

SISSA, Giulia, y Marcel Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, trad. Elena Goicoechea Larramendi, Madrid/México, Ediciones Temas de Hoy/Grupo Editorial Planeta (Colección Historia/8), 1991, 350 págs.

Los autores de este libro han realizado un oportuno corte sobre dos momentos de la religión griega: la del siglo VIII y la del período de la época clásica, siglo V y primera parte del siglo IV. G. Sissa ha dado el título de *Homero antropólogo* a los ocho primeros capítulos y M. Detienne ha intitulado a los siguientes siete: *Los dioses en los placeres de la ciudad*.

Antes de presentar las ideas generales que aparecen en este libro, permítasenos mencionar que en él hay dos niveles de comprensión. Uno es para un público general que gracias al libro puede conocer la vida diaria de los dioses griegos y, otro, el de un filólogo clásico para quien es muy satisfactorio encontrar una amplia anotación sobre los textos que se analizan y una discusión muy rigurosa sobre diversos problemas y tendencias de la religión griega.

Por otra parte, es también necesario decir que la edición mexicana, económica, conserva las ilustraciones de la edición francesa, aunque no tiene la misma calidad. Algunas, en realidad, son muy conocidas, como por ejemplo, el Apolo Sauróctono de Praxíteles, que se encuentra en el Museo Vaticano de Roma (p. 56), pero muchas otras no lo son, en especial, las que se refieren a los vasos griegos cuyas descripciones son buenas y gracias a las cuales el lector puede conocer el nombre del pintor del vaso, de su época y el lugar en el que se encuentra. Infortunadamente, en las notas de los diferentes capítulos, no siempre aparece la bibliografía en su lengua original, sino en español, por lo cual a veces hay cierta confusión.

Ahora bien, hay varias direcciones sobre las que se conforma este libro. Por un lado, el concepto de lo cotidiano debe meditar desde el punto de vista de que lo cotidiano es “el tiempo en el que la experiencia subjetiva de la duración se encuentra con el mundo” (p. 47. Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*. III. *Les Temps raconté*. París, 1985, p. 119, n. 1).

El problema de lo cotidiano se presentó de manera muy evidente en Francia, cuando en el mayo del '68 la sociedad manifestó su inconformidad ante un mundo de gran empeño capitalista. Henrie Lefebvre, uno de los más ilustres filósofos franceses de este siglo, consideraba que la vida de lo cotidiano, en su momento histórico, no era otra cosa que un sinónimo de alienación en una sociedad altamente industrializada y despolitizada. Él mismo llegó a establecer una diferencia fundamental entre el mundo antiguo de los etruscos, romanos y griegos y el suyo. Los primeros, cuyas lenguas no estaban estrictamente separadas todavía de la poesía, gozaban de una naturalidad muy espontánea, cuyo estilo vital se manifestaba en cada uno de los detalles mínimos de la vida del individuo.

Es por eso que la manifestación de la vida de los antiguos dioses griegos se conecta con la de los hombres de la época clásica, diferenciándose notablemente con el protestantismo inglés y norteamericano que va invadiendo ciertas áreas de nuestro continente y que presupone que la vida del hombre está inmersa en un orden establecido, por la creencia de una responsabilidad constante ante su dios, lo cual le impide gozar o sufrir por su propia cuenta y riesgo. Así pues, los griegos antiguos descubrieron las virtudes espirituales de lo cotidiano de manera muy distinta a la del protestantismo.

Para los griegos, el detalle es el elemento esencial de lo cotidiano y, por supuesto, el de la misma literatura. Ya la epopeya, siglos antes de la novela, poseía un gusto muy especial en relación con lo cotidiano, pues allí se encuentran narración y diálogo, expresados de manera muy amplia y prolija y expuestas en escenas de situaciones de un tiempo real. Al final de cuentas, en fin, lo cotidiano no es otra cosa que gozar de una lectura o sea, obtener el placer del texto, pero no mediante estructuras únicas o reglas rígidas, sino como un análisis que cubra la vida de la sociedad (pensamientos, acontecimientos, hechos, religión), inmersa siempre en el conocimiento de la historia.

