

HOMÉRIDAS Y REHENES¹

JAUME PÒRTULAS
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Resumen

Una singular entrada del *Léxico* de Harpocración (siglo II d.C.), que invoca autoridades como Helánico de Lesbos y Crates de Atenas, ofrece un relato, singular y aberrante, sobre el origen de los Homéridas de Quíos. Estos serían los descendientes de los rehenes (*homêra*) que hombres y mujeres se dieron mutuamente, tras un violento enfrentamiento de sexos, en el marco de un festival de Dioniso, en Quíos. La contribución presente intenta comprender el alcance y el sentido de este relato; aduce para ello un pequeño corpus de narraciones sobre enfrentamientos entre hombres y mujeres, en el mito y/o en el ritual.

Abstract

A curious entry in Harpocraton's Lexicon (2nd. Century AD), citing authorities such as Hellanicus of Lesbos and Crates of Athens, gives a singular version of the origin of the Homeridai of Chios. They are, it claims, the descendants of the hostages (homêra) that men and women exchanged after a battle of the sexes that took place in the festival of Dionysus. In this paper, the scope and sense of this story are analyzed, on the basis of a corpus of stories dealing with quarrels between men and women within rites and/or rituals.

Uno

Me parece probable que algunos de ustedes se acuerden del II Coloquio «Los Griegos: Otros y Nosotros», organizado por el Centro de Estudios de Lenguas

¹ El presente texto surgió a raíz de un seminario de Doctorado en el Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona, durante el segundo cuatrimestre del curso 2005-2006. Deseo agradecer a quienes participaron en él la paciencia con que han sobrellevado mis perplejidades y, sobre todo, sus estimulantes observaciones y comentarios.

Clásicas de la Universidad Nacional de La Plata en el mes de mayo del año 2000. En aquella ocasión, yo impartí un ciclo de cuatro lecciones que se tituló *Vida y Muerte de un Ciego de Quíos*. Abordé entonces un cierto número de relatos legendarios en torno al padre Homero. Naturalmente, no creía en absoluto que semejantes relatos vehicularan elementos concretos de veracidad histórica; ni siquiera me interesaba demasiado formarme una opinión personal sobre la vida ‘real’, ‘auténtica’ del antiguo poeta, cuya existencia en el tiempo de la historia resulta más bien inverosímil, por lo menos en mi opinión. En cambio, la génesis de su leyenda me interesaba mucho; aspiraba a comprender un poco mejor si tales relatos contenían determinados elementos que pudieran contribuir a definir la función del poeta (siempre en relación con su actividad *como poeta, no como persona individual*) en el seno de la sociedad arcaica para la que cantaba.²

Evoco aquellas sesiones no porque desee retomar ahora el mismo argumento, sino porque mi tenaz afición a la ‘Leyenda homérica’ me pone a veces en contacto con algunos textos que los filólogos no suelen analizar y comentar demasiado a menudo, a pesar de que parece posible sacarles algún partido, todavía. Tal es el caso del que va a servirnos de punto de partida. Versa sobre los Homéridas, el famoso linaje de Quíos, a caballo entre la historia y la leyenda, del que Platón nos habla en algunos pasajes conocidos por todo el mundo.³

Los Homéridas eran considerados — o, en cualquier caso, ellos mismos se consideraban — descendientes del Poeta; se preciaban de conservar una versión particularmente correcta de sus composiciones y parece que las recitaban delante de determinados auditorios.

El texto que ahora me interesa no es más que una noticia de diccionario, o, por decir mejor (utilizando una terminología del todo anacrónica), de Diccionario Enciclopédico. Pertenece a una obra de época imperial, el *Léxico de los Diez Oradores* de Valerio Harpocración. Harpocración fue un lexicógrafo, erudito y probablemente maestro de retórica, activo en Alejandría en el siglo II de la era

² Algunas de aquellas especulaciones llegaron a adquirir forma escrita, antes o después del Congreso de La Plata. Vide Pòrtulas (1997: 9-18); Pòrtulas (1998: 327-336); Pòrtulas (2000: 39-53). Otros ensayos, como Pòrtulas (2007b), permanecen todavía en prensa.

³ *Ion* 530d7, sobre todo; cf. también *Resp.* 599e 6 y *Phaedr.* 252 b4. Para la problemática en torno a los Homéridas, pueden consultarse Rzach (1913, *passim*); Allen (1924: 42-50); Jacoby (1961: 1-53); Burkert (1972: 74-85); Burkert (1979: 53-62); De Martino (1982: 47-55); Montanari (1990: 13-20, 43-58); Lambin (1995: 123-184); Pòrtulas (2000: 39-53); Kivilo (2001).

cristiana;⁴ su *Léxico* puede considerarse como un testimonio más del renovado interés por el canon de los Oradores áticos, interés muy característico de la época — en conexión, claro está, con el movimiento aticista. Cita a casi todos los autores griegos de una cierta importancia, empezando por Homero, y da noticias a veces muy valiosas sobre temas religiosos, legales, constitucionales y sociales.⁵ A continuación, copio la noticia de Harpocración sobre los Homéridas.

Harpocratonis Lexicon

‘Ομηρίδαι Ἰσοκράτης Ἑλένη Ὀμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ, ὅπερ Ἀκουσίλαος ἐν γ’, Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντιάδι ἀπὸ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β’ περὶ βίων ἀμαρτάνειν φησὶ Κράτητα νομίζοντα ἐν ταῖς Ἱεροποιαῖς Ὀμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλτον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὄμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὀμηρίδας λέγουσιν.

«**Homéridas:** Isócrates, en la *Helena* (x 64), afirma que los Homéridas eran un linaje (γένος) de Quíos. Tanto Acusilao de Argos en su libro III (FGrHist 2 F 2 = F 2 Fowler) como Helánico de Lesbos en la *Atlantíada* (FGrHist 4 F 20 = F 20 Fowler) declaran que este linaje recibía el nombre de ‘Homéridas’ a partir del poeta. Por su parte, Seleuco, en el libro II de las *Biografías* (FHG III 500 = FGrHist 341 F), afirma que Crates se equivoca, al declarar, en el *Tratado sobre los Sacrificios*, que los ‘Homéridas’ eran descendientes del poeta. Mas bien se llamaban así a partir de los ‘rehenes’ (ὁμήρων). Porque, en tiempos remotos, las mujeres de Quíos enloquecieron durante las fiestas de Dioniso y combatieron

⁴ Noticia sobre Harpocración, sucinta pero suficiente para nuestros propósitos, en Sandys (1920: 325 ss.). Se le suele identificar con uno de los maestros de letras griegas de Lucio Vero, lo que permite fijar *grosso modo* su cronología. Fue autor también de una recopilación de «expresiones floridas» (Συλλογὴ ἀνθερῶν), que se ha perdido. Pinceladas rápidas, pero eficaces, sobre su actividad como lexicógrafo, en Tosi (1994: 173, 184-6); Degani (1995: 518-9). Harpocración fue editado por W. Dindorf (Oxford, 1853); la edición más reciente es la de Keaney (Amsterdam, 1999).

⁵ La noticia en la tercera edición del *Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 1996), firmada por N[igel] G. W[ilson], precisa que este *Léxico* «... is designed mainly as an aid to reading, not to composition in Atticist Greek. The contents are words (including proper names) and phrases, mainly from the orators, in alphabetical order, generally assigned to their sources, with explanations of points of interest or difficulty». Refiriéndose a las fuentes, indica también que Hecateo y Helánico son aprovechados con frecuencia (aparte de otros muchos autores que ahora nos interesan menos).

contra los hombres; luego se reconciliaron, y unos y otras se intercambiaron novios y novias como rehenes (ὄμηρα); sus descendientes se llamaron los 'Homéridas'.

Se trata, como puede observarse, de un texto vagamente borgiano, con su erudición recóndita y abstrusa, sobre la que no resultaría difícil ironizar un poco; la evocación de tradiciones más o menos familiares, pero medio olvidadas, y estos sabios lejanos, que oponen sus opiniones enfrentadas y polemizan los unos contra los otros. Pero no deja de ofrecer un vivo interés para el estudioso moderno, por lo menos en mi opinión, porque contiene algunas noticias e informaciones dignas de un estudio pormenorizado. Para analizar y comentar este texto, se pueden seguir, como mínimo, dos caminos: uno consistiría en indagar sobre estos autores y tratados de antigua erudición; hablar de Helánico y de Acusilao, de las *Biografías* de Seleuco y del *Tratado sobre los Sacrificios* de Crates de Atenas. No descarto hacerlo en alguna otra ocasión; pero hoy prefiero centrarme en el contenido de la noticia, esta extraña historia acerca de unos hombres y unas mujeres que, en una época muy lejana, riñeron y se pelearon en las fiestas del dios Dioniso en la isla de Quíos. Luego se reconciliaron, como no podía ser menos; y la trifulca culminó en un noviazgo general. Los descendientes de estas bodas multitudinarias fueron los Homéridas: poetas y, sobre todo, custodios y representantes de la poesía homérica.

Antes de continuar, es preciso hacer constar que existe otra versión, un poco distinta y abreviada de este mismo texto, que, además, omite las autoridades (Acusilao, Helánico y los demás); la encontramos en la *Suda*, el conocido cajón de sastre bizantino del siglo X, tan desordenado como útil.⁶ Hela aquí:

Sudae Lexicon

Ὅμηριδαι· οἱ τὰ Ὅμηρου ὑποκρινόμενοι. οἱ δὲ γένος ἐν Χίῳ ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ ὠνομασμένον· ἄλλοι δὲ φασιν ἀμαρτάνειν τοὺς οὕτω νομίζοντας· ὠνομάσθαι γὰρ ἀπὸ τῶν ὀμήρων· ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονέσασαι εἰς μάχην ἤλθον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὄμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο· ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὅμηριδας λέγουσιν.

