

Una variante sexual en el rito de hospitalidad griego

ESPEJO MURIEL, Carlos
Universidad de Granada

Abstract

This work deals with the ritual of hospitality in Primitive Greece, that is to say —according with professor Finley's thesis— Greece between XIIth and VIIIth centuries B.C. First of all, the author introduces us into the incredible world of rituals, in its theoretic field: different definitions, classifications, etc. ...

Secondly, he shows us the particularities of this concrete ritual, specially in Homer, the main source of the period.

Then, thanks to the passage (*Od.*, III, 395 & ff.) he offers us a rich vision of sexual customs in this age. Due to this passage we find a special sexual component, unusual in these situations.

Finally, with all these elements, the author explains the transitional character of this rite and for this reason, he involves us in the interesting world of Greek homosexuality.

C.E.M.

Después de dedicar tres arduos años al estudio de las *Festividades y Rituales en Grecia Primitiva*,¹ los interesantes resultados obtenidos nos han empujado a dar a conocer uno de los aspectos más enriquecedores de todos aquellos sobre los que trabajamos en nuestra Tesis Doctoral;² nos estamos refiriendo al campo ritual, y más concretamente al *ritual de hospitalidad griego*. Veámoslo a continuación:

Definición

Definir un rito no es tarea fácil, y buena prueba de ello lo tenemos en los siguientes intentos de diversos especialistas:

L. Maldonado³ define el rito como “la plasmación en un lenguaje corporal de esa diacronía distensionadora de la palabra mítica; como un gesto corporal unitario, *mímesis*, mediante la acción gestual, de esa palabra narrativa y simbólica que es el mito”.

1. Hemos decidido denominar este período histórico en consonancia con las tesis aportadas por el profesor M.I. Finley, *La Grecia Primitiva: edad del Bronce y era arcaica*, Barcelona 1983; dado que la calificación de “época oscura” o “siglos oscuros” frecuentemente utilizada en estos casos, hemos observado que no hace justicia a la realidad de esta época (si bien, no compartimos la inclusión dentro de este período, de la época arcaica).
2. ESPEJO MURIEL, C., *Rituales y Festividades en Grecia Primitiva, (siglos XII-VIII a.C.)*. Tesis Doctoral presentada en Noviembre 1987 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, bajo la dirección del profesor Dr. Don Nicolás Marín Díaz, con calificación de apto *cum laude* por unanimidad.
3. MALDONADO, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975, p. 97.

W. Burkert por su parte, lo define como “a spontaneous reaction artificially exaggerated for the purpose of demonstration”. Un acto desvinculado de la pragmática con carácter de “signo”; cuya función consiste en ser la norma en la formación del grupo, en la solidaridad o en el favorecer la intercomunicación entre los individuos de la misma comunidad.⁴ Entendiéndose, pues, el rito, como una clase de lenguaje, e incluso llegándose a poder hablar perfectamente de una “syntaxis” del rito.

Para L. Cazeneuve,⁵ “es un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual (...). Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel tan importante que en él desempeña la repetición. Esta, en efecto, no forma parte de la esencia de las prácticas que concluyeron por convertirse en costumbre, pero constituye en cambio, un elemento característico del rito, y a veces su principal virtud”.

F. Zeitlin⁶ lo agrupa todo en un amplio contexto puesto que, “Rituals are, after all, dramas, acted out with specific gestures, words and instruments according to defined sequences, following the logic of a special discourse, overdetermined by multiple symbolic clusters, and supported most often with aetiological myths of their foundation”.

I. Chirassi lo define, a su vez, como “un insieme sistematico attraverso il quale il gruppo organizza in modo cosmico, cioè funzionale ed economico insieme, il proprio comportamento determinando il tempo ed i ritmi della propria reciprocità sociale”.⁷

Para Scheffer,⁸ “ritual is, therefore, not a kind of action but an aspect of almost any kind of action, that aspect which may be interpreted as a symbolic statement of social status”. Es un aspecto de la conducta asociado con el asentamiento de roles, y de tal interacción ritual es un medio de comunicación entre las personas de esos roles.

