

FRANCISCO R. ADRADOS

SOBRE EL ACEITE PERFUMADO: ESQUILO, AGAM. 96,  
LAS TABLILLAS Fr Y LA AMBROSIA

I

Los sacrificios ofrecidos por Clitemestra en el Agamenón de Esquilo al enterarse por medio de los fuegos de señales de la toma de Troya, presentan características muy especiales dentro de la religión griega; en realidad ocupan un lugar aparte. Comencemos por dar los datos esenciales.

Cuando llega la señal de la antorcha, que anuncia la toma de Troya, el guardián dice que va a despertar a Clitemestra y a invitarla a que lance un δλολυγμὸν εύφημοῦντα que abre evidentemente un canto coral del cual el propio guardián entonará el proemio (28 ss.). Ella misma nos dice más adelante (587) que cuando llegó el anuncio del fuego lanzó efectivamente ese *ololygmós* de alegría; es más (594 ss.), también los hombres «a la manera de las mujeres» lanzaron a su vez ese *ololygmós* fausto en la ciudad. Pero no se trató solamente de un *ololygmós* o grito ritual — en este caso de alegría —, sino que estuvo acompañado de sacrificios. Estos sacrificios nos los describe el coro en 83 ss. como celebrados por orden de Clitemestra (ella misma insiste luego, vv. 587 ss., en que los celebró, y alude a ello el coro en 261 ss.). Son en honor de todos los dioses — los supremos, los subterráneos, los celestes y los de la plaza: la distinción entre los términos primero y tercero no es clara —; y se los describe hablando de la llama que arde en los altares:

ἄλλη δ' ἄλλοθεν οὐρανομήκης  
λαμπάς ἀνίσχει,  
φαρμαστομένη χρίματος ἄγνοῦ  
πελανῷ μυχόθεν βασιλείῳ

«De aquí y de allá, elevándose hasta el cielo  
sube una y otra llama,  
con estímulos suaves, sin engaño,  
del casto aceite confortada:  
ofrenda regia del palacio.»

Se trata, pues, de una ofrenda de la reina consistente en aceite o que al menos incluye aceite: luego insistiremos sobre esto. Pero hay aún otro dato: en el pasaje arriba citado referente al *ololygmós* de los hombres se añaden unas palabras, a primera vista enigmáticas, referentes al sacrificio en cuestión:

θυηφάγον κοιμῶντες εὐώδη φλόγα

«extinguiendo las llamas perfumadas del sacrificio».

Todo esto, referente al *ololygmós* de Clitemestra, acompañado de sacrificios populares y del *ololygmós* del pueblo todo; sacrificios, y esto es importante, sufragados por el palacio. En cuanto al coro, que representa, por decirlo así, al grupo de los ciudadanos más prudentes y desconfiados, no se une a Clitemestra hasta que el mensajero llega y confirma la toma de Troya. En este momento (vv. 317, 353) hace su oración a los dioses: oración que está representada por el estásimo que comienza en 355 y que representa un elogio de la justicia divina que ha castigado a Paris — aunque, y aquí está la gran innovación de Esquilo, este elogio se torna en advertencia para los vencedores y, en realidad, en condenación de la guerra de Troya.

Hasta aquí, ninguna dificultad. Analizemos ahora más detenidamente el pasaje.

Evidentemente, Esquilo se refiere al canto del peán para celebrar una victoria. Más exactamente hemos de comparar un pasaje de Baquílides (XVII 125 ss.) en que, al regreso de Teseo victorioso, las jóvenes atenienses lanzan en su honor una *ololygé* y los jóvenes un peán<sup>1</sup>. Es decir, Argos, regido por Clitemestra, imita la *ololygé* de ésta cantando no un peán, sino un *ololygmós* a la manera de las

<sup>1</sup> Analogo es Jenof., An. IV 3, 18. En este pasaje se menciona junto al peán el *alalá*, grito de hombres que viene a equivalerle y que con frecuencia se opone a la *ololygé* femenina. Cf. Deubner, *Ololygé und Verwandtes*, Abh. Berl. 1941, n° 1, p. 4 ss. También se oponen *ololygé* femenina y peán masculino en Safo 44, 30 ss.: como en el Agamenón, acompañando a un sacrificio odorífero y no sangriento (en este caso, se trata de una boda). Cf. también la *ololygé* femenina en un sacrificio no sangriento en Od. δ 767. Es notable, finalmente, Esquilo, Sept. 268 δλολυγμὸν ἱερὸν εὐμενῆ ταιάνισον, en que Eteocles invita al coro femenino a cantar una *ololygé* que dé ánimos a los tebanos para la lucha; una *ololygé* que haga el oficio de un peán. Es el caso inverso, si no me equivoco, de la *ololygé* masculina del Agamenón. Cosa distinta es el uso posterior de la palabra *ololygé* para hombres y mujeres. indistintamente.

mujeres (*γυναικείω τρόπω*)<sup>2</sup>. Es la anormalidad de la situación en Argos la que hace esto: pero el canto del coro masculino hemos de concebirlo como un peán y el conjunto de los ritos debe ser lógicamente el usual que acompañaba al peán.

¿ Cuáles eran estos ritos? A lo que sabemos, muy variables:

a) Prescindiendo de otros usos del peán, como canto de victoria es entonado ya por los miembros de la ciudad victoriosa (pasajes citados, Hdt. V 1, Soph., Ant. 100 ss., Call., Hec. Fr. 34, 10 Pf., etc.), ya por el propio jefe o ejército triunfador (Aesch., Sept. 635, Thuc. II 91, Xen., Cyr. IV 1. 6—7, etc.) De igual modo, el peán que se canta al iniciar una expedición o una batalla lo entonan los conciudadanos de los combatientes (Aesch., Sept. 268 ss., sin duda Tuc. VI 32), o, más frecuentemente, estos mismos (infinitos testimonios).

b) Con frecuencia, los textos no aclaran si el canto de estos tipos de peán iba o no acompañado de alguna otra ceremonia. Tenemos, sin embargo, algunos que nos testimonian un doble rito. Unas veces, en efecto, el canto del peán es acompañado de sacrificios: cf. Aesch., Sept. 268 (ya citado) ὀλολυγμὸν ἵερὸν εὐμενῆ πταιώνισον / Ἐλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς Xen., An. IV 3. 18, Plut., Lyc. 22 (relativo a los espartanos cuando inician el combate). Otras, en cambio, el canto de peán es acompañado de libaciones (Aesch., Choeph. 342 s., Tuc. VI 32, Xen., Cyr. IV. 1 6—7, Hell. VII 4. 36, etc.)

Nuestro pasaje, evidentemente, nos presenta un peán entonado por los conciudadanos de los vencedores, en acción de gracias, y acompañado de sacrificios. Lo notable es que

a) Las ofrendas son ofrecidas por la reina. Efectivamente, el πελανῷ μυχόθεν βασιλεῖῷ de 96 es sin duda el aceite — luego detallaremos más esto — sacado de los almacenes del palacio<sup>3</sup> y corresponde a los δώροισι de v. 91; hay que comparar un pasaje de Esquilo absolutamente paralelo, sólo que se refiere al culto ctónico (Pers. 523 s.)

<sup>2</sup> De grito ritual — de júbilo o dolor — tanto la *ololygē* como el peán se han convertido en himnos de oración para situaciones muy diversas: al empezar la lucha, en la victoria, en un nacimiento, una boda, etc. La *ololygē* es ya oración en Od. 8 751, Il. B 30. Cf. Deubner, ob. cit., p. 19 s.

<sup>3</sup> Esta es la única interpretación posible, cf. Fränkel, *Aeschylus, Agamemnon*, Oxford 1950, p. 55.

ἔπειτα γῆ τε καὶ φθιτοῖς δωρήμαστα  
ἥξω λαβοῦσσα πέλανον ἐξ οἴκων ἔμῶν.

Aquí Atossa ofrece un *pelanós* como ofrenda a los muertos para que todo vaya mejor en adelante; en el Agamenón, Clitemestra hace algo igual, pero en acción de gracias, haciendo la ofrenda en todos los altares de la ciudad — de los dioses celestes y de los infernales — y con intervención en ella de todos los ciudadanos. Esquilo, sin duda, piensa en las ofrendas del estado ateniense y otros estados griegos en los diversos festivales: aquí Clitemestra juega un papel equivalente.

b) La ofrenda consiste en aceite precisamente; en mi opinión, aceite perfumado. Los δῶρα del v. 91 se refieren a él y no a otra cosa (cf. supra); el que se hable de θυοσκεῖς (v. 871), θυσιῶν (v. 101), θυητολεῖς (v. 262), ἔθυον (v. 594) no es contradicción alguna. Cf. en Persas 202 ss. la expresión σὺν θυητόλῳ χερὶ . . . θύσαι πέλανόν, usada por Atossa para indicar su voluntad de ofrecer el *pelanós* a las divinidades apotropaicas. En realidad θύω era el verbo que originariamente se empleaba para indicar la ofrenda de θύεα o plantas aromáticas<sup>4</sup>; significa propiamente 'echar humo' (cf. lat. *fumus*, raíz ide. \*dhū-).

Un pequeño repaso de algunos usos antiguos de θύω, θύος, θύσεις, θυμίασις, etc. en el sentido de ofrendas no sangrientas, nos convencerá de que no es preciso en ningún caso hacer intervenir ofrendas sangrientas en el *pelanós* anteriormente citado, calificado de χρίματος ἀγνοῦ. Veamos estos ejemplos:

Z 175 s. Ἐλαιον τεθυωμένον, con que se unge Hera (cf. también el Ἐλαιον ῥοδόν de Ψ 186, así como los είμαστα θυώδεα de ε 264, los είμαστα τεθυωμένα de Cypr. 4<sup>5</sup> y el εὐώδες Ἐλαιον de β 339, cf. infra).