«**Homéridas:** Intérpretes de Homero. Unos dicen que fueron un linaje de Quíos, así denominado a partir del poeta. Otros afirman que los que dicen esto se equivocan,

⁶ No resulta insólito que la *Suda* utilice el *Léxico* de Harpocración como fuente, habitualmente abreviándolo. Cf. Degani (1995: 525, n. 74).

y que se llamaban así a partir de la palabra ‘rehenes’. En efecto, en tiempos remotos las mujeres de Quiós enloquecieron durante las fiestas de Dioniso y combatieron contra los hombres; luego se reconciliaron, y unos y otras se intercambiaron novios y novias como rehenes; sus descendientes se llamaron los ‘Homéridas’.⁷

* * * * *

Podemos apuntar de entrada que este singular relato quiota encaja de modo preciso con las tres fases que Arnold Van Gennep indicó, hace ya muchos años, para cualquier proceso iniciático: **1.** período de separación / **2.** transición / **3.** reintegración, agregación.⁸ En el contexto de una celebración local de Dioniso, las mujeres de Quiós enloquecen (παρὰφρονήσασσι) y se apartan de los hombres. Estalla una guerra abierta (μάχη), que, de todos modos, acaba por terminar (ἐπαύσαντο). Tras entregarse hombres y mujeres mutuamente rehenes (ὄμηρα), se consigue la reconciliación; de ella surge un nuevo linaje, los Homéridas, que llevan en su nombre mismo el recuerdo de los antiguos rehenes. El hecho de que un relato que culmina con unas bodas adopte el esquema de un ritual *de passage* no constituye ninguna sorpresa; se ha observado con frecuencia que el proceso que culmina en el matrimonio constituye, para la mujer griega, el *rite de passage* por excelencia.⁹ Tales observaciones deben servirnos como acicate para lanzarnos a explorar algunos rituales y mitos griegos que giran en torno a este motivo del enfrentamiento, de la querrela entre varones y mujeres.

Dos

Los episodios de enfrentamiento entre los dos sexos — acompañados habitualmente de αἰσχρολογία, es decir, de la utilización de un lenguaje obsceno y violento, en un contexto ritualizado, y también, en algún caso, de travestismo — no constituyen nada insólito en los mitos ni tampoco en el culto de las antiguas comunidades griegas. Para ubicar en seguida a la αἰσχρολογία en la dimensión

⁷ Resulta posible rastrear un eco más o menos confuso de semejante relato en algunas glosas del *Léxico* de Hesiquio; por ejemplo en ὄμηρα: τὰ ἐπὶ συμβιβάσει διδόμενα ἐνέχυρα («**homêra**: las prendas que se dan en un acuerdo»); y en ὄμηρεύειν· συμφωνεῖν («**homêreuein**: ponerse de acuerdo»).

⁸ Van Gennep (1960, *passim*). *Vide* también los artículos recogidos en Padilla (1999) y en Dodd & Faraone (2003), en particular Graf (2003: 3-24), Lincoln (2003: 241-254) y Redfield (2003: 255-259).

⁹ Cf., de todos modos, las importantes precisiones y calificaciones de Ferrari (2003: 27-42).

religiosa que le corresponde no es preciso un dilatado discurso; basta con evocar las narraciones en torno a Yambe, la epónima del género yámbico — aquella esclava (tracia, en algunas versiones) que, con sus insultos y sus bufonadas obscenas, puso punto final en Eleusis al duelo y al ayuno de Deméter, inconsolable por la pérdida de Perséfone.¹⁰ Esbozaré en primer lugar un rápido elenco, sin afán de exhaustividad, de algunos de estos cultos donde se produce un enfrentamiento entre hombres y mujeres, acompañado en muchos casos (aunque no en todos, ciertamente) de la αἰσχρολογία ritual. No tengo ni la posibilidad ni el deseo de profundizar aquí en el complejísimo problema de las relaciones entre mito y ritual, y tampoco sería éste el lugar más adecuado para hacerlo; sin embargo, voy a aducir preferentemente rituales que, como apuntaba antes, no carezcan del correlato mítico correspondiente.¹¹

* * * * *

Debemos a Plutarco (*Mulierum Virtutes* iv = *Mor.* 245 cf) una pintoresca narración del mito etiológico de las *Hybristika* de Argos: a saber, la defensa, encarnizada y victoriosa, de las mujeres argivas, encabezadas por la poetisa Telesila, contra el rey Cleómenes de Esparta.¹² Esta victoria se celebraba con una fiesta conmemorativa anual, en cuyo transcurso mujeres y varones intercambiaban sus vestidos; la αἰσχρολογία, aunque verosímil, no está específicamente documentada.¹³ La ritualización de la hostilidad entre los dos sexos llega a un punto difícilmente superable en las *Lythobolia* (= ‘apedreamiento’) de Trecén (en honor de las heroínas/diosas Damia y Auxesia); la denominación, tan explícita, de este festival me ahorra un comentario pormenorizado.¹⁴ La leyenda de Damia y Auxesia en Trecén diverge mucho de las versiones epidauria y egineta: en Trecén

¹⁰ *Hym. Dem.* 202 ss.; Burkert (1985: 105); Di Nola (1974: 19-52); West (1974: 22-39).

¹¹ Tales festivos son rápidamente enumerados, y descritos de un modo a veces muy sumario, por Vílchez (1974: 391-395). Me he servido como punto de partida del apartado αἰσχρολογία en el manual canónico de Walter Burkert (1985: 103-105; 388-389).

¹² Otras fuentes: Heródoto vi 77 ss.; Pausanias ii 20, 8-9; Polieno viii 33.

¹³ Cf. Nilsson (1957: 371-3). Análisis del episodio de Telesila y las mujeres argivas en Musti-Torelli (1986: 280-1); cf. también Nenci (1998: 243).

¹⁴ Las *Lythobolia* son citadas y comentadas por Pausanias ii 32, 2. Sobre el culto de Damia y Auxesia en Trecén, cf. Musti-Torelli (1986: 322). Un poco más adelante (*vide infra*, p. 7), me referiré de nuevo a Damia y Auxesia, a propósito de su culto en Egina y en Epidauro. A propósito de las «Rituelle Kämpfe» que vertebraban su culto, cf. Nilsson (1957: 413-417).

se las consideraba unas παρθένοι procedentes de Creta, que hallaron la muerte, lapidadas, en el transcurso de una στάσις.

Cerraré esta primera enumeración, tan rápida como provisional, con una simple mención de un festival ateniense, las Tesmoforias del cabo Colias, junto al Fáleron,¹⁵ y con las Agrionias argivas y de Orcómenos. La compleja problemática suscitada por este último festival (imposible de discutir sin replantearse el problema de las relaciones entre el dionisismo y el universo femenino) aconsejan aplazar su discusión para otra circunstancia.¹⁶

Tres

ΑΙΣΧΡΟΛΟΓΙΑ

Resulta natural que bajo la única denominación de αἰσχρολογία se englobe habitualmente más de un tipo de lenguaje agresivo, grosero e inconveniente — inconveniente en circunstancias normales, se entiende. No es razonable esperar que nuestras fuentes (normalmente tardías, fragmentarias y con una transmisión a menudo defectuosa) lleguen a adentrarse en distinciones demasiado sutiles. Dado que aquello que nos proponemos analizar son mitos y rituales que se centran en el *enfrentamiento* entre los dos sexos, no será tanto la obscenidad *per se* aquello que nos importe, sino la agresividad y el insulto; ni qué decir tiene, por otro lado, que ambos tipos de αἰσχρολογία — la agresividad y la obscenidad — se producen regularmente contaminados y entremezclados.¹⁷ Pero importa establecer una distinción, como mínimo, entre aquellos rituales en los que hombres y mujeres intercambian insultos, dicterios y descalificaciones y aquellos otros en que unas mujeres, separadas temporalmente, pero de modo estricto, de los varones, emplean *entre ellas solas* un lenguaje obsceno, o agresivo, o ambas cosas a la vez. La mayoría de ocasiones de esta última naturaleza tienen lugar en el curso de festivales en honor de Deméter y Dioniso (en Atenas, por ejemplo, durante las Stenia,

¹⁵ Plutarco, *V. Sol.* viii 4. Cf. Parke (1977: 88 y n. 100). El festival se vincula con la leyenda solónica de la guerra megarensis y la conquista de Salamina.

¹⁶ Plutarco *qConv.* VIII (*Mor.* 717 a); *qGraec.* 38 (*Mor.* 299 f); Hesiquio *s. v.* Vide también Nilsson (1957: 271-274). Para un replanteamiento muy interesante (aunque discutible) de todo este complejo mítico-ritual, *vide* Dowden (1989: 71-95).

¹⁷ Reckford (1987: 466).