Durkheim⁹ distingue entre creencias religiosas y ritos, definiéndolos de la siguiente manera: si las creencias religiosas son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y la relación que sostienen, entre ellos, o con las cosas “profanas”; los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo un hombre debe comportarse en presencia de esos objetos sagrados. Y cuando un cierto número de cosas sagradas sostienen relaciones de coordinación y subordinación entre ellas de manera que forman un sistema de cierta unidad, pero que no está incluido dentro de otro sistema del mismo tipo, la totalidad de estas creencias y sus ritos correspondientes constituyen una religión.

Por último, V. Turner lo considera como un sistema de significados, como una “prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having

4. BURKERT, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, p. 37 y del mismo autor, *Storia delle religioni: I Greci*, Milano 1984, p. 81.

5. CAZENEUVE, J., *Sociología del rito*, Buenos Aires 1972, pp. 16-17.

6. ZEITLIN, F., Cultic models of the female. Rites of Dionysus and Demeter, en *Arctura* XV (1982), p. 131.

7. CHIRASSI, I., Paides e gynaikes. Note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica, en *QUCC* 30 (1979), p. 25.

8. SCHEFFER, H., Ritual viewed as Symbolic interaction, en *AT* 6-1 (1957), p. 44.

9. DURKHEIM, E., *The Elementary forms of the Religious life*, New York 1968, p. 56.

reference to beliefs in mystical beings or powers (...) is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context".¹⁰ Que tiende a llegar a ser un foco de interacción, y que consta de tres elementos o propiedades: condensación, unificación del "disparate-significata" y polarización de significados; distinguiendo en este último dos polos, uno ideológico y otro sensorial. En el polo segundo se concentran todos aquellos *significata* que pueden alcanzar deseos y sentimientos; mientras que en el primero, uno encuentra un conjunto de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de grupos y categorías sociales.

Así pues, en conjunto, tres son las líneas que definen un rito: su capacidad expresiva, su virtud de repetición por la que todo acto se rodea de un halo diferenciador dada su carga emotiva y religiosa procedente del vínculo sagrado de la tradición; y su simbología inherente, bien como elemento constitutivo de la acción misma.

Respecto de sus orígenes, es probable que para algunos esté el propio deseo de preservar de toda acechanza el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, una vida sin imprevistos ni angustias, una condición estable, bien definida, que no plantee problemas nunca. Aunque también está la otra posibilidad, que radica en colocarse simbólicamente en el mundo de las potencias absolutas, en cuyo caso la condición humana propiamente dicha ya no existiría.¹¹

Nosotros somos de la misma opinión que H. Cox, por lo que creemos que el ritual aparecería de una forma paralela al mito en el proceso evolutivo del hombre, con las mismas fuentes que aquel. Así, si el rito humaniza el espacio, el mito humaniza el tiempo, por lo que el ritual es "fantasía social" —puesto que ofrece un conjunto de conexiones a través de las cuales, la emoción puede expresarse en vez de reprimirse—.¹²

Tipología

Son muchas las clasificaciones tipológicas que se han hecho a lo largo de la historia sobre los ritos, nosotros sólo pretendemos señalar un cierto número que nos parecen, no las más representativas, pero sí las que tienen más que decir. Por ejemplo:

V. Turner distingue entre los ritos que él llama "life-crisis" y los calendarios, en tanto que ambos pertenecen a la esfera liminal. Los primeros aunque pueden ser colectivos, normalmente son individuales, mientras que los segundos son siempre comunales. También los denomina "ritos de status de elevación" y "de status reverso".¹³

10. TURNER, V., Symbols in Ndembu Ritual, en *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London 1967, p. 19.

11. CAZENEUVE, J., *Op. cit.* pp. 33-35.

12. COX, H., *Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talente festivo y la fantasía*, Barcelona 1983, p. 87.

13. TURNER, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1985, pp. 168-69.

Van Gennep, partiendo de la dualidad “ritos animistas-ritos dinámicos”, propone el siguiente esquema:

Ritos animistas

| | |
|------------------|-------------------|
| Ritos simpáticos | Ritos contagiosos |
| Ritos positivos | Ritos negativos |
| Ritos directos | Ritos indirectos |

Ritos dinámicos

Entiende por **ritos simpáticos**, aquellos que se basan en la creencia de la acción de semejanza por semejanza, de contrario por contrario, de la palabra sobre el acto. Por lo que se refiere a **ritos contagiosos** se basan en la materialidad y la transmisión por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridas, (tanto unos como otros no son necesariamente ni anímicos ni dinámicos).

