

Sangre y vino en el juramento de *Lisístrata* (vv. 181-239)*

María José García Soler

Lisístrata es, junto con *Acarnienses* y la *Paz*, una de las obras en que Aristófanes plantea como tema central el fin de la guerra y la vuelta de la paz, el empeño principal de la protagonista. Dado que los hombres han llevado a la ciudad hacia esta situación desastrosa, deberán ser las mujeres las que pongan los medios necesarios para forzar la solución. La propuesta de Lisístrata es que las mujeres atenienses y las espartanas, representadas por Lampito, presionen a sus maridos por medio de una huelga sexual, negándoles sus favores hasta que hayan pactado la paz. La singular idea de Lisístrata da lugar a toda clase de situaciones cómicas, que empiezan con la oposición inicial de las mujeres, caracterizadas en la comedia por una pasión desmedida por el sexo¹, y continúan con la correspondiente reacción de los maridos, no menos aficionados que sus esposas e incapaces de soportar la adversa situación.

Una vez vencida la resistencia, el plan empieza a ponerse en marcha precisamente en el momento en que, por medio de un solemne juramento, presidido por Lisístrata, las mujeres sellan su compromiso. Se trata de un largo pasaje (vv. 181-239) – complejo entre otros motivos por los problemas de atribución a los personajes de algunos versos² – en el que Aristófanes juega mezclando todos aquellos elementos que constituyen el ritual del juramento, y el vocabulario que le es

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación BFF2001-3143, financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

¹ Antes que prescindir de él serían capaces de caminar a través del fuego (vv. 133-134, 136).

² Sobre los problemas relativos a la atribución de algunos versos a Lisístrata, Mirrine o Calonice cfr. J. Henderson, 'Lysistrata: The Play and its Themes', en J. Henderson (ed.), *Aristophanes: Essays in Interpretation, Yale Class. Stud.* 26, 1980, pp. 181-184, y *Aristophanes. Lysistrata*, Oxford 1987, pp. 91-92; F. Perusino, 'Il contributo dei papiri alla Lisistrata di Aristofane. Note al P. Colon. 14', en P. Thiery - M. Menu (eds.), *Aristophane: La langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse* (17-19 mars 1994), Bari 1997, pp. 70-73; y, especialmente, G. Mastromarco, 'Problemi di interlocuzione

propio, con una serie de dobles sentidos y de alteraciones del esquema habitual en cada una de las etapas de su desarrollo.

Para prestar un juramento solemne es necesario disponer de τὰ τόμια (a veces se habla de τὰ σφάγια), las partes cortadas de una víctima, que tienen como función reforzar su eficacia. Por este motivo el ritual comenzaba normalmente con la celebración de un sacrificio juratorio, como el que llevan a cabo Lisístrata y sus compañeras. El primer problema se plantea en la elección de la víctima más adecuada de acuerdo con los fines que quieren alcanzar con su compromiso, que se resuelve de forma satisfactoria para todas. Después Lisístrata invoca a las divinidades que serán garantes del cumplimiento de los compromisos adquiridos y propone los términos del juramento, repetidos y confirmados por las mujeres. Como suele ser habitual, se añade una imprecación, con la que se pide el castigo del perjurio, y se concluye el ritual con la consagración de la sangre de la víctima³. En cada una de estas fases Aristófanes va introduciendo una serie de alteraciones que culminan con la sustitución de la sangre de la víctima sacrificial por el vino vertido de una jarra, lo que le da pie para mostrar dos vicios constitucionales de las mujeres en la comedia, el amor desmedido por la bebida y, asociada con él, la inclinación por el sexo, muy presentes a lo largo de toda la escena.

Antes de pasar a analizar el desarrollo del sacrificio que precede al juramento, puede resultar interesante comenzar prestando atención a la figura que lo lleva a cabo y que preside toda la ceremonia, porque no hay acuerdo entre los estudiosos en cuanto a la posibilidad de que una mujer tuviera capacidad para actuar personalmente en un sacrificio sangriento. Desde hace algunos años se ha ido imponiendo el punto de vista de M. Detienne⁴, según el cual en los asuntos relacionados con la religión se daba a las mujeres un espacio equivalente al

nel prologo della *Lisistrata* di Aristofane³, *Eikasmos* 6, 1995, pp. 71-89 (en particular 83-85).

³ Para lo relacionado con el ritual del sacrificio juratorio cfr. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920³, pp. 136-138; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1967³, pp. 139-142; J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Genève 1958 (Paris 1992²), pp. 202-212, y W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 1985, pp. 250-254.

⁴ ‘Violentes “eugénies”’. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang’, en M. Detienne - J.-P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 183-214. Siguen la línea trazada por Detienne autores como H. King (‘Sacrificial Blood: The Role of *amnion* in Ancient Gynecology’, en M. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, Lubbock, Texas, 1987, pp. 121, 125 n. 30), L. Bruit Zaidman (‘Le figlie di Pandora. Donne e rituali nella città’,

que tenían en la ciudad, es decir una posición marginal – de manera que incluso una sacerdotisa no podría cumplir sus funciones en el acto de la muerte –, y estaban excluidas también de la distribución de la carne. Aquellos casos en que se ofrece la imagen de una mujer que empuña el cuchillo del sacrificio reflejarían situaciones extremas de carácter ritual o mítico, que pondrían de relieve su carácter excepcional. En los ejemplos de una participación directa femenina en el momento culminante del sacrificio, como el que realizaban las γέραιαι (o γεραραι) durante las Antesterias, bajo la dirección de la esposa del arconte-rey (Demosth. 59, 73-78), o el que se celebraba en Hermione, en Argólida, en honor de Deméter Ctonia, donde cuatro ancianas sacrificaban cuatro bueyes sucesivamente en el interior del templo, fuera de la vista de los fieles (Paus. 2, 35, 4-8), en general se pone el énfasis en el hecho de que se trataba de mujeres mayores, fuera del ciclo biológico de la reproducción⁵.

Se considera además que, incluso en aquellos festivos de participación exclusivamente femenina, como es el caso de las Tesmoforias, la muerte de la víctima era llevada a cabo por un μάγειρος. Este es también el punto de vista de G. Berthiaume⁶, que muestra cómo las fuentes epigráficas señalan la clara vinculación de este personaje, en la isla de Delos, a las Tesmoforias y a las Posideia y recoge además una inscripción de Milasa relativa al culto de Deméter, esencialmente femenino, en la que se ordena que “el que ha degollado se retire”⁷. Aunque reconoce que resulta imposible afirmar que en todos los casos era el μάγειρος quien llevaba a cabo el sacrificio, considera, sin embargo, que sólo en unos pocos es seguro que no estaba a su cargo. En el propio Aristófanes puede encontrarse tal vez un indicio de esta separación de papeles, en *Tesmoforiantes*, vv. 752-757, cuando el pariente de Eurípides, acosado por las mujeres, rapta al “bebé” de una de ellas, un odre de vino disfrazado de niña, y lo sacrifica ante la horrorizada madre. De la “víctima” queda sólo el pellejo, que el personaje masculino arroja a una de ellas porque, según afirma, corresponde a la sacerdotisa (τουτὶ τὸ δέσμα τῆς ἱερείας γίγνεται, v. 757)⁸,

en P. Schmitt Pantel (ed.), *Storia delle donne. Antichità*, Roma-Bari 1990, p. 418) y A. M. Bowie (‘Greek Sacrifice. Forms and Functions’, en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London-New York 1995, pp. 466-467).

⁵ Detienne, *art. cit.* (n. 4), pp. 203-206; R. Finnegan, *Women in Aristophanes*, Amsterdam 1995, p. 35.

⁶ *Les rôles du mágeiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982, pp. 28-30.

⁷ *LSAM* n° 61, 9: σφαιξάμενος τὰ ἱερὰ ἀπίτω.