I 499 θύεσσι expresamente opuesto a los sacrificios sangrientos y las libaciones<sup>6</sup>.

Hes., Op. 338 θύεσσι opuesto igualmente a sacrificios sangrientos y libaciones.

<sup>4</sup> No, en principio, incienso y perfumes orientales, que sólo tardíamente fueron introducidos y Platón, Leg. 847b prohíbe en su Estado (la pitia no llegó a admitirlos, cf. Plutarco, De Pyth. Or. 397a). Cf. en este sentido Ziehen en RE XVIII 1, col. 587 (s. u. Opfer). Deben modificarse en este sentido todos los artículos de Liddell-Scott-Jones referentes a la raíz θύ-.

<sup>5</sup> Cf. también infra., p. 143 ff.

<sup>6</sup> Igual sentido es prácticamente seguro en Z 270 πρὸς νηὸν Ἀθηναῖς . . . ἔρχεο σὺν θύεσσι y probable en otros lugares.

Aesch., Pers. 202 θῦσαι πελανόν, ya citado; añádase Eup., Dem. 108 K θύη πέττειν.

Dittenberger, Syll.<sup>4</sup> 1025, 35 τοῖς ἐντέροις ἐπιθυέτω θύη, con oposición del sacrificio sangriento y el que no lo es<sup>7</sup>.

Plat., Leg. 782 c θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῶα, πελανοί δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνά θύματα, texto bien claro. Añádase Tucídides I 126 πανδῆμει θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' <ἀγνά><sup>8</sup> θύματα ἐπιχώρια, refiriéndose al sacrificio de las Diasias. Y también Sófocles, Tr. 287 donde, aunque no se dice expresamente que no se trate de un sacrificio sangriento, evidentemente no lo es, a juzgar por los paralelos anteriores, ya que igual que aquellos consiste en la ofrenda de ἀγνά θύματα.

Teócrito II 10. El sacrificio con que Simeta quiere «encadenar» a Delfis se realiza por medio de θύεα (νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι) que se identifican exactamente: son ἄλφιτα, δάφνη, πίτυρα, es decir, harina de cebada, laurel y salvado, que son quemados.

Cf. también, finalmente, las θυηλαί y θυλήματα, que se definen como ἄλφιτα οἴνῳ καὶ ἔλαιῳ μεμιγμένα (Hsch., Sud. s. u.).

Como se ve, el sentido de θύος, θύω no queda siempre bien definido, salvo que se trata de sacrificios no sangrientos. Pero es evidente que la simple ofrenda del *pelanós* de aceite justifica el empleo en el Agamenón de las palabras de esta raíz. Y cuando en v. 597 Clitemestra se jacta de haber sacrificado por la victoria sin haber esperado a que fuera confirmada por un mensajero, sus palabras θυηφάγον κοιμῶντες εὐώδη φλόγα no hacen más que describir la ofrenda del *pelanós*, que es θύεα en el sentido indicado. No se trata de un nuevo sacrificio: el contexto se opone a ello y el θυηφάγον no lo exige en modo alguno.

Este *pelanós* ofrecido por Clitemestra consiste en aceite: todos los comentaristas lo admiten (aunque los más creen que es parte de un sacrificio sangriento) sobre la base de su definición como χρίματος ἀγνοῦ y de la violencia de la llama que produce. El calificativo de ἀγνός es el adecuado a las ofrendas no sangrientas —ἀγνά θύματα—. Estas ofrendas pueden consistir en vegetales odoríferos (no incienso) o en productos vegetales simplemente, o en la mezcla de ambas cosas. En Jenófanes, en un pasaje en que los θύεα odoríferos primitivos han sido desplazados por el incienso, se dice que ἀγνὴν

<sup>7</sup> Sentido también muy probable en Syll.<sup>4</sup> 1218, 15

<sup>8</sup> Suplemento de Hemsterhuys sobre Pollux I 26, admitido por todos los editores.

όδμήν λιθανωτὸς ἵησιν<sup>9</sup>. La ofrenda de Clitemestra, en cuanto da una llama θυηφάγον, puede contener o no sustancias aromáticas: el sentido etimológico alude a ellas, pero la palabra podría usarse también en el posterior. Sin embargo, dado que la llama es calificada de εὐώδη, es claro que el *pelanos* contiene esas sustancias aromáticas. Y como 598 describe el mismo sacrificio de la párodos y no otro distinto, la única explicación posible es que el aceite enviado por Clitemestra, sacado de los almacenes del palacio, es aceite perfumado. Es, evidentemente, el mismo εὐώδες ἔλαιον que se guardaba en los almacenes de Odiseo (β 339).

El aceite perfumado con mezcla de θύεα es conocido efectivamente por Homero. Prescindiendo de este pasaje, recuérdese el ἔλαιον τεθυωμένον con que se unge Hera (Ζ 171 s.), por no hablar del ἔλαιον ροδόν con que cuida Afrodita el cuerpo de Hector (Ψ 186). Podríamos citar también los diversísimos aceites perfumados descritos por la literatura posterior. Tenemos incluso un μύρον βασίλειον (Safo 96, 21 D.) que debe ahora entenderse como una calidad especial denominada así por reminiscencia del aceite perfumado que guardaban los antiguos palacios<sup>10</sup>.

La conclusión en sí no era difícil de obtener: ya Paley<sup>11</sup> piensa en su comentario al Agamenón en el aceite τεθυωμένον de los pasajes homéricos aludidos. Pero existía una dificultad grave, que es la que, sin duda, hizo que esta interpretación no prosperara<sup>12</sup>: el aceite perfumado era conocido solamente en usos no religiosos. Ahora bien, desde que lo conocemos como objeto de ofrenda religiosa en las tablillas micénicas, queda abierto el camino para ver en el Agamenón una reliquia de ese empleo.

En la imagen de Esquilo, el aceite es la medicina con que es vigorizada la llama: esto nos recuerda los usos medicinales del aceite, y concretamente del aceite perfumado, de los que luego hablaremos.

<sup>9</sup> Jenófanes 1, 7. Cf. supra p. 124 y J. Rudhardt, *Notions . . . de la pensée religieuse . . . dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 39 ss.; también el uso latino de *castus*: *castis uerbenis* Hor., C. IV 11, 6, *c. lauro* Lygd. 4, 23, *c. mola* P. Fest. p. 65, *c. taedis* Virg., Aen. VII 71.

<sup>10</sup> Y no al revés como quiso Headlam, *The Agam. of Aeschylus*, Cambridge 1925, p. 182 y antes que él Wilamowitz (para quienes Esquilo alude simplemente a una clase especial de aceite).

<sup>11</sup> *The Trag. of Aeschylus*, London 1879, p. 353

<sup>12</sup> No la mencionan editores posteriores como Headlam, Fränkel y Denniston-Page.

## II

Antes de exponer los testimonios micénicos del uso del aceite perfumado, procedente de los almacenes del palacio, en el culto de diversas divinidades — exactamente igual que en el Agamenón —, conviene que insistamos en la interpretación de los pasajes ya estudiados.

Fränkel<sup>13</sup> cree que el v. 597 se refiere al acto de apagar las cenizas de un sacrificio, quizás con vino; Denniston-Page<sup>14</sup> piensa que con este objeto se empleaba el incienso. Como se ve, en uno y otro caso la idea es que Clitemestra ofrenda sacrificios de los que el *pelanós* es solamente un acompañamiento. Pero no hay absolutamente ningún indicio de ello: es una invención innecesaria que en un caso haría jugar dos elementos (*pelanós* y sacrificio) y en otro tres (*pelanós*, incienso y sacrificio): en el primero queda inexplicado el θυηφάγον εύώδη φλόγα. Si se prescinde del sacrificio pero se sigue sin admitir que la ofrenda es de aceite perfumado, hay que combinar el ofrecimiento del aceite con otro de θύεα, para lo que no hay base. De otro lado, apagar una llama de aceite con estos θύεα no parece posible, y menos dado que no son incienso, como suele pensarse, sino hierbas aromáticas (coriandro, salvia, etc.: cf. infra); tampoco pueden producir estos θύεα llama, sino humo. La llama es sin duda alguna la producida por el *pelanós* de aceite (cf. vv. 92—93 οὐρανομήκης λαμπάς) y si es calificada de θυηφάγον εύώδη es porque ese aceite contiene θύεα. Esta interpretación, la más sencilla, es, creemos, la única posible: Clitemestra ofrenda, como acción de gracias por la victoria, una *pelanós* de aceite perfumado sacado del palacio. Ciento que está testimoniado el uso de favorecer la combustión de un sacrificio sangriento echando aceite<sup>15</sup>: pero si aquí Esquilo hubiera querido decir esto, lo habría dicho claramente. Aquí sólo habla de *pelanós* de aceite y a su llama le aplica calificativos que difícilmente se ajustan a los que se esperarían para la carne quemada. ¿Cómo iba a insistir el poeta en ese caso en el carácter de ḥγνός del *pelanós*, carácter que se perdería en cuanto se mezclaría con víctimas animales?

Conviene insistir ahora sobre el uso de la palabra πέλανός en nuestro pasaje, para hacer ver que no es en absoluto anómalo y, sin embargo, presenta caracteres propios.

<sup>13</sup> Ob. cit., p. 297

<sup>14</sup> Ob. cit., p. 125

<sup>15</sup> Esquilo, Agam. 69 (interpretación no segura), Virgilio, Aen. VI 254, Estrabón XV 3, 14, Pausanias VIII 42, 11, Ateneo XI 486a.

