

Crianza y derecho de alimentos: de Homero a Solón

V. ALONSO TRONCOSO
Universidad Autónoma de Madrid

- «Agregó Laly visiblemente acalorada:
— Y ¿qué pasa si usted enferma mañana?
— ¡Toó! ella me cuidará.
— Y, ¿si es ella la que enferma?
— Mire, para eso están los hijos.

Laly separó los brazos del cuerpo y abrió sus dedos crispados en ademán patético. Su silueta, recortada sobre las rocas doradas del despeñadero, tenía algo de teatral.

— ¡Ya salió! —dijo—: Eso es lo que esperaba oírle decir.

El señor Cayo se mostraba cada vez más desconcertado:

— ¿Es de ley, no? —apuntó tímidamente—: Si uno miró por ellos cuando no podían valerse, justo es que miren por uno cuando uno se quede de más».

(M. Delibes, *El disputado voto del señor Cayo*).

En la novela de Delibes el mundo rural de Castilla se desmorona abatiendo por los golpes de la ciudad, ese monstruo absorbente e implacable con las *mores* de la vida campesina y de la casa concebida a la antigua usanza, que es familia y empresa a la vez. Entre esas costumbres de la mejor ley se hallaba la de cobijar y cuidar a los padres en la vejez. Pero el bueno del señor Cayo no estaba aludiendo con su aserto a ninguno de los artículos del Código Civil Español que regulan el derecho de alimentos (art. 142-153), ni tampoco invocaba un derecho consuetudinario de obligado cumplimiento, supletorio de la norma codificada. Está claro que todo eso le era ajeno a este hombre que sabía poco de política y de políticos, a este agricultor

llano y orgánicamente unido a su paisaje y a su tierra. La suya era una invocación a lo que es natural e imperativo, indiferente por completo a toda consideración positivista o legalista del vínculo obligatorio. Su sentir, en última instancia, no era sino uno de los últimos exponentes en la vieja Europa de una cultura antigua, persistente y acedradamente rural, tradicionalista. De Homero a Delibes muchas cosas han cambiado en nuestra cultura moral y jurídica, a pesar de lo cual el medio campesino ha preservado, con mucha más fuerza que el urbano, un sentimiento de ligazón y reciprocidad con la naturaleza que no ha dejado de impregnar a su vez las relaciones humanas.

Cuando el provector Fénix se encaró a Ulises para reconvénirlo por su rencor incurable e instarlo a la reconciliación con Agamenón, no olvidó reforzar sus argumentos con la autoridad moral que le conferían sus desvelos de ayo: «Seguidamente huí lejos a través de la Hélade de anchos espacios y llegué a Ptía la de fértil gleba, madre de rebaños, a la casa del rey Peleo. Este me acogió de todo corazón y me amó como un padre ama a su hijo único y me otorgó un pueblo inmenso, y vivía en el confin de Ptía, reinando sobre los dólopes. También yo te hice a tí tan grande como eres, Aquiles semejante a un dios, amándote desde el fondo de mi corazón. Como que no querías ir con otro a un banquete ni comer en el palacio, hasta que yo te sentaba en mis rodillas y te saciaba de carne, que te cortaba antes, y te ponía al alcance el vino. ¡Muchas veces me empapaste de vino la túnica sobre el pecho, cuando lo espurreabas —¡molestias de la niñez!— ¡Cuánto sufrí y cuántos trabajos me dí por tu causa, pensando en que los dioses no querían llevar a efecto un hijo nacido de mí! Pero hice de tí mi hijo, oh Aquiles semejante a un dios, para que algún día apartaras de mí la afrentosa calamidad»¹.

Fénix no era el progenitor de Aquiles, sino un refugiado en casa de Peleó, al que éste había hecho su compañero y aliado. La relación anudada, mezcla de amistad y vasallaje, tan característica de las sociedades arcaicas, convirtió al protegido en un ser agradecido que volcó todo su cariño en el hijo del rey. Homero no lo dice, pero cualquiera de sus oyentes habría sobrentendido que Peleo y Fénix se hallaban el uno respecto al otro bajo el signo de la πίστις (*fides*), recayendo en esta relación el valor medio de la acción verbal (πείθομαι) sobre el protegido y el valor activo (πείθω) sobre el protector². Colaboración en la guerra y acompañamiento en la paz eran las formas habituales de pagar y honrar al jefe en el mundo de Odiseo, y ésta fue también la situación personal de Fénix, según ponía de manifiesto

¹ IX 485-95, trad. C. Rodríguez Alonso, Edit. Akal, Madrid 1986, cuya versión de la Iliada al español es la que sigo aquí; como la rimada de J.M. Pabón para la Odisea, Edit. Gredos, Madrid 1986. Refiero los cantos de la Iliada en números romanos y los de la Odisea en números arábigos.

² Cf. E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. fr. M. Armiño, Edit. Taurus, Madrid 1983, p. 74s.

su presencia a la vez en el ejército mirmidón y en la tienda del Périda. Había algo, sin embargo, que daba a ese vínculo entre los dos hombres un intensidad emocional muy característica, más honda aún que la contenida en una relación corriente de *pistis*. Fénix, en efecto, emplea el apelativo de «hijo querido» (φίλον τέκος; IX 437, 444) para dirigirse a Aquiles, y este tratamiento es adecuadamente correspondido por el Périda, que llama «papá anciano» (ἄττα γεραϊέ; IX 607) al Amintórida.

Fénix había sido maldecido por su progenitor, Amintor Orménida, a causa de una sierva doméstica, a la que aquél había seducido para complacer a su madre desdeñada. La maldición paterna atrajo contra él a las divinidades subterráneas y le acarreó la privación de descendencia. La entrada en el hogar de Peleo cambio de destino del ἀνέστιος, y le ofreció la oportunidad de asumir la paternidad postiza sobre Aquiles, distinta y compatible con la que ya ostentaba el rey.

La terminología empleada resulta, una vez más en Homero, enormemente significativa. Para referirse a su padre biológico y legal, Amintor Orménida, Fénix empleaba la palabra πατήρ (IX 448, 453), y para aludir al hijo propio que estaba condenado a no tener jamás, utiliza el vocablo υἱός (IX 455). En cambio, como acabo de indicar, la relación filial entre Fénix y Aquiles aparece referida por el par ἄττα-τέκος. A este respecto conviene tener en cuenta aquí el análisis filológico efectuado por E. Benveniste sobre el concepto de paternidad en la familia indo-europea³. En el estadio lingüístico más antiguo * *pater* era ante todo un término clasificatorio, la calificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos (lat. *Jupiter*; gr. Ζεῦ πάτηρ), quedando en él incluida la relación de paternidad física; a su vez, la palabra * *atta* (lat. *atta*; got. *atta*; hit. *atta*, etc.) se superpone a la anterior para significar el padre nutricional, aquel que educa al niño y mantiene con éste una relación estrecha y afectiva. En el griego homérico vemos que ἄττα ha retenido solamente este valor sentimental y trófico, mientras que πατήρ ha conservado la vieja sonoridad autoritaria y patriarcal, añadiendo además la cualidad procreadora que al principio no tenía.

Nos podemos preguntar ahora por qué razón el apátrida Fénix se sintió aliviado con la atribución de paternidad sobre Aquiles. ¿Es que no le bastaba la relación de πίστις con Peleo, el patrimonio recibido y su inserción en el *oikos* real? La respuesta nos la da el propio interesado cuando dice que del niño hizo su propio hijo «para que algún día apartaras de mí la afrentosa calamidad» (IX 495). Se trata evidentemente de la maldición paterna de no verse jamás agraciado con descendientes de su misma sangre, lo que representaba para él un futuro de incertidumbre y desamparo. ¿En qué sentido?

En la Iliada aparece por dos veces una expresión formular que de manera indirecta hace referencia a la bendición que supone para las personas ancianas la existencia de los hijos: οὐδὲ τοκεῦσι θρέπτρα φίλοις ἀπέδωκε

³ Op. cit., p. 138s.

(IV 477-8; XVII 301-2). En un caso se introduce la fórmula con ocasión de la muerte del joven Simoisio a manos de Ajax Telamonio, y en el otro es la desaparición de Hipótoo, también en combate, lo que trae a cuento el giro típico. Para dar mayor dramatismo a la pérdida acaecida, el poeta consigna en ambos pasajes el nombre de los padres y el país de origen; incluso imprime un tono bucólico al relato añadiendo unas pinceladas sobre el paisaje patrio y los campos paternos —esas tierras que ya nunca el caído volvería a pisar. Los progenitores esperararán en vano el retorno del hijo amado, y con él se irá para ellos un buen puñado de esperanzas. Ese varón único no sólo representaba la continuidad del *oikos*, sino también un sustento y un báculo en la vejez. Y eso era precisamente lo que había encontrado al fin de sus días el añoso Fénix tras haber ejercido una segunda paternidad sobre Aquiles.

No carece de interés el hecho de que la fórmula aludida juegue con un compuesto verbal de δίδωμι al efecto de denotar la idea de obligación de los hijos para con los padres al llegar éstos a la vejez. Ἀποδίδωμι nos coloca en el campo semántico del regalo, esto es, frente a una práctica perfectamente institucionalizada, y sobre cuya importancia hace ya tiempo que se llamó la atención⁴. Esta forma verbal nos designa en concreto un contrarregalo, una contraprestación: la alimentación (θρέπτρα) y cuidados que se han recibido durante la crianza (τροφή) son devueltos a los progenitores conforme a un principio de reciprocidad y generosidad bien conocido en las sociedades primitivas y arcaicas, en aquellas en que la moral del don puede llegar a organizar las relaciones humanas como un sistema de prestaciones totales⁵.

