



## Huelga de golondrinas: la animalización genérica en el oráculo de *Lisístrata* (vv.762-780)

Swallow's strike: the gender animalization in the *Lysistrata*'s oracle (vv. 762-780)

Tomás Bartoletti  
Universidad de Buenos Aires  
[tomasjbarto@gmail.com](mailto:tomasjbarto@gmail.com)

Recibido: 26/07/2015  
Evaluado: 10/08/2015  
Aceptado: 12/08/2015

### Resumen

En la comedia aristofánica hay numerosas menciones a la mántica griega. Sin embargo, no han sido estudiadas por la crítica filológica en detalle. Este artículo analiza el oráculo "cómico" de *Lisístrata* (vv. 762-780) tanto para dar cuenta del funcionamiento literario dentro de la obra aristofánica como para demostrar la utilidad de la comedia como testimonio histórico.

**Palabras clave:** Oráculo – género – Aristófanes

### Abstract

There are many references related to Greek divinatory practices in Aristophanic comedy. Although, the Classical scholars have given few attention to this topic. This paper aims an interpretation about the "comic" oracle in *Lysistrata* (vv. 762-780) that can explain not only its literary dimension within the Aristophanic work, but also the value of comedy as historical source.

**Keywords:** Oracle – gender – genre – Aristophanes



## Introducción

*Lisístrata* es una comedia signada por el tratamiento de lo femenino, pero también por la lectura que realiza Aristófanes sobre la vida política de la Atenas del siglo V a. C. en un contexto atravesado por conflictos bélicos. Ante dicho contexto belicista, la respuesta de Aristófanes es una comedia cuya trama gira en torno a la paz que puede ser alcanzada por medio de una huelga de sexo promovida por las mujeres de la *pólis* y su espacio dramático es la Acrópolis como *oikos*.<sup>1</sup> De esta manera, se invierten los dominios espaciales entre lo público/masculino y lo privado/femenino.<sup>2</sup> Esta proyección se complementa con la ridiculización de rasgos femeninos relacionados a la superficialidad, la propensión a las bebidas alcohólicas y la incontinencia sexual. Así, la comedia expone, por un lado, las virtudes de una organización dominada por mujeres y sus cualidades para mentar un plan y llevarlo a cabo<sup>3</sup> y, por el otro, la burla y estereotipación de lo femenino. Una estructura similar también se encuentra en otras comedias vinculadas al género femenino como *Asambleístas* y *Tesmoforiantes*. Básicamente, lo que persiste en estas obras es una apropiación cómica del mundo femenino con el fin de exponer las tensiones de una sociedad sobre un tema determinado. Por ello, además de analizar el tratamiento de lo femenino en *Lisístrata*, es el objetivo de este trabajo comprender cómo se articula la cuestión de género con los mecanismos institucionales que suele de-construir Aristófanes y que constituyen la vida política de Atenas del siglo V a. C.. Un breve pasaje de *Lisístrata* –estudiado generalmente de forma marginal– puede dar cuenta de este cruce entre lo genérico y lo político y, al mismo tiempo, testimoniar el relativismo lingüístico condicionado por el movimiento sofístico que caracteriza la poética aristofánica. En ese sentido, el oráculo de *Lisístrata* (vv. 762-780) resulta paradigmático, ya que remite tanto a la institución

---

<sup>1</sup> P. Loman, "No Woman No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare", *Greece & Rome*

<sup>2</sup> H. Foley, "The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*", *Classical Philology* 77 (1982), 1-21. N. Loraux, "Aristophane, les femmes d'Athènes et le théâtre", *Aristophane*, Geneve- Vandoeuvres, 1993, pp. 203-253. L. Taaffe, *Aristophanes and women*, London, 1993.

<sup>3</sup> M. Dorati, "Lisistrata e la tessitura", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (1998), 41-56. M. Vázquez, "Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en la *Lisistrata* de Aristófanes", *La 'pólis' sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, E. Rodríguez Cidre y E. J. Buis (eds.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 303-326.



social que representa la adivinación y su rol en la política ateniense como a los motivos metafóricos que enuncia y que traen un imaginario de género.

