ahora bien, según acertadamente ha señalado Giulia Sissa,²⁰³ dado que las aves están ciertas de que para dar la muerte a los dioses no les basta con impedir que los vapores emitidos por la carne que se les ofrenda en el sacrificio los alcancen, es obvio que por sí solos dichos vapores no mantienen por siempre

²⁰⁰ HOM., IV. 48-49 para Zeus; *hHom Ap.*, 347-348, para Hera. Cf. también VERG., *Aen.*, III. 546-7.

²⁰¹ HOM., v. 101 ss.

²⁰² Vv. 1515-1524.

²⁰³ Op. cit., p. 124.

con vida a los olímpicos, cuya perenne existencia necesariamente se debía a otras sustancias, cuya naturaleza y trascendencia me propongo analizar a continuación.

Alimentos especiales

Resulta sumamente interesante constatar que, al parecer, existen “otros alimentos” que pudieran poseer la cualidad intrínseca de mantener la inmortalidad del dios que los degusta, o incluso de otorgarla en el caso de un mortal.

Bión²⁰⁴ nos narra cuán desolado se encontraba Apolo ante la muerte inminente del tierno Jacinto. El dios-médico intenta no sólo revivirlo, sino inmortalizarlo, y para ello prueba sus artes (τέχναι), sus mágicos remedios (φάρμακα) y, finalmente, ungirlo con néctar y ambrosía (χρίεν δ' ἀμβροσία καὶ νέκταρι), pero las Moiras lo habían decidido y Jacinto muere... ¿O es que los cuidados de Apolo no logran del todo su objetivo, y la transformación de Jacinto en la flor que lleva su nombre es un tipo de inmortalidad? ¿Qué son estos φάρμακα?

Un poeta posterior, Quinto de Esmirna, parece señalar que los dioses varían a veces su alimentación de ambrosía y néctar con otros *manjares impercederos*.²⁰⁵ Los dioses gozan de una gama de alimentos y drogas que producen inmortalidad, a los cuales se les alude como materias misteriosas y mágicas, sin darles nunca un nombre definido.

²⁰⁴ Frg. 1.

²⁰⁵ Q. S., IV. 133-134: καὶ ἄμβροτον ὡς ἐπάσαντο| δάιτα Más adelante, Quinto (v. 139: ἀμβροσίην ἑκεραιον ἐνὶ χρυσέοισ<ι> κυπέλλοις), refiere que la ambrosía es servida, por lo que puede deducirse que éstos son otros alimentos.

La inmortalidad no parece tener únicamente un origen divino. Los mitos son ricos en historias de mortales que alcanzan la inmortalidad –no necesariamente la categoría de divinidades– merced a una transformación que modifica su naturaleza. La inmortalidad –y/o la eterna juventud– es una añeja ambición humana, y el acervo mítico de Grecia nos lo muestra en dos tenores: uno ascendente, que redundaba en una apoteosis, y uno descendente, cuando se alcanza mediante una metamorfosis animal o vegetal.²⁰⁶

Si bien un hombre transformado en bestia debería seguir siendo mortal, lo cierto es que el relato de su metamorfosis suele terminar dejando la impresión de que dicho ser es inmortal; así parece que eternamente estará armado Tereo, y que manchado con la sangre estará el pecho de Procne; aún colérico se lanza Esaco contra el mar buscando una muerte que le está vedada, y las Piérides aún reclaman con sus discordantes voces la decisión que tomaron las ninfas.²⁰⁷ Lo mismo podría argüirse con las metamorfosis vegetales: Mirra concluye su parto rasgando la madera de su tronco, Clicia aún sigue a su celeste amante y a Dafne Apolo le arrebató la mustia caricia de sus hojas en el frente.²⁰⁸

Tal vez herencia de ciertas etapas chamánicas o zoolátricas, los transformados resultan tan longevos como las ninfas o los mismos dioses, como si su naturaleza mortal hubiera quedado en un suspenso eterno, en ocasiones como resultado de un castigo a sus acciones, y en otras, de un premio a las mismas.

Me aúno a la autora inglesa Vermeule,²⁰⁹ quien considera que es el caso de los mutados compañeros de Odiseo, quienes, según el pasaje de Homero,²¹⁰

²⁰⁶ VERMEULE, op. cit., p. 223.

²⁰⁷ *Ov., Met.*, VI. 668-674; XI. 783-795; V. 675-678, respectivamente. En algunos casos se aclara que luego de una transformación se alcanza un lugar en el cielo, como con Calisto (II. 505-7) y en otros la muerte, como con Acteón (III. 200 ss.).

²⁰⁸ *Ov., Met.*, X. 495-502; IV. 266-270; I. 555-67, respectivamente.

²⁰⁹ Op. cit., p. 224.

²¹⁰ HOM., x. 235 ss.

sufren sus cambios a causa de unos φάρμακα λυγρά (drogas funestas) que les inducen a olvidar su tierra patria, aunque no así su esencia humana, pues bajo la forma de leones y lobos que rodean el palacio de la bruja, éstos aún reconocen en los hombres su antigua naturaleza.²¹¹

Si bien en la *Odisea* parece que Calipso se empeña en lograr el permiso de Odiseo para hacerlo inmortal, no parece que ese permiso fuera un requisito, ya que hombres como Glauco o Tideo la obtienen sin pedirla o sin aceptarla a voluntad luego de un ofrecimiento.

Los medios por los que un humano alcanza la inmortalidad son variados. Aquí sólo haré referencia a los casos donde se mencionan estos fármacos en aparente relación con alimentos divinos.

Contaba el mito que Tideo, guerrero amado de Atena, fue herido de muerte en la batalla ante las puertas de Tebas; la diosa ruega a su padre que conceda la inmortalidad al hijo de Eneo y obtiene un φάρμακον²¹² cuya función nos explicita la fuente clásica: δι' οὗ ποιεῖν ἔμελλεν ἀθάνατον αὐτόν (“con el cual iba a hacerlo inmortal”). Ahora bien, dicho fármaco es, según los escolios a la *Iliada* y a Licofrón,²¹³ ἀθανασία (inmortalidad). Sin embargo, la brutal manera con que Tideo trata el cadáver de su enemigo provocará la repulsión de Atena, y el guerrero finalmente morirá.²¹⁴ La inclusión de dicho fármaco, inmortalidad, no es único en la mitología griega, otro caso de apoteosis lo menciona. Específicamente Luciano de Samosata asegura que al beberlo (πιόντα τῆς ἀθανασίας), Ganimedes se hará inmortal, relacionando este fármaco con la

²¹¹ Según el escolio a Licofrón (*Schol. Ad Lyc.*, 1393), Mestra, hija de Eriscitón, utiliza fármacos para sus constantes metamorfosis.

²¹² Así en APOLLOD., III. vi. 8.

²¹³ SCHOL., *ad Il.*, 5. 126-129: Τυδεὺς τὸν ἐγκέφαλον ἐρρόφει ἀπὸ θυμοῦ. Ἄθηνᾶ δὲ κομίζουσα Τυδεῖ ἀθανασίαν, ἰδοῦσα τὸ μίασμα, ἀπεστράφη αὐτόν. SCHOL. *ad Lyc.*, 1006: κεφαλὴν ἀπερρόφησε τὸν ἐγκέφαλον. ὄθεν, ὡς λέγουσιν, ἐμίσησεν αὐτόν ἢ Ἄθηνᾶ· φέρουσα γὰρ ἀθανασίαν ἀπεστράφη ἰδοῦσα τὸ ἐγγεγονός.

²¹⁴ En el escolio a la *Iliada* (*ibid.*), se menciona que dicho acto es un μίασμα que la diosa no puede perdonar.

ambrosía y el néctar al que ya hizo alusión como los alimentos que transformarán al joven frigio en parte del grupo de los dioses.²¹⁵

Es usual que en los mitos griegos se encuentren virtudes e incluso defectos personificados. Tal sería el caso de Temis, Metis, Hebe o de la larga lista de los hijos partenogénicos de Nix o Eris en Hesíodo.²¹⁶ Es usual también que, a pesar de la personalidad que los mitos adjudican a estos dioses, conserven de todos modos su carácter de abstracción, como podría corroborarse en los primeros versos del *Prometeo* de Esquilo donde Bía es un personaje y a la vez la violencia encarnada.

Atanasia podría ser una virtud que acompañara a los dioses como Temis-Justicia o Hebe-Juventud, virtudes inseparables de las deidades, incluso características propias de los dioses, si bien habría que aclarar que, salvo Metis,²¹⁷ ni Temis ni Hebe emplean sus habilidades con los dioses: la ausencia de ésta no causaría el envejecimiento de los olímpicos, y el tiempo en que aquélla –o su doble, Dice- pasó con los hombres no provocó una raza de dioses injustos.

Hay que agregar que en los textos en que aparece, la *ἀθανασία*, no se halla personificada. A mi juicio, habría que repasar con más detalle el fragmento de la *Biblioteca* de Apolodoro: el hecho de que Atena solicite de manera encarecida (*ἀιτησαμένη*) a su padre este fármaco, me recuerda cuánto se preocupa Zeus porque el néctar y la ambrosía no lleguen a manos de mortales: por ejemplo, en alguna variante mítica, Tántalo es castigado en el Hades

²¹⁵ LUCIANUS, *DDeor.*, X. iii. 7-10: ἀμβροσίαν ἔδη καὶ νέκταρ πίη: τοῦτο μέντοι καὶ τοῖς ἄλλοις ἡμῖν αὐτὸς παρέξεις ἐγγέων: τὸ δὲ μέγιστον, οὐκέτι ἄνθρωπος, ἀλλ' ἄθάνατος γενήσῃ. Para la mención de la *atanasia* cf. X. v. 19.

²¹⁶ HES., *Th.*, 211 ss.

²¹⁷ La diosa Metis (en Hesíodo, una oceánide madre de Atena: HES., *Th.*, 359, 886-94), es la astucia, cuya posesión disputan las diosas de la antigua guardia y el nuevo señor del Olimpo. La *μήτις* es empleada como una característica de dioses como Crono y Prometeo (HES., *Th.*, 137 y 511, respectivamente), pero serán diosas como Gea o Rea quienes desplieguen dichas habilidades en contra de sus maridos, incluso el vomitivo que provocará el resurgimiento de los hermanos de Zeus deglutidos por su padre y que Hesíodo señala como treta de Gea (v. 496), es luego obra de Metis (APOLLOD., I.ii.1). Con la deglución de Metis por Zeus, la astucia quedó en manos del rey y las diosas del pasado perdieron su manipulación. Cf. MADRID, *La misoginia...*, pp. 105 ss.

precisamente por haber robado y distribuido el néctar y la ambrosía. Dicho celo podría pensarse que tal vez lo tuviera también respecto a “otro” alimento de efectos parecidos, cuyo nombre podría ser *atanasia*.

Caso semejante al de Tideo, es el del héroe etolio Endimión. Hijo de Zeus y Calice, el bello joven fue invitado al cielo de los dioses y allí se enamoró de Hera, por lo que su padre lo sumió en un sueño eterno. Ésta es la versión usual.²¹⁸ Una variante contenida en los fragmentos 11 y 260 de Hesíodo asevera que Endimión fue quien eligió ser “administrador de su propia muerte”; según menciona Vermeule,²¹⁹ en algunas representaciones aparece el joven sosteniendo un cuenco. ¿Contiene éste un filtro venenoso con el cual poner punto final a su eterno sueño? Esta acción sonámbula y pesimista demostraría cuán vacía podía ser una existencia eterna. ¿Contiene, por el contrario, ese fármaco inmortalizador que se le administra para mantenerlo en un letargo que es perpetuo? Los textos guardan silencio con respecto al príncipe de Etolia, aunque sí se refieren a otro durmiente que es alimentado de esta forma para, tal vez podría suponerse, mantener su inmortalidad: Crono habita una isla lejana, y allí las aves le destilan ambrosía, mientras el antiguo rey dormita impotente.²²⁰

La inmortalidad no es sino una vida eterna; la resurrección, morir y volver a la vida una y otra vez. En el mito heleno hubo un médico tan hábil que logró encontrar un mágico fármaco para este último fin: narra el romano Higino²²¹ que Asclepio –en latín, Esculapio-, estando escondido en un lugar que el autor enuncia como secreto, vio que en su báculo se enroscaba una serpiente y, tal vez

²¹⁸ En el fragmento 148 de Hesíodo se atribuye a Endimión una acción que también se aplica a Ixión: el intento de deshonorar el lecho de su huésped. Engañados por una nube con la apariencia de Hera, tanto Ixión como Endimión traicionan la confianza de Zeus y éste los arrojará al Hades. Otras versiones refieren que fue el propio Endimión quien optó por este sueño eterno; alguna fuente asevera que Hipnos permitió que durmiera con los ojos abiertos (LICYM., frg. 4), y en este estado Selene lo amaba y engendró con él cincuenta hijas (APOLLOD., I. vii. 5).

²¹⁹ Op. cit., pp. 227-8.

²²⁰ PLU., *Mor.*, 941f.

²²¹ HYG., *Astr.*, II. xiv. 5.

sorprendido o temeroso, la mató a golpes. Llegó en ese momento otra serpiente, que trajo a su compañera muerta una hierba que depositó sobre su cabeza; el reptil muerto resucita, y ambas se marchan. La mágica hierba es de inmediato tomada por el médico y con ella comienza a resucitar a diversos héroes.²²² La mención de esta hierba da una idea de las características físicas que podría tener el fármaco inmortalizador que en las leyendas anteriores queda sin especificar.

A diferencia de Higino, Apolodoro²²³ refiere que el fármaco para resucitar a los muertos es la sangre de las venas de la Gorgona; la que destila por las del lado derecho, resucita; la que mana por las del izquierdo, mata. Dicha sangre fue entregada a Asclepio por la propia guardiana de la cabeza de Medusa, Atena.²²⁴ Esta versión concordaría con la de la serpiente de Asclepio-Esculapio, pues el romano alude a ella como *anguis*, término usual para seres mitológicos como la Hidra, los dragones y la propia Gorgona.²²⁵

La serpiente es un animal místico-mágico cuya historia la acerca a la divinidad desde diversos aspectos. En el caso particular que se expone, creo que no es aleatorio que sea mencionada junto con la diosa Atena, a quien también vemos participar en la historia de Tideo. La hierba de la serpiente tal vez no sea otra que la misma que convirtió a Glauco, un simple pescador, en todo un dios.

Es de nuevo un mitógrafo romano, Ovidio,²²⁶ quien narra la historia de Glauco. El pescador griego se halla entregado a su oficio en una costa innominada –como el *locus secretus* de la leyenda de Asclepio- cuya belleza tiene ecos de paraíso; cuando al fin pican los peces y, desprendiéndolos del anzuelo, los arroja sobre el césped, nota que basta que mordisqueen la grama para que,

²²² Por ello Hades reclamará a Zeus y éste fulminará a Asclepio. Finalmente el médico pasará a contarse en el número de los dioses y será el patrono de la medicina, quitando esta prerrogativa a su padre Apolo, como éste lo hizo con el antiguo Pean.

²²³ APOLLOD., III. x. 3.

²²⁴ Cf. E., *Ion*, 1002 ss.

²²⁵ CURIEL, “Las serpientes...”, p. 82.

²²⁶ OV., *Met.*, XIII. 917 ss.

lentos de energía, se arrojen por sí mismos al mar. Intrigado, Glauco decide probar la hierba; de inmediato siente un impulso irresistible de entrar a las ondas y allí ocurre el milagro de su transformación: su pecho se ensancha lleno de vigor, de su rostro y cabeza cuelga espesa y verdosa cabellera, al tiempo que una potente aleta caudal sustituye sus piernas: no hay más pescador, sólo el dios marino Glauco.

El cambio operado en Glauco es, como afirma Ovidio,²²⁷ de naturaleza, pero ¿cuál es la hierba? Para referirse a ella, el vate latino sólo emplea términos generales como *gramen*, *herba* o *pabula*;²²⁸ empero resulta destacable la total vaguedad con la que se describe la costa donde los hechos se llevan a cabo,²²⁹ lo cual concuerda con el celo que, según vimos, Zeus ponía en esconder los alimentos divinos y, como veremos, la enigmática región de donde éstos eran extraídos.

Varias fuentes referentes al famoso cambio de Glauco parecen precisar cuál es la misteriosa hierba: Pausanias nos relata que el pescador *después de comer una hierba, llegó a ser un dios en el mar*.²³⁰ El término empleado por Pausanias, ποάς□(hierba), es retomado por Esquilo, pero puntualizando que es *incorruptible, eterna (ἄφθιτον)* y *siempre viva (αείζων)*;²³¹ lo cual lleva inevitablemente a identificarla con el fármaco. Finalmente Escrion,²³² en su poema *Glauco*, del que sólo se conserva un fragmento, aclara: *y encontraste la divina hierba que Crono sembró, relacionando, a mi parecer, el fármaco con la edad dorada del reinado de Crono, cuando los hombres no bajaban al Hades, sino que, cubiertos por la tierra, se volvían dioses*.²³³

²²⁷ Ov., *Met.*, XIII. 917-20, 946.

²²⁸ Ov., *Met.*, XIII. 936, 940-941, 943, respectivamente.

²²⁹ Ov., *Met.*, XIII. 924-31.

²³⁰ PAU., IX. xxii. 7: ἐπεὶ τῆς πόας ἔφαγε, δαίμονα ἐν θαλάσῃ γενέσθαι.

²³¹ A., frg. 28: ὁ τὴν αἰείζων ἄφθιτον πόαν φαγῶν.

²³² AESCHRION, frg. 5: καὶ θεῖην ἄγρωστιν εἶδες, ἦν Κρόνος κατέσπειρεν.

²³³ HES., *Op.*, 122-3.

No me parece apresurado hacer notar que los fármacos mencionados hasta ahora son, en su mayoría, hierbas; incluso el hecho de que Endimión sostenga un cuenco o colodra, encajaría con “el jugo de hierba” que, según Ovidio, Glauco degustó.²³⁴ Dicha hierba es, de acuerdo con estos poetas, una hierba salvaje (ἄγρωστιν)²³⁵ cuyas características son la incorruptibilidad y la eternidad²³⁶. Se trata, pues, de una hierba crecida en aquel tiempo inmemorial en que los hombres aún no soportaban el reinado de Zeus, cuando aún no bajaban al Hades, sino que la bondadosa Madre Tierra, que en vida los había alimentado con sus frutos, los cubría en la muerte, misma que sólo era un tránsito leve a la vida eterna, la cual alcanzaban luego de probar una hierba mágica -tal vez ese fármaco llamado inmortalidad-, producida por la tierra misma.

²³⁴ Ov., *Met.*, XIII. 941: *sucus...herbae*. Más adelante afirma: *Pabula decerpsi decerptaque dente momordi/vix bene combiberant ignotos guttura sucus*.

²³⁵ AESCHRION, frg. 5.

²³⁶ A., frg. 28.

II. SABORES SAGRADOS

En los mitos es común encontrar a los dioses disfrutando de alimentos que sólo ellos pueden degustar: el néctar y la ambrosía.

Acerca de ambos, los antiguos mitógrafos y los nuevos mitólogos se limitan a explicar que son vituallas muy especiales que únicamente los dioses pueden saborear en sus banquetes, y que por ello mismo en ocasiones los mortales, envidiosos, intentan robarlos, provocando la justa ira divina y el castigo merecido para quienes osan atravesar el límite de su humanidad.

Desde luego, la *Iliada* nos hace saber que los dioses son inmortales porque “no comen pan, sino ambrosía; no beben vino rojo, sino néctar.”¹ La propia etimología de las palabras, al decir de Eustacio, nos revela algo acerca de ellos: νέκταρ, procedente de νη privativo y de κτών κτάομαι, adquirir, poseer, puede significar *lo que ningún mortal llega a poseer* (ζο, tal vez, *lo que no es poseído por ningún mortal?*). Ἄμβροσία, derivado de ἀ privativa y de βροτός, humano, mortal, tiene un sentido similar: *la que ningún mortal tiene.*²

Sin embargo, los especialistas en mito nunca se han dado a la tarea ni de dar una clara descripción física de ambos alimentos, ni de realizar un análisis que vaya más allá de la afirmación de que posiblemente constituyan un principio inmortalizador. Por esta razón en las siguientes páginas me esforzaré por develar lo que se puede saber sobre la naturaleza del néctar y de la ambrosía, por intentar resolver la incógnita de qué son esos alimentos, tan renombrados y tan desconocidos y cuál es su origen, la base real en que se yergue su mito.

¹ HOM., V. 341; cf. supra p. 38 nota 164.

² EU., *Ad Il.*, I. 247: ὁ οὐδενός θνητοῦ γίνεται κτεάρ... ὁ οὐδενός ἔχει βροτός.

EL NÉCTAR

Su estado físico

Es común que cuando se menciona al néctar y a su compañera, la ambrosía, aquél sea considerado un líquido y ésta un sólido³; esto es casi una verdad incuestionable para el primero, pero dos autores nos llevan a dudar acerca de la naturaleza de la segunda.

En efecto, el lírico arcaico Alcman en su fragmento 38 asegura: *se come el néctar* (νέκταρ ἔδμεναι); y Anaxándrides⁴ especifica un poco más: *como el néctar, amasándolo bien* (τὸ νέκταρ ἐσθίω πάνυ μάπτων). El empleo del verbo μάπτω, μάσσω⁵ amasar –cuya raíz está emparentada con la del alimento griego más común, μάζα, que recuerda la costumbre oriental de comer con los dedos, induce a pensar que tal vez el néctar consistiera en partículas que, para poderse consumir, deberían ser reunidas e integradas en una pequeña masilla. Ambos son los únicos que aseveran que el estado físico del néctar es un sólido, de modo claro el segundo de ellos, y con cierta reticencia Anaxándrides.

En la gran mayoría de las fuentes clásicas, por el contrario, leemos que el néctar es la bebida de los dioses: por ejemplo, Virgilio, Ovidio y Eustacio, quienes emplean términos que evidencian su calidad de líquido;⁶ otros autores, como Platón, Luciano y Nonno, cuando se refieren al néctar aseguran que se bebe.⁷ De igual forma los griegos y los romanos que aluden al néctar suelen

³ EU., *Ad II.*, I. 247: τό μὲν νέκταρ ὑγρᾶς... ἡ δὲ ἀμβροσία ξηρᾶς.

⁴ Frg. 57.

⁵ La raíz de μάπτω es ΜΑΓ “amasar” (cf. CHASSANG, *Nouveau...*, p. 59).

⁶ VERG., *Geo.*, IV. 383: *liquido...nectare*; OV., *De P.*, I.x.11: *nectar et ambrosiam, latices epulasque deorum*; EU., *Ad II.*, I. 691: νέκταρ... ῥοαί ὑγραί.

⁷ PL., *Phaedr.*, 247e: καὶ ἐπ’ αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν. LUC., *D.Deor.*, X. iv. 4: Οὐκ, ἀλλ’ οἰνοχοήσεις καὶ ἐπὶ τοῦ νέκταρος τετάξῃ καὶ ἐπιμελήσῃ τοῦ συμποσίου. NONN., XII. 207-209: ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐμοῦ Διός, ἄμπελε,| τίκτεις: ἔρνεα δισσά φέρων πεφιλημένα καρπὸν Ἄπόλλων| οὐ φάγε δαφνήεντα καὶ οὐ πῖεν ἐξ ὑακίνθου. XXI. 176: καὶ Βρομίω γλυκὸ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων.

emplear verbos de igual modo relativos a la liquidez del néctar, como son χέω⁸ ἄρῦω⁹ o *effluo*,¹⁰ aún más esclarecedor resulta el empleo de οἰνοχοέω□□ἐπιοινοχοεύω y ἀφύσσων□¹¹ el *Himno a Deméter* se refiere a él como una “dulce bebida” (ἡδυπότοιο¹²), y no faltan las alusiones a que el néctar se extrae de las cráteras celestes y se sirve en las copas de los dioses.¹³ Desde los primeros tiempos, el néctar parece ser el reflejo divino del vino de los mortales.¹⁴

Sus características

Es prácticamente unánime la aseveración de que el néctar tiene un color rojizo: ἐρυθρός¹⁵ lo llamarán los griegos; purpúreo,¹⁶ los romanos. Existe una curiosa leyenda etiológica con respecto al color de las rosas: cuenta la *Geopónica*¹⁷ que un día Eros, embriagado de néctar, con el batir de sus alas tira la crátera divina, la cual, al verter su contenido sobre la tierra, enrojece las rosas (τὸ δὲ νέκταρ εἰς τὴν ἐκχύθειν τὸ ἄνθος τοῦ ρόδου ἐρυθράνομεν

⁸ SAPPH., fr. 96. 26: Ἀφροδίτα καμ[] νέκταρ ἔχει' ἀπὸ χρυσίας; P1., O., VII. 7:καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτόν; TEOCR., *Id.*, VII. 82: οὐνεκά σὶ γλυκὺ Μοῖσα κατὰ στόματος χέει νέκταρ.

⁹ NONN., XIX. 214-215: ἀλλὰ καὶ αὐτὴν νέκταρ ἀρρομένην ὠρχήσατο παρθένον Ἥβην; el verbo sobreentiende extraer un líquido, cf. CHASSANG, op. cit., p. 151.

¹⁰ LUCR., VI. 971: *effluat ambrosia quasi vero et nectare tinctus*.

¹¹ HOM., I. 598:οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ ἀπὸ κρητήρος ἀφύσσων *hVen.*,204-206: καὶ τε Διὸς κατὰ δῶμα θεοῖς ἐπιοινοχοεῦσι,| θαῦμα ἰδεῖν, πάντεσσι τετιμένος ἀθανάτοισι,| χρυσεῦς ἐκ κρητήρος ἀφύσσων νέκταρ ἐρυθρόν. NONN., XII. 40: ὄπη γλυκὺ νέκταρ ἀφύσσων; respectivamente.

¹² *hCer.*, 49: καὶ νέκταρος ἡδυπότοιο.

¹³ HOM., I. 598: νέκταρ ἀπὸ κρητήρος ἀφύσσων; *hVen.*, 206: ἐκ κρητήρος ἀφύσσων νέκταρ; *hAp.*, 10: τῷ δ' ἄρα νέκταρ ἔδωκε πατὴρ δέπαι χρυσεῖω; NONN., XXI. 176: νέκταρ ἀπὸ κρητήρος ἀφύσσων.

¹⁴ Cf. *infra*, p. 55.

¹⁵ HOM., V. 92; XIX. 38-9; *hVen.*, 206; ATH., *Deipn.*, 43f. Bonifaz traduce el término por “purpúreo” tal vez por necesidad métrica o por influencia latina, pero el resto de los traductores prefieren un simple “rojo”.

¹⁶ HOR., *Carm.* III. iii. 12: *purpureo bibet ore nectar*; Lucrecio (VI. 971) asegura que el néctar tiñe (*tinctus*), lo que no deja de recordar que esa capacidad es propia de las sustancias purpúreas como el vino.

¹⁷ XI. xvii. 4.

ἀναδοῦναι).¹⁸ No podemos dar oído al pasaje donde Alexis llama “blanco” al néctar,¹⁹ pues por desgracia la obra de ese comediógrafo se halla perdida, y conocemos dicho pasaje porque aparece en el erudito Ateneo, quien lo cita por una razón diferente al color del líquido divino.

El aroma del néctar es tan poderoso que inunda el ánimo; Aristófanes no duda en asemejarlo al que produce la paz entre los hombres.²⁰ Su perfume es una de sus características principales;²¹ no obstante, no resulta claro qué tipo de fragancia es la que expele. La poetisa Nosis²² asevera que es ἀδύ. El adjetivo me lleva a considerar que era un aroma dulce, pues otros poetas lo comparan con diversas fragancias florales: así, Lucrecio asegura que se parece al que exhala el licor de mejorana, mirra y nardo;²³ Ateneo, que cierto vino tiene la fragancia del néctar y de la ambrosía, especificando que su buqué huele a violetas, jacintos y rosas.²⁴ A este respecto habría que agregar la leyenda arriba mencionada sobre el derramamiento accidental del néctar sobre las rosas, las cuales no sólo se impregnan del color sino también del aroma del líquido divino, referencia tanto

¹⁸ Existe, así mismo, la versión de que fue la sangre de Afrodita la que tiñó las rosas. Cuando la diosa escuchó los gritos exánimes de Adonis, corrió sin darse cuenta de que las espinas de las rosas rasgaban sus plantas y que su divino *icor* las teñía de su color. Cf. BION, frg. I. 66 y GRIMAL, *Diccionario...*, p. 9.

¹⁹ ATH., *Deipn...*, 472a: φαίδρὸς δὲ κρατῆρ θηρῖκλειος ἐν μέσῳ ἔστηκε λευκοῦ νέκταρος παλαιγενοῦς| πλήρης, ἀφρίζων: ὄν λαβὼν ἐγὼ κενὸν| τρίψας, ποιήσας λαμπρόν, ἀσφαλῆ βάσιν| στήσας, συνάψας καρπίμοις κισσοῦ κλάδοις ἔστεψα..

²⁰ AR., *Ach.*, 195-202.

²¹ Cf. THEOC., *Id.*, XVII. 28: ἤδη νέκταρος εὐόδοιο; OV., *Met.*, IV. 250: *Nectare odorato sparsit*; THEM., *Sof.*, 299c: ὡςπερ οἱ ἄγαν σοφιστεύοντες τῶν καπήλων, προδεικνύντες τὸν ἀρυστήρα, κεκράγασι καὶ ἐκβοῶσιν ὅτι τοῦ νέκταρος ὄδωδε τὸ πόμα ἐκεῖνο καὶ ἡ κοτύλη πολυχανδεστέρα; NONN., XLII. 368: νέκταρος εὐόδοιο; SUD., *Lex.*, 143: Νέκταρον: ἡδὺ, καλόν, εὐώδες. ἐπὶ τοῦ νεκτάρου ἐανού. Καὶ νέκταρ, θεῶν πόμα, καὶ οἶνος οὕτως.

²² NOSS., *Anthologia Graeca*, VI. 275: κεκρύφαλον... ἀδὺ τι νέκταρος ὄδει.

²³ Cf. LUCR., II. 847-848: *Sicut amaracini blandum stactaeque liquorem, / et nardi florem, nectar qui naribus halat.*

²⁴ ATH., *Deipn...*, 29e: ἔστι δὲ τις οἶνος, τὸν δὴ σαπρίαν καλέουσι, οὗ καὶ ἀπὸ στόματος στάμνων ὑπανοιγομενάων ὄζει ἰων, ὄζει δὲ ῥόδων, ὄζει δ' ὑακίνθου: ὀσμὴ θεσπεσία κατὰ πᾶν δ' ἔχει ὑπερεφὲς δῶ, ἀμβροσία καὶ νέκταρ ὁμοῦ.

más notable si recordamos que en uno de los escasos fragmentos de los *Cantos ciprios*²⁵ se califica a las rosas de nectáreas.

Aristón de Ceos afirmaba que la mejor bebida era la que participaba a la vez de lo más dulce y de lo más aromático;²⁶ el néctar, como la bebida de los dioses, debía cumplir con dicha consigna. Regularmente, los autores antiguos, aseguran que su sabor es dulce (γλυκύ),²⁷ y en otras ocasiones especifiquen que es agradable λαρόν, ἡδυπότον²⁸ adjetivos cuyas raíces hacen referencia a un sabor amable, placentero al paladar. Finalmente la *Suda*, calificándolo de □□□□□□□□concluirá que tiene el mejor de los sabores.²⁹

Su origen

Tan deleitoso licor provenía de un lejano sitio allende las corrientes del Océano, donde se hallaba el tálamo de Zeus y Hera y el jardín de ésta, aunque también se irguiera ahí el lecho de la Noche y la entrada al inframundo.³⁰ Temisto afirma que el trono de Zeus, las fuentes del néctar y el prado de la ambrosía se encontraban en una especie de jardín;³¹ Mero de Bizancio resulta más explícita al señalarnos otro origen de tan fabuloso líquido:

Extrayendo de una roca el néctar, una gran águila siempre/ lleva la bebida en el pico al astuto Zeus./ ... (éste) la hizo inmortal y la alojó en el cielo.³²

²⁵ *Cipr.*, frg. 4.

²⁶ Cf. ATH., *Deipn.*..., 38f: καλῶς οὖν Ἄριστων ὁ Κεῖός φησιν ἥδιστον ποτὸν εἶναι τὸν ἅμα μὲν γλυκύτητος, ἅμα δ' εὐωδίας κοινωοῦντα. διὸ καὶ τὸ καλούμενον νέκταρ κατασκευάζειν τινὰς περὶ τὸν Λυδίας Ὀλυμπον οἶνον καὶ κηρία συγκιρνάντας εἰς ταῦτα καὶ τὰ τῶν ἀνθῶν εὐώδη.

²⁷ HOM., I. 598; THEOC., *Ep.*, VII. 82; OV., *Met.*, XIV. 606; NONN., VII. 61, XII. 39, XXI. 176, XXV. 448.

²⁸ Cf. NONN., XII. 320, y *hCer.*, 49, respectivamente.

²⁹ SUD., *Lex.*, 143.

³⁰ Cf. *Scol. in E. Hipp.* 748; PLU., *Mor.*, 156f.

³¹ THEM., *Sof.*, 293b-c.

³² MOERO, frg. 1: νέκταρ δ' ἐκ πέτρης μέγας αἰετὸς αἰὲν ἀφύσσων γαμφηλῆς φορέεσκε ποτὸν Διὶ μητιόεντι. | ἰθάνατον ποίησε καὶ οὐρανῶ ἐγκατένασσε. El subrayado es mío. Podría referirse entonces a la constelación del águila, aunque también se refiere que ésta es el rey Perifas quien, merced a su buen juicio y gran capacidad de mando, suscitó los celos del soberano del Olimpo que

Que se extraiga un líquido de una roca no debe parecernos sorprendente si recordamos que es fácil llegar a pensar cuando un río se vierte desde una montaña que se produce desde las entrañas de ésta: ya Eurípides en su *Andrómaca* (v. 116) explica que: *me disuelvo (sc. Andrómaca al llorar) como manantial pétreo que se derrama*³³. El mito griego tiene otros manantiales milagrosos que se destilan desde piedras: Pegaso produjo la fuente *hipocrene* con una coz; Zeus, transformado en carnero, embistió una roca para que saltara el agua y calmara la mortal sed de Dioniso perdido en el desierto de Libia; incluso el mito semita de Moisés relata que, con un golpe de su báculo, el patriarca produjo una fuente de agua cristalina.³⁴

Empleos

El néctar, a diferencia de la ambrosía, parece tener como único empleo el de constituir la bebida de los dioses; sin embargo, podría suponerse que en alguna ocasión se le concibiera como un reconstituyente, de ahí que encerrara cierta idea de medicamento.³⁵

Igualmente puede inferirse el uso funerario del néctar a partir del poema de Nosis:

decidió matarlo; Apolo intervino y Zeus convino en hacerlo su compañero fiel, como símbolo de otra virtud que debe tener un rey, la compasión. En otras ocasiones, el águila es la forma que tomó Zeus para raptar a Ganimedes o el plumífero que realizó para el dios tan delicada tarea. Cf. RUÍZ DE ELVIRA, *Mitología...*, p. 483.

³³ Τάκομαι ὡς πετρίνα πιδακόεσσα λιβάς. López Férez prefiere la lectura: *me desago en llanto como fuente que sobre la roca se desliza*.

³⁴ Para Pegaso, Ov., *Met.*, V. 256 ss.; para el Zeus como carnero, cf. LUC., IX. 514, y SERV., *Ad Aen.*, IV. 196. Para Moisés, cf. *Ex.*, 17, 6 ss. Ateneo (*Deipn...*, 41e) advierte que las aguas salidas de las rocas son oscuras según Homero (IX. 15); el contexto del poema heroico hace referencia al momento en que Agamemnon reúne a sus desvalidos aqueos y les propone que abandonen la lucha, lo que enmarca la comparación con aquellas desoladoras aguas; no obstante, a mi juicio, esto no asevera como propone Ateneo que “todas” las aguas así vertidas tengan ese color y, en última instancia, se relacionan por ello con el “purpúreo néctar” y con el hecho de que éste se vierta muy cerca del lecho de la Noche y el Hades.