La *trophé* del hijo varón, sea la de un noble como Orestes (IX 143, 285), sea la de un simple plebeyo (16, 19), se concibe y se siente a la vez como deber imperioso y profunda satisfacción: porque aquél será un día el llamado a suceder al padre no sólo en la administración de la casa, sino también en el culto familiar a los mayores (Plat., *Leges* 773e) —esa religión doméstica a la que tanta importancia daba Fustel de Coulanges⁶. La piedad

⁴ M.I. Finley, *El mundo de Odiseo*, trad. ing. M.H. Barroso, Edit. FCE, 2 ed., México 1978, p. 75s., 175s.

⁵ Vid. el trabajo clásico de M. Mauss, *Essai sur le don* (1923/24), recogido en su libro de recopilación *Sociología y antropología*, tr. fr. T. Rubio, Edit. Tecnos, reimpr., Madrid 1979, p. 153-263.

⁶ *La ciudad antigua*, tr. fr. A. Fano, Edit. EDAF, Madrid 1968, p. 37s, con una expresiva cita de Luciano que no he podido localizar: «el muerto que no ha dejado hijo no recibe ofrendas y está expuesto a sufrir un hambre perpétua». Léase asimismo L. García Iglesias, Ἐκ πατέρων παῖσι. *La idea de unas herencias inmateriales entre los antiguos griegos*, en *ATHLON. Saturatio Grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, vol. II, Madrid 1987, p. 289-314, quien consigna como primera obligación del hijo precisamente la de continuar la devoción a los mayores: «Este, al morir el padre sobre todo, recoge en herencia la responsabilidad de la pervivencia del culto familiar; como imperativo religioso y como deber ineludible para con la patria» (p. 290). Pueden completarse estas lecturas con la de R. Garland, *The*

filial comportaba así pues un doble compromiso: el sustento y asilo al ser anciano, por una parte, y el cuidado del sepulcro y de las ofrendas de alimentos que habrían de procurársele tras su muerte, por otra.

Si exceptuamos el sino trágico de Edipo, quizás no exista en todo el ciclo épico griego un personaje más desgraciado que Príamo. El anciano rey de Troya incita a la mayor compasión no porque una espada de aqueo siegue finalmente su vida sin remisión posible; ni siquiera porque ciudad y reino se pierdan para siempre con la introducción del fatídico ingenio de madera. Príamo es, antes ya de árbol caído, un viejo tronco seco y podado, al que han ido cercenando sus ramas, retoños en flor de la edad. El mismo se duele de ello poco antes de que Aquiles se abalance para arrancarle al hijo del alma, a Héctor, su promogénito, baluarte y digno sucesor (XXII 44s): «Apiádate, además, de mí, el desdichado, que aún estoy en mis caba- les, de mí, el desgraciado, al que el padre Crónida hace perecer en el um- bral de la vejez con dolorosa suerte, después de ver desgracias sin número: hijos pereciendo, hijas arrastradas como esclavas, tálamos destrozados, hi- jos pequeños lanzados a tierra en atroz carnicería y nueras arrancadas por las manos malditas de los aqueos» (XXII 59-65). Es la antítesis del alborozo que siente Laertes al final de la Odisea (514-15).

A su manera, el sufrimiento paterno es compartido por la esposa, la pobre Hécuba. En ella el temido desgarrón reviste a los ojos del lector moderno —aunque sólo a los suyos— un carácter más genuino: «Su madre, a su vez, desde el otro lado gritaba de dolor vertiendo lágrimas, y con una mano soltó su seno κόλπον, con la otra levantó un pecho (μαζόν) y, entre lágrimas, le dijo aladas palabras: «Héctor, hijo mío (τέκνον ἐμόν), respeta (αἰδέο) estas cosas y apiádate (ἐλέησον) de mi persona, si es que alguna vez te di mis pechos (μαζόν), olvido de tus cuitas. Acuérdate de ellos, hijo querido (φίλε τέκνον), y rechaza a ese hombre devastador, manteniéndote dentro del muro, y no te adelantes a hacerle frente. ¡Cruel! Si te mata, querido retoño (φίλον θάλος), yo no podré ya llorarte en tu lecho, yo que te parí (τέκον),...» (XXII 79-87).

Por la carga emocional que encierra, así como por la elocuencia de sus expresiones, este texto es de gran valor para nosotros. En el momento de la verdad, la condición trófica de la madre es la que se invoca y la única que puede pesar ante el hijo dispuesto a dejarlo todo para salvar su honor. Dar a luz y de mamar a otro ser constituye un acto de generosidad supre- ma, y esto se recuerda con toda la espontaneidad que es habitual en las sociedades más desinhibidas corporalmente que la nuestra —por lo general, las llamadas primitivas y arcaicas. En consonancia también con ello, el ape- lativo constante en labios de la madre ya anciana no es υἱός, sino el que mejor destaca la dependencia biológica y alimentaria infantil, τέκνον. Por

Greek Way of Death, New York 1985, p. 110s, acerca de las ofrendas de alimentación y bebida debidas al muerto.

otra parte, y si se nos permite hacer un poco de arqueología jurídica, el verbo αἰδέσθαι, aquí proferido con toda justeza, nos sitúa en el estadio normativo correspondiente a la moral del don, a un nivel de prederecho, como diría L. Gernet⁷. Este autor ha sabido poner de relieve la hondura y singularidad intraducibles del término αἶδος, una suerte de sentimiento de respeto o de discreción que se aproxima bastante a la reverencia religiosa, si bien rigiendo en el orden de las relaciones humanas ciertas abstenciones o actitudes de cara a un pariente, a un ser de eminente dignidad, a un suplicante, etc. Concretamente en Herodoto (I 61; III 139-40), el compuesto προαιδεῖσθαι designa la obligación contraída por el donatario a raíz de un regalo. De lo cual una cierta conclusión se impone: «el αἶδος es el sentimiento de la obligación para con una persona que, al hacer un don gratuito, ha realizado una especie de «inversión»; no obstante, la contraprestación, realizada en fecha indeterminada, no es ningún equivalente en el sentido mercantil de la palabra, sino que emana de una generosidad en que no entra el cálculo»⁸. ¿Hace falta todavía que expliquemos lo que Hécuba ha dado a Héctor y lo que ella espera que éste le devuelva?

Pero sigamos deslindando los campos de relaciones familiares y domésticas que aquí nos interesan, atentos al vocabulario que señala siempre sus emotivas divisorias. La Odisea, por la índole de su tema, ofrece a nuestra búsqueda un vénero inagotable:

Condición equipolente a la de Fénix, sólo que en mujer, la tiene Euriclea respecto de Odiseo. La hija de Opé Pisenórida había sido comprada por Laertes y, aunque esclava, era honrada como si de una esposa se tratase (1, 432). Siluetada en la obra sobre un trasfondo de hostilidades a la casa, su personalidad aparece marcada con el trazo grueso de la fidelidad, el cariño y la exclusividad en el trato. Consistía su carisma en haber sido la nodriza del rey ausente, su τροφός, sin haber por ello rivalizado en el lecho con la madre de éste —sábía decisión de Laertes, que no de ella (1, 433). Odiseo no deja de recordarle esa relación única entre ambos cuando Euriclea, quien naturalmente lo ha reconocido en el baño por la cicatriz, va a romper a gritar de alegría sin reparar en las consecuencias: «¿Cómo anciana (μαῖα)? ¿Tú, aquella que aquí me criaste a tus pechos (σὺ δὲ μ' ἔτρεφες αὐτῇ τῷ σῶ ἐπι μαζῶν)/ me tendrás de perder cuando llego al vigésimo año, / soportando desgracias sin cuento, al país de mis padres? / Pero ya que lo sabes y un dios te lo ha puesto en el alma, / calla y nadie de la casa se entere! Y, a más, esto otro / ahora voy a decirte que habrá de tener cumplimiento: / si algún dios por mi medio da muerte a esos fieros galanes, / ni

⁷ *Derecho y prederecho en la Grecia antigua* (1948-49) recogido en su obra *Antropología de la Grecia antigua*, tr. fr. B. Moreno, Edit. Taurus, Madrid 1980; p. 158s. Sobre este concepto de la moral homérica; y sin referencia al nacimiento del derecho, vid. también W. Jaeger, *Paideia*, tr. al. J. Xirau, W. Roces, 10 reimp., Edit. FCE, México y Madrid 1988, p. 23, 69; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr. ing. M. Araujo, Edit. Alianza, 3.ª ed., Madrid 1983, p. 30, autor que lo identifica con «el respeto por la opinión pública»; E. Benveniste, op. cit., p. 219, señalando sus interesantes asociaciones con el término *philos*.

⁸ Op. cit., p. 159.

de ti, mi nodriza (τροφῶυ οὔσης), me habré de apiadar cuando mate / a las otras mujeres que sirven aquí en mis palacios» (19, 482-90).