Por otro lado, los autores se apropian del término griego *anthropologein* —siguiendo a Vernant, como veremos más adelante— que implica la representación de los dioses con rasgos humanos que se encuentra de manera muy especial en Homero, cuyos relatos se presentan muchas veces con incidentes aparentemente insignificantes, como podría ser el de la herida sufrida por Afrodita en el campo de batalla (*Il.* vv. 330-430), en donde se ve muy claramente la vulnerabilidad del cuerpo de una divinidad que no posee sangre, sino un tipo de lágrimas especiales y, además, en el pasaje mencionado se observa la comunidad de los olímpicos en una estructura rígida de oposición y de competencia.

Finalmente, este libro no habla acerca de la libertad de los hombres en relación con los dioses, es decir, no analiza la ética griega a través de principios de justicia divina en donde la sociedad se regía por valores morales, como lo ha hecho H. Lloyd-Jones (*The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles-Londres, 1971); tampoco trata acerca de la postura de la intervención personal de una divinidad con un héroe (J. Strauss Clay, *The Wrath of Athena Gods and Men in the Odyssey*, Princeton University Press, 1983). Los autores, al contrario, son más afines a la posición de J. Griffin (“The divine audience and the religion in the *Iliad*”, *Classical Quarterly*, 28, 1978, pp. 1-22), quien hace una lectura de la *Ilíada* desde el punto de vista de los dioses, “sólo a la luz de la naturaleza y la perspectiva de los dioses es inteligible la vida humana, y la concepción de la vida y la muerte que caracteriza a la *Ilíada* es el corazón poético del poema y de su grandeza” (G. Sissa-M. Detienne, p. 314, n. 4).

Pues bien, a diferencia de los mitógrafos griegos (por ejemplo, Apolodoro) o a poetas como Píndaro o Hesíodo, Homero presenta a los dioses en momentos de acción o con sentido teatral, introduciendo el espacio —requisito de lo cotidiano—, con connotaciones estéticas, toponímicas y cronológicas no como la sucesión de hechos puramente temporales, sino como los hechos que suceden *en un solo día* que los dioses explican con toda la amplitud posible. La narración de los detalles es importante, con descripciones o discursos directos. En ellos no se concibe *el hoy eterno* de la teología cristiana, sino la vitalidad y el placer de lo cotidiano. El mundo griego, en general tampoco concibe a los dioses como lo hizo la vía epicúrea que prohibió entender la vida divina activa para concebir la perfección de los dioses. Los dioses homéricos, por su parte, despertaban desde la aurora con un proyecto, intención y deseo que los empujaba al exterior “en el que se creían inmortales y en el que ardían de ansias de vivir” (p. 35) o, de otra manera, gozaban y sentían la plenitud en sí mismos y vivían en una perenne satisfacción.

Otro punto importante que debe mencionarse es que, como es sabido, los autores de este libro pertenecen a la corriente antropológica que se manifiesta en los trabajos de J. P. Vernant. En este sentido, creemos que es muy importante recordar el marco teórico de las ideas que Vernant escribiera en el año de 1966 y publicara en la revista *La naissance de dieux* (Editions Rationalistes, Paris) con el título de “*La société des dieux*” y que en gran manera permitió —creemos— el libro que reseñamos. Así pues, Vernant planteaba que el estudio de los dioses no puede ser independiente de la

vida material y social de los griegos y es por eso que la vida cotidiana de estos dioses nos centra claramente, a cada momento, en la perspectiva antropológica. Por otra parte, también sostenía Vernant que los griegos consideraban que las fuerzas de la naturaleza estaban animadas y personificadas y que la personalidad de sus dioses no tenía un solo carácter, sino que se presentaba en los diferentes campos opuestos, como son el mundo de la naturaleza, el mundo social, el mundo humano y el mundo de lo sobrenatural, que son éstos justamente los diferentes planos de la realidad del pensamiento griego. De manera que, para Vernant, la religión griega es, entonces, un sistema de clasificación que permite ordenar y conceptualizar el universo, existiendo una distinción muy clara de múltiples elementos de poder y soberanía. Es evidente que este sistema es un lenguaje que permite comprender y expresar, simbólicamente, la realidad.