³⁵ Cf. BION., frg. 1: Ἀμφασία τὸν Φοῖβον ἔλεν τόσον ἄλγος ἔχοντα. | δίξετο φάρμακα πάντα σοφὰν δ' ἐπεμαίετο τέχνην. | χρίεν δ' ἀμβροσίᾳ καὶ νέκταρι, χρίεν ἅπασαν | ὠτειλάν: μοιραῖα δ' ἀναλθέα τραύματα πάντα.

Cree que, jubilosa, Afrodita ha tomado, como ofrenda, / la pañoleta de Sámita de su cabellera, / pues es recamada y hay un olor dulce de néctar / en ella, y con ése también aquélla unge al hermoso Adonis.³⁶

La diosa acepta el exvoto de su adoratriz porque esta prenda artísticamente trabajada, salida tal vez del telar de la propia Sámita, exhala el perfume con el que ungió el cuerpo de su amado cazador; si bien es cierto que no se especifica que en ese momento Adonis ya esté muerto, podemos suponer que este epigrama se adscribe a las fiestas Adonias, en las que se celebraba la pérdida del joven y los lamentos de Cipris.³⁷

El néctar y el vino³⁸

*Rojo es el néctar y lo más cercano a éste, el vino rojo,*³⁹ afirma el meticuloso Eustacio, y hay muchas razones para aceptar su aseveración. Baste repasar lo visto hasta ahora para confirmarlo: su carácter de bebida, el hecho de que sea escanciado por los divinos coperos Hebe y Ganímedes⁴⁰ en áureas copas

³⁶ Noss., *Anthologia Graeca*, VI.275: Χαίροισάν τοι ἔοικε κομᾶν ἄπο τᾶν Ἐφροδίταν | ἄνθημα κεκρύφαλον τόνδε λαβεῖν Σαμύθας·| δαιδάλεός τε γάρ ἐστι καὶ ἀδύ τι νέκταρος ὄσδει | τοῦ, τῷ καὶ τήνα καλὸν Ἄδωνα χρίει. Propiamente es un cecrífalo una “especie de pañoleta o redecilla” con que las griegas se recogían el cabello (cf. FLACIERE, *La vida...*, p. 170).

³⁷ Pajares expone la posibilidad de que este epigrama fuera encargo de Sámita, una hetaira (cf. PAJARES, *Poetisas...*, p. 162) éstas solían rendir culto especial a Afrodita y su consorte en las fiestas de las Adonias, cf. a este respecto: SALLES, C., *Los bajos fondos de la antigüedad*, Barcelona, Juan Granica ediciones (Las historias de la historia), 1983, 319 p.

³⁸ Aprovecho aquí para puntualizar que esta identificación –como pasará más adelante con la ambrosía– responde a que en los mitos hay que diferenciar entre el origen fantástico y el posible origen real del mito. No es lo mismo que Afrodita haya nacido de la espuma del mar según los antiguos textos, a que sea una deidad extranjera venida del Próximo Oriente, probablemente una diosa chipriota muy semejante a Astarté.

³⁹ EU., *Ad Od.*, I. 202: Ἐρυθρόν δὲ νέκταρ καθ’ ὁμοιότητα τοῦ, οἶνος ἐρυθρός. Cf. también SUD., *Lex.*, 143-146.

⁴⁰ HOM., IV. 2-3: πότνια Ἥβη | νέκταρ ἐνοινοχόει; NONN., XXXIX. 65: ...οἶνοχόω Γανυμήδει νέκταρ Ὀλύμπου.

celestiales luego de extraerlo de las cráteras⁴¹ y que en el banquete de los dioses produzca un estado de euforia y alegría,⁴² no dejan lugar a dudas.

Nonno de Panópolis, autor del poema monumental *Dionisiaca*, es la fuente más importante para esta identificación; para él es evidente que el obsequio de Baco al mundo será el néctar de los hombres. Cuando muere Ampelo, el joven amante de Dioniso, este dios decide perpetuar su amor convirtiéndolo en su planta predilecta, que desde entonces llevará su nombre, la vid, y con sus frutos creará una bebida que disipará las penas y alegrará el alma vivificando el cuerpo; dicha bebida, que no es sino el vino, es designada como “néctar terrestre”⁴³ por el autor, quien afirma que el lindo Ampelo será trocado en “dulce néctar”.⁴⁴ Es tal la identificación que establece Nonno que llama al néctar “licor báquico” y “elíxir vinoso” (ποτόν Βακχεῖον, οἰνωθέντος πόμα), producto de un fruto “biendestilante” (εὐρραθάμιγγος... ὀπωρήσ);⁴⁵ la propia Hera temerá que los dioses prefieran el vino de su hijastro a la inmemorial bebida de los bienaventurados.⁴⁶

No es extraño que muchos vinos fueran comparados con el considerado el “vino de los dioses”. Así, el conocido como *néctar lidio* tenía un sabor donde la dulzura de la miel se mezclaba con el aroma de flores perfumadas; igual característica poseía el vino llamado *olímpico*,⁴⁷ no obstante, de nuevo es Ateneo, con su afán de erudito y colector de curiosidades, quien nos asegura que el

⁴¹ HOM., IV. 3-4: νέκταρ ἔοινοχόει: τοῖ δὲ χρυσέοις δεπάεσσι δειδέχατ' ἀλλήλους, SAPPH., frg. 2. 14-15: χρυσίαισιν ἐν κυλίκεσσιν ἄβρωσ| ὀμ<με>μείχμενον θαλίαισι νέκταρ Q.S., IV. 381-91, en este pasaje unas cráteras llenas de vino son objeto de un regalo divino.

⁴² HOM., I. 598-599: οἰνοχόει γλυκὸ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων· ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνώρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν. Quinto de Esmirna (III. 108) nos presenta a Apolo brindando con néctar en la boda de Peleo y Tetis.

⁴³ NONN., XII. 158-159.

⁴⁴ NONN., XII. 146: εἰς ποτόν, εἰς γλυκὸ νέκταρ ἐγὼ σέο κούρον (sc. Π' Ἀμπέλος) ἀμείψω, 223: σὸν (sc. Π' Ἀμπέλος) δέμας εἰς γλυκὸ νέκταρ ἄναξ ἤμειψε Κρονίων.

⁴⁵ NONN., XII. 319-321.

⁴⁶ NONN., XXXI. 238-239: δεΐδια, μὴ μετὰ γαῖαν ἐν αἰθέρι νέκταρ ἐλέγχων ἄμπελον, ἦν καλέουσι, καὶ ἐν μακάρεσσι φυτεύση.

⁴⁷ Cf. ATH., *Deipn.*..., 38f.

comediógrafo Amfis señalaba que el vino pramnio, afamado por su áspera sequedad, era algo así como la antítesis del néctar: por esta contraposición podría afirmarse que éste, además de ser dulce y espeso, tenía una fuerza -¿buqué?- que se dispersaba por el cuerpo, sin producir malestar estomacal.⁴⁸

Pero el paralelismo no termina aquí, pues ya en Homero aparece una enigmática frase: *y mezcló el néctar*.⁴⁹ En Grecia era necesario mezclar el vino para aligerar su fuerza embriagante; como dije anteriormente, sólo los rústicos y salvajes lo bebían puro.⁵⁰ La mezcla común era un tanto de vino por dos de agua y, aunque las técnicas cambiaron con los años, autoridades como Jenófanes, Ateneo y Teofrasto aseguraban que tradicionalmente se vertía el vino en el agua para lograr la mixtura.⁵¹ Aristóteles argumenta que esta frase homérica no debe entenderse literalmente, esto es, que el néctar se mezclaba con agua u otra cosa; el sentido del verbo –según el filósofo- en este contexto se limita al de un simple “escanció”.⁵²

En contra del estagirita, Ovidio nos asegura que el néctar se mezcla con agua o con ambrosía,⁵³ lo que resulta lógico bajo el argumento de que lo divino se

⁴⁸ El vino pramnio es οὔτε γλυκύς οὔτε παχύς, ἀλλ’ αἰσθηρός καὶ σκληρός καὶ δύναμιν ἔχων διαφέρουσαν: *ni dulce, ni espeso, sino seco y magro y que tiene una fuerza que se dispersa*. La palabra παχύς algunos prefieren traducirla por “rústico” y σκληρός por “duro” (cf. la traducción de Gluick en Loeb), preferí seguir las posibilidades que me ofreció el diccionario de Chassang (op. cit., s. v.). La fuerza del pramnio produce un cólico en quien no está acostumbrado a beberlo, como señala Aristófanes (fig. 579): τὰς συναγοῦσι ὀφρὺς τε καὶ τὴν κοιλίαν.

⁴⁹ HOM., v. 92: κέρασσε δὲ νέκταρ.

⁵⁰ Cf. DALBY, op. cit., p. 103.

⁵¹ XENOPH., frg. 5; THPHR., apud ATH., *Deipn...*, 427a.

⁵² ARIST., frg.3: κέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν: εἰ μηδὲν ἄλλο πίνουσιν οἱ θεοὶ ἢ τὸ νέκταρ, διὰ τί αὐτὸ ἢ Καλυψὼ τῷ Ἑρμῇ κεράσασα δίδωσιν; εἰ γὰρ κεκέραστα σὺν ὕδατι, οὐ μόνον τὸ νέκταρ ἀλλὰ καὶ τὸ ὕδωρ πίνουσιν. καίτοι, φασί, ψιλὴν ἀμβροσίαν παρέθηκε "κέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν" λύων οὖν ὁ Ἀριστοτέλης τὸ κέρασσε, φησίν, ἤτοι τὸ μίξαι ἄλλο ἄλλω ὑγρῷ δηλοῖ ἢ τὸ ἐγχεῖν: ἄμφω γὰρ δηλοῖ τὸ κεράσαι. νῦν οὖν τὸ "Ἰκέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν" οὐ τὸ μίξαι δηλοῖ ἀλλὰ ψιλῶς ἐγχεῖν.

⁵³ Ov., *Her.*, XVI. 200: *cum dis potando nectare miscet aquas*; *Met.*, XIV. 606: *Unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta*, respectivamente.

une a lo divino, y tanto el agua⁵⁴ como la ambrosía lo son. No obstante, un fragmento de la poetisa Safo resulta inquietante al respecto: ... *Ven, Cipris, / el néctar en áureas copas escanciado, / delicadamente mezclándolo con los gozos.*⁵⁵ Una primera lectura haría pensar en algo tan simple como la unión del néctar-vino y los gozos de todo tipo que un heleno estaba acostumbrado a degustar en un banquete, pero creo que habría otra explicación. El néctar de nuevo aparece, como el vino, escanciado (οινοχόεισσα) en copas (κυλίκεσσι), y además es mezclado, empleando el verbo συμμίγνυμι (diferente al empleado por Homero y rebatido por Aristóteles) el cual no puede adquirir el valor de “escanciar” cuando el verbo usual para designar esta acción ya aparece en el verso final. Para la poetisa de Lesbos tal vez es claro que los dioses mezclan su néctar como los hombres su vino; sin embargo, la mezcla parece reducirse a una especie de metáfora de la alegría que produce el beber tan deleitoso elixir: la palabra θαλία proviene del verbo θάλλω⁵⁶ que significa “reverdecer, florear, crecer”, así que este “gozo” tiene que ver con los jóvenes brotes de las plantas, con el entusiasmo de la primavera cuando todo renace, reverdece, rejuvenece y se reproduce; en una palabra, con las flores que son tan del agrado de Afrodita y que ya antes vimos como parte importante del aroma del néctar.⁵⁷

Este gozo que producen el néctar y el vino lleva irremediablemente a cuestionarse si, como éste, aquél también produce ebriedad. Apolonio de Rodas⁵⁸

⁵⁴ Como uno de los cuatro elementos, el agua ha sido considerada como sagrada desde tiempos remotos: símbolo de regeneración, renovación y disolución. Para reconocer el amplio espectro de la sacralidad de este líquido, remito a los artículos de Raven Grimassi (*Encyclopedia...*, p. 387) y Barbara Walker (*The Woman's...*, p. 1066).

⁵⁵ SAPPH., frg. 2: ...ἔλθε, Κύπρι| χρυσίαισιν ἐν κυλίκεσσιν ἄβρωσ| συμμείγμενον θαλίσαισι νέκταρ| οἰνοχόεισσα. El término θαλία en plural puede significar *banquetes o festines*, no creo que sea éste el caso; más aún, tres respetables traductores de Safo concuerdan con el sentido de gozo: Rubén Bonifaz: *mezclando el néctar delicadamente / con las delicias*; Carlos Montemayor: *escancia el néctar mezclado / con goces*; Aurora Luque: *escancia delicadamente / néctar entremezclado de alegrías*. Cf. también SAPPH., frg. 141.

⁵⁶ Cf. CHASSANG, op. cit. s. v.

⁵⁷ Cf. supra.

⁵⁸ A.R., IV. 430-431: ἄναξ αὐτὸς| Νυσηῖος ἐγκατέλεκτο ἀκροχάλιξ οἴνω καὶ νέκταρι.

nos refiere que Dioniso al parecer se embriagó un tanto⁵⁹ el día de su boda con Ariadna, luego de haber brindado con vino y néctar, dejándonos de nuevo en la incertidumbre de si ambas bebidas produjeron ese efecto o sólo el vino lo causó. Algo semejante sucede con la leyenda mencionada en la *Geopónica*.⁶⁰ Eros, con el batir de sus alas, tira la crátera con el néctar, tal vez porque en esa ocasión había circulado “mucho néctar.”⁶¹

Platón⁶² es también oscuro al respecto cuando nos refiere la leyenda del nacimiento de Eros. Penia aprovecha que, abrumado (βεβορημένος) por haber bebido mucho néctar –pues, como aclara Platón, aún no existía el vino-, Poro⁶³ se había dormido, para engatusarlo y tener un hijo de él. De nuevo, si bien podemos igualar el estado de Poro con el de un borracho, el verbo empleado por el filósofo (μεθύω) –o la hetaira que relata el episodio- permite atribuir *a priori* esta característica al néctar.⁶⁴

Un último punto de consonancia entre el néctar y el vino, de nuevo aparece en Nonno, cuando nos presenta a Eros y a Himeneo jugando al cótabos.⁶⁵ En evidente semejanza con el pasaje de Apolonio donde la misma pareja se entretiene en otro juego, el de los dados,⁶⁶ aquí el amoroso duo divino

⁵⁹ El término empleado por Apolonio es ἀκροχάλιξ, cf. Liddell (op. cit. s. v.).

⁶⁰ Cf. supra p. 57.

⁶¹ Τοῦ νέκταρος πολλοῦ παρακιμείου.

⁶² PL., *Smp.*, 203b.

⁶³ Poro o “el recurso” no parece ser muy distinto que Pluto “la riqueza”, contraparte de Penia “la pobreza.” Cf. las características que el mismo texto señala de Poro (203d) y cómo éstas son las mismas que Aristófanes otorga a Pluto en su obra homónima.

⁶⁴ Al respecto, Homero afirma que los dioses no beben vino (V. 341: οὐ γὰρ... πίνουσ' αἶθοπα οἶνον). El adjetivo αἶθοψ se suele interpretar en el sentido del color que éste posee, como de hecho traducen Segalá y Bonifaz; no obstante, también se relaciona con lo ígneo (cf. LIDDELL, op. cit., s. v.) y creo se podría referir a que el vino “quema” al deglutirlo. Si cabe esta posibilidad, el néctar de los dioses no debe poseer dicha característica, pues ellos no toman una bebida como la humana.

⁶⁵ NONN., XXXIII. 64 ss.

⁶⁶ Cf. A.R., III. 111 ss.

y juvenil se entretiene con un juego de *cótabos*⁶⁷ que los mortales suelen practicar con vino y ellos lo hacen con néctar.

Como ya he expuesto, tan antigua como la *Odisea* es la mención de que el vino se relaciona con el néctar y, aun, con la ambrosía; el vino de Ísmaro que Odiseo le escancia a Polifemo es calificado como *un destilado de néctar y ambrosía* (ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἐστὶν ἀπορρώξ)⁶⁸ y de *bebida divina* (θεῖον ποτόν).⁶⁹ El sabor de aquel vino “nectáreo” es tan dulce que debe mezclarse con veinte tantos de agua a fin de reducir en algo su fuerza embelesante.⁷⁰

Las características físicas del néctar llevan a identificarlo con el vino. ¿Pero qué tan ancestral es esta bebida en la Hélade? La más antigua muestra vitícola que ofrece Grecia es la de Sitagri, que se remonta al 4500 a. C.⁷¹ No obstante, parece que el consumo del “vino” se limitó a la ingesta de la uva, fresca o pasa, y que el producto de la destilación de ésta no se conoce hasta el 2000 a. C., y ello en la isla de Creta.⁷² La tablilla Ue 611 de lineal B sugiere el empleo de la crátera como recipiente de mezcla del vino, lo cual brindaría certeza del empleo de esta bebida para el 1400 a. C., datos que resultan demasiado recientes si se les compara con las fechas de su empleo en la Galia del Sur o en el Cáucaso, 7500 y 6000 a. C. respectivamente.⁷³

Una bebida tan antigua y que de seguro pronto se consumió en abundancia -al punto que aún hoy es impensable un Mediterráneo, sino es que una Europa, sin vino- necesitaba proyectarse en el mundo de los dioses revestida de un alimento que la sublimara, que la llevara a un grado de excelsitud tal que la hiciera digna de los paladares divinos. El néctar entró en el juego de las

⁶⁷ Aunque con variantes, el *cótabos* suele consistir en hundir un platillo de cerámica con los restos del vino que sobra en las copas, dicho platillo flota en una crátera.

⁶⁸ HOM., ix. 359.

⁶⁹ HOM., ix. 205.

⁷⁰ HOM., ix. 210.

⁷¹ DALBY, op. cit., p. 47.

⁷² En Mirtos, para ser exactos.

⁷³ DALBY, op. cit., p. 48.

comparaciones que inunda el mundo mítico de Grecia: así como la *antropomorfización* de las deidades suele entenderse como una *teomorfización* de los hombres, el néctar, la bebida por antonomasia, nació del vino, la sustancia más espirituosa entre los hombres, que constituyó, junto con el trigo y el olivo, “la tríada mediterránea,” los tres alimentos más esclarecidos de los grecorromanos, aquellos que los definían como hombres.

La mayoría de los pensadores antiguos y modernos creen que las similitudes entre el néctar y el vino son suficientes para identificarlos; sin embargo, ciertos pasajes esporádicos de algunos autores podrían llevarnos a pensar que en la denominación de néctar se esconden uno u otro de dos líquidos, la leche y la miel.

Cuenta el mito de Dioniso que cuando las hijas de Minias se negaron a rendirle culto, el dios se les manifestó haciendo fluir de sus telares néctar y leche;⁷⁴ Ovidio, al enumerar las ventajas de la cría de ovejas, especifica que una de las más importantes es que éstas en sus ubres llevan néctar (*in ubere nectar*).⁷⁵ Marcial, por su parte, nos dice que la Ceres del Pinceno *crece con el níveo néctar*⁷⁶ y se refiere a la elaboración con leche del sabroso pan así denominado.⁷⁷ La leche es sin duda uno de los más importantes líquidos del mundo antiguo, no sólo por su valor nutritivo, sino por su relación con el mundo de los dioses. Ya antes había mencion⁷⁸ que el comediógrafo Alexis parecía atribuir el color blanco de la leche al néctar; no obstante, es obvio que se trata de un empleo metafórico más que de identificaciones propiamente dichas, siendo el caso más concreto Ovidio. A esta razón habría que agregar el hecho de que siempre se consideró que la leche era

⁷⁴ ANT. LIB., X. 2.

⁷⁵ OV., *Met.*, XV. 117.

⁷⁶ MARC., XIII. 47: *Picentina Ceres niveo sic nectare crescit.*

⁷⁷ De acuerdo con Plinio (*H. N.*, XVIII. 106): *durat sua Piceno in panis inventione gratia ex alicae materia. <e>um novem diebus macerat<um> decimo ad speciem tractae subigunt uvae passae suco, postea in furnis ollis inditum, quae rumpantur ibi, torrent. neque est ex eo cibus nisi madefacto, quod fit lacte maxime mulso.*

⁷⁸ Cf. *supra*, pp. 57-58.

un alimento menor, propio de pastores y no de hombres civilizados, y por tanto inadecuado para soberanos celestiales.⁷⁹

En *El antro de las ninfas*, Porfirio identifica la miel con el néctar, aduciendo que ambos poseen el mismo color rojo⁸⁰ y señala que con ella Zeus, por consejo de Nix, embriagó (μεθύει) y obnubiló (σκοτούται) a Crono. La miel coincidiría entonces con el néctar en color y en sabor, (recordemos que el epíteto que usualmente se le aplica es “dulce”), pero no cubre otros aspectos que ya he analizado, mismos que establecen las similitudes entre el vino y el néctar, como el que se deguste en copas, se mezcle en las cráteras o incluso que embriague, pues la cita de Porfirio no podría referirse a la miel en sí misma, sino a su fermentación, conocida como hidromiel, no muy usual entre los griegos. La fuente del filósofo no es otra que Orfeo,⁸¹ lo que irremediamente nos lleva a reconocer no sólo una influencia tardía en explicación del mito del néctar con el característico gusto extranjero que contiene el orfismo.⁸²

Una última identificación del néctar resulta sorprendente. Nonno, a quien ya señalé como uno de los autores clave para la identificación del néctar con el vino, narra que el fruto de Ampelo transformado en vid, es la aromática ambrosía.⁸³ Es obvia la intención de Nonno de hacer tanto de la uva como del vino, el reflejo del alimento divino: la sólida ambrosía y el líquido néctar, una sola planta que amalgama ambos tipos. La uva, dulce, perfumada, es un verdadero manjar a la boca... ¿Pero fue así como concibieron los griegos su ambrosía?

⁷⁹ Cf. DALBY, op. cit., p. 66.

⁸⁰ PORPH., *Antr.*, 16: νέκταρ ἐρυθρον' τοιοῦτον γὰρ εἶναι τῇ χροῖα τὸ μέλι. Si bien es cierto que la miel puede tener tintes rojizos cuando la vemos en estado líquido en gran cantidad, los griegos se referían a ella designándola como dorada o pálida, cf. ATH., *Deipn.*, 43f.

⁸¹ ORPH., frg. 154.

⁸² Cf. BURKERT, *Greek...*, p. 298. En Estacio (*Silv.* III. ii. 116) se refiere que el cadáver de Alejandro fue embalsamado en néctar, lo que para Curcio (X. x. 3) no es otra cosa que la miel. Es cierto que la miel fue un recurso conservatorio, pero, como ya he mencionado, el néctar no es claramente utilizado como tal.

⁸³ NONN., XI. 243: ἀμβροσίην εὐδομον ἐῖ μετέθηκεν ὀπώρη. La miel es un alimento que ocupó un lugar destacado dentro de la mitología de la ambrosía, por ello la estudiaré con más detenimiento en las páginas siguientes.

El vino parece que fue un producto importado y no una producción helena. Las palabras para designarlo en la lengua griega –οἶνον y μέθυ- son originarias de los pueblos indoeuropeos, que emigraron hacia el segundo milenio. La raíz del vocablo μέθυ está en relación con lo dulce, en particular con el hidromiel, la bebida embriagante del Norte.⁸⁴ Si la primera aparición histórica del vino griego se da en tales fechas, es muy posible que fuera traído por los pueblos indoeuropeos que alcanzaron mucho antes la Galia y los territorios del Cáucaso ruso, donde su producción parece más añeja.

El empleo del vino en Grecia como “intoxicante mágico” es, a mi juicio, no muy antiguo y propiamente de raigambre nórdica. Importado por los pueblos conquistadores, fue impuesto junto con su cultura y tal vez haya sustituido a otros “alimentos mágicos.”

El vino, a pesar de sus cualidades, no formaba parte de las comidas, sino estaba reservado para su degustación posterior, para paladearlo en el simposio, un momento de convivencia y esparcimiento, desligándose así del universo del sustento diario.⁸⁵ Aunque para él fuera reprobable, ya el mismo Platón⁸⁶ señalaba que en su tiempo era común imaginar el Más Allá como un convite eterno de almas embriagadas; en estas palabras de Platón, Guthrie⁸⁷ sospecha que se hallaban ideas órficas. Cabría entonces la posibilidad de que la ingesta de vino como bebida mágica se relacionara con ritos escatológicos, de forma particular con los de Dioniso.

Tienes vino, honra dichosa; bajo tierra te esperan los mismos ritos que a los demás felices, así reza la lámina de oro hallada en Pelina,⁸⁸ la cual está en relación con los rituales dionisiacos, mismos que identificaban al vino con el licor de la

⁸⁴ DALBY, op. cit., p. 87.

⁸⁵ Cf. DALBY, op. cit., p. 76.

⁸⁶ PL., *Rep.*, 363d-364c.

⁸⁷ Op. cit., p. 161. Los banquetes eternos recuerdan la escatología etrusca que es revelada en los frescos de sus tumbas.

⁸⁸ Apud DIEZ, “El jardín...”, p. 125, nota 67.

inmortalidad.⁸⁹ Aquella religión venida de la noroesteña Tracia con sus sacerdotes mendicantes y exóticos, fue ganando terreno en la sociedad griega, afecta de por sí al vino, y cuando su carácter extraño y extranjero fue remodelado por diversas influencias, adquirió finalmente un sentido heleno. Sin embargo, las capacidades intoxicantes del vino y la dependencia que provoca, aunado a la facilidad de su obtención, degeneraron en su abuso, y con ello perdió su carácter sacro; la degeneración de este “alimento de inmortalidad” es hoy todavía un grave problema.⁹⁰

No es posible, ni sería conveniente, pretender minimizar la influencia del vino y su expresión divina, el néctar; pero creo que resulta más difícil y por ello más interesante, indagar sobre la ambrosía que, como señalé,⁹¹ es presentada sin lugar a dudas como poseedora por sí misma de capacidad inmortalizadora, en tanto que el néctar sólo es tratado en consonancia con ella.⁹² Esto, siempre según mi opinión, porque la identificación sagrada del néctar con el tan mencionado vino, es reciente a pesar de los milenios de su existencia y porque no se desligó nunca de cierto halo de extranjerismo que en su origen poseía.

LA AMBROSÍA

Su estado físico

La relación entre néctar y ambrosía es una constante en el mundo antiguo. En un paralelismo simple, el primero es un líquido y la segunda un sólido; sin embargo, la ecuación no es tan sencilla.

⁸⁹ Cf. GUTHRIE, op. cit., p. 162.

⁹⁰ Cf. MCKENNA, op. cit., p. 169.

⁹¹ Cf. supra pp. 131-132.

⁹² Es posible que la inmortalidad que Calipso ofrece a Odiseo (cf. HOM., v. 135 ss.; 209 ss., xxiii. 335 ss.) estuviera relacionada con los divinos alimentos que tan escrupulosamente separan sus siervas. Cf. también ARIST., *Metaph.*, 1000a.

Habiendo hablado, la diosa dispuso la mesa llenándola de ambrosía y mezcló⁹³ el rojo néctar. De inmediato el mensajero Argifonte bebió y comió.⁹⁴

Calipso ha agasajado al fatigado Hermes, luego que éste bajó del Olimpo a traerle la mala nueva de que tendrá que dejar ir a Odiseo. Me atrevería a sugerir que Homero especifica que la primera es lo que se come y el segundo lo que se bebe. Esta misma idea podemos apreciarla en Luciano de Samosata cuando relata que Zeus trata de convencer a Ganimedes de que se hallará mejor en el Olimpo, porque allí en vez de queso y leche, comerá ambrosía y beberá néctar.⁹⁵

El *himno homérico a Afrodita* pone en paralelo a la ambrosía con el $\square\square\square\square\square\square$ ⁹⁶ una palabra que designa a todo alimento sólido y específicamente al trigo. Para el comentarista bizantino Eustacio no hay duda de que la ambrosía es algo que se come, porque es un alimento seco, sólido;⁹⁷ la *Suda* se hará eco de esta tradición.⁹⁸

Como siempre, Aristófanes resulta sorprendentemente novedoso:

Nada, no querrá comer ni un pan ni un pastelillo, siempre acostumbrado a chupar la ambrosía allá arriba junto a los dioses.⁹⁹

⁹³ A pesar de la suposición de Aristóteles (cf. supra, p. 61, nota 52), los traductores españoles y el inglés prefieren el sentido propio de “mezclar;” así, Murray traduce *mixed the red nectar*; Segalá, *mezcló el rojo néctar*, y Bergúa, *mezclando luego el rojo néctar*.

⁹⁴ HOM., v.93-94: ὡς ἄρα φωνήσασα θεὰ παρέθηκε τράπεζαν| ἀμβροσίης πλήσασα, κέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν·| αὐτὰρ ὁ πῖνε καὶ ἦσθε διάκτορος Ἴαργεῖφόντης. (La traducción es mía). Para una idea semejante, cf. OV., P., I. x. 11.

⁹⁵ LUC., *D.Deor.*, X. iii. 6-7. Es oportuno señalar que el autor establece un paralelo entre el sustento diario de un pastor y el de los dioses, así como el hecho de que si el queso y la leche comparten naturaleza, también podríamos suponer que lo mismo ocurre con el néctar y la ambrosía.

⁹⁶ *hVen.*, 231.

⁹⁷ EU., *Ad Il.*, I. 247: ἡ δὲ ἀμβροσία ξηρᾶς; 691: ὥσπερ αὖ πάλιν ἡ ἀμβροσία ἐσθίεται.

⁹⁸ SUD., *Lex.*, 1537: Ἀμβροσία· ξηρὰ τροφή.

⁹⁹ AR., *Pax*, 852-853: Μηδέν· οὐ γὰρ ἐθελήσει φαγεῖν οὔτ' ἄρτον| οὔτε μᾶζαν, εἰωθυῖ' αἰεὶ| παρὰ τοῖς θεοῖσιν ἀμβροσίαν λείχειν ἄνω. (El subrayado es mío). Una idea semejante presenta el lírico Ión con referencia al néctar: frg. 26.7: νέκταρ ἀμέλγονται, πόνον ὄλβιον ἀνθρώποισιν.

De este pasaje puede deducirse entonces que la ambrosía es una especie de líquido que los dioses chupan o lamen (λείχειν), como de hecho se hacía con la miel degustada en el mismo panal o con el aceite de olivo que solía y suele agregarse a las verduras o al pan. De acuerdo con lo que se lee en otros autores, se podría sospechar que la ambrosía posee cierto aspecto líquido: el cómico Anaxándrides afirmará que se bebe¹⁰⁰ y Filipo, el epigramista, lo denomina *sostén liviano del estómago*,¹⁰¹ designación no muy frecuente para la vitualla que se considera el único alimento sólido de los dioses.

No es extraño que los autores hablen de que *las fuentes de ambrosía se vierten*,¹⁰² el propio Homero utiliza el verbo instilar (στάζω)¹⁰³ para la ambrosía: Patroclo ha muerto; Aquiles desea vengarlo, pero teme que su cadáver se pudra; en tanto, la diosa Tetis le asegura que lo evitará, y para ello instila ambrosía y néctar por la nariz del infeliz joven. No sólo encontramos este uso preservativo en este pasaje, sino también en aquel que relata que al infante Aristeo se le instila en los labios néctar y ambrosía cuando se desea robustecerlo, según Píndaro.¹⁰⁴ Quinto de Esmirna¹⁰⁵ menciona que, para honrar al caído Aquiles, Zeus deja caer, “de alguna parte del Olimpo”, unas gotas de ambrosía.

¹⁰⁰ ANAXANDR., frg. 57: τὸ νέκταρ ἐσθίω πάνυ μάττων διαπίνω τ' ἀμβροσίαν,| καὶ τῷ Διὶ διακονῶ, καὶ σεμνός εἰμ' ἐκάστοτε| Ἥρα λαλῶν καὶ Κύπριδι παρακαθήμενος. (El subrayado es mío).

¹⁰¹ PHIL., frg. 680: ἀμβροσία γαστρός ἔρεισμα λεπτής.

¹⁰² Cf. E., *Hipp.*, 748: κρήναι τ' ἀμβρόσιαι χεόνται Ζηνὸς παρὰ κοίταις.

¹⁰³ HOM., XIX. 38-39: αὐτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν στάξει κατὰ ῥινῶν; NONN., IX. 280-281: ἀμβροσίη δὲ ὑπναλέης ἔχρισεν ὄλον χροῖα πενθάδος Ἴνους. Cf. infra, p. 68.

¹⁰⁴ PL., *P.*, IX. 63.

¹⁰⁵ III. 696-698: ἐκ πόθεν Οὐλύμποιο... ψέκαδας... ἀμβροσίης. Para Liddell (op. cit., s. v. ψεκάς) el término ψεκάς nuevamente alude tanto a un líquido –una gota de lluvia– como a un sólido, una migaja, por ejemplo. No obstante, el contexto que versa sobre la pira funeraria de Aquiles hace referencia a los perfumes derramados sobre ella con el fin de extinguirla; de igual modo está la presencia “líquida” de las lágrimas de las Nereidas que se lamentan por la muerte de su sobrino, y más aún, los traductores Francis Vian –experto en Quinto de Esmirna–, Frederik M. Combelack e Inés Calero, prefieren el sentido lógico de “gotas.” (Cf. QUINTUS DE SMYRNE, *La suite...*, p. 122; QUINTUS OF SMYRNA, *The war...*, p. 85 y QUINTO DE ESMIRNA, *Posthoméricas*, p. 145, respectivamente).

La palabra ambrosía reaparece en Homero como un líquido o por lo menos asociada a la idea de liquidez.¹⁰⁶ Hera planea seducir a Zeus a fin de distraerlo de su perpetua vigilancia sobre los acontecimientos de Troya; para ello comienza por tomar un baño y ungir con un “aceite ambrosíaco” (ἐλαίῳ ἄμβροσίῳ) su divino cuerpo. El comentarista Eustacio, quien, como anoté arriba, había afirmado que la ambrosía era un sólido, nos explica: *es evidente que una cosa es la ambrosía y otra el aceite ambrosíaco.*¹⁰⁷ Dicha respuesta se adecua al tocador de Hera, pero no al pasaje de Tetis y sus artes conservatorias, pues ahí es claro el empleo de la ambrosía y no de un aceite ambrosíaco; ésta me parece que *también* puede ser un líquido.

¿Cuál es entonces el estado físico de la ambrosía? Siguiendo una tradición que se remonta a Homero,¹⁰⁸ Platón cuenta que los dioses cuando regresan al Olimpo en sus carros, encierran a sus potros divinos y les arrojan en el pesebre lo que el filósofo supone ambrosía y les dan de beber néctar.¹⁰⁹ Si bien con esto confirmaríamos que para Platón, la ambrosía es sólida, también me hace pensar que es una especie de planta, semejante a una gramínea, parecida al heno o al trigo. El poeta romano Ovidio también asevera que los pesebres de los dioses se hallan llenos de ambrosía, la cual es utilizada *pro gramine*, es decir, como pasto, como hierba para pacer;¹¹⁰ en otro pasaje¹¹¹ es aún más específico: *Conducen a los cuadrúpedos desde los altos pesebres saciados de los jugos la ambrosía.* Creo que el vate latino, uno de los grandes conocedores del mito griego y de Homero, es muy claro cuando nos hace ver que ambrosía es un sólido –al parecer una planta- de la que se obtiene un jugo, un líquido.

¹⁰⁶ HOM., XIV. 171-172.

¹⁰⁷ EU., *Ad Il.*, III. 602-607.

¹⁰⁸ Cf. *infra* p. 34.

¹⁰⁹ PL., *Phaedr.*, 247e.

¹¹⁰ OV., *Met.*, IV. 215. *Gramen* es, en sí, el césped, cualquier hierba para pacer; según Raimundo de Miguel (*Diccionario...*, s. v.) en Marcial se refiere a una pradera florida, lo que daría una nueva perspectiva a la interpretación.

