

Diana SEGARRA CRESPO

EEHAR

*A toda mi familia, tan amante del queso
y especialmente a Julia, que crece...*

Hacerse adulto en Esparta, proceso de transformación por el que el joven^{*} se integraba plenamente en la comunidad de los “iguales”¹ tras un largo y penoso *iter* iniciático que comenzaba ya en su infancia², y que estaba jalonado por numerosos enfrentamientos con otros coetáneos o competiciones agonísticas por edades³ (orientándose prevalentemente a su formación como perfecto guerrero modelado según un criterio de bravura⁴), comportaba someterse a una edad o “grado iniciático”⁵ indeterminado de este recorrido pedagógico –instituido según la tradición por Licurgo⁶– a una insólita prueba que, según describe únicamente Jenofonte⁷, con-

* Utilizo este término para agrupar, de forma genérica, las categorías de la infancia y de la adolescencia en su común contraposición con la fase adulta.

¹ Adquiriendo, así, todos los derechos cívicos: *vid.* Plu., *Moralia* 238e y comentario de A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969, págs. 114-115, 127 y sig., 194-196.

² Según Plutarco, a la edad de siete años el niño abandonaba la casa de sus padres y pasaba a formar parte de una *agela* de coetáneos (Plu., *Lyc.* 16, 7 y sig.); pero, sin duda, ya su nacimiento constituía una fase del proceso institucional de la *agoge*: *vid.* X., *Lac.* II, 2, A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 115 y nota 86 en mi texto.

³ Plu., *Lyc.* 16, 8-9, 17, 4; X., *Lac.* 4, 1 y sig.; Paus. 3, 14, 9 y sig.; Lucianus, *Anach.* 38; Cic., *Tusc.* 2, 34; Hyg., *fab.* 261; Philostr., *VA* 6, 20 y comentario de A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 121-123, 133 y sig., 138 y sig., 155 y 173 y sig. Los testimonios epigráficos de los *paidikoi agones*, datables a partir del s. IV a.C., se hallan recogidos en A.M. WOODWARD, “The Inscriptions”, R.M. DAWKINS, (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londres 1929, págs. 285-374. Sobre la transformación de tales enfrentamientos en competiciones agonísticas *vid.* A. BRELICH, *op.cit.*, esp. págs. 35, 174-176 y 191-193.

⁴ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 155, 159-160, 179, 185 y 190-191 (con referencias). Véase también el análisis de J.-P. VERNANT, “Entre la honte et la gloire”, *Metis* 2 (1987), págs. 269-299.

⁵ Sobre los grados iniciáticos y su correspondencia con edades determinadas véanse A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 39-41, nn. 137-145 de págs. 98-103, 115 sig. (que cita las fuentes), 129 sig. y 154 sig. y la reciente revisión crítica de M. LUPI, *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari 2000, págs. 25-46.

⁶ Sobre Licurgo véase, por ejemplo, A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 166 sig.

⁷ X., *Lac.* 2, 9: se trata de un pasaje discutido pero ya H. J. ROSE, “The Cult of Artemis Orthia”, R.M. DAWKINS (ed.), *op.cit.*, pág. 405 señalaba el apoyo que Pl., *Leg.* I, 633b y Plu., *Arist.* 17, 10 proporcionan al testimonio de Jenofonte, mientras que los análisis de A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 134-136 (que señala, además, Cic., *Tusc.* 2, 34 y Paus. 3, 16, 9 y sig.) y de P. BONNECHÈRE, “Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain”, *Kernos* 6 (1993), esp. págs. 15-17 y nota 17 confirman también su autenticidad.

sistía en robar quesos del altar de la diosa Orthia: en aquella ocasión, el joven, genéricamente un *pais*, y quizás ya en su fase adolescente⁸, debía sustraer el mayor número posible de quesos de aquel altar que simultáneamente era defendido con látigos por un grupo de jóvenes, presumiblemente de mayor edad⁹ que los supuestamente sacrílegos asaltantes de lo que aparentemente se mostraba como ofrendas para la diosa Orthia. Junto al botín alimentario, conquistado como recuerda Jenofonte con astucia, destreza y rapidez –dijéranse para-militares– para esquivar los latigazos de los defensores del altar, el joven asaltante que resultaba victorioso en aquel robo se vería recompensado también con el honor y la gloria que aquella hazaña ante la diosa Orthia le proporcionaría (*loc.cit.*). Se trataba, ciertamente, de un robo ritualizado en cuanto que se producía en el contexto de un culto divino y, por tanto, en neta contraposición con otras ocasiones en las que hacía también de “ladrón de comida”, caso tanto del hurto alimentario al que el joven era inducido por su propio jefe de “rebaño” –y, por tanto, institucionalizado– en el contexto de los banquetes comunitarios (previéndose, análogamente a la ocasión ritualizada, el castigo físico de quien era sorprendido *in fra-ganti* precisamente por demostrar tal torpeza)¹⁰, como el del robo alimentario que definía el régimen de vida de quien se sometía a esa especial prueba iniciática constituida por la *krypteia*¹¹.

La vida de los jóvenes sometidos al sistema educativo espartano se caracterizaba, pues, por la práctica del robo alimentario, instituida por Licurgo como modo de integración de su dieta y que debía culminar sin duda con la sanción de la diosa Orthia en aquella ocasión ritual y festiva, connotada, según la tradición, por su aspecto agonístico y por un cierto carácter de “prueba de resistencia”¹².

Tanto Jenofonte como Plutarco registran que era la escasa nutrición a la que estaban sometidos los jóvenes durante el proceso de la *agoge* y, por tanto, el hambre incesante que les desataba esa restricción en su dieta alimentaria –que servía, sin embargo, no solo para incentivar su educación sino también para su propio crecimiento y belleza corporal¹³– lo que explicaba

⁸ A pesar de que la intención de Jenofonte en su relato era la de seguir la pauta de las edades para describir las etapas de la *agoge* (X., *Lac.* V, 1), la sucesión de estas es genérica; en X., *Lac.* 3.1 y 5 el autor se refiere a los adolescentes (con *paidiskoi* y *meirakia*), término vago ya en la antigüedad, que correspondería para los autores modernos bien a la edad de 14 años, bien a un período anterior a los 18 años o en torno a los 20, precediendo a la fase adulta: véanse H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. *meirakion* y M. LUPL, *op.cit.*, esp. pág. 33, n. 20, págs. 35-36, n. 32 y págs. 40-44. Para C. CALAME, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, pág. 355, el ciclo de los ritos vinculados a la diosa Orthia podrían situarse en el período que precede a la pubertad. *Vid.* n. 5.

⁹ A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 135, n. 59.

¹⁰ X., *Lac.* 2, 6 y 8; Plu., *Lyc.* 17, 3-6.

¹¹ Plu., *Lyc.* 28, 2-13; véase H. JEANMAIRE, “La cryptie lacédémonienne», *REG* 26 (1913), págs. 121-150 e *ID.*, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, págs. 540-569; A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 155-157.

¹² X., *Lac.* II, 9; *vid.* también Pl., *Lg.* I, 633b. Cfr. en ámbito etnográfico: M. DUPIRE, *Organisation sociale des Peul*, París 1970, págs. 450-471 y A. BRELICH, *op.cit.* págs. 31-32, 35, 74, n. 96 bis de pág. 83, nn. 101 y 103 de pág. 85.