⁸ Cfr. *SEG* 21, 541, 150-151: ἱερέας τὸ δέσμα, y 439-440: ἱερεῖα τὸ δέσμα.

lo que hace pensar en la separación de las funciones del μάγειρος y las de las mujeres oficiantes del culto que apunta Berthiaume.

Algunos autores, sin embargo, no se muestran de acuerdo con esta idea y defienden una participación femenina más amplia en los rituales. Henderson, en su comentario al verso 186, considera que el que una mujer que llevara a cabo un sacrificio no era algo necesariamente propio de la fantasía, aunque sí ocasional, y pone como ejemplo el caso de las γεραραί. Pero es R. Osborne⁹ quien ha dedicado mayor interés al papel de las mujeres en los sacrificios sangrientos, analizando testimonios literarios y epigráficos. Comienza pasando revista a la posición de diversos autores sobre este tema, antes y después del trabajo de Detienne, y llama la atención sobre el hecho de que a partir de él se ha impuesto el punto de vista excluyente. Sin embargo, apoyándose en numerosos ejemplos epigráficos, hace notar que son más abundantes los casos de exclusión explícita de las mujeres que los de inclusión explícita, por lo que considera que la norma sería la participación en los sacrificios y no al contrario, al menos en lo relativo al acceso a la carne sacrificial. Por otra parte, señala que el verbo θύω, aplicado en diversas ocasiones a sujetos femeninos, alude a la ceremonia completa, incluyendo el acto de dar muerte al animal, y piensa que la presencia de μάγειροι tendría que ver con el hecho de que la acción de cortar la carne era trabajo de carniceros y no de los oficiales sagrados.

Toda esta discusión tiene su importancia en el caso que nos ocupa, porque, dependiendo de la “normalidad” o no de la participación activa de una mujer en un sacrificio, el acto de Lisístrata debe ser considerado de formas muy distintas. Dado el constante recurso a la sustitución a lo largo de todo el pasaje, podemos suponer que la tendencia general era tal vez excluyente, de tal manera que actúa como un elemento más de comicidad la presencia de una mujer que realiza una tarea reservada normalmente a los hombres. El que en el pasaje de Aristófanes el sacrificio lo lleve a cabo la protagonista tiene mucho que ver con el carácter especial de autoridad que se le atribuye a lo largo de la obra. De hecho, hay un acuerdo bastante amplio en considerar que la construcción de su figura puede haberse apoyado sobre la base de un personaje real, Lisímaca, que desde finales del siglo V y durante sesenta y cuatro años desempeñó el sacerdocio de Atenea Políade, el más importante y prestigioso de Atenas, dotado de una visibilidad pública y una autoridad inaccesibles para una ciudadana ateniense. Entre sus funciones estaba la de presidir la preparación del pe-

⁹ ‘Woman and Sacrifice in Classical Greece’, *Class. Quart.* 43, 1993, pp. 392-405.

plo panatenaico, que ha sido comparado con el manto de concordia que Lisístrata quiere tejer para el pueblo ateniense, desenmarañando los copos de lana que representan los conflictos de la ciudad relacionados con la guerra y haciendo con ellos un ovillo (vv. 565-585)¹⁰. Es la posición predominante de la protagonista la que le confiere su autoridad, claramente reflejada en la capacidad para convocar y dirigir a las mujeres.

En todo lo relacionado con el sacrificio Aristófanes utiliza un vocabulario técnico altamente especializado, centrado principalmente en las raíces $\tau\epsilon\mu\text{-}$ y $\sigma\phi\alpha\gamma\text{-}$. Aunque corresponden en realidad a ideas distintas, suelen utilizarse en estrecha relación y con frecuencia incluso para las mismas acciones.

La primera raíz, presente en el texto en $\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{o}\mu\alpha$ (v. 186), $\tau\acute{o}\mu\iota\omicron\nu$ (v. 192) y $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\mu\acute{o}\iota\mu\epsilon\theta\alpha$ (v. 192), hace referencia a la acción de cortar el cuello de la víctima con el cuchillo, y desde Homero aparece asociada a la idea de la inmolación para consagrar un juramento¹¹. Algunos autores, siguiendo a P. Stengel¹², consideran que los verbos $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\omega$ y $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\omega$ aluden a la acción más precisa de castrar y que $\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{o}\mu\alpha$ designa concretamente los testículos, motivo por el cual las víctimas elegidas serían machos. Burkert¹³ destaca la importancia de la castración en algunos sacrificios, como los juratorios y los funerarios, aunque reco-

¹⁰ Sobre la relación entre Lisímaca y la protagonista aristofánica cfr. D. M. Lewis, 'Who was Lysistrata?', *Ann. Brit. School Athens* 50, 1955, pp. 1-12; N. Loraux, 'L'Acropole comique', en *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1984, pp. 192-194; S. Georgoudi, 'Lisimaca, la sacerdotessa', en N. Loraux (ed.), *La Grecia al femminile*, Roma-Bari 1993, pp. 180-181; L. K. Taaffe, *Aristophanes and Women*, London-New York 1993, p. 62; L. M. Holmes, *Character Naming in Aristophanes*, Diss. Ann Arbor 1996 (1990), pp. 40-43. A. Beltrametti ('Le sacerdotesse e le mistiche di Aristofane: una chiave poetica', en R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del Convegno di Pesaro* (28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 125-126), además de compartir la opinión general, relaciona el nombre de Lisístrata con *Lysios*, una de las advocaciones de Dioniso, con la que se insiste en su poder liberador de los cuerpos y las almas por medio de sus ritos y del vino, la "sangre" sobre la que juran las compañeras de la protagonista. También J. Henderson (*op. cit.* [n. 2], pp. xxxviii-xl) se hace eco de la posible relación entre Lisístrata y Lisímaca, aunque no se muestra muy convencido y considera que el personaje de Aristófanes tiene suficiente entidad por sí mismo sin necesidad de un referente externo a la propia obra.

¹¹ *Il.* Γ 256: ὄρκα πιτὰ ταμόντες. Cfr. *Il.* Γ 252, T 187-197.

¹² *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig 1910, pp. 78-85. Véanse también, del mismo autor, 'Zu den griechischen Schwuopfern', *Hermes* 49, 1914, pp. 90-93, y 'Zu den griechischen Sakralaltertümern', *Hermes* 59, 1924, pp. 319-321.

¹³ *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berlin-New York 1972 (reed. 1983), pp. 68-69.

noce que sólo excepcionalmente se hace mención expresa de los genitales.

Van Leeuwen y Wilamowitz se limitan a explicar τόμια como partes cortadas de la víctima sacrificial, sin especificar más, y Rudhardt y Casabona rechazan abiertamente la interpretación de Stengel¹⁴. El primero¹⁵ señala que la etimología no se opone a dar el sentido de “genitales”, pero hace notar que, si se toman en consideración los pasajes en los que aparece τόμια, no hay nada que indique a qué parte del animal corresponden. Se muestra de acuerdo con Stengel en que deben tratarse de trozos lo suficientemente pequeños como para ser tenidos en las manos (cfr. Hdt. 6, 68, 1) – gesto que Nilsson, *op. cit.* (n. 3), p. 141, compara con la acción de tocar una Biblia mientras se jura –, pero piensa que no se puede precisar más. También Casabona analiza los argumentos expuestos por Stengel, así como los pasajes en que se encuentra el término, incluyendo alguno no tenido en consideración por este autor. Coincide en la idea de que los antiguos no dan explicaciones porque su significado era conocido, pero considera que los lexicógrafos que lo comentan ya no lo entendían. En su opinión resulta extraño que, si τόμια equivalía en cierta forma a ὄρχεις, se haya perdido completamente el recuerdo. Por todo ello propone volver a la interpretación tradicional, según la cual se trataría simplemente de la víctima troceada.