El vocativo que primero sale de la boca de Ulises es μαῖα, la palabra que por igual emplean para dirigirse a la anciana Telémaco y Penélope⁹. Del primero había sido la niñera y ganado su mayor afecto entre todas las criadas (1, 434-5), mientras que para la segunda era ama de compañía y valimiento en las labores caseras (4, 742s; 20, 147s; 22, 395-6). Sin embargo no es éste el apelativo genuinamente definitorio de la relación entre el rey y Euriclea. En ese mismo parlamento entrecortado, por añadidura, las otras dos expresiones del héroe, la de lactancia y la de ama de cría, transmiten al lector una cadencia afectiva más personal e íntima. Al único que había dado de mamar la anciana es al reaparecido, y sólo él se permite llamarla *trophos* —además, claro está, del cantor, cuando se refiere a ella en tercera persona¹⁰. Esa nota exclusiva de entregar y confiar cariñosamente la propia desnudez, para dar de mamar o para dejarse bañar —el Ulises transfigurado se deja lavar por la vieja, como antaño— es también en este caso el eje de la relación entre ambos, la forma y la base de su intimidad, como diría G. Simmel, aquello que cada cual no da o enseña sino al otro y que constituye a un tiempo la estructura sentimental de la relación¹¹. La reina y su hijo observan con la sierva un trato tan estrecho como lo puede tener Ulises, pero forzosamente distinto; y los apelativos que le son propios, μαῖα y γρηῦς, carecen de la especialísima connotación que encierra τροφός. El empleo de este término pues queda reservado al hijo de leche, a sólo aquel que ha recibido un algo del otro ser susceptible de crear un vínculo místico entre ambos¹². En otros labios, además de falso, el vocativo τροφός hubiera sido interpretado probablemente como una falta de respeto al jefe de la casa, como un saltarse la diferencia de generación y equipararse a él en hermandad de crianza.

Por el contrario, el apelativo cariñoso de τέκος o τέκνον puede extenderse a dos generaciones sucesivas sin detrimento de dignidad y autoridad para ninguna de ellas.¹³ La buena de Euriclea lo era casi todo en aquella casa: ama de cría para Odiseo (τροφός), ama de llaves para Penélope (ταμίη), y ama seca para Telémaco (μαῖα). Frente a la anciana no todos podían ser igualados en el afecto. Padre, mujer e hijo son a sus ojos una sola unidad, un mismo desvelo en edad inferior a la propia. ¿Qué padre iba a ofenderse por recibir el mismo tratamiento afectuoso que el dispensado a los otros dos seres más queridos?

⁹ 2, 349, 372; 19, 16, 482, 500; 20, 129; 23, 11, 35, 59, 81, 171.

¹⁰ En boca del cantor: 2, 361; 4, 742; 17, 31; 19, 15, 21, 354; 21, 380; 22, 480, 492; 23, 25, 39, 69, 289 y obsérvese que el aedo llama ταμίη a Eurínoma: 19, 96. En boca de Ulises: 19, 489; 22, 391.

¹¹ *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vols. I-II, Edit. Alianza, 5.ª reimpr., Madrid 1986, p. 96-7.

¹² Vid. L. Gernet, art. cit., p. 176.

¹³ 19, 22, 363, 474, 492; 20, 135; 23, 5, 26, 70.

En el hogar de Odiseo no había cabida para un *ἄρτα* con la personalidad de Fénix. O, quizá mejor, no lo había en la estructura dramática del poema, que es tanto como decir, en la voluntad armónica del aedo. Sin embargo, la palabra está constantemente en los labios de Telémaco referida a una persona realmente entrañable, para la familia, el porquerizo Eumeo (16, 130). Y es que el fiel mayoral había sido criado en la casa de Laertes por la propia reina, al mismo tiempo que Timena, la hermana menor de Odiseo (15, 363s); mantenía pues con la abuela de Telémaco esa clase de intimidad que sólo se puede anudar en la infancia, que era también solicitud agradecida a la protectora, y que en parte le venía de haber sido el compañero de juegos de la hermana del rey —aunque no por necesidad su hermano de leche, la relación que sería de un Proteas con Alejandro Magno (Arr. IV 9, 3). Es comprensible entonces que el joven Telémaco emplease con el noble piarego un tratamiento cariñoso, máxime si se tiene en cuenta el papel que jugaría Eumeo en la venganza final, así como la anudación de parentesco resultante con la casa del rey (21, 215-16).

En muchos sentidos aquél seguía siendo un mundo de posesiones y de entregas, de afectos intensos, totales, todavía ajenos a la juridificación que comportará la condición de persona y de ciudadano, ajenos a la reversibilidad y contractualidad de las relaciones conforme a derecho. Eumeo había sabido ampliar el crédito (*pistis*) que tenía ante su amo en un momento crítico para la casa, y su recompensa en réditos de libertad sería todo lo generosa que se podía esperar. Habiendo padecido de niño la degradación social de la servidumbre a resultas de uno de los tantos actos de piratería que se daban entonces, recuperaba ahora todo lo perdido y emparentaba con Odiseo.

Por añadidura, en efecto, aquél era un mundo incierto y precario, en que no siempre se acertaba a jugar la mejor carta. Melanto no era una muchacha (*ἄμων*) cualquiera en el hogar de Odiseo: engendrada por Dolio, el diligente cuidador de Laertes en la vejez, ella había sido la niña mimada de Penélope, madre tan sólo de un varón, quien «habíala educado y mimado como a una hija, regalándole juguetes caros a su corazón» (18, 322-3). Melanto era a Penélope lo que Eumeo había sido a la reina madre, sólo que los comportamientos de uno y otro acabarían por ser antitéticos. La joven había humillado a su dueña y ultrajado la sacralidad del hogar uniéndose con el detestable Eurímaco, además de ofender a Eumeo y al pobre huésped, y por todo ello pagaría con la vida como con su vida pagaría aquella sirvienta fenicia que a su cuidado tenía al hijo del Orménida Tesio y al que entregó impiamente a los comerciantes fenicios (15, 450s). Traicionar esa relación íntima basada en el delicado lazo de la crianza equivalía a violar una ley sagrada, la *themis* que preside la vida de la casa, y la sanción podía venir tanto de los dioses (15, 478) como de los hombres (19, 489; 22, 417s).

Si los valores familiares y domésticos adquieren una relevancia extraordinaria en la Odisea, tampoco faltan en ella alusiones más o menos veladas

al derecho de alimentos que en buena costumbre asiste al ser más desvalido. Hacer votos por que una persona tuviese la dicha de llegar a la vejez arropada por la propia gente, por el marido y los hijos, como hace Ulises con Areta (13, 59s), no era desde luego una formalidad vacía de contenido. Es cierto que la fórmula típica de la Iliada no se repite en la Odisea, pero la sensibilidad ante esta cuestión no experimenta cambio alguno.

Ya a comienzos de la obra Telémaco deja bien en claro por qué razón no estaba dispuesto a transigir con las exigencias de los pretendientes de que despidiese a Penélope para así librarse de ellos: «Ni por pienso, ¡oh Antínoo!, he de echar de mis casas a aquella / que la vida me dio y la crianza (ἔθρεψε)» (2, 130-1). Idéntica reacción de solidaridad tiene el mozo con el heraldo Medonte cuando la furia vengadora de su padre siembra la muerte entre los pretendientes: «Tente, padre, y aparta tu espada de un hombre sin culpa; / y aun habrá que salvar al heraldo Medonte, que estuvo / al cuidado (κηδέσκειτο) de mí en nuestra casa cuando era yo niño» (22, 356-8). Similar deuda de reconocimiento manifiesta Eurímaco, en su caso para con Odiseo: «¡Oh discreta Penélope, prole de Icaro! Confía, / no te den en el pecho cuidado estas cosas. No hay / ni después ha de haber ni tendrá nacimiento hombre alguno / que sus manos descargue en tu amado Telémaco en tanto / yo esté vivo y contemple la luz sobre el haz de la tierra. / Pues, te voy a decir y de cierto tendría cumplimiento, / chorrearía por mi lanza su sangre tiñendo de rojo / el ástil, ya que aquel destructor de ciudades, Ulises, / tantas veces, sentado en su falda, me puso en las manos / los pedazos de carne y me dio de beber dulce vino. / A Telémaco quiero por ello entre todos los hombres / y no debe la muerte temer, de nosotros al menos, / tus galanes: venida de un dios imposible es rehurla» (16, 435-47).

Poco ha de importarnos que el proco esté aquí mintiendo como un bellaco (16, 448); lo que resulta verdaderamente significativo de sus retorcidas palabras es la cultura moral que presuponen, en concreto, ese sentimiento de obligación, hondo e inefable, que siempre engendra el contacto trófico, por más lene que éste haya sido. De Eurímaco no cabía esperar una devolución en especie equivalente a las atenciones recibidas durante la niñez, pues ni Ulises era su padre ni había cargado con el peso de su alimentación. Aun así, se podía entender que un lazo espiritual unía en el afecto a los dos seres. En los casos de Eumeo y Melanto, a un nivel social inferior, también se aguardaba en ellos la debida correspondencia: como criados de/en la casa, con un mimo impropio del dispensado a los de su condición, el pago de lealtad exigido no admitía rebajas, y de ahí que la indignación de Penélope por la conducta de su niña mimada estallase en amenazas e invectivas (19, 91s).