el robo furtivo, bien de verduras y leña, bien de todos los alimentos que los jóvenes pudiesen sustraer de las mesas comunitarias¹⁴, una práctica que a pesar de desviarse de la norma de vida espartana poseía también –según los autores citados– una utilidad pedagógica en cuanto que la habilidad, la rapidez, la audacia y la astucia que se exigía de los improvisados ladrones de comida servían para preparar a los jóvenes para la acción militar¹⁵. No obstante, tanto esta creencia mágica en la utilidad de una dieta escasa en favor, inesperadamente, del desarrollo del cuerpo del joven en altura, como la interpretación “racionalizante” y en clave pedagógica de esa práctica que instituía la necesidad de que los jóvenes completasen su dieta mediante el robo alimentario debían poseer –como ya advirtió A. Brelich– un carácter secundario respecto al sentido originario de tal práctica¹⁶. De hecho, dicho autor recuerda la importancia que revisten en ámbito etnográfico los tabúes y ritos alimentarios en contextos iniciáticos en cuanto forma de segregación del joven respecto del orden alimentario (régimen, modo de obtención y consumo de los alimentos etc.) de la comunidad de los adultos y/o de los niños¹⁷. La escasa dieta de los jóvenes sometidos a aquella larga iniciación, vinculados precisamente por tal condición –como se señalará sucesivamente– con el culto de la diosa Orthia, el robo alimentario que se verificaba en aquel preciso contexto cultural transformando esa “práctica iniciática” en una competición ritual de tipo agonístico que premiaba el hurto de específicas ofrendas alimentarias del altar de aquella diosa y, probablemente, este premio “alimentario” específico, consistente en un número de quesos –variable dependiendo de la habilidad, la rapidez y la astucia de cada participante en aquella rapina ritualizada– podrían poseer efectivamente una relación con los ritos alimentarios propios del contexto iniciático¹⁸. De este modo, se podría individuar un común origen de aquellos “rasgos” de la alimentación de los jóvenes sometidos a la *agoge* en la búsqueda y realización de una específica alteración o inversión de la “norma” alimentaria espartana, es decir del régimen y de las condiciones alimentarias típicas del adulto en Esparta¹⁹. De hecho, es evidente que toda una serie de oposiciones servían para configurar la alteridad del joven sometido al sistema educativo espartano desde este punto de vista alimentario. En primer lugar, a la *comensalidad* diaria en los *phidítia* (en torno al pan de cebada, el vino, el queso, los higos y, sin duda, el caldo negro...) que, tal y como había establecido Licurgo, esperaba a los jóvenes tras su transformación en miem-

¹³ PLu., *Lyc.* 17, 7-8, en consonancia con los conocimientos médicos de su época. Según Licurgo, la dieta servía para crecer en altura y para obtener una descendencia bella: X., *Lac.* II.5 (y I.3 referido a las futuras madres); en ámbito etnográfico, véase A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 31, n. 58 de págs. 69-71 y n. 92 de pág. 82.

¹⁴ Plu., *Lyc.* 17, 4-5.

¹⁵ X., *Lac.* II, 6-7 y 9; Plu., *Lyc.* 17, 6-7; cfr. en ámbito etnográfico, A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 35-36, 38, n. 75 de págs. 77-78 y nn. 101-103 de pág. 85. Véase también n. 62 en mi texto.

¹⁶ A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 129.

¹⁷ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 31, 38, n. 44 de pág. 65 y n. 58 de págs. 70-71 y n. 132 de pág. 96.

¹⁸ A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 449-451, ya señalaba la necesidad de instaurar dicha relación en el caso de los premios alimentarios de otros *agones*, como el caso citado en n. 41 de mi texto.

¹⁹ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 36, 85, nn. 101 y 103, pág. 96, n. 132 y pág. 145.

bros de la comunidad cívica²⁰, se oponía la penuria o restricción de la dieta alimentaria de quienes aún se estaban educando a la manera espartana, una alteridad alimentaria en la que –aun siendo solo de tipo cuantitativo, pues no se concretaba explícitamente en una dieta específica– la presencia común del queso en la vida de “los iguales” y en la de los jóvenes de la *agoge* precisamente subrayaba ya la diferencia entre los que debían aportar en igual medida y obligatoriamente ese género alimentario –entre otros– a las comidas comunitarias para consumirlo colectivamente y los que debían apoderarse de él, como ya se ha señalado, en un contexto ritual que exaltaría sin duda su específico carácter en cuanto premio “alimentario” sustraído al altar y esforzada y astutamente conquistado. Por otra parte, a la adscripción fija, cotidiana y visible del ciudadano a una mesa, con el armónico consenso del resto de los comensales, se contraponía la presencia esporádica y fugaz, furtiva e inesperada de los jóvenes en aquellos banquetes comunitarios para apoderarse de los alimentos que integrarían su racionada dieta. Y, por último, respecto al derecho del ciudadano a participar en los banquetes y a consumir en común los alimentos, contrastaba la posibilidad de asistencia de los jóvenes a aquellos banquetes para escuchar –y no para comer– y para aprender de los mayores a través de sus relatos ya que, como señala Jenofonte, en aquel contexto no se producía “ninguna insolencia, ninguna inconveniencia debida a la embriaguez y ninguna indecencia”²¹, con lo que los jóvenes se habituaban, por tanto, a bromear y a burlarse sin esa desmesura verbal, condenable e inmoral, a la que se refiere Plutarco con un término –βωμολοχία–²², que aplicará también, por ejemplo, para definir el comportamiento “de adolescente” exhibido por Marco Antonio en Alejandría²³. Ciertamente el momento culminante de aquella alienación que caracterizaba la vida alimentaria de los jóvenes sometidos al proceso iniciático espartano podría ser contextualizado –como han estudiado F. Frontisi-Ducroux y J. Ducat²⁴– a través de la semántica de la “emboscada al altar” ya que el comportamiento de los jóvenes ante el altar de la diosa Orthia para “robarle” los quesos se puede encuadrar efectivamente en el ámbito de la desviación y la alteridad que representaba la figura del βωμολόχος en la cultura griega pues en cuanto “salteador de altares” utilizaba una astuta táctica gestual y/o verbal, con el objetivo de desviar la atención del sacrificante, para lograr apoderarse sacrílegamente de las ofrendas depositadas en ellos. Toda una serie de tradiciones adscribía tal conducta a niños vagabundos, a mendigos y a parásitos, y constituía también una figura de la Comedia, con la que

²⁰ Vid. X., *Lac.* V, 2-4, Dicearco *apud* Ath. IV.141c y Plu., *Lyc.* 12, 1-5; M. NAFISI, “Los *syssitia* espartanos”, A. PÉREZ-G. CRUZ (eds.), *Dieta mediterránea*, Madrid 2000, págs. 25 sig. y T.J. FIGUEIRA, “Mess Contributions and Subsistence at Sparta”, *TAPhA* 114 (1984), págs. 87-109.

²¹ X., *Lac.* V, 5-6; Plu., *Lyc.* 12, 6-7; pero cfr. Ath. IV, 140c-d donde se precisa que los jóvenes tomaban alimentos sencillos y frugales.

²² Plu., *Lyc.* 12, 6.

²³ Tal y como señala F. FRONTISI-DUCROUX, “La Bomolochia: autour de l’embuscade à l’autel”, AA.VV., *Recherches sur les cultes grecs et l’Occident*, vol. II, Nápoles 1984, pág. 45, comentando Plu., *Ant.* 30.

²⁴ F. FRONTISI-DUCROUX, art.cit., págs. 29-49; J. DUCAT, “Un rituel samien”, *BCH* 119 (1995), págs. 359-363. Véase también G. BERTHIAUME, *Les rôles du magéiros*, Leiden 1982, págs. 90-91.

quizá en algún caso se podría sospechar que se hiciese referencia precisamente al modelo educativo espartano²⁵...

Durante la prueba ritual en torno a los quesos de la diosa Orthia los jóvenes sometidos a la *agoge* adoptaban, pues, un comportamiento que podía ser calificado de “marginal”, o “cómico” –en cuanto que sacralmente “extremado”²⁶–, tal y como se verificaba quizás ya en ciertas danzas antiguas laonias en las que los jóvenes representaban una escena de robo de fruta o mimaaban a unos ladrones sorprendidos mientras robaban carne²⁷ y, en suma, sin duda, el comportamiento típico del zorro, ese astuto protagonista de ciertas fábulas “pedagógicas” en torno a la carne o al queso y tan vinculado con la educación espartana a juzgar ya sólo por el término específico –derivado del nombre de aquel animal– con el que parece denominarse el período de segregación y de preparación física de los jóvenes sometidos a la feroz disciplina de la *agoge*²⁸.