¹¹¹ OV., *Met.*, II. 120-1: *Ambrosiae suco saturos, praesepibus altis / quadripedes ducunt.*

Serán los latinos quienes exploten esta idea. Estacio nos refiere que Iris suele ocuparse del cuidado corporal de Juno, regando sus miembros con “jugos de ambrosía” (*ambrosiaequae rigat sucis*)¹¹² y Virgilio nos cuenta que Venus emplea “jugos de ambrosía” (*ambrosiae sucos*) como un revitalizante para el desfallecido Eneas.¹¹³ Servio, el comentarista virgiliano, se limita a exponer la idea conocida de que la ambrosía es un alimento de los dioses que tiene su contraparte líquida en el néctar; sin embargo, señala que en cierto pasaje se habla de ello como de un unguento.¹¹⁴

Finalmente serán la *Suda* y la *Etimologia Magna* quienes parecen confirmar la sospecha hasta ahora expuesta de que la ambrosía es un sólido del que se obtiene un líquido, al afirmar:

Se dice que se vierte no sólo lo líquido, sino también lo sólido, como ahora acerca de la ambrosía.¹¹⁵

¹¹² STAT., *Th.*, XII.139.

¹¹³ VERG., *Aen.*, XII.419.

¹¹⁴ SERV., *Ad. Aen.*, 419. Existe la posibilidad de que las frases latinas aquí citadas, refieran no a la extracción de un jugo, sino al licuado de un sólido en un líquido. Si bien es un método común en la antigüedad (Cf. GARCÍA, op. cit., p. 314); las fuentes grecorromanas, sin embargo, señalan como igualmente común la obtención de un jugo o zumo, el cual se mezcla con miel, con agua o con vino (DSC., *De materia medica*, V. xx. 1: δεῖ ἐκθλίψαντας μετὰ τὸ κόψαι τὰ κυδώνια τοῦ χυλοῦ μείξαι τοῖς ἰβ' ξέσταις ξέστην ἕνα μέλιτος καὶ ἀποτίθεσθαι. ΠV. xxi. 1-2: ὑδρομήλον δὲ σκευάζεται μειγνυμένου τοῦ ἐκ τῶν κυδωνίων μήλων μέλιτος μετρητοῦ ἑνὸς πρὸς δύο μετρητὰς ἀψηνημένου ὕδατος καὶ ἡλιαζομένου ἐν τοῖς ὑπὸ κύνα. V. xxiii. 2: ὄμφακας μήπω περκαζούσας ἡλίαζε ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς, καὶ μετὰ ταῦτα ἐκθλίψας βάλε πρὸς τρία μέρη τοῦ χυλοῦ μέλιτος καλλίστου ἀπηφρισμένου μέρος ἕν, καὶ ἡλίαζε καταγγίσας εἰς κεράμους. V. xxviii. 1-9: μυρτίτην δὲ δεῖ σκευάζοντα μύρτα μέλανα παρακμάζοντα λαβόντα κόπτειν καὶ ἐκθλίβειν τὸν χυλὸν δι' ὄργανου καὶ καταγγίζειν· οἱ δὲ καὶ ἀφέψουσιν εἰς τὸ τρίτον. ἔνιοι δὲ καὶ προθειλοπεδεύουσιν ἐν ἡλίῳ καὶ ξηράναντες μίσγουσι τῇ χοίνικι κοπέισῃ τρεῖς κοτύλας ὕδατος καὶ οἴνου <αὐστηροῦ> παλαιοῦ τὸ αὐτό, οὕτω τε ἐκθλίβουσι καὶ ἀποτίθενται.) Dioscórides menciona que estas bebidas se realizan con diversas frutas: membrillos, peras, granadas, uvas verdes y bayas (cf. DSC., *De materia medica*, V. xx.1-xxiv.1; xxvi. 1 ss.; xxviii.1-9). Plinio (PLIN., *H. N.*, XIV.103), Paladio (PALL., *Agr.*, III. xxv. 12; IV. x. 10) y la *Geopónica* (VII. xxvii. 2; xxxv. 1-2) también mencionan dicho procedimiento.

¹¹⁵ SUD., *Lex.*, 4057: χεῖσθαι δὲ λέγεται οὐ μόνον τὰ ὑγρά, ἀλλὰ καὶ τὰ στερεά· ὥσπερ νῦν ἐπὶ τῆς ἀμβροσίας.

Ambrosía... Es tanto un alimento divino como una bebida divina, de la cual no se puede apoderar o beber. Ambrosía tiene los dos significados.¹¹⁶

Sus características

El bizantino Eustacio es nuestra única fuente para establecer cuál era el color de la ambrosía: señala que, como ésta es algo divino, su color debe ser dorado y brillante (διὰ δὲ τοῦ χρύσεια, τὸ λαμπρὸν).¹¹⁷

En cuanto a su aroma, en el pasaje acerca del acicalamiento de Hera, quien emplea un aceite ambrosíaco del que Homero añade que había sido perfumado (τὸ ῥὰ οἱ τεθυωμένον)¹¹⁸ y simplemente no especifica cuál era el aroma de la ambrosía; no obstante, en la *Odisea* se refiere que la diosa marina Idotea, al esconder a Menelao y sus hombres bajo las pieles de focas para que acecharan a Proteo, les pone bajo la nariz ambrosía, a fin de neutralizar con su fragancia la pestilencia salada de aquellos cueros;¹¹⁹ el término empleado por el aedo es ἡδὺ μάλα, es decir, “muy grato”, “muy agradable” o “muy dulce”.

La fragancia de ambrosía es un tópico de comparación muy común,¹²⁰ como cuando Aristófanes contrapone la fetidez de la guerra con el perfume de la paz;¹²¹ es un buen aroma (εὐοδμον)¹²² que se difunde y embriaga.¹²³ Apolonio de Rodas, cuando se detiene a contarnos la historia del peplo de Hipsípila, asegura que tras haber pasado Dioniso su noche de bodas sobre él, aún conservaba un

¹¹⁶ EM., 222Eb: AMBROSIA... καὶ ἡ θεία τροφή καὶ ἀμβρόσιον ποτόν οὐχ οἶον τε ἄψασθαι καὶ πιεῖν. Ἀμβροσία σημαίνει δύο.

¹¹⁷ EU., *Ad Il.*, I. 25. Lucrecio en su *Naturaleza de la cosas* (VI. 971) asegura que el acebuche, amargo para el hombre, para la cabra es “como si en verdad fluyera tinto con néctar y ambrosía” (*effluat ambrosia quasi vero et nectare tinctus*). Si bien el contexto parece referirse a una contraposición de sabores, el empleo del verbo *tingo*, cuya semántica cubre los sentidos de “bañado, impregnado, teñido” (cf. LEWIS, *A latin...*, s. v.; De MIGUEL, *Nuevo diccionario...*, s. v. y PIMENTEL, *Diccionario...*, s. v.), ofrece la posibilidad de que tanto ambrosía como néctar tuvieran un color intenso.

¹¹⁸ HOM., XIV. 172.

¹¹⁹ HOM., iv. 445.

¹²⁰ Cf. TEOG., *Ele.*, I. 8-9, y ATH., *Deipn.*, 409e.

¹²¹ AR., *Arch.*, 195.

¹²² NONN., XI. 243.

¹²³ Cf. PLU., *Mor.*, 941f, donde las aves traen al dormido Crono la ambrosía con la cual se alimentará y en ese instante se difunde una fragancia como si emanara de la roca donde el antiguo soberano reposa. De igual forma en Luciano (*D.Deor.*, XIX.2) Selene cuenta que el aliento del dormido Endimión es ambrosíaco y la seduce cada noche.

aroma ambrosíaco (ἀμβροσίη ὀδμή). El dios, ebrio de néctar y vino, yace abrazando el cuerpo de la recién casada Ariadna... ¿Será que aquel aroma lo despidió el propio dios luego de o durante su agitada contienda amorosa? El cuerpo divino alimentado con perfumada ambrosía despediría esa fragancia, como ocurre asimismo con los hombres, cuyos aromas corporales tienen mucho que ver con su dieta, aunque también podríamos sospechar que Dioniso había ungido su cuerpo con “jugos de ambrosía” antes de acercarse a su esposa.¹²⁴

Este perfume tantas veces mencionado no nos es, sin embargo, definido más allá de la idea homérica de “dulzura” que tanto para el olor como para el sabor puede encerrar el adjetivo ἡδύς; mas el erudito Ateneo nos refiere que hay un vino conocido como maduro (σαπρία) cuya fragancia se asemeja a la de la ambrosía y del néctar y cuyo buqué es floral.¹²⁵ Por lo visto hasta el momento, no sería extraño que la ambrosía poseyera un aroma floral, más si efectivamente era una planta divina, mitológicamente hablando.

Para su sabor, de nuevo una sola fuente es lo suficientemente clara al respecto:

...la ambrosía tenía nueve veces más intensidad de dulzura que la miel.¹²⁶

¡Cuán empalagosa resultaría! Esta hipérbole de Íbico debe señalar la excelcitud del alimento de los dioses con respecto al humano; no obstante, la miel, único endulcorante de la antigüedad, tenía que ser por fuerza el punto de referencia. No resulta tan esporádica la mención de la miel para explicar lo

¹²⁴ Cf. PHILOX. GRAMM., frg. 42: δίδοασαν δὲ χρίματα ἀμβροσίοδμα. Nótese que la unción tiene aroma de ambrosía.

¹²⁵ ATH., *Deipn.*, 29e. Cf. supra, p. 58.

¹²⁶ IBYC., frg. 33: τὴν ἀμβροσίαν τοῦ μέλιτος κατ' ἐπίτασιν ἐννεαπλασίαν ἔχειν γλυκύτητα.

agradable de algo: así, Homero nos hablará de la lengua *más dulce que la miel*¹²⁷ un buen orador, y Píndaro asegura que el agua de la fuente Tiflosa en la región de Beocia, era dulce como la miel.¹²⁸

Los Himnos homéricos a Apolo y Hermes¹²⁹ califican a la ambrosía como ἐρατεινή. El contexto en ambos casos me lleva a pensar que efectivamente este adjetivo tiene que ver con el sabor de la ambrosía, pues el término griego pertenece a la familia de palabras cuya raíz, ἜΡ proporciona la idea de amor¹³⁰ y de ahí su sentido de “amable, agradable” que suelen atribuirle los diccionarios; en el primero de esos himnos se le administra como primer alimento a Apolo, y en el segundo se hace mención de que dicha ambrosía se encuentra en el tesoro de la diosa Maya donde se guardan las cosas más preciadas, más gratas. Me atrevo a sugerir que dicho calificativo pueda entenderse como algo que se quiere o desea, como un simple “apetecible”, lo que si bien no define el sabor del divino alimento, sí encierra la idea de que es algo que es digno de apetecerse¹³¹ y se desea o se amaría degustar.

Su origen

¿De dónde proviene tan deleitoso alimento? Homero es el primero en referirnos que tanto la ambrosía como el néctar eran originarios de una zona allende las corrientes del Océano. Circe le cuenta a Odiseo que si al atravesar las Planctae o Rocas errantes, muere alguna de las palomas que llevan la ambrosía desde esta región a Zeus, el dios se apresura a sustituirla, para que su número siempre sea el mismo.¹³² Mucho se ha especulado sobre esta región señalada por la diosa hechicera: según la tradición, los viajes de Odiseo se localizan en el

¹²⁷ Cf. HOM., I. 249: καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέειν αὐδή.

¹²⁸ PI., frg. 198.

¹²⁹ hAp., 124, y hMerc., 248.

¹³⁰ Cf. CHASSANG., op.cit., s. v.

¹³¹ Cf. CASARES, Diccionario..., s. v.

¹³² HOM., xii. 63 ss.

Occidente, pero ella hace referencia a los argonautas, quienes atravesaron dichas rocas, fijándolas para siempre,¹³³ pero su leyenda se localiza en el Oriente, por lo cual Antonio Ruíz de Elvira supone que las rocas homéricas y las de los argonautas son diferentes.¹³⁴

No encuentro una razón para no considerar que ambas leyendas –tanto la de Odiseo como la de Jasón– tengan que remitir a un espacio geográfico en especial. Para mí simplemente son regiones míticas, el territorio del “otro,” como puntalicé al principio de esta investigación. No obstante, otros autores parecen confirmar que la región del Occidente era el lugar de donde aquellas tímidas aves traían a Zeus y sus inmortales el sagrado alimento, pero este Occidente era la tierra de *Hesperia*, la región donde el sol se hunde y surge la noche, donde la muerte tiene su trono y el Hades su entrada, una región que trasciende el espacio físico y debe entenderse, siempre según mi juicio, como el territorio limítrofe entre la vida y la muerte, el lugar donde podría encontrarse la divinidad, el territorio liminar.

Según Eurípides, las fuentes de ambrosía se encuentran allá donde están los confines del cielo, donde habitan las Hespérides, donde descansa el lecho de Zeus y el suelo vivifica la dicha divina.¹³⁵ Esas fuentes (κρήναι) entrarían en consonancia con el *posible* estado líquido de la ambrosía, pero la mención tanto de las Hespérides y por ende de su famoso huerto o jardín, así como del suelo dador de vida (χθῶν βιόδωρος), aunado al lecho de Zeus, me hace pensar que es el famoso jardín de los dioses donde Hera, el día de su boda, hizo colocar el árbol

¹³³ A.R., II. 605-606.

¹³⁴ *Mitología...*, p. 289.

¹³⁵ E., *Hipp.*, 742-752: Ἐσπερίδων δ' ἐπὶ μηλόσπορον ἀκτὰν| ἀνύσαιμι τὰν ἀοιδῶν,| ἴν' ὁ πορφυρέας πον-|τομέδων λίμνας| ναύταις οὐκέθ' ὄδον νέμει,| σεμνὸν τέρμονα κυρῶν οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει,| κρήναί τ' ἀμβρόσιαι χέον-|ται Ζηνὸς παρὰ κοίταις,| ἴν' ὀλβιόδωρος αὔξει ζαθέα| χθῶν εὐδαιμονίαν θεοῖς.

de manzanas doradas que Gea le obsequió,¹³⁶ y que dicho suelo vivificante resuena con la idea de la *hierogamia* de los dioses, de la cual el pasaje de la *Iliada* es sólo un reflejo.¹³⁷

Siguiendo este tenor, Ovidio y Temisto nos hablan de un pastizal y una pradera de ambrosía (*Axe sub Hesperio sunt pascua solis equuorum:/ambrosiam.* | ὀλειμῶν τῆς ἀμβροσίας)¹³⁸ Estas frases nos hacen ver que dichos autores creían que la ambrosía era una planta y a las de ellos se podrían agregar otras razones para sostener la hipótesis de que la ambrosía es una planta o un fruto que constituye un alimento sólido y que, asimismo, es capaz de producir un líquido entendido como un jugo. Homero, al decir¹³⁹ que el río Simois produce ambrosía para los caballos de Hera, emplea el verbo ἀνατέλλω “hacer salir, hacer nacer, brotar,” y no creo que sea especular mucho si enfatizo que los ríos suelen hacer crecer las hierbas; en la *Odisea* (ix. 359) menciona: ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἐστὶν ἀπορρώξ, *venero de ambrosía y néctar*. Teognis afirmará que, al nacer Apolo, la isla de Delos fue inundada (ἐπλήσθη) por el aroma de ambrosía, e inmediatamente añade que la inmensa Gea sonrió. ¿No puede interpretarse dicha sonrisa como la inundación de ambrosía?¹⁴⁰ Así que, creo yo, debemos suponer

¹³⁶ Cf. ERATHOS., I. iii. 2 ss.; SERV., *Ad Aen.*, IV. 484. El mitógrafo Apolodoro asevera, contra toda tradición, que el regalo fue para Zeus con motivo de su connubio con Hera (III. v. 11).

¹³⁷ Cf. HOM., XIV. 301 ss.

¹³⁸ OV., *Met.*, IV. 214-5; THEM., *Sof.*, 293b. El escolio a un fragmento de Eurípides apunta que dichas fuentes bien podrían localizarse en la tierra feacia, pues ésta posee un suelo muy fértil que da tres cosechas al año, gracias a su localización en un “cinto cálido,” el mismo que ocupa la llanura Elísea; sin embargo, el propio escolio asegura que dicho cinto obtiene su fuerza generadora de que *escurre desde el lecho de Zeus* (χεόνται ἐκ τῶν κοιτῶν... τοῦ Διὸς), lo que remite de nuevo a la idea de la *hierogamia* de Hera y su consorte.

¹³⁹ HOM., V. 777.

¹⁴⁰ Aunque podría interpretarse que el bello Apolo es quien con su cuerpo produce el ambrosiaco aroma, hay que recordar que será Temis (*hAp.*, 120-126) quien le administre por primera vez este alimento, su joven cuerpo aún no lo recibía y por tanto no podría expelerlo. Sería forzar demasiado –y más a la luz de las afirmaciones del citado himno– el suponer la trasmisión del aroma por el cordón umbilical de Leto a Apolo.

que la región productora de tan deseable nutrimento era precisamente el famoso jardín de las Hespérides, el huerto sagrado de la diosa Hera.¹⁴¹

Sus empleos

Resulta curioso que la utilización más común de la ambrosía no sea precisamente el de alimento de los dioses. La *Ilíada*, obra a la que por lo común se recurre como prístina fuente de conocimiento mitológico, nos la presenta exclusivamente como un alimento de potros divinos y no de dioses.¹⁴²

Hay en la epopeya homérica dos pasajes que, desde mi punto de vista, arrojan luz a este respecto. Zeus se preocupa de que Aquiles no haya comido cuando se está alistando para combatir y vengar a Patroclo, y “para que el hambre no lo alcance,” le ordena a Atena que le vierta néctar y ambrosía.¹⁴³ Si bien parece que en este caso la ambrosía estaba empleada como un bálsamo, la palabra “hambre” (λιμός) me lleva a pensar que fungirá como un reconstituyente de las fuerzas del héroe, mismas que no sólo se ven recuperadas, sino fortalecidas, según podemos ver a lo largo de los versos siguientes. Así también, cuando Homero nos asegura que en el cuerpo de los dioses corre el *icor* debido a que no “comen pan ni beben vino”, podemos sospechar que considera que existe “otro” alimento divino, el cual no es σίτος palabra cuyo significado cubre el campo

¹⁴¹ Unas palabras sobre aquellas que transportan tan preciada carga. Como el aedo arcaico, la poetisa Mero nos asegura que son palomas (τρήρωνες) quienes transportan la ambrosía hasta el Olimpo, y Plutarco en su *Banquete de los siete sabios* se hace eco de tal leyenda, aunque en otro pasaje de su *Moralia*, sólo narra que ciertas aves (ὄρνιθες) traen a Crono este alimento; no obstante, sigue dentro del mismo ámbito mítico, según él, pues esas aves lo transportan desde la cima de una roca, frase que recuerda la roca de donde el águila de Mero extraía el néctar. No faltaron especulaciones al respecto, y Ateneo nos señala que muchos, consideraban indecoroso (ἄσεμνον) que fueran animales los encargados de tan alto privilegio y por lo cual le parecía oportuno sostener que las llamadas palomas eran en realidad las ninfas Pléyades, basándose para ello en el juego etimológico (πελειάδες>Πλειάδες). Sin embargo, éstas no pasan de ser especulaciones de erudito, pues basta repasar la mitología de Grecia y Roma –por no mencionar las de otras culturas– para encontrar un sinfín de leyendas sobre cuidados impartidos por animales a dioses y a héroes: el propio Zeus fue alimentado por la cabra Amaltea.

¹⁴² Otro tanto ocurrirá siglos más tarde en las *Dionisiacas*, donde los leones del carro de Rea serán atados a un pesebre y recibirán como “forraje” la ambrosía. Cf. NONN., XXV. 377-9.

¹⁴³ HOM., XIX. 348-9 y 352-353: ἀλλ' ἴθι οἱ νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν| στάξον ἐνὶ στήθεσσι, ἵνα μὴ μιν λιμός ἴκηται.

semántico que va desde el trigo hasta cualquier alimento sólido, y cuya raíz (ΣΙΤ) encierra la idea de “nutrición”.¹⁴⁴

Donde queda claro que la ambrosía constituye un alimento es en la *Odissea*. Como ya expuse,¹⁴⁵ Calipso ofrece a Hermes los divinos alimentos para que recupere las fuerzas luego de su largo viaje hasta la solitaria isla de la ninfa. De igual manera, el otro gran mitógrafo arcaico, Hesíodo, en la *Teogonía*, asegura que la ambrosía es lo que comen los dioses.¹⁴⁶

Es indispensable volver a Homero para señalar un uso que parece ser el más inusitado de los varios que tiene la ambrosía. Hera planea engañar una vez más a Zeus; al disponerse a seducirlo, comienza por limpiar su piel para retirar toda impureza (πρῶτον ἀπὸ χροός ἡμερόεντος| λύματα πάντα κάθηρεν) y para ello emplea la ambrosía (ἀμβροσίη)¹⁴⁷ por lo que parece ser usada como una especie de “limpiador.” Los griegos utilizaban para bañarse una pasta sea de carbonato de sosa impuro o de carbonato de potasio, sea una arcilla rica en sodio como la de la isla de Kimolos;¹⁴⁸ luego de esta limpieza se ungían con óleos perfumados que tonificaban su piel. Por supuesto que no creo que la ambrosía produjera un estado semejante en la diosa, pero sí que el proceso es comparable, pues Hera terminará su aseo ungiendo su cuerpo con un aceite “ambrosíaco” perfumado especialmente para ella, cuya fragancia inunda todo el Olimpo. Por lo que se entiende que una cosa es la ambrosía, aunque aquí se emplee como “limpiador”, y otro el aceite ambrosíaco, como ya aseveraba Eustacio.¹⁴⁹ El

¹⁴⁴ Cf. HOM., V. 340-341: ἰχώρ, οἶός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν· οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἰθοπα οἶνον. Para los significados y la raíz, cf. CHASSANG, op. cit., s. v.

¹⁴⁵ Cf. supra, p. 71.

¹⁴⁶ HES., *Teo.*, 640.

¹⁴⁷ HOM., XIV. 170-171.

¹⁴⁸ Cf. AR., *Ach.*, 17-19; *Ra.*, 712-713; THEOC., *Id.*, XV. 30; STR., *Chr.*, X. v. 1; D.S., V. 156. Cf. también FLACIERE, *La vida...*, p. 167.

¹⁴⁹ Cf. HOM., XIV. 170-171: ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροός ἡμερόεντος| λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ| ἀμβροσίῳ ἔδανῶ, (*Con ambrosía, primero, de la carne deseable/ lavó toda mancha y se ungió con untuoso aceite ambrosíaco*. Trad. de Rubén Bonifaz). EU., *Ad Il.*, III. 602-7. En Quinto de Esmirna (III. 733) esta división es clara, pues las nereidas emplean ambos en la

empleo de este aceite es cosmético y reaparece tanto en Homero como en otros autores,¹⁵⁰ incluso Aristófanes asegura que Atena derramará sobre la cabeza de Demo ambrosía de un aríbalo.¹⁵¹

Dicho aceite ambrosíaco está presente en la *Iliada* cuando Afrodita aleja a los carroñeros del cadáver de Héctor, para lo cual usa aceite perfumado, como lo fue antes el de Hera, pero aquí se añade el calificativo ῥοδοεῖς “con aroma a rosas”, algo muy apropiado para la diosa del amor.¹⁵² Ese aceite también era empleado, según las costumbres, dentro de los ritos funerarios, donde era indispensable la unción del cuerpo con bálsamos aromáticos. No obstante, Homero vuelve a jugarnos una mala pasada, resultado tal vez de que sus fuentes –si no es que el poema mismo– son el producto de una larga tradición: cuando el hijo espurio de Zeus, Sarpedón, muere en el campo de batalla, el dios ordena a Apolo lavar el cadáver en el río y ungirlo con ambrosía,¹⁵³ no con aceite ambrosíaco; queda de nuevo abierta la discusión de si éste es diferente a aquélla, de si es sólida y de ella se extrae un jugo o un aceite.¹⁵⁴

unción del cadáver de Aquiles. El baño precede a la unción con aceite también en Homero (x. 364: αὐτὰρ ἐπεὶ λουθέν τε καὶ ἔχρισεν λίπ' ἐλαίῳ), donde se aclara que después de bañarlo, Telémaco será ungido con aceite de oliva; de manera semejante, Nausícaa provee a Odiseo de aceite para que éste se unja y de vestidos para que se cubra, y el héroe comienza por lavar su cuerpo en el río antes de usarlos (vi. 215-216: δῶκαν δὲ χρυσέῃ ἐν ληκύθῳ ὑγρὸν ἔλαιον, ἦνωγον δ' ἄρα μιν λουῖσθαι ποταμοῖο ῥοῆσι.). Podría llevar a confusión la frase de Plinio: *iterum ambulo ungor excerceor lavor* (PLIN., *Ep.*, IX. 36), si no se toma en cuenta que era usual embadurnarse de aceite para ejercitarse; los griegos lo hacían con el fin de resultar un buen contrincante en la lucha o el pancracio, a más de servir para cuidar la piel de los dañinos rayos solares y del picante sudor (LUC., *Anach.*, 27-29; PHILOSTR., *Gym.*, 56, y MARROU, *Histoire...*, pp. 195-196). Luego de una sesión deportiva los atletas helenos y los romanos retiraban el aceite mezclado con sudor utilizando un raspador y procedían a bañarse (LUC., *Anach.*, 28-29; PHILOSTR., *Gym.*, 56 y FLACIERE, op. cit., p. 118). El baño que describe Plinio se asemeja al complicado procedimiento que los latinos disfrutaban al asistir a las termas (cf. PLIN., *H. N.*, XXXVIII. 55; PETR., *S.*, 28 y MART., VI. 42, a más de CARCOPINO, *La vida...*, p. 328).

¹⁵⁰ Cf. HOM., xviii. 191-3; VERG., *Geo.*, IV. 414-415, y PLU., *Mor.*, 357b-c.

¹⁵¹ AR., *Eq.*, 1096-7. El aríbalo es un recipiente de base redonda y forma ovalada cuyo uso común es el de perfumero (cf. DEVAMBEZ, *Greek painting...*, p. 13).

¹⁵² Este aroma puede responder al hecho de que se empleará en un mortal, en tanto que el de Hera, propio de la diosa soberana, no tendría ningún parangón con ningún otro, ya de Afrodita, ya de un mortal cualquiera.

¹⁵³ HOM., XVI. 670 y 680.

¹⁵⁴ El aceite es la base de los unguentos en todo el Mediterráneo. Probablemente originario del Oriente Próximo, llegó a Grecia vía el Asia Menor; los griegos lo conocían como el mundo de *habrosune* (GRAS., op. cit., p. 243), del griego ἄβροσύνη > ἄβρός “delicado”, que resuena a la ambrosía.

Los aceites también fueron muy exportados para ser utilizados en medicina, y la proliferación de un comercio de aríbalos y alabastrones corintios, así como laconios y etruscos imitando el estilo corintio, hay que relacionarla con el desarrollo de las prácticas médicas.¹⁵⁵

La ambrosía aparece usada también como medicamento en varios autores. Según éstos normalmente los dioses la aplicaban en los casos extremos, cuando alguno de sus predilectos estaba muriendo y, aunque no lograban resucitarlos, los transformaban en plantas o animales, otorgándoles así cierto grado de inmortalidad.¹⁵⁶ Según Virgilio, Venus logrará salvar a su hijo de las garras de la muerte gracias a los saludables jugos de la ambrosía y a una panacea, cuando el médico Japix ya había intentado todo lo que su ciencia apolínea le permitía.¹⁵⁷ El poeta Nonno nos deja entrever que Apolo utilizaba la ambrosía como una especie de analgésico para aliviar los miembros de la fatigada Ino¹⁵⁸ y Eustacio, al elucubrar sobre el carácter líquido de la ambrosía,¹⁵⁹ me hizo pensar que el ungir un cuerpo con estos aceites divinos podrían producir una relajación semejante a la que produce el dulce sueño.

¿Puede un medicamento divino otorgar la inmortalidad? Deméter unge con ambrosía el cuerpo de Demofonte y su intención es concederle la inmortalidad.¹⁶⁰ La diosa unguía primero el cuerpo con el divino unguento y, por la noche, introducía al infante en el fuego; el empleo de la ambrosía parece tener por objeto reafirmar y divinizar el cuerpo del niño,¹⁶¹ y la incineración lograba la pérdida de lo que de humano restaba en él. Este mismo proceso lo podemos apreciar en las leyendas de Heracles, quien se incinera para que todo lo que tiene

¹⁵⁵ GRAS., op. cit., p. 243.

¹⁵⁶ Cf. BION, frg. 1, Q. S., III. 423-4, y NONN., XI. 241-2.

¹⁵⁷ VERG., *Aen.*, XII. 411 ss.

¹⁵⁸ NONN., IX. 282.

¹⁵⁹ EU., *Ad Il.*, I. 257-258.

¹⁶⁰ *hCer.*, 236 ss.

¹⁶¹ ὡς προθάλης τελέθεσκε.

de su madre mortal desaparezca, y lo que posee de su padre divino, se eleve con las volutas del autosacrificio. Tetis intentará inmortalizar a su hijo Aquiles recurriendo al mismo procedimiento de Deméter, aunque es interrumpida por Peleo, como Deméter lo fue por Metanira.

La ambrosía y su identificación real

El filósofo Porfirio asegura que ciertos autores cuyos nombres no menciona consideran que el néctar y la ambrosía, sustancias que, al decir de Homero, se instilan en la nariz de un cadáver para interrumpir su corrupción, no son otra cosa que la miel, y concluye: *pues la miel es un alimento de los dioses* (θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος).¹⁶² La miel, según el mismo autor, cumple con algunas de las propiedades que he explorado para la ambrosía:

- a) Purifica las heridas crónicas, aseándolas a profundidad. El médico Celso asevera que es el mejor limpiador de la piel, sobre todo si se mezcla con algunas otras plantas como la agalla, la algarroba, la lenteja, el iris, la ruda y el cardenillo.¹⁶³
- b) Preserva óptimamente; es más, incluso hace las cosas incorruptas. Efectivamente, parece que la miel fue introducida en Grecia como un agente preservativo y saborizante, siguiendo un camino común con la sal.¹⁶⁴ La miel también es citada algunas veces como preservativo de cadáveres.¹⁶⁵
- c) Tiene un sabor dulce, característica que, como vimos, se suele atribuir a la ambrosía.

¹⁶² PORPH., *Antr.*, 15. La miel es un lujo y tal vez por ello los antiguos la consideraban digna de los bienaventurados. Sobre la miel como un artículo extravagante cf. DALBY, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶³ PORPH., *Antr.*, 16; CELS., V. 16.

¹⁶⁴ DALBY, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁵ XEN., *Hell.*, V. iii. 9; STAT., *Silv.*, III. ii. 116, y D.S., XV. xciii. 6.

La miel era considerada un alimento tan maravilloso. Ateneo cuenta ¹⁶⁶ que, cuando Demócrito decidió dejarse morir por inanición, las mujeres de su familia, en un inusitado celo religioso, impidieron que esto ocurriera durante las Tesmosforias dándole miel.

Calímaco, quien es el primero en mencionar esta leyenda,¹⁶⁷ nos dice que el niño Zeus mamó de la teta de la cabra Amaltea y degustó el panal de la abeja Panacris. Este niño divino consume dos alimentos destacados, leche y miel, pero no serían exclusivos del dios o de los inmortales, pues los hombres también los consumen, rompiendo con ello una de las principales características del néctar y la ambrosía: su inaccesibilidad. El relato también aparece en Diódoro Sículo, quien agrega que las abejas recibieron como premio a este servicio cambiar su color cobrizo por el dorado y la prerrogativa de volar aún en la más tormentosa nevada;¹⁶⁸ Virgilio asegura que las abejas comparten la naturaleza divina, y en Aristóteles encontramos que la miel es una sustancia que cae del cielo, precisamente con la aparición de las Pléyades.¹⁶⁹

Para comprender tan abigarrado conjunto de fuentes debo empezar por aclarar que ni Virgilio ni Aristóteles relacionan la miel con la leyenda de la ambrosía o de Zeus niño, y ni Diódoro ni Calímaco se preocupan por amalgamar la miel de Panacris con la ambrosía proveniente del Océano. Según Andrew Dalby, el registro más antiguo de colmenas en Grecia se halla en Tera, la actual Santorini y una de las más prestigiosas colonias cretenses,¹⁷⁰ y ya que el himno calimáqueo ubica el nacimiento del dios precisamente en el Ida cretense, me atrevo a sugerir que ésta es una narración cretense, minoica tal vez, sobre un niño divino alimentado por la Gran Madre de Creta. La deidad que los griegos

¹⁶⁶ ATH., *Deipn.*, 46e-47a. A más del ejemplo de Demócrito, Ateneo cita la miel en la dieta de los pitagóricos, los circanos de Corcira y de Aristoxeno, donde también resulta su ingesta suficiente para preservar la vida.

¹⁶⁷ CALL., *Jov.*, 46 ss. Cf. también la nota de Tapia Zúñiga en CALÍMACO, *Himnos y...*, p. CXXXV, nota. 49.

¹⁶⁸ D.S., V. lxx. 3.

¹⁶⁹ Cf. VERG., *Geo.*, IV. 220-227; A., *H.A.*, V. xxii. 4.

¹⁷⁰ DALBY, *op. cit.*, p. 47.

identifican con Rea o con la misma Gea, resulta igualmente posible identificarla con la diosa-cabra Amaltea o con la diosa-abeja Panacris, cuyo nombre significaría “la más alta de todos”,¹⁷¹ incluso algunos investigadores sostienen que en Creta se adoraba a Melissa, la diosa-abeja.¹⁷²

Si bien la miel es una gran candidata para identificar la ambrosía y es lugar común el hacerlo, yo propongo otra solución: el olivo. En el pasaje anterior referido a Demócrito, Ateneo conserva la frase que el viejo filósofo solía repetir cada vez que le preguntaban sobre su indestructible salud: *si estuviera humedecido por dentro con miel y por fuera con aceite*.¹⁷³ El médico Celso apunta que para la vista cansada lo mejor es el bálsamo de aceite de oliva y miel.¹⁷⁴ El filósofo peripatético Clearco de Soli,¹⁷⁵ asevera que la miel y el aceite de olivo comparten su color, el que designa como *χλωρός*, para concordar con esta apreciación podríamos traducir “pálido”, pero en verdad el término corresponde a un “amarillo-verdoso”¹⁷⁶ que concuerda perfectamente con el color del aceite, aunque no parece hacerlo con la miel, sin embargo, no podemos asegurar cómo lucía ésta en la antigua Grecia. Apolonio de Rodas afirma que Aristeo, a quien proclama como el descubridor del producto de las abejas y del jugo de la aceituna,¹⁷⁷ fue un afamado curandero y adivino, un sanador del alma.¹⁷⁸

La razón de esta enumeración es hacer notar cuán cercanas aparecían para los antiguos griegos la aceituna y la miel, y cómo muchas de las características que hacen suponer a la miel como idónea identificación de la ambrosía, pueden

¹⁷¹ Cf. la nota de Tapia Zúñiga en CALÍMACO, *Himnos y...*, p. CXXVI nt. 50.

¹⁷² IZZI, *Diccionario...*, pp. 321-322, y GIMBUTAS, *The language...*, pp. 270 ss. Cf. infra, pp. 222 ss.

¹⁷³ ATH., *Deipn.*, 46e: ἐὶ τὰ μὲν ἐντὸς μέλιτι βρέχοι, τὰ δ' ἐκτὸς ἐλαίῳ (La traducción es mía).

¹⁷⁴ CELS., VI. vi. 34. Celso refiere “la mala visión causada por la edad”, yo sobrentiendo que se refiere a la vista cansada. La receta que él anota es tres tantos de miel por uno de aceite, aunque no aclara su modo de aplicación, puede que aluda a una cataplasma.

¹⁷⁵ Apud ATH., *Deipn.*, 43f.

¹⁷⁶ Cf. CHASSANG, op. cit., s. v.

¹⁷⁷ A.R., IV. 1134.