Hasta aquí hemos venido considerando los vestigios del derecho de alimentos y la crianza en la poesía épica. Es hora ya de que demos un salto en el tiempo y nos preguntemos por la clase de evolución que han experimentado estas prácticas en los períodos inmediatamente subsiguientes. Por-

que la piadosa costumbre de pagar en la ancianidad de los padres la manutención procurada a los hijos en la infancia no se limita a la época oscura y los comienzos del arcaísmo. En la legislación atribuida a Solón encontramos la pervivencia de una norma que debió de tener un amplio radio de aplicación en el mundo griego¹⁴.

Autores posteriores nos informan, en efecto, de una ley soloniana que recogería el antiguo precepto de subvenir a las necesidades de los padres en su edad anciana. Plutarco constituye en esta materia nuestra fuente más precisa, al comentar dos excepciones a la norma establecidas por el propio legislador. La primera de ellas prescribía lo siguiente: «Viendo a la ciudad saturada de gente que no paraba de afluir al Atica desde todas partes en busca de seguridad, viendo también a la mayor parte del país envilecida y desocupada, y que los hombres de la mar tenían por costumbre el no llevar nada a quienes carecían de cosa alguna que ofrecer a cambio, orientó a los ciudadanos hacia el trabajo en las manufacturas, y redactó una ley por la cual dejaba de ser obligatorio para el hijo alimentar al padre que no le hubiese enseñado un oficio: και νόμον ἔγραψεν ὡς τρέφειν τὸν πατέρα μὴ διδασκόμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι (Plut., *Solon* XXII 1). Y la segunda añadía: «Más severo todavía era aquello de que dejaba de ser obligatorio para los hijos habidos con las heteras el alimentar a los padres (τὸ μὴδὲ τοῖς ἐξ ἑταίρας γενομένοις ἐπάναγκες εἶναι τοὺς πατέρας τρέφειν), como ha historiado Heraclides Póntico. Pues quien menosprecia lo noble del matrimonio es evidente que no se lleva a una mujer por razón de los hijos, sino por placer; tiene ya su recompensa (μισθόν), y no le resta derecho alguno sobre los nacidos, para los cuales él ha hecho de su nacimiento un oprobio» (Plut., *Solon* XXII 4).

El testimonio de Aristófanes viene a completar muy bien el de Plutarco, porque nos preserva el contenido positivo de una norma que hasta aquí estaba sólo implícita, esto es, su enunciado prescriptivo; a la vez que nos refiere un dato técnico de la mayor importancia en orden a determinar su autenticidad, la inclusión de la misma en los *kyrbeis*: «Sin embargo, tenemos una antigua ley (νόμος παλαιός), escrita en las tablas de anuncios (κύρβεσιν) de las cigüeñas: «Cuando el padre cigüeño haya criado (τρέφων) a los cigüeñinos hasta que puedan volar, los polluelos deben alimentarle a él a su vez» (δεῖ τοὺς νεοττοὺς τὸν πατέρα πάλιν τρέφειν)¹⁵. Está claro que el cómico ateniense hace aquí la parodia de una norma jurídica que aún

¹⁴ Los fragmentos de la legislación soloniana sobre esta materia están recogidos por E. Ruschenbüsch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden 1966, p. 89-91 (= F 54-58b), aunque sin un comentario histórico-jurídico sobre su contenido y significación; y por A. Martina, *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Roma 1968, p. 226-8 (= F 454-456), también sin entrar en su análisis. Tampoco ofrece gran cosa sobre el particular la puesta al día de P. Oliva, *Solon. Legende und Wirklichkeit*, Konstanz 1988, p. 67: «Mit diesem Gesetz soll Solon seine Mitbürger zu handwerklicher Tätigkeit ermutert haben».

¹⁵ *Aves* 1353, trad. F.R. Adrados, Editora Nacional, Madrid 1975.

poseía plena vigencia en la Atenas del siglo V y que seguía expuesta, como las restantes leyes de Solón, en los cilindros de madera giratorios conocidos con el nombre de *axones* o *kырbeis* ¹⁶.

Eliano, por su parte, no olvida traer a cuento la ley de Solón cuando describe el comportamiento solidario de los ejemplares jóvenes de leones y elefantes para con los miembros más viejos de la manada (*N.H.* VI 61; IX 1). De sus dos alusiones, muy tangenciales ambas, a la disposición que aquí contemplamos interesa destacar la repetición de términos tales como τροφή y ἐπάναγκες, lo suficientemente técnicos y elocuentes como para haber formado parte del texto original. Su presencia está asimismo atestiguada en nuestro último informante, Libanio, ya en el siglo IV d.C. ¹⁷.

No cabe duda que en materia de alimentos Solón ha recogido una regla de derecho consuetudinario (*themis*) cuya vigencia está atestiguada desde la época oscura y cuya fuente de conocimiento es la poesía oral, más concretamente, Homero ¹⁸. Su ámbito de aplicación, por consiguiente, desbordaba ampliamente el territorio del Atica, si es que no se extendía a todo el mundo griego. Sabemos, por ejemplo, que la legislación de Carondas se ocupaba de los alimentos entre parientes como parte del derecho de familia y que regulaba su prestación en los supuestos de orfandad: «Carondas también escribió una ley digna de admiración, la referente a la tutela de los huérfanos... Escribió que los parientes cercanos por línea parterna administrasen los bienes de los huérfanos, pero que los huérfanos fuesen alimentados (τρέφείσθαι) por los parientes cercanos por línea materna» ¹⁹. En este mismo espíritu de garantizar los mejores cuidados al niño hay que entender otra disposición sobre la contracción de segundas nupcias: «Quien diese madrastra (μητροιδά) a sus hijos no sea estimado ni tenga voz entre los ciudadanos como quien proporciona un mal importado contra sus propios asuntos. Porque, dice, si por azar hubieses acertado, es de locos el intentar tomar segunda esposa de nuevo» (Diod. XII 14, 5). El historiador siciliota interpreta el sancionamiento de los nuevos esponsales como una medida en favor de la paz familiar: «Grandísimas y más penosas discordias suscitan en las casas los hijos frente a los padres a causa de la madrastra, y por ello muchas e inicuas situaciones se dramatizan en los teatros» (Diod. XII 15, 1). Es muy probable que el legislador estuviese procurando prevenir aquí, entre otros, los casos de incuria, por no decir de ruindad, en lo tocante a la mantención de los hijastros.

¹⁶ Acerca de éstos, cf. E. Ruschenbusch, op. cit., p. 14s.; R. Stroud, *The Axones and Kырbeis of Drakon and Solon*, Univ. California 1979, passim; P. Oliva, op. cit., p. 59s.

¹⁷ Vid. E. Ruschenbusch, F 55b = A. Martina F 456 C (= Libanio, *Decl* XI 14); A. Martina, F 456d (= Libanio, *Epist* 1244).

¹⁸ Empleo aquí la expresión fuente de conocimiento en el sentido en que lo hace cierta romanística: J.M. García Garrido, *Derecho privado romano*, 4.ª ed., Madrid 1988, p. 29; a sabiendas de la crítica de A. D'Ors, *Derecho privado romano*, 3.ª ed., Edic. Univ. Navarra, 1986, p. 26.

¹⁹ XII 15, 2. Trad. J.J. Torres Ruiz, *Legislaciones de la Magna Grecia. Textos transmitidos*, Granada 1976, p. 73.

El mal en cuestión llegó a convertirse en un tópico de la literatura griega, y como tal aparece denunciado en sus diversos géneros. Esopo nos saca de dudas sobre la naturaleza del problema en una de sus moralejas: οὗτω καὶ τῶν παιδῶν οὐχ ὁμοίως τρέφονται· οἱ ὑπὸ μητριᾶς τρεφόμενοι τοῖς μητέραζ ἔχουσιν²⁰. En el verbo τρέφω, obviamente, hemos de ver algo más que la mera alimentación; es el trato general dispensado a los menores lo que está implícito, lo que merma también en calidez y cariño, como Eurípides pone en boca de Alcestitis: «Una súplica te voy a hacer —pide a su marido la que va a dejarse morir—, mas no equivalente, pues nada hay máspreciado que la vida, pero justa, como tu reconocerás, pues tú quieres a estos hijos no menos que yo, si estás en tu sano juicio. Soporta que ellos sean los amos en la casa y no des una madrastra a estos hijos, volviéndote a casar, la cual, siendo una mujer peor que yo, por envidia, se atrevería a poner la mano encima de estos hijos tuyos y míos»²¹.

