

LOS CULTOS DE ÁRTEMIS LIMNATIS Y ÁRTEMIS CARIATIS EN LAS GUERRAS MESENIAS DE ÉPOCA ARCAICA

THE CULTS OF ARTEMIS LIMNATIS AND ARTEMIS
KARYATIS IN THE ARCHAIC MESSENIAN WARS

MARÍA DEL MAR RODRÍGUEZ ALCOCER
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: mar.rodriguezalcocer@gmail.com

RESUMEN

Se tratan dos hechos concretos de las guerras mesenias: la violación de las espartanas en Limnas y el intento de violación en Carias. Con este estudio buscamos explicar la importancia de estos sucesos para las identidades mesenia y espartana y estudiarlos en clave religiosa razonando el sentido del culto y el por qué de la localización de los santuarios.

ABSTRACT

In this paper we study two specific facts of the First and Second Messenian Wars: the rape of the Spartan parthenoi in Limnas and the attempted rape in Karyai. It's about understanding the importance of these events for the identities of the Spartans and the Messenians and studying both actions in the religious context in which they took place, the sense of the cults and the location of the sanctuaries.

PALABRAS CLAVE

Ártemis, Limnas, Carias, guerras mesenias, iniciación femenina, espartanas

KEY WORDS

Artemis, Limnai, Karyai, Messenian Wars, female initiation rites, Spartan women

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 11/07/2013

Los autores antiguos distinguieron en ocasiones dos primeras guerras de Esparta contra Mesenia pero en otras ocasiones las consideraron una sola. Hoy en día la tendencia generalizada es a asumir la existencia de dos conflictos íntimamente relacionados¹. Se ha propuesto que la segunda guerra surgiera a partir de una rebelión frente al invasor dirigida por Aristómenes², personaje que los mesenios convertirían en un héroe en el momento de su liberación por Epaminondas³. Tampoco está nada clara la fecha de ambas guerras. Se barajan el siglo VIII a.C. para la primera y el siglo VII a.C. para la segunda pero hay autores que la retrasan hasta el siglo VI a.C.⁴.

1. Heródoto y Tucídides se refieren a una sola guerra pero tampoco ponen demasiado interés en la cuestión. A Tucídides le interesa porque para él es el origen de la esclavización de los mesenios (1,101,2). Tirteo no especifica sino que se refiere a un conflicto en época de los “padres de nuestros padres” (fr. 5 W²), frase que se ha interpretado literalmente como dos generaciones antes de él o como una fórmula para referirse a los ancestros. Parece que Tirteo sí se refiere a claros enfrentamientos contra los mesenios en su época pero no sabemos si se refiere a la guerra o a un levantamiento de mesenios. Antioco de Siracusa sí habla de una sola guerra (*FrGrHist* 555 F 13 = Strab. 6,3,2). La versión canónica y más detallada de los dos conflictos la encontramos en Pausanias donde tenemos una primera guerra de 20 años de duración dirigida por el rey espartano Teopompo (4,13,6) y otra segunda en época de Tirteo (4,15,1; 4,16,6). Pausanias se basa en los datos de Miron de Priene y el poeta cretense Riano que escribieron sobre la primera y segunda guerra respectivamente, desde el punto de vista de los mesenios. (Para más cuestiones sobre los autores antiguos que relataron el origen de la guerra mesenia: LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, New York, 2008, 70-99).

2. La llamada “hipótesis Riano” que se basa en la idea de que, en realidad, Tirteo se refiere a otros enfrentamientos, no a la conquista de Mesenia. Por tanto, sólo habría habido una guerra y la guerra de Aristómenes habría tenido lugar en el siglo V. Para la discusión sobre el tema y las dos hipótesis tradicionales: SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”, *TAPhA* 69, 1938, pp. 500-531; WADE-GERY, H.T.: “The ‘Rhianos Hypothesis’”, *VVA*, *Ancient Society and Institutions*, Oxford, 1966, 289-302.