Sobre la adivinación y, en particular, sobre los oráculos, Aristófanes genera comicidad en varias obras (*Caballeros*, *Aves*, *La Paz*). Pese al aspecto divino y sagrado que contiene la *institución adivinación*,<sup>4</sup> autores como N. Smith<sup>5</sup> consideran que la burla aristofánica a los oráculos no está orientada a deslegitimar lo divino, sino a la manipulación que hacen de ellos los gobernantes. A partir del análisis de la ausencia divina y la agencia humana en sus comedias, J. Given<sup>6</sup> llega a una conclusión similar en la que el cumplimiento de la meta del "gran problema"<sup>7</sup> no depende de la voluntad de los dioses, sino de la corrupción humana. Es decir, la mirada crítica de Aristófanes no responde a un escepticismo *per se* de lo religioso, sino a la denuncia de la manipulación potencial que sufren las instituciones de polis, entre ellas la adivinación. Por la riqueza que puede brindar la comedia como testimonio de la sociedad ateniense,<sup>8</sup> nuestra perspectiva no solo se ocupa de una lectura intertextual o paratrágica<sup>9</sup> de la obra

---

<sup>4</sup> Al referirla como *institución adivinación*, pensamos en "la tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores" (P. Berger, T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 2001, p. 76) de lo que incluiríamos dentro de las prácticas adivinatorias: augurios, sueños, tripas de animales sacrificados, oráculos, hidromancia, inspiración mántica. A lo largo del trabajo, se hace referencia a la "institución adivinación" y a la "institución oráculo". En ningún caso, se plantea una oposición. La "institución oráculo" remite exclusivamente a lo concerniente al oráculo, desde su construcción histórico-simbólica hasta las tablillas e inscripciones, pasando por los "administradores" del saber profético, sean sacerdotes o profetas.

<sup>5</sup> N. Smith, "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy", *Classical Antiquity* 8 1 (1989), 140-158.

<sup>6</sup> J. Given, "When Gods Don't Appear: Divine Absence and Human Agency in Aristophanes", *The Classical World* 102 II (2009), 107-127.

<sup>7</sup> Varios autores observan que las comedias de Aristófanes plantean una "gran idea" que distribuye los roles funcionales de villano, héroe, cómplices/compañeros, para resolver un "gran problema". Ver W. Arrowsmith, "Aristophanes' Birds: The Fantasy Politics of Eros", *Arion* 1 (1973), 119-167. M. Sifakis, "The Structure of Aristophanic Comedy", *JHS* 112 (1992), 123-42.

<sup>8</sup> V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes: a sociology of old Attic comedy*, Oxford, 1974, p. 42, planteó una idea similar aplicada a la comedia antigua al señalar que los personajes o la trama de Aristófanes son en líneas generales inverosímiles, ya sea por irreales o por exageradamente reales, pero que la base sigue siendo la realidad de la vida política y social. J. Spielvögel, *Wirtschaft und Geld bei Aristophanes: Untersuchungen zu den ökonomischen Bedingungen in Athen im Übergang vom 5. zum 4. Jh. v. Chr.*, Frankfurt, 2001, transfirió dicha concepción de la historicidad para comprender en la obra aristofánica ciertas prácticas y aspectos de la economía y del manejo del dinero en el siglo V a. C. Siguiendo a Ehrenberg, este autor dice que Aristófanes en los detalles de cada escena integra de forma "automática" e "inconsciente" las condiciones de vida de la Atenas clásica. Para una posición opuesta, que cuestiona la posibilidad de comprender lo histórico en las comedias aristofánicas, ver G.A.H. Chapman, "Aristophanes and history", *Acta classica* 21 (1978), 59-70.

<sup>9</sup> Cf. P. Rau, *Paratragodia*, München, 1967, G. Mastromarco, *Introduzione a Aristofane*, Roma, 1996. En todo caso, si bien el carácter paródico sobre el género oracular en Aristófanes (C. Platter, *Aristophanes and the Carnival of Genres*, Baltimore, 2007, pp. 108-142) es evidente – al igual que el de