El temor de la abnegada esposa de Admeto no era mera palabrería ni licencia poética del trágico ateniense. En la mente del auditorio estaba, entre seguramente muchos otros casos, la terrible suerte de Frónima, que Herodoto acababa de contar en sus *Historias* (IV 154, 1s). ¿Habrá que recordar entonces que Cenicienta no es sólo un bonito cuento de hadas, sino también un espejo simbólico de honda y perdurable historia familiar?²²

La especial atención que debió de merecer la *trophé* en la codificación del catanio lo pone de manifiesto una cita de Aristóteles: «Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa (οἶκός), cuyos miembros llama Carondas «compañeros de panera» (ὁμοσιπύους), y Epiménides de Creta «del mismo comedero» (ὁμοκάπους)»²³. Es un énfasis en el hermanamiento alimentario como base de solidaridades futuras que tiene otro correlato lingüístico en el término ὁμογάλακτες, de gran importancia para la «constitución material» ateniense de los siglos VII y VI. Filocoro, en efecto, nos preserva el texto de una antigua ley ateniense relativa a los criterios de admisión en las fratrías: τοὺς δὲ φράτορας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ τοὺς ὁμογάλακτας (*F. Gr. Hist.* 328 F 35). El Estagirita saca a colación esta voz al proseguir la discusión sobre los cuadros básicos de la polis: «Y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (κώμη), que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa (ἀποικία οἰκίας): algunos llaman a sus miembros «hijos de la misma leche» e «hijos

²⁰ *Corpus Fabularum Aesopiarum*, vol. I, ed. A. Hausrath, Leipzig 1970, núm. 121, p. 148.

²¹ Eurípides, *Alcestitis*, 300s., trad. A. Medina González, Edit. Gredos, Madrid 1977.

²² Y hablando de hadas, sobre su figura en la cultura del regalo, cf. M. Mauss, op. cit., p. 207.

²³ *Polit.* 1252b, 12-15, trad. J. Marías, M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970. La citada palabra ὁμοκάπους puede también ser leída ὁμοκάπνους.

de hijos» (οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας παῖδας τε καὶ παίδων παῖδας)»²⁴.

Parece claro pues que nos hallamos en presencia de un valor hondamente sentido por la sociedad griega primitiva, de una idea expresada en tantas imágenes como emociones le están asociadas, y que tenía por fuente de inspiración simbólica a la casa, al *oikos* «das ganze Haus», que diría Otto Brunner²⁵. Otrora, antes de los trabajos renovadores de F. Bourriot y D. Roussel²⁶, ese marco de referencia no era en la pluma de autores como G. Glotz el *oikos*, sino el *genos*, pero el historiador francés hablaba de sus contenidos en los mismos términos que por nuestra parte acabamos de ver en las fuentes referidos al *oikos*: «Quand le génos devint sédentaire sur le sol grec, autour du foyer commun continuèrent de se réunir tous ceux qui perpétuaient le sang de l'ancêtre. Sous le même toit, ils ont sucé le même lait (ὁμογάλακτες), respirent la même fumée ὁμόκαπνοι, mangent le pain de la même huche (ὁμοσίαιπνοι)»²⁷. En el pensamiento arcaico la ligazón por la *trophé* de los miembros del *oikos* ha quedado plasmada a todos los niveles: desde la poesía oral y el mito hasta la ideología política, pasando por el derecho de obligaciones y, en concreto, el derecho de familia.

Homero constituye, ya lo hemos adelantado, la primera formulación de ese pensar que no ha dejado de experimentar cambios a lo largo de los tres siglos de formación de la polis (VIII-VI). Tan significativas como estos jalones evolutivos son las permanencias, las reminiscencias, las profundidades encalmadas o las aguas remansadas a las que no ha afectado la fuerza de la corriente. De Homero a Aristóteles el paso del mito al logos se ha consumado plenamente, y el nacimiento de la política ha dado ya todos sus frutos. Pero en el capítulo de la crianza como parte de la *oikonomía* las continuidades no son menos llamativas.

Para empezar, el tipo de comida que se ingiere, junto con la inmortalidad y la eterna juventud, constituye uno de los rasgos distintivos de la divinidad respecto de los hombres en el mito homérico: los olímpicos toman néctar y ambrosía, pero de su ingestión no pende para ellos la supervivencia; como diría Aristóteles (*Metaph.* 1000a, 18), puesto que se trata de seres inmortales, su consumo no se equipara a la *trophé* de los humanos, sino que supone solamente una fuente de placer. Ya desde la misma infancia quedan irremediabilmente marcadas las diferencias entre las dos estirpes, extremo que no deja de recordar la severa madre de los dioses al flechador del arco de plata: «Sería como tu dices..., si hubiérais de tener en igual estima a Aquiles y a Héctor. Mas Héctor es un mortal y mamó el pecho de

²⁴ *Polit.* 1252b, 15-18, trad. J. Marías, M. Araujo.

²⁵ *Das «Ganze Haus» und die alteuropäische «ökonomik»* (1950), reed. id., *Neue Wege der Verfassungen— und Sozialgeschichte*, dritte Aufl., Göttingen 1980, p. 103-127.

²⁶ F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Paris 1976, passim; cf. asimismo M.I. Finley, *Max Weber and the Greek City-State*, en id., *Ancient History. Evidence and Models*, London 1985, p. 90s.

²⁷ *La cité grecque*, reed., Paris 1968, p.15.

una mujer; Aquiles, en cambio, es hijo de una diosa, que yo misma crié y mimé...» (XXIV 56-60).

Para los mortales el pan de cada día es duro trabajo y sustento, nutrición (9, 191). Más aún, ser hombre civilizado significa cultivar la tierra (10, 147) y amasar el pan (9, 89, 191), la tarea que desconocen los cíclopes (9, 105s); ser hombre civilizado es compartir ese pan con los deudos y afines bajo un mismo techo, al amor religante de un mismo hogar, y no en la soledad de un antro, como acostumbraba Polifemo (9, 187s). Todos los valores e imágenes vinculados a esta vida doméstica (por ej. 12, 42-3), a la que los griegos concibieron como un todo orgánico de derecho natural y a la que consagraron la *oikonomía*²⁸, aparecen nítidamente configurados ya a partir del mundo de Odiseo y no perderán jamás relieve en la historia posterior de Grecia. El vocablo *oikonomía* no se encuentra todavía en Homero —vid. sin embargo 11, 185—, pero es cierto que como concepto está plenamente conformado en Hesiodo, y en la Odisea misma aparece la expresiva palabra οἰκωφελίη: «Y tal era la lucha, mas no me gustaba el trabajo / ni el cuidado de casa y familia que da hijos ilustres» (τοῖος ἔα ἐν πολέμῳ ἔργον δέ μοι οὐ φίλον. ἔσκεν οὐδ' οἰκωφελίη; ἦ τε τρέφει ἀγλαὰ τέκνα, 14, 222-3). El vocablo se compone a partir del verbo ὀφέλλω, como prueba el pasaje, 15, 21, y significa el cuidado acrecentador de la casa —una solicitud que de modo característico redundaba en el crecimiento de hijos ilustres. Teniéndolo en cuenta la diosa machista advierte al incauto Telémaco que la mujer desposada en segundas nupcias se desentiende de los hijos habidos del primer matrimonio y se consagra únicamente a los del nuevo marido (15, 20-23).

Así pues, el *oikos* constituye ya en el siglo VIII el hecho de sociedad más radical del mundo griego. Una civilización agraria, patriarcal, androcéntrica y, en el fondo, profundamente aristocrática, como la helénica, explica la fijación de esta estructura de vivencia y pensamiento frente al paso del tiempo.

En la totalidad integrada y orgánica que es el *oikos* el niño que nace se incorpora como parte vital de ese conjunto (tierras, animales, siervos, mujeres, afines, parientes difuntos), y su identidad es primariamente identidad de crianza, de pan y de leche, de cohabitación doméstica bajo la autoridad del señor y padre de la casa, del *Hausvater*, del δεσπότης²⁹. La emergencia del yo moral, jurídico y político tiene que ser a la fuerza un proceso lento, diluido como está el individuo en el todo familiar. Como recordaba E. R. Dodds, «el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que

²⁸ Vid. O. Brunner, art. cit., passim; M. I. Finley, *La economía de la antigüedad*, trad. ingl., J. J. Utrilla, 2.ª ed., Edit. FCE, México 1986, p. 11s., quien significativamente conoce el artículo de Brunner: p. 13 n. 3.

²⁹ Sobre la palabra *despotes*, antes de la aparición en el griego neotestamentario del redundante *oikodespotes*, vid. E. Benveniste, op. cit., p. 192s.

nosotros llamamos «alma» o «personalidad»³⁰. Durante la infancia el niño se define por derivación, es visto como «vástago» o «retoño» que promete (ind. * *sunus* > gr. *huiús*, υἱός), y esta imagen apendicular, casi umbilical todavía, es la primera que viene a la mente de Tetis en el planto por Aquiles: «¡Ay de mí, madre infausta de un héroe! Pues parí a un hijo irreprochable y fuerte, el más grande de los héroes, y él fue para arriba como un retoño (ἔρπει); lo crié como una planta en la ladera de una viña (τὸν μὲν ἐγὼ θρέψασα, φυτὸν ὡς γουνῶ ἀλωῆς) y lo envié en las corvas naves al interior de Ilión para luchar contra los troyanos, mas no lo volveré a recibir de vuelta a casa en la morada de Peleo»³¹. La metáfora vegetal cobraba pleno sentido en el mundo rural de la épica. El poeta de la Odisea se vale también de ella para hacer realzar a Eumeo la apostura agraciada de Telémaco, digno sucesor de su padre: «después que los dioses lo hicieron crecer cual derecho retoño» (τὸν ἔπει θρέψαν θεοὶ ἔρπει).