Tesmoforias, Haloa, Antesterias, Skira...). La interpretación tradicional consiste en postular que, a lo largo de estos festivales, el uso de un lenguaje intensamente sexualizado — así como la manipulación de objetos obscenos, tales como las pequeñas reproducciones de falos y de genitales femeninos de barro — pretende suscitar y despertar, mediante una suerte de magia simpática, la fertilidad latente en la naturaleza. Bien es verdad que, en nuestros tiempos post-frazerianos (o, por decir mejor, anti-frazerianos), no siempre resulta sencillo explicar de un modo convincente los mecanismos mágicos del vínculo entre risas e invectivas rituales y la renovación de la fecundidad de la tierra.¹⁸

ΓΕΦΥΡΙΣΜΟΙ DE ELEUSIS

La dificultad — o, mejor dicho, la práctica imposibilidad — de distinguir de un modo claro y tajante entre obscenidad y agresividad se nos impone apenas nos enfrentamos a los famosos γεφυρισμοί o «insultos del puente», que saludaban el paso de la procesión eleusinia desde Atenas a la sede de los Misterios. Hesiquio, nuestra fuente principal (y prácticamente única) para este ritual, caracteriza los γεφυρισμοί en los siguientes términos:

Hesychii Alexandrini Lexicon

γεφυρίς· πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας, ὡς Ἡρακλέων. ἄλλοι δὲ οὐ γυναῖκα, ἀλλὰ ἄνδρα ἐκεῖ καθεζόμενον ἐπὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκώμματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας.

«**gephyris**: Una prostituta junto a un puente, según Heracleón. Otros afirman que no es una mujer, sino un hombre apostado allí, al paso de los Misterios Eleusinos, y que, desde su escondite, lanza insultos contra los ciudadanos prestigiosos».

γεφυρισταί· οἱ σκώπται· ἐπεὶ ἐν Ἐλευσῖνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας.

¹⁸ A propósito de esta cuestión de los vínculos entre risa, obscenidad y la renovación de la fecundidad de la tierra, puede consultarse (entre una bibliografía enorme) Richardson (1979: 213-217) desde una perspectiva sobre todo filológica y Di Nola (1974: 15-90) problemática antropológica. La lectura del viejo Reinach (1996: 145-158) resulta todavía gratificante.

«**gephytistai**: Los que insultan. Pues apostados junto al puente, en el camino de Eleusis, durante los Misterios, insultan a los que pasan».

Burkert (1983: 278) comenta sucintamente: «... this has often been linked to that part of the myth in which Baubo, by exposing herself obscenely, made the grieving Demeter laugh. But perhaps we must reckon with a variety of references in the myth here too». ¹⁹ Confrontado con los otros rituales previamente mencionados, este rito presenta algunas pequeñas variantes, como el disfraz y la (presumible) crítica social; pero el esquema básico de una mujer, o mujeres — o bien un hombre disfrazado de mujer — que utiliza un lenguaje insultante y obsceno contra representantes conspicuos del otro sexo, permanece invariable. La mayoría de estudiosos detectan en la historia de Yambe²⁰ (o de Baubó) el indiscutible mito etiológico de esta práctica singular;²¹ y sugieren que su objetivo último no sería otro que el de conseguir «a magical effect on fertility in general» (Brumfield 1981: 81). En realidad, la conexión entre Yambe/Baubó y la αἰσχρολογία de las festividades demetríacas constituye una observación mucho más característica de los autores modernos que de los antiguos (como recuerda oportunamente Di Nola 1974: 22-3): entre los antiguos, solamente Diodoro Sículo (v 4) y el Pseudo-Apolodoro (*Biblioteca* i 5, 1) establecen semejante conexión en términos claros e inequívocos. Pero no hay duda, en cualquier caso, de que se trata de una inferencia razonable.

* * * * *

Dado que mi propósito ahora no consiste en elaborar una taxonomía de todos los festivales en los que la αἰσχρολογία y el enfrentamiento de los sexos tienen un papel regular, sino simplemente en documentar un número suficiente de paralelos para comprender mejor nuestro texto de referencia (el relato quiota a propósito de los Homéridas), me limitaré a un elenco bastante reducido de narraciones y rituales — aquellos que, a mi parecer, se prestan mejor a la comparación. No intentaré tampoco someterlos a un análisis detallado. Pienso que los festivales que resultan más útiles para nuestros objetivos son los siguientes:

¹⁹ Cf. también Mylonas (1961: 256, 280). Hace ya algunos años me ocupé brevemente de este ritual; *vide* Pörtulas (1991: 697-702). Sobre los insultos ἐξ ἀμάξει en las Antesterias, cf. Burkert, (1983: 229).

²⁰ *Himno homérico a Démeter*, 192-211.

²¹ Cf. Deubner (1956 [1932]: 73 s.); Richardson (1979: 214).

1. Deméter Misia en Pelene de Acaya. 2. Damia y Auxesia en Trecén. 3. El ritual de Ánafa. 4. Las muy problemáticas Stenia. 5. Terminaré analizando el ritual del Fuego Nuevo en la isla de Lemnos, que se vincula al mito del retorno de los Argonautas. Este último es sin duda, entre los rituales enumerados, el que conocemos menos imperfectamente, gracias tanto a la relativa abundancia de fuentes antiguas (numerosas menciones en la epopeya y en los textos trágicos, en Heródoto, Apolonio de Rodas — y, sobre todo, sus escoliastas —, el Pseudo Apolodoro, Valerio Flaco, Estacio y, de un modo especial, Filóstrato)²² como gracias, en particular, al talento de sus exégetas modernos — primero Georges Dumézil y, más tarde, Walter Burkert.

Cuatro

DEMÉTER MISIA, EN PELENE (ACAYA)

Un culto demetríaco paradigmático, con la presencia simultánea de muchos elementos que nos importan (segregación momentánea de los sexos, rituales nocturnos y secretos, uso de la αἰσχρολογία...) lo tenemos documentado en Pausanias (vii 27, 9-10), a propósito de la ciudad de Pelene, en Acaya: «... A una distancia de unos sesenta estadios de Pelene, se halla el Miseon, un santuario de Deméter Misia. Dicen que lo construyó Misio, un argivo que — según narran los argivos — acogió en su casa a Deméter [...] Allí celebran una fiesta de siete días en honor de la diosa. En el tercer día de la fiesta, los hombres abandonan el santuario; las mujeres permanecen allí y celebran durante la noche las ceremonias prescritas. No sólo los hombres son expulsados, incluso los perros machos lo son. Al día siguiente, cuando los hombres regresan, se intercambian recíprocamente burlas e insultos (γέλωτί τε ἐς ἀλλήλους χρῶνται καὶ σκώμμασιν): las mujeres contra ellos y, a su vez, los hombres contra las mujeres». Moggi & Osanna (2000: 347) apuntan, en su comentario *ad locum*, que «il motteggio ingiurioso si ricollega direttamente al mito del lutto della madre per la perdita di Core, il quale viene interrotto grazie ‘all’ intervento liberatore del riso’». Se trata de la

²² Dossier prácticamente exhaustivo en los apéndices añadidos por B. Leclercq-Neveu a su edición del trabajo clásico de Dumézil (cf. Dumézil 1998: 121-151).

interpretación tradicional, indudablemente correcta en sus líneas fundamentales, aunque quizás demasiado genérica. Como apuntábamos antes, merecería la pena indagar las diferencias entre las ceremonias que se desarrollan entre mujeres solas y aquellas que enfrentan las mujeres a los varones; pero el estado miserablemente fragmentario de nuestras fuentes no siempre permite trazar de un modo nítido esta clase de distinciones.

DAMIA Y AUXESIA

Damia y Auxesia, dos divinidades a las que ya hemos aludido anteriormente,²³ presentan múltiples afinidades con Deméter y Core, hasta el punto de que en algunos lugares como Trecén ocupan el lugar de aquellas.²⁴ A propósito de una famosa querrela entre los eginetas, los atenienses y los epidaurios por el control de unas estatuas particularmente arcaicas y venerables de ambas diosas, construídas con madera de olivo ático, Heródoto (v 83) narra que los eginetas, tras robárselas a los epidaurios y asentarlas en su propia tierra, «... las propiciaban con sacrificios y coros femeninos que lanzaban invectivas (χοροῖσι γυναικῆϊοισιν κερτομίοισι); y establecieron para cada una de las dos divinidades diez hombres como coregos. Los coros no insultaban a ningún varón, solamente a las mujeres del país (κακῶς δὲ ἠγόρευον οἱ χοροὶ ἄνδρα μὲν οὐδένα, τὰς δὲ ἐπιχωρίας γυναικῆϊας). Tales ceremonias ya estaban en vigor entre los epidaurios, que también tienen sus rituales místéricos». Como recuerda oportunamente Calame (1977: 125), la disparidad de sexo entre coregos y coreutas, aunque no sea la cosa más frecuente, tampoco resulta insólita; existen otros ejemplos. Entre los intérpretes, empero, se produce un cierto grado de confusión a propósito del comportamiento de estos coros eginetas. A veces se entiende que los dos coros se insultan y agreden *el uno al otro*, a pesar de que el texto de Heródoto precisa con toda claridad que las víctimas de las injurias son las mujeres del país, genéricamente. Nenci, en su comentario *ad loc.* (1994: 280), no contribuye a disipar la confusión, cuando explica que el hecho de que los coregos sean varones

²³ *Vide supra*, p. 4.