Otro elemento que sostenía J. P. Vernant y que ha sido demostrado por George Dumézil, es que en el sistema religioso griego sus dioses no están nunca aislados, sino que siempre hay una relación entre ellos; o sea, que esas potencias divinas se agrupan, asocian, oponen y se distinguen entre sí. Finalmente, consideraba Vernant que para los griegos, sus dioses eran una parte integral del cosmos y no se consideraban creadores del universo físico, ni de los seres vivos, ni de los hombres. Estos dioses no eran eternos, sino inmortales y creados por potencias primordiales que abarcan todo el universo.

Así pues, este cosmos presentaba una serie de tensiones y contradicciones, conflictos de prerrogativas y poder y la única manera de considerar la armonía de todo el cosmos se daba entre las potencias contrarias, de manera que los dioses tenían ciertas “formas de saber” y “de poder”, entre las cuales había antinomias constantes.

El marco teórico de J. P. Vernant que hemos sintetizado nos servirá para comprender con mayor precisión los diferentes capítulos del libro de *La vida cotidiana de los dioses griegos* que ahora reseñamos.

No hay que olvidar tampoco que las ideas anteriormente expresadas surgieron de los estudios de L. Gernet, en especial a partir del libro denominado *Le génie grec dans la religion*, realizado conjuntamente con A. Boulanger (París, 1932), libro considerado por los autores como “excepcional, el mejor en este campo <sc. de la religión>”, (p. 342, n. 58).

Como hemos dicho, la primera parte del libro es de G. Sissa, quien realiza una investigación etnográfica de los dioses homéricos, quienes aparecen superiores a los hombres por su belleza, grandeza,

poder y sabiduría; sin embargo, al igual que los hombres, tienen preocupaciones, tristezas e incluso sufrimientos.

Por otro lado, cada divinidad pide ayuda a un congénere para conquistar una meta; por ejemplo, Hera (*Il.* XIV. 178-186) seduce y adormece a Zeus para realizar sus planes de guerra y, así por ejemplo, se viste y se arregla divinamente y obtiene el ceñidor famoso de Afrodita que es el objeto mágico que somete a la ley del deseo a todos los seres vivos y móviles (excepto a Atenea, Ártemis y Hestia) pues contiene el deseo, las pláticas amorosas y el lenguaje seductor que “hace perder el juicio a los más prudentes”.

En relación con su lengua, los dioses poseen una que les es propia (*Il.* II.814; XIV.291; XX.79; *Od.* X.305; XII.61), pero el poeta siempre supone que los dioses conversan siempre en griego y, normalmente no son bilingües, salvo algunas excepciones, como cuando Afrodita, simulando una joven frigia, habla en una lengua troyana (cf. *Himno homérico a Afrodita*, 113-116).

En síntesis, los dioses homéricos están completamente humanizados, sufriendo por el rencor, el arrebato, la furia, la indignación y la irritación, poseyendo una gran gama de facultades deliberativas e intelectuales.

Por lo que se refiere al tiempo, es obvio que los dioses están ajenos a la muerte; sin embargo, “el lapso de tiempo comprendido entre el amanecer y la caída del sol es el único espacio temporal a la medida de los mortales” (p. 71) y ante el cual, se someten los dioses. Zeus es, en realidad, el amo de los ritmos cronológicos y todos los dioses respetan el equilibrio del cosmos, regido por dioses de su misma condición: sol, aurora, noche y sueño. Los dioses trabajan, se fatigan, se preocupan y tienen deseos de dormir, de manera que “su *kédos* está siempre a flor de piel y listo para convertirse en atención, afecto, protección e ira, castigo y venganza” (p. 81).