No puede sorprender, pues, que este específico comportamiento alienado de los jóvenes²⁹, relativo a su “desviado” modo de subsistencia, culminase en un momento concreto aunque imprecisable de su recorrido “iniciático” (si bien quizás en su adolescencia) en forma de exhibición agonística ante la diosa Orthia y recibiese su divina sanción en una ocasión cultural y festiva. De hecho el culto de aquella diosa aparece vinculado desde sus orígenes al contexto de las iniciaciones de los jóvenes espartanos de ambos sexos pues, como señala A. Brelich, aquel “estaba constituido exclusivamente por los elementos de la *agoge* según el modelo de los cultos divinos”, tal y como lo atestiguan las fuentes epigráficas y literarias relativas a su culto³⁰ y como ha sido ya evidenciado por diversos autores³¹. Por tanto, los quesos depositados en el altar de Orthia, tanto en su hipotética dedicación en cuanto ofrenda a aquella diosa, como en su eventual relación con los jóvenes que ritualmente los robaban, adquieren significado únicamente a través de dicho contexto iniciático.

A este respecto, cabe recordar la ya señalada recurrencia a este producto alimentario en la

²⁵ Véanse las referencias con comentario en F. FRONTISI-DUCROUX, art.cit., págs. 31 y sig. y en J. DUCAT, *loc.cit.*; en concreto, se hace referencia al caso del chacinero de Aristófanes (en *Eq.* 417-426 y 1235-1239) que se vanagloriaba de un aprendizaje en tal sentido (*vid.* F. FRONTISI-DUCROUX, *ibid.*, págs. 34-38 y J. DUCAT, *ibid.*, págs. 360-363).

²⁶ *Vid.* A. BRELICH, “Aristofane: commedia e religione”, *ACD V* (1969), págs. 21-30.

²⁷ Sosibio en *Ath.* XIV, 621d-e; *Poll.* IV, 104-105. Ya G. DICKINS, “The Masks”, R.M. DAWKINS (ed.), *op.cit.* págs. 163 y sig., esp. 172-173, relacionaba este tipo de espectáculos con las máscaras grotescas halladas en el santuario de Orthia y que quizá eran usadas por los jóvenes. Véase también la interpretación de los espectáculos y el uso de aquellas máscaras en J.-P. VERNANT, “Une divinité des marges: Artémis Orthia”, *Les cultes grecs et l'Occident*, vol. II, Nápoles 1984, págs. 13-27.

²⁸ *Vid.* Hsch. s.v. *phouaxir*; *vid.* también *Plu.*, *Lyc.* 18, 1 y *Paus.* 3, 16, 9; *Aesop.*, 165 y 168; *Phaedr.*, 1, 13; F. FRONTISI-DUCROUX, art.cit., págs. 40 y 48 y J.-P. VERNANT, art.cit., pág. 25 e *ID.*, art.cit., *Metis 2* (1987), págs. 295-296. Cabe señalar también la significativa utilización del queso en las fórmulas mágicas para atrapar precisamente a un ladrón: véase, p.e., J.-L. CALVO-M.D. SÁNCHEZ (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid 1987, págs. 192-193.

²⁹ Que podría haber sido indicado también bajo la denominación de “lidios”: J. DUCAT, art.cit., págs. 357 y 366-368, en su comentario de *Plu.*, *Arist.* 17, 10 y P. BONNECHÈRE, art.cit., pág. 18 y n. 24.

³⁰ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 130, 133, 173-77 y 191-192. *Vid.* n. 3.

³¹ C. CALAME, *op.cit.*, págs. 278 y sig.; J.-P. VERNANT, art.cit., págs. 13-27...

antigua Grecia precisamente en este tipo de contexto o en ciertos ritos de transición que acompañaban los distintos momentos de la vida de un joven proporcionándoles una efectiva realidad³². Así, por ejemplo, la dieta arcaica de los atletas, en la que se puede entrever –como ya sugirió A. Brelich– la dieta “iniciática” de los primeros competidores agonísticos³³, consistió únicamente, según atestigua Pausanias, en queso “escurrido en los cestos” mientras que Diógenes Laercio y Porfirio añaden a la dieta basada en ese “queso fresco” o “en remojo” un complemento bien a base de higos secos y cereal, bien con leche³⁴. La inesperada homogeneidad de estas tradiciones dietéticas en cuanto a la precisión del tipo de queso que habrían consumido en aquellos primeros tiempos quienes se preparaban para competir en Olimpia impulsa a sugerir una interpretación a través de la significativa oposición que se podría establecer entre aquella específica dieta y el consumo de ese queso seco y rallado que la cultura clásica adscribió al “héroe” quizá en cuanto que ya poseía, a diferencia del joven atleta que se entrenaba, aquella condición³⁵. Se recordará, sin duda, la solemnidad con la que Homero presenta el uso del rallador de bronce –por parte de una mujer “semejante a una diosa”– en aquel ritual heroico que consistió, tras su preparación, en el consumo –por parte del viejo Néstor y de su huésped herido en combate– de aquella famosa mezcla de vino, queso de cabra rallado y harina blanca de cebada³⁶: un ritual que Ateneo selecciona para describir y recordar el modo de vida de los héroes homéricos³⁷ y que la arqueología y la filología atestiguan, incluso para una época anterior a la composición homérica, al menos en lo que se refiere al valor y funcionalidad del rallador entre los antiguos guerreros³⁸. Su pertinencia a tal contexto aparece también reflejada, si bien llevada hasta sus últimos y absurdos extremos, en las comedias de Aristófanes cuando el poeta presenta al soldado cómicamente reducido a su “queso”, es decir a aquella provisión alimentaria que metonímicamente remitía sin duda a una existencia destinada al combate y cuya exasperación en clave cómica podría referirse quizá, si bien en cuanto reflejo invertido, a la esfera heroica de la guerra³⁹. En las Anfidromias atenienses, el

³² G. LOSFELD, “Tyrophagie religieuse et mystique”, *Bull. de l'Ass. G. Budé* 3 (1977), págs. 268-269; J. AUBERGER, “Du prince au berger, tout homme a son content de fromage... Odyssée, 4, 87-88”, *REG* 113 (2001), pág. 37.

³³ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 451 y sig., esp. pág. 454; sobre este tema véase además M. ZERBINI, *Alle fonti del doping. Fortuna e prospettive di un tema storico-religioso*, Roma 2001, págs. 10-11 y 198-204.

³⁴ Paus. VI, 7, 10; D.L. VIII.12; Porph., *Abst.* I, 26.2 (la dieta fue sustituida por la de higos secos).

³⁵ Sobre los rasgos que asemejan el atleta al héroe véase el reciente estudio de M. ZERBINI, *op.cit.*, cap. VIII: “Il regime dell’atleta negli studi storico-religiosi: le prospettive dell’opera di A. Brelich” (con referencias, por tanto, a este autor), págs. 171-192, y en este volumen, págs. 168-169.

³⁶ Hom., *Il.* XI, 638-640. Véase comentario de J. AUBERGER, *op.cit.*, págs. 4-5 y 33 y A. DELATTE, *Le Cycéon, breuvage rituel des Mystères d’Éleusis*, París 1955, págs. 23-25 y 38.

³⁷ Ath. I, 10b.

³⁸ Así el hallazgo de ralladores en ajuares funerarios de tumbas de guerreros en Eubea, datables en el s. IX a.C. (D. RIDGWAY, “Nestor’s Cup and the Etruscans”, *OJA* 16 (1997), págs. 325-344), época a la que se podría remontar también el término originario relativo a la acción de “rallar” (M.L. WEST, “Grated cheese fit for heroes”, *JHS* 118 (1998), págs. 190-191).

menú previsto para festejar la integración del recién nacido en la sociedad y en el *oikos* paterno, a una determinada distancia de su nacimiento biológico, consistía en primer lugar, según Ateneo, en lonchas de queso del Quersoneso que se asaban, además de las sepias y los pulpos que los invitados aportaban como regalo y de otros géneros alimentarios, todos ellos sin duda escogidos por una específica valencia ritual que se correspondería con el acontecimiento al que se referían, es decir con ese “segundo” y definitivo nacimiento del niño⁴⁰. Y en las Osoforias atenienses una mezcla de cinco ingredientes entre los que se hallaba el queso, junto al vino, la miel, la cebada y el aceite, sin duda alimentos básicos, constituía el premio alimentario en la carrera que competían los efebos durante aquella fiesta⁴¹ que formaba parte de un sistema iniciático por el que los adolescentes se integraban en la edad adulta⁴².