²⁴ Nilsson (1957 [1906]: 41ss.); Deubner (1956 [1932]: 53, 57 s.); Calame (1977: 248). Cf. también Musti & Torelli (1986: 314, 322).

sirve como razón para que los insultos «non potessero che essere diretti alle donne del paese, in risposta ai cori femminili licenziosi». El pasaje resulta útil para recordar que la αἰσχρολογία femenina desplegada en los cultos de Démeter no interesa solamente a las mujeres, sino que constituye también un asunto de interés vital para la colectividad de los varones.²⁵

ÁNAFE

En el Egeo, en las Espóradas meridionales, se conoce el ritual de Ánafe, una pequeña isla no lejos de Tera. En el curso de un sacrificio en honor de Apolo Aigletes (=Apolo que se aparece resplandeciente), mujeres y hombres se insultaban los unos a los otros de un modo a la vez agresivo y jocoso. Según el mito etiológico, fueron las sirvientas de Medea quienes dieron origen a semejante práctica, durante el viaje de regreso de los Argonautas: cuando llegaron a aquel lugar, se dedicaron a insultar a los expedicionarios con enorme truculencia, en el curso de un sacrificio de acción de gracias en honor de Apolo. Este episodio, como es sabido, ha dado lugar a importantes tratamientos literarios por parte de algunos poetas helenísticos, como Apolonio de Rodas y Calímaco.²⁶ En el libro iv de las *Argonáuticas* (vv.1719-1730), Apolonio de Rodas narra lo siguiente: « (... *Los Argonautas*) hacían sacrificios del único modo en que pueden hacerlos hombres que sacrifican en una costa desierta. Cuando las mujeres feacias que servían a Medea les vieron hacer libaciones de agua sobre los tizones ardientes, ya no pudieron retener en sus pechos el ímpetu de la risa. ¡Habían visto tantas veces immolar bueyes en el palacio de Alcínoo! Y a su vez, los héroes se burlaban de ellas con palabras indecentes, alegrándose con las burlas (αἰσχροῖς ἐπεστοβέεσκον ἔπεσσι χλεύη γηθόσυννοι). Entre ellos se inflamó un juego de insultos y disputas injuriosas (κερτομή και νεῖκος). En memoria de aquel cantar de los héroes (κείνης μολπῆς ἠρώων), mujeres y hombres se querellan (δηριόωνται) los unos con las otras, cada vez que se propician con sacrificios a Apolo el Resplandeciente, protector de

²⁵ La precisión en el sentido de que, durante las Tesmoforias atenienses, la ley obligaba a que los gastos de las mujeres atenienses corrieran por cuenta de sus maridos sirve como confirmación de este hecho indudable. Cf. Parke (1977: 86, 88); Brumfield (1981: 84-88).

²⁶ Otras fuentes que narran este mito (vinculándolo también con el ritual correspondiente): Conón (FGrHist 26 F 49 Jacoby); Pseudo Apolodoro, *Biblioteca* I 9, 26 (139).

la isla de Ánafe».²⁷ Por su parte, Calímaco consagra a este ritual el segundo αἴτιον del Libro i de su obra máxima. Toda esta primera sección de los *Aetia* — no sólo el episodio de Ánafe — gira en torno a motivos de αἰσχρολογία y de confrontación ritual. Introduciendo los dos episodios consecutivos de Ánafe²⁸ y del sacrificio de Lindos (frs. 22-23 Pfeiffer), la *persona loquens* interroga así a las Musas (fr. 7 Pfeiffer = 9 Massimilla): «¿Por qué celebran sus respectivos sacrificios el hombre de Ánafe con palabras indecentes (ἐπ' αἰσχροῖς), y el de Lindos con blasfemias (ἐπὶ δυσφήμοις)?». Los Escolios florentinos a Calímaco (*PSI* 1219, fr. 1 38-43) precisan que, del mismo modo que en Ánafe hombres y mujeres sacrifican a Apolo μετὰ αἰσχῶν εἰς ἀλλήλους λόγων, en Lindos se prodigaban las maldiciones (καταρῶν) contra Heracles.²⁹

Antes de que se cierre el episodio argonáutico de Ánafe, hallamos una mención a Deó Raria, o sea Deméter.³⁰ La épiclesis 'Raria' alude, como es sabido, a la llanura de Rárior, cercana a Eleusis. Ya desde la edición *princeps* del papiro oxirrinquita, Edgard Lobel sugirió que Calímaco trazaba una confrontación entre Ánafe y los cultos demetríacos de Eleusis;³¹ y se trata de una propuesta muy verosímil.

A continuación, intentaré comparar de un modo más preciso el ritual de Ánafe con la narración sobre los ὄμηρα, los Rehenes de Quíos. Para ello, voy a

²⁸ Fragmentos 7-21 Pfeiffer + *SH* 249A-251 Lloyd-Jones & Parsons.

²⁹ Comentando estos episodios, D'Alessio (1996: 386 n. 48) apunta: «Il secondo e il terzo aition riguardano due riti tipologicamente simili per la presenza della 'aiscologia', l'uso de insulti durante la cerimonia. Nel caso di Anafe, secondo un schema diffuso in ambito agricolo, una parte dei celebranti (le donne) insultano gli altri nella festa per Apollo 'Splendente'. A Lindo (nell'isola di Rodi) ad essere insultato è invece il dio-eroe Eracle...». En Lindos de Rodas, en efecto, se sacrificaba un buey entero, sin descuartizar, en honor de Heracles, bajo su épiclesis de *Bouthoinas*, el devorador de bueyes. Durante el sacrificio, los fieles insultaban groseramente al mismo dios-héroe al que iba destinado, reprochándole su desaforada voracidad. Aunque el estado lacunoso del papiro no consiente demasiadas certezas, el hecho de que tanto la voracidad como los insultos figuraban de un modo prominente en el correspondiente mito etiológico no ofrece duda alguna.

³⁰ En el curso del mismo fragmento 21 Pfeiffer citado hace un instante.

³¹ Cf. Massimilla (1995: 284), «... i misteri di Eleusi erano l'unica festa attica nella quale le αἰσχρολογία coinvolgevano sia le donne sia gli uomini: è questo un punto di contatto con il culto di Apollo ad Anafe». Nuestro trabajo habrá servido para matizar y precisar esta perentoria afirmación de Massimilla.

²⁷ Cf. el comentario de Enrico Livrea (1973, *ad Ap. Rh. IV* 1726 ss.): «L'aiscologia è sempre stata legata ai culti agrari [...] ed il vincolo si intravede anche qui: il rito anafeo doveva essere in origine un comune rito propiziatorio dei poteri fertilizzanti della terra, poi razionalizzato con l'introduzione dell' αἴτιον argonautico e riassorbito nel culto di Apollo come divinità solare».

aislar los elementos siguientes: **i.** Querrela entre hombres y mujeres. **ii.** αίσχρολογία. **iii.** Divinidad celebrada. **iv.** Origen de un festival periódico. **v.** Conexiones con la palabra poética. Me parece que el resultado de la comparación puede sintetizarse en el siguiente esquema:

	QUÍOS	ÁNAFE
i. Hombres vs. mujeres	Guerra abierta (μάχη) de sexos	NO CONSTA
ii. αίσχρολογία	NO CONSTA	Eje tanto del mito como de la celebración
iii. Divinidad celebrada	DIONISO	APOLO
iv. Origen de un festival	Origen de los Homéridas, solamente	Sí: se trata de un festival todavía vigente
v. Conexión con la palabra poética	Son una familia de poetas	Insultos ritualizados (sin dimensión literaria)

LAS STENIA

Las Stenia eran un festival de las mujeres del Ática que, como sucede tantas veces, conocemos poco y mal. Se celebraba el día nueve del mes de Pianopsión (correspondiente a octubre/noviembre), y, a partir de un momento dado (en cualquier caso, no muy antiguo), parece que se integró, aunque de una manera más bien laxa, en el gran ciclo de las Tesmoforias (del nueve al trece de Pianopsión), tan importante en el calendario ático.³² A propósito de las Stenia, nos interesan un

³² Rápida pincelada sobre las Stenia (y también sobre los γεφυρισμοί) en Harrison (1962 [1907]: 136). Vide también Parke (1977: 88, 156, 188); Brumfield (1981: 70-103); Zeitlin (1982: 138-153); Camps-Gaset (1994: 46).

par o tres de entradas lexicográficas, procedentes de los *Léxicos* de Focio y de Hesiquio. La información recopilada por el patriarca Focio es del siguiente tenor:

Photius, s. v. Στήνια

στήνια· έορτή Ἀθήνησιν, έν η̄ έδόκει ή άνοδος γενέσθαι τής Δήμετρος.
έλοιδοροῦντο δ' έν αύτῇ νυκτός αί γυναίκες άλλήλαις. ούτως Εύβουλος.

Stenia: Una fiesta en Atenas, durante la que parece que tenía lugar el retorno (άνοδος) de Deméter. Durante su curso, las mujeres se insultaban (έλοιδοροῦντο) de noche unas a otras. Así figura en Eubulo [fr. 146 Kassel-Austin].

Brumfield (1981: 80) precisa que «Photius is quoting Euboulos at least concerning the abuse, if not the anodos»; pero Richard Hunter, el editor cantrabrigiense de este comediógrafo del siglo IV, duda bastante (cf. Kassel-Austin *ad locum*) de que la referencia sea correcta, y de que tales informaciones procedan efectivamente de Eubulo cómico.³³ A partir de la noticia de Focio, se desprende de un modo inequívoco que las mujeres cruzaban insultos *entre ellas* (έλοιδοροῦντο... άλλήλαις); información que encaja muy bien con la segregación de sexos imperante en la mayoría de celebraciones del ciclo de las Tesmoforias.³⁴ La mayoría de estudiosos apuntan los múltiples paralelismos con otros ejemplos de αίσχρολογία ritual. En cuanto a las dos entradas del *Léxico* de Hesiquio relacionadas con las *Stenia*, dicen así:

Hesychii Alexandrini Lexicon

στήνια· έορτή Ἀθήνησιν· καί διασκώπτουσι καί λοιδοροῦσιν

³³ Cf. Hunter (1993: 230): «There must be at least a reasonable doubt that the Euboulos here cited is the comic poet; we might expect a Hellenistic compiler rather than a dramatist to be the source of informations about a festival».