Lo primero que hay que decir es que πελανός no era palabra de la lengua común de Atenas, sino sólo de la lengua poética y sacerdotal; lo segundo, que tenía un sentido muy amplio, aplicándose a toda clase de ofrendas líquidas e incluso a las sólidas de origen vegetal.

Los trágicos usan la palabra sobre todo para designar las χοαι vertidas en honor de los muertos o bien en honor de las divinidades ctónicas. A más de Esquilo, Persas 523 s., ya citado, aludamos sobre todo al uso de la palabra en Coéforas 92; a usos metafóricos en los que la sangre de alguien es ofrenda a las divinidades infernales (Esquilo, Eum. 265, Eurípides, Alc. 851); y aún a otros pasajes. En la lengua de la prosa se habla simplemente de χοαι.

Pero no se acaban aquí los usos de πελανός. Sin contar nuestro pasaje y Esquilo, Persas 202, en Eurípides, Tr. 1063 se habla de la llama de los πελανοί en el altar de Zeus; en Ión 707 se habla otra vez de la llama de los πελανοί ofrecidos a los dioses; en Hipólito 147 son mencionados πελανοί ofrecidos a Artemis; en Fr. 912 N<sup>2</sup>, otro πελανός en honor de Zeus; etc. En ninguno de estos casos, salvo el último (que habla de θυσίαν ἀπυρον παγκαρπεός), se detalla en qué consistía el πελανός; los dos primeros pasajes detallan que se quemaba<sup>16</sup>, el último que no. Esta vaguedad se refleja en Apolonio de Rodas, que al hablar de que

ἢ δ' εἴσω πελανούς μείλικτρά τε νηφαλίησι  
καὶ

lo que hace es glosar πελανοί con un término más inteligible<sup>17</sup>.

Los textos de la Comedia y de la prosa reflejan este estado de cosas de un modo aún más claro.

Tenemos en primer lugar Aristófanes, Pluto 660 s.:

ἔπει δὲ βωμῷ πόπτανα καὶ προθύματα  
καθωσιώθη «πελανὸς Ἡφαίστου φλογί»

donde es evidentemente acertada la interpretación de van Leeuwen<sup>18</sup> de que Aristófanes hace aquí parodia trágica: Eurípides llamaría πελανός a lo que todo el mundo en Atenas llama πόπτανα γ προθύματα. Esto se confirma por Sannarión, Fr. 1 K πελανούς καλοῦμεν ὥμεις οἱ θεοί, & καλεῖτ' ἀσέμνως ἀλφιθ' ὥμεις οἱ βροτοί. Así, Platón, Leg. 782 c, ya citado, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς

<sup>16</sup> También Eurípides, Helena 1333 s.

<sup>17</sup> Cf. Eurípides, Erecteo 350 N<sup>2</sup>

<sup>18</sup> Ad loc. Erróneo Ziehen, Pelanos, RE XIX 1, col. 246

ζῶα, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι debe entenderse como el pasaje de Apolonio de Rodas que hemos comentado: el término general y oscuro *πελανός* es aclarado con uno más concreto de la lengua corriente.

En consecuencia, los ἀγνὰ θύματα de Tucídides I 126 y Sófocles, Tr. 287 citados arriba son evidentemente *πελανοί*, así como, en realidad, todas las ofrendas de la lista de testimonios de θύεα en el sentido de ofrendas no sangrientas.

Consecuencias semejantes pueden obtenerse de otros textos aún. Por ejemplo, en un inscripción de Eleusis del siglo V<sup>19</sup> se establecen las primicias de cebada y trigo que han de darse para el culto de Demeter y Core y luego se las llama en su conjunto *πελανός* (l. 35 θύειν μὲν ἀπὸ τοῦ πελανοῦ καθότι ἀν Εὔμολπίδαι [ἔχσηγῷ]νται). Hay luego textos diversos que hablan del *pelanós* ofrecido en las Dipolias<sup>20</sup>, formado de harina de trigo y cebada<sup>21</sup>. Y, finalmente, otros, completamente explícitos, que nos dicen que *pelanós* es lo que se llama *πέμπτα* o pasteles sacrificiales<sup>22</sup>.

En suma, *πελανός* no es ningún término técnico; es inútil querer reducirlo al culto ctónico, como parece intentar Spengel, aunque sin rigor<sup>23</sup>, o a las ofrendas líquidas (polenta sobre todo), como pretende Ziehen forzando los textos<sup>24</sup>. Aunque la etimología y la mención del *pelanós* en las χοῖ indiquen que ahí está el sentido original de la palabra, es claro que, a partir de su aplicación a la polenta, pasó a designar igualmente pasteles de masa cocida<sup>25</sup>. En otro caso no se explicarían testimonios como el del *Pluto*, en que se habla de πότιτα consumidos por el fuego.

En cuanto a los pasajes en que se habla en general de quemar un *pelanós*, se refieran al culto ctónico o al celeste, puede pensarse que aluden, bien a estos *πέμπτα* en general, bien a ofrendas líquidas de aceite como en el Agamenón: es imposible decidir. Así, el texto del Agamenón es el único que es absolutamente explícito respecto a la existencia de un *pelanós* de aceite que se quema en acción de gracias en honor de toda clase de divinidades. Pero si es el único explícito,

<sup>19</sup> Syll.<sup>4</sup>, 83. Cf. también Syll.<sup>4</sup> 200, 15

<sup>20</sup> Teofrasto en Porf., Abst. II 29; Androción en Sch. Ar. Nu. 985

<sup>21</sup> Pausanias I 24, 5

<sup>22</sup> Harpocració, s. u. *πελανός* (con citas de Apolonio de Acarnas y Dídimo); Hesiquio y Sud. s. u. *πέμπτα*; Pausanias VIII 2, 3; *πέμπτα* . . . & *πελανοὺς καλοῦσιν ἔπι καὶ εἰς ἡμᾶς Ἀθηναῖοι*.

<sup>23</sup> Opferbräuche der Griechen, Berlin 1910, p. 66 ss.

<sup>24</sup> En RE, art. cit.

<sup>25</sup> Cf. Stengel, ob. cit. p. 70

el uso del término πελανός en este pasaje no tiene nada de anormal, dada la amplitud del mismo. Esto es lo que queríamos hacer ver.

Sin embargo, aun no presentando nuestro pasaje una originalidad radical, insistimos en que tiene características notables que queremos subrayar otra vez: 1. Es la única vez que encontramos unido el peán al ofrecimiento de un *pelanós*, en lugar de a una libación o a un sacrificio sangriento. 2. Es la reina quien lo ofrece en los altares de la ciudad. 3. Se trata de un *pelanós* de aceite, lo que no está excluido en otros textos, pero tampoco está explícito; y precisamente de aceite perfumado, cuyo uso sacrificial sólo aquí está testimoniado en la Grecia clásica.

Por lo demás, el uso del aceite en diversas ofrendas está bien documentado en Grecia<sup>26</sup>. Aparte del aceite añadido en los sacrificios sangrientos para que arden mejor — ya hemos aludido a él —, es mencionada la ofrenda de aceite entre las ἀπαρχαί o primicias, así por Sófocles 398 P. y por Teócrito V 54. En el culto funerario podemos mencionar las ánforas de miel y aceite depositadas junto al cadáver de Patroclo en la pira (Ψ 170); cf. también ω 67 s. Se le menciona igualmente en la composición de diversos pasteles sacrificiales<sup>27</sup> y se vertía asimismo sobre ellos<sup>28</sup>. Se nos habla incluso de ἔλαιοσπονδα<sup>29</sup>. Y hay que pensar en las lámparas de aceite que ardían en diversos santuarios griegos — como luego en las iglesias cristianas — y que en un principio tienen un sentido de ofrenda y no ya puramente el pragmático de iluminar<sup>30</sup>.

De lo que no tenemos noticia para época clásica, insistimos, es únicamente del empleo religioso del aceite cocido con hierbas aromáticas; si sólo de su uso medicinal y como perfume.

¿Tenía conciencia Esquilo, cuando escribía el Agamenón, de su originalidad al describir los sacrificios ordenados por Clitemestra? Creemos que sí, al menos en parte. Pues era una opinión muy común la de que las ofrendas no sangrientas eran particularmente antiguas: algunos textos de los arriba recogidos, notablemente Sófocles 398 P. y Platón, *Leg.* 782c, se refieren concretamente a una época primitiva en que no había sacrificios sangrientos<sup>31</sup>. Añádase la ofrenda de un

<sup>26</sup> Cf. Clotilde Mayer, Das Öl im Kultus der Griechen, Diss. Würzburg 1917

<sup>27</sup> Mayer, ob. cit., p. 68 ss.

<sup>28</sup> Sch. Ar. Plu. 174

<sup>29</sup> Porfirio, Abst. II 20

<sup>30</sup> Cf. una larga serie de textos a este respecto en Pease, RE XVII 2, col. 2467 (s. u. *Oleum*).

<sup>31</sup> Otros comparables, como Pausanias VIII 42, 8, a cultos arcaicos (en este caso, de Demeter en Figalia).

*pelanós* en las Diasias y Dipolias; a Demeter y Afrodita; en el culto funerario; y el propio arcaismo, del que se tenía conciencia, del nombre del πελανός. No sólo Esquilo en el Agamenón, sino también Sófocles en Tr. 287 ha imaginado que una acción de gracias a la manera antigua consiste en la ofrenda de un *pelanós*; y hemos citado otras ofrendas de este tipo en Esquilo y Eurípides. Lo que en época clásica era propio de ciertos cultos arcaicos o de las ofrendas de la gente pobre, se consideraba que era lo normal en época heroica, aunque en Homero existieran al tiempo los sacrificios sangrientos. Lo original del Agamenón, insistimos, es el detalle que se nos da, aquí por única vez, del contenido de un tipo especial de *pelanós* luego caído en desuso. Pero mezclar el sacrificio de un *pelanós* con uno sangriento, como han querido ver a veces los modernos, es a todas luces absurdo y no debería haberse pensado nunca en ello.