¹⁷⁸ A.R., II. 506 ss.

también aplicarse al olivo: el color, el carácter preservativo¹⁷⁹, la función de medicamento e incluso su origen. No obstante difieren en algo, la oliva, su producción y su éxito como artículo de consumo, es anterior al de la miel.¹⁸⁰

En el tan mencionado pasaje de la seducción de Hera, he intentado demostrar que la diosa utiliza la ambrosía como un “limpiador” y luego humecta su cuerpo con un aceite ambrosíaco; normalmente los escoliastas¹⁸¹ y los traductores prefieren entender este adjetivo con un significado de “divino,” permisible por su etimología. Para mí, el empleo de ambas palabras en versos contiguos debe tomarse en cuenta, y así considero que califica al aceite de ambrosíaco porque está hecho de ambrosía y no porque se refiera a su capacidad de “propiedad de los inmortales”, o incluso a que ésta se agregó al aceite.

Los adjetivos terminados en -ιος tienen el sentido de “hecho de o con”, así tendríamos θαλάσιος, ἀλλοῖος, Ἡραῖος, como “del mar, de otro, de Hera.”¹⁸² De ahí que ἀμβροσίος podría significar sin problemas “de ambrosía”. En dos pasajes de la *Ilíada* descubro el mismo manejo. En el verso 369 del canto V, Homero nos dice: *Tras haberlos soltado (sc. a los potros divinos de Hera) del carro (sc. Iris), arrojó junto el pasto ambrosíaco.* Versos más adelante (777-8), refiriéndose de nuevo a los animales de Hera, el poeta reformula: *Tras haberlos soltado del carro, derramó en torno mucha niebla, y el Simois les produjo la ambrosía para que pastaran.*¹⁸³ Como puede apreciarse, el aedo utiliza en dos versos que encierran sin duda la misma acción, los términos “ambrosía” y “ambrosíaco” prácticamente como sinónimos. Al recordar los versos latinos de Ovidio que puntualizaba esos

¹⁷⁹ Dalby (*Classical...*, p. 23) asegura que el aceite de oliva es un estupendo conservador de diversas hierbas aromáticas, resguardando su sabor, aroma y frescura.

¹⁸⁰ DALBY, *Siren...*, p. 47.

¹⁸¹ EU., *Ad II.*, III. 607.

¹⁸² Cf. CHASSANG, *op. cit.*, s. v.

¹⁸³ (V. 369): λύσασ' ἐξ ὀχέων, παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν εἶδαρ: (V. 776-7): λύσασ' ἐξ ὀχέων, περὶ δ' ἠέρα πουλὸν ἔχευε: τοῖσιν δ' ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι. Desgraciadamente la traducción de Bonifaz, tal vez por la necesidad métrica, no permite apreciar este juego al traducir en el verso 778: *ambrosiaca hierba les crió* y no el valor final del infinitivo; no obstante, su versión favorece mi planteamiento de que es lo mismo “lo ambrosíaco” que la “ambrosía”.

Ambrosiae sucos, creo quedarían mejor comprendidos si se acepta esta interpretación del adjetivo homérico, fuente inequívoca del vate.

Considero que la ambrosía produce un tipo de jugo “aceitoso” que los dioses utilizaban como unguento. Andrew Dalby narra en su *Siren Feast* que el uso del aceite de oliva se inició como unguento y paulatinamente la gente comenzó a degustarlo en su dieta a la par con el fruto que lo produce;¹⁸⁴ si revisamos la *Iliada* nos damos cuenta de que la ambrosía siguió un camino semejante, pues explícitamente los dioses la emplean como un unguento y no será hasta la *Odisea* que veamos a Hermes degustarla como alimento.

Aquí cabría preguntarse si la miel podría considerarse un alimento de animales que se echa en un pesebre como pasto, o si es un tipo de planta como apuntaban ya algunas fuentes. Al comentar el pasaje del Simois produciendo ambrosía para los caballos de Hera, Eustacio señala que el uso del verbo ἀνατέλλω debe suponer un ἐκ γῆς, siendo el río una alusión al riego necesario para la producción de ésta.¹⁸⁵

Algunas fuentes parecen sugerir que la ambrosía es una flor. Preferí dejar de lado esta posible identificación porque, si bien suele designarse a algunas flores con el nombre de “ambrosía”; otros autores las conocen bajo denominaciones diferentes, sin que ellos mismos las relacionen con el alimento de los dioses; por otra parte, suelen no cumplir con ninguna de las características de la ambrosía.¹⁸⁶

Según Eustacio:

¹⁸⁴ Cf. p. 49 y 89. García asevera (op. cit., p. 18) que Homero ignora el uso del aceite en la cocina.

¹⁸⁵ EU., *Ad Il.*, II. 200-2001.

¹⁸⁶ NIC., frg. 74, ATH., *Deipn.*, 684. Nicandro afirma que la flor que recibe el nombre de ambrosía es indistintamente conocida como lirio, azucena o placer de Afrodita, sus cálices están erguidos y sus pétalos son blancos con centros azafrañados. Ateneo dice que hay una planta que crece en la cabeza de una estatua de Alejandro y es conocida como “ambrosía de Cos”, él, siguiendo la idea de Nicandro, propone que es la lila. En un fragmento de los *Cantos ciprios* (frg. 4) aparece el adjetivo “ambrosíaco” asignado a los cálices del narciso, creo que no es fácil aplicar un sentido de “hecho de” cuando se designa ya un determinativo.

La ambrosía también es una flor según Pausanias, quien dice que la ambrosía es una combinación de agua pura, miel y aceites frutales.¹⁸⁷

Un pasaje del erudito Ateneo concuerda con lo que, según Eustacio, afirmó Pausanias: aludiendo a un tipo de copa, el llamado *cadisco*, reseña que al “Zeus de la propiedad” se le consagra una libación con un líquido llamado ambrosía compuesto de agua pura, aceite de oliva y diversos frutos.¹⁸⁸

Al revisar el texto de Nonno sobre la transformación de Ampelo en la vid,¹⁸⁹ el poeta asegura que su fruto, la uva, encierra *un doble brote* (ἔρνεα δίσσα), Dioniso exclama: *¡Ob Ampelo! Naciste como mi ambrosía y mi néctar* (ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐμοῦ... Ἄμπελε, τίκτεις). Más adelante¹⁹⁰ nos recuerda que de la uva – un sólido- se obtiene un líquido, el más cercano a los alimentos divinos. Abusando un poco del contexto, ¿no tendría el autor en mente la posibilidad de que la ambrosía era tanto un sólido como un líquido, que de aquél se extraía éste y que el fruto ancestral era como la uva, negruzco, redondo y pequeño?

La importancia del aceite de olivo fue difícilmente pequeña. Aparte de sus usos no culinarios como combustible y cosmético, ambos igualmente esenciales para las festividades de los griegos, estaba indiscutiblemente presente en la mayoría de los platillos cocinados, ya fueran fritos, marinados, pringados o servidos con una salsa que lo tuviera por ingrediente. Fue también componente de la elaboración del pan, y, en plan de bocadillo, fue en ocasiones el único aderezo que sirvió para resbalarlo... Numerosos aceites vegetales estaban a disposición en el Mediterráneo, pero de ellos sólo el de olivo fue regularmente empleado. La economía del olivo fue tan importante que se puso gran atención a su fructificación.¹⁹¹

¹⁸⁷ EU., *Ad II.*, III. 608: Ἄμβροσία γὰρ καὶ ἄνθος τι κατὰ Πausανίαν, ὃς λέγει καὶ ὅτι Ἄμβροσία γένος τι συνθέσεως ἐξ ὕδατος ἀκραιφνοῦς καὶ μέλιτος καὶ ἐλαίου παγκαρπίας.

¹⁸⁸ ATH., *Deipn.*, 473b: ὕδωρ ἀκραιφνές, ἐλαίον, παγκαρπία.

¹⁸⁹ XII. 207 ss.

¹⁹⁰ XXIV. 229.

¹⁹¹ DALBY, *Siren...*, p. 89: *The importance of olive oil was hardly smaller. Apart from its non-culinary uses as fuel and cosmetic, both equally essential to Greeks in their festivities, is was surely present in most cooked dishes, whether they were fried, marinated or basted in it or served with a sauce for which it was the vehicle. It was sometimes an ingredient in bread-making, and, in a plain snack, was sometimes the only relish that helped one's bread to go down...Numerous vegetable oils were available in the ancient Mediterranean, but of them all only olive oil was regularly used in food. The olive tree's economic importance was such that*

Una ligera comparación entre los usos del aceite de oliva y los de la ambrosía arrojan semejanzas importantes: su empleo como unguento cosmético, incluso en ese aspecto desconcertante de “limpiador” (pues hoy en día es fácil encontrar en Grecia jabones fabricados con ese aceite), su presencia indiscutible en la dieta helena, incluso en la elaboración del pan y como acompañamiento de éste; como fruta en la mesa, donde verde, madura o incluso pasada, se apreciaba por igual:¹⁹² como afirma Michel Gras, desde Homero el *biotós*, “lo necesario para vivir”, no es otra cosa que los cereales y el aceite de oliva.¹⁹³ No hay que olvidar que, en el mundo liminar, la miel no se menciona, pero la viña y el olivo sí.¹⁹⁴

El olivo es empleado en Grecia desde muy antiguo, tal vez mil años antes de Homero.¹⁹⁵ Su cultivo, junto con el de la vid, revolucionó los tiempos neolíticos –si es que formas silvestres no fueron consumidas desde tiempos más antiguos- ya que le dio sabor a los alimentos y permitió su fritura convirtiéndose en el centro de la dieta griega, al punto de que la civilización del Egeo es impensable sin ellos. Aunque el olivo es natural de Grecia, su uso más antiguo se remonta a Siria y Palestina en el cuarto milenio a. C., y puede que de estas regiones provengan sus métodos de cultivo y manufactura.¹⁹⁶ Todo esto viene a colación porque creo que alimentos tan importantes en la historia de un pueblo serían los candidatos ideales para considerarse nutrimentos dignos de los dioses.

close attention was paid to its fruiting behavior. Cf. también a GRAS, op. cit., p. 240: *El papel del aceite –y de la aceituna- en la alimentación arcaica y griega en particular, era básico.*

¹⁹² Cf. DALBY, op. cit., p. 78. El investigador recuerda un pasaje aristofánico interesante: *¿Viejo, te gustan las chicas maduras o casi vírgenes, como las olivas firmes o salpicadas de salmuera?* (AR., frg. 148).

¹⁹³ GRAS, op. cit., p. 242.

¹⁹⁴ Cf. VIDAL-NAQUET, op. cit., p. 28.

¹⁹⁵ Ánforas micénicas del segundo milenio parece que contenían aceite y las tablillas de lineal B le otorgan un lugar junto al grano y el vino. Cf. GRAS, op. cit., p. 240, y DALBY, *Classical...*, p. 93.

¹⁹⁶ DALBY, *Siren...*, pp. 48-9.

Si bien parece que los mitólogos aceptan sin problemas la identificación del néctar con el vino y lo relacionan con los cultos a Dioniso, no sucede lo mismo con la ambrosía, la cual no es asimilada con facilidad ni a un alimento ni a un ritual como ocurre con otras comidas divinas¹⁹⁷. Normalmente, se propone como candidata a su identidad real a la miel, y se enuncian sus características básicas de dulzura y de calidad preservativa, pero se dejan de lado los antecedentes vegetales que la ambrosía parece poseer.¹⁹⁸ Por ello, me atreví a proponer como candidata a la oliva, y a sugerir que “su mágico efecto de inmortalizar” extiende su pasado a un tiempo inmemorial cuya influencia espiritual apenas atisbamos.

Los antecedentes arqueológicos del consumo del fruto del olivo en Grecia no son anteriores al 2000 a. C., mas desde tan temprana fecha, en Micenas y Pilos se empleaba como base de perfumes y ungüentos, y también como alimento.¹⁹⁹ Parece que su empleo fue incluso anterior en el Próximo Oriente y en la isla de Creta, sitio que pudo servir de vínculo entre aquél y los reinos micénicos. Hay que resaltar, sin embargo, que el consumo de la variedad silvestre se prefería a la cultivada,²⁰⁰ por tanto el empleo del olivo pudo estar presente en el continente antes que fuera traída ésta de la ciudad de Cnossos.

La oliva se degustaba en Grecia de maneras diversas; no obstante, resulta interesante que, de modo preferencial, se empleara en forma de aceite en la industria cosmética y como conservador,²⁰¹ tal y como se presenta la ambrosía en sus primeras apariciones en la *Ilíada*.²⁰²

¹⁹⁷ La *amrita* se identifica con la leche que en el mito es su origen, el *soma* y el *haoma* lo son, por su parte, con el sacrificio, la sangre y la carne.

¹⁹⁸ Cf. supra, pp. 78 ss.

¹⁹⁹ DALBY, op. cit., pp. 48-49.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid. Puede suponerse que el fruto del olivo revistió una importancia peculiar en la cocina griega como aceite de fritura y como alimento, pues en la Élide –gran productora del fruto- se encontraba una famosa escuela de cocina. Cf. DALBY, op. cit., p. 21.

²⁰² Cf. supra, pp. 73 ss.

Las aplicaciones no culinarias de la oliva incluyen su manufactura actual como jabón, donde brinda excelentes resultados como exfoliante y suavizante de la piel,²⁰³ lo cual está en consonancia tanto con algunas características señaladas acerca del aceite de oliva empleado por los helenos, como con el divino alimento y su jugo.²⁰⁴

Los beneficios que brinda el consumo de aceite de oliva, así como el de la fruta misma, tienen, siempre según mi opinión, claras semejanzas con los señalados para la ambrosía: los dioses emplean la ambrosía como un alimento cuyo valor “nutritivo” supera con mucho a cualquier manjar humano, de igual forma se ha comprobado que la oliva y su aceite poseen un contenido energético, que supera incluso al de la carne y del azúcar: su alto contenido de vitamina D –misma que se obtiene con la exposición al sol- es uno más de los atributos de este alimento.²⁰⁵

Los aspectos preservativos y purificantes de la ambrosía, tan estrechamente ligados a la inmortalidad, tienen su reflejo en los atributos suavizantes a los cuales se debe el empleo cosmético del aceite en los jabones, y también su uso como laxante que purifica el aparato digestivo. Se considera al aceite de oliva como un antirraquítico excelente ya que estimula el hígado con mayor eficacia que el aceite obtenido del bacalao, y es también un gran enemigo de la tuberculosis. Finalmente, el empleo culinario del aceite como aderezo está relacionado también con su alta calidad como conservador.²⁰⁶ De igual manera resulta atractivo para esta identificación el hecho de que la ambrosía y el aceite de oliva tienen en común el color: amarillo oro.²⁰⁷

²⁰³ ROCA, *Olivos...*, pp. 321 ss.

²⁰⁴ Cf. *supra*, pp. 75 ss.

²⁰⁵ Cf. ROCA, *op. cit.*, pp. 217-218.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Cf. *supra*, p. 69 y ROCA, *op. cit.*, p. 206.

Es cierto que la mayoría de las características que se reconocen en la ambrosía se encuentran también en la miel pero, como señalé en un pasaje anterior,²⁰⁸ este divino alimento podría “pertener” al reino vegetal.

Los alimentos sagrados suelen ser considerados plantas o frutas, así las manzanas de Idunn o la hierba de Gilgamesh. La *amrita* india era también identificada con el *soma*, de nuevo una planta con ramas, *de color amarillo*,²⁰⁹ que es, a su vez, gemela del *haoma* iraní²¹⁰ y que, según Terence Mckenna,²¹¹ comparten con ella una raíz etimológica cuyo significado es *exprimir un líquido*; tal proceso parece estar en consonancia con el empleo de la ambrosía y es con certeza de la oliva.

En el mito griego hay, al menos otras dos referencias explícitas a plantas mágicas relacionadas con la inmortalidad; ambas son tan antiguas como la *Odisea*, y la primera alude al Elíseo también. Las flores de loto que degustan los compañeros de Odiseo en aquella misteriosa región de los lotófagos producen un

²⁰⁸ Supra, pp. 79 ss.

²⁰⁹ MCKENNA, op. cit., p. 132.

²¹⁰ Según Caldwell (*The origin...*, pp.86-7) *amrita* y *soma* son lo mismo, aunque el segundo sea propiamente un jugo bebido u ofrecido durante la oblación ritual védica. El autor considera al *soma* un elixir de vida y siguiendo una lógica que parte de la relación del *soma* con Agni, dios del fuego sacro, donde un líquido llega a los dioses por el fuego, se da la ecuación de líquido en fuego, lo que redundaría en *el sentido fundamental de fuego/agua, ambrosía* (sc. cualquier alimento de inmortalidad) *es una analogía del semen*. Para reafirmar su teoría asevera que así se le clasifica en el *Brhadaranyaka Upanishad*. Para Caldwell, que ya afirmaba que los intentos de robo de la ambrosía eran delitos edípicos, pues se intenta obtener con ellos la libertad sexual del padre Zeus, la idea de un *soma* semen es muy útil. No obstante, existen ciertos puntos que no resultan del todo claros a esta identificación eminentemente masculina. La leyenda de la *amrita* cuenta que ésta se produjo al batir el mar de leche, mismo que surgió de los pechos de Shakti-Maya, la gran diosa madre de India o del océano de sangre de Kali o fue secretado por la ubre de la Vaca-luna o nació del vientre de Mohín, la diosa bruja (cf. WALKER, op.cit., p. 636); de esta esencia femenina al batirla con la montaña Merú –que un psicoanalista del mito remitiría a un falo, pero que también se conocen como entidades femeninas con las que copula el padre cielo- nacerán las diosas antitéticas del amor y el odio, Lashkmi y Mudevi, así como, en una extraña destilación, la *amrita*. Los elementos femeninos me hacen pensar que en el mito de este alimento se vuelve a establecer un equilibrio entre las fuerzas masculinas y femeninas –yoni y linga- tan propias del movimiento religioso sivaista de India.

²¹¹ Op. cit., p. 127.

efecto abúlico que, salvadas las distancias, no se aparta mucho del sentido que se otorga al adjetivo ἀκηδῆς con que se identifica la vida divina.²¹²

El segundo caso sería el asfódelo que crece en el Hades y forma una pradera que mucho se asemeja al paraíso de los bienaventurados. El asfódelo puede identificarse, no sin ciertas dudas, con una planta de la familia de las liláceas,²¹³ empleada en la cocina griega desde antiguo, cuyo sabor es amargo, si bien se atenúa cuando se le cocina.²¹⁴

Curiosamente, Plutarco atribuye a Periandro la idea de que dicha planta es dulce (γλυκύς);²¹⁵ este hecho me parece sobresaliente, pues podría relacionarse con su carácter mágico. Un alimento sagrado o conectado con la inmortalidad parece que suele poseer la característica de dulzor, aun cuando tal vez no se remita exclusivamente a su sabor, sino que esté vinculado con los otros significados metafóricos del vocablo γλυκύς.²¹⁶

Así, sólo resta señalar por qué creo que el carácter “inmortalizador” de la ambrosía puede rastrearse en la oliva y ello está en consonancia con un pasado remoto donde ésta fue el árbol de la Diosa y su fruto el de la eternidad.

²¹² HOM., ix. 90 ss., y supra, p. 27. Tal vez podrían agregarse las misteriosas hierbas de Circe (cf. supra, pp. 46-47). Para un interesante trabajo al respecto: MARINATOS, Nannó, *The goddess and the warrior*, Nueva York, Routledge, 2000, XIII + 162 p.

²¹³ DALBY, op. cit., p. 25.

²¹⁴ GAL., *Alim. Facult.*, III. VI. 651-652: Τῆ τῆς κίλλης ρίζη παραπλησία πώς ἔστιν ἡ τοῦ ἀσφοδέλου 6.652 κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα καὶ πικρότητα. σκευαζομένη μέντοι, καθάπερ οἱ θερμοὶ, τὸ πλείστον τῆς πικρότητος ἀποτίθεται καὶ ταύτῃ τῆς κίλλης διαφέρει. (Cf. también THPHR., *HP.*, VII. xiii. 1-4).

²¹⁵ PLU., *Mor.*, 157f: ἀγαθὴ μὲν γὰρ ἡ μαλάχη βρωθῆναι, γλυκύς δ' ὁ ἀνθέρικος. *La malva es buena para comérsela, y dulce el tallo florido del asfódelo.* (Trad. Concepción Morales y José García). Ἄνθερικός: Asfódelo, la flor y su tallo. (Cf. SEBASTIÁN, op. cit., s. v.; CHASSANG, op. cit., s.v.).

²¹⁶ Cf. LIDDELL, op. cit., s. v.

III. ¿SE ES LO QUE SE INGIERE?

LA DIETA EN LA VIDA DE LOS DIOSES

¿Se come por el placer de convivir?

La existencia de alimentos divinos y de la degustación de éstos por los dioses es una constante en las mitologías; incluso en la concepción cristiana, tan ascética y con mucho fundada en la dicotomía del cuerpo y el alma, se menciona una “mesa celestial” donde se convive con Dios; así mismo la “corporización” del Salvador en la eucaristía también promueve la comunión del espíritu y la carne a través del acto cotidiano de la deglución.

A pesar de que las fuentes refieren los alimentos de los dioses, la posibilidad de que éstos coman –un acto tan humano, más aún, tan animal- ha causado un debate milenario sobre la fisiología divina. Parece que, salvo recientes ideas del dios incorpóreo, el hombre siempre ha creído que sus deidades poseen cuerpo, y el dilema se centra en qué tipo de cuerpo tienen, cuáles funciones poseen, y si padecen las mismas necesidades que las reconocidas en plantas, animales y humanos.

Los dioses son entidades diferentes –aun cuando el antropomorfismo sea casi una constante- y por ello se considera que comen de una manera también diferente o que no comen, es decir, que no requieren de una nutrición. ¿Pero, entonces, para qué necesitan esos alimentos especiales?

Las respuestas de los mitólogos son tan ambiguas como la pregunta misma: *los dioses... comen alimentos favorecedores de la inmortalidad a pesar de que no*

necesitan comer.¹ ¿Ánimo de presentar a las deidades alejadas de lo efímero de la existencia? Tal vez. Frecuentemente los dioses son imaginados viviendo en medio de aquello que regocija nuestras vidas y que posee, en grado sumo, las virtudes que apenas se asoman en hombres o en bestias; es más, son proyectados en ellos los placeres más mundanos, considerando que en éstos se encierra su felicidad.²

En el caso concreto de los dioses griegos, la presencia del néctar y la ambrosía como alimento es la piedra de toque en la concepción del cuerpo divino. Para Vernant, sin duda uno de los mitólogos más interesados en dicho aspecto, la existencia del alimento no condiciona una necesidad “biológica” de su cuerpo sino uno más de los placeres que el dios disfruta no por obligación, como de hecho sucede entre los hombres:

¿Para qué sentarse a la mesa del festín?... por placer. Las divinidades se reúnen para comer juntas por el gusto de la fiesta en sí, por la enorme alegría que el banquete les produce y no realmente por el simple fin de saciar su apetito, de calmar su estómago, de llenar una barriga, *gáster*, que supone una verdadera fuente de desgracia para los hombres, abocándoles finalmente a la muerte.³

En sus palabras resuenan las quejas del Odiseo homérico que tacha de perro al estómago, así como la desdeñosa actitud de las Musas hesiódicas que miran en los hombres enormes vientres⁴ donde todo finalmente se pudre.

¿Pero qué hay con el hecho irrefutable de la presencia del néctar y la ambrosía, así como de las virtudes “inmortalizadoras” que parecen poseer? Vernant no abunda al respecto: si bien señala que dichos alimentos son *manjares*

¹ VERNANT, *El individuo...*, p. 39. Ésta es la teoría principal del filólogo francés que desglosa a lo largo de su artículo.

² Cf. SISSA, *La vida cotidiana...*, pp. 120-123.

³ VERNANT, *op. cit.*, p. 24.

⁴ Cf. HOM., xvii. 216-8; HES., *Th.*, 26.

de inmortalidad,⁵ no parece por ello modificar su teoría, la cual, en mi opinión, entra en un círculo vicioso.

Hasta donde he podido comprobar en las fuentes antiguas, nunca se menciona que en los “banquetes” divinos se sirva ambrosía –la que, como he referido, ocuparía el lugar del alimento sólido-, sino tan sólo se escancia el rojo néctar que fluye a raudales gracias a los servicios de los deliciosos coperos Hebe y Ganimedes o a los bufonescos intentos de un cojo Hefesto, en tanto Apolo pulsa la cítara, las Musas cantan y las Cárites danzan; el reflejo divino –si no es que el antecedente- de los *συμποσία*.

Los *συμποσία* (simposios) griegos⁶ son reuniones cuyo fin es la diversión, el regocijo, aún en los convites que nos presenta Platón. El consumo de los alimentos sólidos en ellos queda reservado a simples golosinas⁷ y el vino no es su fin sino tan sólo el instrumento que favorece la reunión, pues libera al convidado de la inhibición y lo anima al ingenio y la charla.⁸

En los simposios no faltan las reflexiones filosóficas ni las pendencias espontáneas. Regidos por la musa Talía y el alegre Como, dichos convites de bebedores son la esencia de lo griego. Las imágenes de los dioses que ante todo nos presenta la épica, son las de un simposio eterno donde la risa se combina con las reflexiones casi filosóficas y las disputas acaloradas.⁹

⁵ VERNANT, op. cit., p. 24.

⁶ A mi juicio la traducción de “banquete” es incorrecta, pues en el castellano moderno designa a una comida espléndida (CASARES, op. cit., s. v.) y proviene de un antiguo término alemán del siglo XII: *bank*, el cual hace alusión a las comidas que los antiguos germanos hacían sentados en “bancas” en torno a una mesa (CORRIPIO, *Diccionario...*, s. v.). De esta manera, el simposio griego es más un convivio (derivado de “convite” e implicando con ello que se convida a una persona a comer o beber. CASARES, op. cit., s. v.), pues su objetivo es la bebida y la charla. El hecho de que dicho convivio se realizara con los invitados recostados en lechos es, a mi parecer, una razón más para evitar el sentido de banquete.

⁷ El término griego es *τράγημα*. Entiéndase a la golosina como ese manjar que se degusta sólo por placer y no por sustento (CASARES, op. cit., s. v.). Entre los griegos eran comunes la fruta seca o fresca, los pasteles y las semillas tostadas (cf. FLACIERE, op. cit., p. 195), muy parecidas a las mexicanísimas botanas: *bocado... que se come para acompañar el licor*: SANTAMARÍA, *Diccionario...*, s. v.

⁸ Cf. GARCÍA, *El arte de comer...*, pp. 19, 33 ss.

⁹ Cf. HOM., I. 531 ss. Este pasaje refiere la acalorada discusión entre Zeus y Hera, pues el dios ha prometido a Tetis auxiliar a Aquiles a despecho de la ira de su consorte, quien no duda en recriminarlo; XV. 84 ss.: en este otro pasaje asistimos al regreso de Hera al Olimpo luego del desaguizado de ésta con Zeus por asistir a los

Por ello considero que no puede concluirse tan fácilmente que el mero placer del simposio baste para asegurar que los dioses no necesitan comer, ya que no es éste el objetivo del convite.

Tan sólo en una ocasión Homero nos muestra a los dioses comiendo: Hermes ha sido enviado desde el Olimpo hacia la lejana isla de la ninfa Calipso y su llegada es motivo para que la diosa le ofrezca el néctar y la ambrosía, acto en todo semejante al realizado por un anfitrión con un huésped inesperado, tal como hace Menelao con Telémaco, o Eumeo con un disfrazado Odiseo.¹⁰ Homero especifica que el dios ha recorrido un largo camino, inhabitadas tierras donde no ha podido distinguir ciudad alguna que ofrende hecatombes a los dioses.¹¹ Dicha aclaración la interpreto más allá de una simple referencia al carácter ermitaño de Calipso; considero que el dios podría, merced a los efluvios de esas ofrendas, recuperar en algo sus fuerzas, dándose a entender así cierta necesidad, que la ninfa se apresura a resarcir con los manjares divinos.

El carácter de necesidad, creo, podría reconocerse también en la frase *αὐτὰρ ἐπεὶ δεῖπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἔδωθῆ* (“pero luego que cenó y reconfortó el ánimo con la comida”)¹² donde el verbo *ἄραρισκω* conlleva la idea de equipar y satisfacer el *θυμός* que no deja de tener el sentido de asiento físico de las necesidades corporales, el sitio donde las fuerzas se renuevan. Mas son las palabras de Hesíodo en su *Teogonía* las que validan con mayor claridad dicha sospecha, al afirmar que los dioses se nutren degustando el néctar y la ambrosía y que la carencia de éstos los deja en el estado más semejante a la muerte que un

aqueos. En un interesante diálogo con Temis, Hera afirma: *no me preguntes, diosa Temis, eso (sc. la razón del gesto demudado de Hera); aún tú misma sabes cuán orgullosa e intratable es el alma de aquél* (vv. 93-94, trad. de Rubén Bonifaz). De esta manera, a mi parecer, el poeta trasciende la simple charla entre dos mujeres que conocen el irritante temperamento de un hombre y especula sobre el carácter del dios principal de Grecia que es capaz de maltratar a la Justicia.

¹⁰ HOM., iv. 30 ss y xiv. 45 ss.

¹¹ Cf. HOM., v. 102-103.

¹² HOM., v. 95. Cf. LIDDELL, op. cit., s. *ἄραρισκω*.

dios experimenta:¹³ *Aquel (sc. dios) que... cometa perjurio.. yace sin aliento y sin voz durante un año completo, y nunca a la ambrosía ni al néctar se acerca para nutrirse (βρώσιος).*

¿Se come por necesidad?

Concepciones antropomórficas

La comprensión del cuerpo divino es el primer obstáculo a salvar para establecer la necesidad de las deidades helenas por los mencionados alimentos. Como afirma Walter Burkert,¹⁴ el hecho de que el hombre sea θεοειδής¹⁵ debe sugerir que es similar en aspecto y comportamiento a lo divino; para Nilsson,¹⁶ el así llamado antropomorfismo griego permitió hacer de sus dioses figuras menos acartonadas que sus contrapartes orientales. Sin embargo, tal concepción fue vista como una “humanización” de lo divino: rebajar al dios hasta el hombre y achacarle los defectos que sólo son propios de éste.

Se cree que el primero de estos detractores fue Jenófanes, cuyas palabras que nos han llegado fragmentariamente¹⁷ fueron enarboladas por los Padres de la Iglesia y los primeros mitólogos, como las reflexiones de una mente inspirada que reconoció en aquellos dioses-humanos pálidas imágenes de la Verdad, obviamente el Dios cristiano de la posteridad.

En respuesta a los supuestos ataques de este rapsoda y filósofo, Walter Otto, un tanto poéticamente, propuso:

¹³ HES., *Th.*, 793-797: ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσση| ἀθανάτων οἱ ἔχουσι| κάρη νιφόνεντος Ὀλύμπου,| κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν·| οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσσον| βρώσιος, (Traducción de Paola Vianello).

¹⁴ “From...,” p. 21.

¹⁵ Cf. HOM., III. 16: Ἀλέξανδρος θεοειδής; XXIV. 287: Πρίαμος θεοειδής.

¹⁶ Apud DOODS, op. cit., p. 28.

¹⁷ Cf. XENOPH., frgs. 14, 15, 16 y 23.

¡Cuánta irreflexión! Si los bueyes y caballos tuviesen manos y supieran dibujar –lo cual es una idea absurda– entonces serían seres humanos, llamados a todo aquello que está reservado al ser humano.¹⁸

El alemán, influenciado todavía por las ideas de finales del siglo XIX, señala lo que seguramente Jenófanes también comprendía: los hombres crearon a los dioses a partir de sí mismos, un “teomorfismo”. Bajo otra perspectiva, apunta Vernant que el filósofo antiguo pretendía demostrar con sus invectivas cómo el dios, en el cuerpo y en la mente, era superior al hombre.

Aquellos rapsodas y primeros pensadores griegos no rechazaban la idea de dioses “humanoides:” basta repasar sus preguntas y reflexiones para notar cuán antropomórficas y míticas resultan. Tal vez, como sugiere Kirk,¹⁹ las invectivas de aquellos griegos de Oriente se centraban más en la iconografía e idolatría tan del gusto heleno.

Es necesario hacer hincapié en que los dioses griegos no siempre eran del todo antropomórficos. Sin contar con aquellas deidades monstruosas liquidadas por los dioses o los héroes, no es inusual que los olímpicos fueran presentados en forma de animales. Atena, sin duda una de las máximas figuras del panteón heleno, era representada con alas de ave o incluso con la forma de ese animal.²⁰

No obstante, el teriomorfismo divino no era un rasgo destacado en la concepción teológica de Grecia. Concebir al dios en forma animal, no como una epifanía momentánea sino como parte de “su” naturaleza corpórea, fue algo que los grecorromanos rechazaron y que les causó gran asombro al contactar con pueblos que lo admitían, como el egipcio. Si bien Heródoto ya reconocía una herencia directa de Egipto en Grecia, sobre todo en materia religiosa,²¹ el teriomorfismo de aquella cultura fue tan desconcertante que se inventaron

¹⁸ OTTO, *Teofanía*, p. 68.

¹⁹ *The nature...*, pp. 295-297.

²⁰ Cf. HOM., VII. 59, y xxii. 239-240, para la Atena alada, además fig. 28 en VERMEULE, op. cit., p. 289.

²¹ HDT., II. 50.

curiosas explicaciones a tal apariencia animal. La más difundida contaba que los dioses, al huir en desbandada a aquella tierra nilótica luego del sitio del Olimpo por Tifón, escaparon adoptando los más inesperados disfraces animales.²²

Según G. S. Kirk, el griego nunca tuvo un concepto teriomórfico porque nunca concibió un periodo donde los animales dominaran el mundo, como de hecho ocurrió en otras mitologías; cazadores por excelencia, los helenos siempre entendieron al hombre como el gobernante de la naturaleza:

Los animales llegaron a ser herramientas, no amos, y los proto-griegos comenzaron el largo proceso del humanismo, de colocar al hombre en el centro del universo, lo que los distingue de los egipcios.²³

Con dicha visión antropocéntrica, continúa Kirk, los griegos concibieron a sus deidades conforme a sus creencias sociales y a las vagas ideas de la religión arcaica y, por tanto, los rasgos humanos de aquéllas no son visiones físicas. Siguiendo la teoría sociológica, el inglés se muestra escéptico para definir un concepto de “cuerpo divino”.

¿Fueron los dioses creaciones de las necesidades sociales, y su forma, el resultado del reconocimiento de una superioridad humana? Para investigadores como Davies no hay duda de ello.²⁴ Pero debe acotarse que, aunque en hipérbole, el cuerpo de los dioses se remite a un modelo humano en todos sus aspectos y en sus componentes dinámicos físicos y psíquicos.²⁵

Una de las principales ideas del mito en general es que la naturaleza está permeada de “fuerzas,” visualizadas en términos humanos. Ya Aristóteles considera el antropomorfismo como una intelección primitiva de la “realidad

²² Ov., *Met.*, V. 326-331, y ANT. LIB., 28.

²³ KIRK., op. cit., p. 52. A más de lo apuntado en párrafos anteriores sobre las epifanías animales de los dioses, lo cierto es que existe un vínculo entre éstos y lo divino (como traté de explicar en el primer capítulo, cf. supra, pp. 30-31) y que los helenos reconocieron en las bestias “virtudes” dignas de ser emuladas.

²⁴ “The mortal...,” p. 43.

²⁵ Cf. VERNANT, op. cit., p. 25.

superior”.²⁶ Para Frankfoth esto se debe a que el hombre visualiza la naturaleza como un “otro autónomo,”²⁷ lo cual, creo, está en concordancia con el análisis sobre el viaje de Odiseo expuesto con anterioridad.²⁸ Ese “otro” capaz de combinar rasgos humanos o animales, a la vez es una entidad diferente y por ello temible.

No obstante, el antropomorfismo puede ser consecuencia de la necesidad de concebir un ser dominador de los posibles elementos naturales aterradores,²⁹ tal como el hombre parece gobernar su entorno; dichos seres “humanoides” pueden ser aplacados con lo que el hombre considera como importante: las dádivas, entre las que destacan los alimentos.