3. Pausanias dice que recibió culto heroico en Messene (4,32,3). (LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 89-92; SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”... 502). Es una figura fundamental para la creación de la identidad mesenia, sobre todo a partir del siglo IV a.C. aunque las cuestiones sobre la identidad de los mesenios están también en discusión y hoy en día se tiende a matizar las dos grandes posturas tradicionales que consideran, por un lado, una continuidad identitaria de los mesenios bajo dominio espartano (SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”...) y, por otro, la creación de ese sentimiento identitario en el siglo IV (PEARSON, L.: “The Pseudo-History of Messenia and its Authors”, *Historia* 11, 1962, 397-426). Para esta discusión remitimos al lector a: ALCOCK, S.E.: “The Pseudo-history of Messenia Unplugged” *TAPhA* 1999, 333-341; ALCOCK, S.E.: “Being Messenian”, *Archaeologies of the Greek past*, Cambridge, 2002, 132-175; LURAGHI, N.: “Becoming Messenian”, *JHS* 122, 2002, 45-69; PLÁCIDO SUÁREZ, D.: “Voces. La voz de los mesenios bajo dominio espartano”, *Arys*, 6, 2003-5, 45-62; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia”, *Stud. hist., Hª antig.* 25, 2007, pp. 79-101.

4. Incluso existe la posibilidad de que ambas fueran en el siglo VII, la primera a principios (o finales del siglo anterior) y la segunda bien entrada la centuria (PARKER, V.: “The Dates of the Messenian Wars”, *Chiron* 21, 1991, 25-47; KENNEL, N.: *Spartans: a New History*, Chichester, 2010, 39-41) Desde la arqueología se consideraba que ni siquiera existía un asentamiento de época arcaica

Mi interés principal es razonar por qué aparecen dos cultos de frontera en estas dos guerras, qué importancia tienen en la formación de la identidad espartana (y mesenia) y las características del culto en relación con los ritos de paso femeninos en Esparta.

En Esparta tenemos documentados varios ritos de paso, tanto femeninos como masculinos. Concretamente, ritos femeninos que podemos considerar de transición son los de Ártemis Limnatis, Ártemis Cariatís, Orthía, Afrodita Amiclea, Helena, Apolo Amicleo y, seguramente, Dioniso Colonatas y las Leucípides. De éstos nos interesan en este momento Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatís porque son ritos cuyo origen se sitúa durante las dos primeras guerras mesenias y tienen lugar en santuarios de frontera.

El santuario de Ártemis Limnatis está situado en la frontera con Mesenia, en la vertiente occidental de la cordillera del Taigeto, al nordeste de Faras, en la localidad actual de Volimnos⁵, aunque también se le ha localizado en Kalamai donde hay restos de fundaciones antiguas⁶. No obstante, parece más lógica la localidad de Volimnos porque se han encontrado inscripciones reutilizadas en el muro de la capilla de Ayia Panayia⁷.

El santuario de Ártemis Cariatís, sin embargo, está en la frontera con Arcadia (Paus. 3,10,7) aunque sabemos muy poco de sus restos. Es también muy llamativo porque, a pesar de no ser un santuario adscrito a dos comunidades, como es el caso del de Limnas, sí está presente ese carácter ambiguo de la frontera en tanto que no siempre perteneció a Esparta (Paus. 8.45.1; Str. 8.3.2 (337)⁸. No obstante, sí fue un punto estratégico para Lacedemonia por lo que se deduce de la importancia que le dio el rey espartano Arquidamo cuando se apresuró a reconquistar Carias en los momentos previos a la batalla de Mantinea (Xen. *Hell.* 7,1,28).

Este aspecto fronterizo de ambos santuarios es importantísimo, no sólo por lo que representa en las Guerras Mesenias sino por la interpretación religiosa del espacio político. La frontera es la zona de separación y de contacto con los vecinos y es difusa, de ahí que haya problemas de límites⁹. En este sentido, la frontera es fundamental para la propia definición de *polis* puesto que se delimita el espacio y a los integrantes de la misma, es decir, indica el espacio que conforma la *polis* en un concepto que también es de alteridad y define a los que se incluyen y a los que se excluyen¹⁰. También es el ámbito “oscuro” de la *polis* porque está alejado del centro donde vive la mayoría de la población y allí las tierras

pero sí se han encontrado restos del Geométrico en el monte Ítome (LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 112-113).

5. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”..., 53.

6. ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka*, Udine, 1997, 46.

7. IG V 1, 1375; 1377; 1374; 1376 A; 1376B.

8. DAVERIO ROCCHI, G.: *Frontiera e confine nella Grecia Antica*, Roma, 1988, 200; VALDÉS GUÍA, M.: “Zeus Eleutherios/Zeus Soter y la liberación de esclavos-dependientes en el Peloponeso”, XXXe Colloque du GIREA. Besançon, 15-17 décembre 2005, Besançon, 2005, 211-222 (219).