Para quienes se autodefinían desde época homérica como “comedores de pan”, el queso no podía poseer un valor referencial de su existencia humana en cuanto producto vinculado ineludiblemente a un tipo de vida pastoril y por tanto culturalmente relativo a una dieta anterior, a un régimen alimentario de parajes lejanos y/o de una edad mítica⁴³, y ello aun cuando fuese sin duda un alimento básico y esencial en la dieta griega y, concretamente, en la alimentación espartana en la que la prevalencia e importancia del queso constituía ciertamente un *topos*, según atestigua Plutarco⁴⁴. Si el género de alimentación o modo de subsistencia era determinado o se deducía, como codificaba Aristóteles, de un género de vida determinado⁴⁵, parece probable, pues, que la presencia y el consumo de queso en determinados contextos rituales o culturales derivase de una precisa intencionalidad de recrear o de reinstaurar “temporalmente” una condición alimentaria que se concebía como primordial, anterior y precedente a ese orden normal que se correspondía con la producción y el consumo del pan. La dieta arcaica de los atletas podría ser entendida entonces, como señala M. Zerbini desde la perspectiva iniciática ya esbozada por A. Brelich, en cuanto “signo de la restricción de los atletas a una condición existencial primordial” durante el período de segregación que prece-

³⁹ Ar., *Ach.* 1124-25; *Pax* 367-368 y 1128-1129. Sobre la presencia del queso en la comedia griega véanse J. TAILLARDAT, *Les images de Aristophane*, París 1965, págs. 233-234, 349, 404-406 y 454-455; J. AUBERGER, art.cit., págs. 16-23; D. D'AMBROSIO, “Aristoph. Nub. 218-234. La ‘cesta’ di Socrate”, *MCR* 19/20 (1984-1985), págs. 51-69.

⁴⁰ Ath. IX, 370cd; II, 65cd; véanse A. PARADISO, “L’agrégation du nouveau-né au foyer familial: les Amphidromies”, *DHA* 14 (1988), págs. 203-218 y L- et P. BRIND’AMOUR, «Le *dies lustricus*, les oiseaux de l’aurore et l’amphidromie», *Latomus* 34 (1975), págs. 40 y sig.

⁴¹ Vid. s.v. *pentaploa* en Ath. XI 495 ef; Plu. *Thes.* 23, 2-4; Phot. *Bibl.* 239; A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 451 advierte la connotación iniciática que trasluce de este atípico premio agonístico.

⁴² A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 44-445 y 451 e *ID.*, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma (*s.d.*), págs. 107 y sig. M. CAMPS-GASET, *L’année des grecs*, París 1994, págs. 87-89.

⁴³ Y, así, entre libios, cíclopes, escitas, indios, etíopes o nómadas de África... Véase J. AUBERGER, art.cit., págs. 23-31 (con referencias) y B.D. SHAW, “Eaters of Flesh, Drinkers of Milk: The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad”, *AncSoc* 13-14 (1982-1983), págs. 5-31.

⁴⁴ Plu., *Moralia* 234 e-f, 47 y 995b; cfr. Ael., *VH* 787 a; Demost., *Or.* 23, 211 (691); Lucianus, *Dmeretr.* XIV, 2-4; Alc., Fr. 56 Page y Hsch. s.v. ἄτροφον. J. AUBERGER, art.cit., págs. 11-16.

⁴⁵ Arist., *Pol.* 1256 a. Vid. O. LONGO, *Le forme della predazione*, Nápoles 1989, págs. 11-20.

día a la competición olímpica⁴⁶. Y, a pesar de la heterogeneidad de las tradiciones, en lo que concierne el menú previsto para la celebración de las Hyakinthias⁴⁷, fiesta espartana con carácter de “renovación”, en la que toda la sociedad asistía al momento ritual que concluía la iniciación de los jóvenes de ambos sexos con su pública presentación y exhibición⁴⁸, se podría individuar, como señala A. Brelich, tanto en el banquete en torno a la carne de cabra y al queso fresco, los higos secos, las habas y las judías verdes..., como en la prohibición inicial seguida del sucesivo consumo de pan y pasteles, una referencia al pasaje de una fase pre-agrícola a una existencia basada en los dones de Deméter recreándose, así, la dialéctica “alimentaria” de la vida de los jóvenes sometidos a la iniciación⁴⁹. Y, por último, el banquete que los atenienses ofrecían a los Dióscuros en el Pritaneo consistía –según conserva Ateneo– en queso, pastel de cebada, aceitunas y puerros, precisamente “según la antigua disciplina”, es decir en memoria de otros tiempos⁵⁰. No pasará desapercibido, sin embargo, que al posible valor referencial de una dieta precedente a la ordinaria en los casos de consumo del queso en contexto iniciático se podría haber sumado también, en cuanto sugerencia cultural derivada de la experiencia de la fabricación del queso, su valencia en cuanto metáfora de la transformación, síntesis, por otra parte, de todo proceso iniciático..

La elaboración y el consumo del queso se remontaban ciertamente a un antiguo pasado. Las tablillas micénicas mencionan ya este género alimenticio⁵¹ y su proceso de elaboración mediante el uso del jugo extraído de la corteza de la higuera para cuajar la leche aparece ya en los poemas homéricos⁵². No cabe duda, pues, que los oyentes de Homero estaban familiarizados tanto con los utensilios como con el modo en que el cíclope Polifemo procedía para elaborar –con la leche de sus cabras y de sus ovejas– esa gran cantidad de quesos que convierte su caverna simultáneamente en un establo, una auténtica “factoría zootécnica” –según expresión de G. Ballerini– y una ordenada alquería⁵³ provocando, así, la sorpresa de Odiseo y de sus compañeros en cuanto testimonio de una inesperada “capacidad” en un ser que se describe y concibe como monstruoso, perteneciente a una raza salvaje e impía, sin leyes, que no cultiva la tierra, ni conoce la ciudad, sino que vive dispersa y en cavernas... (*loc.cit.*). Y ciertamente no serán ni aquella específica producción, ni su trabajo como pastor, desempe-

⁴⁶ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 449-456; M. ZERBINI, *op.cit.*, pág. 200.

⁴⁷ *Vid.* Ath. IV 138e-140b.

⁴⁸ Véanse A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 141-148, 177-179 y 185 y C. CALAME, *op.cit.*, págs. 305-323.

⁴⁹ A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 143-145 e *ID.*, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma (s.d.), pág. 87. C. CALAME, *op.cit.*, págs. 319-322.

⁵⁰ Quiónides en Ath. IV, 137e.

⁵¹ Referencias en J. AUBERGER, *art.cit.*, pág. 2, n. 3.

⁵² Hom., *Il.* V, 902-903; véanse el interesante artículo de J. PIGEAUD, “La présure et le lait. Quelques remarques sur la rêverie de la caille du lait”, *LEC* 43 (1975), págs. 3-17 y J. AUBERGER, *art.cit.*, págs. 3-9.

⁵³ Hom., *Od.* IX, 105 y sig.; *vid.* G. BALLERINI, “Zootecnodissea. Allevamento degli animali e trasformazione degli alimenti di origine animale nel mondo omerico (circa IX secolo a.C.)”, D. VERA (ed.), *Demografia, sistemi agrari, regimi alimentari nel mondo antico*, Bari 1999, esp. págs. 51-62.