Los **ritos positivos** son las voliciones transmitidas por actos, mientras que los **negativos**, son tabúes o son prohibiciones.

Por último, los **ritos directos**, son los que poseen una virtud eficientemente inmediata, sin intervenir ningún agente autóctono; y los **indirectos** son como un choque inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias, las cuales intervienen en provecho de aquellos que cumplen los ritos, las plegarias, etc ...¹⁴

J. Cazeneuve¹⁵ establece su clasificación en cinco aspectos diferentes:

1. **Ritos de control:** que son prohibiciones y fórmulas más o menos mágicas destinadas a influir sobre los fenómenos naturales.

2. **Ritos conmemorativos:** que recrean la atmósfera sagrada mediante la representación de mitos en el transcurso de ceremonias complejas y espectaculares.

3. **Ritos de duelo:** que se remiten en sentido inverso al mundo mítico, ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados.

4. **Ritos religiosos:** los que generan un vínculo entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades.

5. Los que se presentan como compartimentos ligados a la vida cotidiana (tabúes o prácticas mágicas).

Brumfield propone esta tipología:

—**ritos de mortificación:** funerarios y de abstinencia sexual,

—**ritos de purgación:** purificación,

14. VAN GENNEP, A., *Le rites de passage*, Paris 1981, pp. 9-10.

15. CAZENEUVE, J., *Op. Cit.*, p. 30.

- ritos de fortalecimiento:** ágones entre grupos de edad, sexos, vida-muerte, ...
- ritos de júbilo:** fiestas y banquetes.¹⁶

Nosotros, por nuestra parte, y en relación con el número y la tipología de rituales localizados en las fuentes decidimos agruparlos de la siguiente manera:

1. **Ritos constitutivos:** son aquellos que tradicionalmente marcan la constitución de un acto específico y su desarrollo, dentro de la vida cotidiana griega. Por ejemplo: *el ritual de asamblea*.

2. **Ritos de muerte:** son aquellos ritos próximos, por su condición de cambio, a los ritos de pasaje, pero se separan de estos últimos dado su carácter irrecuperable, pues pasan de un estado a la negación de un estado mismo. Por ejemplo: *el ritual funerario*.

3. **Ritos de transición o pasaje:** serían, a partir de los presupuestos de Van Gennep, los que materializan el cambio de situación social desde una condición marginal-liminal, sucediéndose gracias a la transición efectuada en la que se abandona un estado anterior para “renacer” en otro completamente nuevo y diferente. Sería el caso de *los rituales de boda, de iniciación* y los que aquí nos ocupan: *los de hospitalidad*.

4. **Ritos transaccionales:** aquellos que delimitan una acción en función de un pacto o compromiso, dentro del más puro espíritu agonístico. Por ejemplo: *ritual de súplicas, ritual de guerra y ritual de pactos*.

Características

Para los griegos el mejor medio para 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 (**hagnós** como cualidad venerable se aplicó tanto a los ritos como a los dioses: *Od.*, V, 123, *Od.*, XI, 386, *Od.*, XVIII, 202 y *Od.*, XXI, 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 fórmulas místicas, en los gritos rituales, etc ... todos ellos nos 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, “il rito sviluppa un suo proprio spazio o meglio si scrive in uno spazio qualificato”.¹⁷ En dicho espacio, el ritual ofrece al individuo distintas oportunidades de desarrollar su propia personalidad, así como permite mantener la estabilidad del sistema

16. BRUMFIELD, A., *The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural year*, Salem 1981, pp. 92-95.

17. DURAND, J., *Figurativo e processo rituale*, en *DArch* 1-1 (1979), p. 17.

comunal, reforzando la solidaridad del grupo y manteniendo su identidad. Ya que, “in Greek ritual and in its implicit assumption about the nature of divinity and of communication between man and god, we encounter contradiction and ambiguity: Construed as a statement about the nature of divinity it seems to say that god both is and is not like man, and that relation between man and god both are and are not like those between men; construed as a statement about experience it seems to say that experience both is and is not humanly intelligible. What man sees in the mirror of his ritual is sometimes, himself, sometimes something bafflingly, frighteningly alien”.¹⁸

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 *mímesis*; y por 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 *mímesis*, 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 contemplar.¹⁹

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.