9. DAVERIO ROCCHI, G. *Frontiera e confine nella Grecia Antica...*, 29-31.

10. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984, 66; CARDETE DEL OLMO, M.C. *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, TESIS DOCTORAL, 2004, 50; CARDETE DEL OLMO, M.C.: “La frontera como elemento de construcción ideológica”, PLÁCIDO SUÁREZ, D. (et all.): *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, 2006, 189.

son menos fértiles¹¹. Precisamente el término griego *eschatia* se refiere a esta zona fronteriza amenazadora y al fin del mundo (Hom. *Il.* 9,484; *Od.* 14,102-104; 9,181-182; Hes. *Teog.* 274-275) aunque también a una frontera geográfica específica (Hdt. 6,127; Xen. *Hel.* 2,4,4). No obstante, para la frontera selvática el término utilizado suele ser *eremia*¹² y también existe el término *horos* que se refiere a los mojones que delimitaban los campos¹³.

En este sentido, la advocación de un santuario de frontera a Ártemis es lógica por el aspecto “salvaje” de la definición de frontera al ser estos límites los lugares de la fertilidad desordenada¹⁴. Es una visión imaginaria de alteridad: el centro es el orden y la periferia es lo marginal al igual que el centro es lo agrario y la periferia es lo boscoso¹⁵. No obstante, que exista una visión de alteridad entre centro y periferia no significa que no haya relación entre ambos, es más, son lugares fundamentales en la propia definición de la *polis*, como ya hemos dicho. Por tanto, su control y su integración son un hecho político en tanto que las tierras que allí se encuentran también pertenecen a la *polis*¹⁶. Desde esta perspectiva, planteada por François de Polignac en *La naissance de la cité grecque*, debemos ver los dos santuarios que aquí nos ocupan.

Uno de los centros religiosos más importantes de Esparta es el santuario de Ártemis Orthia que tiene relación directa con el de Ártemis Limnatis. El santuario de Ártemis Orthia está en un lugar central de Laconia¹⁷ mientras que el de Ártemis Limnatis está en la periferia, sin embargo, observamos características comunes: en el santuario de Orthia también se realizan ritos de paso probablemente muy similares a los de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatís, como veremos a continuación. Asimismo, la datación del santuario parece elevarse hasta la fecha del sinecismo de las cuatro *komai* originarias (siglo VIII a.C.)¹⁸ o incluso en el siglo IX a.C. si aceptamos la datación de los arqueólogos que lo excavaron¹⁹ y se encuentra situado en el lugar llamado Limnai. Polignac ha interpretado la institucionalización del culto a Orthia asociado al sinecismo en tanto que el culto

11. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 49. También puede representar un lugar muy fértil y abundante (CASEVITZ, M.: “Sur ἐσχάτια (eschatia). Histoire du mot” en ROUSSELLE, A. (ed.), *Frontières terrestres et frontières célestes dans l’antiquité*, París, 1995, 19-30 (24).

12. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 50.

13. DAVERIO ROCCHI, G.: *Frontiera e confine nella Grecia Antica...* 25.

14. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 52. Muy común es la adscripción del epíteto *horios* a divinidades que se encuentran en las fronteras como Ártemis, Zeus, Hera, Atenea y Hermes (CARDETE DEL OLMO, M.C.: “La frontera como elemento de construcción ideológica”..., 190). Para el caso de Hermes: KAHN, I.: “Hermès, la frontière et l’identité ambiguë”, *Ktema*, 4, 1979, 201-211.

15. ASHERI, D.: “Distribuzioni di terra nell’antica Grecia”, *MAT*, s.IV, 10, 1966, 10

16. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 42, 48; MALKIN, I. “Territorial domination and the Greek sanctuaries”, *Boreas*, 24, 1996, 75-81 (76).