aristofánica, sino también de su articulación con el contexto histórico. Proponemos así una lectura complementaria entre lo filológico y lo histórico. Entre las últimas reflexiones sobre la comedia aristofánica, N. Slater<sup>10</sup> agrega una nueva dimensión de análisis a partir del concepto de metateatro. Dicha novedad consiste en una concepción meta-extra-teatral de la comedia; es decir, su interpretación de la performance aristofánica como crítica a los modos de performance pública. Esta crítica cómica no se reduce solo a la interpretación en clave paródica. N. Slater concibe la metateatralidad como dispositivo reflexivo de las prácticas sociales en general, tales como las tribunalicias, asamblearias, mánticas o comerciales. Este tipo de reflexión le enseñaría a la audiencia sobre el grado de persuasión de dichas performances en tanto "construcciones" sociales. Tal afirmación se puede reconocer, por ejemplo, en la desarticulación de las estrategias de los agones aristofánicos. Lejos de diferenciar la lectura "estética", es decir, "filológica", y la "política", o sea, "histórica", este autor comprende la complementariedad del análisis a partir de la dimensión performática. Allí donde Aristófanes parodia explícitamente a Eurípides, lo haría por el tipo de sofística que promueve en sus tragedias, en el sentido de corromper a la audiencia. Esta crítica paródica metateatral estaría orientada a señalar el riesgo que implican la retórica sofística y sus técnicas de persuasión para la democracia ateniense. En este sentido, la metateatralidad aristofánica no es solo una mera referencia paratrágica, sino también una advertencia sobre la manipulación teatral de la vida política de Atenas. N. Slater define así que "lo metateatral es en su naturaleza metacrítico: al abrir el proceso teatral a nuestra mirada, nos invita a contemplar no solo la *calidad* sino los *objetivos* de la performance teatral".<sup>11</sup> Una perspectiva tal desarticularía la interpretación de lo metateatral como una reflexión exclusivamente estética o propia del género dramático y enfatizaría que una reflexión desde la experiencia estética del teatro no se reduciría a la instancia del espectáculo. Por el contrario, repercute y transforma la percepción de la audiencia sobre sus propias formas de percepción en la vida cotidiana.

---

otros géneros-, es relevante indagar qué más implica dicha polifonía paródica (S. Nelson, "Aristophanes and the Meaning of Meaning", *Arion* 15 3 (2008), 157-164).

<sup>10</sup> N. Slater, *Spectator Politics: Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphia, 2002.

<sup>11</sup> N. Slater, p. 7. *Cursivas del autor.*



### **“Dinos qué dice”: mediación política y abuso demagógico de la *institución adivinación***

El oráculo en *Lisístrata* aparece en forma flagrante en términos de dramaturgia en el momento en que las mujeres no quieren continuar con la huelga, una vez que su resistencia flaquea y los argumentos que sostenían su convicción se ven socavados. Incluso, Lisístrata dice sugerentemente no nos dividamos (v. 767, μή στασιάζωμεν), sugerencia que el oráculo repite con un término de la misma familia lexical (v. 772, διαστῶσιν). Precisamente, dicha referencia alude a las tensiones entre grupos de poder en la polis, incluso, con riesgo de guerra civil,<sup>12</sup> al mismo tiempo que expone la relevancia de las redes sociales informales conformadas por mujeres en la vida política de Atenas.<sup>13</sup> Para que el curso de la comedia siga en la línea de la huelga de sexo y así se alcance el objetivo de la paz, Lisístrata trae un oráculo que confirma que llegará el final de las desdichas de las golondrinas (las mujeres) si se refugian y huyen de las abulillas (los hombres). Es decir, el oráculo contribuye a mantener estable la convicción sobre el destino, de la misma manera que legitima positivamente la decisión de la huelga. Funciona como una afirmación y como medio de legitimación. Esta aparición espontánea de un oráculo, además de traer un elemento nuevo al repertorio cómico de esta obra, pone en evidencia el uso y poder de los oráculos para la toma de decisiones en la polis. C. Morgan da cuenta de este fenómeno en su estudio sobre la institucionalización de los oráculos griegos a partir del siglo VIII a. C., ya que plantea que en un contexto de “competencia entre estados, lugares como Olimpia, Delfos, Dodona o Delos, localizados en áreas marginales y fuera del control directo de un poder mayor único, podrían ser sitios apropiados para que los estados se encuentren y ejerzan sus rivalidades sin temor a interferencias”.<sup>14</sup> Desde esta perspectiva, define la adivinación en tanto práctica “como un instrumento para eliminar el desorden y para

---

<sup>12</sup> Respecto a su desarrollo histórico y conceptual, ver I. Finley, *Uses and Abuses of History*, New York, 1971. P. A. L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, Cambridge, 1973. A. Snodgrass, *Archaic Greece*, Berkeley, 1980. R. Sealey, *A History of the Greek City-States: 700-338 B.C.*, Berkeley, 1976. P. Manicas, “War, Stasis, and Greek Political Thought”, *Comparative Studies in Society and History* 24 4 (1982), 673-688. A. Scholtz, “Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' "Knights"”, *Transactions of the American Philological Association* 134 2 (2004), 263-293, realizó un trabajo relevante sobre el uso de στάσις en *Caballeros*.

<sup>13</sup> F. de Souza Lessa, *O feminino em Atenas*, Rio de Janeiro, 2004, pp. 155-196.

<sup>14</sup> C. Morgan, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, Cambridge, 1990, p. 3.



establecer un consenso de opinión a favor de una solución particular sobre un problema complejo”.<sup>15</sup> Así, los oráculos instituidos funcionarían de manera “independiente” y “neutra” para coordinar los conocimientos y actividades de los distintos pueblos griegos.