Otra característica asociada es la propia *sexualidad* que juega un importante rol en las actividades religiosas politeístas, pudiéndose entrever las manifestaciones “homosexuales”, muchas veces, como expresiones de una parte de estos encuentros rituales.²⁰

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 mágico).²¹ De esta manera, por variados que sean *los ritos de la fiesta agraria*, todos ellos se insertan en el mismo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza y posteriormente, de la vida humana.

18. GOULD, J., On making sense of Greek Religion, en *Greek Religion and Society*, by Easterling and J. Muir, Cambridge 1985, p. 24.

19. RODRIGUEZ ADRADOS, F., *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid 1983, pp. 393 y ss.

20. HOFFMAN, R., Vices, gods and virtues: cosmology as a Mediating factor in attitudes toward Male Homosexuality, en *JH* 9 (1984), P. 32.

21. NILSSON, M., *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris 1954, p. 37.

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 es 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 en 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”,²² 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 particular del anfitrión que se mueve u oscila entre el código ético 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 “like other transitional situations, the bath has an essential ambiguity. It is physically pleasant, yet involves a potentially dangerous exposure (...). Like sleep, the bath, through its outward function as a sign of welcome, can emphasize the danger of the passage to a new situation”.²³

Normalmente lo realizaban las siervas de la casa y se efectuaba 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.*, III, 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. Este 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 deseaba, podía 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 Alcinoos 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, sin depender de la clase de persona que fuera o de donde procediese.

22. VAN GENNEP, A., *Op. Cit.*, pp. 26-28.

23. SEGAL, Ch., Transition and ritual in Odysseus' return, en *PP* 22 (1967), p. 330.

De esta manera, “the epic equivalent of the modern passport and letter of credit was the formulaic set-speech identifying oneself by pedigree, place of origin, and a formula that encapsulated one’s most important achievements. The identity of a man in heroic society was bound up with this kind of self-proclaiming. These three factors gave Odysseus or any hero, his publicizing, his claim to recognition. A man who has lost the opportunity—or the right—to delineate his own being in this way had almost ceased to exist”²⁴

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 con el resto de la comunidad).

Como muestra de los regalos que se ofrecen tenemos:

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

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

—Una crátera labrada de plata y oro, obra de Hefesto (*Od.*, IV, 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.*, VIII, 392 y ss.).

—Siete asientos de plata, una crátera de plata, doce mantos, doce tapetes, doce palios, túnicas y cuatro mujeres (*Od.*, XXIV, 274 y ss.).

Como se puede observar, es una demostración de riqueza y bienes de lujo, que no obstante, podía cobrarselo 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—.

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, devolver;²⁵ 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 honor.²⁶

Sin embargo, si recordamos el enunciado de este trabajo recordaremos que hacíamos hincapié en un aspecto muy concreto que es el que a continuación vamos a ver: cuando hablábamos del penúltimo paso del ritual (acomodarlo para dormir), tenemos registrado que

24. STEWART, D., *The Disguised Guest. Rank, role and identity in the Odyssey*, London 1976, p. 40.

25. MALDONADO, L., *Op. cit.*, p. 280.

26. QUILLER, B., *The dynamics of the Homeric Society*, en *SO* 56 (1981), P. 120.

normalmente fueron las siervas quienes preparaban el lecho en el vestíbulo de la casa, bajo el sonoro pórtico (*Od.*, VII, 142 y ss., y *Od.*, IV, 302 y ss.); hasta ahí bien, pero entre todos los pasajes recogidos respecto de 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 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”.²⁷

Aquí existe un hecho crucial en la edad del huésped, puesto que cuando tenemos el caso de un adulto, éste duerme sólo; 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 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 lo que 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” (*katakeio*, *koimáo*) 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 huésped.

Por lo que quizás no sea muy arriesgado interpretar este hecho en consonancia con el ritual de bodas “romano” ofrecido por el neotérico poeta **Catulo** (*Cat.*, LXI) 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 *licit*, 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,²⁸ 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 los “licito”, 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

27. *OD.*, III, 395 y ss. (Trad. CALVO, J.L., *Odisea*, Madrid 1976).

28. ESPEJO MURIEL, C. y SALVADOR VENTURA, F., *Unguentate marite, abstine*; en *Studia Historica* II-1 (1984-85), p. 124.

la creación en sí de su propia familia, entonces sí entraba en conflicto directo con lo *licit*, puesto que eran incompatibles ambas expresiones del amor en un mismo territorio.

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