Sin embargo, es muy probable que la interpretación de τόμια como “testículos” sea la más adecuada en el caso del pasaje de Aristófanes, donde el contenido sexual está bien presente. Así se encuentra en Henderson, Sommerstein y López Eire¹⁶ y es también la opinión de Casabona, que llama la atención sobre los sutiles y numerosos dobles sentidos de carácter erótico que llenan toda la escena, haciendo notar cómo juega Aristófanes con los empleos técnicos del verbo ἐντέμνω para las acciones de “degollar haciendo correr la sangre” y “castrar”. A ello añade además la proximidad fonética entre τὰ τόμια y τομιάς, así como la identificación entre τομιάς y τόμιος, que designan el

¹⁴ J. van Leeuwen, *Aristophanis Lysistrata*, Leiden 1903, p. 31; U. von Wilamowitz, *Aristophanes Lysistrata*, Berlin 1958 (reimpr. de la edic. de 1927), p. 134; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, pp. 220-224.

¹⁵ *Op. cit.* (n. 3), pp. 283 y 285.

¹⁶ J. Henderson, *op. cit.* (n. 2), p. 91; A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes VII: Lysistrata*, Warminster 1990, p. 164; A. López Eire, *Aristófanes. Lisistrata*, Salamanca 1994, p. 140.

animal castrado, lo que da lugar a un juego de palabras a cuenta del caballo blanco que se propone como víctima¹⁷.

El hecho de que sean trozos que pueden ser cogidos con las manos tiene gran importancia en el ritual juratorio, ya que el contacto con los órganos esenciales de la víctima, su sangre o al menos el altar donde se celebra el sacrificio tiene la función de reforzar la eficacia del juramento prestado, por medio de las palabras pero también con gestos, que son los que aseguran su éxito¹⁸. Según Aristóteles (*Ath. Pol.* 55, 5) los arcontes juraban su cargo yendo a la “piedra”, el altar donde se encontraban las partes troceadas; Antifonte (5, 12) dice que los testigos lo hacían ἀπομένους τῶν σφαγίων y, según Esquines (2, 87), el que ganaba un juicio en el Paladio sacrificaba una víctima troceándola y prestaba un juramento sobre la limpieza de sus actos durante el proceso. En algunos casos lo que se indica es que los que juran pisan τὰ τόμια¹⁹ o tocan la sangre de la víctima con las manos o incluso sumergen en ella las armas²⁰.

Por este motivo Lisístrata invita a Lampito a sujetar la jarra en el momento del sacrificio (v. 202) y después ordena a todas las mujeres que en el momento de jurar tengan asida la copa que contiene la “sangre” vertida (λάζυσθε πᾶσαι τῆς κύλικος, v. 209). El verbo utilizado para dar esta orden, λάζυμαι (como su variante λάζομαι), es muy poco frecuente; está documentado por primera vez en el *Himno homérico a Hermes*, v. 316, y se encuentra sobre todo en Eurípides, que en diversos lugares emplea el mismo imperativo que aparece en Aristófanes²¹. Da una idea de gran solemnidad y está fuertemente marcado frente al más común λαμβάνω, con lo que el efecto cómico es todavía más intenso.

La raíz σφαγ- se encuentra en el texto en dos formas del verbo

¹⁷ Vv. 191-192: ἦ λευκόν ποθεν / ἵππον λαβοῦσαι τόμιον ἐντεμώμεθα;

¹⁸ Rudhardt, *op. cit.* (n. 3), pp. 282-283.

¹⁹ Demosth. 23, 68: στάς ἐπὶ τῶν τομίον κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου; Dion. Hal. 5, 1, 3: ὄρνια τεμόντες αὐτοὶ τε πρῶτοι στάντες ἐπὶ τομίον ὤμοσαν; 7, 50, 1: στάντες ἐπὶ τῶν τομίον ... ὤμοσατε; Paus. 3, 20, 9: ἰστάς ἐπὶ τοῦ ἵππου τῶν τομίον; 4, 15, 8: ὄρκον ἐπὶ τομίον κάπρου δοῦναι; *LSCG* n° 78, 14-15: ὁ δ' ἐπὶ τὰν ἐγκατόμβαν ὄρκον ὀμόσας.

²⁰ Aesch. *Sept* 44: θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου; Xen. *An.* 2, 2, 9: ταῦτα δ' ὀμοσαν, σφάζαντες ταῦρον καὶ κάπρον καὶ κριὸν εἰς ἀσπίδα, οἱ μὲν Ἕλληνας βάπτοντες ξίφος, οἱ δὲ βάρβαροι λόγχην; Polem. *ap. Macr. Sat.* 5, 19, 28: ἐφαπτόμενος τοῦ κρατήρος ἐξ ὑποβολῆς δίεισι τὸν ὄρκον. También el escoliasta, al comentar el verso 202, se hace eco de la costumbre de tocar la víctima sacrificada: ἐπειδὴ οἱ ὀμνούντες εἰώθασιν ἐφάπτεσθαι τοῦ ἱερείου.

²¹ *Med.* 956, *Herc. F.* 943, *Ion* 1266, 1402, *Phil.* 1660, *Iph. A.* 622, *Bacch.* 503.

μηλοσφαγέω²² (μηλοσφαγοῦσας, v. 189; μηλοσφαγοῦσαι, v. 196) y en τὰ σφάγια (v. 204), que, dependiendo de los contextos, puede designar la víctima sacrificial o, en menos ocasiones, el sacrificio²³. Propiamente indica el modo preciso en que se da muerte a la víctima, con un golpe en el cuello de arriba hacia abajo con la punta del cuchillo, y las expresiones técnicas que describen este tipo de inmólación son σφάγια τέμνω y en particular σφαγιάζομαι²⁴. El sacrificio se llevaba a cabo de esta manera cuando se dedicaba a divinidades ctónicas, héroes o muertos, así como en purificaciones y juramentos, que coinciden con ellos en muchos aspectos de su ritual²⁵. Dependiendo de las circunstancias y del destinatario, la sangre podía dejarse caer directamente en la tierra (por ejemplo, en sacrificios dedicados a los muertos) o recogerse en un recipiente, como el σφαγεῖον, el vaso clásico para recibir la sangre²⁶, un trípode (Eur. *Suppl.* 1196) o un escudo, y a continuación se vertía sobre el altar, sobre una tumba, en un río, etc.²⁷. Un sacrificio de este tipo puede considerarse como una especie de libación sangrienta (cfr. Eur. *Hel.* 1255), lo que encaja bien en el pasaje de Aristófanes con la “víctima” finalmente escogida y con el hecho de que Lisístrata invoque a las divinidades garantes del juramento pidiéndoles que acepten τὰ σφάγια, que vendrían a ser una versión líquida de los τόμια del verso 186.

El recipiente que en un primer momento pide Lisístrata para recoger la sangre es un escudo puesto al revés (vv. 185 y 188), sustituido a la postre por una gran copa negra (v. 199)²⁸. Aristófanes presenta esta alusión como una referencia a Esquilo y de forma general se reconocen aquí los versos 42 a 49 de *Los Siete contra Tebas*, donde los atacantes prestan un solemne juramento por el que se comprometen a tomar y destruir la ciudad o morir. En este pasaje lo que se vierte en el escudo es la sangre de un toro – como refleja el uso del verbo ταυρο-

²² Cfr. Soph. *El.* 280; Eur. fr. 628 N.²; Aristoph. *Av.* 1232. Casabona (*op. cit.* [n. 14], p. 193) recoge otros compuestos de -σφαγέω y -σφάγος, poniendo de relieve que en todos los casos se trata de sacrificios solemnes: βουσφαγέω (Eur. *El.* 627); ταυροσφάγος (Soph. *Tr.* 609); ἀνθρωποσφαγέω (Eur. *Hec.* 260); παρθενοσφάγος (Aesch. *Ag.* 290).