³⁴ En realidad, extender *a priori* la segregación de los sexos desde las Tesmoforias donde está bien documentada, incluso epigráficamente; cf. *ex. gr.* Prato (2001: xix ss.) a las mal conocidas *Stenia* no es absurdo; pero no deja de resultar un poco arriesgado. Parke (1977: 86) justifica esta práctica de los insultos entre mujeres como «a very satisfying release of the pent-up irritation brought on by hunger»; pero es difícil no estar de acuerdo con Camps-Gaset (1994: 46 n. 32), cuando denuncia semejante sugerencia como una racionalización con muy poco sentido.

«**Stenia**: Una fiesta en Atenas. También ‘se burlan’ e ‘insultan’»

στηνιῶσαι· βλασφημῆσαι, λοιδορῆσαι

«**steniôσαι**: Decir palabras obscenas. Insultar»³⁵

Como se echa de ver en seguida, la diferencia básica entre estas noticias y la que aducíamos hace un instante, procedente del *Léxico* de Focio, radica en el hecho de que aquí **no** aparece la precisión de que las mujeres se insultaban las unas a otras (ἀλλήλαις), *no a los hombres*, en el curso de una ceremonia nocturna (νυκτὸς).³⁶ Hemos visto como el *Léxico* de Focio parecía aducir la autoridad del comediógrafo Eubulo como fuente principal; sin embargo, algunos especialistas adelantan razones para mostrarse escépticos al respecto. Nada puede conjeturarse, naturalmente, acerca de la fiabilidad de este desconocido «Hellenistic compiler» sugerido por Hunter (*vide supra*. nota 33); pero la precisión en los detalles podría revelarse ilusoria, e inducirnos por tanto a la incredulidad. Tampoco sería extraño que la ignota fuente de Focio haya sufrido un cierto grado de confusión entre la ἐορτή (muy poco conocida) de las Stenia, y las Tesmoforias, mucho más familiares. Ello nos lleva a afirmar que, a pesar de que continúan existiendo razones para suponer que la αἰσχρολογία jugaba un papel importante en las Stenia, su contexto exacto y, sobre todo, sus víctimas y sus destinatarios nos resultan un poco (o bastante) enigmáticos.

Cinco

EL FUEGO NUEVO DE LEMNOS

Quisiera introducir ahora en la reflexión otro mito (dotado de un correlato ritual bien documentado) que articula elementos muy semejantes a los que nos han ocupado hasta ahora: **a)** violento enfrentamiento entre los dos sexos; **b)** una fase de separación y esterilidad; **c)** y, en tercer lugar, la reintegración que pone

³⁵ Discusiones sobre el sentido respectivo de διασκώπτειν, λοιδορεῖν, βλασφημεῖν: Di Nola (1974: 21 s.); Brumfield (1981: 80 ss.). No menciono las discusiones estrictamente filológicas, muy numerosas, porque constituirían un catálogo dilatado, pero poco útil para dilucidar la problemática presente.

³⁶ En principio, resulta lógico y de buen método aceptar la versión más completa y detallada (o menos fragmentaria), independientemente de la prioridad cronológica, puesto que parecería beber en mejores fuentes; asimismo se podría considerar que la otra ha sido objeto de una reducción, de una condensación más o menos mecánica. Pero ello depende de la fiabilidad de las fuentes en la medida en que pueda determinarse.

término a esta fase estéril. Estoy aludiendo al ritual del Fuego Nuevo en la isla de Lemnos, que se vincula con el mito de Jasón, Hipsipila y los Argonautas. Se trata de un complejo mítico-ritual estudiado en su día por Georges Dumézil (1924) en un trabajo pionero, y que con posterioridad ha dado lugar al análisis, tan conocido como justificadamente famoso, de Walter Burkert.³⁷ Sintetizaré el relato de manera sumaria, aunque supongo que todo el mundo lo recuerda. Antes de la llegada de los Argonautas a Lemnos, las mujeres de la isla habían dado muerte a traición a todos los varones, exasperadas por la pertinaz infidelidad de aquéllos con sus esclavas, capturadas en la vecina costa de Tracia. Solamente Hipsipila, la hija de Toante, soberano de la isla, se resolvió a salvar a duras penas a su anciano padre, y a hacerle embarcar en una precaria balsa. Cuando llegaron los Argonautas, Lemnos estaba completamente desierta de varones. Frente a frente los navegantes sin mujeres y las isleñas que habían asesinado a sus maridos, se produce un momento de perplejidad y vacilación; pero en seguida se ponen de acuerdo y se celebran unas alegres bodas colectivas. El episodio se conmemoraba en Lemnos todavía en época romana — tal como precisa Filóstrato —³⁸ con un festival del Fuego. Todos los fuegos de la isla se extinguían, mientras un navío se dirigía a buscar una nueva llama a la isla sagrada de Delos. Hasta que este navío no regresaba, la isla vivía en la obscuridad, el temor, el duelo, la dislocación de la sociedad y la separación de los sexos. Una vez transcurrido el tiempo marcado por la tradición, todos fuegos de la isla se volvían a encender, uno tras de otro, a partir de la llama sagrada de Delos; y la vida recomenzaba, renovada.

Voy a señalar algunas diferencias (pues los rasgos de semejanza saltan a la vista) entre esta prestigiosa tradición mítica y el relato sobre el origen de los Homéridas que nos ha servido de punto de partida; y a continuación haré incapié en algunos aspectos de la leyenda de Lemnos significativos para mis objetivos. El episodio de Quíos tiene lugar en el transcurso de una fiesta en honor de Dioniso (ἐν Διονυσίοις); en el caso de Lemnos, no se especifica en ningún momento la divinidad o las divinidades celebradas en el curso de la fiesta, aunque Burkert

³⁷ Dumézil (1998 [1924], *passim*); Burkert (2000: 227-249 [= 1970: 1-16]). Cf. también Nagy (2001: xv-xxxv). Burkert (*ibidem*, 229) precisa que los términos griegos más convenientes para referirse al 'festival' de Lemnos son ἐναγίσματα (purificación a fin de propiciarse a los difuntos) y τελεστικόν (rito místico).

³⁸ Cf. Filóstrato, *Heroico* liii, un pasaje que se refiere en presente a los ἐναγίσματα de Lemnos. Buen comentario al *Heroico* en Maclean & Aitken (2001), que reproducen el texto de De Lannoy (Teubner), acompañado de una amplia introducción y copiosas notas. Cf. también la edición anotada de V. Rossi (1997), con una buena introducción de Marcello Massenzio.

(2000 [1970]: 230-1) sugiere, con buenas razones, que se trata de Hefesto, el gran dios de la isla, probablemente en conexión con Afrodita, su compañera en el culto isleño. En el caso de Lemnos, son todos los aspectos de la vida — tanto individuales como colectivos — los que resultan profundamente regenerados y como rejuvenecidos, con el ritual del Fuego Nuevo; todo recomienza con un ímpetu y un vigor renovados. En el caso de Quíos, en cambio, el resultado de la reconciliación de los sexos parece concentrarse en el nacimiento de los Homéridas, un linaje de especialistas y guardianes de la palabra poética. Dumézil (1998 [1924]: 47, 66-76), en su análisis de la leyenda lemnia, puso mucho énfasis en un detalle singular de esta querrela entre ambos sexos: la epidemia de insoportable mal olor (δυσσομία) que afligió a las mujeres de Lemnos y que fue el detonante para el rechazo de sus maridos. También Burkert (2000 [1970]: 240 ss.) hace incapié en este particular, que sólo es recogido, entre las fuentes antiguas, por Mírsilo de Lesbos (un historiador y paradoxógrafo helenístico de mediados del siglo III aC).

La obra de Mírsilo también se ha perdido; conocemos el pasaje en cuestión gracias a los *Escolios* a las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas y — en una versión ligeramente distinta — a través de la colección de *Mirabilia* de Antígono de Caristo. Transcribo a continuación ambos textos.

***FGrHist 477 F 1^a* (=Schol. Ap. Rh. I 609-619e Wendel)**

Μυρσίλος ἐν πρώτῳ Λεσβιακῶν διαφέρεται καὶ φησι τὴν Μήδειαν παραπλέουσιν διὰ ζηλοτυπίαν ῥῖψαι εἰς τὴν Λῆμνον φάρμακον καὶ δυσσομίαν γενέσθαι ταῖς γυναιξίν· εἶναι τε μέχρι τοῦ νῦν κατ' ἐνιαυτὸν ἡμέραν τινα, ἐν ἣ διὰ τὴν δυσωδίαν ἀπέχθιν τὰς γυναῖκας ἄνδρα τε καὶ υἰεῖς.

«Mírsilo, en el Libro i de las *Historias de Lesbos*, no está de acuerdo, y afirma que Medea, cuando navegaba por las aguas de Lemnos, lanzó un hechizo, a causa de los celos, contra esta isla; entonces el mal olor (δυσσομία) se apoderó de las mujeres. Todavía hoy, hay un día cada año en el que, a causa de este mal olor, el marido y los hijos se apartan de las mujeres».