El Périda no había tomado aún esposa ni fundado un *oikos*, como Odiseo, con lo que al dolor de madre se añadía el de abuela fallida, sin esperanza de descendencia. De haber sobrevivido a la guerra de Troya, aquel vástago se habría convertido él mismo en cabeza de un nuevo hogar, si bien no menos supeditado que de niño a la entidad superior que es la casa como institución transpersonal y perdurable³². Ulises añorará el hogar itacense en su vagar, con los campos, bienes y seres queridos, pero no la persona de Penélope desgajada del *oikos*, lo que el hombre caballeresco y el romántico llamaría el ser amado —un alguien incompatible con el goce simultáneo de otra mujer, de una Calipso, por ejemplo (5, 204s); y la lógica de sus sucesor y retoño, Telémaco, responde ya a la del jefe de familia, a menudo con esa opacidad de sentimientos, de tonalidad masculina y patriarcal, que tan insufrible puede resultar a la sensibilidad del hombre actual³³.

³⁰ Op. cit., p. 28.

³¹ XVIII 54-60. Obsérvese que Tetis, contrariamente a Fénix, emplea indistintamente los vocablos υἱός y τέκος (v. 63) para referirse a su hijo Aquiles. Se tiene pues por madre en el más pleno sentido de la palabra: progenitora, amamantadora y tutora. A una nodriza, en cambio, le está vedado proferir el primero de los apelativos.

³² Retomando el aserto de Dodds, esto nos remite al problema de la emergencia de la noción de persona e individuo en la antigüedad grecorromana: cf. M. Mauss, *Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo*, (1938), recogido en op. cit. (supra n. 5), p. 307-333; L. Gernet, *La loi de Solon sur le testament* (1920), reeditado en id., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, para un análisis de la consagración legal del *oikos* en la codificación soloniana, como centro de la vida social y objeto de máxima atención en el espíritu del legislador: lo que a éste preocupa es la casa, su preservación, no el individuo y su interés particular; vid. asimismo J.P. Vernant, *El individuo en la ciudad*, Rev. Cuaderno Gris 6 (1990), p. 13-29, con interesantes reflexiones acerca de la época arcaica. Una perspectiva etnográfica general en torno a la identidad del niño en el grupo la ofrece L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva* (1927), tr. fr. E. Trias, Ed. Península, Barcelona 1974, p. 177s. cita que en nada me comprometo con la tesis básica del autor, que es la de negar la dimensión lógica a este pensamiento.

³³ Por ej. 16, 73s; 19, 530s; 20, 131s; 23, 97s., aunque sin duda se podrían encontrar otros pasajes.

Cuatrocientos años después de Homero el pensamiento helénico seguirá fiel a sus orígenes en lo referente a la casa y a la crianza. Desde una perspectiva que no es ya la del mito y la poesía oral, sino la de un pensar filosófico, Aristóteles sistematiza en la *Política* una estructura mental recurrente y profundamente arraigada. Su concepción del hombre y la sociedad se inspira en un iusnaturalismo organológico según el cual la unión conyugal dentro del *oikos*, con la prole y la servidumbre, constituye la célula básica de la polis (1252a, 1s); esta última es a su vez completitud y fin, tanto para el individuo como para la casa, según el orden natural de las cosas (1253a, 19s; 1260b, 13s). La *oikonomía*, ese conjunto de saberes y virtudes necesarios para la administración de la casa (1253b, 1s), se endereza en primer lugar a la consecución del alimento (1258a, 15s; 35s), esto es, al cultivo de la tierra, a la agricultura (1256a, 11s; 1256b, 26s), que es el modo de vida más generalizado (1256a, 38-9). La forma de obtener esa *trophé*, así pues, determina entre animales y hombres su condición esencial; carnívoros, herbívoros u omnívoros; gregarios o solitarios; pastores o agricultores; nómadas o sedentarios; cazadores, pescadores o depredadores (1256a, 21s; 1256b, 1s). En consonancia con esto, el primer elemento sin el cual la polis no podrá existir, antes que los oficios, el armamento y los cultos, será necesariamente el alimento (1328b, 6), cuyo suministro habrá de asegurar un territorio en proporción al número de bocas³⁴.

La reflexión sobre el sustento en la *Política* no se limita únicamente a consideraciones de este tipo, que parecen continuar algunas de las líneas de la antropología según la sofística; hay asimismo una preocupación constante por la *trophé*, que recorre toda la obra, y que hemos de poner en relación con la mentalidad y los intereses de consumidor, de importador, típicos del ciudadano griego³⁵. Pero al margen ya de todo ello, Aristóteles contempla específicamente el problema de la crianza en un amplio apartado del libro segundo. En concreto sobre la dieta infantil su punto de vista es el siguiente: «Una vez nacidos los hijos debe considerarse de gran importancia para su fortaleza corporal la clase de alimentación que se les proporciona (τὴν τροφήν). De la observación de los demás animales y de los pueblos bárbaros que se cuidan de conseguir una disposición física apta para la guerra resulta claro que la alimentación más adecuada para el cuerpo es la que abunda en leche y contiene poco vino, por causa de las enfermedades» (1336a, 3-8).

Aunque no lo haga explícito, el filósofo está aquí alzando su voz contra

³⁴ 1265a, 14-16; 1268a, 35-36; 1270a, 29-30; 1329b, 36-1330a, 1.

³⁵ Cf. J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland*, Tübingen 1928, passim, desarrollando las ideas de M. Weber sobre la ciudad antigua y medieval: *Die Stadt*, Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik 47 (1921), p. 621s (= *Economía y sociedad*, 1922, tr. al., Edit. FCE, 7.ª reimpr., México 1984, p. 938-1046); id., *Agrarverhältnisse des Altertums*, (1909), recogido en su libro de compilación *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, p. 1-288 un lúcido ensayo, ya vertido al inglés, que vendría bien tener en español.

un régimen dietético que aún debía de ser bastante frecuente en algunos medios sociales y que remontaba a la época oscura. Los héroes recordaban, o se les recordaba, y no sin cierta nostalgia, que ya desde la más tierna niñez habían podido gustar del dulce vino: siendo un chiquillo —ya lo veíamos—, Aquiles se aferraba a las rodillas de Fénix para llevarse a la boca sus buenos filetes de carne y el apreciado néctar (IX 489); también Eurímaco evocaba aquellos días de la infancia en que degustara en el regazo de Ulises el regalo de la vid (16, 443-4); y cualquier hijo de eranista podía esperar lo mismo si se aventuraba a corretear por la sala del banquete (XXII 490s). Aristóteles era, después de todo, hijo de médico y aficionado él mismo al arte de Asclepio, así que nada tiene de extraño que se permita en este punto —como ya hiciera su maestro en otras cuestiones— una corrección de fisiólogo al aedo admirado por todos. Pero, por lo demás, las directrices que da al futuro legislador sobre la *trophé* doméstica no parecen apartarse de la enseñanza homérica; antes bien, el énfasis inicial y reiterado a lo largo de toda la *Política* en la unidad orgánica del *oikos*, confirma la idea de que nos hallamos ante una verdadera estructura de pensamiento.

Estructura de pensamiento respondiente a una civilización básicamente agraria, como lo fue la helénica, en la cual la hacienda rural se configura a un tiempo como familia y empresa; estructura que a través del tomismo medieval de inspiración aristotélica llegará a la teoría política de la Europa moderna en el concepto de *corpus organicum* regido por un principio superior que es el alma, o sea, el padre en la casa y el rey en el estado —y Dios, finalmente, a escala del universo³⁶. En el poeta de la Odisea, con más nitidez aún que en el de la Iliada, se perfila en toda su envergadura, articulación y carga simbólico-emotiva la radical actualidad del *oikos* al filo del s. VIII. Hesiodo, por su parte, hace de éste el tema del primer tratado conocido de la *Hausvaterliteratur*, el poema titulado *Trabajos y días*, a cuya progenie literaria y moral pertenece todavía en 1682 el famoso *Georgica curiosa oder Adeliges Land und Feldleben*, de Wolf Helmhards von Hohberg³⁷. En esta larga trayectoria Solón no es sino uno de los tantos hitos indicativos de la relevancia adquirida por la casa; en su caso, jalón ilustrativo de la configuración jurídica que toma dicha institución: a él, como a muchos otros hombres carismáticos del arcaísmo griego, le tocó la tarea de disciplinar legalmente las diversas materias concernientes a la unidad básica de aquella sociedad en transformación.

En cuanto al derecho de alimentos el sabio ateniense ha recogido un precepto de la costumbre (*themis*) cuya vigencia está atestiguada desde la

³⁶ Vid. O. Brunner, art. cit., p. 114-15, y E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, (1957), tr. ing. S.A. Araluce, R.B. Godoy, edit. Alianza, Madrid 1985, en particular p. 188s, 260s.

³⁷ Sobre el cual resulta imprescindible la lectura de O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburg 1949, passim.

época oscura y cuya fuente de conocimiento, como ya señalé, es la poesía oral, concretamente Homero. En el Atica, y a partir de la obra codificadora del 594, aquella regla consuetudinaria contenida en la fórmula homérica se convierte en derecho legal (nomos) y se incorpora al ordenamiento jurídico de la polis. Su validez normativa, a juzgar por el testimonio de Aristófanes, se extiende hasta el último tercio del siglo V. Quede constancia pues de la radical novedad que supone la injerencia del derecho común o derecho de la polis en la esfera autónoma del *oikos*, concretamente, en el corazón mismo, de los deberes morales más difícilmente disciplinables por ley, más huidizos a toda juridificación.