Los dioses también corren peligros y, a veces, van con los médicos, pero en especial, cuidan su “hermosa piel”, sobre todo ante la guerra. Por ejemplo, Ares (*Il.* 885-887) sólo pudo escapar de Diomedes gracias a una huida, diciendo: “si no llegan a salvarme mis ligeros pies, hubiera tenido que sufrir horrores entre espantosos montones de cadáveres, o quedar inválido, aunque vivo, a causa de las heridas que me hiciera el bronce” (p. 85).

G. Sissa también muestra cómo los dioses manejan el destino humano, pero su historia olímpica se da a través de los momentos de la vida humana y, al mismo tiempo, los dioses tienden a no

enfrentarse constantemente contra su propia raza en los problemas humanos, porque el hombre es un ser destinado a la muerte. En fin, los dioses tienen compromisos, son audaces, temerosos, generosos y, también, son francamente ruines a pesar de su sufrimiento.

Por lo que se refiere a las estrategias divinas, en general, se encuentran en la base del enojo y de la venganza y se apoyan, muchas veces, en las pasiones de los hombres. Por su parte, el hombre no es consciente al desobedecer a los dioses, sino que ellos cometen actos fallidos y, en realidad, no se trata de tomar decisiones que muchas veces se convierten en ofensas o en promesas olvidadas. Ante esta situación, el único medio para reconciliar a los dioses con los hombres es el sacrificio. Gracias al sacrificio, pues, prácticamente no se da el castigo contra los hombres aunque, a veces, los dioses realizan metamorfosis (a una comadreja, a una araña, etc.) o suplicios como los tradicionales a Titio, Tántalo, o Sísifo, quienes cometieran *hybris* contra los dioses.

Otros aspectos interesantes de los que habla G. Sissa es el deleite del placer de la vida de los dioses griegos (capítulo V), en donde, recordando a J. P. Vernant, menciona que “la mesa implica el correcto reparto, la invitación y la alternancia de papeles y es, por tanto, el lugar idóneo para apreciar múltiples signos, allí donde los hombres hablan y se manifiestan y la cocina introduce una estética que responde más a un deseo que a satisfacer un apetito” (p. 103).

Nos encontramos, entonces, en el placer y en la relación social que son los dos aspectos sobresalientes de los convites, tanto en la ciudad como en el Olimpo. Hombres y dioses, pues, son sensibles al placer de un festín y, entre los primeros, se acompaña la ofrenda divina, el sacrificio, para agradecer, aplacar o solicitar favores y conjurar la cólera divina. Es este un momento de comunicación y de contacto entre los niveles humano y divino.

Como hemos podido observar, los dioses homéricos se encontraban siempre en los placeres pero, paulatinamente, fueron perdiendo fuerza ante el racionalismo. Considérense dos ejemplos significativos: Aristófanes, *Las aves*, 186 y Luciano, *Zeus trágico*, 13 y *Dos veces acusado* o *Los tribunales*, 1-3. En el primero, los dioses no reciben ya los vapores de la carne y están a punto de morir y, en el segundo, se presenta un Zeus sumamente cansado por el trabajo intenso de resolver los problemas humanos, lo mismo en Grecia que en Egipto al punto de que no tiene un momento para dormir.

Ahora bien, por lo que toca a la injerencia divina ante los hombres (capítulo VI), G. Sissa asevera que las divinidades homéricas los invaden: les ordenan, los poseen intelectual, afectiva y somá-

ticamente y al final de cuentas, los trastornan de mil maneras y por ello, muchas veces, las injerencias divinas son traicioneras. De otra manera, puede decirse que el hombre arcaico es un ser inexistente, dividido entre las pasiones y los dioses, determinado doblemente por fuerzas ajenas.

Así como el hombre pasa de pasión en pasión, siendo siempre por completo mutable, los dioses homéricos, ellos mismos cambian y reaccionan a cada día y para ellos, un día no es idéntico a otro.