Esta neutralidad se oficializa y refuerza durante la Anfictiónía, cuando se libera al oráculo de cualquier control ajeno a Delfos. Esta mayor influencia se ve reflejada en el incremento de monumentos costosos y tesoros ofrendados a este templo durante ese período que se puede constatar por el aumento en la cantidad de consultas, especialmente aquellas vinculadas a temas de Estado.<sup>16</sup> Precisamente, en calidad de templo suntuoso, Delfos era visitado por las personalidades mejor formadas de cada pueblo dos veces por año para venerar a los dioses y deliberar con los sacerdotes sobre distintos asuntos políticos. Estos sacerdotes recolectaban y procesaban las informaciones que podían ser útiles a la hora de realizar predicciones. De ello, A. Snodgrass concluye que “Delfos evidentemente actuaba como la principal *clearinghouse* de información geográfica y política que era de valor para muchas ciudades y gobiernos y que también era empleada como instrumento de persuasión por grupos de presión”.<sup>17</sup> Por un lado, el carácter supuestamente independiente y neutro del templo délfico y, por el otro, su función de centro de encuentro, información y decisión cubierto por un manto sagrado otorgado por una autoridad divina permite considerar que el oráculo de Apolo no solo fue espacio de comunicación con los dioses, es decir, circunscripto a “lo religioso”, sino que también fue una institución de saber y poder relacionado a la toma de decisiones en la polis ateniense.<sup>18</sup> Especialmente, en las

---

<sup>15</sup> C. Morgan, p. 153.

<sup>16</sup> L. Iannaccone, C. Haight, J. Rubinc, “Lessons from Delphi: Religious markets and spiritual capitals”, *Journal of Economic Behavior & Organization* 77, 2011, 326–338.

<sup>17</sup> A. Snodgrass, “Interaction by design: the Greek city state”, en C. Renfrew, J.F. Cherry, (Eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*, Cambridge, 1986, p. 53.

<sup>18</sup> Una perspectiva complementaria es la de V. Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart, 2001, quien propone una “pequeña” historia del oráculo como medio de comunicación. A partir de la teoría de McLuhan cuya fundamentación es “el medio es el mensaje”, este historiador alemán toma el oráculo como un sistema que incluye distintos medios que adoptan funciones sociales a través de las cuales los hombres generan, conservan y difunden informaciones. El oráculo, según Rosenberger, estaría compuesto, primero, por los dioses que conocen el destino de los hombres. Luego, se encontrarían los intermediarios entre los dioses y los hombres, que serían los profetas y sacerdotes y los espacios que permiten dicha mediación, es decir, los templos que generalmente estaban a las afueras de las polis y cerca de fuentes de agua. En tercer lugar, coloca los objetos que se brindan como ofrendas y las inscripciones, pero también entiende que debe considerarse la colección de oráculos y no sólo los singulares. En último término, incluye los rituales y ritos como actos multimediales de comunicación, en especial en una cultura predominantemente oral. Estas intermediaciones, que originariamente eran orales,



decisiones vinculadas a las guerras los oráculos y adivinos cumplían una función ritual de relevancia. Testimonio de ello podemos encontrar desde la épica homérica en el personaje de Calcas y episodios narrados por Herodoto<sup>19</sup> hasta la comedia *La Paz* o *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides.

La crítica aristofánica al uso manipulador de la *institución adivinación* es señalada, por ejemplo, en *Caballeros*, comedia cuyo eje gira en torno a la demagogia de Cleón ejercida por medio de oráculos. Con el fin de convencer al Morcillero de ser el próximo líder, Demóstenes en los vv. 213-222 enumera una serie de características “negativas” pero necesarias para gobernar y luego agrega que los oráculos y la Pitia están de su lado (χρησμοί τε συμβαίνουσι καὶ τὸ Πυθικόν, v. 220).<sup>20</sup> Por su parte, el Morcillero desconfía de la *institución adivinación* al servicio de Paflagonio. Primero lo acusa de engañar con sueños que lo legitiman (ἄ σὺ γινώσκων τόνδ’ ἐξαπατᾷς καὶ ὄνειροπολεῖς περὶ σαυτοῦ, v. 809)<sup>21</sup> e, inmediatamente después (v. 819), de recitarle oráculos a la polis. La acusación de gobernar la polis “levantando muros a través de ella y recitando oráculos” (διατειχίζων καὶ χρησμοφῶν, vv. 818-819) no es un ataque más, sino uno central en la estructura de la comedia que expone la manipulación demagógica de Cleón. Esto se refuerza con la sistematicidad que Demóstenes le atribuye a Paflagonio en sus maquinaciones, incluso hablando de “técnica” o “arte” (τέχνην πεποιήται, v. 64; cf. v. 809).<sup>22</sup>

