

Una variante sexual en el rito de hospitalidad griego

Para los griegos el mejor medio de acceder a lo sagrado fueron los *ritos*, puesto que fueron los dioses quienes garantizaban la eficacia de los mismos, como la justicia de las causas. Pero no buscaban una unión mística con la divinidad, sino un contacto que se establecía en un sistema de relaciones muy antiguas que unían a los dioses, al mundo natural y a la comunidad humana representada por los oficiantes (*ἀγνός* como cualidad venerable se aplicó tanto a los *ritos* como a los dioses: *Od.* 5, 123; 11, 386; 18, 202, y 21, 259).

Como medio de expresión, *el rito* es la razón de ser, formado tanto por el modo en sí de expresar como por el acto o la emoción expresada; hasta tal punto que el oficiante que hace o dice en su capacidad oficial como mediador entre el cielo y la tierra, llegará a ser más importante que por su propio poder como persona. Lo podemos ver en los encantamientos, en la repetición de las fórmulas místicas, en los gritos rituales, etc. Todos ellos no señalan la virtud de la voz, pues por su acción mágica, ejercida sobre las fuerzas religiosas y sobre los espíritus humanos, tiene un lugar asignado en las conductas rituales.

En cuanto al espacio, «el *rito* desarrolla su propio espacio, o mejor, se inscribe en un espacio cualificado»¹. En dicho espacio, el *ritual* ofrece al individuo distintas oportunidades de desarrollar su propia personalidad, así como permite mantener la estabilidad del sistema comunal, reforzando la solidaridad del grupo y man-

1 J. Durand, «Figurativo e processo rituale», en *DArch* (Roma), 1-1 (1979), p. 17 («il rito sviluppa un suo proprio spazio o meglio si scrive in uno spazio qualificato»).

teniendo su identidad. Ya que, «en el ritual griego y en sus asunciones implícitas sobre la naturaleza de la divinidad y sobre la comunicación entre el hombre y el dios, encontramos contradicciones y ambigüedades. Construido como un estamento sobre la naturaleza de la divinidad parece decir que el dios, es y no es como el hombre, y que las relaciones entre el hombre y el dios, ambas son y no son como aquellas entre los hombres; construido como un estamento sobre la experiencia parece decir que la experiencia es y no es humanamente inteligible. Por ello el hombre ve en el espejo de su ritual, unas veces a él mismo, y otras, algo incomprensiblemente extraño»².

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

Por lo que respecta al carácter mimético, la base misma del *rito* es la *mimesis*; y ello no implica un carácter represivo o neurótico. El *ritual* puede ser liberador puesto que ofrece la estructura formal dentro de la cual pueden entrelazarse y mezclarse libertad y fantasía. No olvidemos que el *ritual* y la religión debieron emerger de la capacidad del hombre para jugar, por lo que el *ritual* está evidentemente cargado de «dramatización» y de ficción (sin ir por ello contra el carácter sagrado o religioso del mismo).

Las conexiones, pues, entre el teatro y el *rito* son muy estrechas, hasta tal punto que en Grecia hay huellas de *una mitologización progresiva del rito*. No obstante, el *rito* se separa del teatro, aparte de por su grado de *mimesis*, con frecuencia inferior, por sus elementos mágicos y simbólicos no antropomórficos, por la presencia de la acción y el grito sobre la palabra, por la falta de dos rasgos que el teatro ha desarrollado fundamentalmente: el ser una acción «como si», una ficción aceptada, y el ser ya un espectáculo, algo que los demás se limitan a contemplar³.

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

2 J. Gould, «On making sense of Greek Religion», en *Greek Religion and Society*, By P. Easterling and J. Muir (Cambridge 1985), p. 24.

3 F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia* (Madrid 1983), pp. 393 y ss.

Otra característica asociada es la propia *sexualidad* que juega un importante rol en las actividades religiosas politeístas, pudiendo entreverse las manifestaciones «homosexuales», muchas veces, como expresiones de una parte de estos encuentros rituales⁴.

Intimamente ligado a éste último aspecto se encuentra el papel agrícola tan importante para la vida misma de estas poblaciones antiguas, cuyo reflejo en los *ritos* también es patente, revelando un viejo sustrato religioso de carácter mágico⁵. De esta manera, por variados que sean los *ritos de la fiesta agraria*, todos ellos se insertan en el mismo ciclo de la muerte y resurrección de la naturaleza y posteriormente, de la vida humana.

I. RITUAL DE HOSPITALIDAD

Entramos a continuación en la esfera que ya referimos como *ritos de transición* y más en concreto, en uno de los campos más ricos que podamos descubrir en Grecia, a la vez que uno de los más esclarecedores en cuanto a relaciones humanas y sociales se refiere: el *ritual de hospitalidad*.