No sabemos que habrá sido de esta disposición legal con posterioridad al 403, fecha en que por voto de la eclesia se procedió a la reforma de las leyes de Solón. Demóstenes (XXIV 105) constituye en este sentido una fuente no del todo explícita, puesto que el texto de la legislación contra el maltrato de los padres que él transcribe resulta demasiado impreciso: Ἐὰν δέ τις ἀπαχθῆ τῶν γονέων κακώσεως ἤλωκῶς... δῆσάντων αὐτὸν οἱ ἔνδεκα καὶ εἰσαγόντων εἰς τὴν ἡλιαίαν, κατηγορεῖτω δὲ ὁ βουλόμενος οἷς ἕξεστιν. ἔὰν δ' ἄλφ, τιμάτω ἢ ἡλιαία ὃ τι χρὴ παθεῖν αὐτὸν ἢ ἀποτίσαι. ἔὰν δ' ἀργυρίου τιμηθῆ, δεδέσθω ἕως ἂν ἐκτίσῃ. ¿Qué conductas contempla exactamente κακώσεως? ¿Puede entenderse que entre los supuestos de ilicitud a los que se imputa la sanción y para los que se había instituido una acusación pública (*graphé*) específica figura también la desatención al alimentista anciano? Algún autor ha dado por hecho tal cosa³⁸, en cuya hipótesis tendríamos reproducida en el pasaje de Demóstenes la condición de aplicación del precepto sancionador según rezaba el primitivo articulado soloniano. Personalmente me inclino a pensar que la refundición del 403 alteró sustancialmente el texto legal del 594/3 preservado en las *kyrbeis*, y no sólo la apódosis del epígrafe, sino también la prótasis del mismo. Por lo demás, la satisfacción de la pena en metálico no podía formar parte de la norma precedente, habida cuenta de la inexistencia de moneda en la Atenas de comienzos del siglo VI.

Es posible, no obstante, que el documento invocado por Demóstenes pueda ser mejor interpretado a la luz del testimonio indirecto de Platón. En el *Critón* Sócrates hace argumentar así a las leyes de la polis: «Vamos, pues, ¿qué es lo que nos echas en cara a nosotras y a la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te dimos nosotras la vida; pues que por

³⁸ Algún autor ha supuesto que el acto ilícito enunciado por Demóstenes está tomado de la vieja legislación soloniana sobre la atención y cuidado de los padres ancianos: A. Martina, op. cit., p. 226, lo incluye entre los fragmentos bajo la rúbrica: *lege iubet filios parentes alere*. De L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, p. 82, 298s, 446-7, podría deducirse, aunque no cite explícitamente el pasaje demosténico, que el tipo de proceso en cuestión podría formar parte de las γραφαὶ κακώσεως instituidas ya por Solón (Plut., *Solon* XVIII 5). De esta opinión es M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley, Los Angeles, London 1986, p. 69.

nosotras tomó tu padre a tu madre y te engendró (ἐφύτευσέν)? Di, pues, entre nosotras las leyes, ¿tienes algo que reprochar a las que ordenan los matrimonios? ¿Algo en que no estén bien?... ¿Y a las referentes a la crianza (τροφήν) de los hijos, y a la educación (παιδείαν) en la que tú también fuiste formado? Aquellas de nosotras que con respeto a esto fueron establecidas, ¿no gobernaban bien al ordenar a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?»³⁹. A.R.W. Harrison apunta que pudiera tratarse aquí de una interpretación libre de la antigua ley soloniana reproducida por Plutarco obligando a la enseñanza de un oficio⁴⁰. En las *Leyes* (932a-d) Platón se toma muy en cuenta la protección legal de los padres frente a los posibles abusos producidos por los malos hijos, que quebrantan así un vínculo religioso y sagrado, pero nada hay en sus disquisiciones que aluda a la obligatoriedad de las prestaciones educativas.

Sea como fuere, no es el propósito de este artículo establecer si la ley se mantuvo en vigor tras la aludida refundición, o si tan sólo sufrió ciertas modificaciones en las condiciones de su aplicación. Antes de hacer la historia subsiguiente al 403, sería conveniente analizar otros aspectos relativos a su prehistoria y consagración legal —otros aspectos, diríamos hoy, de arqueología jurídica.

A tal efecto, conviene recalcar una vez más el transcendental paso de la *themis* al *nomos* que con la redacción soloniana se viene a dar en Atenas. La esfera de lo familiar en el pensamiento griego altoarcaico era por antonomasia dominio de la tradición y la costumbre, señorío exclusivo del padre de la casa, del πόσις, como dice la lengua homérica. En la *Política* (1252b, 23) Aristóteles trae a cuento un determinado verso de la Odisea al sentar que el *oikos* patriarcal constituye la célula básica de la polis y, en consecuencia, la monarquía también el gobierno natural de la comunidad política primitiva: θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν (9, 114-15). La observación es hecha en este caso por Odiseo a propósito del modo de vivir asocial de los cíclopes, pero sigue siéndonos válida en el sentido de que la casa se concibe como el reducto de la suficiencia normativa —menos cuando, contrariamente a los cíclopes, se entra en relaciones asociativas con los de fuera de ella.

Esa autonomía tenía hondas raíces en la religión y en el culto, esto es, en la religación en torno al hogar, y revestía la forma de usos y costumbres venerables. Prescripciones, prohibiciones y permisos en lo doméstico eran referidos a una fuente de autoridad venerable y divina, la *themis*. No hay más que leer a Hesiodo para darse cuenta de hasta qué punto la vida de la casa se regía conforme a un calendario agrícola-religioso y a un catecismo de preceptos y supersticiones. Y es que la *themis*, como su correlato el mito, lo abarcaba todo, desde la comida hasta las técnicas corporales o las

³⁹ *Critón* 50d, trad. M. Rico Gómez, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986.

⁴⁰ *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford 1968, p. 78 n. 3.

formas de cultivo y edificación —de ahí la justeza del término brunneriano, «das ganze Haus». Lo que es a simple vista un comentario intrascendente de Agamenón a Ulises en el Hades sobre la suerte que le cabe a éste de poder regresar a Itaca, tiene para nosotros la virtud de desvelarnos ese estadio normativo aún prejurídico que aquí analizamos: «Mas, ¡oh Ulises! a tí no vendrá por tu esposa la muerte, / que de mente bien cuerda y honrado sentir en su pecho / es la hija de Icaro, Penélope, insigne en prudencia: / desposada en su flor juvenil la dejamos nosotros / al partir a la guerra y un niño tenía en su regazo.⁴¹ / tierno entonces aún, mas que ya entre los hombres se cuenta. / ¡Bienhadado! Su padre ha de verlo una vez que allí llegue / y él también, como es ley (ἦ θέμις ἔστίν), echárase en los brazos del padre» (11, 444-51).

Si existe, así pues, una visión del mundo que funda cualquier acto o comportamiento, incluso el más nimio, en un sistema de valores omnicomprendivo, que es la costumbre consagrada por la tradición (por ej., 10, 73), nada tiene de extraño que el conjunto de las relaciones paterno-filiales esté muy especialmente tutelado por el mismo. En esas relaciones figuran la crianza y la provisión de alimentos como preceptos morales ineludibles para padres e hijos respectivamente. La fuerza de la *themis* lo ordena y una cierta opinión pública, la que se difunde en los *épea*, lo viene a sancionar con el respaldo de la divinidad. Como veíamos, toda la fuerza que pesaba sobre la conciencia moral del individuo se plasmaba en una palabra de resonancias sagradas, el *aidos*, un concepto tan impreciso e inefable como aquel pensamiento prerracional y mítico del que era un fiel exponente. Bajo él subyacía una idea del intercambio de servicios no mediatizada por el interés económico en sentido estricto, sino por un saber corresponder liberalmente, del mismo modo que el verbo *apodídomi* de la fórmula homérica nos remitía con toda claridad a la institución del regalo.

En relación con este último quizá no esté de más llamar la atención sobre otro vocablo que surge en el pasaje de Plutarco alusivo a la sanción prevista en la ley soloniana por engendrar hijos de las heteras. En él, como veíamos, se estipula que el progenitor extramarital quede excluido del beneficio alimentario, añadiendo a modo de fundamentación que por toda recompensa, *μισθός*, a dicha persona debe bastarle el placer obtenido de la amante. De todos es sabido la importancia que adquiere *misthós* en el campo semántico de la retribución y del pago, especialmente desde que se asocia a una de las instituciones más importantes de la democracia ática, pero ha sido Edouard Will quien ha puesto de relieve la dilatada prehistoria de esta palabra y su ambigüedad de sentido incluso en plena época clásica⁴².

⁴¹ ἐπὶ μαστῶ: de este versó se desprende que fue la propia Penélope la que alimentó con su leche al recién nacido.

⁴² *Notes sur ΜΙΣΘΟΣ*, en *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, p. 426-38. El lector encontrará en este trabajo las fuentes desde Homero hasta el griego neotestamentario en que surge el vocablo en cuestión.