De igual modo había conciencia en Grecia del carácter helénico antiguo de las ofrendas de θύεα — plantas aromáticas distintas de las orientales —, ya lo hemos visto. Se sabía, de otra parte, que en Homero estos θύεα se mezclaban con el aceite y que este aceite se ofrendaba a los muertos (Ψ 170). Si Esquilo nos presenta una ofrenda de aceite con θύη no hace, pues, más que describirnos algo que él consideraba como particularmente arcaico. A la vista de la coincidencia con las tablillas micénicas se desprende que, evidentemente, tenía razón. Sin duda tenía más datos que los conocidos por nosotros para llegar a esa conclusión: probablemente, la conservación del uso religioso del aceite perfumado en algún culto arcaizante. Debió de haber una continuidad en esto, como la hubo en los tipos mismos del aceite perfumado que siguieron fabricándose para otros usos, según veremos. También constaba el carácter arcaico de la simple ofrenda de granos de cebada en *Odisea* δ 759 ss. (acompañada de la *ololygé* de Penélope)<sup>32</sup>. En Safo 44 (boda de Héctor y Andrómaca) la *ololygé* y el peán iban unidos a una ofrenda de θύεα, en este caso ya orientales; y Jenófanes 1 debe ser entendido como el canto en un sacrificio semejante.

Esto no obsta para que los sacrificios sangrientos sean considerados también como usuales ya en la edad heroica; pero aun en ellos quedaba como previa la ofrenda de cebada.

En cuanto al hecho de que sea la reina la que haga la ofrenda, Esquilo puede haber partido del paralelo que presentaban los sacrificios hechos por un Estado como el espartano o el ateniense, en que

<sup>32</sup> Cf. sobre esto Deubner, I. c., p. 19

el rey en un caso, en otro los tres arcontes, los estrategos, etc., sacrificaban en diversas fiestas por el bien del Estado y éste corría con los gastos. También puede haber pensado en las funciones religiosas del rey homérico, que con frecuencia sacrifica por el bien de su pueblo<sup>33</sup>.

De otra parte, no parece imposible que hasta Esquilo hubiera llegado algún conocimiento de la existencia de un aceite »real», guardado en los almacenes de palacio y distribuido en ocasiones solemnes: el μῆρον βασιλείου de Safo 23 y Crates Com. 2, con su adjetivo que es ya una simple designación de calidad, puede también proceder de ahí. Tal vez la vista de las ruinas de los palacios micénicos, con sus gigantescos πίθοι, ha hecho familiar a Esquilo esta idea; tal vez, quizás, le haya sido suficiente pensar en las μοπίαι u olivos sagrados del Ática, consagrados a Atenea y cuyo aceite se entregaba como premio a los vencedores en los Juegos Panatenaicos. Si se tiene en cuenta, efectivamente, que el culto de Atenea provenía en Atenas del del palacio real y que esto era sentido más o menos claramente — igual sucedía en el caso de otras divinidades homéricas más o menos ligadas a determinados héroes — la suposición no tiene nada de extraña<sup>34</sup>. En todo caso, por simple inducción o por una vía por nosotros desconocida, Esquilo ha logrado una intuición justa sobre el papel central que en el culto de todo el Estado micénico desempeñaban el rey y los bienes que en sus almacenes atesoraba<sup>35</sup>.

### III

Vamos a estudiar ahora con mayor detención los paralelos micénicos a la ofrenda de aceite perfumado de la Clitemnestra de Esquilo. Pero conviene que primeramente echemos un vistazo a los que solamente se refieren a ofrendas de aceite y a otras diversas.

Ofrendas de aceite solamente contiene un grupo de tablillas de la serie Fp de Gnosos<sup>36</sup>. Todas estas tablillas tienen en común los

<sup>33</sup> Cf. Gil en Adrados-Galiano-Lasso-Gil, Introducción a Homero, Madrid 1963, p. 467

<sup>34</sup> El suministro público de aceite a los gimnasios en diversas ciudades griegas (cf. Pease, l. c. col. 2464) puede continuar fácilmente una costumbre antigua desarrollada en competiciones deportivas dependientes de un santuario bajo el cuidado de una ciudad. Los repartos de aceite — a veces por ricos ciudadanos, ya en época helenística — fueron continuados por Cesar y Nerón que así, curiosamente, prosiguieron la tradición de los reyes micénicos. Cf. los datos en Pease, l. c.

<sup>35</sup> Cf. en Emerita 29, 1961, p. 105 ss. una serie de reliquias de este estado de cosas micénico en época clásica.

<sup>36</sup> Documents, p. 303 ss.; Palmer, Mycenaean Greek Texts, Oxford 1963, p. 235 ss.

siguientes rasgos: a) carecen de sujeto; b) indican el mes en que se hace la ofrenda (en gen.: Fp5 *di-wi-jo-jo*, Fp1 *de-u-ki-jo-jo*; o en nom.: Fp13 *ra-pa-to*); c) designan en dativo la divinidad o el sacerdote que recibe la ofrenda (Fp1 *di-ka-ta-jo di-we*, a Zeus Dicteo'; *pa-si-te-o-i*, a todos los dioses'; *a-ne-mo i-je-re-ja*, a la sacerdotisa de los vientos' etc.; Fp8 *e-ri-nu*, a Erinis'; Fp14 *a-re*, a Ares' etc.); d) con frecuencia indican también el lugar a que se destinan las ofrendas, bien con el lativo *-de* (Fp1 *da-da-re-jo-de*, al Dedaleon'; Fp13 \*85-*ri-mo-de*), bien con el nominativo «neutro» (Fp1 *a-mi-ni-so*, a Amniso').

Para nuestro objeto es muy importante notar en estas tablillas varias cosas. En primer lugar, que al carecer de sujeto se trata evidentemente de ofrendas del palacio destinadas al culto de determinadas divinidades en un tiempo también determinado. En segundo, que cada indicación de una cantidad de aceite se refiere al entregado a una sola divinidad o sacerdote, salvo en el caso del culto conjunto de «todos los dioses». En tercero, que la indicación del templo o lugar a que se envía el aceite cumple una doble función: bien sustituye a la mención del dios, cuyo nombre era evidentemente fácil de deducir de la sola mención del lugar (ej.: Fp1.7 *a-mi-ni-so pa-si-te-o-i OLEUM O/1*; Fp14 *a-mi-ni-so-de pa-si-te-o-i*)—bien la acompaña (ej.: Fp 1.7 *a;mi;ni;so pa-si-si-te-o-i OLEUM O/1*, Fp 14 *a-mi-ni-so-de pa-si-te-o-i*). Y en último, que el nombre del dios puede ser sustituido por el de sus oficiantes (*a-ne-mo i-je-re-ja*). Estos rasgos se vuelven a encontrar en la serie Fr de Pilos, es decir, en las tablillas referentes a aceites perfumados.

Junto a la serie Fp, referente a ofrendas de aceite, en Gnosos encontramos aún otras tablillas de rasgos idénticos, pero que a veces presentan el aceite acompañado de otras ofrendas. Por ejemplo, las 17 tablillas Fs, en que además de aceite se ofrece cebada, higos, harina, vino y miel (sin indicación del mes); las de la serie Gg (también sin indicación del mes), referentes a ánforas de miel; y F 953 + 955 (que sí tiene indicación del mes), que se refiere a ofrendas de coriandro y \**ko-no* (= *σχοῖνος εὐօρυς*, jengibre', cf. Teofrasto, CP 6. 18). Esto nos introduce ya en el mundo de los *tu-we-a* o *θύεα* y nos lleva a Pilos, a la tablilla Un 219, muy parecida a las anteriores (también sin sujeto, pero sin indicación de fecha); en ella se ofrenda *tu-wō* (*θύος*) a un personaje *a-he-ra-wō* que, como los demás de esta tablilla, pertenece a la organización sacerdotal<sup>37</sup>. En las demás

<sup>37</sup> Cf. sobre *El Emerita* 29, 1961, p. 95

entradas de la misma tablilla se indican ofrendas por desgracia difíciles de identificar; al menos, *ko* es coriandro, *ME* miel (añadida a veces al vino como θύος), *MA* aparece otras veces en contextos «aromáticos». En Un 2 se asocian, como ofrendas a *wa-na-ha-te*, *Fάνωκτι*, cebada, *cyperus* (?), harina, aceitunas, miel, higos, vino y, también, animales para el sacrificio.

Todas estas tablillas referentes, en suma, a vegetales (con la excepción únicamente mencionada), describen a todas luces ofrendas del palacio. Pueden compararse, por ejemplo, con la gran inscripción PY Tn 316 — en que se ofrendan oro y esclavos — que se refiere a un mes determinado y que, como las mencionadas, introduce en cada entrada solamente un dios. En términos generales, todas estas inscripciones deben ponerse al lado de otras que ilustran las responsabilidades religiosas del rey micénico, el cual pagaba con tierras a una larga serie de funcionarios que, en su núcleo más primitivo, eran los sacerdotes del culto del palacio. Me refiero a la serie E de Pilos, importante documento que he interpretado en este sentido en dos extensos artículos<sup>38</sup> en los que me he opuesto, sobre todo, a determinadas interpretaciones de Palmer.

Hay que distinguir tajantemente este tipo de documentos de otros dos que a continuación indico:

1. Aquellos absolutamente paralelos a éstos — entregas a un dios o sus sacerdotes — pero con sujeto explícito. Me refiero sobre todo a la serie Es de Pilos<sup>39</sup>, en la que se detallan entregas anuales de harina a Posidón y a otros dioses y sacerdotes. Es una especie de contribución (*do-so-mo*) a que están sometidos una serie de personajes cuyos nombres se indican (*ko-pe-re-wa do-so-mo*, contribución de Copreo')<sup>40</sup>. Es común con las anteriores tablillas la norma de que cada entrada se refiere a un personaje solamente y la de que un dios puede ser sustituido por un sacerdote.