ñado en un modo correcto según se insiste en el relato homérico⁵⁴, las que se unan a aquellos rasgos salvajes –entre otros más– para confinar al cíclope en la mítica y ambigua edad de oro, sino precisamente el hecho de que Polifemo no parece consumir el queso que produce (mientras que en aquel encuentro son Odiseo y sus compañeros los que precisamente se nutren con aquel alimento), ya que su explícita dieta se basa en la carne –“la de los compañeros de Odiseo”– y en la leche⁵⁵. En este caso se hacía referencia, pues, al conocido binomio alimentario que para la cultura griega no solo remitía a un tipo de vida nómada, pastoril y diametralmente opuesto a la existencia civilizada que derivaba de la práctica de la agricultura y del consumo de sus productos, sino que simultáneamente constituía el inmediato parámetro cultural que evidenciaba la barbarie de quienes basaban su alimentación en tales productos⁵⁶. La incolmable distancia y el horror que los griegos debían sentir por los “bebedores de leche” procedían, sin duda, del hecho de que en la antigua Grecia se recurría fundamentalmente a aquel producto en cuanto remedio médico, mientras que su consumo cotidiano y básico parece hallarse confinado esencialmente al concreto y breve período relativo a los primeros meses de vida, y concreta y básicamente en la versión humana de aquel producto que, en todo caso, no constituía para los griegos una bebida sino un alimento⁵⁷ y, de ahí, la comicidad del Cíclope de Eurípides que, utilizando un lenguaje aplicable solo a la bebida griega por antonomasia, se refiere a sus “crateras de leche” y a su contenido con “mezcla” de distintos tipos de leche⁵⁸... Se trataba, pues, de un alimento infantil al que no se debía “volver” de adulto⁵⁹ y que debía ser sustituido muy pronto –como señalaban los médicos– con alimentos más sólidos⁶⁰, un pasaje trascendental que aparece ritualizado en muchas culturas⁶¹ y que curiosamente recoge la mitología griega en torno a la exposición y a la sucesiva alimentación de Semíramis por las palomas, que roban primero leche y luego la sustituyen precisamente por el queso (que también rapinan) en cuanto representante, según el relato que conserva Diodoro, de esa dieta más

⁵⁴ Hom., *Od.* IX, 244 sig.; IX, 308-309 y 341-342.

⁵⁵ A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958, págs. 333 y sig. Hom., *Od.* IX, 248-249, 287-293, 296-297, X, 200. Cfr. con los Cíclopes de la tradición literaria posterior que, además de ser fabricantes de queso, serán también consumidores de este alimento: *vid.* E., *Cyc.* 122, 188, 209, 232 sig. o Theocr. XI, 35-36, 65-66 y J. AUBERGER, *art.cit.*, págs. 7-8.

⁵⁶ B.D. SHAW, *art.cit.*; M. ROSELLINI-S. SAÏD, “Femmes et autres ‘nomoi’ chez les ‘sauvages’ d’Hérodote», *ANSP* VIII (1978), págs. 963 y sig.; véase también nota siguiente.

⁵⁷ Ath. II, 46e (que establece un paralelismo entre la alimentación infantil y la de los pueblos bárbaros) y Plu., *Moralia* 132a; J. AUBERGER, “Le lait des Grecs: boisson divine ou barbare?”, *DHA* 27 (2001), págs. 131-157.

⁵⁸ E., *Cyc.* 216 y 218, señalado por J. AUBERGER, *art.cit.*, págs. 138-139.

⁵⁹ *vid.* Artem., I, 16: soñar con volver a ser amamantado es presagio de una larga enfermedad; solo puede existir en el tiempo del mito: *vid.* W. DEONNA, *La légende de Péro et de Micon et l’allaitement symbolique*, Bruselas 1955, Coll. Latomus 17, págs. 5-50.

⁶⁰ J.-P. NÉRADAU, *Être enfant à Rome*, París 1984, pág. 78 (con referencias).

⁶¹ Así, en Roma, a través de los sacrificios previstos para Edusa y Potina *cum pro cibo et potione initiarent pueros* (Varrón en Non. p. 108), o en India con el rito de *Annaprāsana* al sexto mes de vida: *vid.* H. OLDENBERG (ed.), *The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, Delhi 1987 (*SBE* 29 y 30), vol. I, págs. 54-55, 183-184, 299-300; vol. II, págs. 216 y 283.

sólida que se requería al año de vida⁶². Pero, en cuanto producto ambiguo u oscilante entre la naturaleza y la técnica⁶³, el queso no ofrecía siempre a los griegos una garantía de civilización de quienes lo producían y lo consumían de forma que la presencia de aquel alimento entre algunos de aquellos pueblos “galactófagos” no parece reducir el carácter bárbaro de ese hábito alimentario que les etiquetaba⁶⁴. En este sentido, el caso de los nómadas escitas es ciertamente ejemplar, en cuanto que elaboraban un queso que no solo procedía de la leche de yeguas sino que estas, además, eran ordeñadas según un método que a los griegos se les antojaba extremadamente extraño⁶⁵, por lo que se trataba, en suma, de una elaboración y de un producto inusitados que se presentaban por tanto con la misma alienación que el resto de esos rasgos salvajes que los griegos apreciaban en aquellos pastores de caballos... No obstante, la ambigüedad que deriva y connota la lejanía (tanto espacial como temporal) permitía imaginar también una serie de “paraísos” galactófagos, como el que describe Luciano refiriéndose a una isla de queso rodeada de un mar de leche y en la que la vida proporcionaba aquel mismo líquido blanco⁶⁶, así como la posibilidad de atribuir cualidades morales a aquellos mismos pueblos que “bebían leche” haciendo prevalecer, esta vez, la equivalencia ideológica entre la frugalidad y la sencillez en los alimentos y la honestidad y justicia de sus consumidores⁶⁷...

En Esparta los quesos poseían, sin embargo, una referencia cultural concreta e ineludible en cuanto que se hallaban depositados en un altar dentro del área consagrada a la diosa Orthia y, por tanto, podría pensarse que se tratase de un tipo de ofrenda alimentaria destinada a aquella diosa e incluso, de algún modo, afín a ella. En este sentido, aun cuando no exista una explícita mención de la diosa Orthia, es interesante señalar la existencia de una tradición, conservada o elaborada por el poeta Alcmán, maestro de los coros de jóvenes espartanos en el s. VII a.C. cuyos poemas se ejecutaban –tal y como ha evidenciado C. Calame– en el contexto ritual de los distintos momentos del proceso iniciático de aquellos, en la que se describe la elaboración mítica de un gran queso fresco con leche cuajada de leona en un contexto festivo que podría definirse, aunque no exclusivamente, artemídeo, si bien la problemática interpretación del pasaje dificulta la posibilidad de referir tal testimonio al contexto de la rapina ritual de quesos ante la diosa Orthia⁶⁸.

⁶² D.S. II, 4, 4-6; *vid.* P.-L. VAN BERG, “Les ruses des colombes. À propos de l’exposition de Sémiramis (Diodore II, 4, 4-6)”, *Homm.* M.J. VERMASEREN, vol. I, Leiden 1978, pags. 25-59: al paralelismo señalado por el autor entre el robo de las palomas y el comportamiento militar de Semíramis (que a su vez será transformada en paloma), cabe sugerir también su semejanza con los elementos que estoy analizando del proceso iniciático espartano.

⁶³ Tal y como señala J. AUBERGER, *art.cit.*, *REG* 113 (2000), pág. 9.

⁶⁴ La elaboración del queso, sin duda en cuanto signo de “cultura”, era ignorada o desdeñada por los “bárbaros” que, sin embargo, vivían de leche según Plin., *nat* XI, 239. *Vid.* nota siguiente y n. 67.

⁶⁵ Hdt. IV.2 y comentario de J. AUBERGER, *art.cit.*, *DHA* 27 (2001), pág. 137.

⁶⁶ Luciano, *VH*. II, 3.

⁶⁷ Strab. VII, 3, 3 y 3, 7; *Hom. II*. XIII, 4-7... Véase G. LOSFELD, *art.cit.*, págs. 264-267, J. AUBERGER, *art.cit.*, *REG* 113 (2000), págs. 23-31 e *ID.*, *art.cit.*, *DHA* 27 (2001), págs. 137-146 (con referencias).