***FGrHist 477 F 1b* (=Antigonus Carystius 118)**

Τὰς δὲ Λημνίας δυσόσμοις γενέσθαι Μηδείας ἀφικομένης μετ' Ἰάσονος καὶ φάρμακα ἐμβαλοῦσης εἰς τὴν νήσον· κατὰ δὴ τινα χρόνον καὶ μάλιστα ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις, ἐν αἷς ἱστοροῦσιν τὴν Μήδειαν παραγενέσθαι, δυσώδεις αὐτὰς οὕτως γίνεσθαι ὥστε μηδένα προσιέναι.

«Las mujeres de Lemnos se convirtieron en malolientes (δυσόσμους) cuando llegó Medea en compañía de Jasón, y lanzó un hechizo contra la isla. En ciertas ocasiones, y sobre todo durante aquellos días en los que se narra que Medea hizo escala en Lemnos, las mujeres huelen tan mal que nadie se les acerca».³⁹

Conviene destacar este ritmo ternario tan acentuado (ruptura/separación/reconciliación), que ya habíamos hallado en muchos de los escenarios rituales evocados hasta ahora: en Quíos, en el culto de Deméter en Pelene, en el de Damia y Auxesia en Trecén... Este ritmo ternario se manifiesta, en el mito y en el ritual de Lemnos, de un modo particularmente acentuado. Sus orígenes lejanos hay que rastrearlos, sin duda (de acuerdo con la propuesta de Arnold Van Gennep y de otros muchos estudiosos),⁴⁰ en antiguos rituales iniciáticos, que habían perdido su función y su sentido mucho tiempo atrás, pero que mantenían, en época histórica, la capacidad de organizar una serie de relatos míticos y de festivales y de articularlos de acuerdo con determinados *patterns*.⁴¹ Lo fundamental es la quiebra, drástica y radical, del orden habitual de las cosas. El enfrentamiento entre ambos sexos — acompañado normalmente de αἰσχρολογία ritual, de obscenidades e insultos más o menos groseros — constituye una poderosa metáfora de semejante ruptura; y, en el caso del complejo mítico-ritual de Lemnos, el más rico y elaborado de cuantos hemos mencionado hasta aquí, la extinción de todos los fuegos de la isla y, sobre todo, la insólita δυσσομία de las mujeres — que, llevando las cosas a su límite, imposibilitaría cualquier tipo de contacto, no sólo el sexual — expresa esta ruptura de un modo incomparable.⁴² La reconciliación, paralelamente, será fuente de toda clase de bienes. No sorprende en modo alguno que el nacimiento de un poeta — o de una estirpe entera de poetas, como los Homéridas, en el caso de

³⁹ El relato de Mírsilo resulta un poco aberrante respecto de la versión más frecuente del mito. Las diversas fuentes discrepan acerca de si los Argonautas hicieron escala en Lemnos *de regreso*, cuando Medea viajaba ya con ellos, o bien *antes* de llegar a la Cólquide como relata, entre otros, Apolonio de Rodas en el libro i de las *Argonáuticas*. Tales desacuerdos, empero, carecen de importancia para nuestro propósito. Puede hallarse un excelente análisis de las variantes del relato en la versión de Mírsilo de Lesbos en Burkert (2000 [1970]: 236-7).

⁴⁰ Aparte de Van Gennep (1960 [1909]), *vide* también Jeanmaire (1975 [1939]), Brelich (1969) y Dowden (1989).

⁴¹ La divinidad en cuyo honor se celebran tales rituales varía bastante, y no parece constituir un rasgo fundamental; entre los festivales que hemos aducido, los hay en honor de Dioniso, de Apolo, Deméter, Hefesto, etcétera. La adjudicación de las celebraciones a estas divinidades posiblemente constituyó un desarrollo secundario.

⁴² Para una efectiva comparación entre la δυσσομία de las mujeres de Lemnos y el consumo masivo de σκόροδα por parte de las mujeres atenienses durante las Skira, cf. Burkert (2000 [1970]: 240ss.).

Quíos — forme parte de los efectos benéficos propiciados por esta reconciliación de los sexos, que constituye al mismo tiempo una reintegración del orden cívico, e incluso del orden cósmico.

Seis

ARQUÍLOCO EN PAROS

Resulta importante recordar que nuestro objetivo final lo constituye la elucidación de determinadas tradiciones en torno a un γένος detentador de la palabra poética, los Homéridas. Por esto voy a mencionar otro relato, por desgracia muy fragmentario y mal conservado, que, por un lado, se aproxima (y, alternativamente, se aleja) de los rasgos peculiares de las narraciones que hemos comentado hasta ahora, mientras que, por el otro lado, alude a la **iniciación** de un maestro de la palabra poética, Arquíloco de Paros. Se trata de una historia paria, en efecto; y se relaciona con la biografía (en buena parte mítico-legendaria) del hijo más ilustre de aquella isla. La fuente de nuestro relato la constituye un pasaje particularmente mutilado de la *Inscripción de Mnesíepes*.⁴³ Así pues, acaeció que, siendo Arquíloco todavía muy joven (pero este particular se deduce solamente con incertidumbre y dificultades), se celebraba en Paros un festival, probablemente en honor de Dioniso.⁴⁴ Arquíloco, que sin duda gozaba de talento y/o de fama como improvisador (cf. l. 20, σχεδίασ[ι]), enroló e instruyó a algunos de sus ἑταῖροι — fueran éstos quienes fuesen — para constituir un Coro. La composición que el poeta y sus compañeros interpretaron se consideró demasiado yámbica (cf. l. 37, ἱαμβικώτερον); esta enigmática expresión significa probablemente que tenía un contenido sexual u obsceno demasiado explícito.⁴⁵ Los parios tomaron represalias, en el curso de un juicio.⁴⁶ La narración se hace más y más oscura; pero intuimos

⁴³ *Archilochi Testim.* 4 Tarditi = *SEG* xv 517, E₁ col. iii, ll. 16-50. Los párrafos siguientes constituyen un resumen de Pòrtulas (2007b, *en prensa*); allí se enumera la bibliografía (muy copiosa) suscitada por los complicados problemas exegéticos de la *Inscripción de Mnesíepes*.

⁴⁴ Cf. l. 17, τεῖ ἑορτῆι. El nombre de Dioniso aparece en la *Inscripción*, pero sólo más adelante; cf. l. 32.

⁴⁵ En principio también podría interpretarse «demasiado insultante o agresivo», naturalmente; pero el desarrollo posterior del relato, cuando Dioniso inflige a todos los varones de Paros un ataque de impotencia, más bien favorece la primera interpretación. Por otra parte, algunos términos de la mutiladísima composición arquiloquea (fr. 251 W = 219 T) como el epíteto (de Dioniso) Οἰφολίωι y los nombres οὐλάς y ὄμφακες, sin duda utilizados *sensu obscaeno*, apuntan en la misma dirección.

⁴⁶ ἐν τεῖ κρίσει, en la l. 41, puede referirse a un proceso legal o, quizás, a un certamen poético.

que Dioniso castigó a todos los varones de la isla con un ataque de impotencia (cf. Il. 43-44 γίνεσθαι... ἀσθενεῖς εἰς τὰ αἰδοῖα).⁴⁷ Regularmente consultado, el oráculo de Delfos ordenó desagraviar al poeta, probablemente institucionalizando su composición.

Este relato ofrece tanto semejanzas importantes como notorias diferencias respecto al relato quiota que nos ha servido de punto de partida. Para empezar, **no** hallamos un enfrentamiento ‘hombres vs. mujeres’ en un contexto ritualizado; pero **sí** que hallamos mucha αἰσχρολογία (en la composición improvisada por el poeta y sus ἑταῖροι); y, desde luego, también hallamos una interrupción drástica del comercio sexual, cuando Dioniso inflige un ataque de impotencia a todos los varones de Paros.

A continuación, intento un sumario análisis de esta vieja historia paria, valiéndome de los mismos *ítems* previamente utilizados para comparar los relatos de Quíos y de Ánafe:

PAROS

i. Hombres vs. mujeres	Los varones de Paros sufren una crisis de impotencia.
ii. αἰσχρολογία	De hecho, constituye el motivo central de toda la historia.
iii. Divinidad celebrada	Dioniso
iv. Origen de un festival	Posiblemente; pero la Inscip. está demasiado mutilada para la certeza.
v. Conexión con la palabra poética	Obviamente sí.

El dios objeto de la celebración es Dioniso en ambos casos. Del texto de la *Inscrición de Mnesíepes* parece deducirse que los habitantes de Paros, instruidos por el oráculo de Delfos, instauraron una celebración anual, en cuyo curso se volvía a cantar de nuevo la composición arquiloquea que había provocado todo el litigio; pero el estado lacunoso del texto no permite asegurarlo más allá de cualquier duda razonable.

⁴⁷ También este particular ha sido debatido; *vide* la bibliografía citada en el artículo mencionado en la nota 43 y, en especial, Csapo (1997: 253-295).