2. Otro grupo naturalmente muy distinto es aquel que detalla contribuciones pagadas al rey o, en todo caso, mercancías recibidas por éste. La presencia de la indicación del lugar o grupo humano que las entrega, es suficiente para distinguir estas tablillas.

<sup>38</sup> «El culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica», *Emerita* 24, 1956, pp. 354—416; «Más sobre el culto . . .», *Emerita* 29, 1961, pp. 53—116.

<sup>39</sup> Cf. *Documents*, p. 275 ss.; Heubeck, *Zu den pylischen Es-Tafeln, Die Sprache* 4, 1958, pp. 85—95; Mabel Lang, *Es Proportions, Mycenaean Studies*, Madison 1964, pp. 37—51 (con la hipótesis de que Es 644 indica cantidades de grano recibidas por los miembros de la cofradía).

<sup>40</sup> Cf. también Un 718

Entre ellas vamos a destacar dos grupos que aquí nos interesan:

a) Las inscripciones de las ánforas halladas en Tebas. Contienen un nombre propio en nominativo, un nombre de lugar y otro nombre propio en genitivo, sustituido en un caso por el adjetivo *wa-na-ka-te-ro*. Palmer<sup>41</sup> interpreta que tenemos con ello la indicación del que suministra las ánforas, del lugar de donde proceden y del fabricante del aceite, que sería aceite perfumado (en un caso, elaborado en el palacio, *wa-na-ka-te-ro*). Tenemos aquí, aunque esto último no sea seguro completamente, un testimonio sobre el suministro de aceite del palacio real<sup>42</sup>.

También podríamos citar tablillas concretamente de impuestos, como las Ma, algunas de cuyas entradas registran *tu-we-a*, así también Un 219; y las Na, lino.

b) Las tablillas de Micenas, relativas a especies aromáticas<sup>43</sup>. Se trata a todas luces de contribuciones, como se ve por la indicación en algún caso del lugar de origen (Ge 606 *a-ke-re-u-te*) y de las palabras *o-pe-ro*, ὄφελος, y *jo-o-po-ro*, ὁς ὄφλον, con indicación del deudor, como en tablillas de impuestos bien conocidas (serie Ma). Aunque no se cita la palabra *tu-we-a*, tenemos aquí la más completa relación de estas sustancias. Son: *ko-ri-ja-da-na*, coriandro', *ku-mi-no*, comino', *ma-ra-tu-wo*, hinojo', *sa-sa-ma*, sésamo', *ka-na-ko re-u-ke* (y *e-ru-ta-re*), azafrán' (?), *ka-ra-ko*, poleo', *ko-no*, jengibre', *se-ri-no*, perejil' y otros más dudosos.

Con esto tenemos cerrado el círculo. Conocemos las ofrendas de aceite del palacio a diversas divinidades, a las que hemos de añadir las de aceite perfumado de PY Fr; conocemos la procedencia del aceite y de los *tu-we-a*. Pero nuestra situación es aún más favorable. Pues conocemos precisamente la fábrica, si así podemos llamarla, que en Micenas elaboraba el aceite perfumado: de ella proceden las tablillas de «aromas» de Micenas que hemos presentado y que aparecieron junto a ánforas como las de Tebas. Era a todas luces una dependencia del palacio<sup>44</sup>. Bastaría para probarlo el hecho de que dichas tablillas representen notas de contribuciones. Pero es que

<sup>41</sup> I. c. p. 275 ss.

<sup>42</sup> Palmer cree que son de procedencia cretense y proceden del comercio, no de tributos; pero se ha demostrado que esto es erróneo; cf. Mylonas, Hesperia 31, 1961, p. 302 ss.

<sup>43</sup> Cf. E. L. Bennett, The Mycenae Tablets II, 1958; Documents, p. 225 ss; Palmer, I. c., p. 271 ss.

<sup>44</sup> Cf. Marinatos, Prakt. Akad. Ath. 33, 1958, pp. 161—63 y Palmer, Gnomon 1959, p. 433

además tenemos tablillas de Pilos referentes muy concretamente a la fabricación de aceite perfumado. La principal es Un 267:

*o-do-ke a-ko-so-ta  
tu-we-ta a-re-pa-zo-o  
tu-we-a a-re-pa-te  
ze-so-me-no*

*A-ko-so-ta*, un funcionario real bien conocido<sup>45</sup>, da θύεα a un *a-re-pa-zo-o* o 'cocedor de aceite' llamado Tiestes a fin de cocerlas con aceite. A continuación se detalla cuáles son esos θύεα: coriandro, *cyperus*, vino, miel y otros no identificados. Análoga es la tablilla Un 249, que añade que el *a-re-pa-zo-o* es un *po-ti-ni-ja-we-jo*, es decir, está consagrado a la πότνια: en este caso se le entrega *wi-ri-za* (*Φίριδια*, *Iris Illyrica*) y *cyperus*.

Resulta curioso que estos datos micénicos sobre la fabricación de aceite perfumado coincidan con los que tenemos de fuentes diversas (sobre todo Teofrasto, De odor. y HP) sobre la fabricación de perfumes a base de aceite cuya utilización hemos documentado ya en Homero para el cuidado femenino (Ζ 175), para perfumar la ropa (ε 264, cf. Σ 596), etc. Sabemos<sup>46</sup> que el aceite se calentaba en una especie de baño maría con gran variedad de frutos y plantas, incluyendo la miel y el vino.

#### IV

Tras este repaso, no exhaustivo, a las tablillas de ofrendas regias a diversos dioses o cultos, completado con indicaciones sobre la fabricación real de aceites aromáticos, llegamos al verdadero centro de nuestro interés: las tablillas PY Fr, relativas a ofrendas de estos aceites aromáticos precisamente<sup>47</sup>. Les hemos dedicado ya un artículo<sup>48</sup>. Vamos a tratar, en vista de lo hasta aquí expuesto, de

<sup>45</sup> Cf. Emerita l. c., p. 95.

<sup>46</sup> Cf. R. I. Forbes, Studies in ancient technology, III, p. 28 ss.

<sup>47</sup> Fr 1184 no pertenece a este grupo, es del tipo estudiado más arriba.

<sup>48</sup> «Micénico -o-i, -a-i = -oi, -ai y la serie Fr de Pilos», Minos 7, 1961, pp. 49—61; cf. también Bennett, The Olive Oil Tablets of Pylos, Salamanca 1958; Gallavotti, I documenti unguentari e i dei di Pilo, PP 14, 1959, pp. 87—105; Chadwick, Some Notes on 1955 Pylos Tablets, publ. particular, 1958; Cl. Milani, Le tavolette di Pilo trovate nel 1955, Rend. Ist. Lomb. 92, 1958, p. 619; Palmer, New religious Texts from Pylos, Trans. Phil. Soc. 1958, p. 1 ss.; ob. cit., p. 240 ss. Este último tratamiento de Palmer se basa sustancialmente en el suyo anterior. No conoce aún mi artículo de 1961; es de lamentar que en general su Mycenaean Greek Texts, aparecido en 1963, trabaje con una bibliografía que raramente soprepasa el 1959.

fortificar algunas de sus conclusiones y de perfeccionar o rectificar otras.

Las tablillas de la serie Fr de Pilos son en todo comparables a las Fp de Gnosos, sólo que, como venimos diciendo, se refieren muy concretamente a aceite aromático. Se nos cita el aceite *ku-pa-ro-we*, provisto de *cyperus*, el *wo-do-we*, de rosa' (como en Homero!), el *pa-ko-we*, de salvia', el *e-ti-we*, que es difícil de interpretar<sup>49</sup>. Como se ve, se trata en todo caso de aceite con θύεια, como el que conocemos por Homero, sólo que, aquí, destinado claramente a fines cultuales, puesto que es ofrendado a diversas divinidades con motivo de fiestas muy concretas.

Repasemos ahora los elementos de estas tablillas. En ellas se indica, además del aceite que se entrega:

a) el destinatario, en dat.: *po-se-da-o-ne*, a Posidón', *wa-na-ka-te*, al' θέοντας' (que he interpretado igualmente como Posidón), *ma-te-ri te-i-ja*, a la madre de los dioses' (?), *po-ti-ni-ja*<sup>50</sup>, a la Potnia' (Demeter, creo), *ti-ri-se-ro-e*, a Trísheros'.

b) La fecha u ocasión en que se hace la fiesta: se indica el mes en nominativo «neutro» (*po-ro-wi-to* Fr1221, 1232) o en gen. (Fr1224 *pa-ki-ja-ni-jo-jo me-no*); o un festival en gen. (1202 *me-tu-wo ne-wo*, en el festival de vino nuevo') o en loc. (1222 *to-no-e-he-te-ri-jo*, 343 *re-ke-to-ro-te-ri-jo*, 1217 *re-ke-e-to-ro-e-te-ri-jo*). A decir verdad no estoy muy seguro de que estos dos últimos «festivales» (consistentes en στρῶσαι un lecho en un caso, y en una procesión de un trono, quizá, en otro) no sean tales en realidad y las palabras en cuestión sean simplemente epítetos cultuales de dioses en dat.<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> El aceite *we-a-re-pe*, que Bennet y Palmer han creido que era aceite «para los vestidos», — Palmer entiende en este mismo sentido Fr 1225 *we-a<sub>2</sub>-no-i a-ro-pa* — no puede tener este sentido: es sin duda un tipo especial de aceite aromático (no interpretamos el elemento *we-*). Deroy, Mycénien *wearepe, wejarepe*, Kadmos 1, 1962, p. 117 ss. piensa que se trata de aceite *feappertēs*, procedente de aceituna madura que «cae en primavera»; pero la interpretación es una de tantas posibles pero indemostrables y el contexto lleva más bien al sentido «aromático». Sobre *we-a<sub>2</sub>-no-i* cf. infra. El aceite usado para los vestidos y para los demás usos es el mismo en Homero.