La identidad originaria de aquella diosa se deduce del abundante material figurativo hallado en su santuario⁶⁹: se trataba, sin duda, de una “Señora de los animales”, y por tanto afín en cierta medida a la diosa Artemis, con la que probablemente ya era identificada a partir del s. VI a.C.⁷⁰, aun cuando Jenofonte se refiera a ella con el nombre de Orthia⁷¹. Solo a partir de época flavia aparece en las inscripciones el nombre de Artemis Orthia, mientras que las fuentes literarias, tardías también respecto de un culto que posiblemente se remontaba al s. IX a.C., adscribían el santuario construido junto al Eurotas, es decir fuera de la ciudad y en un área de marjales, bien a Artemis Orthia, bien simplemente a Artemis⁷². No cabe duda de que se trataba de una topografía típicamente vinculada a aquella diosa y que seguramente ofrecía aquel vegetal cuyos tallos sirvieron para envolver el *xoanon* de la diosa de forma que su figura pudiese permanecer “derecha”, según una tradición conservada por Pausanias que explicaba simultáneamente el doble epíteto divino de *Lygodesma* y de *Orthia*⁷³. Frente a otro tipo de interpretaciones en torno a la fecundidad asociada al *vitex agnus castus*, no puedo por menos que recordar que a partir de los doce años, según cuenta Plutarco, los jóvenes debían dormir precisamente sobre jergones que ellos mismos confeccionaban con los juncos cortados con sus propias manos a orillas del Eurotas, adoptando así, quizás, si no una postura similar a la que connotaba a la figura divina al menos, efectivamente, una análoga relación corporal con un elemento vegetal que procedía también de aquellos marjales⁷⁴. Pero además, según las etimologías ofrecidas por los antiguos, “Orthia” poseía una función “salvadora” que, vinculada esencialmente a la esfera del parto, se expli-

⁶⁸ Se trata del fragmento 56 de Page (=Ath. XI, 498f): *vid.* sobre el poeta C. CALAME (ed.), *Alcman. Frammenti*, Roma 1983, págs. XI-XXI, así como su edición y comentario del pasaje en págs. 132-133 (texto: Fr. 125) y págs. 520-526 (con resumen de interpretaciones). Últimamente A. LEBESSI, “Flagellation ou autoflagellation. Données iconographiques pour une tentative d’interprétation», *BCH* 15 (1991), esp. págs. 116-117, propone interpretarlo en cuanto referencia mítica de la segregación iniciática de los jóvenes en la montaña y de su condición alimentaria vinculada a la caza.

⁶⁹ Véanse R.M. DAWKINS, “The Terracotta Figurines”, *ID.*, (ed.), *op.cit.*, págs 149 y sig y láms. XXXII y sig.; R.M. DAWKINS, “Objets in carved ivory and Bone”, *ibid.*, págs 205 y sig. y láms. XCI y sig.; A.J.B. WACE, “Lead Figurines”, *ibid.* págs. 259 y sig. y láms CLXXXII y sig.

⁷⁰ *Vid.* Hom., *Il.* 21, 470. A. BRELICH, *op.cit.*, págs.131-133; L. KAHIL, en *LIMC*, vol. II, 1 (1984), págs. 631 sig. y 739-740.

⁷¹ *Vid.* n. 7, y aun cuando tal denominación conozca distintas “variantes” según atestigua el material epigráfico hallado en el santuario: H.J. ROSE, “The Cult of Artemis Orthia”, R.M. DAWKINS (ed.), pág. 400. Cfr., sin embargo, A. VEGAS, *FOΠΘΑΣΙΑ, ’ΟΡΘΙΑ* y *’ΑΡΤΕΜΙΣ ’ΟΡΘΙΑ* en Laconia”, *Emerita* 64 (1996), págs. 275-288, que considera la existencia de dos teónimos diferentes: Orthia (la “erguida”), atestiguada epigráficamente ya junto a Wortasia en el s. VII a.C. (n. 18 de pág. 280 y pág. 286), habría sustituido a esta precedente divinidad del “crecimiento”, con la que se llegaría a identificar gracias a la aproximación entre los teónimos; véase también n. 75.

⁷² A.M. WOODWARD, “Inscriptions”, R.M. DAWKINS (ed.), *op.cit.*, pág. 293. *Vid.* Paus. III, 16, 7; Plu., *Moralia* 239c; Strab. 8, 362; Philostr., *VA.* 6, 20.

⁷³ Paus. 3, 16, 11 y 16, 7 sig. (*Limnaion*): sobre esta topografía véanse A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 132-133 y C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, págs. 276-278. J.-C. VINCENT, “Le *xoanon* chez Pausanias: littératures et réalités culturelles», *DHA* 29 (2003), esp. págs. 68-69.

citaba en una verticalidad o rectitud corporal ya que, además de salvar a las mujeres que acababan de dar a luz, la función de Artemis Orthia consistía en “poner de pie”, derechos, a los recién nacidos, función que se podría invertir si se provocaba su cólera pues, según conserva Calímaco, la diosa podría determinar el nacimiento de una descendencia que no se sostuviera en pie⁷⁵. Tal vinculación con el parto no sorprendía en una diosa virgen⁷⁶ que no había alumbrado nunca (análogamente a las nodrizas terrenas –sus representantes– cuya edad no les permitía tener hijos⁷⁷) pero cuya vocación de “comadrona” se había manifestado ya desde su nacimiento, pues habiendo nacido primero, la diosa –según ciertas tradiciones– habría ayudado a su madre a parir su hermano Apolo⁷⁸. Por otra parte, las excavaciones en el santuario de la diosa Orthia y los testimonios literarios atestiguan su asociación precisamente con la diosa Ilitía⁷⁹ confirmando así la contigüidad funcional que la cultura griega adscribía a aquellas diosas en su relación con el nacimiento de un nuevo ser: si Ilitía se encargaba de las contracciones y era invocada, por tanto, para liberar a las embarazadas deshaciendo las ataduras del feto⁸⁰, Artemis Orthia, según la tradición espartana, se encargaría específicamente, entonces, de poner derecho al recién nacido. En este sentido, cabe recordar que el parto se podía concebir efectivamente como una “caída” en la antigua Grecia (así como en ciertas sociedades tradicionales, según ha evidenciado N. Belmont⁸¹), de forma que ya Homero se refería a aquel acontecimiento utilizando la expresión “caer entre los pies de una mujer”⁸², lo que podría remitir a esa específica función “salvadora” que Artemis podía aportar al recién nacido en cuanto “Orthia”. Pero junto a aquella función (y cabe recordar que en el s. II a.C., un médico como Galeno citaba entre las causas de mal-

⁷⁴ Plu., *Lyc.* 16, 13; Para C. CALAME, *op.cit.*, págs. 287-289, el *vitex* habría sido utilizado para la edificación de un primer templo, para confeccionar los látigos que activarían las fuerzas del crecimiento y de la fecundidad de los jóvenes y su presencia reglamentaría la función procreadora de las mujeres. R. TRIOMPHE, *Le lion, la vierge et le miel*, París 1989, pág. 299 considera que aquel vegetal remitiría a la integridad del vínculo virginal y a la castidad.

⁷⁵ Schol. Pind. *O.* 3, 30; schol. Pl. *Lg.* I, 633b; schol. *Lyc.* 1331; *EM* 631, 2 y sig.; véase comentario en C. CALAME, *op.cit.*, págs. 289-294. Call., *Dian.* 124 y sig. Véanse A. VEGAS, art.cit., págs. 281-284 y F. BADER, “De lat. *arduus* à lat *orior*”, *RPh* 106 (1980), págs. 37-61 y 263-275.

⁷⁶ En algún epígrafe, además, nuestra diosa Orthia aparece calificada también de “*parthenos*”: vid. H.J. ROSE, art.cit., págs. 401-2, n. 13.

⁷⁷ Pl., *Tht.* 149bd.

⁷⁸ Fuentes y comentario en M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turín 1998, págs. 90 y 329-30.

⁷⁹ Datos en R.M. DAWKINS, “The History of the Sanctuary”, *ID.*, *op.cit.*, pág. 51, W.S. GEORGE-A.M. WOODWARD, “The Architectural Terracottas”, *ibid.*, pág. 143, A.M. WOODWARD, “Inscriptions”, *ibid.*, pág. 370, n. 169, 24 y J.P. DROOP, “The Bronzes”, *ibid.*, págs. 201-202. Según Paus. III, 17, 1 el templo de Ilitía se hallaba cerca del santuario de Orthia. D.S. 5, 73, 4-5 (contigüidad de funciones). Véase también A. BRELICH, *op.cit.*, n. 222 de págs. 191-192.

⁸⁰ Sobre este tema véanse M. BETTINI, *op.cit.*, págs. 3-6, 12-14, 26-27, 50-51, 55-57, 60, 70, 76, 80-84, 90-101, 152, 306-307 y 335-336 y A. BRELICH, *op.cit.*, págs. 203-204 (que señala, además, la relación de la diosa en la esfera del mito con la adolescencia, así como el significado político de su culto en Creta).