En *Aves*, en cambio, Aristófanes pone en evidencia las prácticas mánticas de los creasmólogos y no se centra en la figura del líder político. Presentada en 414 a.C. en el contexto de la Guerra del Peloponeso, su argumento es la fundación utópica de Cucópolis de las Nubes, una colonia que se instituye como una anti-Atenas y cuyas características remiten a una Edad de Oro. Esta “fantasía política” representa

---

con la invención de la escritura generaron nuevos medios o modificaron su circulación; a pesar de que la supuesta versificación de las respuestas oraculares, con su ritmo y forma, también fuera una manera de controlar la estabilidad de dichos mensajes: “El verso es oralidad ritualizada” (V. Rosenberger, p. 174).

<sup>19</sup> A. Hollmann, “The Manipulation of Signs in Herodotos' Histories” *TAPhA* 135 2 (2006), 297-298.

<sup>20</sup> A.H. Sommerstein (ed.) *The Comedies of Aristophanes*, vol. 2. Knights, Warminster, 1981.

<sup>21</sup> A. H. Sommerstein, *Op. cit.*, p. 187

<sup>22</sup> A.H. Sommerstein traduce “he’s devised a regular system”, lo que enfatiza sin duda el factor sistemático de las maquinaciones de Paflagonio, pero omite la relación que τέχνη tiene a la hora de referirse a las técnicas de adivinación. Cfr. Platón, *Fedro* 244c, M. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, 2008, p. 86).



cómicamente la tensión entre *phýsis-nómos* y *apragomosýne-polypragmosýne*.<sup>23</sup> Tras el manifiesto utópico de los primeros 850 versos, donde se describe cómo funcionaría Cucópolis, aparece un sacerdote con la intención de iniciar los ritos sagrados de la fundación iniciando –lo que la crítica filológica denominada– la “escena de intrusos”. Luego, aparecen el poeta, el creasmólogo, el astrónomo Metón, el inspector y el vendedor de decretos. Estos intrusos representan la institucionalidad y el saber burocrático que esta nueva polis no quiere implementar. En la escena del creasmólogo (vv. 959-998), se pueden ver no solo el conocimiento lingüístico del género oracular por parte de Aristófanes, sino también la performance interpretativa, fundamental en el seno del funcionamiento político, que se hacían de los oráculos. Si bien en *Lisístrata* el oráculo no tiene un rol extenso a diferencia de estas comedias, podría decirse que es significativo, ya que Aristófanes lo presenta como un *deus ex machina* en una situación de decisión colectiva influida por una crisis de legitimación.<sup>24</sup>

Otro aspecto vinculado a la adivinación y la política es la emergencia del movimiento sofístico y su relativismo lingüístico que, en gran medida, genera las condiciones para los recursos cómicos de Aristófanes en la desacralización y manipulación de los discursos instituidos como la filosofía, la tragedia, la ciencia, el derecho y también los oráculos. Durante la democracia ateniense del siglo V a. C., la capacidad de argumentar y persuadir en público se volvió un elemento fundamental para quienes aspiraban con una carrera política y los sofistas vinieron a suplir esa necesidad.<sup>25</sup> Como lo concibe B. Cassin, esa capacidad retórica de los sofistas no se limitaba a un efecto sobre el oyente.<sup>26</sup> La autonomía performativa del lenguaje que divulgaban los sofistas implicaba, a su vez, un “efecto mundo” –en el sentido austiniano de *performance* –donde lo retórico constituye lo político.<sup>27</sup> Tanto en *Caballeros* como

---

<sup>23</sup> W. Arrowsmith, *Op. cit.*

<sup>24</sup> E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007, pp. 1-41) explica desde una perspectiva antropológica los usos sociales de la adivinación y la magia en la Antigüedad como instrumentos para lidiar con la angustia producida por la incertidumbre

<sup>25</sup> G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

<sup>26</sup> B. Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2008, p. 19.