²³ Casabona, *op. cit.* (n. 14), pp. 181-182.

²⁴ Rudhardt, *op. cit.* (n. 3), p. 272; Casabona, *op. cit.* (n. 14), pp. 155-156, 185.

²⁵ Stengel, *op. cit.* (n. 12), pp. 92 y 103.

²⁶ Aristoph. *Thesm.* 754-755; Eur. *Iph. T.* 335, *El.* 800. Cfr. King, *op. cit.* (n. 4), p. 121.

²⁷ Casabona, *op. cit.* (n. 14), p. 163.

²⁸ En opinión de F. H. M. Blaydes (*Aristophanis Comoediae* II, Halis Saxonum 1880, p. 186), una parodia del μελάνδρετον σάκος de Esquilo.

σφαγέω en el verso 43 –, que los participantes tocan mientras sellan su compromiso. También Jenofonte (*An.* 2, 29) describe un sacrificio similar, en el que las víctimas inmoladas son un toro, un jabalí y un carnero y los participantes en el acto, griegos y bárbaros, sumergen en la sangre una espada y una lanza, respectivamente. El hecho de que se especifique que el escudo debe ponerse del revés (ὑπίαν τὴν ἀσπίδα) ha sido interpretado de varias maneras. Blaydes (*loc. cit.* [n. 28]) asocia esta expresión con el lenguaje militar y señala que es así como debía ponerse, remitiendo a *Acarnienses*, v. 583, aunque, de forma muy distinta, Casabona (*op. cit.* [n. 14], pp. 323-324) se inclina por una interpretación menos “inocente” y pone de relieve el doble sentido que contiene esta referencia en los dos pasajes aristofánicos, con una alusión de tipo sexual.

Una parte importante de la escena es la relativa a la elección de la víctima que se va a inmolar. Aunque podía ser de diversos tipos, en un sacrificio juratorio lo más frecuente es que se tratara de un carnero, un jabalí o un toro (cfr. Demosth. 23, 68; Xen. *An.* 2, 2, 9; *Suda* θ 617), pudiendo ser también en ocasiones un macho cabrío o un cordero, siempre un animal sin defectos sometido previamente a un examen minucioso²⁹. Directa o indirectamente, Aristófanes hace referencia en este pasaje a tres animales diferentes, aunque el único considerado como víctima posible es un caballo blanco (vv. 191-192).

La relativa rareza de este tipo de sacrificio, que tiene paralelos en otros pueblos indoeuropeos, le da un valor altamente solemne, que en el pasaje de *Lisístrata* se convierte en altamente cómico. Contamos con diversos ejemplos en los que la víctima elegida es un caballo, pero esto sucedía en ocasiones especiales o en circunstancias que entran en el terreno legendario³⁰. Tal es el caso que narra Plutarco en la *Vida de Pelópidas* (22), cuando antes de la batalla de Leuctra, mientras se discutía sobre la víctima que debía ser ofrecida a los dioses, apareció

²⁹ *Schol.* Demosth. 21, 570, 7: ἱεροποιὸν τὸν ἐπισκοποῦντα τὰ θύματα, μὴ ἀδόκιμα καὶ πήρα; Aristot. fr. 101 Rose; Poll. 1, 29; *LSCG* n° 30, 4-5, n° 92, 7-8 y 26-27, n° 96, 13, y especialmente n° 151, un calendario de los cultos de Cos que data de mediados del siglo IV a.C. Cfr. L. Bodson, Ἴερά ζῷα. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1975, pp. 122-123; S. Georgoudi, *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec. Réalités et représentations animales à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris-Athènes 1990, p. 236.

³⁰ Para todo lo relacionado con el sacrificio del caballo cfr. P. Stengel, ‘Die Pferdeopfer (sic) der Griechen’, *Philologus* 39, 1880, pp. 182-185; L. Ziehen, s.v. ‘Opfer’, *RE* XVIII 1, 1939, coll. 591-592; y, en particular, M. Capozza, ‘Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut. *Crass.* 11, 8-9)’, *Critica storica* 2, 1963, pp. 251-293, que estudia su papel en los diversos pueblos indoeuropeos.

misteriosamente una potrilla. De lleno en el terreno del mito, Pausanias (3, 20, 9) describe la Tumba del Caballo, situada en el camino entre Esparta y Arcadia, y cuenta que allí fue donde Tindáreo tomó juramento ἱστὰς ἐπὶ ἵππου τῶν τομίων a los pretendientes de Helena. Como ofrenda, se trataba de un animal destinado a los guerreros muertos en la batalla, a héroes y a algunos dioses, en particular los de los ríos, Helio o Poseidón, siendo pocos los ejemplos en los que aparece como víctima de un sacrificio juratorio³¹.

Los griegos lo asociaban principalmente con los pueblos bárbaros (Hdt. 1, 216, 4; 7, 113, 2; Eur. *Hel.* 1258), en particular con los escitas³². En este sentido Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 93) opina que la alusión puede estar motivada por la presencia de la arquera escita, a la que la protagonista pide el escudo, aunque, con mucha más probabilidad, se trata simplemente de un nuevo medio de buscar un efecto cómico a través de la elección extravagante de la víctima.

El escoliasta relaciona también el caballo con las amazonas (γυναικες γὰρ οὔσαι λευκοὺς ἵππους ἔθυσον) y Apolonio de Rodas (2, 1175-1176) dice que los sacrificaban después de haberlos criado durante un año. Tanto Stengel como van Leeuwen (*op. cit.* [n. 14], p. 32) dan por buena esta asociación y consideran que tiene mucho que ver con la actitud belicosa de las mujeres. Más adelante (vv. 676-679) es el corifeo del semicoro de ancianos el que alude a las que han tomado la Acrópolis comparándolas con amazonas. Este era un tema mítico que gozaba de considerable popularidad en la Atenas clásica, tratado por poetas, oradores, historiadores, así como en el arte figurativo, por lo que resultaba muy familiar a los espectadores de la obra de Aristófanes. Como ha puesto de relieve Taaffe, al igual que las amazonas, las mujeres capitaneadas por Lisístrata actúan en grupo, rehúsan las relaciones sexuales con los hombres y, como en el mito de la invasión de Atenas, ocupan la Acrópolis, lo que aquellas no pudieron conseguir³³.

Al mismo tiempo, este tema mítico podía dar pie a dobles senti-

³¹ Bodson, *op. cit.* (n. 29), pp. 151-152.

³² Hdt. 4, 61, 2; Xen. *Cyr.* 8, 3, 12; Luc. 68, 2. Como señala Capozza (*art. cit.* [n. 30], p. 266), las excavaciones han confirmado la presencia de esqueletos de caballos en las tumbas escitas (cfr. Hdt. 4, 71, 4-72). Su número varía según la época, la localidad y la riqueza del ajuar funerario y no es raro encontrar también sólo uno o dos esqueletos al lado del cadáver.

³³ Taaffe, *op. cit.* (n. 10), p. 53. Cfr. M. Rosellini, 'Lysistrata: una mise en scène de la féminité', en *Aristophanes les femmes et la cité, Cahiers de Fontenay* 17, 1979, p. 19; P. Du Bois, *Centaur and Amazons. Women and the Pre-history of the Great Chain of Being*, Ann Arbor 1982, p. 121; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, London 1995, p. 61.

dos de carácter erótico, con una alusión a la postura ecuestre en el acto sexual, presente también en otros lugares de esta obra (vv. 60, 677-678) y en otras comedias (*Vesp.* 501; *Pax* 900-905; *Thesm.* 153)³⁴. El escoliasta añade un comentario más al verso 191, relacionando el caballo blanco con el miembro viril del hombre (πρὸς τὸ αἰδοῖον παίζει τὸ λευκὸν ἵππον. λευκὸν μὲν, ὅτι φάλλης τὸ αἰδοῖον λέγεται, φάλλιον δὲ τὸ λευκόν· ἵππον δέ, ἐπεὶ καὶ κέλης λέγεται). Según Hesiquio (ι 845) ἵππος designa también los genitales femeninos, aunque Henderson³⁵ considera que probablemente el lexicógrafo se equivoca en esta apreciación.