⁸¹ N. BELMONT, “Levana, ou comment élever les enfants”, *Annales ESC* 28 (1973), págs. 84-86.

formaciones en el niño el hecho de que las comadronas no lo hubiesen recibido “*orthos*” (–donde lo recto coincidirá con lo correcto– en el momento del parto⁸³), no hay que olvidar que la verticalidad, la capacidad de “ser vertical” remitía ciertamente al estatuto humano por excelencia, tal y como el rito de alzar al recién nacido en la cultura romana equivalía a su integración en la sociedad humana, con la subsiguiente decisión de criarlo y educarlo⁸⁴. La verticalidad del recién nacido que presidía la diosa Orthia podría haber sido considerada no solo como la condición indispensable de su “humanidad” sacralmente sancionada, sino como la necesaria orientación espacial que definiría y que se manifestaría durante todo el período de su crecimiento constituyendo una meta explícita, tal y como lo percibían también los autores que describen el proceso educativo espartano de la *agoge*⁸⁵. Y testimonio de la preocupación por el desarrollo del niño desde sus comienzos era ya el hecho de que el recién nacido en Esparta era sometido a un primer examen por los ancianos que determinaba su posibilidad de ser criado si era robusto y estaba bien formado, mientras que una segunda prueba de su adecuada constitución, esta vez a cargo de las mujeres, se obtenía lavando al niño con vino para verificar si con tal tratamiento moría o adquiría mayor vigor⁸⁶. Si en la antigua Grecia las funciones de comadrona y de nodriza podían coincidir y, en todo caso, eran contiguas⁸⁷, no sorprende que Artemis fuese invocada también en cuanto *Kourotropha*, ya que como explicaba Diodoro aquella diosa “había descubierto cómo cuidar a los niños y cuáles alimentos se adecuaban a su específica naturaleza”⁸⁸. La diosa Orthia parece aunar, pues, una serie de prerrogativas básicas y sacrales en el ámbito del desarrollo de los jóvenes espartanos que parece coincidir con ese perfeccionamiento corporal que advertían tanto Jenofonte como Plutarco como contenido de la *agoge* y que, como señala A. Brelich, pertenece universalmente al ámbito de las iniciaciones en cuanto preparación para el matrimonio⁸⁹: la diosa presidía, pues, el crecimiento desde el nacimiento hasta la fase adulta, integrando el niño en su naturaleza humana, encaminándolo en su largo período de desarrollo bajo el signo de la verticalidad y de la posición erguida y presidiendo su adecuada alimentación hasta su transformación en adulto y ciudadano. Su esfe-

⁸² Hom., *Il.* XIX, 110, citado y comentado por M. BETTINI, *op.cit.*, págs. 3, 12 y sig y 75 y sig.

⁸³ Gal., *de morb. caus.* I, 7 citado por D. GOUREVITCH (*vid.* n. 97), pág. 252.

⁸⁴ Tal es la interpretación de N. BELMONT, *op.cit.*, págs. 77-89; pero cfr. la observación de A. ROUSSELLE, *Porneia*, Barcelona 1989, pág. 67, n. 2, que recuerda que la elevación se produce tras el examen de la buena configuración del niño y, por tanto, no es aquella la garante de su “rectitud”.

⁸⁵ X., *Lac.* II, 3 y 5; Plu., *Lyc.* 17, 7-8; la preocupación de Licurgo por la robustez de la constitución fisionómica de los espartanos se halla ampliamente citada en el relato de Jenofonte: X., *Lac.* I, 1-10, V, 8-9; VII, 3. Cfr. con la “verticalidad” presidida por Dioniso *Orthos* en el ámbito del uso “correcto” del vino: Ath. II, 38cd, así como el valor cultural de aquella posición en Schol. Pind., *O.*, IX, 105, Pl., *Ti.*, 90a-b; Arist., *Cael.* I, 9 sig.; Philo., *plant.* 17 y 20-21 y *deter.* 84.

⁸⁶ Plu., *Lyc.* 16, 1-3; cfr. Sor., II, 4-6.

⁸⁷ M. BETTINI, *op.cit.*, págs. 333-337.

⁸⁸ DS 5, 73, 4.

⁸⁹ A. BRELICH, *op.cit.*, pág. 456; págs 157-166 sobre la iniciación femenina en Esparta, vinculada igualmente a la diosa Orthia; véase también C. CALAME, *op.cit.*, págs. 281-285. *Vid.* n. 85.

ra de acción en el contexto de las iniciaciones espartanas se concentraba, por tanto, en torno al campo semántico del verbo $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ ⁹⁰ con el que, ya desde época homérica, se podía remitir también curiosamente a la coagulación de la leche y, por tanto, a la producción del queso⁹¹. Como ha evidenciado el estudio de P. Démont, este verbo constituye ciertamente un “universal” de la lengua griega en el que se asociaban, y a veces se confundían, las nociones de crecimiento, coagulación, nutrición, solidificación y formación⁹². Así si ya Job podía recordar a su Dios que le había cuajado como a un queso⁹³, Aristóteles, partiendo de una asociación que sin duda se hallaba ya también en la tradición, podía comparar análogamente la formación del feto y la formación del queso estableciendo una teoría de la coagulación del ser humano que no se adscribirá a ninguna escuela y que se convertirá a partir de entonces en un lugar común⁹⁴. Pero, para los griegos, el fenómeno de la coagulación no solo será además una condición indispensable para el crecimiento y la vida en su fase intrauterina, sino que, como señala P. Demont, la reconstitución de las fuerzas y el mantenimiento del cuerpo del adulto se evaluaban también en términos de densidad y aglomeración; y así, en el corpus hipocrático se señala el poder astringente del queso, la coagulación de la leche será comparada ya desde Homero con la de la sangre por lo que el cuajo será utilizado como remedio para las hemorragias⁹⁵, pero además en los tratados médicos del s. V a.C. el queso aparece de forma privilegiada en el tratamiento de las enfermedades propias de la mujer antes o después del parto⁹⁶.

Los tratados de Sorano y Galeno evidencian la percepción médica del recién nacido en cuanto masa esponjosa, materia blanda y húmeda, rezumante que “hay que modelar” y dar forma, “amasar”, “comprimir”, “aplanar y estirar”, corregir sus defectos de forma, “salar” y “sumergir en el agua”, blanquear con unguento etrusco, “ceñir con vendas para evitar deformaciones y modelar al niño”... tareas que se confiaban a las nodrizas y que tenían por objeto “rehacer” el recién nacido, convertirlo en algo que debía ser blanco, estar erguido y poseer bellas formas: el niño se caracterizaba, pues, por un carácter maleable que se podía apreciar hasta que finalizaba su período de crecimiento⁹⁷. A través de los términos utiliza-

⁹⁰ P. DEMONT, «Remarques sur le sens de ΤΡΕΦΩ», *REG* 91 (1978), págs. 358-384 y C. MOUSSY, *Recherches sur τρέφω et les verbes grecs signifiant nourrir*, París 1969.

⁹¹ H. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ y C. DAREMBERG-E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, París 1887, s.v. *caseus*.

⁹² P. DEMONT, art.cit., pág. 363.

⁹³ Job. X, 10. Tanto en ámbito semítico (D. ARNAUD, “Le foetus et les dieux au Proche-Orient sémitique”, *RHR* 213 (1996), págs. 137-138) como en la literatura sánscrita (S. OTT, art.cit. en n. 103, pág. 700) se atestigua el uso de tal metáfora para describir la concepción o el embrión de un ser humano.

⁹⁴ Referencias y comentario en P. DEMONT, art.cit. y en J. PIGEAUD, “La présure et le lait”, *LEC* 43 (1975), esp. págs. 9-13. Véase también N. BELMONT, “L’enfant et le fromage”, *L’Homme* 10 (1988), págs. 13-28. Plin., *nat.* 28, 123.