Para los psicólogos, aquellas potencias son definidas como “super-padres” y de allí la tendencia a la corporeidad antropomórfica.³⁰ No es infrecuente entre los griegos encontrar la idea de que todo éxito o felicidad puede elevar la “mortalidad” humana por encima de su condición, y que ello es visto por los dioses como un acto de soberbia y una invasión a sus prerrogativas; un atisbo psicológico de la ira divina equiparable a la de un padre severo, deseoso siempre de poseer autoridad sobre sus hijos, así como del ambivalente anhelo de éstos

²⁶ ARIST., *Metaph.*, 1074a 30- 1074b 10: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρηῆσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλακίς εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πατριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερά μόνον.

²⁷ Apud KIRK, op. cit., p. 49.

²⁸ Cf. supra, pp. 24 ss.

²⁹ KIRK, op. cit., pp. 49-50.

³⁰ CALDWELL, *The origin...*, pp. 28 y 37.

por liberarse, pues tácitamente prefieren conservar su condición dependiente y no proclamarse dueños de sus vidas.³¹

No es el momento para especular cuál de estas respuestas podría erigirse como la solución al origen del antropomorfismo divino, mas creo oportuno puntualizar que existe una relación innegable entre los dioses y los hombres. Un fragmento de Heráclito resulta interesante al respecto:

Inmortales mortales, mortales inmortales,
viviendo la muerte de unos y muriendo la vida de otros.³²

Estrecha relación, paradoja vinculante. Los dioses “mueren” un poco por sus afanes en medio de una vida que, en más de una ocasión, se proclamará ἀκηδής (despreocupada); en tanto que los hombres “viven” por la ψυχή (soplo-alma), la cual, debido a ese algo de inmortalidad que posee, pervivirá luego de que el cuerpo efímero finalmente se consuma.³³

Como señala Emily Vermeule,³⁴ los dioses suelen definirse por contraposición con los mortales, pues son los ἀ-θάνατοι (no-mortales), los ἀπέρητοι (no-perecederos); de esta manera, carecen de cualidades que pueden entenderse como negativas, como no deseables. Son consumidores de ambrosía, un alimento no propio de mortales, la cual los convierte en *seres exentos de la cadena alimentaria animal y de los ciclos de la naturaleza*.³⁵ Aún así, aunque sea como “negación”, los seres divinos y los mortales se relacionan.

Los dioses helenos no llevan una vida diametralmente opuesta a la humana. Como los hombres, tienen infancias peligrosas: rechazados por sus

³¹ Cf. DOODS, op. cit., pp. 40-41. Más adelante (p. 56), Doods enfatiza el peculiar interés heleno por los crímenes contra el padre.

³² Fgr. B.62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

³³ Vermeule (op. cit., p. 207) recuerda que el alma, como persistencia en el inframundo, no parece existir para los animales o los niños, ya que ninguno de los dos son mencionados como habitantes del Hades.

³⁴ Op. cit., p. 209.

³⁵ VERMEULE, op. cit., p. 168.

padres, pueden verse expuestos, devorados, mutilados o perseguidos; incluso el más poderoso de ellos, Zeus, de pequeño es casi eliminado por su propio padre. Una vez sobrepasada esa peligrosa edad, viven un continuo presente, mismo que no siempre está libre de empresas riesgosas donde pueden encontrarse en un estado muy próximo a la muerte, como de hecho recuerda el Ares homérico.³⁶

Para S. E. Basset,³⁷ la vida diaria de los dioses carece de sentido sin el hombre, a quien tienen como escape de la monotonía. Vermeule se suma a dicha teoría y concluye:

Los griegos continuaron con el sentimiento arrogante de que el mundo de los inmortales estaba totalmente absorbido en el hombre, que era celoso de su belleza y entendimiento, envidioso de su felicidad, y privado de algo que sólo el hombre podía proporcionar para completar la vida del dios.³⁸

En mi opinión es una aseveración apresurada. Las deidades tienen una vida activa que desarrollan entre ellas, donde a veces el humano no tiene cabida: matrimonios, flirteos, adulterios, nacimientos, persecuciones, devaneos, disgustos, maltratos... reflejos todos de una existencia apasionante que las fuerza a hacer prevalecer su τιμή (honor) una y otra vez en una suerte de “comprobación de su valía,” existencia en la cual el hombre es, en más de una ocasión, una casualidad y no el motor principal.

El cuerpo resplandeciente, la unicidad de Vernant

Confío en haber demostrado que los dioses griegos fueron concebidos como “semejantes a los hombres” y por tanto poseedores de un cuerpo a éstos

³⁶ HOM., V. 885-887. Nótese que el dios se hallaría entre cadáveres (ἐν ἀνῆσιν νεκάρδεσσιν) y aunque vivo, estaría exánime (ὄμηνηνός), ese estado tan semejante a la muerte en los dioses.

³⁷ Apud VERMEULE, op. cit., p. 211.

³⁸ VERMEULE, op. cit., p. 244.

parecido. Como señalé en el prólogo a este trabajo, antes de hacer una propuesta con respecto al tópico del cuerpo físico de los dioses, expondré las hipótesis de los destacados filólogos que recientemente han tratado sobre el tema.

Jean Pierre Vernant, célebre por sus estudios al respecto, no niega esta realidad, pero diserta sobre qué tipo de cuerpo es precisamente el de los dioses. Para ello considera necesario entender la noción de “cuerpo” entre los helenos.

Vernant concibe el cuerpo divino como un código simbólico en el cual se relaciona la doble figura de “lo mismo” y “lo otro”, polos que se unen en virtud de similitudes y se separan por contrastes.³⁹ No parece haber duda en el filólogo: los dioses tienen funciones propias del ser humano, pero no las realizan con una “parte” especial del cuerpo, sino con éste en su conjunto, las llevan a cabo con la fuerza de su deseo, casi podríamos decir que con su voluntad: el dios es un todo; el hombre, un conjunto de partes autónomas.

Como expliqué en párrafos anteriores, los griegos definen la corporalidad de las divinidades mediante negaciones. El mitólogo francés la define mediante una clara oposición a lo humano: las divinidades tienen *una especie de cuerpo purificado... representante de las virtudes divinas, de los valores sagrados*;⁴⁰ una especie de *summum* donde tanto el cuerpo como la vida tendrían que ser la absoluta positividad, sin la menor tara o defecto.⁴¹

Con ánimo de esclarecer cómo es el cuerpo de los dioses griegos, el filólogo francés argumenta que cuando el ser humano “resplandece” permite atisbar en algo su semejanza con la divinidad, y a partir de esto se deduce la idea

³⁹ Cf. VERNANT, op. cit., p. 19.

⁴⁰ VERNANT, op. cit., p. 22.

⁴¹ Cabría preguntarse si las disertaciones de Vernant, como afamado investigador del periodo clásico en general y de la filosofía en particular, no están influenciadas por los postulados de esta última disciplina cuyas especulaciones religiosas tienen su origen en los presocráticos, influenciados por las concepciones del Próximo Oriente, las cuales redundarán en las nuevas visiones religiosas de Platón o de Aristóteles, para encontrar, finalmente, su asiento en el cristianismo de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, y conformar así la teología moderna.

de la corporeidad de los dioses. Los mortales “resplandecen” ya por su fuerza física, ya por su belleza; para Vernant esto es la *καλοκαγαθία* (belleza-bondad): el atisbo de divinidad en lo efímero humano:⁴²

Si los dioses son inmortales e imperecederos es porque, al contrario que los humanos, su ser corporal posee por *su propia naturaleza* y desde el mismo seno de la naturaleza esa belleza y gloria permanentes que el imaginario social se esfuerza por elaborar para los mortales... Siempre vigorosos y jóvenes, los dioses son poseedores de un súper-cuerpo: un cuerpo configurado por entero y para siempre por la belleza y la gloria.⁴³

La unidad perfecta del cuerpo inmortal está contrapuesta al expugnable cuerpo del ser humano, lleno de orificios por los cuales experimenta una serie de reacciones, las más de las veces adversas y propiciadoras de la decrepitud.⁴⁴

Así mismo, el hombre se manifiesta gracias a la piel (*χρoιή, χρωός*), que le da una forma (*εἶδος*), en tanto que los dioses son seres invisibles por naturaleza.⁴⁵ Su cuerpo cambiante, metamórfico, puede adquirir el disfraz de un simple mortal, pero la grandeza de su divinidad siempre queda expuesta, pues los dioses son siempre reconocibles.⁴⁶

Sabedores de que el cuerpo eternamente resplandeciente no puede ser contemplado por los simples mortales, los dioses cubren la visión de los hombres con una niebla⁴⁷ o procuran, cuando se manifiestan, tan sólo dejar escapar algo

⁴² Cf. VERNANT, op. cit., pp. 25 ss. El empleo de este vocablo nuevamente circunscribe las especulaciones del filólogo al período clásico. Según Liddell y Scott (op. cit., s. *καλοκαγαθία*), el término aparece por primera vez en Heródoto para designar a los nobles y lo retomarán Platón, Jenofonte y Plutarco para definir al hombre perfecto.

⁴³ VERNANT, op. cit., p. 32. El subrayado es mío.

⁴⁴ Tal sería el caso de la boca y el ano, por donde entra y sale el alimento por cuya necesidad el hombre estaría en el polo opuesto al dios que, si bien come, no lo hace porque lo necesite (siempre según la exposición de Vernant que estoy reseñando), y su organismo no expulsa nada, sobreentendiéndose que todo quedará absorbido por su cuerpo.

⁴⁵ VERNANT, op. cit., p. 34. Cf. HOM., I. 197-200.

⁴⁶ HOM., XIII. 72.

⁴⁷ A este respecto puede corroborarse en HOM., V. 127; XV. 668; XVI. 344; XX. 321, 341. De igual manera se refiere que los dioses cubren sus cuerpos con espesas nubes que los ojos mortales no atraviesan: HOM., V. 186; XV. 308; XVII. 551; XX. 149-150.

de su celeste luz, la cual produce en los videntes una incapacidad que los condena a quedar ἀμενηνοί (éxanimes):

El cuerpo de los dioses brilla con tan intenso fulgor que ningún ojo mortal podría soportarlo... en caso de que el dios prefiera aparecer en majestad, no dejando ver de su aspecto... más que una pequeña muestra, la suficiente grandeza para dejar inmerso al espectador en un estado de *thambós*... para prosternarlo hasta llegar al temor reverencial.⁴⁸

Un humano no podría soportar la ἐναργής⁴⁹ (presencia) de una deidad; es más, dicha epifanía resultaría ser más una condena que un favor divino. ¿Pero, los dioses vivían “escondiéndose” de los mortales, Ártemis o Atena esperaban ser descubiertas por Acteón o por Tiresias; las diosas del juicio de Paris intentaban conquistar a su juez mostrando un disfraz; las deidades en el campo de batalla sabían que su presencia sería descubierta por un mortal, merced a que un congénere retirara la niebla protectora del celeste resplandor? Es cierto que el hombre evitaba la visión cara a cara con una divinidad, pero ¿porque no podía o porque no debía verlo? Como asevera Giulia Sissa: *sólo viendo un mortal reconoce a un dios*.⁵⁰

Si bien, continúa Vernant, los dioses no gozan del poder de la ubicuidad ni son todopoderosos, no están coercionados por las leyes físicas y sus ciclos, no padecen la exterioridad de las partes del tiempo ni la vinculación entre ambas, esto es, los dioses no se ven afectados por la consecución del día y la noche o por el tránsito de los años.⁵¹

⁴⁸ VERNANT, op. cit., p. 37. El subrayado es mío.

⁴⁹ Vernant emplea el adjetivo para designar la presencia en “carne y hueso” de un dios (op. cit., p. 37), pero es un astuto manejo del filólogo, pues el significado del mismo se relaciona con la capacidad visible y real de algo y, al mismo tiempo, con la claridad y la manifestación a la mente por acción de la visión. Cf. LIDDELL, op. cit., s. ἐναργής.

⁵⁰ Op. cit., p. 64.

⁵¹ Op. cit., p. 39. El filólogo francés no parece interesado en dilucidar por qué Zeus y los demás mortales se retiran a dormir (HOM., I. 605-611), o por qué algunas deidades nacen como pequeños bebés y otras enteramente adultas, así como por qué hay dioses eternamente jóvenes y otros ancianos perpetuos.

No obstante, los dioses poseen un cuerpo. La ausencia de éste es incompatible con las concepciones politeístas y se acercaría a la unicidad propia de otras culturas y filosofías.⁵²

A mi parecer, la teoría de Vernant lleva sin remedio a reconocer precisamente dicha característica de unicidad en los cuerpos de los dioses griegos, lo cual es viable si nos concentramos en la edad clásica con su filosofía religiosa, pero no en periodos anteriores; por ello creo muy importante establecer qué tipo de relación tienen las deidades y sus alimentos.

Un cuerpo divino puro, como pretende Vernant, existe en absoluta plenitud, sin restricciones y no puede estar sujeto a lo transitorio e incompleto del cuerpo humano. De aquí el filólogo francés desprende que los dioses no tendrían necesidad del alimento y que la ingestión de éstos es un mero acto placentero.⁵³

Antes de analizar por mi cuenta con mayor detenimiento el concepto del cuerpo divino y confrontarlo con las hipótesis de Vernant, considero oportuno señalar las especulaciones de otro grande de los estudios mitológicos, Walter Burkert.

Según el investigador alemán, en este aspecto del mito heleno se ha sobreestimado el ámbito artístico y su estatuaria como la representación antropomórfica del dios, olvidando el tiempo en que no había templos ni imágenes de culto. La raíz del antropomorfismo es, según Burkert, no anterior al s. VIII a. C., época de los recintos sacros y sus εἰδωλα (figuraciones, imágenes).⁵⁴ Esta “idolatría” sería tal vez la responsable de los enconados ataques del

⁵² Ibid.

⁵³ Cf. VERNANT, op. cit., p. 25. Cf. infra, pp. 102 ss.

⁵⁴ BURKERT, “From epiphany...”, p. 22.

contemporáneo Jenófanes o de Heráclito,⁵⁵ para quien ofrendar a la imagen era como hablar con la casa de un hombre, en vez de hacerlo con el propietario.

Walter Burkert realiza un interesante análisis partiendo de la etimología de la palabra que designa a un dios (θεός), y se pregunta por la necesidad de acuñar este término y no continuar con la raíz indoeuropea *dy-*, presente en otras culturas hermanas, como la sánscrita y la latina. El significado de dicha raíz es “luz” y ello cuadra a la perfección con la hipótesis principal de Vernant, pero no con la nueva palabra griega establecida desde época micénica. Especula el autor:

Parece como si ellos (sc. los micénicos) no pudieron –o no pudieron por más tiempo- experimentar lo divino como un “rayo de luz” al “despuntar el día”.⁵⁶

Un “dios resplandeciente” no es necesariamente la respuesta. Siguiendo la ruta de las palabras compuestas con θεός, Burkert señala que la raíz de dicho vocablo es ΘΕΣ- cuyo significado está en relación con una gama de experiencias sensoriales que van del sonido a los aromas, los dioses se perciben por los sentidos, son presencias auditivas y/u olfativas, no necesariamente antropomórficas y visibles.

Sugiere el investigador que el hombre “experimenta” la presencia del dios más que sólo contemplarla; danzas y coros provocan la epifanía divina y es fácil recordar los múltiples grabados minoico-micénicos donde estas especulaciones de Burkert parecen tomar forma plástica. Dicha presencia sensorial puede ser la respuesta al sustantivo griego ἐνθουσιασμός y al verbo ἐνθουσιάζειν, así como a la frase extática θεός, θεός.⁵⁷

⁵⁵ Cf. supra, p. 91 y HERACLIT., frg. 5.

⁵⁶ BURKERT, op. cit., p. 16. It seems as if they did not or did not any longer, experience the divine as a “flash light” at “break of day”.

⁵⁷ BURKERT, op. cit., p. 27.

La teoría de Burkert posibilita la vinculación no sólo de los cultos minoico-micénicos con la etapa posterior más ligada al templo y su estatua, sino también a la concepción del dios por parte del hombre, quien reconoce a la deidad en la naturaleza toda y no sólo en la claridad; ése es tal vez el heleno del que habla otro alemán, Walter Otto, un heleno tan religioso que, sin ver al dios, siente su presencia.⁵⁸

Intentaré ahora construir una hipótesis personal del tópico del cuerpo de los dioses, destacando su relación con los alimentos que consume y la manera en que éstos benefician a su constitución divina.

La anatomía y los dioses

¿Teomorfismo o antropomorfismo? Cualquiera que pueda ser la intención de los griegos al subrayar los rasgos comunes que comparten los dioses y los hombres, lo que resulta innegable es el hecho de que son equiparables. Para Vernant, como apunté, esta característica común a todos los pueblos es válida sólo para acceder al concepto de la deidad donde brilla la perfección de manera perpetua. Al fin y al cabo, el hombre es siempre la medida de todo.

Independientemente de que el dios sea simbolizado como un mortal o como un animal, si lo divino puede ser personificado, y de este modo es posible comprenderlo o sentirse más próximo a él; o si, en última instancia, la propia deidad adquiere la forma humana para revelarse y así hacerse presente con un rostro amigable a sus devotos, lo que resulta igualmente obvio es que, para los helenos, los dioses tienen cuerpo.⁵⁹

⁵⁸ OTTO, *Teofanía*, pp. 31 ss.

⁵⁹ El simbolismo del dios o la diosa bajo formas animales y/o humanas parece tan antiguo como el hombre mismo (cf. CHALUS, *El hombre...*, pp. 31 ss.). Para Burkert (op. cit., pp. 27-8), en la personificación de la deidad en su sacerdote o sacerdotisa –como en el caso concreto de la sacerdotisa entronizada de Creta cuyo sitial era antes concebido como “el trono de Minos”– es una respuesta válida al antropomorfismo. Fue Walter

Es un tópico identificar a los dioses como seres *μάκαρες καὶ ἀκηδεῖς*⁶⁰ (felices y despreocupados), y de esta manera contraponerlos con la vida de los hombres, a quienes llenan de penurias;⁶¹ aquella existencia monótonamente feliz requiere de un poco de infelicidad, del aguijón del dolor para disfrutar nuevamente del gozo. La deidad y el mortal se necesitan para complementarse. Los dioses, aunque se deslinden con rapidez de las responsabilidades, siempre están dispuestos a sufrir por los hombres.⁶²

En esta extraña relación de co-dependencia, ¿puede un mortal contemplar a un dios? De la visión nace el entendimiento, aquel que mira (*ὄρᾳ*) es el que comprende, el que sabe (*οἶδε*), pues son los ojos mejores testigos que los oídos.⁶³ El concepto que propone Burkert,⁶⁴ de que una deidad se percibe más con el oído que con la vista, cae en desuso luego del derrumbe de los reinos micénicos. El espíritu griego tiene una tendencia “oculocentrista”: así lo afirma Andrew Stewart,⁶⁵ para quien la mirada del otro limita al pueblo heleno en su conducta y en la concepción de sí mismo y de los demás, donde obviamente deben incluirse los dioses. *Αἴδος* (la Continencia⁶⁶) y *Δίκη* (la Justicia) estarán unidas y serán las normas a seguir, comprendiéndose la frase del templo delfico: *Conócete a ti mismo*

Otto (op. cit., p. 29) quien, con cierto atisbo cristiano, postula: *¿No tiene lo Divino que hacerse humano cuando quiere revelarse?*

⁶⁰ Cf. HOM., I. 339, 406, 599; IV. 127; V. 340, 819; XIV. 72, 143; XV. 38; XXI. 123; XXIV. 99, 422, 526; i. 82; iv. 755; v. 7, 186; vi. 46; viii. 281, 326; ix. 521; x. 74; xii. 61, 371, 377; xiv. 83; xv. 372; xviii. 134, 426.

⁶¹ HOM., XXIV. 525-526: *ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι ζῶειν ἀχνημένοις: αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσί.*

⁶² OTTO, op. cit., pp. 40-42. Un caso concreto se muestra en Homero (I. 511 ss.): Zeus se ha comprometido a auxiliar a los troyanos para resarcir el maltrecho honor de Aquiles y con ello se enemista con Hera; el acre reclamo de la soberana y el insulto a su dignidad que el augusto consorte le espeta, agria los ánimos celestes, pero Hefesto equilibra la situación y la paz, aunque en apariencia, se reanuda. A causa de los hombres, el Olimpo se estremece, aun cuando se apresuren a retomar su despreocupado vivir.

⁶³ Cf. HERACLIT., frg. 101 a: *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.*

⁶⁴ Op. cit., p. 21.

⁶⁵ *Art, desire...*, p. 13.

⁶⁶ Usualmente traducido por pudor, *αἴδος* condiciona sentidos de integridad física y moral, por ello preferí el término “continencia” que según Zainqui (*Diccionario...*, s. v.) implica: *una virtud que modera las pasiones y apetitos humanos.*

como reconocerse en la mirada del otro y contemplar los defectos propios, avergonzarse y corregirse.

Vernant asevera que ningún hombre, ninguna mujer ha contemplado a los dioses en el total esplendor de su cuerpo divino, porque se enmascaran con nieblas brumosas o con disfraces, los cuales, si no perfectos, pues su divinidad es reconocida, al menos son seguros contenedores de su radiante naturaleza, que fulminaría a los débiles mortales.

Soy renuente a aceptar tan categórica afirmación y, como ya he mencionado, creo que en la teoría del francés hay ecos claros de los pensamientos filosóficos y orientales: dioses de calcinante presencia son más acordes con persas y hebreos.⁶⁷

Más mesurado, Otto afirma:

Esas figuras gloriosas... no se enfrentan al hombre en actitud majestuosa y con la mirada llameante, sino que, envueltas en el resplandor de su divinidad, aparecen infinitamente alejadas y, no obstante, son *visibles al ojo devoto que con la visión de su eterna beatitud se beatifica a sí mismo*.⁶⁸

Mirar a los dioses era, a mi juicio, comprender la insignificancia humana, confirmar que los hombres nunca serán dioses por más cercanos que se encontraran de ellos. Los helenos fueron profundamente realistas y piadosos; la apoteosis no fue una costumbre ni en sus mitos ni en su historia. Si, por el contrario, un mortal atravesara orgulloso los límites que los dioses ratificaron con su epifanía, sería castigado como es ejemplificado una y otra vez en las leyendas.⁶⁹

⁶⁷ Los dioses del Próximo Oriente suelen representar estos aspectos terribles y relacionados con la luz del fuego y/o del rayo, como Yahvéh en la zarza ardiente de la revelación mosaica, o el excelso Ahura Mazda y su brazo llameante, Mitra, el sol invicto de la religión zoroástrica del antiguo Irán. Cf. CHALUS, op. cit., pp. 200-207, 271-286; especialmente cf. pp. 297-300.

⁶⁸ OTTO, op. cit., p. 43. Las cursivas son mías.

⁶⁹ Sobrepasaría con mucho los fines de este trabajo pormenorizar los mitos al respecto, pero anotaré cierto concepto general y los nombres cuya leyenda sirve de ejemplo al respecto. A) *Mortales que se consideran iguales a los dioses*: Pigias y Antígona comparando su belleza con la de Hera, el pueblo de Psique adorándola como Afrodita, Aráctea asegurando ser mejor tejedora que Atena, Casiopea suponiendo a su hija más

Creo que podría aceptarse que los dioses no se aparecen siempre enmascarados por un disfraz, o únicamente a mortales privilegiados; no siempre los mueve un interés en favorecer a un protegido o tener ingerencia en los asuntos humanos.⁷⁰ Compartiendo la tierra con los hombres, un dios puede descuidarse y ser descubierto por mero accidente.

Acteón, nieto de Cadmo, hábil cazador entrenado por el mismo centauro Quirón, para su desgracia llegó en sus correrías por los montes hasta la laguna donde Ártemis se bañaba. ¿Podría la diosa más esquiva del Olimpo esperar que ojos mortales contemplaran la piel resplandeciente de su cuerpo y por ello ocultarse en un disfraz? Ninguna de las fuentes parecía preguntárselo, por el contrario, una de ellas afirmaba que el joven observó la belleza de la diosa casta:

Acteón llegó a ser... devorado por sus propios perros... porque vio (εἶδε) a Ártemis bañándose.⁷¹

Que narres que me has visto (*visam esse*) depuesto el velo, te es lícito, si puedes narrarlo.⁷²

Resultan particularmente interesantes las expresiones empleadas por Nonno de Panópolis:

Vio (εἰσῆκεν) toda la piel de la flechadora que se bañaba.

Ojalá no hubiera visto (εἶδον) la piel olímpica

hermosa que las Nereidas, Oto y Efialtes pretendiendo escalar el Olimpo, Orión o Agamemnon suponiéndose más aptos cazadores que Ártemis. B) *Mortales que suplantán a los dioses en sus funciones*: Hemo y Ródope haciéndose adorar como Hera y Zeus, Salmoneo simulando ser Zeus y disparando falsos rayos, Tántalo abusando de la confianza divina y robando sus alimentos, Belerofonte pretendiendo escalar el Olimpo en el lomo de Pegaso, Semele pretendiendo que un amante Zeus se le presente como lo hace ante su verdadera consorte. C) *Mortales que niegan la divinidad*: Níobe minimizando a Leto, las hijas de Minias rechazando a Dioniso y Penteo que, en igual postura de impiedad para con el dios, lo encierra por “impiedad.”

⁷⁰ Como supone Albin Lesky (*Historia...*, pp. 89-90).

⁷¹ APOLLOD., III. iv. 4: Ἄκταίων ἐγένετο, ... κατεβρώθη ὑπὸ τῶν ἰδίων κυνῶν... ὅτι τὴν Ἄρτεμιν 3.31 λουομένην εἶδε.

⁷² Ov., *Met.*, III. 192-3: *Nunc tibi me positio visam velamine narres, / si poteris narrare, licet.*

Bañándose ante mí, brilló (ἀμαρύσσειν) en mis ojos.⁷³

Los dos primeros verbos de Nonno relacionan la capacidad de comprender la aparición divina a través del sentido de la vista⁷⁴ y el tercero describe que el concepto de luminosidad no es tal que ciegue o fulmine al observador, sino más semejante a un arrobó, al destello de luz que encandila pero atrae.⁷⁵ El “pecado” de Acteón consiste en observar lo vedado y como sentencia la diosa en el texto de Ovidio: *Que narres que me has visto... te es lícito, si puedes narrarlo.*⁷⁶

Cuando un dios se manifiesta ante un mortal lo hace en la plenitud de su presencia y no ocultando parte de su divinidad, basta analizar los versos de los himnos homéricos a Deméter y Afrodita⁷⁷ donde es la deidad quien promueve un castigo por haber sido descubierta, así lo hace también Ártemis con Acteón y Sipretes y Atena con Tiresias.⁷⁸ Por lo regular, los mortales reconocen que pueden mirar a los dioses, pero que “no deben” hacerlo y por ello caen de hinojos ocultando su rostro o desvían la mirada, pues reconocen en ese brillo lo sobrenatural.⁷⁹

⁷³ NONN., V. 304, 435 y 478, respectivamente: λουομένης ἐνόησεν ὄλον δέμας Ἴοχραίρης. Οὐκ ἄν ἐγὼ δέμας εἶδον Ὀλύμπιον. Λουομένης δὲ ὀφθαλμοὺς ἀμαρύσσειν ἐμοὺς ἀντώπιος.

⁷⁴ Cf. LIDDELL, op. cit., s. νοέω, ὄράω.

⁷⁵ Cf. LIDDELL, op. cit., s. ἀμαρύσσω.

⁷⁶ Cf. OV., *Met.*, III. 193-194.

⁷⁷ Cf. *hCer.*, 275 ss.; *hVen.*, 168 ss. Contaba una variante recogida por Teócrito (I. 106-7) que Anquises fue agujoneado en los ojos por abejas, encegueciéndolo por haber contemplado a Afrodita. Mosco (*Europa*, 162-166) afirma que Zeus tomó su propia figura (σφετέρην... μορφήν) antes de unirse a la hermana de Cadmo en la isla de Creta.

⁷⁸ Según Eurípides (*Ba.*, 337-340) Acteón muere por atreverse a considerar que era mejor cazador que la diosa. A Sipretes, Ártemis lo convierte en mujer luego de contemplarla desnuda (ANT. LIB., XVII). Atena enceguece al joven Tiresias cuando éste, tal vez sediento o buscando a su madre Cariclo, a la sazón compañera de Atena, la descubre desnuda. Cf. CALL., *Lav. Pall.*, 75 ss.

⁷⁹ Cf. *hVen.*, 180-185; Q.S., III. 597-9; COLUTH., 123. Semele, el ejemplo más recurrente cuando se menciona la muerte de un mortal ante el embate de la luminosidad divina, muere, según Nonno (VIII. 348-351), por el rayo que Zeus porta y no por su propia luminosidad.

Que los hombres miran a los dioses es un asunto muy antiguo en la comprensión de lo divino entre los griegos: Homero en la *Iliada*⁸⁰ narra que Atena, cuando provoca a Diomedes para que ataque a los dioses, retira de éste la niebla que le impide “reconocer” a un dios al verlo (γίγνώσκειν). El héroe, en un acto de ὕβρις (soberbia), no sólo hiere a Afrodita y a Ares, sino también acosa a Apolo; el castigo de Diomedes no es caer fulminado ante el calórico cuerpo de aquellos, sino ser perseguido por el rencor de la diosa, cuya divina palma rasgó.⁸¹ Los dioses homéricos no se admiran de que un mortal los reconozca, de que pueda verlos; no se preguntan qué congénere lo auxilió en aquel atrevimiento; ni dejan de irradiar su divinidad para evitarle la muerte... tal vez porque no les importa; como afirma Stewart,⁸² es muy importante quién es el que mira. Para un dios la mirada de un mortal puede ser molesta y digna de represión, pero intrascendente, tal cual fue la observación de Tersites al despotricar contra Agamemnon y Aquiles, cuyo castigo es una reprimenda casi infantil.⁸³

Los dioses tienen un cuerpo; los humanos podemos contemplarlo y, por ello, comprenderlo. La anatomía divina es accesible según el pensamiento griego. Señala Giulia Sissa⁸⁴ que la alteridad corporal divina se establece en dos planos: el físico y el emocional, además debe agregarse que las deidades poseen normas de conducta que les son propias y regulan su existencia.

Que el cuerpo divino puede asemejarse con el mortal tiene su primera aseveración en el aspecto más amado de la mitología griega: la filiación divina de

⁸⁰ HOM., V. 124-132, sobre la niebla que oscurece los ojos de Diomedes; HOM., V. 825-834, sobre la capacidad que ahora posee el héroe para reconocer a Ares en medio de la lucha.

⁸¹ Afrodita se vengará haciendo disoluta a la mujer de Diomedes, Egialea, quien lo engañó con un joven de nombre Cometes y se atrevió a tenderle una celada de la que apenas escapó al refugiarse en el altar de Hera. Huyendo a Italia y aliándose con el rey Dauno, venció a los enemigos de éste, pero Dauno no tardó en negarle la recompensa pactada. Se cuenta que murió a manos del rey y sus compañeros fueron transformados en aves por Afrodita, las cuales se mostraban mansas con los griegos y agresivas con cualquier otro humano.

⁸² Op. cit., p. 15.

⁸³ Cf. HOM., II. 265-277.

⁸⁴ Op. cit., p. 52.

los héroes. El fenómeno del héroe heleno es de hecho único en la historia de la fabulación humana, precisamente porque a los héroes se les considera hijos o, al menos, descendientes de los dioses. A este respecto no cabe duda, los dioses y los hombres se asemejan tanto que son de la misma “especie”. Un dios fecunda a una mujer al igual que una diosa concibe de un hombre; el fruto de ese tipo de uniones no es un ser híbrido y estéril, sino el principio de una raza privilegiada, el *summum* de la humanidad.⁸⁵

Orgullosos de su linaje entre los hombres, los dioses suelen hablar de “su sangre” y de los hijos que la portan,⁸⁶ pero es precisamente la sangre divina donde, siguiendo un pasaje homérico, Vernant y otros investigadores sostienen la teoría interpretativa de una “separación” entre mortales e inmortales. Los dioses no poseen ese líquido que corre por las venas de los humanos y cuya pérdida es el símbolo de la decadencia y la muerte, los dioses son ἀναίμονες (sin sangre), pues poseen una clase especial de αἷμα llamada πικρὸν αἷμα.⁸⁷ La frase homérica parece contundente, pero en otras ocasiones el mismo autor habla de sangre en los dioses, de manera ya metafórica, ya real.⁸⁸

La gran diferencia entre la αἷμα mortal y el ἰχώρ divino es que éste, al derramarse, no ocasiona la “muerte” del dios.⁸⁹ No obstante, cuando los dioses son heridos, y a sabiendas de que no pueden morir, la pérdida del ἰχώρ les causa un espanto tan terrible como el que ningún hombre homérico experimenta al ser herido, aun cuando a él sí le va la vida en ello. ¿Cuál es la razón de tan pusilánime

⁸⁵ Resulta interesante notar que en algunos casos se dan las relaciones duraderas entre los dioses y los hombres, merced a la apoteosis del mortal y su consecuente matrimonio con la deidad; tales serían los casos de Ariadna y Psiquis. Por el contrario, los varones suelen no tener esa suerte –salvo la relación homosexual de Ganimedes–, como se demuestra en los mitos de los amantes de Eos o en los fallidos intentos de Calipo por convencer a Odiseo; no obstante, salvo las doncellas mencionadas, lo común es que mientras los dioses buscan un placer momentáneo, las diosas buscan “marido” entre los hombres.

⁸⁶ HOM., VI. 211: ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.

⁸⁷ HOM., V. 339-340: ῥέε δ’ ἄμβροτον αἷμα θεοῖο ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν.

⁸⁸ HOM., V. 870: δεῖξεν δ’ ἄμβροτον αἷμα καταρρέον ἐξ ὠτειλῆς. VI. 211: ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.

⁸⁹ VERNANT, op. cit., p. 23.

conducta? El Ares homérico responde: *allí sufriera penas entre los horribles cadáveres o, aunque vivo, exánime estaría por los golpes del bronce.*⁹⁰ El dios estaría exánime (ἀμενηνός), utilizando el mismo término que en la *Odisea* se refiere a los muertos... el dios estaría “como muerto”.⁹¹ Tal vez ésta sería también la explicación del inusitado temor de Circe ante la espada desenvainada de Odiseo.⁹²

Pero la sangre no lo es todo. Mortales e inmortales, los cuerpos antropomorfos son complejos y activos; sus partes y humores, sus funciones y movimientos se exhiben en el primer plano del relato de sus vidas. Y si prestamos atención al cuerpo de los dioses, más allá de las glosas, en el desarrollo del tiempo relatado, estamos obligados a reconocer que el organismo divino no se corresponde con la diferencia *haîma* e *ichor*. *Haîma* es, por el contrario, la excepción. Aparte de la sangre, hay una perfecta correspondencia entre el cuerpo de los mortales y los inmortales. Los miembros son iguales, los tejidos idénticos; las partes internas no presentan ninguna particularidad. Se utilizan los mismos términos para designarlos y para señalar sus funciones.⁹³

La estupenda exposición de Giulia Sissa deja así muy clara la “semejanza” corporal, la similitud física entre dioses y hombres, planteando una incógnita más que interesante acerca del postulado de su maestro Vernant.⁹⁴

Los helenos contaban que hubo un tiempo en que los dioses y los hombres compartían el sitio donde la esencia se revela: la mesa. Si el hombre, como puntualicé, reconoce a otro hombre en que come lo mismo, hubo un tiempo en que comió lo mismo que los dioses y era como ellos.⁹⁵

⁹⁰ HOM., V. 886-887: αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῆσιν νεκάδεσσιν, ἧ κε ζῶς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπήσι.

⁹¹ Cf. HOM., xi. 29. Este temor divino es explotado por el Aquiles de Quinto de Esmirna (III. 51-52) quien amenaza a Apolo: *no sea que te hiera también, aun siendo inmortal* (μή σε βάλοιμι καὶ ἀθάνατον πέρ ἔοντα).

⁹² HOM., x. 293 ss.