Siete

Sólo resta proceder a una comparación de conjunto entre la narración quiota a propósito de los Homéridas y algunos de los relatos más extensos de nuestro *corpus*. Para esta comparación, me valdré de los mitos y rituales de Ánafe, Lemnos y Paros, más ricos y complejos que los otros que hemos enumerado, a fin de precisar nuestras conclusiones.⁴⁸ Pienso que el resultado de la comparación podría sintetizarse en un cuadro como el siguiente:

	QUÍOS	ÁNAFE	LEMNOS	PAROS
Enfrentamiento hombres v.s. mujeres	Guerra abierta (μάχη) de ambos sexos	Enfrentamiento sólo verbal	Asesinato masivo de los varones	Impotencia masculina
αἰσχρολογία	NO CONSTA	Es el eje tanto del mito como de la celebración	Quizás en el Festival del Fuego Nuevo??	Un canto ἰαμβικώτερον
Divinidad celebrada	DIONISO	APOLO AIGLETES	Quizás HEFESTO y AFRODITA	DIONISO
Origen de una EORTH	No consta. Origen de una familia, los Homéridas	ἄτιον de un sacrificio periódico	La Fiesta del Fuego Nuevo	Quizá sí. La Inscip. de Mnesíepes está muy mutilada
Vinculaciones con la palabra poética	LOS HOMÉRIDAS	Insultos ritualizados sin dimensión literaria	NO CONSTA	la poesía yámbica de Arquíloco

⁴⁸ No me parece necesaria una justificación extensa por el hecho de analizar como un 'mito' un relato legendario en torno a un personaje histórico como Arquíloco de Paros. Resulta posible (e incluso probable) que las biografías de los poetas griegos arcaicos contengan auténticos datos históricos, es decir, determinados episodios que verdaderamente sucedieron en la realidad de los hechos; pero su articulación en un relato coherente y con sentido depende fundamentalmente de ciertos *patterns* vinculados al mito (y al culto) de los héroes. La cuestión de las (pseudo-)biografías de los poetas del Arcaísmo griego ha generado una dilatada bibliografía, de la que me limito a enumerar a Fairweather (1974: 231-275); Lefkowitz (1981, *passim*); Rösler (1985: 131-144); Miralles & Pòrtulas (1988: 15-63); Pòrtulas (1994: 59-69); Pòrtulas (1995: 351-357); Pòrtulas (1997: 9-18); Pòrtulas (1998: 327-336); Hunzinger (2001: 47-61); Saïd (2001: 9-15); Pòrtulas (2006, *en prensa*).

Puede verse con facilidad que el *item* «enfrentamiento hombres vs. mujeres», que constituye el punto de partida de todos los relatos (y también de todos nuestros análisis) oscila desde el simple enfrentamiento verbal (en el caso de Ánafe) hasta el exterminio masivo de los varones, que dio al «Crimen de Lemnos» su siniestra fama. En Quíos se habla de «guerra abierta (μάχη)» entre ambos sexos; y en las tradiciones (pseudo-) biográficas sobre Arquíloco de Paros, este motivo adopta una forma peculiar, la de una crisis generalizada de impotencia masculina — un caso especial, pero bastante drástico, de incomunicación entre los sexos. El ritual refleja la crisis de maneras distintas según los casos. En Ánafe se instauró un sacrificio que se repite periódicamente; en Lemnos, el festival del Fuego Nuevo, la ocasión más importante de todo el calendario religioso de la isla. Parece que también en Paros la intervención del oráculo de Delfos desembocó en la instauración de una fiesta periódica (probablemente anual) en honor de Dioniso, que debió constituir el marco idóneo para la interpretación de la famosa composición arquiloquea; pero el carácter desesperadamente mutilado de la *Inscripción de Mnesípepes* no nos permite cerciorarnos de ello. En Quíos, no tenemos noticia de la instauración de ninguna έορτή; solamente podemos remitir al origen del γένος de los Homéridas, que probablemente desempeñaron un importante papel en el calendario de celebraciones poético-religiosas de la isla. Por otra parte, el vínculo entre la crisis y su superación por medio de la palabra poética no se documenta en Lemnos de ninguna manera. En Ánafe, tenemos la ritualización de las obscenidades y los insultos, en el curso del sacrificio; pero no parece que semejante αίσχρολογία llegase a asumir jamás una dimensión propiamente literaria. El polo opuesto lo tenemos en Paros, donde el relato parece funcionar como una suerte de αἴτιον para la poesía yámbica de Arquíloco;⁴⁹ y desde luego en Quíos, con el nacimiento de un linaje entero de cantores, los Homéridas.

Podría objetarse, naturalmente, que la poesía **heroica** — de la que se hacen intérpretes y transmisores los Homéridas — no es de ningún modo ‘yámbica’; carece casi por completo de la nota insultante y agresiva que constituye el rasgo dominante y más característico del yambo. Pero el proceso de disrupción y reintegración del orden social que hemos rastreado en nuestros relatos, y que creemos que puede hallarse en la raíz de formas poéticas diversas, probablemente no es exclusivo ni de la poesía de invectiva ni de la poesía de encomio; las

⁴⁹ Cf. el famoso, y discutido, έαμβικώτερον de la *Inscripción*.

celebraciones posteriores a la reconciliación de los sexos permiten tanto la nota del ψόγος y la αἰσχρολογία (en recuerdo de la separación y la discordia) como la del ἔπαινος. Por otra parte, nos hallamos aquí frente a una paradoja que los estudiosos señalan de vez en cuando, pero que no recibe siempre toda la atención que merece, por lo menos en mi opinión. Se trata del hecho de que, en la atención de los imaginativos biógrafos antiguos, el denominado ‘Homero Menor’, el autor tradicional de textos como el *Margites*, la *Eiresiōne* o el *Kaminos*, etcétera ha suplantado con frecuencia al poeta de la *Ilíada* y la *Odisea*. Ahora no podemos detenernos a discutir esta cuestión; apuntemos solamente que semejante predilección de los ‘biógrafos’ por el ‘Homero Menor’, si bien se documenta, sobre todo, a partir de determinados textos tardíos, ya aparece *in nuce* desde las fases más primitivas de la ‘Leyenda homérica’.

* * * * *

Concluamos. La leyenda quiota sobre los Homéridas parece antigua; o, como mínimo, responde a un esquema antiguo. La tentativa de relacionar la transmisión de la poesía homérica (a cargo de los Homéridas) con una vieja leyenda — y también con unos rituales — de enfrentamiento entre hombres y mujeres, que culminaban en la celebración de unas bodas masivas, no parece de ningún modo absurda. Es indiscutible que el esfuerzo por alcanzar algún vislumbre nuevo acerca de los ambientes en que tuvieron lugar las primeras, y muy oscuras, fases en la transmisión de los poemas homéricos suele resultar largo, fatigoso, muchas veces poco gratificante. Pero me parece que, en esta ocasión, algo se ha conseguido: podemos entrever una pequeña provincia marginal, poco explorada, del inmenso continente ‘Homero’.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

- D’Alessio, G. B. (ed.) (1996). *CALLIMACO. Aitia, Giambi e Altri Frammenti*, Milán, BUR.
Dindorf, W. (ed.) (1969) [1853]. *HARPOCRATIONIS Lexicon in decem oratores atticos*. Ex recensione G. D. Groningen, Boekhuis (Reimpresión fototípica de la edición de Oxford 1853).

- Fowler, R. L. (ed.) (2000). *Early Greek Mythography. Vol 1: Text and Introduction*, Oxford University Press.
- Hansen, P. A. (ed.) (2005). *HESYCHII ALEXANDRINI Lexicon*. Editionem post Kurt Latte continuans recensuit et emendavit P. A. H. Berlin & Nueva York, De Gruyter.
- Hunter, R. L. (ed.) (1983). *EUBULUS. The Fragments*. Cambridge University Press.
- Keaney, J. J. (ed.) (1991). *HARPOCRATION. Lexeis of the Ten Orators*, Amsterdam, Hakkert.
- Livrea, E. (ed.) (1973). *APOLLONII RHODII Argonauticon Liber quartus*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. L. Florencia, La Nuova Italia.
- Maclean, J. K. B. & Aitken, E. B. (eds.) (2001). *FLAVIUS PHILOSTRATUS. Heroikos*, Translated with an Introduction & Notes, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Massimilla, G. (ed.) (1996). *CALLIMACO. Aitia, Libri Primo e Secondo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. M. Pisa, Giardini Editori.
- Moggi, M. & Osanna, M. (eds.) (2000). *PAUSANIA. Guida della Grecia. Libro vii. L'Acaia*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore.
- Musso, O. (ed.) (1985). *[ANTIGONUS CARYSTIUS]. Rerum Mirabilium Collectio*. Edidit O. M. Nápoles, Bibliopolis.
- Musti, D. & Torelli, M. (eds.) (1986). *PAUSANIA. Guida della Grecia. Libro ii. La Corinzia e l'Argolide*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore.
- Nenci, G. (ed.) (1994). *ERODOTO. Le Storie. Libro v. La rivolta della Ionia*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore.
- Nenci, G. (ed.) (1998). *ERODOTO. Le Storie. Libro vi. La battaglia di Maratona*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore.
- Prato, C. (ed.) (2001). *ARISTOFANE. Le Donne alle Tesmoforie*. A cura di C. P. Traduzione di Dario Del Corno, Milán, Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore.
- Richardson, N. J. (ed.) (1979). *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press.
- Rossi, V. (ed.) (1997). *FILOSTRATO. Eroico*. A cura di V. R., prefazione di M. Massenzio, Venecia, Marsilio.

- Tarditi, G. (ed.) (1968). *ARCHILOCHUS*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
Wendel, C. (ed.) (1935). *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*. Recensuit C. W. Berlin, Weidmann (Utilizo la reproducción fototípica de 1985).