⁹⁵ P. DEMONT, art.cit., págs. 370 y sig. y 374-375; *Corpus Hipocrático*, *Reg.* II, 51, comentado por J. AUBERGER, art.cit., *REG* 113 (2000), págs. 31-35; Hom., *Il.* V, 902 y sig. y comentario en J. PIGEAUD, art.cit., págs. 5-6

⁹⁶ J. AUBERGER, art.cit., págs. 33-34.

dos, la función modeladora de la nodriza evocaba la que ejercían ciertos artesanos con sus propias materias y en especial los que trabajaban con materias blandas, como la arcilla o la cera⁹⁸, pero ciertamente no es posible establecer si aquellos médicos del s. II a.C. pensaban también en la elaboración del queso, cuyo proceso ciertamente podría ser análogamente evocado a través de esas operaciones de “modelamiento del recién nacido”. Pero es aún más difícil alejar esta sospecha cuando Galeno señala que la perpetuación de la blandura del niño, mediante su frecuente inmersión en baños de agua caliente, constituía la condición de un mayor crecimiento en cuanto que “su cuerpo soportaría más fácilmente una extensión en todos los sentidos”⁹⁹, lo que no puede por menos que recordar las características específicas de un queso “fresco”, aún maleable, percibido probablemente por quienes experimentaban su elaboración casi como una forma viva (tal y como es clasificado por los gastrónomos modernos), ni fija, ni endurecida y cuyo consumo en la antigua Grecia era considerado como un signo favorable respecto al del queso seco¹⁰⁰. Y, aun cuando no se pueda atestiguar tal asociación metafórica, cabría recordar que, según Plutarco, las mujeres espartanas no ceñían con bendas a sus bebés, a diferencia de su uso generalizado en Grecia, precisamente para liberar la expansión natural de sus miembros y de todo su cuerpo¹⁰¹. Creo, en fin, que cabe la posibilidad de que esta asociación metafórica entre niños y quesos existiese, quizá incluso desde tiempos antiguos, en Grecia, lo que explicaría mejor la antigua creencia –recordada por Ateneo– en que el niño crecería sólidamente si asumía de recién nacido la savia de la higuera, producto utilizado desde época homérica para coagular la leche¹⁰². Y, por demostrar la efectiva extensión de esta metáfora, no estará de más recordar que las investigaciones de campo realizadas por S. Ott en 1976-77 en una comunidad de pastores de ovejas del Pirineo francés han evidenciado no solo la existencia de una analogía semejante a la codificada por Aristóteles para explicar el proceso de la concepción humana a través de la coagulación de la leche, sino además la de su natural consecuencia: es decir, que el queso se considera efectivamente el “hijo” del pastor que lo elabora, que antes de que se haya formado por completo se considera frágil como un niño y necesitado de cuidados similares a los de un recién nacido, que se sala para que desarrolle “corteza y

⁹⁷ Referencias y comentario en D. GOUREVITCH, “Comment rendre à sa véritable nature le petit monstre humain”, *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam 1995, págs. 239-260; A. ROUSSELLE, *op.cit.*, págs. 68-70. Véase, en ámbito etnográfico, la concepción del bebé en cuanto “ser frágil y delicado”, que debe “secarse y endurecerse” y cuyo cuerpo es modelado por el masaje en J. RABAIN-JAMIN, “Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal”, *L’Homme* 167-168 (2003), esp. págs. 53-55; *vid.* también n. 103 en mi texto.

⁹⁸ Si bien el cuerpo del bebé también se “cincela”, o simplemente “se ordena”: sobre los términos utilizados para describir tales “manipulaciones” véase D. GOUREVITCH, *art.cit.*, págs. 249-250.

⁹⁹ Gal., in *Hippocratis De natura hominis commentarium* 3, 24 citado por D. GOUREVITCH, *art.cit.*, pág. 255.

¹⁰⁰ Observaciones de G. LOSFELD, *art.cit.*, págs 273-274.

¹⁰¹ Plu., *Lyc.* 16.4.

¹⁰² Ath. III 78d.

hueso”, tal y como se aplica sal al niño en su bautizo “para conservar su cuerpo”... por citar algunas de las creencias y prácticas que en aquella comunidad tradicional asocian el recién nacido y los quesos recientemente elaborados¹⁰³...

En conclusión, la importancia de la adquisición de la verdadera naturaleza humana que, corporalmente hablando, correspondía ciertamente a la del adulto, una vez concluida la fase de crecimiento “en vertical”, no podía escapar a ese necesario control que, en una religión politeísta como la griega, debía adscribirse al ámbito de una divinidad. A través del culto de la diosa Orthia, al que se hallaban vinculadas las distintas fases de ese proceso, según demuestran los testimonios de la *agoge* espartana, se podía situar bajo sanción divina el –aún hoy– misterioso desarrollo corporal del joven y su formación en cuanto perfecto adulto; y en tal contexto sacral, por cuanto se ha expuesto anteriormente, los quesos que premiaban la habilidad y la astucia de los jóvenes ante el altar de la diosa, quizá en esa fase indivisible y específica del crecimiento constituida por la adolescencia, podían conservar en ámbito espartano, quizás, una referencia metafórica a su propia formación. Si no es posible integrar, ciertamente, el pasaje de Alcmán relativo a la elaboración mítica de un queso con una identidad divina afín a Orthia (*vid.* n. 68), la arqueología podría confirmar el nexo que indudablemente existía entre este género alimentario y la diosa si la serie de objetos votivos en plomo, atestiguados en el santuario desde el s. VII a.C., y clasificados de forma incierta por A.J.B. Wace como “grilles”¹⁰⁴, pudiesen haber sido representaciones miniaturizadas de los zarzos donde se dejaban escurrir los quesos... Junto a estas hipótesis, la presencia del héroe que habría enseñado a los hombres a cuajar la leche, es decir Aristeo, junto a la diosa Orthia en algunos relieves arcaicos hallados en el santuario laconio¹⁰⁵ confirma indudablemente la importancia “sacral” del queso en el contexto iniciático de la educación espartana de los jóvenes. A este “héroe cultural”, alumno, e incluso hijo según una tradición, de Quirón, el prototipo mítico del iniciador, se le atribuía una serie de invenciones que, como señala A. Brelich, no llegaban al nivel de una civilización cerealista¹⁰⁶, por lo que el queso aparecería confinado a representar únicamente una determinada forma de subsistencia y de existencia “anterior” si no fuera porque, lejos de ser una invención banal, el

¹⁰³ S. OTT, “Aristotle among the Basques: the “Cheese Analogy” of Conception”, *Man* 14 (1979), págs. 699-711. Sobre la extensión y la vigencia de tal asociación metafórica en Europa, véase N. BELMONT, “L’enfant et le fromage”, *L’Homme* 10 (1988), págs. 16-25.

¹⁰⁴ A.J.B. WACE, “The Lead Figurines”, R.M. DAWKINS (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londres 1929, pág. 264, lám. CLXXXI, 21-23, pág. 277, lám. CXCIV, 42-44, pág. 279, lám. CXCIX, 23.

¹⁰⁵ D.S. IV, 81; Opp., C. IV, 271 y sig.; Iust. XIII, 7, 10. Tras la identificación de Aristeo por L. MARANGO, “Aristaios”, *MDAI(A)* 87 (1972), págs. 77-83, S. BRUNI, “Orthia, Aristaios e il pittore della caccia”, *Ostraka* IV (1995), págs. 213-228, ha evidenciado de nuevo, y analizado, la asociación entre Orthia y Aristeo en una copa del s. VI a. C. de la colección Sinopoli.

¹⁰⁶ A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958, págs. 171, 185 y 198; S. MATHÉ, “Les enfances chez Chiron”, *Enfants et enfances dans les mythologies*, París 1995, esp. págs. 46 y 52-53. Aristeo habría inventado las trampas para cazar, el cultivo del olivo, el queso, la apicultura... véanse datos en *Pauly's Real-Encyclopädie*, Stuttgart 1896, s.v. *Aristaios*, cols. 852 y sig.

secreto de la coagulación de la leche concedía la posibilidad de controlar la transformación de la materia y quizá, a través de tal experiencia demiúrgica¹⁰⁷, de pensar metafóricamente en el crecimiento y la formación de los jóvenes.

¹⁰⁷ Véanse ejemplos de “cosmogonías” descritas a través de tal proceso en G. LOSFELD, art.cit., págs. 273-276; J. PIGEAUD, art.cit., esp. pág. 6; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500*, Turín 1976, págs. 61-69; G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*, París 1924, págs. 41 y sig.