⁹³ SISSA, op. cit., p. 54. Obviamente, entre las diferencias establecidas entre los cuerpos divinos y los mortales sobresaldría el tamaño. Homero menciona (XXI. 406-408) que el cuerpo de Ares ocupa siete plectros, medida variable entre los 30 m de altura a los 187 m² u 8,096 m² de volumen (cf. LIDDELL, op. cit., s. v.); una ambigüedad que tal vez procuró el mismo Homero. De igual manera estaría la capacidad metamórfica de estos cuerpos voluminosos: HOM., II. 280, 791; III. 121, 386; V. 784-785; XVI. 715-716; XX. 600; XXIV. 47-48; i. 105; ii. 267-268; vii. 19-20; viii. 7-8, 193-194 y xiii. 287-289.

⁹⁴ Op. cit., pp. 52 ss.

⁹⁵ KERENYI, *Los dioses...*, p. 220.

En el primer fragmento hesiódico⁹⁶ se recuerda aquella edad de franca convivencia cuya “mezcla” fue con mucho la causante de la edad heroica, pues las hijas de los hombres se unieron a los dioses. Según cuenta el melancólico poeta de Ascra, aquella época de héroes es la última en que resplandecerá lo divino en el mundo y por ello continúan “viviendo” en las Islas de los Bienaventurados⁹⁷ y no como los hombres de esta *edad de hierro* que vagan cual sombras en el Hades. En el así conocido *mito de las edades*, llama la atención que la decadencia humana se inaugura con la raza de plata⁹⁸ y el reinado de Zeus, pues en la edad dorada, la mejor, Crono reina sobre dioses y hombres.⁹⁹

Según se desprende del texto de la *Teogonía*, los dioses olímpicos comen y beben alimentos especiales y son precisamente la entrega de éstos lo que termina por convencer a los Hecatonquiros para que combatan a sus hermanos los Titanes;¹⁰⁰ Zeus y los suyos no comen ya lo mismo que los humanos... ¿lo hacía Crono? No hay modo de saberlo, pero en el texto se menciona que los humanos de la edad de oro llevan una existencia en todo igual a la de los dioses: libre de vejez, siempre vigorosa, llena de alegría y de ocupaciones que se combinan con el deleite y, aunque los hombres mueren, la muerte llega como un sueño. Finalmente, aquellos privilegiados se convierten en δαίμονες, deidades secundarias que Hesíodo clasifica como genios protectores de la humanidad.¹⁰¹

Me atrevo a suponer que los hombres de la edad dorada comían lo mismo que los dioses: néctar y ambrosía, y lo afirmo porque su vida e incluso su muerte corresponden a los efectos que estos alimentos producen en las deidades. La juventud eterna y la vitalidad continua mezclada con alegría, ciertamente son

⁹⁶ Dicho fragmento es considerado el proemio a las *Eeas* o *Catálogo de las mujeres* y me recuerda el texto bíblico donde los ángeles de Yahvéh se unieron también a las hijas del hombre y con su descendencia se da el comienzo de la decadencia humana: *Gen.*, 6, 1-2.

⁹⁷ HES., *Op.*, 167-177.

⁹⁸ HES., *Op.*, 127 ss.

⁹⁹ HES., *Op.*, 110-111.

¹⁰⁰ HES., *Th.*, 639-642.

¹⁰¹ HES., *Op.*, 110-127.

aspectos principales de la “vida” de un dios e incluso la somnífica muerte de aquéllos me recuerda el estado comatoso de los dioses cuando se miran sin el preciado alimento;¹⁰² de ahí que estos “mortales” sean “divinos” y terminen actuando como protectores.

Ambrosía y néctar, los tesoros de los dioses

Al hablar acerca del néctar y la ambrosía, algunos investigadores, aún cuando han esbozado la hipótesis de que el néctar y la ambrosía son de hecho alimentos “inmortalizadores”¹⁰³ y contribuyen a que los celícolas posean dicha característica, suelen considerarlos como juegos míticos producto de las glosas empleadas para definirlos.¹⁰⁴ Mitólogos como Caldwell y Graves no tienen dudas acerca de que estos alimentos sean propios de los dioses, con todo lo que ello implica, es decir, los conciben como un producto “necesario” para el funcionamiento de sus divinos organismos; sin embargo, no se detienen a especificar esta “necesidad de consumo,” y usualmente se limitan a dar una explicación de la existencia de un alimento sagrado y de las implicaciones que éste tiene para el hombre y su religión.¹⁰⁵

Al analizar el ya mencionado pasaje de la *Odisea* en que las siervas de Calipso separan su alimento divino del que degusta Odiseo, Emily Vermeule supone que la causa puede ser la creencia en que su consumo podría matar al héroe, porque, según ella, el néctar tiene una *inquietante historia ctónica*.¹⁰⁶ la palabra

¹⁰² HES., *Th.*, 797-800. Cf. también infra pp. 90-91.

¹⁰³ Cf. supra, pp. 44-52.

¹⁰⁴ VERNANT, op. cit., p. 24 y VERMEULE, op. cit., pp. 223-225. Esta última es quien propone la interpretación meramente etimológica.

¹⁰⁵ CALDWELL, *The origin...*, p. 137. Graves, apud WALKER, *Woman's...*, p. 27. Ésta parece ser la teoría de Gregory Zorzos en su libro *Ἀμβροσία. Τὸ Ἀζάνατο σπέρμα*, que me fue imposible conseguir.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 225.

νέκταρ está relacionada con νεκρός (cadáver, muerto). Ahora bien la filóloga inglesa nunca señala que en el mito jamás se enuncia la posibilidad “mortal” de este líquido, y que para los autores antiguos nunca hubo conexión entre ambos términos. Por el contrario, ambrosía y néctar están siempre asociados con lo grato, lo ἐρατεινοί; los adjetivos derivados de esos vocablos remiten invariablemente a esta característica.¹⁰⁷ Nonno de Panópolis es muy explícito al respecto,¹⁰⁸ sobre todo al referir que el néctar, como el vino, es un auxilio en los males, aparentemente olvidando que se supone que los dioses están libres de penas o tal vez está convencido de que es el néctar quien les otorga tan particular condición.¹⁰⁹

De validar esta posibilidad se comprendería mejor por qué en el *Himno homérico a Hermes* ambos alimentos parecen ser celosamente conservados por los dioses. Cuenta la leyenda que Apolo, al buscar su rebaño escamoteado por el pequeño ladronzuelo Hermes, comenzó por abrir tres celdas o habitaciones que podemos entender como un lugar cerrado, pero que el poeta denomina ἄκλειστον un lugar vedado (el *sancta sanctorum* de un templo, literalmente) y es allí donde la ninfa Maya guarda el néctar y la ambrosía.¹¹⁰

En la *Teogonía*,¹¹¹ Hesíodo cuenta cómo los viejos dioses titanes, representantes del antiguo orden, sufren la embestida de la nueva generación. La lucha de los olímpicos parece inútil, pero Gea aconseja a Zeus que tome como aliados a sus hijos los Cíclopes y los Hecatonquiros, Zeus parlamenta y los persuade con el argumento de entregarles néctar y ambrosía, a los que Hesíodo denomina ἄρμενα (cosas útiles, necesarias). ¿Por qué lo son? El poeta beocio

¹⁰⁷ Cf. por ejemplo A.R., I. 512-513 y III. 1010.

¹⁰⁸ NONN., VI. 41-42; VII. 61; XII. 158-159 y XIX. 189 ss.

¹⁰⁹ NONN., VII. 78-79: νέκταρ ἔα μακάρεσσι, καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης| αὐτοχύτω γλυκὺν οἶνον εὐικότα νέκταρι δώσω

¹¹⁰ *hMerc.*, 247. LIDDELL, op. cit., s. v. En Nonno (XLII. 368) la ambrosía es considerada como “lo mejor”, lo máspreciado: ἀμβροσία σέο κάλλος ὑπέρτερον.

¹¹¹ HES., *Th.*, 639 ss.

continúa y asevera que aquellos monstruos-dioses experimentan un *incremento de su ánimo* (ἀέξετο θυμός).¹¹²

El cuidado que los dioses tienen de su precioso alimento y la manera de castigar a Tántalo por haberlo robado es, para mí, una prueba de que dicho alimento constituía la posesión más preciosa, era un verdadero tesoro y no debía caer en manos equivocadas, las mortales. Según refiere Apolodoro, una de las fuentes clásicas que hablan de él, Tántalo compartía su mesa con los dioses, y en uno de esos banquetes robó ambos alimentos, tal crimen le acarreó el enojo eterno de los celestes convidados, y por ello en el Hades pagó su fechoría eternamente: en medio de un lago de cristalino líquido se hallaba el antiguo rey de Frigia atormentado por la sed, pero cada vez que intentaba beber, el agua desaparecía o huía de su boca;¹¹³ de igual forma, pendían ramas cargadas de apetitosos frutos sobre su cabeza, mas si el hambre lo obligaba a intentar alcanzarlos, los árboles retraían sus ofrecimientos.¹¹⁴ Si bien es cierto que no hay consenso en la causa del perpetuo sufrimiento, el suplicio es, a mi parecer, resultado directo de su crimen.

Hambre y sed perpetuas son resultado de haber probado unos alimentos no propios de mortales. Especulando, considero que Tántalo alcanzó la eternidad al degustar la ambrosía, y por ello aún podía “sentir necesidad” de ellos en el Hades.

¹¹² HES., *Th.*, 713 ss. Hay que aclarar que los Hecatonquiros y los Cíclopes podrían considerarse no como dioses en todo el sentido de la palabra, pues Hesíodo los designa como ὑπερβίοι (v. 139), un término que si bien está aplicado a los segundos, su cercanía con los otros monstruos hace posible designarlos también así.

¹¹³ Según Luciano de Samosata (*DMort.*, XVII), éste es el único tormento que padece Tántalo en el inframundo. Con su estilo satírico, Luciano nos deja en claro que es el espíritu de Tántalo el que sufre un sentimiento propio de un cuerpo no de un alma, pero en ello radica precisamente su castigo.

¹¹⁴ Así en APOLLOD., *Ep.*, II. 1, y en HYG., *F.*, 82. En Eurípides (*Or.*, 4-10) parece que el castigo estaría en relación con el intento de alimentar a los dioses con carne humana, la del propio hijo de Tántalo, Pélope, como luego hace Atreo con Tiestes. Cicerón cita un verso desconocido: *Ob scelera animique impotentiam et superbiloquentiam* (*Tusc.*, IV. xvi. 35) y, finalmente, Antonio Liberal (*Met.*, XXXVI. 2-3) menciona el robo de un perro divino.

Pero, ¿si un mortal alcanzó lo divino con ella, un dios puede morir si no la consume?

Casi la muerte... la carencia de néctar y ambrosía

Pensar en un dios mortal es “restarle” divinidad, pero no es un concepto ajeno al hombre ni propio de religiones filosóficas.¹¹⁵ Hay “dioses” griegos cuya vida está limitada, como las ninfas,¹¹⁶ y “seres divinos” que, sin embargo, son asesinados por los héroes, tal sería el caso de la Quimera, el perro Orto o el propio Gerión, así como los hijos de Gea, los Gigantes. Pero esta característica no se aplica a los olímpicos, la culminación de lo divino en Grecia.

Según apunta Vernant,¹¹⁷ la muerte implica una ausencia de vigor, cualidad que reside por siempre en las deidades. No obstante, no hay que pasar por alto que el dolor y la invalidez son posibilidades reales en la vida de los dioses y ambas están en estrecha relación con la muerte. El vigor hunde sus raíces en la alimentación, fuente de la energía; un dios capaz de sufrir la muerte o algo semejante a ella, requeriría de un alimento que la evitara.

Que el vigor está en estrecha relación con los sacros alimentos, es fácil de corroborar con el texto hesiódico sobre los Cíclopes y los Hecatonquiros: Zeus premia sus esfuerzos con los divinos manjares; mas cuando el señor del Olimpo desea castigar a un dios, es también el alimento, mejor dicho su ausencia, lo que sume a la deidad en el estado más cercano a la muerte.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* son claras al hacernos entender que los seres divinos se fatigan y de inmediato reponen sus fuerzas con alimento. Así se comprende la ambrosía que ofrecen Iris y el Simois a los caballos de Hera o la

¹¹⁵ Los germánico-escandinavos esperaban el Ragnarok, especie de Apocalipsis donde los dioses morirían. El budismo considera a los dioses mortales, aun cuando sus vidas sean muy longevas.

¹¹⁶ Cf. infra, pp. 34-35.

¹¹⁷ Op. cit., p. 31.

mesa con las divinas viandas que dispone Calipso para el fatigado Hermes.¹¹⁸ En la escena cotidiana de la cena de Odiseo en la gruta de Calipso, vemos que las ninfas servidoras¹¹⁹ dividen las comidas, y que ambos se sacian por igual degustando sus respectivos alimentos.¹²⁰

Ya he mencionado que para Temisto, la ambrosía y el néctar son los *σίτοι* de los celícolas.¹²¹ La raíz de esta palabra y su empleo en la lengua helena remite irremediablemente a la idea de nutrición, ese conjunto de actividades que tienen por objeto la conservación de un ser viviente. Los dioses griegos necesitan esos alimentos y anhelan ingerirlos. Cuando Dioniso se enamora de Ampelo, muestra todos los “síntomas” propios de quien sólo quiere vivir del amor: *no me atrae el deseo del néctar* (οὐ πόθον ἔλκω| νέκταρος) *ni necesito la ambrosía, no me importa* (ἀμβροσίης δ’οὐ δεύομαι· οὐκ ἀλεγίζω), *si me amas Ampelo...*¹²² Lo que el dios experimenta es más que una atracción, es una sensación de ser arrastrado (ἔλκω) por Ampelo como lo era por el néctar, es un deseo (πόθος), es un movimiento acelerado, un impulso, como el de las necesidades corporales;¹²³ de igual forma, el empleo del verbo *τεύομαι* que hace referencia inequívocamente a la idea de necesidad, está aunado a la expresión *οὐκ ἀλεγίζω* que demuestra la falta del interés o la preocupación que debería existir por algo que el dios requiere para seguir su vida y que reduce su valor a la nada cuando el amante se halla ausente.

Dicha necesidad se puede distinguir en la leyenda que narra Plutarco acerca de Crono que, confinado en una isla, está sumido en un sueño

¹¹⁸ HOM., V. 369 y 777-8; v. 95.

¹¹⁹ A más de que por lo regular los dioses tienen como siervas a las ninfas, y sólo Dioniso tendrá por servidores a los sátiros; me resulta probable que las diosas de la vegetación sean las que dispongan de ambos alimentos, como si ellas tuvieran acceso a los dos mundos, el divino y el humano, gracias a su naturaleza igualmente liminar y ambigua, pues si bien son diosas no son inmortales, ya que su vida es muy larga pero termina en la muerte. Cf. GRIMAL, op. cit., pp. 380-1.

¹²⁰ HOM., v. 197ss.: ἀὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἔδητύος ἠδὲ ποτῆτος.

¹²¹ THEM., *Or.*, 123c.

¹²² NONN., X. 284-6.

¹²³ Para las interpretaciones semánticas, cf. CHASSANG, op. cit., s. v., y LIDDELL, op. cit., s. v.

comatoso,¹²⁴ pese a lo cual el dios requiere la ambrosía que unas aves le traen y es proporcionada por unos *daímones* de una manera misteriosa que el autor no nos aclara, pero que puede recordar la administración del suero.

Como acontece entre los hombres, los alimentos de los dioses parecen repercutir en su aliento y en su aroma corporal,¹²⁵ y producen en sus cuerpos una fuerza inusitada: así el recién nacido Apolo, no bien Temis le entrega ambrosía y néctar, rompe sus fajas infantiles y ordena que se le entregue arco y aljaba.¹²⁶ Esta maduración precoz, combinada con el hecho de que es precisamente Hebe, diosa de la juventud, poseedora de un historial de maduraciones prematuras,¹²⁷ la que suele escanciar el néctar;¹²⁸ llevó a Heráclito¹²⁹ a suponer que a esos divinos nutrientes debían los dioses su eterna juventud y sus fuerzas en plenitud. Según la *Etimología Magna*, la palabra néctar procede de: νεόν | ἔχω que, por síncope da νέκταρ “lo que tiene juventud,” por lo cual Hebe es la deidad idónea para escanciarlo.¹³⁰

Finalmente, en la *Teogonía*, Hesíodo es lapidario:

De los dioses que poseen la cumbre del nivoso Olimpo, el que al libar con ella (sc. el agua de la Estigia) cometa perjurio, yace en desaliento por un año completo: no se acerca a la ambrosía ni al néctar nutrientes, sino que yace jadeante y en silencio en dispuestos lechos, y un sopor maligno lo envuelve. Mas cuando llega a su fin la enfermedad, después de un largo año, otra prueba, aún más difícil que aquella le sucede...¹³¹

¹²⁴ PLU., *Mor.*, 941f. Para el sueño comatoso cf. infra.

¹²⁵ PLU., *Mor.*, 357b; NONN., VII. 337.

¹²⁶ *hAp.*, 123 ss.

¹²⁷ El caso más obvio al respecto es el de los Alcmeónidas, gemelos recién nacidos que Hebe, por petición de los dioses, transformará en hombres para que puedan así vengar el crimen atroz de su padre. Un caso inverso es el de Yolao, compañero de Heracles. El héroe casado en el cielo con la dulce Hebe, rogará a su esposa le devuelva a su amigo la juventud, y ésta se lo concede como un favor especial que *nunca* volverá a otorgar.

¹²⁸ Es curioso hacer notar que tanto ella como Ganimedes nunca se presentan ofreciendo ambrosía, tarea que, si hemos de creer a Luciano (*D.Deor.*, IV. 1), tocaba al trabajado Hermes.

¹²⁹ HERACLIT., *All.*, IV. 2.

¹³⁰ E.M., 599. 48. A este respecto vale la pena recordar que en el mito nórdico, emparentado con el griego como pueblo indoeuropeo, la diosa Idun o Iduna posee unas manzanas doradas que permite que sean mordisqueadas por los dioses y con ello les conserva su juventud eterna.

¹³¹ HES., *Th.*, 793-800: ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσση| ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου,| κείται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν·| οὐδέ ποτ’

Si para los Cíclopes y los Hecatonquiros degustar estos alimentos fue un premio, aquel dios perjuro tendrá como castigo carecer de ellos temporalmente; la consecuencia en sus divinos cuerpos es más que esclarecedora: sufren una muerte en vida, donde el término griego que he traducido por “sopor” transliterado es “coma”. La calidad nutriente (βρώσιος) del néctar y la ambrosía se destaca cuando se lee que su carencia produce el desfallecimiento, la respiración dificultosa¹³² y la incapacidad de pronunciar palabra, todos los cuales son síntomas propios de un enfermo grave.

La privación de estos nutrientes, aunque sea durante un lapso de tiempo incluso más corto que el de un año, como sucede con los dioses que cometen perjurio, también provoca en otros dioses reacciones semejantes. □Οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἡδυπότοιοι| πάσσατ' ἀκηχεμένη, οὐδὲ χροὰ βάλλετο λουτροῖς.¹³³ Deméter, quien así sufre, no degustará néctar ni ambrosía y se hallará “afligida” (ἀκηχέμενη): si bien podemos traducir sin problema el participio como un circunstancial causal que expresa que debido a su aflicción por la pérdida de Core, había dejado de comer y de bañarse, creo que ambos hechos están relacionados y constituyen el cuadro de una “enfermedad” que hoy conocemos como depresión, de índole psicológica, pero con un ingrediente muy importante de afección física.

ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσσοι| βρώσιος, ἀλλά τε κείται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος| στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει.| αὐτὰρ ἐπὶν νοῦσον τελέσει μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,| ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος.

¹³² Los términos νηῦτμος y ἀναπνευστός suelen traducirse de forma parecida (cf. las traducciones de Vianello y la de Pérez y Martínez). Para mí, el primero sí es muy claro en su idea de “falta de aliento”, pero el segundo que significa “respirable”, lo entendí por el contexto como una respiración jadeante, difícil y no como dos formas de designar lo mismo. Nótese asimismo la cercanía sonora entre los términos nutriente (βρώσιος) y ἀμβροσία.

¹³³ *hCer.*, 49-50. Afligida, no se alimentó con la ambrosía y el néctar, dulce bebida, ni llevó su cuerpo a los baños. Cf. una reacción muy parecida en la afligida Penélope: *HOM.*, iv. 787-788.

Aún hallándose en las antípodas del hombre, un dios es lo que come... se podría caer en la tentación de inferir, a partir de esta particular característica, que todos aquellos que tomen ambrosía tienen una anatomía y fisiología divinas.¹³⁴

¿ALIMENTOS DE INMORTALIDAD?

El don de la inmortalidad

En los dioses

Luego de todo lo que he expuesto, creo que estos alimentos producen en el que los consume algunas de las características de los dioses, si bien los griegos siempre fueron reticentes a otorgar a los hombres la inmortalidad, la última prerrogativa divina, según las leyendas, vedada para los mortales:¹³⁵ Aquiles y Demofonte no alcanzaron este premio por la desafortunada intervención de sus padres humanos, quienes con ello les recordaron para lo que habían nacido, para morir.¹³⁶

Tan sólo de Heracles se podría suponer que obtuvo la verdadera inmortalidad, pero, ya desde la *Odisea*, parecía no haber unanimidad al respecto, pues su parte mortal –su sombra– vagaba en el Hades.¹³⁷ Cuando un mortal se atreve a intentar robar este don que algunos dioses, o mejor dicho, diosas, están

¹³⁴ SIssA, op. cit. p.53. Son varios los ejemplos en el mundo mitológico de Grecia y Roma que parecen confirmar que degustar el néctar y la ambrosía hacen inmortal a un mortal, así Píndaro nos señala a Tántalo, Teócrito a Berenice y Ovidio a Eneas. (Pl., *O.*, I. 62; *Pit.*, IX. 63; THEOC., *Ep.*, XV. 106-108; Ov., *Met.*, XIV. 606-607). No obstante, Titono, príncipe etíope de quien Eos se enamoró y a quien raptó, degusta la ambrosía diariamente y ha envejecido, pues la diosa olvidó rogar a Zeus le concediera la juventud eterna cuando solicitó para él la inmortalidad (cf. *hVen.*, 226 ss.); para mí éste es un caso aislado. En Nonno (VII. 63) el néctar confiere a quien lo bebe la característica divina de la *ἀκτῆδεια* (indiferencia).

¹³⁵ Galeno nos recuerda muchos fármacos conocidos por sus propiedades curativas y milagrosas que se llamaron “ambrosía”, pero nunca sugiere que exista un alimento *inmortalizador*. GAL., *De locis affectis*, VI. viii. 292, y *De metodo mediendi*, XIV. x. 585.

¹³⁶ Cf. APOLLOD., III. xiii. 6, y *hCer.*, vv. 248 ss., respectivamente.

¹³⁷ HOM., xi. 601 ss.

dispuestos a otorgar, el castigo es aún mayor, como bien lo demuestra Tántalo con su suplicio.

Se entendería entonces que la inmortalidad es una prerrogativa propia y exclusiva de los dioses. No es así, ser dios no la asegura, como quedó expuesto en líneas anteriores, lo cual me permite continuar explorando la posibilidad de reconocer dicha capacidad en los alimentos que estoy estudiando.

Características básicas del pensamiento religioso griego eran su politeísmo y la manera en que éste fue desarrollado. Como afirmaba Antonio Caso al comparar la mitología helena con la azteca, aquélla se miraba más rica no por su multiplicidad divina o por su concepción elevada, sino por los poetas que enriquecieron con su arte el acervo de historias. Dicha variedad permitió, en mi opinión, el progreso de la religión, que no se quedó restringido a unos pocos que la manipularan a su placer y beneficio, sino que, en manos del pueblo y los artistas, se nutrió, evolucionó y logró pervivir al retratar en sus leyendas los anhelos, sufrimientos y problemas del humano, encontrando en él una salida o, al menos, vislumbrándola al reconocerlos.¹³⁸

La naturaleza del politeísmo es la variedad, que no la organización; no obstante, los griegos gustan de establecer cierto orden en su vasto panteón. La multiplicidad de los dioses se comprende al reconocer con qué facilidad se instaaura el culto a un nuevo héroe local, pues tan sólo es necesaria la ratificación del oráculo; una abstracción como la Democracia es elevada a la categoría divina tan fácilmente como el epíteto de un dios es desligado de su poseedor y adquiere carta de legitimidad como una deidad independiente.¹³⁹

Nacer dios implica pertenecer a un grupo que admite categorías; no todo ser divino es igual a otro; dentro de este grupo hay una división a la que Ruíz de Elvira ha hecho mención al elaborar su lista de dioses menores: aquellos que

¹³⁸ Cf. KIRK, *El mito...*, pp. 21-54.

¹³⁹ Cf. GERNET, *El genio...*, p. 168.

“carecen de inmortalidad”. Según llevamos visto la inmortalidad suele ser una característica común de las deidades; sin embargo, existen algunas que carecen de ella y no por esto dejan de considerarse como tales: ése es el caso de las Ninfas.

La posible separación entre los seres divinos inmortales por naturaleza y los seres divinos que carecen de ésta y pueden alcanzarla, quedaría manifiesta en el canto XX de la *Iliada*, donde al convocar a los dioses se aclara que incluso las Ninfas asisten al Olimpo a escuchar las órdenes de Zeus, como si con ellas se tocara el extremo de lo divino.¹⁴⁰ ¿A qué se debe la aparente diferencia? Marcel Detienne supone que se debe a la alimentación,¹⁴¹ y Emily Vermeule señala que la causa es la proximidad de las Ninfas con los mortales, de tal manera que, así como éstos alcanzan a salvar el abismo que los separa de la deidad gracias a su contacto con éstas, de igual manera ellas se “mortalizan” con tal relación.¹⁴²

Me atrevo a contradecir a tan distinguidos estudiosos, pues considero que la respuesta puede perfilarse en la misma dirección que las diferencias entre diversos pueblos mortales: las costumbres. Cuando Maya, ninfa a quien Zeus amó, conversa con su hijo Hermes, éste rechaza la existencia retirada que lleva la ninfa en los bosques, y prefiere la vida olímpica que señala casi como un ideal.¹⁴³ No deja de sorprender la actualidad de su discurso, digno de cualquier jovencuelo que rehúsa aceptar que la vida de sus padres necesariamente sea su propio camino; pero a la vez deja constancia, siempre según mi juicio, de lo que separa a una ninfa de un olímpico: el estilo de vida. Revisaré ahora con más detalle el caso particular de las ninfas.

A pesar de considerárseles una especie de colectividad, las ninfas suelen clasificarse en subgrupos de acuerdo al elemento de la naturaleza en el cual

¹⁴⁰ Cf. HOM., XX. 4-9. Dicha distancia se refleja también en la *Odisea* (V. 79-80) donde afirma el poeta la divinidad de Calipo al referir que Hermes se siente cómodo en la gruta de la ninfa, merced a que ésta también es una diosa.

¹⁴¹ Cf. SSSA, op. cit., p. 123.

¹⁴² Op. cit., p. 217.

¹⁴³ *hMerc.*, vv. 162 ss.

habitan.¹⁴⁴ Habría que admitir que el término “ninfa” se aplica igualmente a otras deidades como las Horas, las Cárites o las Nereidas e incluso a diosas abstractas como la paz, Irene, o la fortuna, Tique.¹⁴⁵ Lo común es que sean consideradas hijas de Zeus¹⁴⁶ y compañeras de Ártemis,¹⁴⁷ Pan o algún otro dios pastoril o ligado a las manifestaciones naturales, como Dioniso.¹⁴⁸

El término “ninfa” (νύμφα) también se aplica a la joven mujer en edad de casarse, y de aquí las características de las diosas, a quienes se considera como muchachas de belleza virginal y gran fertilidad; las ninfas son las madres ideales de los héroes o, al menos, sus nodrizas, las *κουρότροφοι* por excelencia.¹⁴⁹ Pero también, cual jóvenes casaderas, están en la peligrosa edad de la lascivia; perpetuamente juveniles, las ninfas son aficionadas a la danza y a la música y propensas a la pasión amorosa, naturaleza casi necesaria en seres de la fecundidad.

De aquella concepción surge un doble aspecto mitológico: la ninfa es una deidad deseable por su carácter bondadoso, incluso por su liberalidad sexual –fuente de atracción masculina–; pero es precisamente su desenfrenado deseo lo que resulta peligroso, ya que inspiran locura a los hombres¹⁵⁰ o, en el peor de los

¹⁴⁴ Náyades, si son del agua; Dríades o Hamadriades, si son de los árboles (SERV., *Ad Ecl.*, X. 62; *Ad Aen.*, I. 372; PROP., I. 20; NONN., III. 70); Antríades, si son de las cuevas; Alseides, si de los bosques; Oreades, cuando viven en los montes; Limónides, si es en los prados, y Perimélides, si se ocupan del ganado menor, o tal vez si habitan en medio de éste. (cf. RUÍZ DE ELVIRA, op. cit., pp. 94-95). La clasificación general de las ninfas se encuentra en *Schol. Il.*, XIX. 8; SERV., *Ad Ecl.*, X. 62; *Schol. Ap. Rh.*, IV. 1412. En el himno a Delos de Calímaco (vv. 109 y 256) se afirma que las Náyades son hijas de los ríos; otras fuentes las dividían en dos categorías: Crénides (de las fuentes) y Epipotámides (de los ríos). Creen algunos mitólogos como Rose (op. cit., p. 173) que esta clasificación responde a simples adjetivos calificativos que se unían al sustantivo ninfa y no a diversas “razas” de esta especie divina. De igual manera, despierta sospechas el que en Hesíodo (*Th.*, 184-187) se aclare que las Melias son hijas de Gea, como si el poeta sobreentendiera que existen otras ninfas que no son descendientes de la sangre de Urano. Rose (op. cit., pp. 172-173) considera a las Melias como ninfas del fresno y menos destacadas que las Dríadas, cuyo árbol –el encino– reviste una mayor importancia en el culto helénico.

¹⁴⁵ Cf. RUÍZ DE ELVIRA, op. cit., pp. 94.

¹⁴⁶ Cf. HOM., VI. 420; ix. 154; xiii. 356; xiv. 105; xvii. 240. HES., *fgr.*, 304; PLU., *Mor.*, 415 c.

¹⁴⁷ CALL., *hDian.*, 13 y 15; GRAT., *Cyn.*, 16, y VERG., *Aen.*, I. 498.

¹⁴⁸ SHEPARD, *Her share...*, pp. 36 ss.

¹⁴⁹ Cf. ELIADE, *Tratado...*, pp. 192-193.

¹⁵⁰ *Ibid.* Rose (op. cit. p. 173) relaciona aquella locura con el don profético de las ninfas y su capacidad de “inspirarlo” a los mortales.

casos, la muerte, pues su pasión las lleva a ser raptoras de hermosos donceles cuyas vidas quedan trucas debido al erotismo ninfomaniaco.¹⁵¹

La ninfa es un vínculo entre lo mortal y lo inmortal, puesto que ellas mismas son seres finitos. Un antiguo epigrama¹⁵² señala que la vida de una ninfa es nueve mil veces más larga que la humana, y el fragmento 171 de Hesíodo enumera las edades de ciertos seres, las ninfas entre ellos, y luego de algunos cálculos sencillos se comprende que estas diosas viven 3240 generaciones humanas aproximadamente. A pesar de tal longevidad, los autores se solazan afirmando la mortalidad de las ninfas y el privilegio de algunas cuando los dioses las libran de tal destino, merced, en algunos casos, a la catasterización como ocurre con las Híadas y las Pléyades.¹⁵³

Parece, pues, que puede sostenerse que no por el simple hecho de nacer dios, se es inmortal. Como he venido repitiendo, existen factores externos que auxilian a los dioses a alcanzar una vida perenne, y el principal es la alimentación, como apunta Detienne, y, según lo he señalado yo, hizo ver mucho antes Hesíodo, al contar que cuando los dioses no degustan el néctar y la ambrosía entran en un estado catatónico muy semejante a la muerte; dicho mito se halla dentro de una narración referida al Tártaro y las moradas de Hades,¹⁵⁴ lo cual no debe pasar inadvertido, pues enlaza la “mortalidad” con la carencia de estos alimentos.

¿Pueden morir los dioses? La respuesta en las diversas mitologías en ocasiones es un rotundo sí. La divina Tiamat cae bajo la furia del rayo de

¹⁵¹ El aspecto rapaz de la ninfa se enlaza con otras figuras cuya inmortalidad, que no su divinidad, es puesta en duda: Arpías y Sirenas. Como analizaré más adelante, el poder femenino vincula la muerte con la inmortalidad y en ello se basan parte de las conclusiones del presente trabajo.

¹⁵² *Epigrama Bobiens*, 62 apud RUÍZ DE ELVIRA, op. cit., p. 95.

¹⁵³ Cf. RUÍZ DE ELVIRA, op. cit., p. 40. En Estacio (*Theb.*, IX. 376) se niega la inmortalidad de las ninfas tajantemente. Aún cuando se debería considerar igual para los sátiros, estos seres mitológicos no revisten la importancia de las ninfas y pasan a ser el simple aspecto masculino de la fértil lascivia, sin tomar las interesantes características vistas hasta ahora para las ninfas; por ello fueron dejados de lado en tan breve análisis. Por ejemplo, sólo uno de ellos, Sileno, fungió alguna vez como ayo, como *kourótrofo*.

¹⁵⁴ HES., *Th.*, 767 ss.

Marduk¹⁵⁵ y los dioses de Asgard, el Olimpo germánico-escandinavo, esperan su destrucción final en el Ragnarok, cuando todo sea nulificado y nazca una nueva raza de dioses.¹⁵⁶ En Grecia, ya Hesíodo narraba una “destrucción” colectiva al estilo del Ragnarok nórdico, y el mito de Tifón bien puede reflejar la lucha del dios babilónico; la diferencia estriba en que los poetas helenos nunca aseveraron la aniquilación divina total.

Si, como puede entreverse en el mito griego, los dioses experimentan el miedo a encontrarse en situaciones a todas luces semejantes a la muerte, la existencia del Tártaro no puede ser sino lo más cercano al concepto de un Hades para los inmortales.

En la *Teogonía*, el Tártaro¹⁵⁷ nos es presentado como lo más profundo del universo, un abismo caliginoso que se halla a la misma distancia de la tierra que ésta del cielo;¹⁵⁸ por la descripción del poeta de Ascra, cerca de aquel sitio tan temible se encuentran tanto la casa de Hades como la morada de la Noche. Por el verso 455 del citado poema, sabemos que estos domicilios se hallan bajo el suelo (ὑπὸ χθονί)¹⁵⁹, por lo que se colige que el Tártaro también está en aquella región inferior, en la más baja de las profundidades.

Según menciona Pierre Grimal, el Tártaro se llegó a confundir con el Hades, o bien se le concibió como una de sus regiones;¹⁶⁰ dicha confusión se rastrearía hasta el texto mismo de Hesíodo, pues éste designó al Tártaro en género neutro, y empleó el plural (v. 713) para referirse a unas regiones oscuras

¹⁵⁵ Cf. *Enuma Elish*, IV. 31 ss., especialmente v. 105.

¹⁵⁶ BRANSTON, *Mitología germánica...*, pp. 491 ss.

¹⁵⁷ La personificación de éste resulta difícil de entender incluso en el mito hesiódico. Si bien el poeta lo llama “padre” de Tifón (*Th.*, 821-822), tanto en esta ocasión como en el momento en que nos lo presenta (v. 119), Tártaro es un ser neutro gramaticalmente, es decir, el poeta no lo considera ni masculino ni femenino.

¹⁵⁸ HES., *Th.*, 720-725. Para Grimal (op. cit., p. 493), el Tártaro está a la misma distancia del Hades que éste de la tierra.

¹⁵⁹ Cf. también HES., *Th.*, 119: Τάρταρα τ' ἠερόντα μυχῷ χθονὸς εὐροιδείης.