<sup>50</sup> Se dice *u-po-jo po-ti-ni-ja*: la primera palabra indica también un centro del culto.

<sup>51</sup> En Fr343 *re-ke-to-ro-te-ri-jo* va con *po-se-da-o-ne* (se puede interpretar, pues, Ποσειδόνι λεγεστρωτέριώ), de modo que en 1217, donde va solo, se puede entender igual. En 1222 va solo *to-no-e-he-te-ri-jo* (quizá θρονοεκτέριώ, al entronizado'). De todos modos, es evidente la conexión del primer epíteto con la ceremonia de 'cubrir un lecho' en diversos cultos de fecundidad. Sobre Posidón como dios de la fecundidad, cf. Emerita 24, 1956, p. 399

En este caso habría que reducir las tablillas fechadas a las que incluyen el nombre del mes (*me-tu-wo ne-wo* podría ser también un mes).

c) Destino. Como en Fp, a los dos datos anteriores se añade a veces un lativo con *-de*, conteniendo nombres de lugar (1209, 1217, 1223 *pa-ki-ja-na-de*, 1123 *ti-no-de*, 1230 *pi-jo-de*, 1228 *e-re-de*). Bennet primero<sup>52</sup> y Palmer<sup>53</sup> después han visto muy bien que — como sucedía en KN Fp — el lativo podía ser sustituido por un nom. «neutro»: a *pa-ki-ja-na-de* citado es perfectamente paralelo *pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro* (ἀγρός? ἀγόπος?) en 1236; en 1220, 1226 hay en cabeza un *ro-u-si-jo a-ko-ro* absolutamente comparable<sup>54</sup>. Es una indicación idéntica al PU-RO „Pilos“ en cabeza de Tn 316. Así, Fr 1220, por ejemplo, *ro-u-si-jo a-ko-ro pa-ko-we OLEUM + PA QT 4* será „campo o comunidad de Luso (o sea, ,con destino al campo o comunidad de Luso‘). Aceite de salvia, etc.‘.

Dejando ahora estos elementos, que son comúnmente reconocidos, queda aún otro sobre el que discrepamos de las interpretaciones que se dan. Me refiero a las formas en *-o-i* (*wa-na-so-i*, *di-pi-si-jo-i*, *pa-ki-ja-ni-jo-i*, *a-pi-qo-ro-i*, sin duda también *we-a<sub>2</sub>-no-i* en 1225). Voy a defender primero mi tesis ya expuesta en Minos, pero modificándola en un punto importante.

Esta tesis es que se trata de nominativos de plural: *-oi*, *-ai* pueden transcribirse en micénico ya como *-o-i*, *-a-i*, ya como *-o*, *-a*. He aquí mis argumentos:

1. Diversos ejemplos de transcripciones *-oi*, *-ai* por *-o-i*, *-a-i* fuera de la serie Fr<sup>55</sup>.

2. En Fr, estricto paralelismo de *ro-u-si-jo a-ko-ro* y *di-pi-si-jo-i* en 1220:

*ro-u-si-jo a-ko-ro pa-ko-we OLEUM + PA QT 4*  
*di-pi-si-jo-i wa-na-ka-te OLEUM + PA LM 1*

Por tanto, *di-pi-si-jo-i* hace aquí el papel de nom. neutro, equivalente al lativo de otras tablillas. Se trata de noms. de plural indicando los miembros de grupos sacerdotales afectos a cultos diversos: los *wa-na-so-i* y *wa-na-se-wi-jo-i* al del Φάναξ, los *di-pi-si-jo-i* al de una diosa Διψία (Demeter?), los *pa-ki-ja-ni-jo-i* al de la *potnia* de *pa-ki-ja-na*. Es bien lógico que se les nombre como destinatarios de las ofrendas.

<sup>52</sup> Ob. cit., p. 25 s.

<sup>53</sup> Ob. cit., p. 247 s.

<sup>54</sup> Cf. quizás también el *qe-te-jo* de 1206, 1241

<sup>55</sup> Cf. Minos, l. c., p. 50 ss.

3. También en Fr, absoluto paralelismo entre 1232 *di-pi-si-jo po-ro-wi-to pa-ko-we* y 1218 *po-ro[wi-to di-pi-se-wi-jo OLEUM* etc.

Absoluto paralelismo también entre *wa-na-so-i* en tablillas diversas (1219 *wa-na-so-i po-se-da-o-ne*, 1227 *wa-na-ka-te wa-na-so-i*) y *wa-na-se-wi-jo* en 1215 (*wa-na-ka-te wa-na-se-wi-jo*), *wa-na-se-wi-ja* en 1221 (*po-ro-wi-to wa-na-se-wi-ja*)<sup>56</sup>.

4. Puedo avanzar ahora nuevos argumentos que me parecen decisivos:

a) El uso del nom. «neutro» en *-o* o en *-o-i* casi nunca coincide en una inscripción con el uso del lativo. Formas en *-o-i* (y *-o*) y lativos se excluyen, luego son equivalentes<sup>57</sup>.

b) Tanto con los lativos como con los noms. «neutros» en *-o*, *-a*, *-o-i* es muy frecuente la omisión del destinatario, que evidentemente se deducía del contexto<sup>58</sup> (lugar o sacerdotes a quienes se envía la ofrenda).

c) Interpretando las formas en *-o-i* como noms. se evita la admisión de un doble dativo en inscripciones como 1227 *wa-na-ka-te wa-na-so-i* (,a *wanax* y las dos *wanassoi*', según Palmer), 1231 *po-ti-ni-ja di-pi-si-jo-i* (,para p. y los *dipsios*', Palmer), etc. La doble dedicatoria en una sola entrada falta en absoluto en Fp, como vimos, así como en las demás tablillas de ofrenda. Eliminándola, se reduce Fr a la normalidad.

Nuestro artículo de Minos difería de la interpretación aquí ofrecida en un solo punto: entendía todos los nominativos como sujetos del verbo no explícito que indica la ofrenda. Ello separaría a estas tablillas del grupo de las que se refieren a ofrendas del palacio y traería graves complicaciones; sería además poco explicable que el sujeto, arbitrariamente, se escribiera o no. Pero tomando los nominativos como usados con valor neutro y equivalentes a los lativos de otras tablillas, desaparece toda dificultad.

En realidad, para nuestro objeto no tendría demasiada importancia que se tomara a las formas en *-o-i* como dativos o locativos (de lugar o tiempo), como a veces se propone: siempre se trataría de ofrendas de aceite aromático hechas por el palacio a determinadas divinidades en momentos también fijos. Hemos querido, sin em-

<sup>56</sup> Sobre la identidad práctica entre las formas en *-so* y *-se-wi-jo*, cf. Minos, I. c., p. 56

<sup>57</sup> Unica excepción es 1228 *wa-na-so-i e-re-de* (aunque Bennett, p. 26 no cree que haya aquí un nombre propio). El culto de *wanax* estaba muy extendido y por eso se precisa más.

<sup>58</sup> Así ya Palmer, I. c., p. 248 sobre *ro-u-si-jo a-ko-ro*

bargo, aprovechar la ocasión para hacer esta aportación a la interpretación de las tablillas Fr. En cuanto a otras interpretaciones, después de lo dicho, no voy a criticarlas largamente<sup>59</sup>. Queríamos destacar, sin embargo, que la interpretación por el dativo o locativo plural rompe conexiones naturales entre formas en *-o* y *-o-i*, según hemos visto: se toman como dativos formas absolutamente idénticas en su contexto a los nominativos «neutros»; se ve en *wa-na-se-wi-jo*, *di-pi-se-wi-jo* locativos indicando festivales siendo así que representan en su función en las tablillas a formas con *-o-i* que se toman como dativos<sup>60</sup>. Y no se teme a la acumulación de dativos en una sola entrada o a las interpretaciones puramente fantásticas como un dual *wa-na-so-i*, idéntico sin embargo en su función a los nom. *-o* y *-o-i*.

## V

Resumamos ahora todos los datos.

Tenemos testimoniado el uso de aceite aromático para el cuidado personal y de los vestidos en Homero y luego en fecha posterior; y en sacrificios no sangrientos en honor de diversas divinidades en Esquilo. En este último caso se nos dice que lo entrega la reina como regalo; y ello coincide con la noticia de Homero sobre la existencia de este aceite aromático en los almacenes de Odiseo. Aceites, aromáticos o no, aparecen en poder de diversos dioses y héroes en Homero.

De otra parte, tenemos datos sobre la fabricación en los palacios micénicos de estos aceites aromáticos y sobre su ofrenda, en momentos determinados, a diversas divinidades, comparable a las de harina, miel, etc. (que, por lo demás, se mezclaban frecuentemente con el aceite).

En estas circunstancias, no parece arriesgado suponer que el aceite aromático de la serie Fr se destinaba, igual que otras tantas ofrendas, a ser quemado en los altares de los dioses como el *pelanós* de Clitemestra — o como el aceite que se deposita en las piras de Patroclo y de Aquiles, en Homero —. Influidos por el uso posterior

<sup>59</sup> Cf. ya Minos, l. c., p. 57 s.