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

Lo primero que llama nuestra atención es el *carácter transitorio del ritual*, puesto que si recordamos las reflexiones realizadas por A. van Gennep sobre «le portique-tabou-de-passage»⁶, éste es el primer paso del *ritual*, la clave para comprender la atmósfera que se crea con la llegada del huésped, tanto por lo que se refiere a la protección del mismo, como a la contradicción par-

4 R. Hoffman, «Vices, gods and virtues: cosmology as a mediating factor in attitudes toward male homosexuality», en *JH* (San Francisco) 9 (1984), p. 32.

5 M. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique* (Paris 1954), p. 37.

6 A. van Gennep, *Les rites de passage* (Paris 1981), pp. 9-10.

ticular del anfitrión que se mueve u oscila entre el código y heroico de la época y el temor profundo que le inspiran los recién llegados.

El segundo aspecto a tratar sería el *baño*, que a su vez subrayaría la idea anteriormente mencionada, puesto que «como otras situaciones transitorias, el baño tiene una ambigüedad esencial. Es físicamente agradable, aunque envuelve una exposición potencialmente peligrosa. Como el dormir, el baño, a través de su función exterior como un signo de bienvenida, puede enfatizar el peligro del pasaje a una nueva situación»⁷.

Normalmente lo realizan las siervas de la casa y se efectúa antes de sentarse a comer, como parte del *rito purificadorio*, aunque puede darse el caso que una de las hijas del anfitrión lave y bañe al huésped, como ocurre con la hija menor de Néstor, quién lavó a Telémaco, lo ungió con pingüe aceite y lo vistió con hermoso manto y túnica, *Od.*, 3, 464 y ss.

Otro aspecto sería el *festín o banquete* que se le ofrecía, y a partir del cual se ratificaba su pertenencia a la comunidad. Se realizaba tras haberse lavado y vestido con ropas nuevas, sentado, y consistía en darle alimentos en una mesa preparada para él, con una copa de vino, un canastillo de pan y la carne del animal sacrificado de manos del anfitrión. Si este último lo desea, puede agasajarle con los mejores asientos y las más exquisitas partes del animal.

Tras la comida comenzaba el *interrogatorio* al huésped, para ello, el dueño o los dueños de la casa —en el caso de Alcínoo y Arete— se sientan a su lado para preguntarle quién es, de qué país procede y dónde se hallaba su ciudad y sus padres, que son las tres preguntas de rigor en esta parte del *ritual*. Y es en este momento cuando los anfitriones conocían a su huésped, pues hasta entonces había sido recibido por su simple condición de huésped, sin depender de la clase de persona que fuera ni de donde procediese. De esta manera, «el equivalente épico del pasaporte moderno y la tarjeta de crédito fue el habla formular establecida que identificaba a uno por su genealogía, lugar de origen, y una fórmula que englobaba una de las más importantes hazañas.

7 Ch. Segal, «Transition and ritual in 'Odysseus' return», en *PP* (Roma) 22 (1967), p. 330.

La identidad de un hombre en la sociedad heroica estaba estrechamente relacionada con este medio de autoproclamación. Estos tres factores daban a Odiseo, o a cualquier héroe, su entidad pública, su afirmación de reconocimiento. Un hombre que hubiera perdido la oportunidad —o el derecho— de delinear su propio ser de esta forma, casi dejaba de existir»⁸.

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

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

Como muestra de los regalos que se ofrecen tenemos:

— Un vistoso tahalí teñido de púrpura y una áurea copa de doble asa (*Il.* 6, 216 y ss.).

— Tres caballos y un carro, y una magnífica copa para hacer libaciones (*Od.* 4, 589 y ss.).

— Una cratera labrada de plata y oro, obra de Hefesto (*Od.* 4, 615 y ss.).

— Un vestido bien lavado, un manto y un talento de oro ofrecido por cada uno de los reyes que gobiernan a los Feacios (*Od.* 8, 392 y ss.).

— Siete talentos de plata, una cratera de plata, doce mantos, doce tapetes, doce palios, túnicas y cuatro mujeres (*Od.* 24, 274 y ss.).

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

⁸ D. Stewart, *The disguised Guest. Rank, role and identity in the Odyssey* (London 1976), p. 40.

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

Por otro lado, la cosa donada sigue unida a su propietario originario. Tiende, por tanto, a volver a él, pues sería peligroso para el receptor el conservarla, o lo que es lo mismo, hay que retornar al donante un equivalente. Existen, por tanto, tres obligaciones: dar, recibir, devolver⁹; a la vez que la consideración del regalo como reto que honra al hombre a quien va dirigido, al mismo tiempo que pone en cuestión su honor¹⁰.

Pero esto no es objeto central de este trabajo, sino que es otro aspecto muy concreto que a continuación vamos a ver: cuando hablamos del penúltimo paso del *ritual* (acomodarlo para dormir), tenemos registrados que normalmente fueron las siervas quienes preparaban el lecho en el vestíbulo de la casa, bajo el pórtico (*Od.*, 7, 142 y ss. y 4, 302 y ss.).