Ya en Homero la palabra puede connotar tanto la idea de salario convenido por un servicio realizado como la de premio o recompensa en virtud de una relación no estrictamente contractual ni jurídicamente formalizada —en cuyo caso se equipara a un ἄθλον, a un δῶρον. Aquí nos interesa subrayar que es este último valor el que mejor cuadra al espíritu de la institución que Solón eleva al rango de norma legal y que probablemente la voz en cuestión no aparece en Plutarco por casualidad, sino que atestigua la concepción presoloniana sobre la naturaleza de la reciprocidad de prestaciones entre padres e hijos.

Así pues, vemos configurada en la lengua homérica una fuente de obligaciones mutuas que el derecho propiamente dicho, y en concreto el derecho legal, formalizará en una relación contractual, jurídica. Con Solón, y probablemente también con otros *nomothetes* como Carondas, se regulan ya las condiciones de aplicación de la norma tradicional, convertida ahora en ley (*nomos*). El legislador supedita al cumplimiento de un requisito, a la formación profesional del hijo, el beneficio alimentario en la ancianidad, con lo que la contraprestación pierde su naturaleza simétrica y liberal propia de la moral del don, incluso en parte su aliento genuinamente religioso, para revestir una lógica de cálculo y rentabilidad más propia del *commercium*, de la χρηματιστικὴ en sentido aristotélico, no del *animus donandi*, ni del αἰδώς ni del φιλεῖν homéricos —lo que cuadra bien con el nuevo espíritu del bajo arcaísmo, del novadoso siglo VI, más consciente de las virtualidades económicas y de la iniciativa empresarial.

Ahora bien, conviene asimismo insistir sobre la idea de que si ese sentimiento del deber familiar deviene finalmente una institución del derecho de obligaciones no quiere ello decir que en su origen se configurase ya como *obligatio*. Este es un paso que se da en Atenas con Solón, cuando el legislador sanciona con la privación de alimentos al progenitor negligente para con la educación del vástago; y, a la fuerza, también al hijo desagradecido que no satisfaga el derecho adquirido por el padre y por todo eso desde Solón se crea una acción pública (*graphé*) específica para perseguir su cumplimiento. De los dos elementos que la doctrina romanística y la dogmática distinguen en la obligación jurídica, el *debitum* y la *obligatio*⁴³, el débito y la responsabilidad, parece claro que el primero está presente en esta costumbre homérica, tanto subjetiva como objetivamente, es decir, a la vez como «satisfacción debida» y como «deber»; pero nada apunta con certeza a que haya existido entre padre e hijo un vínculo jurídico que asegurase al segundo, al acreedor, el cumplimiento de la obligación. Obviamente el deudor no podía comprometerse al pago de los alimentos ofreciendo como garantía su persona o algún bien (responsabilidad personal o patrimonial), habida cuenta de su incapacidad en edad para contraer una obligación, habida cuenta también de la índole intrínsecamente afectiva de la

⁴³ Vid. A. D'Ors, op. cit., p. 361s; M.J. García Garrido, op. cit., p. 409s, si bien la distinción es sacada a colación por L. Gernet en el artículo que cito en la nota siguiente.

relación entre las dos partes, que excluía de antemano cualquier voluntad de sujeción social o de lucro usurario. El *nexum*, por decirlo en términos latinos, no podía tener fácil nacimiento en la esfera de las prestaciones paterno-filiales.

Hay otros ámbitos, en cambio, donde la ejecución real o personal por parte del sujeto activo de la relación obligatoria podía conducir a formas de explotación económica e incluso de dependencia personal, tan conocidas en el Atica presoloniana. Decía L. Gernet en uno de los trabajos más penetrantes que se han escrito sobre el derecho griego que para la emergencia del hecho jurídico en su plena autonomía, para la independencia respecto de otros órdenes normativos, hizo falta algo más que las prácticas plebeyas del *éranos*, esas comensaldas campesinas o aristocráticas de carácter solidario y exquisitamente igualitarias, recíprocas. Por decirlo otra vez en términos latinos, frente al *mutuum* era menester que surgiese el *nexum* con todos sus rigores. Sin llegar a ilustrarlo con ejemplos concretos, el sabio francés apuntaba una vía posible por la *desintegración* del derecho —y soy yo el que emplea aquí la categoría de la antropología económica polanyiniana—: «En Grecia al menos y junto a las realidades plebeyas del *éranos*, extrañas a un mundo y a una moral de jefes, percibimos una práctica en que el juego de dones y contradones está asociado al ejercicio del poder: por poco que nos hayamos adentrado en el problema, concluiremos que es ésta la que está en los orígenes del compromiso, en el sentido más antiguo del derecho —el que acaba en la dependencia del deudor»⁴⁴.

En otro artículo que he dedicado a la sociología del banquete en los poemas homéricos llamaba la atención sobre determinadas prestaciones obligatorias de alimentos que ponen en relación de dependencia a unos grupos sociales con otros⁴⁵. Por ejemplo, no es infrecuente oír decir de los reyes que, junto al privilegio fundiario materializado en el *témenos*, degustaban en su mesa un vino llamado del común (XVII 250). Con algunas modificaciones, dos pautas de comportamiento que se perfilan con suficiente nitidez en la Odisea, la reacción del vecindario de Menelao ante las bodas de sus hijos y la implicación hospitalaria del pueblo cnosio con el séquito de Ulises, apuntan en la misma dirección.

En el primer supuesto vemos a los convidados, que son los vecinos y parientes del rey, aportando reses, vino y pan al banquete nupcial (4, 622-3). Son aquí los verbos ἄγω, y, sobre todo, φέρω los empleados para designar la «aportación» al caudillo, con lo que se nos reenvía a una práctica ritual primitiva de carácter oblativo, sólo que reinstitucionalizada después en la esfera de las servidumbres laicas⁴⁶. En el episodio cretense que se

⁴⁴ Art. cit. supra n. 7, p. 171.

⁴⁵ Por una sociología del banquete en los poemas homéricos, que aparecerá en el Homenaje a José María Blázquez.

⁴⁶ Otra vez es L. Gernet el que nos sirve de base a nuestra investigación con su artículo *Agapes campesinos antiguos* (1928), reed. en op. cit. (supra n. 7), p. 25s.

inventa Odiseo, aparece un aristócrata segundón de Cnosos, por nombre Etón, hermano de Idomeneo, dando hospedaje al rey itacense y recabando del pueblo un servicio en especie para los compañeros de éste (19, 196-7). La voz verbal que en este caso se escoge para significar la colecta del cretense nos pone otra vez sobre la verdadera pista, pues ἀγείρω es un término que, como *éranos*, se ha vuelto más prosaico al entrar en el campo de las relaciones sociales y jerárquicas, las de contribución y obligación para con el jefe ⁴⁷.

Aunque se inscriba en el marco sagrado de la hospitalidad, es evidente que la respuesta a la cuestación de Etón no tiene ya nada en común con el gesto participativo y religioso del aferente en los viejos ágapes campesinos, en las fiestas agrícolas de temporada. En ausencia de su hermano el anfitrión cnosio se vale quizá de un poder basilical subsidiario, si no de una mera prerrogativa aristocrática, para corresponder a su huésped y séquito con toda libertad. La idea de resarcimiento a costa del pueblo por los gastos de agasajo aparece igualmente formulada con el subsodicho verbo cuando el rey Alcinoo pide a los notables de Esqueria que acrezcan los donativos presentados a Ulises: «que ya nos haremos pagar —tranquiliza él— haciendo por nuestra parte una colecta entre el pueblo» (13, 15). Y aunque en una situación distinta, también beneficiándose de una prestación de alimentos se encuentra Menelao durante la celebración familiar del casorio.

Así pues, y sin salirnos de la prestación de alimentos, vemos en los poemas homéricos, particularmente en la Odisea, algunos usos comunitarios, ya que no domésticos, los cuales encierran en sí mismos ciertas virtualidades jurídicas, esto es, que aparecen susceptibles de revestir un régimen de derecho más propiamente dicho, con el elemento ya incorporado de la *obligatio*, de la responsabilidad, del vínculo obligatorio. Pero este *vinculum iuris*, que es la sustancia de la obligación, como diría el romano (*Inst.* III, 13), no acaba de formalizarse en el seno nutricional de la unidad familiar. No, al menos en lo que se refiere a las relaciones paterno-filiales, ya que en las heriles alimentación y servidumbre han sido siempre, desde Eumeo y Melanto, las dos caras de una misma moneda: la palabra «criada» de la casa, hoy ya en desuso, conserva aún la sonoridad antipática de un mundo superado, aunque no tan lejano en el tiempo.

⁴⁷ *Ageiro*, en efecto, es un término que, como *éranos*, ha sufrido un cierto descrédito al pasar de la esfera religiosa primitiva, la de aquellos ágapes campesinos que se hundían en la prehistoria, al campo de las relaciones sociales, privadas, jerárquicas —trasposición que ya se ha operado en Homero. Si la palabra *éranos* conserva aún toda su vieja dignidad sacral en Píndaro (*Pit.* V 77), también *ageiro* puede retener su primitivo sentido en la lengua litúrgica posterior de las cofradías y los misterios —el sentido de la colecta de frutos y alimentos aportados por las partes ofrendantes y consumidos en común con motivo de las fiestas agrícolas de temporada: cf. L. Gernet, op. cit., 54s; W. Burkert, *Greek Religion*, tr. al. J. Raffan, Cambridge Mass. 1985, p. 54s. Además de los citados casos vid. parecido uso en 14, 285.