<sup>60</sup> Así Palmer, l. c., p. 249. Toda su construcción de p. 252 ss., en que sostiene la existencia de un único festival, semejante a las Antesterias, al que se referiría toda la serie Fr, se viene abajo. Son ofrendas que se hacen en ocasiones diferentes, comparables con las de las tablillas Fp y otras. Claro está que hay elementos de su interpretación — que en parte viene de Bennet y Guthrie — que se mantienen en pie. Es evidente que intervienen cultos de fecundidad, en relación con la pareja divina de Posidón y la potnia, sin duda Demeter o una antepasada suya.

del aceite aromático, empleado solamente para la cosmética femenina y para perfumar la ropa — ya desde Homero — y también inconscientemente, sin duda, por los hábitos modernos, los autores creen a veces que el aceite aromático de Fr tenía esa misma finalidad. «The oil is all apparently intended to make clothing flagrant<sup>61</sup> and to perfume», dice Bennet<sup>62</sup>: Palmer, en su tratamiento de la serie Fr, no dice nada de la finalidad de las ofrendas registradas en la misma; y hablando de la Fp afirma que el aceite «it may be surmised, was intended for ritual anointing»<sup>63</sup>: se refiere a la costumbre de ungir las estatuas con aceite, a la manera como se ungían los hombres (y los dioses en Homero). Por otra parte, a veces parece como si los autores modernos pensaran en ungüentos muy consistentes más que en aceite: por ejemplo Miss Lorimer cree<sup>64</sup> que sólo las ánforas pequeñas contendrían perfumes.

No hay motivo alguno que nos deba hacer creer que el aceite no se empleaba, aromatizado con *tu-we-a*, para ser quemado en el altar y no simplemente frotado en las estatuas. Con esto no queremos decir que sea éste el único destino del aceite aromatizado. Evidentemente, el que guardaba Odiseo en su almacén debía de tener también otras finalidades. Lo mismo que el aceite común se emplea ya como alimento, ya para ungir el cuerpo, ya para curar las heridas y untar los vestidos — todo ello testimoniado desde Homero —, el aromático debía de tener igualmente todas estas finalidades. Y el que ofrendaba el palacio en las tablillas Fr debía de servir, a más de para el sacrificio en honor de los dioses (y también, seguramente, para ungir sus estatuas), para el mantenimiento de los sacerdotes, igual que ocurría con todas las demás ofrendas. Pues las cantidades de aceite registradas son muy elevadas. Pero de todos estos usos el de quemarlo como ofrenda es el más importante; sin duda la idea era que los dioses se alimentaban de él, como de harina, etc. La sustitución progresiva de los *pelanos* de aceite por otros diversos que incluían harina, lleva a esta conclusión inevitablemente.

Lo que ocurre es que desde pronto el aceite aromático fue desterrado del uso religioso por causa de la importación de inciensos y perfumes orientales<sup>65</sup>. Quedaron solamente usos restringidos de él, según hemos visto. Pero esto ha pasado inadvertido, hasta el punto

<sup>61</sup> Juega aquí la interpretación, muy dudosa, de *we-a-re-pe*, cf. supra n. 49

<sup>62</sup> Ob. cit., p. 37

<sup>63</sup> Ob. cit., p. 237

<sup>64</sup> Homer and the Monuments. 1950, p. 56

<sup>65</sup> Testimoniados desde Arquifoco I. c., Jenófanes I. c., Safo 44. 30

de que, por ejemplo, en el artículo *oleum* de la RE<sup>66</sup> no se habla de aceite aromatizado más que a propósito de los perfumes. De otra parte parece que, para el cuidado personal, el aceite aromatizado quedó reservado a las mujeres: así ya en Homero, en los pasajes que son explícitos. También fue eliminado de la alimentación, mientras que hemos de suponer que en un principio el aceite ofrendado a los dioses y destinado por tanto a su sustento debía de ser el mismo que consumían los hombres<sup>67</sup>.

En suma, en época clásica apenas subsisten las ofrendas de aceite, limitadas a mezclas diversas en el culto funerario y a la fabricación de polentas o pastas usadas en determinados cultos, sobre todo en calidad de primicias. Los perfumes orientales se ofrendan aparte y son los más frecuentes. Pero la idea de que un *pelanós* de aceite perfumado, ofrendado por el palacio, es un sacrificio de corte arcaico, subsistía gracias al apoyo de algunos restos cultuales y de ideas sacadas de Homero. A él se alude precisamente en varias ocasiones, pero en forma completamente explícita sólo en el Agamenón de Esquilo; y así ese pasaje, en unión de los demás datos manejados, contribuye a la interpretación de las tablillas Fr y es aclarado por ellas al mismo tiempo.

## VI

Llegados a estas conclusiones, podemos volver a Homero y buscar testimonios indirectos, que se unan a los explícitos, sobre el uso del aceite perfumado. Por lo que se refiere a su empleo como ungüento, encontramos uno clarísimo en la ambrosía, transposición a la esfera divina del aceite perfumado de los hombres.

Hemos hablado ya del aceite de rosas con que Afrodita frota el cuerpo de Héctor ( $\Psi$  186) y del aceite *τεθυωμένον* que se unta a sí misma Hera ( $Z$  170 ss.). No hemos dicho que el primero es calificado de *ἀμβροσίῳ* y, sobre todo, no hemos indicado el contexto del segundo pasaje, que es sobremanera instructivo:

'Αμβροσίῃ μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἴμερόεντος  
λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψαστο δὲ λίπ' Ἐλαίῳ  
ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό δά οἱ τεθυωμένον ἦν.  
τοῦ καὶ κινυμένοιο Διὸς κατὰ χαλκοβατές δῶ  
ἔμπτης ἐς γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἔκετ' ἀντιμή.

<sup>66</sup> XVII 2, col. 2454 ss. (por A. S. Pease, 1937)

<sup>67</sup> Clotilde Mayer, ob. cit., p. 68 ss. cree que las ofrendas de aceite eran entendidas como destinadas a que los dioses se ungieran. Esto es combatido con razón por Ziehen, RE XVIII 1, col. 586.

Τῷ δὲ τῇ γε χρόᾳ καλὸν ἀλειψαμένη ἴδε χάίτας  
πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαεινούς.

De aquí se deduce sin lugar a dudas que la ambrosía no es más que el nombre dado al paralelo divino del aceite perfumado de los hombres: su uso por Hera en el cuerpo y el cabello<sup>68</sup> encuentra su correspondencia en escenas humanas de Homero en que sólo interviene el aceite —no se dice si perfumado o no— y en Arquíloco 130. 5—6 Ad., donde Neóbula (?) lo sustituye ya para iguales usos por un ungüento con mirra<sup>69</sup>.

Desde ahora podemos comprender pasajes como Π 680 χρισέν τ' ἀμβροσίη περὶ δ' ἀμβροτα είματα ἔστε (Apolo unge de aceite perfumado el cadáver de Sarpedón y le pone vestidos también perfumados, sin duda); Τ 38 Πατρόκλω δ' αὐτὸν ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρόν / στάχε κατὰ ρίνῶν (Afrodita echa en la nariz del cadáver de Patroclo, para conservarlo, aceite perfumado y vino); 1 445 ἀμβροσίην ὑπὸ ρίνα ἐκάστω θῆκε φέρουσα / ἡδὺ μάλα πνείουσαν (Idotea frota aceite perfumado en la nariz de Odiseo y sus compañeros a fin de neutralizar el olor de las pieles de foca: cf. ya sch. Ven. glosando ἀμβροσίην τὸ θεῖον καὶ εὐώδες Ἐλαιον)<sup>70</sup>.

Pero no es sólo esto. Hemos visto que en Ζ 174 Hera, tras frotarse con la ambrosía, despidió un olor divino. En conexión con este y los otros textos están dos grupos de pasajes:

a) Los que hablan en general del buen olor de los dioses: Zeus, envuelto en un θύσεν νέφος, o sea, emanando olor de aceite perfumado (o 153), Demeter (h. Dem. 231 θυώδει κόλπῳ, 237 χριέσκ' ἀμβροσίη . . . ἡδὺ καταπνείουσα), las Oceánidas (Esquilo, Prom. 115 ss.), Artemis (Eurípides, Hip. 1391 ss.), Apolo (Teognis 8 ss.), la Paz (huele a μύρου Arist., Pax 525 s.), etc. Lohmeyer, que ha estudiado este tema<sup>71</sup>, considera este olor como un símbolo de la divinidad, y llegó a serlo en efecto con el tiempo: pero la concepción primitiva imagina el origen del olor en el uso de un equivalente divino del aceite perfumado terrestre. Conviene notar que no sólo las diosas, sino también los dioses, lo poseen.

b) Hera aumenta su poder amoroso ungíéndose de ambrosía. Hay una concepción que hace que un hombre untado de ambrosía por

<sup>68</sup> También hay Ἐλαῖα θυήεντα en el cabello de Apolo según Calímaco, Ap. 39.

<sup>69</sup> En realidad es aceite de mirra, el σμύρινον Ἐλαιον de LXX Est. 2, 12.

<sup>70</sup> Cf. también el κάλλος ἀμβρόσιον con que Atena lava a Penélope en σ 192

<sup>71</sup> Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitz. Ber. Heidelberg 1919, nº 9

un dios se haga inmortal (Demofonte, h. Dem. 237 ss.; Aquiles, A. R. IV 869; Eneas, Ovidio, Met. XIV 606) o bien se cure o cobre una fuerza especial (Eneas, Virgilio, Aen. XII 416; Adonis<sup>72</sup>, Nossis, A. P. VI 275; etc.)<sup>73</sup>. En todos estos pasajes se habla del olor de la ambrosía y no se distingue entre hombres y mujeres. La concepción primitiva es que, así como el aceite da vigor a los hombres — que se ungen con él para lavarse, hacer gimnasia, etc. — el aceite divino que es la ambrosía logra estos mismos efectos en un grado superior.