Tal vez uno de los capítulos de G. Sissa más interesante en este libro es la presentación de las divinidades: Hera, Atenea, Ares, Éride y Poseidón (capítulo VII) ante Zeus, es decir, la soberanía de Zeus es todo un conflicto. Así, pues, él debe alardear de su fuerza para que los otros dioses no desarrollen unas estrategias que no vayan de acuerdo con lo que él dispone. Por lo tanto, su fuerza omnipotente resulta siempre ser frágil, porque su legitimidad no es absoluta. Él tiene que mostrar, demostrar y defender tentativas constantes de sublevación.

Por ejemplo, el compromiso de Zeus ante la *Iliada* es la promesa que realizara a Tetis de castigar a los griegos hasta que se den cuenta de que Aquiles es su única salvación, debido, claro está, por la terrible injuria que Agamemnon le causara a aquél. Y esto, ¿por qué razón? Porque Zeus le debía un gran favor a Tetis. Llegamos pues, a la conclusión de que los dioses no se mueven por el amor a los hombres, sino por el ajuste de cuentas entre sus rivales consanguíneos. En verdad, las divinidades toman partido y llegan a tener una figura como la de Ares que ante Zeus “encarna, en general, una violencia absoluta e indiscriminada. Su pasión por la guerra es tan ciega que parece incapaz de seguir una estrategia de alianzas duraderas. Ares, indiferente a las causas de uno y otro bando, es neutral, pero sirve a ambos de modo desordenado. Ofrece su ayuda a la ligera (XIII. 298-303). Se une a los Troyanos en cuanto se lo ordena Apolo (*Il.* vv. 830-834; v. 455), olvidando la promesa de solidaridad hecha a Atenea y a Hera” (p. 147).

Zeus también tiene una conducta tortuosa: ama tanto a los griegos como a los troyanos, se compromete con una persona de su raza. Es comparable a Ares, a Éride. Por ello, un hombre como Néstor, desconfiado y prudente, sabe que Zeus a veces está a favor de uno y a veces a favor del contrario (VIII. 140-14); sin embargo, Zeus también se comporta con un código de honor cortés, respetando las decisiones de los demás; pero ante la sagacidad de Hera, él no se oculta (I. 516), pues a él le resulta odiosa porque ella, subrepticamente, hace lo contrario de lo que había prometido. Después de

las discusiones de las asambleas divinas, Zeus suele inspirarse durante el sueño para realizar sus planes y puede enviar un sueño pernicioso o mentiroso. En síntesis, Zeus no siempre es mentiroso, ni siempre es sincero y es el amo de la palabra y tanto hombres como dioses soportan mal su despotismo. Pero en general, los dioses disimulan y mienten, engañan y no tienen la menor lealtad.

Al final de cuentas, Zeus necesita, como se ha dicho, demostrar su poder relativo y se impone por la astucia, en contra y a pesar de los demás pero, lo más positivo de él es que “es un dios lleno de energía y actividad y sus días desbordan vida y proyectos” (p. 165).

Si pasamos a los capítulos de Marcel Detienne, observamos que la relación de los hombres con los dioses es muy estrecha y se crea gracias a las fundaciones de las ciudades, especialmente en Sicilia y en la Magna Grecia. Es decir, los hombres toman en cuenta a los dioses, trazando un recinto para la ciudad; edificando templos, construyendo sus casas y repartiendo las tierras entre los ciudadanos. Dicho de otra manera, “con los olímpicos, pero en cierto modo a sus espaldas, los inventores de la ciudad van a fabricar dioses ciudadanos, divinidades llamadas políades, que regentan el panteón de una ciudad, dioses estrechamente implicados en lo cotidiano de la vida social y política” (p. 198).