Hasta ahí bien, pero entre todos los pasajes recogidos respecto a este caso concreto del reposo hospitalario, existe una excepción que dice así: «Cuando hubieron hecho la libación y bebido cuanto les pedía su apetito, los parientes marcharon cada uno a su casa para dormir. Pero a Telémaco, el querido hijo del divino Odiseo, lo hizo acostarse allí mismo el de Gerenia, el caballero Néstor, en un lecho taladrado bajo la sonora galería. *Y a su lado hizo acostarse a Pisístrato* de buena lanza de fresno, caudillo de guerreros, el que de sus hijos *permanecía todavía soltero en el palacio*»¹¹.

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

9 L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1975), p. 280.

10 B. Quiller, «The dynamics of the Homeric society», en *SO* (Oslo) 56 (1981), p. 120.

11 *Od.* 3, 395 y ss. (Trad. J. L. Calvo, *Odisea* (Madrid 1976)).

descanso, evitando con su presencia posibles temores o preocupaciones, sobre todo cuando en este canto, *Homero*, ya ha dejado bastante clara la valentía de Telémaco y su ejemplificante linaje.

Por lo que aquí constatamos es el tema «ausente» por excelencia en Homero: la «homosexualidad», pues está claro que si a Telémaco le añaden un joven para descansar, todos los griegos del momento entenderían que ese verbo «descansar» (*κατακέλω, κοιμῶ*) implicaba el disfrute de los placeres del sexo y del sueño entre ambos compartido, más aún cuando se hace hincapié en un acompañante joven y soltero, que por gozar de dicha condición, puede disfrutar de estos placeres sin cuestionar su status, pues aún no ha cruzado la frontera del matrimonio, al igual que le ocurre a Telémaco. Además, son los propios padres quienes lo ofrecen como a modo de recompensa tras las fatigas sufridas por el joven Telémaco.

Por lo que quizá no sea muy arriesgado interpretar este hecho en consonancia con el *ritual* de bodas «romano» ofrecido por el neotérico poeta Catulo (*Cat.* 61) en el que se hace referencia como en este caso, a la legalidad de la relación amorosa entre hombres siempre y cuando éstos no traspasen el umbral de lo que *licet*, o lo que es lo mismo, siempre y cuando desaparezcan tales impulsos a la hora de contraer matrimonio, ya que se demarca un nuevo status, (*pater familias*), dejando atrás el suyo anterior de *puer*.

Así pues, y como ya dijimos en otra ocasión, «si bien conocemos que la homosexualidad en Roma no fue bien aceptada, encontramos no obstante, que en el área juvenil, y más concretamente, en las edades previas al matrimonio, esta faceta no estaba penalizada ni transgredía los valores de lo lícito, sino que no obstruía para nada la vida familiar de cualquier adolescente. Ahora bien, desde el momento mismo que ese nuevo ciudadano iba a formar parte de la *Urbs* por la creación en sí de su propia familia, entonces sí entraba en conflicto directo con lo que *licet*, puesto que eran incompatibles ambas expresiones del amor en un mismo territorio»¹².

Conociendo además que el matrimonio tanto en Grecia como en Roma, no tenía el placer por objeto, sino muy al contrario, unir

12 C. Espejo Muriel y F. Salvador Ventura, «Unguentate marite, abstine» en *Studia Historica* (Salamanca) 2-3, n. 1 (1984-85), p. 124.

a dos grupos familiares en el seno de una misma comunidad, de modo que un hombre pudiera procurarse hijos legítimos, podríamos establecer un nexo común entre juventud-sensualidad-placer-gozo y adulto-responsabilidad-procreación-negación del placer homosexual. Lo cual nos llevaría a comprender mejor no sólo el sentido de tránsito de una etapa a otra del ciudadano, sino su propio comportamiento ante el sexo.

Aparece también un dato significativo y es que las relaciones homosexuales, que conocemos tanto en Roma como en Grecia, se efectuaron entre miembros de distintas edades, y lo que aquí se aprecia es un tipo de relación homosexual especial, puesto que ambos son muchachos de edad similar. Por lo que podría entenderse esta relación como una forma más que tendrían los adolescentes helenos para iniciarse entre sí en las artes del placer.

Así, pues, podemos contemplar cómo en la sociedad griega primitiva este tipo de manifestaciones sexuales tienen cabida dentro de un marco y estadio concreto de la vida de un joven; que además señala las afinidades existentes entre los *ritos iniciáticos* griegos y esta manifestación sexual, puesto que tanto en uno como en otro, la homosexualidad forma parte del conjunto de elementos rituales que no cuestionan ni entran en contradicción con las formas legales o establecidas, de relación entre individuos.

CARLOS ESPEJO MURIEL
Universidad de Granada