El uso del aceite perfumado no se limitaba al cuidado personal. Se untaba en los vestidos (igual el aceite sin calificar de Σ 596, η 107). De ahí el θυάδει... κόλπῳ de Demeter (h. Dem. 231), de quien se nos dice que tenía la ambrosía ἐν κόλποισι y se añade que despedía un olor grato θυηέντων ἀπὸ πέπλων; el κηώδει... κόλπῳ de Andrómaca (Ζ 483)<sup>74</sup>; los σπάργαν'... θυήεντ' de Hermes (h. Herm. 237); los εἵματα... θυάδεα de Calipso, ya citados (ε 264); los εἵματα τεθυωμένα de Cypr., Fr. 4; el θαλάσμῳ εύώδει κηώεντι de Helena (Γ 382); el θάλασμον... κηώεντα de Hécuba (Ζ 288). En ninguno de estos casos<sup>75</sup> hay que pensar en inciensos orientales, desconocidos en la época, como hacen los diccionarios: los únicos θύεα que había eran las plantas ya conocidas por nosotros, que daban su perfume cocidas con aceite. Esta era la sola forma conocida de obtener un buen olor. Recuérdese otra vez el εύώδεις ἔλαιον guardado por Odiseo en su θάλασμος (β 339).

De todo esto puede deducirse que el uso de aceite con los θύεα antiguos precedió al del aceite con mirra; también, que se le atribuían virtudes que en mayor o menor medida se asignaban al aceite común: se usaba para curar heridas<sup>76</sup> y ungir a los muertos. Pero no se trata sólo de usos profanos. El aceite perfumado, en cuanto usado por los dioses, confería una fuerza especial, a veces la inmortalidad: lo que proviene de introducir en la esfera divina la práctica de ungirse con aceite, que era tan general como la de medicinarse con

<sup>72</sup> Se habla de nectar, confundido a veces con la ambrosia.

<sup>73</sup> Cf. ya Pi. P. IV 221 el aceite con que Medea unge a Jasón para darle el triunfo; aceite con algún componente mágico (ἔλαιον φαρμακώσασι').

<sup>74</sup> Cf. Ap. Soph. 92, 21 εύώδει; Et. Mag. 512, 34 τεθυμιαμένῳ; Hesiq. εύώδει, τεθυμιαμένῳ; en h. Dem. 13 hay una v. l. κηώδει δόμῃ, refiriéndose al narciso.

<sup>75</sup> Ni, en fecha antigua, en el de θυάδης, θύεις referido a altares, templos, etc.

<sup>76</sup> Sobre los usos médicos (externos e internos) de los diversos tipos de aceites, algunos perfumados, hay una abundante literatura en los médicos griegos. Cf. Stephanus., Thes. s. u. ἔλαιον y Pease, l. c., col. 2461 ss.

aceite. En Grecia, por lo demás, el aceite de virtudes sobrenaturales quedó relegado a la esfera del mito<sup>77</sup>.

Como decíamos, el uso del aceite perfumado en el mundo divino, testimonia su uso humano. Insistimos ahora en que el ungirse con aceite perfumado debió de ser en sus comienzos propio no sólo de mujeres, sino también de hombres. Es cierto que en Homero no encontramos dioses masculinos ungíéndose con él y que se habla del tálamo perfumado de Hécuba y Helena. Pero, prescindiendo del aceite perfumado de Odiseo, podemos llegar a aquella conclusión, para una época prehomérica, a partir de los siguientes datos:

a) También los dioses masculinos se nos presentan con olor ambrosiaco<sup>78</sup>; las estatuas de todos ellos eran ungidas con aceite, lógicamente aceite perfumado en el comienzo.

b) En cuanto a los hombres, subsiste el uso del aceite perfumado en tálamo — pues los de Helena y Hécuba son también en definitiva los de sus maridos —; subsiste la creencia en la virtud de un aceite perfumado divino — la ambrosía — que da salud y fuerza y que es el *pendant* del uso entre los hombres del aceite perfumado para ungirse; se usa este mismo aceite para las heridas y los cadáveres, lo que en el origen no era sin duda sino uno de tantos usos del mismo aceite.

Así, pues, es una evolución secundaria la que ha eliminado del uso masculino el aceite perfumado. No así en Oriente, donde podemos contentarnos con citar el pasaje bien conocido de San Lucas: Ἐλαίω τὴν κεφαλήν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψε τοὺς πόδας μου. A qui el aceite con mirra hace igual papel que el aceite común, pero es considerado como más valioso.

Con esto, cerrando el círculo, volvemos a las ofrendas de aceite perfumado en Esquilo y en la serie Fr. Hemos manifestado la opinión de que se concebían como destinadas a la alimentación del dios, pero que posiblemente servían también para los demás empleos del aceite (ungir las estatuas, quizás mantener lámparas en el santuario, atender a las necesidades de los sacerdotes). Hemos supuesto que el

<sup>77</sup> No así en Oriente. Cf. por ej. S. Deiches, Babylonian Oil Magic in the Talmud, 1913, p. 92 sobre la fuerza mágica y vivificadora del aceite. En cuanto a la purificación de reyes y sacerdotes mediante la unción con aceite (entre egipcios y hebreos), cf. A. S. Pease, RE I. c., col. 2468. Sobre la simbología cristiana de la «unción» del hijo de Dios, cf. Kittel, Theologisches Wb. zum N. T., Stuttgart 1935, I, p. 468 ss. (s. u. Δασιον). Otra simbología se continúa aún en el sacramento de la Extremaunción.

<sup>78</sup> Y Apolo concretamente, con Ἐλαῖα θυσέντα en el pelo, Calimaco I. c.

aceite perfumado debió de servir en un tiempo como alimento de los hombres — si no, no se comprendería que fuese ofrendado a los dioses —, siendo eliminado de la alimentación más tarde, igual que del cuidado personal masculino.

Pues bien, podría pensarse que fuese el aceite perfumado el paradigma de esa otra ambrosía que los dioses comían. Aquí las cosas son más complicadas, pues las ideas sobre la comida de los dioses por fuerza habían de ser más vagas que las relativas al ungüento que usaban, idéntico al de los hombres. Además, al lado de la ambrosía existe el néctar, que a veces se distingue mal de ella. La ambrosía-comida se nos presenta como líquida o como sólida, según los casos<sup>79</sup>. En realidad, puede haber más de un prototipo terrestre de estos manjares divinos y puede suceder que estos prototipos estén ya lejanos de Homero. Se ha pensado en la miel<sup>80</sup>, en el vino y en el pan<sup>81</sup>. Convendría pensar si el aceite perfumado, una vez que sabemos que se quemaba en honor de los dioses, no constituiría también otro de estos paradigmas o prototipos, concretamente el de la ambrosía. Sus usos medicinales<sup>82</sup> serían un resto profanizado de la virtud interna que confería, en cuanto bebida divina: pasajes como Pi. O. I 62, P. IX 63, etc. en que la bebida de la ambrosía (y el néctar) da la inmortalidad, son paralelos de otros citados arriba en que la ambrosía usada como ungüento hace igual efecto.

En un pasaje ya estudiado (T 38) Afrodita echa ambrosía y νέκταρ ἐρυθρόν en las narices de Patroclo muerto: era el paradigma del vino y el aceite el que, sin duda, estaba aquí presente. En ε 93 Calipso sirve a Hermes ambrosía y νέκταρ ἐρυθρόν y luego se habla de que el dios «bebío y comió»: sin duda Homero ha interpretado aquí mal el valor originario que tenía la ambrosía. En otro lugar (ι 359) al decir que el vino de Odiseo ἀμφορίς καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ confunde néctar y ambrosía y convierte al vino en prototipo de ambos. En otros pasajes, que son los más, Homero no distingue ni califica ambrosía y néctar.

<sup>79</sup> Se suele decir que la ambrosía es primero sólida y sólo después de Homero líquida. Más exacto es decir que en Homero casi todos los pasajes son ambiguos (E 77, μ 63, ε 199, etc.) y hay alguno raro en que es sólida (ε 199, sin duda por interpretación del poeta, cf. infra). Es líquida claramente en autores posteriores.

<sup>80</sup> Roscher, Nektar und Ambrosie, en Studien z. griech. Mythologie, Leipzig 1878. La hipótesis no es creible.

<sup>81</sup> Wernicke en RE I 2, col. 1809 s.

<sup>82</sup> Aludidos por Esquilo, Agamenón 39, cf. supra.

Homero tiene, en suma, ideas bastante vagas sobre lo que era la ambrosía en cuanto alimento. Pero teniendo esta sustancia igual nombre e iguales efectos que la ambrosía-ungüento, parece posible pensar que en una fase anterior fuera el mismo el prototipo de ambas, sin duda el aceite perfumado (el del néctar es sin duda el vino). Homero no lo conocía ya en la alimentación, como tampoco en el uso para ungirse los hombres. Pero hay que concluir la existencia de ambos usos en una época anterior a partir de las supervivencias míticas y de los datos deducidos de las tablillas y del culto posterior.

Sin duda la idea del consumo de aceite perfumado en la alimentación resulta un tanto extraña para nosotros: pero es la consecuencia última y difícilmente evitable de las ofrendas de este aceite a los dioses. Hay que pensar que en Turquía y en el Oriente en general el uso de alimentos perfumados es normal. Es esta probablemente una supervivencia del estado que también se daba en la Grecia primitiva. Y la desaparición del aceite perfumado en las ofrendas debe interpretarse en definitiva como una consecuencia de su desaparición en la comida normal, aparte de la razón ya expuesta de que fue desplazado por los perfumes orientales que en época post-homérica se introdujeron en Grecia.