¹⁶⁰ Cf. GRIMAL, op. cit., p. 493.

que así conservan el carácter ambiguo del más allá. Sin embargo, los versos 736 a 740 son particularmente interesantes:

Allí, de la tierra sombría y del Tártaro brumoso, del ponto esteril y del cielo estrellado, de todos por igual, están las fuentes y los límites penosos, mohientos; y aún los dioses los aborrecen.¹⁶¹

El vago adverbio de lugar ἔνθα (allí) que nos indica ese sitio aborrecible, puede entenderse como el Tártaro mismo, pues en versos anteriores (729-30) se señala la obscuridad donde yacen los titanes. A mi juicio, el Tártaro es uno con el Caos primordial, aquel abismo que, a pesar de su masculinidad lingüística, produce (γένετο),¹⁶² no engendra o pare, a los primeros seres de la tiniebla: Nix y Erebo. Como él, el Tártaro es también una región umbrosa que tiene en sí misma el principio y también el fin, el fin de lo divino. “Allí” todo vuelve a la potencia, a la esencia y el dios deja de existir como tal, por eso es un lugar despreciable, tanto como el Hades lo es para el humano.

Con aquel lóbrego lugar suelen los dioses amenazarse unos a otros,¹⁶³ y es el sitio donde va a parar la deidad cuando ha cometido el crimen de *lesa majestad* en contra del soberano reinante.¹⁶⁴ Que los dioses que yacen en el Tártaro pierden el poder y la inteligencia, mas no se extinguen, esto se fundamenta cuando se lee que, aún encerrados, Hera recurre a ellos para rogar un hijo partenogénico o los emplea como garantes de su juramento a Hipnos.¹⁶⁵

Tal afirmación revela que los dioses no “mueren” del todo. Sin embargo, ello no es propio sólo de un ser inmortal, pues también es característica de los

¹⁶¹ ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος| πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἄστερόεντος| ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,| ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ.

¹⁶² HES., *Th.*, 116. Entiéndase que si el Caos no engendra en una deidad femenina ni pare, pues es un ser gramaticalmente masculino, el empleo del verbo γίγνομαι toma el valor de “producir, llegar a ser, suceder.”

¹⁶³ HOM., VIII. 13-15; *hMerc.*, 254-259; LUC., *DDeor.*, XXIII. 17-20.

¹⁶⁴ HES., *Th.*, 729 ss.; APOLLOD., III. x. 4.

¹⁶⁵ *hAp.*, 334-339, y HOM., XIV. 277-279, respectivamente. Cf. también VERMEULE, op. cit., pp. 215-216.

humanos, cuya esencia ($\psi\upsilon\chi\eta$), al morir, continúa una pseudo-vida en el Hades; tal vez la diferencia radica en que los dioses conservan su cuerpo, y en que es precisamente la privación del néctar y la ambrosía lo que los mantiene en aquel estado catatónico equivalente, según se aprecia en Hesíodo, a una muerte aparente.

Por lo dicho anteriormente cabe pensar que los dioses tenían una relación con el Hades semejante a la de los hombres; no obstante, quedaría por salvar el problema de si éstos poseían un alma como la humana. No sería muy descabellado responder que sí, tomando en cuenta las características anatómicas y fisiológicas que, como apunté,¹⁶⁶ comparten con los mortales; la diferencia consistiría en que dicha alma no abandona el cuerpo de la deidad cuando es condenada a morar en el submundo, alejada de aquellos alimentos que, como he tratado de sustentar, tienen un destacado papel en su inmortalidad. No creo exagerar al suponer que los dioses condenados al Tártaro eran tan $\square\square\square\square\square\square\square\square$ como los espectros de los hombres.

La muerte, ese desprendimiento del alma y su descenso al Hades, como la entendían los griegos, no parece así tan ajena a los dioses y mucho menos a esas diosas-mortales, las ninfas. En la *nekia* de la *Odisea* (libro XI), Homero menciona que el alma de Antíope, hija del río Ásopo y amante de Zeus, es uno más de los espectros femeninos que el héroe reconoce.¹⁶⁷ Los dioses conocen un “tipo de muerte,”¹⁶⁸ la cual vincula aún más a sus adoradores con ellos y me permite especular que si un dios puede experimentar esta caída abismal, el hombre puede elevarse a la inmortalidad.

¹⁶⁶ Cf. supra, pp. 110 ss.

¹⁶⁷ HOM., xi. 260-265. El himno homérico a Afrodita (vv. 269-272) afirma la muerte de las ninfas, al menos de aquellas vinculadas a un árbol.

¹⁶⁸ No es mi intención agotar el tema y por ello dejo de lado las especulaciones de esa “muerte civil” que experimentan los dioses, al ser alejados de la inmortalidad y confinarlos a habitar entre los hombres. Cf. APOLLOD., III. x. 4.

En los hombres

El destino del hombre es morir y esta verdad fue, sin duda, el detonante del sentido religioso, como ya lo había sospechado Paul Chalus.¹⁶⁹ En Grecia, el destino reviste una importancia tal que sería necesaria una investigación aparte y no las meras reflexiones que expondré, pero que, confío, auxilién para comprender que la muerte es una realidad concientizada desde un remoto pasado.

Si bien el concepto de destino evolucionó junto con el pueblo heleno y fue interés incluso de la filosofía, para la naturaleza del presente trabajo —empeñado en rastrear los orígenes de los conceptos mitológicos— me concentraré en las más antiguas fuentes griegas: Homero y Hesíodo.

En el aedo de la *Iliada* es usual que se encuentren los términos *μοῖρα*, *κῆρ* y *πότμος* empleados al hacer referencia al destino,¹⁷⁰ si bien parecen aspectos de una idea general. *Μοῖρα* está relacionada con la “parte” que corresponde a cada persona vivir;¹⁷¹ *κῆρ* parece referir al momento de la muerte¹⁷² y finalmente *πότμος* a la “suerte nefasta” que conduce a la muerte,¹⁷³ esa que en la fórmula homérica provoca el lamento del alma al partir del cuerpo.¹⁷⁴

Sólo *μοῖρα* y *κῆρ* serían algo más que conceptos abstractos y se les concebiría también como deidades, siendo la primera más destacada. La Moira fue cantada por Hesíodo como una tríada de diosas hijas de la Noche

¹⁶⁹ CHALUS, op. cit., pp. 15 ss.

¹⁷⁰ Para *μοῖρα*: HOM., VI. 487; XVII. 421; para *κῆρ*: HOM., XXII. 365, XXIII. 363; para *πότμος*: HOM., XI. 262; XVI. 856.

¹⁷¹ Cf. la etimología en LIDDELL, op. cit., s. v.

¹⁷² Cf. HOM., XXII. 365; XXIII. 78, 363.

¹⁷³ Cf. LIDDELL, op. cit., s. v.

¹⁷⁴ HOM., XVI. 856, y XXII. 362: *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη ἄϊδος δὲ βεβήκει ὄν ποτμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτήτα.*

primigenia,¹⁷⁵ reconociendo así su preeminencia. La Ker, por su parte, es igualmente hija de Noche y hermana de las Moiras; como éstas, ella también es multiplicada¹⁷⁶ e identificada por completo con las Moiras.

Paola Vianello –basándose en la obra hesiódica y tal vez en la mitología posterior, que muestra a las Keres como innumerables vampiros sedientos de sangre que revolotean sobre los campos de batalla en busca de guerreros moribundos- ha sostenido que hay que comprender a esas multiplicadas Keres como un destino de “muerte violenta,” idea con la cual coincido totalmente.

La Moira o Moiras no tienen este aspecto, son simplemente las deidades encargadas de distribuir la porción adecuada a cada uno¹⁷⁷ y se ligan así con otras diosas afines, como Τύχη, Ἀνάγκη ο Καιρός.¹⁷⁸ A mi juicio, lo más destacado sobre tal concepto de destino es que todo ser, incluidos los dioses, tiene una parte asignada;¹⁷⁹ esto es, existe un orden que, si bien no es rector del universo, al menos reparte lo que corresponde a cada quien, y que es concebido como una diosa triple.¹⁸⁰

Así pues, el hombre lleva impresa en su naturaleza la decadencia que lo arrastra hacia la muerte. Dicha impronta se reconoce en todo cuanto lo rodea, y el carácter de “efímero” paradójicamente es la única constante:

¹⁷⁵ HES., *Th.*, 217-218. El poeta más adelante (vv. 904-906) las llama hijas de Zeus y Temis; si bien podríamos sospechar un descuido o una amalgama de tradiciones, creo que forma parte del plan general de la *Teogonía* como canto al orden divino encarnado en un Zeus todopoderoso, consorte de la Justicia y padre de las estaciones (Eunomia, Irene y Dike) y también de las Moiras, el destino justo como hijas de Temis y no caótico, como hijas de Noche y hermanas de Discordia. (Cf. también HES., *Th.*, 348 y 520; *Op.*, 765).

¹⁷⁶ Nótese el plural empleado en HES., *Th.*, 218.

¹⁷⁷ Cuán adecuada resulta la traducción romana de Parcas (< *pars*).

¹⁷⁸ Fortuna, Necesidad y Momento oportuno, respectivamente.

¹⁷⁹ HOM., XVI. 433: ὃ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιῳ Μενoitιάδαο. Esta observación lleva irremediablemente –siempre según mi opinión- a sospechar que fuera la Moira la dispensadora de las τιμαί de los dioses. Homero nos presenta en ocasiones a los dioses como colaboradores de la Moira y no como sus meros peones (cf. HOM., XIX. 115).

¹⁸⁰ Creo que es oportuno señalar que en Homero se emplea como destino también el término Αἴσα, vocablo de gran antigüedad, posiblemente micénico (cf. KIRK, *Los poemas...*, p. 119) y cuyo género femenino podría remitir a una ancestral diosa rectora del universo, sustituida después por la Moira que fue triplicada –si es que la Aisa no lo era antes. El mito posterior decía que Ananke, la Necesidad, era madre de las Moiras y poseía una rueda gigante con la cual gobernaba el destino del universo... ¿acaso una reminiscencia del mito de Aisa?

Como la generación de las hojas, tal es también la de los hombres. El viento esparce unas hojas sobre la tierra, pero el bosque, al florecer, cría otras y sobreviene la estación de primavera; así la generación de los hombres, una se cría y otra se extingue.¹⁸¹

La fuerza humana, como el aliento, necesita recuperarse, y por ello está condenada a desaparecer. Este temor a la decrepitud y a la final extinción anima a la poesía arcaica, que preconiza la fama como medio de immortalizarse; el héroe de la épica busca quedarse “en el recuerdo de los hombres venideros,”¹⁸² donde sus hazañas pervivirán como no lo hace su cuerpo. El poeta lírico clamará por los goces momentáneos que brinda la cotidianidad, y rechazará hablar de lo perpetuo que es inalcanzable, o bien sentenciará en las más acerbas consignas lo que representa esta característica: la vejez y la muerte.¹⁸³

Estos cuadros son desalentadores, sin duda, y vuelven pesimista la visión arcaica, pesimismo que se extiende a todos los ámbitos del pensamiento, incluido el escatológico. El hombre arcaico no parece reconocer una división tajante entre cuerpo y alma, tema en que se afanará la edad clásica;¹⁸⁴ no obstante, dicha “corporeidad espiritual” permite a su vez que tampoco haya un corte entre lo humano y lo divino.

A mi juicio, el símil de la *Iliada* citado arriba no es totalmente desalentador, porque a un observador como Homero no debió pasarle inadvertido que esa generación de hojas muertas nutría el suelo y permitía, merced a su capacidad fertilizante, la nueva generación vegetal. Si a esto agregamos que no había una separación total entre lo aparentemente inconexo, lo mortal y lo inmortal, pues

¹⁸¹ HOM., VI. 146-149: οἷη περ φύλλων γενεῇ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. | φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλην τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη. | ὡς ἀνδρῶν γενεῇ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

¹⁸² Cf. por ejemplo a Ennio apud CIC., *Tusc.*, I. xvi. 34: *nemo me lacrimis decoret nec funera fletufaxit. Cur? Volito vivus per ora vivum.*

¹⁸³ MIMN., Frags., 1, 2, 4, 5, 6; SOL., Frags., 14 y 15; ARCHIL., Frags., 8 y 58; SEMON., Frags. 2, 3, 4, 29; SIMON., Frags., 13, 15, 16, 18, 22; ALC., Frag. 38.

¹⁸⁴ Cf. VERNANT, op. cit., p. 17.

los poetas predicaban entonces que las razas humana y divina no estaban desligadas del todo, puede que el mundo arcaico no haya sido del todo una sociedad desesperanzada.

Sin embargo, a partir de los albores del nuevo pensamiento de la siguiente edad, los hombres serán vistos como la antítesis de los dioses, y su mortalidad será el sello particular que los estigmatizará.

En el mito hesiódico del sacrificio en Mecona,¹⁸⁵ Prometeo, la figura salvadora de la humanidad, paradójicamente es quien la arruina: el hombre devora lo efímero y con ello condena su cuerpo a la perdición; tal vez se podría reconocer en este mito uno de los más antiguos atisbos de la tendencia ascética de las religiones subsecuentes, afanadas en la exaltación del espíritu en detrimento de la corporeidad: enfatizando que la humanidad se alejó de lo divino a partir de la ingestión de lo perecedero; abandonados estos alimentos y concentrándose en el espíritu que supuestamente no los necesita, se alcanzaría la antigua y perdida comunidad con los dioses.

Mas el ser humano ha pugnado por vencer ese último límite que la naturaleza le impone, y para ello ha hecho uso de su imaginación. Algo debe sobrevivir a la muerte, ese algo ha sido llamado alma. Asimilada al postrer aliento, el alma escapa de lo que, para pensadores desde tiempos socráticos, es su cárcel.¹⁸⁶

Si hay un alma que pervive, debe ir a un lugar y con ello comienza la mitología del Otro Mundo. En Grecia, el cielo era un territorio exclusivo del dios, pero la suposición de que ese “otro sitio” debía estar en los extremos de lo humano era lo más lógico; dicha idea podía verse alentada por la certeza arcaica de que los pueblos distantes administraban su vida de mejor manera, y en los

¹⁸⁵ Cf. HES., *Th.*, 535 ss.

¹⁸⁶ No hay que olvidar que incluso la ciencia moderna ha hecho estudios sobre esa pequeña cantidad de peso (21 grs. aprox.) que desaparece en el muerto y que algunos se han atrevido a señalar como el alma.

griegos redundó en la idea de que compartían con los dioses los misterios cosmogónicos del día y la noche. Los pueblos limítrofes, como los etíopes o los hiperbóreos, solían disfrutar la compañía divina y añadían a esta prerrogativa una inusual longevidad, una vida libre de crímenes y en ocasiones de muerte.¹⁸⁷

Lo que no muere debe estar más allá de lo que muere y de todo aquello que pertenece a la vida como la conocemos; para alcanzar estos sitios es menester hacer presión sobre los extremos de la naturaleza: *mas ni en naves ni marchando a pie encontrarás... el maravilloso camino*.¹⁸⁸ A la región de la inmortalidad, o mejor dicho de la eternidad, para distinguirla de la vida divina, sólo se marcha al morir. Es cierto que algunos pocos han conocido esa realidad estando aún vivos, pero no lo lograron sin la intervención de aquellos que gozan de la inmunidad que les otorgaba su rango de dioses:¹⁸⁹ Heracles será conducido por Hermes y Atena; de igual manera, Circe señalará el mejor camino a Odiseo a fin de consultar el alma de Tiresias, e incluso Eneas se verá auxiliado por la Sibila de Cumas, sacerdotisa de Apolo.

Conocer lo que hay luego de la muerte es el misterio último y la materia de estudio de las religiones de todos los tiempos, pero la mitología del Otro Mundo es abigarrada y más en los pueblos que, como el griego, son herederos de las, igualmente, más disímiles culturas. Iniciar un viaje en busca de lo que fue el Hades y el destino del alma eterna es tan complicado como la misma *katábasis*, y por ello en el presente trabajo sólo será expuesto someramente y me concentraré en descubrir la relación que se puede establecer entre la pervivencia del alma y la ambrosía y el néctar como alimentos de eternidad.

¹⁸⁷ Cf. Pl., *P.*, X. 41; HOM., XIII. 5-6; A., *Frag.*, 196; HDT., IV. 23 y 93; cf. también VERMEULE, *op. cit.*, pp. 229-230.

¹⁸⁸ Pl., *P.*, X. 29-30: Ναυσὶ δ' οὔτε πεζός ἰὼν ἄν εὐροις| ...θαυμάτων ὁδόν.

¹⁸⁹ Y aquí estoy en desacuerdo con George Minois (*Historia...*, p. 33), que mira las *nekias* helenas como la exposición de un infierno abierto al que cualquiera entra *como en un molino*.

La ambrosía y la eternidad

Ambrosía y néctar como dieta de inmortalidad

A lo largo de los párrafos anteriores he intentado dejar claro que para los griegos la inmortalidad, esa característica divina, puede reconocerse como un don otorgado por los dioses a algunos privilegiados favoritos; empero, el mortal común no desaparece con la muerte, pues su alma continúa llevando “una existencia,” misma que se concibe ya como un vagabundeo abúlico entre las húmedas sombras del Hades, ya como un doloroso castigo en el Tártaro o un delicioso premio en el Elíseo. Así, espero haya quedado establecido que dentro de la abigarrada mitología del Más Allá helénico, la única constante es cierta trascendencia de lo vivo.

El mortal no se consume y vuelve a la nada.¹⁹⁰ El griego posee un concepto de eternidad; no necesariamente uno de inmortalidad, que implicaría goces más cercanos a la actividad divina. Sin embargo, gracias a la existencia de los Campos Elíseos y de los demás “paraísos,” dicha eternidad parece convertirse en un sutil reflejo de la más preciada inmortalidad.

En mi opinión, el mito demuestra que la verdadera inmortalidad se alcanza de la manera más sencilla al cohabitar con los dioses y obtener la juventud eterna: un hermoso joven (tal como se presenta en el caso paradigmático de Ganimedes) o una bella muchacha son “raptados” por alguno de los dioses y, con sus favores sexuales, adquieren el derecho a vivir por siempre aunque sin llegar nunca a ser dioses.¹⁹¹

Caso diferente es el del mortal que persigue por sí mismo la inmortalidad, la vida de los dioses. Los intentos de algunos de estos atrevidos terminan con su

¹⁹⁰ Como expuse en las páginas anteriores (cf. supra, pp. 139 ss.), esta noción permea prácticamente todo el pensamiento griego, incluso en Aristóteles hay reminiscencias de la ancestral supervivencia del alma.

¹⁹¹ No existen templos, altares u oráculos dedicados a personajes como Ganimedes, Orión, Titón, Céfalo u otros “secuestrados” divinos.

ruina, como sería el caso de Tántalo, Sísifo o Belerofonte, quienes mediante la astucia o por la soberbia de su heroísmo procuran expoliar lo que sin duda debe ser ofrecido.

Dicho ofrecimiento, creo yo, se corrobora en el mito de Heracles, a quien se promete la inmortalidad luego de una vida heroica con la que pruebe su valía a los dioses y a sí mismo; su apoteosis implica la muerte, mas su alma “vivirá” una eternidad diferente, una eternidad degustando la inmortalidad.

¿Pero fue Heracles el único privilegiado? La evolución en las concepciones del Eliseo apuntan, siempre según mi opinión, a que poco a poco la eternidad fue obteniendo el carácter de inmortalidad, de felicidad perpetua.

En dicha evolución jugaron un papel preponderante los alimentos que otorgan la inmortalidad, la ambrosía y el néctar, siendo la primera la más enigmática y, a la vez, la más reveladora del origen del mito.

No hay uniformidad entre los investigadores cuando se trata de las cualidades inmortalizadoras de estos alimentos. No obstante, los griegos están conscientes de que el cosmos entero –y los dioses forman parte indisoluble de él, como aprecia cualquiera que lea la *Teogonía* de Hesíodo- está inmerso en un juego cíclico de tensiones y relajaciones, como de hecho lo están la vida y la muerte, en el cual una lleva naturalmente a la otra y viceversa. Las deidades, en su justa medida divina, no se escapan de tales concepciones, como ya se aprecia jocosamente en los reclamos por el alimento de los dioses de Luciano de Samosata.¹⁹²

Entre los griegos, el néctar y la ambrosía son alimentos claramente poseedores de la cualidad inmortalizadora.¹⁹³ En el pasaje homérico donde Calipso planea conceder la inmortalidad libre de vejez (*ἀθάνατον καὶ*

¹⁹² LUCIANUS, *JTr.*, XIII.1-4: Ἄλλ', Ἡράκλεις, ὡς θορυβοῦσι τὰ κοινὰ καὶ τὰ καθ' ἡμέραν ταῦτα βοῶντες, "Διανομάς: ποῦ τὸ νέκταρ; ἢ ἀμβροσία ἐπέλιπεν: ποῦ αἱ ἑκατόμβαι;" Cf. también, SISSA, op. cit., p. 125.

¹⁹³ Cf. supra, pp. 47 ss., donde se exponen las especulaciones de otros alimentos con tales características.

ἀγηράον) a un reticente Odiseo,¹⁹⁴ podría suponerse que un método sería administrarle néctar y ambrosía, sobre todo si notamos la mención de la dieta divina en versos anteriores.

Pero si se extiende una sombra de duda en los versos de la *Odisea*, un fragmento hesiódico resulta clarificador. Ifímede, hija de Agamemnón y Clitemnestra, será inmolada a Ártemis a fin de que la armada griega logre abandonar el puerto de Áulide, donde la retiene, colérica, la Flechadora.¹⁹⁵ En el crucial instante de la muerte, la diosa arrebató a Ifímede y la convierte en inmortal libre de vejez (ἀθάνατον καὶ ἀγηράον), y el medio fue la encantadora ambrosía que destiló sobre ella (ἀμβροσίην ἐρατεινὴν στάξει κατὰ κρήθεν).¹⁹⁶

Esta facultad de la ambrosía es señalada con igual oportunidad en el *Himno homérico a Deméter*,¹⁹⁷ donde la diosa pretende con dicha sustancia divinizar al hijo de los reyes de Eleusis, o en la *Pítica IX*, cuando las Horas hacen inmortal a Aristeo destilando en sus labios néctar y ambrosía.¹⁹⁸ Según Giulia Sissa,¹⁹⁹ también se reconocería esa capacidad en la actitud “madura” del recién nacido

¹⁹⁴ HOM., v. 135-136. Para Vermeule (op. cit., p. 225) parte importante de este proceso sería la voluntad del hombre, aunque dicha especificación no es clara en los pasajes que se citan a continuación en el texto.

¹⁹⁵ HES., *Fgr.*, 23a. A pesar del cambio de nombre, es obvio que se refiere a la leyenda del sacrificio de Ifigenia.

¹⁹⁶ De igual manera se cita la divinización de Filónoe, hermana de Clitemnestra, aunque lo fragmentario del pasaje impide saber la causa e incluso corroborar que sea ésta a quien se refiere la acotación a la immortalización.

¹⁹⁷ *hCer.*, 231-242: Ὡς ἄρα φωνήσασα θυώδει δέξατο κόλπῳ χερσίν τ' ἀθανάτοισι: γεγήθει δὲ φρένα μήτηρ. ὣς ἢ μὲν Κελεοῖο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱὸν Δημοφόωνθ', ὃν ἔτικτεν εὐζωνος Μετάνειρα, ἔτρεφεν ἐν μεγάροις: ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι ἴσος ἰσοῦτ' Οὐανὶ σίτον ἔδων, οὐ θησάμενος <γάλα μητρὸς> Δημήτηρ ἡδὲ κατὰ πνεύουσα καὶ ἐν κόλποισιν ἔχουσα. νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μὲνει ἢ τε δαλὸν λάθρα φίλων γονέων: τοῖς δὲ μέγα θαῦμ' ἐτέτυκτο ὡς προθαλῆς τελέθεσκε, θεοῖσι δὲ ἅντα ἐφώκει. καὶ κέν μιν ποιήσεν ἀγήρων τ' ἀθάνατον.

¹⁹⁸ PL., *P.*, IX. 63: νέκταρ ἐν χεῖλεσσι καὶ ἀμβροσίαν ἰστάξοισι, θήστονται τὲ νιν ἀθάνατον.

¹⁹⁹ Op. cit., pp. 115-116.

Apolo o en el fortalecimiento de un Aquiles desmorecido por la pérdida de Patroclo.²⁰⁰

Alimentos mágicos o divinos son comunes en todas las mitologías. Los humanos siempre han querido evadirse de la realidad estremecedora de la muerte y han supuesto que ciertas plantas u hongos poseen virtudes divinizantes,²⁰¹ la ciencia sugiere que su consumo auxilió la evolución cerebral de los homínidos, como afirma Mckenna: *literalmente, quizá nos hayamos comido nuestra senda a la conciencia superior.*²⁰²

Los nombres mismos de néctar y ambrosía están en relación con las cualidades inmortalizadoras que les otorga el mito.²⁰³ El diccionario de Chantraine,²⁰⁴ considera que la ambrosía se relaciona con el armenio *mard* y el sánscrito *mrtá*, este último en clara consonancia con la *amrita*, el alimento divino de India.

La *amrita*, el divino licor de la inmortalidad del mito hindú, surgió de un complicado procedimiento. Este sempiterno néctar se hallaba en el mar de leche que los pechos de la diosa primigenia Maya había producido; para obtenerlo, los dioses y los malignos demonios, los Asuras, llegaron a un pacto de no agresión. Utilizando el monte Merú como un gigantesco molinillo, batieron el lácteo mar permitiendo que la *amrita* que contenía fluyera a través del monte y fuera contenido en una copa. Los Asuras decidieron apoderarse de ella, rompiendo la alianza con los dioses y la promesa de compartir la *amrita* con éstos. Pero Visnú, el dios protector, se transformó en una hermosa bayadera²⁰⁵ que, seduciendo a los Asuras, logró que le entregaran la deliciosa *amrita*.²⁰⁶

²⁰⁰ *hAp.*, 120-130, especialmente los vv. 127-128; HOM., XIX. 352-354. Cf. también Q. S., III. 534-535.

²⁰¹ Cf. el excelente trabajo de Terence Mckenna, *El manjar de los dioses*, que será citado con regularidad a lo largo de estas páginas.

²⁰² Op. cit., p. 68. Para las ventajas evolutivas que ofrecen las plantas, cf. la página 71.

²⁰³ Op. cit., p. 219.

²⁰⁴ Apud VERMEULE, op. cit., p. 168.

²⁰⁵ Especie de ápsara o ninfa de la mitología india.

²⁰⁶ GEBHARDT, *Los dioses...*, pp. 652-653.

Las culturas antiguas de toda la región circundante de Grecia tuvieron sus propios alimentos divinos y, caso a notar, los mitos al respecto fueron semejantes también. Dichos alimentos eran posesión exclusiva de los dioses quienes los ocultaron de “otros seres” que deseaban obtenerlos a fin de conseguir para sí mismos la inmortalidad.

Los sumerios,²⁰⁷ uno de los pueblos más antiguos del Cercano Oriente, contaban cómo el héroe Adapa fue engañado por el dios supremo Ea para que rechazara “la comida y bebida de la vida,” pues podría matarlo. De hecho lo hubiera immortalizado de no haber intervenido el celoso rey de los dioses.²⁰⁸ De igual modo, el gran héroe Gilgamesh, luego de experimentar de cerca la muerte con el fallecimiento de su amigo Enkidu, se lanza a la búsqueda de una “yerba de la inmortalidad” que le había sido robada por una serpiente.²⁰⁹

Hindúes y griegos poseen un origen en común, el indoeuropeo, y si bien la creencia en un alimento immortalizador no proviene exclusivamente de la cultura mencionada en primer término, sí podría remitirse a ella el que sus dioses celosos negaran este privilegio a quien no perteneciera a su celeste raza. Así también, en otra cultura indoeuropea del norte, la germánico-escandinava, se rememora el vano intento de los gigantes por robar a los dioses las manzanas de Idunn o Iduna, diosa nórdica de la eterna juventud.

Dicha diosa poseía unas manzanas doradas que daba a mordisquear a los dioses para que conservaran su fuerza y juventud; un día es raptada por el gigante Zyazzi, el cual, como todos los gigantes del hielo, era enemigo acérrimo de los dioses de Asgard, el Olimpo vikingo. Zyazzi consiguió a la diosa merced a la traición del dios Loki. Cuando fue descubierta su mala acción, Loki fue obligado

²⁰⁷ No debe olvidarse la poderosa influencia que el Próximo Oriente ejerció en la Hélade, particularmente en el aspecto mítico. Cf. PENGLASE, *Greek myths...*, pp. 73 ss.

²⁰⁸ Caso que recuerda el celo con el que Zeus esconde la ambrosía de los mortales.

²⁰⁹ KIRK, op. cit., pp. 152 ss.

a rescatarla, pues los dioses envejecían y se hallaban exánimes. Dios de la astucia, Loki emplea un engaño y recupera a Idunn.²¹⁰

Pienso que con estos ejemplos quedan claras algunas aseveraciones: existen ciertos alimentos que los dioses tienen en muy alta estima, por lo cual los resguardan, pues su degustación implica la inmortalidad u otras características ligadas a ella, como la juventud. Los seres opuestos a los dioses –hombres, demonios o gigantes- anhelan estos alimentos para acortar la distancia que los separa de las deidades, las cuales suelen emplear la astucia para conservar dicha comida o bebida sagrada.

Luego de las breves alusiones a otras culturas hermanas de la griega, y del concienzudo análisis de la ambrosía y el néctar,²¹¹ creo que puede concluirse que en la mitología antigua, los alimentos divinos existían y poseían la capacidad de divinizar de alguna manera a los que pudieran llegar a consumirlos.

Ahora bien, los mitos nacen tanto de las necesidades psicológicas de los pueblos como de las prácticas sociales que los conforman como tales.²¹² Los mitólogos suelen afanarse en descubrir el origen de un mito para así comprender qué yacía –o aún se ocultaba- en el interior de las mentes que lo gestaron.

De modo personal me intriga qué pudo llevar al ser humano a suponer la existencia de un alimento de vida eterna. Buscando en la descripción helena y al hacer una comparación con mitologías aledañas a ésta, opino que puede asegurarse que el néctar y la ambrosía tienen un origen vegetal.

Para Terence McKenna, las plantas con las cuales se alimentaba el hombre primitivo incluían principios psicoactivos que auxiliaron tanto a la evolución cerebral como a la percepción extrasensorial misma que les brindó la certeza de que existía otro mundo diferente a éste, aunque ligado a él a través de dichas

²¹⁰ BRANSTON, op. cit., pp. 299 y 385-389.

²¹¹ Cf. supra, pp. 55 ss.

²¹² Cf. KIRK, op. cit., pp. 16 ss.

plantas. Con el tiempo se perdió el conocimiento del carácter sagrado de estas yerbas y fueron sustituidas por otras que, sin dejar de ser plantas, pasaban a ser meros símbolos del misterioso poder de sus antecesoras.²¹³

Sobre esta base pretendo sustentar la hipótesis de que la ambrosía nació de las características sagradas, simbólicas y psicoactivas del olivo.²¹⁴

Identificación vegetal

Según expuse en el segundo capítulo del presente trabajo, no hay duda de que el néctar y la ambrosía tienen antecedentes reales en alimentos degustados por los hombres; los dioses, como en muchas otras cosas, siguen así un paradigma humano, obviamente, desde la perspectiva histórica del mitólogo que no del creador del mito. El problema, luego de aceptar dicha característica, es determinar con qué alimentos pueden relacionarse y por qué. Para ello, retrocederé en la historia humana y abandonaré momentáneamente a los helenos.

El ser humano es omnívoro, pero es casi seguro que la alimentación carnívora fue posterior y que auxilió con mucho al desarrollo de su cerebro, pues ofreció nutrientes y reservas de grasa que beneficiaron a la especie y le permitieron, en gran parte, el éxito.²¹⁵ No obstante, las plantas han sido –y serán con seguridad– las eternas compañeras del hombre que abandonó las junglas por las planicies. Como afirma Terence McKenna:²¹⁶ *las plantas siempre han hecho de mediación entre las relaciones culturales humanas y el mundo en su conjunto.*

El paso evolutivo de los árboles a la sabana debió ser traumático en más de un sentido, pero abandonar la seguridad arbórea por terrenos abiertos fue decisivo para el éxito de los homínidos, aunque estresante, y acarreó la nostalgia

²¹³ Op. cit., p. 150.

²¹⁴ Me centraré en la ambrosía por ser regularmente, como se ha visto a lo largo del presente esfuerzo, el principal inmortalizador.

²¹⁵ Cf. KOENIGSWALD, *Historia...*, pp. 155 ss.

²¹⁶ Op. cit., p. 41.

de un “paraíso perdido.” Sin embargo, el hecho del cambio de alimentación que parece darse en dicho proceso redundó en un símbolo, donde la planta consumida anteriormente conserva su esencia de liga con la edad feliz, un tiempo de seguridad y deleite. El abandono de aquel estado provocó un sentimiento de alienación, y la necesidad de recuperarlo se volvió una obsesión que redundó en los cultos de reintegración con aquel paraíso perdido, esta vez por medio de la magia intoxicante que más de una planta de uso común posee.²¹⁷

La ingestión de la planta es un modo de reivindicar su poder vinculante con aquel mundo de seguridad arbórea, abandonado por las praderas que ofrecían una nueva aunque peligrosa existencia. Prácticamente todas las plantas poseen reactivos químicos que afectan de manera diversa al organismo humano, mas son aquellas que causan un impacto mayor en la conciencia las que con mayor certeza se denominan mágicas; los principios intoxicantes y psicoactivos crearon la sensación de una relación más estrecha con el poder regenerante de la naturaleza y de allí que se les una al mundo espiritual, mismo que se desarrolló paulatinamente en la sociedad humana.²¹⁸

Si el mito heleno es parco en la identificación de plantas concretas con alimentos mágicos, el ritual lo es otro tanto. Los filólogos y químicos modernos no pueden ser concluyentes con respecto a si los griegos empleaban o no plantas psicoactivas en sus misterios.

En el texto conjunto de Wasson, Hofman y Ruck, *El camino a Eleusis*, se halla una disertación muy interesante acerca de la posibilidad de que en los ritos místéricos de Deméter entrara en juego, tal vez sin plena conciencia por parte de sus sacerdotes, el cornezuelo de centeno, el cual es un hongo parasitario de

²¹⁷ Cf. MCKENNA, op. cit., p. 168.

²¹⁸ Por ser espinoso el tema de las “drogas”, remito al interesado(a) al ya citado libro de Terence Mckenna (vid. Bibliografía), donde se aclararán las dudas que estas escasas palabras al respecto puedan suscitar.

principios alucinógenos cercanos al LSD.²¹⁹ Marcel Detienne, por su lado, ha hecho un valioso aporte sobre la destacada participación de las plantas aromáticas en los ritos de las Adonias.²²⁰ Si bien es una mera especulación sin bases sólidas, el opio pudo haber tenido igualmente un sentido mágico y ritual en los cultos cretenses, como demuestran las cápsulas de adormidera que portan algunas figurillas de diosas.²²¹

Como trata de demostrar fehacientemente la investigación de Terence Mckenna, los hongos son los candidatos ideales como alimento psicotrópico desde la más remota antigüedad; empero, su uso no es siempre fácil de definir y por lo regular se pierde en las brumas del pasado, quedando como propiedad de los chamanes y brujas que conocen sus mágicos poderes y los emplean con moderación. El problema con las drogas es la afición que causan²²² y el deterioro físico que conllevan. Es por ello que el hombre va sustituyendo su empleo con el de otras plantas menos agresivas, aunque ciertas variedades incluyan principios químicos no tan inocuos como se cree.²²³ El olivo es una de estas plantas sustitutas, según mi opinión.

El olivo, por otra parte, tiene un carácter sacro innegable en la antigua Grecia. Junto con la vid y el trigo, forma la tríada mediterránea y sus divinidades representantes, Dioniso, Deméter y Atena respectivamente, son consideradas las grandes protectoras de la civilización. La multifuncional oliva, masticada, bebida o untada, siempre es considerada divina,²²⁴ al punto que desde tiempos remotos se le conoce como “el árbol de la salud”²²⁵ y el primero de todos los árboles.²²⁶

²¹⁹ WASSON, *El camino...*, pp. 121 ss.

²²⁰ *Los jardines...*, pp. 99 ss.

²²¹ Cf. MCKENNA, op. cit., p. 223, y GODDISON, “Beyond...”, p. 131.