Es evidente que cuando el griego escucha la epopeya de los aedos y los rapsodos, aprendiendo de Homero y de Hesíodo, pero también de los poetas desconocidos y olvidados, y cuando concurre a los sacrificios panhelénicos (Delfos, Delos, Olimpia) aprende muy bien cuáles son las características de los dioses y sabe que sus obligaciones son el de ofrecerles sacrificios y hecatombes y, al mismo tiempo, sabe que cada dios tiene un área de competencia y cada cual tiene sus propios privilegios. Los dioses están sometidos al cosmos y se mezclan en el orden político, en la organización humana cuando los hombres edifican comunidades de ciudadanos, respetando a la divinidad políade, admitida por un lejano antepasado.

Por su parte, los legisladores se encargarán de los asuntos de los dioses cada vez que escriben las leyes y en las asambleas de los ciudadanos ponen en el orden del día “los asuntos de los dioses” y allí se deciden los sacrificios, las fiestas, el calendario y los reglamentos de los santuarios.

Por otro lado, como lo dice Heródoto (II. 4), los griegos, poco a poco y desde la sabiduría de los egipcios, aprenden los nombres verdaderos de los dioses (*eponymíai*), sus honores (*timai*) y sus saberes y la competencia de cada uno (*téchnai*), así como de qué manera se significan (*semaínein*) y las formas visibles de los dioses



(*eidéa*) y los primeros hombres de la tierra inventan, instituyen y se inauguran unos dioses en su singularidad. Por ejemplo, “Cécrope, el primer humano pero cuya parte inferior termina todavía en cola de serpiente, el tiempo que da el último toque a su proyecto de monogamia, invoca al hacer el sacrificio, el nombre del altísimo Zeus, el Zeus *hypator*, y le ofrece en un altar tortas de cereales de la tierra Ática (Pausanias I.26,5; VIII.2.3.)” (p. 199). Es decir, se da un sacrificio puro en honor del dios-Cielo.

La característica más destacada de los dioses en las ciudades griegas, es la pluralidad, de manera que pareciera ser, como dijera Heráclito que ellos se encuentran hasta en la cocina. De manera que “Grecia sin duda forma parte de las sociedades con numerosos dioses, poderes divinos, fuerzas demoniacas, a semejanza de las sociedades arcaicas como la India, el mundo de los hititas o las civilizaciones del África negra” (p. 205).

Ahora bien, los griegos plantean el mundo de los dioses como autónomo y no como otras civilizaciones en donde los presentan en intercambio con las plantas, los animales, etc. Por otro lado, estos dioses están firmemente individualizados y, al mismo tiempo, hay una mitología muy elaborada. Luego, se da el tipo de politeísmo, “su riqueza de organización a través de las relaciones de dos o varias divinidades, de las correspondencias de oposición y complementareidad explícitas entre los dioses, de configuraciones jerárquicas patentes en los altares, en el espacio de los santuarios o en los preceptos de un ritual” (p. 208). Es por ello que la vida del ciudadano se da en tanto que se participa en los templos, en las fiestas y, por supuesto, en las asambleas deliberativas y en los tribunales; es decir, el aspecto religioso griego es realmente una especie de compañía con los dioses, rindiéndoles cultos y manteniendo relaciones amistosas con ellos, acudiendo a sus altares y frecuentándolos, es decir, teniendo una práctica social y más bien política.

Por lo dicho, el no creer en los dioses implica para un griego una exclusión de la comunidad humana, hundiéndose en la locura y en la desmesura, y tanto es así que la impiedad se consideraba un delito público, por ejemplo, como el caso de Sócrates, quien afrentara a la ciudad, sus principios y su propia esencia. De manera que, la cualidad de ciudadano “abre el camino hacia los altares al tiempo que la práctica regular de los sacrificios es la que nutre el ejercicio cotidiano de la ciudadanía” (p. 226).