El detalle del color puede apoyarse en uno de los requisitos que debe cumplir una víctima sacrificial, estar libre de defectos³⁶, aunque también puede ser simplemente un detalle extravagante más. E. Irwin señala que los caballos blancos eran admirados en la antigüedad y su posesión parece haber sido marca de riqueza y abolengo³⁷. Algunos héroes reciben los calificativos de λευκόπωλος y λεύκιππος, como es el caso de Cástor y Pólux (Pind. *Pyth.* 1, 66; Eur. *Hel.* 639) o Anfión y Zeto (Eur. *Herc. F.* 29-30), y Píndaro (*Ol.* 6, 94-95) alude a Core como λευκίππου θυγατρὸς, según el comentador, porque cuando está sobre la tierra va en un carro tirado por caballos blancos. Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 93) hace notar que normalmente en los sacrificios juratorios las víctimas eran negras, como en el culto a las Euménides y a los muertos, pero en el caso del caballo, al parecer, se preferían blancos, tanto si el sacrificio era en honor de dioses ctónicos como de dioses celestes³⁸.

Otro tipo de víctima mencionado, aunque indirectamente, es la oveja. A ella hace alusión Aristófanes al utilizar el verbo μιλοσφαγέω – paralelo a ταυροσφαγέω, que aparece en el pasaje de Esquilo –, que en

³⁴ Casabona, *op. cit.* (n. 14), pp. 225, 324; G. Paduano, *Aristofane. Lisistrata*, Milano 1995⁶, p. 85.

³⁵ *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford 1991², pp. 126-127.

³⁶ Georgoudi (*op. cit.* [n. 29], pp. 236-237, 253) hace notar que un animal que iba a ser sacrificado debía pasar un examen para asegurar que correspondía a las prescripciones rituales y no tenía defectos de ningún tipo y, entre otros aspectos, se tenía en cuenta el color. Al menos para lo que se refiere a los bueyes, los animales blancos eran estimados porque su resplandor realizaba la ceremonia.

³⁷ *Colour Terms in Greek Poetry*, Toronto 1974, pp. 185-186. Cfr. Hom. *Il.* K 427; Pind. *Pyth.* 4, 117; 9, 83; fr. 202 Maehler.

³⁸ *Scholl. Soph. Oed. C.* 42; Hom. *Od.* κ 524-528, λ 32-33; Eur. *El.* 513. Sobre el color de las víctimas sacrificiales cfr. Stengel, *op. cit.* (n. 3), pp. 151-152. En relación con el caso del caballo cfr. Stengel, *art. cit.* (n. 30), p. 184, y *op. cit.* (n. 12), p. 161; Capozza, *art. cit.* (n. 30), p. 258; Bodson, *op. cit.* (n. 29), p. 125.

principio alude precisamente a la acción de degollar estos animales³⁹, víctimas tradicionales en los sacrificios, junto con los cerdos y los bueyes.

El tercer animal citado, el jabalí, lo es de forma metafórica, ya que Lisístrata se refiere a la jarra de vino como τοῦ κάπρου (v. 202). Era frecuente en los sacrificios juratorios y en los que sancionaban pactos, a veces solo y a veces junto con un toro y un carnero. Esta es la víctima elegida por Agamenón cuando jura solemnemente no haber tocado a Briseida (Hom. *Il.* T 185-197, 250-268), y la que sacrificaban en los juegos olímpicos los atletas, sus parientes y los entrenadores cuando se comprometían, junto a la estatua de Zeus Horcio, a no cometer faltas (Paus. 5, 24, 9). Sommerstein (*op. cit.* [n. 16], p. 165) opina que la referencia en *Lisístrata* puede remitir precisamente al juramento de Agamenón, aunque Casabona (*op. cit.* [n. 14], p. 325), de acuerdo con Stengel⁴⁰, considera que la mención del κάπρος contiene un nuevo doble sentido de carácter sexual, apoyado por el comentario del escoliasta (ἀντὶ τοῦ αἰδοίου).

Ante la observación de Calonice de que no se debe jurar nada relacionado con la paz sobre un escudo, éste es sustituido por una gran copa negra, en claro juego con el caballo blanco, y el “animal” que sellará el pacto es un σταμνίον de vino de Tasos, que, al ser tinto (en griego μέλας), podría considerarse dentro de la categoría de las víctimas negras apropiadas para una ocasión de este tipo. De esta manera se da entrada a todo un mundo diferente al del sacrificio sangriento, aún manteniendo su vocabulario técnico. La sangre vertida es vino y se recoge en una κύλιξ, no en un σφαγεῖον. Una situación similar se encuentra también en el pasaje ya citado de *Tesmoforiantes*, vv. 706-756, donde el pariente de Eurípides, descubierto por las mujeres, rapta al “bebé” de una de ellas y, ante su acoso, amenaza con degollar a la criatura (αὕτη δ’ ἀποσφαγήσεται μάλ’ αὐτίκα, v. 750), que, ante su sorpresa, resulta ser un odre de vino. La desesperada “madre” pide entonces un σφαγεῖον para recoger la “sangre” de su hija (vv. 754-755). En *Lisístrata* la víctima es un σταμνίον, que en opinión de Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 93) podría dar pie a un juego de palabras con el *hapax* homérico ἀμνίον (*Od.* γ 444), un recipiente para recoger la sangre del buey sacrificado (cfr. Eust. 1476, 35 ss.). Aunque los arqueólogos manifiestan sus dudas a la hora de atribuir el nombre de στάμνος a formas concretas, todo hace suponer que debía presentar grandes afinidades con

³⁹ Soph. *El.* 280; Eur. fr. 628 N.² (cfr. *Suppl.* 1201); Aristoph. *Av.* 1232.

⁴⁰ *Hermes* 49, *cit.* (n. 12), p. 93.

el ánfora⁴¹. Parece claro por las fuentes literarias y por la epigrafía que su uso principal era el de contenedor de vino (en las *Ranas*, v. 22, Dioniso es llamado *υἱὸς σταμνίου*), aunque podía usarse también para vinagre, aceite y olivas⁴².

Resulta también interesante el recipiente que va a recibir la “sangre” vertida, que no es el escudo inicialmente propuesto ni el *σφαγεῖον* habitual, sino una “gran *kylix* negra” (v. 195). En opinión de A. M. Bowie⁴³, esta sustitución del escudo señala un giro hacia la paz, comparable a la transformación de las armas en la *Paz* o al tratamiento simbólico del escudo de Lámaco por parte de Diceópolis. La presencia de la copa tiene una fuerte carga de transgresión, puesto que su marco natural es el simposio, donde se llena con vino mezclado. Bowie hace notar además que se pone en el suelo, lo que puede recordar el modo en que beben los sátiros en las representaciones vasculares. Como ellos, también las mujeres (al menos las mujeres decentes) están excluidas del simposio, donde su presencia se consideraba algo inmoral (Isocr. 3, 14; Demosth. 59, 24; Theopomp. Hist. *FGrHist* 115 F 204)⁴⁴. Ello no impide, sin embargo, que Aristófanes utilice en este contexto del sacrificio algunas expresiones que recuerdan la etiqueta simposial. Así sucede en el verso 208, donde se rechazan las ansias de “jurar” de Calonice, recordándole que debe esperar su turno, y en el verso 238, donde es ella la que frena a Lisístrata, dispuesta a *καθαγίζειν*, “consagrar”, “hacer desaparecer completamente” el contenido de la *kylix*, diciéndole que puede hacerlo hasta la parte que le corresponde⁴⁵.