²²² Esta dependencia es también un punto de contacto entre la droga y el mágico loto homérico.

²²³ MCKENNA, op. cit., p. 59.

²²⁴ Como se demuestra en la estrecha relación que presentan las fiestas de Atena y la producción y distribución de aceite en ellas. Cf. GRIMASSI, *The Encyclopedia...*, pp. 280-281.

²²⁵ ROCA, *Olivos...*, p. 218. Reza el refrán catalán: *L'oli d' oliva tot mal esquiva*.

²²⁶ COL., RR., V. viii. 1: *olea, quae prima omnium arborum est*.

Si bien no hay rastros de que la oliva fuera empleada en algún ritual relacionado directamente con el concepto de inmortalidad, sí poseemos evidencias de que se le consideraba un medio eficaz para preservar la fuerza física,²²⁷ una lozanía eco de la juventud, de esa edad de las palestras donde los hombres se convierten en héroes, en semidioses: *el aceite... la fuerza que eleva el espíritu y conecta al alma con el poder de los dioses.*²²⁸

El olivo fue el árbol de la victoria, consagrado por lo regular a Atena, también se consideró emblema de la paz, ambos conceptos íntimamente ligados: sólo los héroes alcanzan la paz por medio de su esfuerzo que se ve coronado por los dioses.²²⁹ Es tan estrecha la liga del olivo con lo divino que troyanos, griegos y etruscos lo prefieren y es por ello que aún hoy las religiones pagano-tradicionales del Mediterráneo lo siguen venerando.²³⁰

Esta reverencia hunde sus raíces en el pasado común que comparte esta región europea y se vincula además con los territorios del Próximo Oriente que dejaron una huella imborrable en la cultura y, sobre todo, en la religión helena.

Es un mito común en toda la región mediterránea que un árbol santo, productor de unas frutas redondeadas, esté consagrado a una diosa en cuyo jardín se yergue; la diosa ofrece a sus devotos aquellas frutas luego de una iniciación que por lo regular tiene carácter escatológico, con su degustación éstos se vuelven inmortales.²³¹ El árbol de esta vida eterna le fue arrebatado a la diosa por el dios que lo convirtió en su posesión exclusiva y vedó a los humanos el acceso.

²²⁷ Cf. supra, p. 81.

²²⁸ MONTER, *Aromaterapia* (www.gemmamonter.com/Aromaterapia/FundAromaterapia.html).

²²⁹ GRIMASSI, op. cit., pp. 280-281.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Cf. CASHFORD, *El mito...*, pp. 559 ss.

Historia y mito se confunden, pues es t3pico com3n reconocer en esta narraci3n el encuentro de dos culturas, de dos formas diferentes de pensar:²³² el patriarcal y el *matrifocal*.

Dicho mito arb3reo parece ser ancestral²³³, tal vez reminiscencia del abandono de aquella seguridad primigenia que mencion3 en p3rrafos anteriores; Grecia no es la excepci3n y me parece que su 3rbol sagrado, el olivo, bien puede ser el candidato ideal para encerrar aquel viejo anhelo de inmortalidad, mismo que, paulatinamente y por influencia del patriarcado dominante, se fue transformando en un alimento divino, ajeno al hombre y la mujer, aunque sin abandonar del todo su pr3stino origen.

Las fiestas religiosas de Olimpia y Atenas tienen como centro el orden divino que sanciona las festividades con su presencia; tambi3n la excelsitud de las capacidades humanas enfocadas a las habilidades f3sicas que se demuestran en los juegos gimn3sticos y un antiguo resabio de corte agr3cola que, en la preeminencia de la fuerza juvenil, se revela como el cl3max de la maduraci3n humana: el joven se hace h3roe, la joven se convierte en mujer. Todo esto coronado por el s3mbolo de la eternidad, unas ramas de olivo y su m3gico aceite.

Es Joan O'Brien²³⁴ quien ha postulado que, en los juegos rituales de Olimpia, las competencias ten3an un significado m3s profundo. El joven atleta realizaba su carrera en el estadio no s3lo como una competencia donde demostraba sus habilidades o con la 3nica expectativa de alcanzar la fama –por lo menos no en los inicios culturales de dichos juegos–, sino como una carrera simb3lica a la maduraci3n, a alcanzar los l3mites de la vida y atravesarlos; en una palabra, los juegos ol3mpicos eran un ritual de paso.

²³² Al respecto se sugiere consultar la hip3tesis de SHLAIN, Leonard, *El alfabeto contra la Diosa. El conflicto entre la palabra y la imagen, el poder masculino y el poder femenino*, trad. Rafael Fontes, Madrid, Debate (Debate/ Pensamiento), 2000, 574 p.

²³³ Cf. GIMBUTAS, *The language...*, pp. 221-223 y 233-235; ELIADE, *Lo sagrado...*, pp. 109-112.

²³⁴ *The transformation...*, pp. 192 ss.

Arraigada en el mundo agrícola, la cultura helénica transformó muchos de sus antiguos ritos mediterráneos luego de la influencia nórdica de los inmigrantes indoeuropeos, de tal manera que fueron revalorizados bajo la óptica competitiva y viril de estos pueblos patriarcales. Continúa O'Brien asegurando que Hera patrocinaba dichas competencias en su calidad de diosa de los ciclos de la vida, incluido el humano, y que bajo su amparo no sólo estaban los varones, sino también las muchachas que disputaban el primer lugar en las *Hereas*. El premio que recibían tanto hombres como mujeres era una corona elaborada con las ramas de los olivos sagrados, los cuales servían de “jardín trasero” al templo de la diosa, que era al menos doscientos años más antiguo que el santuario de Zeus.

Según mi opinión, el olivo simbolizaba no sólo el triunfo, sino también la conciencia de que esta vida no es efímera; que más bien constituye un ciclo donde lo que termina se transforma, cambia a un nuevo estado: la semilla da lugar a la planta y ésta, a su muerte, se une a la tierra que nutre a la nueva semilla. Dichos misterios eran resguardados en Eleusis y se relacionaban con la vida humana, tan cíclica como la vegetal.

La ambrosía es, para mí, el último atisbo de aquel misterio vegetal y femenino; nombre divino del alimento de eternidad ofrecido por la Madre Divina que en este plano terrestre producía el sustento diario y continuaría haciéndolo en el Más Allá; los mitos helenos parecen confirmarlo.

Las religiones, dicen algunos, son el resultado de la necesidad de seguridad de los hombres, meros inventos para calmar su espíritu ante el miedo de la desaparición final... los poetas, divinos inspirados, cantan otras cosas, tal vez deberíamos prestarles oído²³⁵...

Cuando todos se marchen, tú llegarás callada.
Nadie verá tu rostro, nadie te dirá nada.

²³⁵ El presente es un poema de Amado Nervo que se encuentra en su libro *El estanque de los Lotos* y se intitula: “La Diosa.” Cf. NERVO, Amado, *Plenitud, Perlas Negras, Místicas, Los jardines interiores, El estanque de los lotos*, México, D. F., Porrúa (Sepan cuántos, 171), 1971, XXIII + 213 p.

Pasarán distraídos,
con el alma asomada
a los cinco sentidos.
Espiendo tu llegada,
yo seré todo ojos, yo seré todo oídos.
Tu hermosura divina
no tendrá el anhelo
de esa caterva obscura
que nunca alzó los ojos para mirar al cielo,
ni con trémulas manos quiso apartar el velo
que cubre tu hermosura.
Tu mirada, espaciosa como el mar, y tus labios,
de donde sólo fluyen, cual versos de poetas
eternos, las verdades
que allá en las soledades
persiguieron los sabios
y oyeron los ascetas,
serán para mí, única-
mente, Diosa; no más
yo besaré, temblando, la orla de la túnica
que encubre las sagradas bellezas que me das.
En tanto, la manada
seguirá en su balido
de amor y de deseo...
Después se irá, apretada
y espesa, hacia el establo del deleite prohibido,
y a ti, la Incomparable, nadie te dirá nada,
nadie te habrá advertido.

BIBLIOGRAFÍA*

FUENTES**

AESCHYLUS, *Aeschyli tragoediae*, ed. G. Murray, Oxford, Clarendon Press, 1955, 2nd ed. (repr. 1960), 367p.

Die Fragmente der Tragödien des Aischylos, ed. H.J. Mette, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, 255 p.

Anthologia Graeca, ed. H. Beckby, Munich, Heimeran, vol. 1-2: 1965; 3-4: 1968.

ANTONINUS LIBERALIS, *Metamorphoseon synagoge*, ed. I. Cazzaniga, Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962, 177p.

APOLLODORUS, *Bibliotheca*, ed. R. Wagner, Leipzig, Teubner, 1894, 169p.

APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica*, ed. H. Fraenkel, Oxford, Clarendon Press, 1961 [repr. 1970 (1st edn. corr.)], 242p.

ARISTOPHANES, *Acharnenses*, ed. V. Coulon and M. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1923 (repr. 1967, [1a. ed. corr.]), vol. 1: *Aristophane*: pp. 12-66.

_____, *Aves*, ed. V. Coulon and M. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928, (repr. 1967, [1a ed. corr.]), vol. 3: *Aristophane*: pp. 23-108.

_____, *Equites*, ed. V. Coulon and M. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1923 (repr. 1967, [1a ed. corr.]), vol. 1: *Aristophane*: pp. 80-141.

_____, *The fragments of Attic comedy*, ed. J.M. Edmonds, Leiden, Brill, 1957, vol. 1.

_____, *Clouds*, ed. K.J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968 (repr. 1970), vol 1: pp. 7-88.

_____, *Pax*, ed. V. Coulon and M. van Daele), Paris, Les Belles Lettres, 1928 (repr. 1967, [1a ed. corr.]), vol. 2: *Aristophane*: pp. 99-156.

_____, *Ranae*, ed. V. Coulon and M. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (repr. 1967, [1a ed. corr.]), vol. 4: *Aristophane*: pp. 85-157.

* Algunas de las bibliografías aquí señaladas fueron recogidas de la versión en CD del *Thesaurus Linguae Graecae* o del *Thesaurus Linguae Latinae*, por ello no presentan todos los datos necesarios, sino aquellos con que fueron consignadas en el "Canon" de la presente edición de 1999.

** A fin de reconocer más fácilmente las abreviaturas de los autores clásicos y para dar cierta uniformidad a la presentación de las fuentes, decidí anotar los nombres de los autores en latín y respetar los títulos en el idioma en que aparecen en las ediciones correspondientes.

- ARISTOTELES, *metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [de 1953 ed. corr.]) 2 vols.
- _____, *politica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).
- _____, *Fragmenta varia*, ed. V. Rose, Leipzig, Teubner, 1886 (repr. Stuttgart: 1967).
- _____, *Histoire des animaux*, ed. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, vols. 1-3., 1964; 1968; 1969.
- ATHENAEUS NAUCRATITAE, *deipnosophistarum libri xv*, ed. G. Kaibel, Leipzig, Teubner, 3 vols: 1-2, 1887; 3, 1890 p.
- BION, *Bucolici Graeci*, ed. A.S.F. Gow, Oxford, Clarendon Press, 1952 (repr. 1969).
- CALLIMACHUS, *Himnos y epigramas*, Introducción, versión rítmica y notas de P. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984, 61 + CLXXVI p.
- CELSUS, *De Medicina (Corpus Medicorum Latinorum)*, ed. F. Marx, 1915.
- CICERO, *Disputas tusculanas*, Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1987, Vol. I: 87 + CCXXI, Vol. II: 130 + CXXXV p.
- _____, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1986, 159 + CLXXXIV p.
- Comicorum Atticorum fragmenta*, ed. T. Kock, Leipzig, Teubner, 1880, vol 1: 599 p.
- COLLUTHUS, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, ed. A.W. Mair, Cambridge, Harvard University Press, 1928 (repr. 1963).
- CURTIUS, *History of Alexander*, trad. J.C. Rolfe, London, Heinemann (Loeb Classical Lybrary), 1946, Vol. I, XXV + 429, Vol. II, 629 p.
- DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica (lib. 1-20)*, ed. F. Vogel and K.T. Fischer post I. Bekker L. Dindorf, Leipzig, Teubner, 3a ed., 1888, 5 vol.
- DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964 (repr. 1966), 2 vols., vol 1: 246; vol. 2: 565 p.
- ERATOSTHENES, *Catasterismi*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1897.

- Etymologicum magnum*, ed. T. Gaisford, Oxford, Oxford University Press, 1848 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967), 826 p.
- EURIPIDES, *Tragedies*, trad. Arthur S. Way, London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1962, 6^a ed. (1a, Londres, 1912), Vol. 3: 599 p.
- EUSTATIUS, *Παρεκβολαί εις τὸν Ὅμηρου Ὀδυσσεΐαν καὶ Ἰλιάδα*, Roma, Antonius Bladum Afulanum, (Bibliotheca Palatina), 1659.
- Fragmenta historicorum graecorum*, Ed. Ambrosio Firmin Didot, Paris, Institutii Regii Franciae Typographo, Vol II, III, IV, 1849.
- GALENI, *opera omnia*, ed. C.G. Khun, Leipzig, Knobloch, 1823 (repr. Hildesheim: Olms, 1965), vol. 5.
- Geoponica*, ed. H. Beckh, Leipzig, Teubner, 1895, 529p.
- GRATTIUS, *Cynegetica* ed. P. J. Enk, 1918.
- HERACLITUS, *Allégories d' Homère*, ed. F. Buffière, Paris, Les Belles Lettres, 1962, 88p.
- HERODOTUS, *Historias*, Introducción, traducción y notas de A. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984, 2^a edición, Vol. I, 224 + CCXLIV, Vol. II, 257 + L, Vol. III, 323 + XXXIX p.
- HESIODUS, *Teogonía*, Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de P. Vianello de Córdoba, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1978, 34 + CDXVII p.
- _____, *the homeric hymns and homerica*, trad. H.G. Evelyn-White, London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1943, 2th printed (First, London, 1914), XLVIII + 657 p.
- HIPPOCRATES, *Oeuvres complètes d' Hippocrate*, ed. E. Littré, Paris: Baillière, 1840 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1961), vol. 2: 528 p.
- Historici Graeci minores*, ed. L. Dindorf, Leipzig, Teubner, 1870, vol. 1. : 274 p.

- HOMERUS, *Odyssey*, trad. A.T. Murray, London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1995, Vol. I, 498, Vol. II, 467 p.
- _____, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1996, Vol. I, 225 + XCVII, Vol. II, 239 + LXI p.
- HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, ed. F. Klingner, 1959.
- HYGINUS, *Hygini Fabulae*, ed. H. J. Rose, Leiden, Brill, 1933.
- Iambi et elegi Graeci*, ed. M.L. West, Oxford, Clarendon Press, vol. 1. 1971.
- LUCIANUS, *Anacharsis*, ed. A.M. Harmon, Cambridge, Harvard University Press, 1925 (repr. 1961), vol. 4: *Lucian*: 2-68 p.
- _____, *Dialogi deorum*, ed. M.D. Macleod, Cambridge, Harvard University Press, 1961, vol. 7: *Lucian*: 240-352 p.
- _____, *Dialogi mortuorum*, ed. M.D. Macleod, Cambridge, Harvard University Press, 1961, vol. 7: *Lucian*: 2-174 p.
- _____, *Juppiter tragoedus*, ed. A.M. Harmon, Cambridge, Harvard University Press, 1915 (repr. 1960), vol. 2: *Lucian*: 90-168 p.
- LUCRECIUS, *De la natura de las cosas*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984, 242 + CCXC p.
- MARTIALIS, *Epigrammata*, ed. W. Heraeus; J. Borovskij.
- MICHAEL PSELLUS, *Oratoria minora*, ed. A.R. Littlewood, Leipzig, Teubner, 1985, 155p.
- MOERO, *Fragmenta*, ed. J.U. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1925 (repr. 1970): *Collectanea Alexandrina*: pp. 21-23.
- MOSCHUS, *Europa*, ed. A.S.F. Gow, Oxford, Clarendon Press, 1952 (repr. 1969): *Bucolici Graeci*: pp. 133-139.
- NICANDER, *The poems and poetical fragments*, ed. A.S.F. Gow and A.F. Scholfield, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, 166p.
- NONNUS, *Dionysiaca*, ed. R. Keydell, Berlin, Weidmann, 1959, 2 vols 1:500; 2:509 p.
- ORPHEUS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels and W. Kranz, Berlin: Weidmann, 1951 (repr. Dublin fZurich: 1966).

- ORIGINES, *Origène. Contre Celse*, ed. M. Borret, Paris, Cerf, 1967-1969.
- OVIDIUS, *Epístolas desde el Ponto*, Introducción, versión rítmica y notas de José Quiñónez Melgoza, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1978, 100 + CCLV p.
- _____, *Fastos*, Introducción, versión rítmica y notas de José Quiñónez Melgoza, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1986, Vol. I: 88 + CXCVIII Vol. II: 86 + CCCXXXIII p.
- _____, *Heroidas*, Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979, 144 + CCLVII p.
- _____, *Metamorfosis*, Introducción, versión rítmica y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1980, Vol. I, 169 + CCCXII Vol. II, 197 + CDXI p.
- PANYASSIS, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, ed. A. Bernabé, Leipzig, Teubner, 1987.
- PAUSANIAS, *Description of Greece*, trad. W. H. J. Jones, London, Heinemann, (Loeb Classical Library), 1969, 5th printed, (First, London, 1918), Vol. I, 457, Vol. I, 551, Vol. II, 441 p.
- PETRONIUS, *Satiricón*, (Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa), México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997, 147 + CLIX p.
- PHILOSTRATUS, *Flavii Philostrati opera*, (ed. C.L. Kayser), Leipzig, Teubner, 1870 (repr. Hildesheim, Olms, 1964), vol. 1: 344 p.
- PINDARUS, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, (Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño), México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2005, 225 + CCCLIV p.
- PLATO, *opera*, (ed. J. Burnet), Oxford, Clarendon Press, vol. 2., 1901 (repr. 1967).
- PLAUTUS, *Comedias*, (Introducción, traducción y notas de G. Viveros), México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1986, 2ª edición, (1ª, México, 1978), Vol. II, 247 + CLVIII.

- PLINIUS SECUNDUS, *Natural history*, (trad. H. Rackman), London, Heinemann, (Loeb Classical Library), 1969, 5th printed, (First, London, 1942), Vol. I, IX + 664 p.
- PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistularum Libri Decem*, (ed. R. A. B. Mynors), 1966.
- PLOTINUS, *Enneades*, (ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer), Leiden, Brill, 1951; 1959; 1973, vol. 1: 417; 2: 427; 3: 328 p.
- PLUTARCHUS, *Moralia*, (ed. W. Sieveking), Leipzig, Teubner, 1935 (repr. 1971).
Poetae melici Graeci, (ed. D.L. Page) Oxford, Clarendon Press, 1962 (repr. 1967 (1st edn. Corr)).
Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta, (ed. A. Bernabé), Leipzig, Teubner, 1987.
Poetarum Lesbiorum fragmenta, (ed. E. Lobel and D.L. Page), Oxford, Clarendon Press, 1955 (repr. 1968 (1st edn. corr.))
- PORPHYRIUS TYRIUS, *The cave of the nymphs in the Odyssey*, (ed. Seminar Classics 609), [Arethusa Monographs . Buffalo: Department of Classics, State University of New York, 1969].
- PROCLUS, *Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, (ed. W. Kroll), Leipzig, Teubner, 1899p.
- QUINTUS SMIRNAEUS, *La suite d'Homère*, (Texte établi et traduit par F. Vian), Paris, L' Association Guillaume Budé, (Les Belles Letres), 1963, Vol. 1: LIII + 180, vol. 2: 222, vol. 3 : 278 p.
- Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica (scholia vetera)*, (ed. K. Wendel), Berlin, Weidmann, 1935 (repr. 1974), 329 p.
Scholia in Euripidem, (ed. E. Schwartz), Berlin, Reimer, 1891, vol. 2: 376 p.
Scholia in Iliadem (scholia vetera), (ed. H. Erbse), Berlin, De Gruyter, vols. 1-5, 7: 1969-1971, 1988.
Scholia in Lycophronem (scholia vetera et recentiora partim Isaac et Joannis Tzetzae), (ed. E. Scheer), Berlin, Weidmann, 1958, vol. 2: 398 p.
Scholia in the Jerusalem palimpsest of Euripides, (ed. S.G. Daitz), Heidelberg, Winter, 1979, 105 p.
- SERVIUS, *In Vergilii Aeneidos Libros (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii)*, (ed. G. Thilo), 1878-1884, Vols. 1-2.

- Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, (ed. Alfred Rahlfs), Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1949, (tertia editio), Vol. I: *Leges et historiae*: XLVIII + 1184 p.
- SOPHOCLES, *Antigone*, (ed. A. Dain and P. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, 1955, (repr. 1967), vol. 1 *Sophocles*: 72-122 p.
- STATIUS, *Thebais*, (ed. D. E. Hill, 1983).
- _____, *Silvae*, (ed. A. Marastoni, 1970).
- STRABO, *Geographica*, (ed. A. Meineke), Leipzig: Teubner, 1877, (repr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969), 3 vols.: vol. 1: 396; vol 2: 814; vol. 3: 1173 p.
- SUIDAE, *lexicon*, (ed. A. Adler), Leipzig, Teubner, 1928, 1935 p.
- THEMISTIUS, *orationes quae supersunt*, (ed. H. Schenkl and G. Downey), Leipzig, Teubner, 1964, 1004 p.
- THEOCRITUS, *Idyllia*, (ed. A.S.F. Gow), Cambridge, Cambridge University Press, 1952 (repr. 1965), 236p.
- THEOGNIS, *Elegiae*, (ed. D. Young post E. Diehl), Leipzig, Teubner, 1971, 2nd edn., 83p.
- THEOPHRASTUS, *Charaktere*, (ed. P. Steinmetz), Munich, Hueber, 1960, 106p.
- VERGILIUS, *Eneida*, (Introducción, versión rítmica y notas de R. Bonifaz Nuño), México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1972, Vol. I, 143 + CCXCVIII p.
- _____, *Geórgicas*, (Introducción, versión rítmica y notas de R. Bonifaz Nuño), México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1963, XCI + 92 p.
- XENOPHON, *Xenophontis opera omnia*, (ed. E.C. Marchant), Oxford, Clarendon Press, 1900 (repr. 1968).

Literatura especializada

- AGUILERA, Concha (coord.), *Historia del pensamiento*, Barcelona, Sarpe, 1988, Vol. I: Filosofía antigua. Comienzos de la Patrística: 389 p.

- BARING, Anne y Jules CASHFORD, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, (trad. Andrés Piquer, et al.), México, Ediciones Siruela-Fondo de Cultura Económica, 2005, 851 p.
- BERARD, V., *La resurrección de Homero*, (trad. Alfonso Alamán), México, Jus, (Estudios Literarios), 1945, 345 p.
- BERGUA, J. (trad). *La Odisea, la batracomiomaquia, himnos, epigramas*, Buenos Aires, Anaconda, 1945, 420 p.
- BERNABÉ PAJARES, A., *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos no. 20), 1979, 409 p.
- BERNABÉ PAJARES, A., y H. Rodríguez (eds), *Poetisas griegas*, Madrid, Clásicas, (Bibliotheca Graeca), 1994, XI+282 p.
- BODOH, J. J., *An index of greek verb forms*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984, 482 p.
- BRANSTON, Brian, *Mitología germánica ilustrada*, (trad. Juan G. Larraya), Barcelona, Vergara Editorial, 1960, 668 p.
- BURKERT, W., "From epiphany to cult statue" en LLOYD, Alan (ed.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*, Chippenham (Wiltshire), Duckworth-The Classical Press of Wales, 1997, 187 p.
- _____, *Greek religion*, (Trad. J. Raffan), Cambridge University Press, 1985, 10th printed, 453 p.
- _____, *Homo necans. The antropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, (trad. Peter Bing), Berkeley, University of California Press, 1983, XXV + 334 p.
- CALDWELL, R., *The origin of the gods. A psychoanalytic study of Greek theogonic myth*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, XIV + 206 p.
- CARCOPINO, Jérôme, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, (trad. Mercedes Fernández Cuesta), Madrid, Ediciones Temas de Hoy, (Bolsitemas), 1993, 383 p.
- CASARES, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1984, (2ª edición), LXXV + 887 p.
- COMAY, Joan y Ronald BROWNRIGG, *Who's who in the Bible? The Old Testament and the Apocrypha. The New Testament*, Nueva York, Wings Books, 1980, Vol. I: 432, Vol. II: 432 p.
- COOPER, J. C., *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*, Londres, Thames and Hudson, 1999, 1024 p.

- CURIEL RAMÍREZ DEL PRADO, Alejandro, “Las serpientes en Virgilio: escamas de papiro y veneno de tinta”, *Nova Tellus*, num. 21-1, 2003, pp. 79-103.
- CHALUS, Paul, *El hombre y la religión. Investigaciones sobre las fuentes psicológicas de las creencias*, (trad. Leonor de Paiz), México, UTEHA, 1964, XIII + 367 p.
- CHASSANG, A., *Nouveau Dictionnaire Grec-Francaise*, Paris, Garnier Frères, 1879, 1168 p.
- CHEVALIER, Jean, *Diccionario de los símbolos*, (trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez), Barcelona, Herder, 1988, 1000 p.
- DALBY, A., *Siren Feast. A study of food and gastronomy in Greece*, Nueva York, Routledge, 1996, XV + 320 p.
- _____ y Sally GRANGER, *The Classical Cookbook*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 1996, 144 p.
- DAVIES, J. K., “The moral dimension of Pythian Apollo” en LLOYD, Alan (ed.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*, Chippenham (Wiltshire), Duckworth-The Classical Press of Wales, 1997, 187 p.
- DESROCHES NOBLECOURT, Christiane, *La mujer en tiempos de los faraones*, (trad. José Miguel Parra), Madrid, Editorial Complutense, (La mirada de la Historia), 1999, XX + 336 p.
- DETIENNE, Marcel y J. P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, (Bibliothèque des Histories), 1979, 336 p.
- _____, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, (trad. José Carlos Bermejo Barrera), Madrid, Akal, (Akal Universitaria, 46), 1996 (2ª edición), 239 p.
- DEVAMBEZ, M., *Greek painting*, (trad. Jean Stewart), Londres, Weindenfeld & Nicolson, (The contact history of art), 1962, 176 p.
- DIEZ DE VELASCO, F., *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua*, Madrid, Trotta, (Paradigmas), 200 p.
- DOODS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, (trad. María Araujo), Madrid, Alianza, (Alianza Universidad, 268), 1994 (7ª edición), 292 p.
- DOVER, K. J., *The Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978, II + 243 p.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, (trad. Luis Gil Fernández) Barcelona, Paidós, (Paidós Orientalia), 1998, 191 p.
- _____, *Tratado de historia de las religiones*, (trad. Tomás Segovia), México, Era, (Biblioteca Era), 1972, 462 p.

- FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo*, (trad. Mateo Hernández Barroso), México, Fondo de Cultura Económica-Crea, (Biblioteca Joven, 6), 1984, 227 p.
- FLACELIÈRE, R.: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Buenos Aires, Hachette, 1975, 255 p.
- GARCÍA GUAL, Carlos (trad.) “Sobre la dieta” en *Tratados hipocráticos*, Barcelona, Gredos, (Biblioteca Básica Gredos, 19), 2000, XXI + 288 p.
- GARCÍA SOLER, María José, *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, Biblioteca Nueva, (Cultura Clásica), 462 p.
- GARIBAY K., Angel Ma., *Mitología Griega. Dioses y héroes*, México, Porrúa, (Sepan cuántos, 31), 1989, XV + 260 p.
- GEBHARDT, V., *Los dioses de Grecia y Roma*, s/trad., México, Nacional, 1958, Vol. I, 709 p. Vol II, 889 p.
- GERNET, Louis y André BOULANGER, *El genio griego en la religión*, (trad. Serafín Agud Querol y José Ma. Regañón), México, UTHEA, 1960, XXXIII + 372 p.
- GIMBUTAS, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and cults images*, Los Angeles, University of California Press, 1996 (reprinted), 304 p.
- _____, *The Language of the Goddess*, San Francisco, Thames and Hudson, 2001, XXIII + 388 p.
- GORDON WASSON, R. (et al), (trad. Felipe Carrillo), *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 305), 1980, 235 p.
- GOODISON, L., y C. Morris (eds.), *Ancient Goddesses. The myths and the evidence*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1998, 224 p.
- GRAS, M., *El mediterráneo arcaico*, (trad. José Miguel Parra), Madrid, Aldebarán, (El legado de la historia, 21), 1999, 296 p.
- GRAVES, Robert, *The Greek Myths*, Edimburgo, Penguin Books, 1957, Vol I: 370, Vol II: 412 p.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, (trad. Francisco Payarols), Barcelona, Paidós, 1981, XXI+634 p.
- GRIMASSI, Raven, *Enciclopedia of Wicca and witchcraft*, St. Paul, Minnesota, Llewellyn Publications, 2002, (3a edición), XVI + 470 p.
- GUTHRIE, W. K. C., *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, (trad. Juan Valmard), Buenos Aires, Eudeba, (Temas de Eudeba/ Religión), 1970, XVII + 285 p.

- HARDING, Esther, *Los misterios de la mujer*, (trad. Ani Fabr e), Barcelona, Obelisco, (Nueva Consciencia), 1987, 329 p.
- HARTOG, Francois, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, México, (trad. Horacio Pons), Fondo de Cultura Económica, 1999, (Sección de obras de Historia), 293 p.
- HUSAIN, S., *La Diosa. Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*, (trad. Margarita Cav ndoli), Singapur, Evergreen, (Culturas de sabiduría), 184 p.
- IZZI, M., *Diccionario ilustrado de los monstruos*, (trad. Marcell  Salat), Barcelona, Alejandría, 2000, (1996), 541 p.
- KERENYI, K., *Los dioses de los griegos*, (trad. Jaime López-Sanz), Caracas, Monte  vila, 1997, 311 p.
- KIRK, G.S., *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, (trad. Teófilo de Loyola), Barcelona, Paidós, (Paidós Básica, 24), 310 p.
- _____, *Los poemas de Homero*, (trad. Eduardo Prieto), Buenos Aires, Paidós, 349 p.
- _____, *The nature of the greek myths*, Nueva York, Penguin Books, 1977, (1a reimpr.), 332 p.
- KOENIGSWALD, G.H.R.V., *Historia del hombre*, (trad. Francisco Javier Segovia), Madrid, Alianza, (El libro de bolsillo, 307), 1979, 196 p.
- LARA PEINADO, Federico (ed. y trad.), *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación*, Madrid, Trotta, (Paradigmas, 3), 1994, 116 p.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, (Trad. José. Rega n y B. Romero), Madrid, Gredos, 1968, 1003 p.
- LIDDELL, H. G. y R. SCOTT, *An intermediate Greek-english lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 7a ed., (1889), 910 p.
- LUQUE, Aurora (ed.), *Saf . Poemas y testimonios*, Barcelona, Acantilado, (El Acantilado, 99), 2004, 190 p.
- MADRID, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Valencia, Cátedra, (Feminismos, 49), 1999, 367 p.
- MARROU, Henri-Ir n e, *Histoire de l'  ducation dans l' antiquité*, París, Editions du Seuil, 1975, (L' Univers Historique), 645 p.
- MCKENNA, Terence, *El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, (trad.

- Fernando Pardo Gella), Barcelona, Paidós, (Paidós contextos, 16), 1992, 340 p.
- MIGUEL, Raimundo de, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1940, 997 p.
- MINOIS, George, *Historia de los infiernos*, (trad. Godofredo González), Barcelona, Paidós, (Paidós Contextos, 14), 1994, 485 p.
- NERVO, Amado, *Plenitud, Perlas Negras, Místicas, Los jardines interiores, El estanque de los lotos*, México, D. F., Porrúa (Sepan cuántos, 171), 1971, XXIII + 213 p.
- O'BRIEN, J.V., *The transformation of Hera. A study of ritual, hero and the Goddess in the Iliad*, Boston, Rowman & Littlefield, 1993, XVI+ 248 p.
- OTTO, Walter, *Teofanía*, (trad. Juan Jorge Thomas), Buenos Aires, Eudeba, (Lectores Eudeba), 1968, 155 p.
- PAULY-WISSOWA: *Real Encyclopädie*, Stuttgart, J.B. Metzlersche verlagsburchhandlung, (78 vol.), 1914.
- PENGLASE, Charles, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994, XI + 278 p.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (trad.), *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Barcelona, Gredos, (Biblioteca Básica Gredos, 3), 2000, XXXVII + 323 p.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, J., *Diccionario latino-español, español-latino*, México, Porrúa, 1998, 3ª ed., (1996), XI+ 998 p.
- RAMÍREZ TORRES, R., *Épica helena post-homérica*, México, Jus, (Clásicos Universales "Jus", 6), 1963, 477p.
- ROCA CAROL, Juan, *Olivos, aceites y jabones*, Barcelona, Sintés, (Enciclopedia práctica del agricultor, vol. V), 1964, (2ª edición), 414 p.
- RODRÍGUEZ, P., *Dios nació mujer*, Barcelona, Edicionesb, (SineQuaNon), 1999, 352p.
- ROHDE, E., *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*,(trad. Salvador Fernández), Málaga, Ágora, (Hybris, 9), 1995, 750 p.
- ROSE, H. J., *A handbook of Greek Mythology*, Nueva York, E. P. Dutton, 1959, IX + 363 p.
- RUIZ DE ELVIRA, A.: *Mitología clásica*, Madrid, Gredos, 1988, 2ª edición, (1975), 539 p.

- SALLES, C., *Los bajos fondos de la antigüedad*, Barcelona, Juan Granica ediciones (Las historias de la historia), 1983, 319 p.
- SANTAMARÍA, Francisco J., *Diccionario de Mejicanismos*, México, Porrúa, 1992, (5ª edición), XXIV + 1207 p.
- SEBASTIÁN YARZA, F.: *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sopena, 1964, 1547 p.
- SHLAIN, Leonard, *El alfabeto contra la Diosa. El conflicto entre la palabra y la imagen, el poder masculino y el poder femenino*, trad. Rafael Fontes, Madrid, Debate (Debate/ Pensamiento), 2000, 574 p.
- SHEPARD KRAMER, Ross, *Her share of blessings. Women's religion among pagans, jews and Christians in the Greco-Roman World*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, IX + 275 p.
- SEYFFERT, Oskar, *Dictionary of Classical Antiquities*, Cleveland-Nueva York, Meridian Books, VI + 716 p.
- SHARMAN-BURKE, Juliet y Liz GREENE, *El tarot mítico. Una nueva vía a las cartas del tarot*, (trad. Felicitas di Fidio), Madrid, Edaf, 1998, 269 p.
- SISSA, G. y M. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, (trad. Elena Goicoechea), México, Temas de Hoy, (Colección Historia, 8), 1991, 350 p.
- SMYTH, H. W.: *Greek Grammar*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976, (First, Cambridge, Massachusetts, 1956), 784 p.
- STEWART, Andrew, *Art, desire and the body in Ancient Greece*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997, XIV + 272 p.
- STONE, M., *When God was a woman*, Nueva York, Harvest/HBJ, 1976, XXVII+ 265 p.
- VALVERDE SÁNCHEZ, M., (trad.) *Argonáutica*, Madrid, Gredos, (Biblioteca Básica Gredos, 38), 2000, 247 p.
- VERMEULE, E., *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, (trad. José Melena), México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 363 p.
- VERNANT, J.P., *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, (trad. Javier Palacio), Barcelona, Paidós, (Paidós orígenes), 223 p.
- _____, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, (trad. Juan Diego López Bonillo), Barcelona, Ariel, (Ariel filosofía), 384 p.
- VIDAL-NAQUET, P., *El mundo de Homero*, (trad. Daniel Zadunaisky), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, (Obras de Historia), 2001, 123 p.

WALKER, B., *The woman's encyclopedia of myths and secrets*, Nueva York, HarperCollins, 1983, XI+1121 p.

ZAINQUI, J. Ma., *Diccionario razonado de sinónimos y antónimos. La palabra justa en el momento justo*, Barcelona, Editorial de Vecchi, 1973, 1073 p.