<sup>27</sup> B. Cassin, p. 67. Antifonte en *Acerca de la verdad* se pregunta qué tipo de mundo crea el *lógos* y la primera constatación no es que “es”, sino que “se ciudadaniza”. En los términos de B. Cassin, pp. 18-20, se pasa de una ontología a una logología –siguiendo a Novalis–, en la que lo verdadero no es otra cosa que un giro resurgente de lo verosímil. Este fenómeno también puede interpretarse desde la perspectiva foucaultiana que comprende el poder no como coerción sino como discurso social, en particular la



en *Aves* y *La Paz* hay escenas en las que se leen e interpretan oráculos. Además de documentar la tecnología de la escritura y las prácticas hermenéuticas y retóricas de la época, Aristófanes subraya con esta lectura e interpretación pública la maleabilidad del lenguaje, maleabilidad a la que pueden ser sometidos los oráculos. En *Lisístrata*, existe una referencia al fenómeno sofisticado, siendo quizás la sentencia de mayor evidencia. Cuando Lisístrata anuncia la aparición de un oráculo, la Mujer A le pide que lo lea. Su pedido es demasiado explícito: “Dinos qué dice” (v. 768, λέγ’ αὐτὸν ἡμῖν ὃ τι λέγει). Lo explícito de esta frase es la mediación que constituye a la *institución adivinación*, pero también la idea de representación política y, específicamente, de demagogia. En ese “dinos qué dice” se deposita la potestad sobre la palabra. Transferirle el poder del discurso a Lisístrata implica otorgarle la autoridad y confianza para guionar el destino de la comedia. Es así que el oráculo refleja metafóricamente el concepto de la trama entera: para lograr la paz, las mujeres-golondrinas deben abstenerse de los hombres-abubillas, objetivo que se cumple si evitan la *στάσις* (v. 767, μὴ στασιάσωμεν) al interior de la organización.

### **Un futuro *recontraculeado*: comicidad sobre los géneros “oracular” (*genre*) y “femenino” (*gender*)**

En el oráculo que lee Lisístrata puede reconocerse la manipulación teatral de la vida política de Atenas que Aristófanes denuncia cómicamente. El pasaje que citamos a continuación no solo remite al género oracular, sino también al imaginario que fue apropiado por la épica y la tragedia sobre la adivinación griega.

ἀλλ’ ὀπότεν πτήξωσι χελιδόνες εἰς ἓνα χῶρον,  
τοὺς ἔποπας φεύγουσαι, ἀπόσχονται τε φαλήτων,  
παῦλα κακῶν ἔσται, τὰ δ’ ὑπέρτερα νέρτερα θήσει  
Ζεὺς ὑπιβρεμέτης— vv. 770-772

Cuando las golondrinas se refugien en un solo lugar,  
huyendo de las abubillas, y se abstengan del miembro,  
llegará el final de las desgracias y lo de arriba pondrá debajo

---

relación entre la oratoria pública y la democracia ateniense (J. Ober, “Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, against Meidias” en I. Worthington, *Persuasion: Greek rhetoric in Action*, London, 1994, pp. 85-108).



Zeus, el que truena desde lo alto—  
ἦν δὲ διαστῶσιν καὶ ἀναπτῶνται πτερύγεσσιν  
ἐξ ἱεροῦ ναοῦ χελιδόνες, οὐκέτι δόξει  
ῥρνεον οὐδ’ ὀτιοῦν καταπυγώνεστερον εἶναι. Vv. 774-776  
Pero si se pelean y levantan vuelo con las alas  
del templo sagrado las golondrinas, parecerá  
que no hay ave más *recontraculeada*.<sup>28</sup>

Este pasaje se reconoce como oráculo tanto por el inicio ἀλλ’ ὀπότεν como por el hexámetro dactílico.<sup>29</sup> También se caracteriza por las imágenes de animales, que son propias de la tradición griega oracular (cf. A. Ag. v. 115, 1125).<sup>30</sup> En este caso, Aristófanes emplea los motivos de animales con el fin de poner nombre y denunciar los peligros que acechaban a la polis: su ὀνομαστί κωμωδεῖν. Esta animalización y la teratologización en los oráculos tienen un mayor desarrollo en los ataques a la figura de Cleón en *Caballeros*.<sup>31</sup> En el oráculo de *Lisistrata* ocurre un procedimiento similar en el que con una metáfora se condensa la trama de la comedia, al mismo tiempo que se exponen algunos aspectos valorativos de los personajes. La referencia a las golondrinas representando a las mujeres no es causal. χελιδόνες remite a los humanos en los oráculos, pero en el lenguaje vulgar también a los órganos genitales femeninos.<sup>32</sup> Como contrapartida, las abubillas aluden a los hombres. Esto puede rastrearse en *Aves* (v. 15), ya que la abubilla es uno de los personajes de la comedia.<sup>33</sup> Además, Aristófanes establece una particular referencia con el mito de Tereo. En este mito, la asimilación

<sup>28</sup> La traducción es propia. J. Henderson, *Aristophanes, Lysistrata*, Oxford, 1987.