Por otro lado, la carne y los cereales fueron regímenes alimenticios para el griego y se manifestaron también en los altares y en los sacrificios. En cuanto a la comida, siempre se dio

una división y repartición igualitaria; lo mismo aconteció con el sacrificio, en tanto que permitía clasificar a los dioses, diferenciarlos y conocer sus peculiares características. Sin embargo, el sacrificio en la ciudad implica también una función directa, en tanto que permite enunciar las estructuras del cuerpo social e inclusive, el tipo de relación entre las ciudades. Es decir, el sacrificio pone un marco de igualdad, basándose en las partes iguales. A esta balanza, la democracia le añade la práctica del sorteo que implica una igualdad absoluta, de manera que la comida y los sacrificios se dan en la comunidad pública en sacrificios plenarios que conforman una cohesión, en tanto que en la ciudad hay un hogar público.

Por lo que se refiere a la fundación de una ciudad hay tres elementos religiosos importantes: el altar, elegido para la divinidad que tiene enfrente su morada (*naós*) y la parte más importante para el culto, con una naturaleza arquitectónica, con elementos entrelazados de cuernos de las víctimas, escalonamientos de piedras brutas, con un trabajo delicado, con líneas regulares y sobrepuestas. El altar, pues, constituye la primera piedra de una ciudad y los dioses mismos reciben una parte del suelo de sus altares. Una ciudad necesita también rodearse de una muralla, repartir la tierra entre los ciudadanos, construir sus casas y edificar los templos para los dioses. Ahora bien, el territorio divino, el altar, sirve también como lugar de santuario, es decir el "lugar consagrado" en donde se ponen los gestos del sacrificio y las víctimas para los dioses.

Así pues, dado que los dioses pertenecen a lo cotidiano, el griego debe recorrer tres etapas en su participación colectiva: en primer lugar, el ser reconocido en una *fratría*, el inscribirse en el *démos* y realizar la actividad en la ciudad y es en este peldaño en donde se tratan los asuntos divinos y los humanos. Inclusive en el caso de un extranjero, para obtener la ciudadanía (sin ser meteco ni perieco), en la ciudad en donde habita, requiere participar en los sacrificios públicos, acceder a los altares y santuarios, a los dioses de la ciudad y luego a las asambleas y magistraturas, accediendo a las tres etapas mencionadas más arriba, excluyéndoles, en algunos casos, como el que se refiere a los Platenses, aliados incondicionales de los atenienses, al acceso del sacerdocio y de los asuntos místéricos que se transmiten hereditariamente así como a pertenecer entre los nueve arcontes.

Por lo que toca a la fuerza de las mujeres, Detienne nos habla de la búsqueda de Poseidón sobre su soberanía, tanto en el Ática como en la Argólide. Él es vencido por las mujeres, específicamente por Hera, Atenea y compañía... Es, pues, sometido por algunas cualida-

des que provienen del deseo, de la persuasión y del matrimonio de mutuo acuerdo, que entran dentro del área de las otras divinidades, pero mediante algún tipo de transacción, sus adversarios le conceden algunos derechos.

La interpretación de Detienne puede comprenderse cuando dice que “el análisis de los mitos es más provechoso si se comparan previamente las distintas versiones o se confrontan los relatos míticos que se corresponden entre Argos y Atenas, o incluso entre un estrato y otro de la misma ciudad. Por ejemplo, la autoctonía ateniense de carácter femenino, frente a la autoctonía política masculina: la historia de Praxítea (la mujer de Erecteo, el que pretendiendo obtener la autoctonía de Atenas es obligado por el oráculo de Delfos a pedirle a su mujer que degüelle a su hija) y Aglauro (una de las hijas de Cécropo quien se suicida con el fin de que la ciudad adquiera su autoctonía) frente a la de Erecteo en la misma Acrópolis” (p. 279).

En cuanto a la autoctonía de una ciudad, por ejemplo en Atenas, las mujeres aprueban, unánimemente, a Atenea y cierran fila en contra de Poseidón y los hombres, a pesar de que la divinidad ante todo es partidaria del varón, por su nacimiento, sin embargo, llega a tener el nombre de “Madre” y es la Atenea patriótica, la que puede salvar a la ciudad con la ayuda de sus hijos, que son los ciudadanos.