ESTUDIOS

- Allen, T. W. (1969) [1924]. *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford, Clarendon Press. (Utilizo la reimpresión fototípica de 1969).
Brelich, A. (1969). *Paides e Parthenoi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
Brumfield, A. C. (1981). *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, Arno Press.
Burkert, W. (1972). «Die Leistung eines Kreophylos. Kreophyleer, Homeriden und die Archaische Heraklesepeik», *Museum Helveticum* xxxix: 74-85.
Burkert, W. (1979). «Kynaihos, Policrates and the Homeric Hymn to Apollo», en G.W. Bover-sock, W. Burkert e M. C. J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies pre-sen-ted to B. M. W. Knox*, Berlin-Nueva York, De Gruyter, 1979: 53-62.
Burkert, W. (1983). *HOMO NECANS. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Translated by P. Bing), Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
Burkert, W. (1985). *Greek Religion Archaic and Classical* (Translated by J. Raffan), Oxford, Basil Blackwell.
Burkert, W. (2000) [1970]. «Jason, Hypsipyle and New Fire at Lemnos: A Study in Myth and Ritual», en R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford University Press, 227-249. Primera publicación en *Classical Quarterly* xx: 1-16.
Calame, Cl. (1977). *Les cœurs de jeunes filles en Grèce archaïque I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
Camps-Gaset, M. (1994). *L'année des grecs. La Fête et le Mythe*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon/Les Belles Lettres.
Csapo, E. (1997). «Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender-Role (De)construction», *Phoenix* li: 253-295.
Degani, E. (1995). «La lessicografia», en G. Cambiano, L. Canfora & D. Lanza (eds.) *Lo Spazio letterario della Grecia antica. Volume II. La*

- ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1995: 505-527.
- De Martino, Fr. (1982). *Omero agonista in Delo*, Brescia, Paideia Editrice.
- Deubner, L. (1956) [1932]. *Attische Feste*, Berlín, Akademie Verlag. (Reimpresión fototípica de la primera edición de 1932).
- Di Nola, A. (1974). *Antropologia religiosa*, Florencia, Vallecchi.
- Dodd, D. B. & Faraone, C. A. (eds.) (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres & Nueva York, Routledge.
- Dowden, K. (1989). *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres & Nueva York, Routledge.
- Dubel, S. & Rabau, S. (eds.), (2001). *Fiction d'auteur? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion.
- Dumézil, G. (1998) [1924]. *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*. Edition présentée, mise à jour et augmentée par B. Leclercq-Neveu, Paris, Éditions Macula.
- Fairweather, J. (1974). «Fiction in the Biographies of Ancient Writers», *Ancient Society* v: 231-275.
- Ferrari, G. (2003). «What kind of rite of passage was the Ancient Greek wedding?», en Dodd & Faraone 2003: 27-42.
- Graf, F. (1985). *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome Schweizerisches Institut.
- Graf, F. (2003). «Initiation: a concept with a troubled history», en Dodd & Faraone 2003: 3-24.
- Harrison, J. E. (1962) [1907]. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Londres, Merlin. Reimpresión de la segunda ed. publicada por Cambridge University Press en 1907.
- Hunzinger, Ch. (2001). «Miracles et merveilles dans les vies des poètes anciens», en Dubel & Rabau 2001: 47-61.
- Jacoby, F. (1933) [1961]. «Homerisches», en *Kleine philologische Schriften I*, hrsg. H. J. Mette, Berlin, Akademie-Verlag, 1961: 1-53 (Primera edición en *Hermes* lxxviii: 1-50).

- Jeanmaire, H. (1975) [1939]. *Couroï et Courètes*, Nueva York, Arno Press (Reimpresión facsímil de la primera edición, 1939, Lille, Bibliothèque Universitaire).
- Jensen, M. Skaftø (1980). *The Homeric Question and the Oral Formulaic Theory*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Johnston, S. I. (2003). «'Initiation' in myth, 'initiation' in practice: the *Homeric Hymn to Hermes* and its performative context», en Dodd & Faraone 2003: 155-180.
- Kivilo, M. (2001). «The Archaic Biography of Homer», *Studia Humaniora Tartuensia* ii. (Edición electrónica: <http://www.ut.ee/klassik/sht/>).
- Lambin, G. (1995). *Homère le Compagnon*, Paris, CNRS.
- Lefkowitz, M. R. (1981). *The Lives of the Greek Poets*, Londres, Duckworth.
- Lincoln, B. (2003). «The initiatory paradigm in anthropology, folklore and history of religions», en Dodd & Faraone 2003: 241-254.
- Miralles, C. & Pòrtulas, J. (1998). «L'Image du poète en Grèce archaïque», en N. Loraux & C. Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998: 15-63.
- Montanari, E. (1990). *Introduzione a Omero*, Florencia, Sansoni.
- Mylonas, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press.
- Nagy, G. (2001). «The Sign of the Hero: A Prologue», en Maclean & Aitken 2001: xv- xxxv.
- Nilsson, M. P. (1957) [1906]. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart, Teubner (Reproducción fototípica de la primera edición de 1906).
- O'Higgins, L. (2003). *Women and Humor in Classical Greece*, Cambridge University Press.
- Padilla, M. W. (ed.) (1999). *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Londres & Toronto, Associated University Presses, Bucknell Review.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*, Londres, Thames and Hudson.
- Pòrtulas, J. (1991). «Arquíloc entre el carnaval i el simposi», en L. Ferreres (ed.), *Treballs en honor de Virgilio Bejarano. Actes del IX Simposi de la Secció catalana de la SEEC*, Universitat de Barcelona, 1991: 697-702.
- Pòrtulas, J. (1994). «Vida y Muerte del Poeta», *Revista de Occidente* clviii: 59-69.
- Pòrtulas, J. (1995). «De Vita Homeri», *METIS. Revue d'Anthropologie du monde grec ancien*, ix-x: 351-357

- Pòrtulas, J. (1997). «Les cent vides d'Homer o els orígens del còmico-seriós», *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* xii-xiii: 918.
- Pòrtulas, J. (1998). «Généalogies d'Homère», en D. Auger et S. Saïd (eds.) *Généalogies Mythiques*, Centre de Recherches Mythologiques de Paris X-Nanterre: 327-336.
- Pòrtulas, J. (2000). «Omeridi e Creofilei», *Lexis* xviii: 39-53.
- Pòrtulas, J. (2006). «ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΚΑΙ ΑΟΙΔΙΜΟΣ. Archilochean Oracles», en *Archilochus and his Age. Second International Conference on the Archaeology of Paros and the Cyclades* (Paros, Greece, October 7-9, 2005), en prensa.
- Pòrtulas, J. (2007a). «Homéridas bajo el Imperio de Roma», en Fr. Mestre (ed.), *Local versus global: algunos aspectos de la identidad griega en el Imperio romano*, en prensa.
- Pòrtulas, J. (2007b). «Poesía de festival y poesía de simposio: Algunas reflexiones antropológicas sobre Arquíloco de Paros», en *Cultura Clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales. I Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México*, UNAM, en prensa.
- Reckford, K. J. (1987). *Aristophanes' Old-and-New Comedy. Volume I: Six Essays in Perspective*, Chapel Hill & Londres, The University of North Carolina Press.
- Redfield, J. (2003). «Initiations and initiatory experience», en Dodd & Faraone 2003: 255-259.
- Reinach, S. (1996). *Cultes, Mythes et Religions*. Édition établie, présentée et annotée par H. Duchêne, Paris, Robert Laffont/Bouquins (Los textos aquí antologados aparecieron originariamente entre 1905 y 1923, en cinco volúmenes).
- Rzach, A. (1913). 'Homeridai', *Realencyclopädie der Altertumwissenschaft* VIII, 2, cols. 2164-68.
- Rösler, W. (1985). «Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'io' nella lirica greca arcaica», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* xlvi: 131-144.
- Saïd, S. (2001). «De l'homme à l'œuvre et retour. Lectures de l'auteur dans l'Antiquité», en Dubel & Rabau 2001: 9-15.
- Sandys J. E. (2003) [1920]. *A History of Classical Scholarship*, Cambridge University Press (Utilizo la reproducción fototípica publicada por Martino Publishing, Mansfield Centre, CT, 2003).

JAUME PÒRTULAS

- Sfamini Gasparro, G. (1988). *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, L'Erma' di Bretschneider.
- Sourvinou-Inwood, C. (1991). *'Reading' Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, Clarendon Press.
- Tosi, R. (1994). «La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo», en Fr. Montanari (ed.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Vandœuvres-Genève, Entretiens de la Fondation Hardt xl: 143-209.
- Van Gennep, A. (1960) [1909]. *The Rites of Passage* (Translated by M. B. Vizedom & G. L. Caffee), The University of Chicago Press (El original francés fue publicado en 1909).
- Vílchez, M. (1974). «El enfrentamiento hombre/mujer: De los rituales a la literatura», *Emerita* xlii: 375-407.
- Vulgo Gigante, G. E. (1996). *Vite di Omero*, Nápoles, Università degli Studi 'Federico II'. Dipartimento di Filologia Classica.
- West, M. L. (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter.
- Zecchini, G. (2000). «Harpocraton and Athenaeus: Historical Relationships», en D. Braund & J. Wilkins (eds.) *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, University of Exeter Press, 2000: 153-160.
- Zeitlin, F. I. (1982). «Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter», en *Texts & Contexts: American Classical Studies in Honor of J.-P. Vernant*, *Arethusa* xv: 129-157.