<sup>29</sup> Sobre el género oracular, ver H. R. W. Parke, D. Wormell, *History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1956. J. Fontenrose, *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, 1978. L. Andersen, *Studies in oracular verses: concordance to delphic responses in hexameter*, Copenhagen, 1987. E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*.

<sup>30</sup> El carácter ambiguo de los oráculos se refuerza con su cristalización en la épica y el drama, cf. P. Bonnechere, “Divination”, en D. Odgen (ed.), *A companion to Greek religion*, Blackwell, 2007.

<sup>31</sup> S. Desfray, “Oracles et animaux dans les Cavaliers d'Aristophane”, *L'Antiquité Classique* 68 (1999), 35-56. Esta autora rastrea los intertextos de los oráculos citados en *Caballeros*, demostrando la referencia a la épica y enfatizando los motivos sobre animales.

<sup>32</sup> J. Henderson, “Older Women in Attic Old Comedy”, *Transactions of the American Philological Association* (1987), 105-129.

<sup>33</sup> Sobre la figura de Tereo y la abubilla, ver N. Dunbar, *Aristophanes' Birds*, Oxford, 1995, pp. 112-114) y E. Buis, “Tereo y las metamorfosis del lenguaje articulado en *Aves* de Aristófanes: destrezas lingüísticas para una colonización cómica”, en P. Cavallero, M. Steinberg, *Philologiae flores: homenaje a Amalia S. Nocito*, Buenos Aires, 2010, pp. 55-74.



entre género y aves queda establecida, siendo Tereo la abubilla, Procne un ruiseñor y Filomela una golondrina. En el contexto de otredad planteado en *Lisístrata*, el género masculino representado por Tereo se refuerza con su aspecto bárbaro y salvaje, dado que era un legendario Rey de Tracia. La tensión sexual presente en el oráculo está vinculada así al mito, en tanto Tereo lleva a Procne, primero, y a Filomena, después, desde Atenas a un territorio bárbaro para casarse. El castigo divino por el banquete de Itis culmina con la metamorfosis en aves y la persecución de Tereo a Procne y Filomena. Si bien no es muy evidente esta referencia al mito de Tereo en la comedia *Lisístrata*, es significativa. Pues Aristófanes otorga un sentido a la animalización, sentido que es funcional a la huelga de sexo y la esteriotipación de géneros. Es decir, el comediógrafo no solo respeta el género oracular en su métrica, su estilo y sus motivos animalizados, sino que también acude a un imaginario estrechamente ligado a la otredad, tanto en términos de género femenino como bárbaro. Esto se suma al efecto cómico de la burla respecto de *χελιδόνες* como órgano femenino y al remate que enfatiza el plano sexual con la expresión *recontraculeada* (*καταπυγωνέστερον*). *Καταπύγων* literalmente significa sexo anal entre hombres. Al igual que en v. 588 y v. 969, Aristófanes agrega intensificadores, cuya finalidad es el insulto.<sup>34</sup> Esta maleabilidad del lenguaje demuestra la capacidad de Aristófanes por transformar motivos y géneros en el sentido inglés de *genre* y *gender*, siempre en función de su *ὄνομαστί κωμωδεῖν*.

## Conclusión

La escena oracular en *Lisístrata* cristaliza distintos aspectos de la *institución adivinación* sobre los que Aristófanes ejerce su poética cómica. Dentro de la estructura de la obra, el mensaje divino aparece en un contexto de crisis de legitimación y, en consecuencia, incertidumbre creciente. Precisamente, su aparición permite que continúe el desarrollo de la trama y que la huelga de sexo no se termine. Esto es importante para comprender no solo la estructura dramática, sino también la función de la adivinación en la política ateniense del siglo V a.C.. La destreza retórica de Aristófanes para imitar el género oracular con fines cómicos es heredera de un ámbito invadido por el movimiento sofístico que condujo a un relativismo lingüístico. En dicho contexto, el

---

<sup>34</sup> J. Henderson, *Aristophanes, Lysistrata*, Oxford, 1987, p. 84.

“dinos qué dice” representa ese ir y venir del discurso y de las interpretaciones. Al mismo tiempo, esta pérdida de un decir hegemónico pone en evidencia la necesidad de un espacio de debate público en el que se conquiste la decisión popular en un clima amenazado por una *στάσις*. En cuanto al contenido simbólico del oráculo, Aristófanes recupera el imaginario el mito de Tereo, mito que está ligado tanto al género como a lo bárbaro, estableciendo una referencia metateatral con la totalidad de la comedia. El oráculo de *Lisístrata* condensa así las ideas de Aristófanes en un contexto de crisis de legitimidad y de valores.