Sin embargo, como divinidad *poliade* no se preocupa por defender los derechos de la mujer, pues ante el rechazo de Poseidón, ella pierde allí el derecho del voto, la imposibilidad de nombrar, por su parte, a sus hijos e inclusive ni siquiera puede ser considerada <ateniense>. Así pues, en realidad Atenea es misógina. La autoctonía de la ciudad es de la mujer, pero en el aspecto político, el que triunfa es el hombre, pues es él quien, como se ha mencionado, muere por su patria.

El último capítulo de Marcel Detienne, se refiere a un tema publicado por él en 1986 y traducido en español en el mismo año: *Dioniso a cielo abierto* (ed. Gedisa), es decir, el área de competencia, los privilegios, el saber, el poder y la división de trabajo de Dioniso en relación con otras divinidades, cuales son Afrodita y Hermes itifálico que comparten algunos aspectos del ritual del matrimonio, y con Príapo y Pan que conllevan problemas de la sexualidad humana.

El ensayo sobre Dioniso se refiere a su manifestación “por y a través del pene”, hecho que tiene un lugar central en su culto y en sus fiestas más importantes, y se encuentra relacionado con las Ménades, mujeres obsesivamente castas y con los Sátiros, de una

energía sexual exuberante. Una de las fiestas dionisiacas más importantes al respecto son las *Faloforias*, compartidas por ciudadanos y ciudadanas y realizadas durante las Grandes Dionisiacas, en el momento en que está por nacer la Primavera y la tierra empieza a llenarse de sabia, de jugos y de humores.

El análisis de Detienne se refiere exclusivamente al falo; Dioniso “llega, surge e irrumpe” entre los griegos de dos maneras, como la bebida y como el falo. En un caso, un mediador suyo, Pegaso, lleva su estatuilla para ser honrado en la ciudad de Eleuterias, en los límites de Atenas (cf. Schol. Aristophane, *Acharniens*, 243). Como no se le respeta, el dios manda una enfermedad fulminante que afecta el órgano sexual masculino. El oráculo de Delfos demuestra el enojo de Dioniso y ordena que todos construyan y fabriquen falos con lo que se aplaca la enfermedad. Es decir, puede hablarse del falo de Dioniso o bien, Dioniso como miembro viril.

En otro relato que aparece en un escolio de los *Diálogos de los dioses* de Luciano, Icaro enseña a los demás la nueva bebida que había recibido de la divinidad, invita a todos a beberlo y ellos caen en un sueño profundo, por lo que los ciudadanos los consideran muertos. Por ello, matan a Icaro. Dioniso se enfurece y se presenta como un joven de quien todos se enamoran y los castiga como una pulsión erótica inextinguible. Además, desencadena el “priapismo” o “aumento permanente de la verga sin placer sexual” y la “satiriasis”, “entrega al acto sexual con un desgaste físico infinito”. Nuevamente el oráculo de Delfos indica que deben fabricar figurillas de falos de barro cocido para terminar con la “manía” que padecen.

Dioniso no elige la locura afrodisiaca, ni tampoco transmite el delirio sexual a las Bacantes y a las Ménades, de manera que, como dice muy claramente Marcel Detienne, “el sentido del falo de o para Dioniso hay que buscarlo, en primer lugar, en el discurso autóctono, en la semántica griega del falo, en las configuraciones específicas de Dioniso y, en particular, en la fisiología que despliega el poder propio del «hijo de Sémele», como le gusta llamarse a este dios cuando se muestra. Sus apariciones y sus epifanías lo demuestran: es tan aficionado al vino que “mana como a brincos”. Dioniso, pues, se reconoce en el órgano de la sangre, en el corazón, por el vino, pero también en el falo, órgano vivo como el anterior con un «humor vital».

Este libro es muy sustancioso y, al mismo tiempo, grato, por lo cual no tenemos duda de recomendar.

Silvia AQUINO