⁴¹ Cfr. *Eccl.* 1119: τὰ Θάσι' ἀμφορεῖδια.

⁴² Cfr. H. B. Walters, *History of Ancient Pottery*, London 1905, pp. 163-164; G. M. A. Richter - M. J. Milne, *Shapes and Names of Athenian Vases*, New York 1935, pp. 8-9; D. A. Amyx, ‘The Attic Stelai III: Vases and Other Containers’, *Hesperia* 27, 1958, pp. 190-195.

⁴³ *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993, p. 182; ‘Thinking with Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes’, *Journ. Hell. Stud.* 117, 1997, p. 13.

⁴⁴ J. Burton (‘Women’s Commensality in the Ancient Greek World’, *Greece and Rome* 45/2, 1988, pp. 146-147) sostiene que hay ejemplos que hacen pensar en una cierta presencia femenina en los simposios, aunque admite que en la Atenas clásica era muy limitada.

⁴⁵ Algunos autores traducen el verbo *καθαγίζω* como “sacrificar” y otros, de forma más precisa, como “consagrar”, “hacer completamente *ἄγιος*”. En este sentido Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 96) propone como paralelo un pasaje de *Pluto* (vv. 678-681), donde un sacerdote del templo de Asclepio “consagraba” (*ἱγίζεν*) los pasteles sacrificiales haciéndolos desaparecer en un saco. En realidad, más que dar la idea de consagrar una ofrenda, el verbo pone la atención en la eliminación completa de la sangre y los restos del sacrificio, normalmente por medio del fuego (Hdt. 7, 54, 1; 167, 1;

En este pasaje la copa adquiere también un carácter simbólico, porque se convierte, como *κύλιξ φιλοτησία*, en una de las “divinidades” a las que acude Lisístrata como garante del juramento que se va a prestar (v. 203). Toda ceremonia de este género se abre con una invocación, que sirve para crear un lazo de solidaridad entre los dioses, testigos de la promesa, y los hombres. Es esencial que haya una persona divina que vele por el cumplimiento del juramento y sea capaz de intervenir para castigar al perjurador. Como señala Rudhardt (*op. cit.* [n. 3], pp. 190, 204), la plegaria se dirige hacia divinidades que tienen alguna relación, del tipo que sea, con la persona que la pronuncia. En el pasaje de *Lisístrata* la forma empleada es la normal, pero no así las diosas escogidas, la Soberana Persuasión y la “copa de la amistad”, explicables porque se trata de un pacto de huelga sexual sellado con vino. La invocación a *Πειθώ* hace pensar inicialmente en una petición de ayuda para convencer a los hombres de que abandonen la guerra, pero al mismo tiempo se apunta el empleo de recursos que tienen mucho que ver con Afrodita, a la que la divina Persuasión estaba asociada desde los tiempos antiguos como parte de su cortejo⁴⁶.

La invocación a la “copa de la amistad” (cfr. *Ach.* 985) recalca la idea de solidaridad entre las mujeres que van a prestar el juramento, al mismo tiempo que insiste en la afición a la bebida propia de su sexo. Sin embargo, según ha puesto de relieve Casabona (*op. cit.* [n. 14], p. 325), sutilmente puede indicar algo más, ya que existe la posibilidad de ver en ella algún nexo de unión con la expresión homérica *φιλοτήσια ἔργα* (*Od.* λ 246), que alude a los “trabajos de Afrodita”, por lo que considera que tal vez tenga un doble sentido de carácter erótico como “copa del amor”, que encajaría bien en el contexto general. En la invocación Lisístrata usa la forma *δέξαι*, pidiendo a las divinidades que acepten el sacrificio con el que se va a sellar el pacto, según la fórmula normal para solicitar la aceptación divina de la ofrenda presentada – en general de algo que no se puede comer o beber, como

Eur. Or. 40; *Suppl.* 1210-1212; *Plat. Crit.* 120a 1. Cfr. Rudhardt, *op. cit.* [n. 3], p. 236; Casabona, *op. cit.* [n. 14], pp. 200-203; Sommerstein, *op. cit.* [n. 16], p. 166; Burkert, *op. cit.* [n. 3], p. 271), lo que es característico de los sacrificios ctónicos, así como de los juratorios, que siguen un ritual similar. Esta idea de desaparición completa parece bastante evidente en *Lisístrata*, en particular por la reacción de Calonice.

⁴⁶ *Sapph.* fr. 200 L.-P.; *Ibyc.* fr. 288, 3 Davies; *Cerc.* fr. 2, 6-7 Lomiento; *Pind.* fr. *122 Maehler; *Aesch. Suppl.* 1034-1040; *Pap. Derveni (Theogonia)* 32-34. Cfr. L. Lomiento, *Cercidas. Testimonia et fragmenta*, Roma 1993, p. 222; A. Delivorrias, s.v. ‘Aphrodite’, *LIMC* II 1, 1984, pp. 3, 121-123. Según Hesíodo (*Op.* 73), en el embellecimiento de Pandora antes de presentársela a Epimeteo también participó la divina Persuasión.

sucede en el caso de los sacrificios juratorios⁴⁷. Llama la atención el hecho de que el verbo aparezca en singular, siendo dos las divinidades, aunque, como opina Sommerstein (*op. cit.* [n. 16], p. 166), probablemente se refiere de forma más precisa a la copa, que es la que va a recibir el vino en sentido literal.

La relación entre el vino y la sangre es estrecha en todo el Mediterráneo, principalmente por el predominio de los tintos y la consiguiente semejanza en el color⁴⁸. Esta proximidad se mantiene en el pasaje de *Lisístrata* a través de los términos descriptivos que se aplican a la sangre de la víctima, relativos a características que también tienen interés en el caso de la bebida. En un sacrificio se da una gran importancia a la calidad del líquido, su color y, sobre todo, la forma en que fluye de la herida, que sirve para obtener presagios⁴⁹. En la lengua de la mántica el adjetivo *καλός* se emplea con el sentido de “favorable”⁵⁰, presente en la reacción admirada de Calonice al ver el vino: *εὖχρων γε θαῖμα ἀποπτύζει καλῶς*, v. 205⁵¹.

También en el caso del vino tanto el color como la forma en que fluye del recipiente que lo contiene son importantes, porque en términos enológicos pueden considerarse indicios de calidad. Cuando son “favorables”, como en el pasaje de Aristófanes, indican que se ha conservado perfectamente y no ha sufrido enfermedades – frecuentes en la antigüedad por los sistemas de vinificación empleados – que pueden modificar la consistencia del líquido, perceptibles por el color e

⁴⁷ Aunque Burkert (*op. cit.* [n. 13], p. 36) afirma que los participantes probablemente comían la carne de la víctima o al menos las entrañas, la mayor parte de los estudiosos coincide en que ésta no se destinaba al consumo de los asistentes, a diferencia de lo que sucede en el caso de la *θύσια*, donde una parte correspondía a los dioses, pero el resto era cocinado y comido. Cfr. Hom. *Il.* K 266-268; Paus. 3, 20, 9; Stengel, *op. cit.* (n. 12), pp. 92-102; Rudhardt, *op. cit.* (n. 3), p. 281; Casabona, *op. cit.* (n. 14), pp. 183 y 186; E. Des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, pp. 378-379; Bowie, *art. cit.* (n. 4), p. 480.

⁴⁸ Timoth. fr. 780, 3-5 Page: *ἀνέμωγε / δ' αἶμα Βακχίου νεορούτοιον / δακρούσι Νυμφᾶν*, con alusión a la mezcla de vino y agua. Cfr. K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum*, Giessen 1910, pp. 82-87.

⁴⁹ Cfr. Aesch. *Prom.* 493-495, sobre el color de las entrañas del animal sacrificado.