### **Bibliografía**

- Andersen, L. *Studies in oracular verses: concordance to delphic responses in hexameter*, Copenhagen, 1987.
- Arrowsmith, W. “Aristophanes' Birds: The Fantasy Politics of Eros”, *Arion* 1 (1973), 119-167.
- Berger, P. & Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 2001.
- Bonnechere, P. “Divination”, en D. Odgen (ed.), *A companion to Greek religion*, Blackwell, 2007.
- Buis, E. “Tereo y las metamorfosis del lenguaje articulado en *Aves* de Aristófanes: destrezas lingüísticas para una colonización cómica”, en P. Cavallero, M. Steinberg, *Philologiae flores: homenaje a Amalia S. Nocito*, Buenos Aires, 2010, pp. 55-74.
- Cassin, B. *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2008..
- Chapman, G.A.H. “Aristophanes and history”, *Acta classica* 21 (1978), 59-70.
- Desfray, S. “Oracles et animaux dans les Cavaliers d'Aristophane”, *L' Antiquité Classique* 68 (1999), 35-56.
- Dorati, M. “Lisistrata e la tessitura”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (1998), 41-56.
- Ehrenberg, V. *The people of Aristophanes: a sociology of old Attic comedy*, Oxford, 1974.
- Eidinow, E. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007.
- Finley, I. *Uses and Abuses of History*, New York, 1971.



- Foley, H. "The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*", *Classical Philology* 77 (1982), 1-21.
- Fontenrose, J. *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, 1978.
- Given, J. "When Gods Don't Appear: Divine Absence and Human Agency in Aristophanes", *The Classical World* 102 II (2009), 107-127.
- Greenhalgh, P. A. L. *Early Greek Warfare*, Cambridge, 1973.
- Henderson, J. "Older Women in Attic Old Comedy", *Transactions of the American Philological Association* (1987), 105-129.
- Hollmann, A. "The Manipulation of Signs in Herodotos' Histories" *TAPhA* 135 2 (2006), 297-298.
- Iannaccone, L., Haightb, C. & Rubinc, J. "Lessons from Delphi: Religious markets and spiritual capitals", *Journal of Economic Behavior & Organization* 77, 2011, 326-338.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.
- Loman, P. "No Woman No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare", *Greece & Rome* (2004), 34-54.
- Loroux, N. "Aristophane, les femmes d'Athenes et le theatre", *Aristophane, Geneve-Vandoeuvres*, 1993, pp. 203-253.
- Manicas, P. "War, Stasis, and Greek Political Thought", *Comparative Studies in Society and History* 24 4 (1982), 673-688.
- Morgan, C. *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, Cambridge, 1990.
- N. Slater, *Spectator Politics: Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphia, 2002.
- Nelson, S. "Aristophanes and the Meaning of Meaning", *Arion* 15 3 (2008), 157-164.
- Ober, J. "Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, against Meidias" en I. Worthington, *Persuasion: Greek rhetoric in Action*, London, 1994, pp. 85-108.
- Parke, H. R. W. & Wormell, D. *History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1956.
- Platter, C. *Aristophanes and the Carnival of Genres*, Baltimore, 2007.



- Rau, P. *Paratragodia*, München, 1967. Mastromarco, G. *Introduzione a Aristofane*, Roma, 1996.
- Rosenberger, V. *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart, 2001.
- Scholtz, A. "Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' "Knights"", *Transactions of the American Philological Association* 134 2 (2004), 263-293.
- Sealey, R. *A History of the Greek City-States: 700-338 B.C.*, Berkeley, 1976.
- Sifakis, M. "The Structure of Aristophanic Comedy", *JHS* 112 (1992), 123-42.
- Smith, N. "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy", *Classical Antiquity* 8 1 (1989), 140-158.
- Snodgrass, A. "Interaction by design: the Greek city state", en C. Renfrew, J.F. Cherry, (Eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*, Cambridge, 1986.
- Snodgrass, A. *Archaic Greece*, Berkeley, 1980.
- Souza Lessa, F. de *O feminino em Atenas*, Rio de Janeiro, 2004, pp. 155-196.
- Spielvögel, J. *Wirtschaft und Geld bei Aristophanes: Untersuchungen zu den ökonomischen Bedingungen in Athen im Übergang vom 5. zum 4. Jh. v. Chr.*, Frankfurt, 2001.
- Taaffe, L. *Aristophanes and women*, London, 1993.
- Vázquez, M. "Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en la *Lisístrata* de Aristófanes", *La 'pólis' sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, E. Rodríguez Cidre y E. J. Buis (eds.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 303-326.