⁵⁰ Hdt. 3, 11; 5, 5; 7, 113; Eur. *Cycl.* 398-399; Casabona, *op. cit.* (n. 14), p. 163.

⁵¹ Resulta curioso el verbo que Aristófanes utiliza aquí, ya que normalmente *ἀποπτύω* da la idea de “escupir”, “expulsar con fuerza un líquido de la boca” (cfr. Aristot. *Hist. an.* 527b 22). En opinión de Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 95), se trata de otro nuevo juego de palabras, en este caso con la raíz de *πτύνη* “botella”, y van Leeuwen (*op. cit.* [n. 14], p. 35) señala su presencia en el lenguaje de los bebedores. Cfr. Alex. fr. 145, 12; Arched. fr. 3, 12 K.-A.; Clem. Al. *Paed.* 2, 26, 1.

incluso por el modo en que cae en la copa⁵². La última referencia a las características de la “sangre” es de Lampito, que alaba su aroma suave (ποτόδδει γ’ ἄδύ, v. 206. Cfr. *Thesm.* 254, *Plut.* 1021), reflejado con la forma doria de ἡδύς, un adjetivo, usado aquí con valor adverbial, que vendría a corresponder con el sentido que en el vocabulario enológico tiene en italiano *amabile*⁵³.

El vino al que se refieren estos comentarios es, junto con los de Quíos y Lesbos, uno de los que ocupan siempre un lugar de honor para los griegos, que lo consideran un verdadero lujo en el banquete⁵⁴, casi “medicinal”, porque un personaje de Antídoto (fr. 4, 3 K.-A.) no duda en afirmar: “Cuando lo bebo al momento me pongo bueno”. Como señala Arquéstrato de Gela, es insuperable el Tasos ἐὰν ἦ / πολλαῖς προεβέυων ἐτέων περικαλλέσιν ὥραις (*Suppl. Hell.* fr. 190, 15-16). Se trata de un tinto caracterizado por un aroma particular a manzanas⁵⁵ y por una larga duración, ya que persiste en la cabeza cuando otros hace tiempo que “han perdido su flor”, han perdido *bouquet*⁵⁶. Blydes (*op. cit.* [n. 28], p. 186) y Henderson (*op. cit.* [n. 2], p. 93) opinan que es probable que haya un nuevo juego de palabras en el pasaje, al combinar un rasgo bien conocido para los espectadores de la obra como es el aroma a manzanas (μήλιον) del vino de Tasos con el verbo μηλοσφαγέω. Hay además otro aspecto que puede determinar el hecho de que, en este contexto de mujeres y de pacto de huelga sexual, la víctima sea precisamente vino de esta isla, porque, al parecer, se le atribuían poderes afrodisíacos. Al menos el propio Aristófanes lo presenta así en la segunda versión de las *Tesmoforiantes*, donde un

⁵² E. Peynaud, *Enología práctica. Conocimiento y elaboración del vino*, Madrid 1989³, pp. 282-283, 286-287.

⁵³ “In Italia s’intende un vino a lieve sapore dolce gradevole” (O.I.V., *Lexique de la vigne et du vin*, Paris 1963, p. 459).

⁵⁴ Philyll. fr. 23; Ephipp. fr. 28; Alex. fr. 277; Antiph. fr. 238; Eub. fr. 121; Men. fr. 224 K.-A. Para todo lo relativo al vino de Tasos resulta imprescindible el completo estudio de F. Salviat, ‘Le vin de Thasos. Amphores, vin et sources écrites’, en J.-Y. Empereur - Y. Carlan (eds.), *Recherches sur les amphores grecques. Actes du colloque international* (Athènes, 10-12 septembre 1984), *Bull. corr. hell. Suppl.* 13, 1986, pp. 145-195, que ha recopilado y analizado todas las referencias presentes en las fuentes literarias y la epigrafía relativas a sus características, elaboración y comercio.

⁵⁵ Sobre el color del vino de Tasos cfr. Aristoph. fr. 364 K.-A. Sobre el aroma cfr. Hermipp. fr. 77, 3 K.-A. H. W. Allen (*A History of Wine. Great Vintage Wines from the Homeric Age to the Present Day*, London 1961, pp. 65-66) atribuye este perfume característico al terreno donde crecen las viñas.

⁵⁶ Aristoph. *Eccl.* 1118-1121. Cfr. *Plut.* 1020-1021; Clem. Al. *Paed.* 2, 30, 2.

personaje masculino afirma que no permitirá el consumo de ninguno “que despierte el émbolo”, incluyéndolo en la lista⁵⁷.

Sin duda la elección de la víctima sacrificial tiene mucho que ver con el amor por la bebida que la comedia atribuye a las mujeres⁵⁸. De hecho, la propuesta de Lisístrata⁵⁹ es acogida en seguida de forma entusiasta por todas las asistentes al sacrificio, independientemente de su procedencia: como las mujeres atenienses, la espartana Lampito no duda en aprobar con calor esta elección (φεῦ δᾶ τὸν ὄρκον ἄφατον ὡς ἐπαινῶ, v. 197). Aristófanes presenta en numerosos lugares la afición de las mujeres por el vino, llamándolas οἰνοπίπας (*Eccl.* 393) y ποτίσται, capaces de inventar cualquier cosa para beber (*Thesm.* 735-736). Este es un tema tratado con frecuencia en la comedia, que ofrece numerosos ejemplos, transmitidos muchos de ellos por Ateneo de Náucratis en el libro X de *Deipnosophistai*, donde afirma ὅτι δὲ φίλοιον τὸ τῶν γυναικῶν γένος κοινόν (440e). Alexis llama a una tal Zopira οἰνηρὸν ἀγγεῖον (fr. 56 K.-A.) y no duda en asegurar que las mujeres se conforman con cualquier cosa con la condición de tener suficiente vino para beber (fr. 172, 1-2 K.-A.)⁶⁰.

Al hacerlo fuera del marco civilizado del simposio, en el que no tienen cabida, no conocen orden ni medida. Frente a la forma adecuada de consumo, convenientemente mezclado con agua, las mujeres prefieren el vino puro (*Eccl.* 154-155, 227), afición que tal vez les viene en parte por la necesidad de beber a escondidas, abriendo la despensa cuando el marido está fuera de casa (*Eccl.* 14-15. Cfr. *Thesm.* 418-422). En cualquier caso, sostiene Axionico, “hay que creer a una

⁵⁷ Fr. 334 K.-A.: οἶνον δὲ πίνειν οὐκ ἔάσω Πράμνιον, / οὐ Χιον, οὐδὲ Θάσιον, οὐ Πεπαρήθιον, / οὐδ’ ἄλλον ὅστις ἐπεγερεῖ τὸν ἔμβολον. Cfr. Antiph. fr. 238 K.-A.

⁵⁸ La “alegría” de las bebedoras de la comedia no coincide con el punto de vista general, que ve en la intoxicación femenina un peligro y una desgracia, porque las hace débiles ante las tentaciones. Penteo afirma en *Bacantes*, vv. 260-262, que no es sano que una mujer beba, como tendrá ocasión de comprobar en su propia carne.

⁵⁹ Aunque las ediciones vacilan en la atribución de estos versos a un personaje u otro, todo parece indicar, como señala Henderson (*art. cit.* [n. 2], p. 182), que la propuesta parte de Lisístrata, que da muestras de sus dotes como líder capaz de atraer a las conspiradoras renuentes ante la dureza del plan.

⁶⁰ Otros pasajes donde se ve el amor de las mujeres por el vino: Pherecr. fr. 76; Antiph. fr. 58; Eub. fr. 124; Bato, fr. 3 K.-A. También la *Antología Palatina*, en el libro VII, ofrece ejemplos de mujeres bebedoras: en 329 una de ellas afirma que quiere tener un πῖθος como τερπνός ... τάφος; en 455 se califica a la vieja Maronís como φίλοιος y ἡ πῖθων σποδός (cfr. *AP* 6, 291: Βακχυλῖς, ἡ Βάκχου κυλικῶν σποδός); en 456 se dice que la nodriza Silenís está enterrada en el campo para que esté cerca del lagar; y en 457 se recuerda a la vieja Ampelís, φιλάρητος.

mujer cuando dice que no bebe agua” (fr. 5 K.-A.)⁶¹. A veces lo toman mezclado, pero siempre en proporciones inaceptablemente fuertes. El amor por el vino sin mezclar queda de relieve en la obra cuando, en el verso 197, al proponer la víctima que será sacrificada, dice Lisístrata que jurarán no echar agua en la copa (cfr. *Eccl.* 227) y también en la imprecación que cierra el juramento: que se les llene de agua si no cumplen lo pactado (v. 235). En el primer caso Sommerstein (*op. cit.* [n. 16], p. 165) opina que puede haber un doble sentido, especialmente en este contexto de huelga sexual, y presenta varios ejemplos en los que se designa la vagina metafóricamente con el nombre de un recipiente. Por su parte, Casabona (*op. cit.* [n. 14], p. 325) considera que la copa es un equivalente del *κάπρος* del verso 202. En cuanto a la imprecación, hay que recordar que normalmente al final del juramento la persona que lo presta pide la aniquilación para él y para toda su familia si no cumple lo prometido (cfr. Dion. Hal. 7, 50, 1), lo que en el caso de las mujeres equivale a tener agua para beber en lugar de vino, la peor de sus pesadillas.

Tampoco conocen la moderación en lo que se refiere a la cantidad y sus copas son siempre enormes, algo que apunta Aristófanes en este pasaje cuando Lisístrata pide que alguien saque una *κύλικα μεγάλην* (v. 195) y todavía más con la reacción admirada ante el tamaño de la “cacharrería” (*ὃ φίλταται γυναῖκες, ὁ κεραμῶν ὅσος*, v. 200)⁶². En este sentido es interesante recordar la asociación que se establece entre un tipo de copa particular, el *σῦφος*, y diversas figuras femeninas en la pintura vascular. En opinión de M. S. Venit⁶³, dado que se hace hincapié en que tiene una capacidad mucho mayor que la de la *kylix*, estas representaciones vendrían a reflejar la misma actitud que la comedia cuando insiste en la falta de moderación de las mujeres. J. Wilkins⁶⁴, por su parte, llama la atención sobre la abundancia de fragmentos que relacionan las copas grandes, en particular las *λεπασταί*,

⁶¹ Cfr. Theopomp. Com. fr. 41 y 42 K.-A.

⁶² Sobre el amor de las mujeres por el vino, cfr. P. Villard, ‘Femmes au symposium’, en *Sociabilité, pouvoirs et société. Actes du colloque de Rouen (2-6-1983)*, Univ. de Rouen 1987, pp. 105-106; E. L. Bowie, ‘Wine in Old Comedy’, en O. Murray - M. Tecusan (eds.), *In vino veritas*, Oxford 1995, pp. 117-119; F. Frontisi-Ducroux, ‘Qu’est-ce qui fait courir les ménades?’, en D. Fournier - S. D’Onofrio (eds.), *Le ferment divin*, Paris 1991, pp. 147-166; Finnegan, *op. cit.* (n. 5), cap. 6: ‘Female Weakness for Drink’, pp. 121-131; P. Thiery, ‘Le palais d’Aristophane ou les saveurs de la Polis’, en P. Thiery - M. Menu (eds.), *Aristophane: La langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse (17-19 mars 1994)*, Bari 1997, pp. 173-174.

⁶³ ‘Women in their Cups’, *Class. World* 92, 1998, pp. 120-125.

⁶⁴ *The Boastful Chef: the Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, pp. 233-234.

con el ansia femenina por la bebida (Pherecr. fr. 152 K.-A.; Theopomp. Com. fr. 41 y 42 K.-A.), especialmente fuerte en el caso de las viejas⁶⁵. Que la vieja borracha daba mucho juego como personaje típico de la comedia lo indica el propio Aristófanes en la parábasis de las *Nubes* (v. 555), donde ataca a otros autores por el empleo excesivo que hacen de ella como recurso para provocar la risa. Pero tampoco él puede resistir la tentación y en *Pluto* 1020-1021 recoge las quejas de una de ellas, abandonada por el joven que antes le hacía la corte – mientras le sacaba todo lo que podía – y alababa su aroma, según el interlocutor de la mujer, porque se “perfumaba” con vino de Tasos (cfr. Aristoph. fr. 364 K.-A.).

Tampoco escapan a su naturaleza las compañeras de Lisístrata. Calonice, en cuanto ve y huele el vino que cae de la jarra, pide inmediatamente ser la primera en jurar (v. 207), con una reacción que recuerda la de los viejos acarnienses (*Ach.* 179-185) cuando sienten el perfume de las treguas que lleva Anfíteo a Diceópolis; entonces empiezan a perseguirlo y lo atacan, como los centauros enloquecidos por el aroma maravillosamente añejo de la jarra de vino que Folo abrió para agasajar a Heracles⁶⁶. Calonice no se comporta de forma violenta, pero no puede resistirse.

A pesar de las tendencias éticas de las mujeres, sin embargo la elección de la jarra de vino tasio en lugar de un animal no está motivada únicamente por el amor a la bebida, que es, sin duda, un elemento de comicidad de primer orden. También influye poderosamente la asociación entre el vino y la Paz, que es clara en varias comedias de Aristófanes. De esta diosa afirma que no le gustan los sacrificios ni los altares ensangrentados⁶⁷, pero es la que más ama la vida (*Pax* 308), mientras que la Guerra es como el invitado que comete todo tipo de desmanes y llega incluso a derramar el vino (*Pax* 981-983). La identificación más completa se produce en *Acarnienses*, vv. 186-200, donde las treguas aparecen convertidas en odres de vino de distintas añadas que el protagonista se dispone a catar⁶⁸. Como un buen caldo, que se hace más noble con el tiempo, también la mejor

⁶⁵ Cratin. fr. 299; Philyll. fr. 5; Alex. fr. 172; Antiph. fr. 161 K.-A. Cfr. J. Henderson, ‘Older Women in Attic Old Comedy’, *Trans. Am. Philol. Ass.* 117, 1987, pp. 119-120.

⁶⁶ Diod. Sic. 4, 12, 3-6; J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style*, Paris 1962², p. 372; Bowie, *art. cit.* (n. 43), p. 15.

⁶⁷ *Pax* 1019-1020: οὐχ ἤδεται δήπουθεν Εἰρήνην σφαγαῖς, / οὐδ' αἵματοῦται βομῶς.

⁶⁸ M. J. García Soler, ‘Un uso metafórico del vino en Aristófanes: las vinosas treguas de *Acarnienses*, 186-200’, *Veleia* 19, 2003, en prensa.

paz es la “añeja”; si a un vino rancio, con largos años de maduración, se le da el adjetivo σαπρός⁶⁹, este mismo le sirve a Aristófanes para describir el delicioso perfume de la diosa cuando por fin es sacada de la cueva donde estaba encerrada (*Pax* 554).

En los ritos que tienen que ver con la paz, la violencia del sacrificio es sustituida por el vino: las hostilidades se abren con la sangre de un animal, pero su final se sella con la “sangre” de la uva. Por eso la víctima del sacrificio que conducirá al fin de la guerra no puede ser otra que una jarra de uno de los caldos más apreciados de Grecia, como adelanto del éxito que tendrán los propósitos de las conjuradas. El juramento de las mujeres, consagrado por el vino, representa el primer paso hacia la paz.

Universidad del País Vasco

⁶⁹ Philyll. fr. 23; Alex. fr. 172; Eup. fr. 478; Cfr. Hermipp. fr. 77, 6 K.-A.