17. DAWKINS, R.M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Londres, 1929, 2.

18. BOARDMAN, J.: “Artemis Orthia and Chronology”, *ABSA* 58, 1963, pp. 1-7(4).

19. DAWKINS, R.M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910...*, 10.

instaura la unión de todos los habitantes del territorio original espartano²⁰. Esta idea de Polignac es sugerente y bastante acertada aunque eso no niega que existiera el culto antes de ese momento asociado al río como un lugar de especial relevancia religiosa²¹. Probablemente el culto a Orthia existía antes del sinecismo pero se vinculó a las fronteras iniciales de Esparta, es decir, al límite de las cuatro *komai* originarias unidas en una *polis* cuya frontera estaba precisamente en el río Eurotas. El santuario de Orthia seguramente se relacionó con el de Ártemis Limnatis cuando los espartanos expandieron sus fronteras hasta el mismo santuario y penetraron en Mesenia. De esta manera, los espartanos vinculaban el santuario de la frontera inicial con el de las fronteras de Laconia y legitimaban su expansión mediante planteamientos religiosos. Asimismo, el santuario de Orthia adquirió un carácter “central” y vinculaba la Esparta originaria con las fronteras de Laconia.

También sabemos que Orthia es una divinidad que existió en Mesenia igual que en Esparta²² pero sólo tenemos datos de su santuario a partir del siglo IV a.C. Antes de ese momento no hay restos que podamos vincular a la diosa, ni siquiera a la propia Ártemis Limnatis de la que tenemos también un santuario en Ítome datado en el siglo IV a.C. Ambos cultos parecen de origen laconio llevados a Mesenia y asumidos como propios por los Mesenios una vez se independizan²³, no obstante, nos puede servir lo que conocemos del culto a Orthia en Mesenia para poder ver posibles restos de ritos iniciáticos femeninos en el santuario espartano en momentos anteriores al siglo IV a.C.

En este sentido, debemos tener en cuenta que los santuarios que aparecen en Mesenia en fechas anteriores a la independencia tienen características laconias, como ocurre en el de Apolo Korythos cuyas ofrendas tienen un carácter muy similar al de Apolo Amicleo. También ocurre con el santuario de Ártemis Limnatis que es compartido²⁴. Si seguimos esta visión de Luraghi, Orthia sería una divinidad propiamente espartana cuyas características específicas y ritos propios se crean en el momento de la formación de la *polis* y se trasladan a la Mesenia conquistada en un momento en el que Mesenia, como ente político unitario, no existe. Pero, aunque se concreten las características de Orthia como una de las divinidades poliadas espartanas en esta época (y en Mesenia cuando nace la *polis*, es decir, en el siglo IV a.C.), no significa que no existiera antes, es más, probablemente los cultos de Ártemis Limnatis/Orthia sean incluso más antiguos que la *polis* lacedemonia, como hemos visto que reflejan los restos arqueológicos. Cepeda, Calame y Cartledge asumen que el culto de Orthia es de origen tribal anterior a la *polis*,

20. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cite grecque...*, 74.

21. De hecho, existen restos cerámicos que se datan incluso en el siglo X a.C. (CARTLEDGE, P.: *Sparta and Lakonia: a Regional History, 1300-362 a.C.*, Londres, 1979, 359)

22. THEMELIS, P.G.: “Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence”, HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute of Athens, 22-24 November 1991*, Estocolmo, 1994, pp. 101-122; ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...*, 54.

23. LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 282; Loube, H.M. (2013), *Sanctuaries and Cults of Artemis in Post-Liberation Messene: Spartan Mimeses?*, Tesis Doctoral University of Ottawa, Ottawa, p. 107.

24. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”... 49-53.

de ahí lo arcaizante del culto y la necesidad de sangre²⁵. Asimismo, conocemos el culto de Ártemis Orthia en Arcadia²⁶ lo que podría significar que el culto es preexistente a la delimitación territorial de la *polis* y no tendría un carácter poliádico ni fronterizo sino que estaba asociado a los lugares salvajes como los montes que en esos momentos previos aún no tenían un carácter de frontera política.

En Mesenia llega un momento en el que el culto podría haberse restringido a ritos femeninos²⁷ y en Esparta el más conocido es un rito masculino, la famosa *diamastigosis*²⁸, aunque posiblemente también lo había femenino. El indicio que nos hace pensar esto es una inscripción que se ha encontrado (*IG V 1, 1376 B*) en Volimnos donde se identifica a Orthia (llamada Borthia) con Limnatis. Es más, Luraghi y Zunino entienden el epíteto Limnatis como “la de Limnas”²⁹, es decir, la propia Orthia cuyo santuario estaba en una de las *komai* originarias llamada Limnas, en Esparta. Estrabón también había hecho esta asimilación (8,4,9) aunque dice que el *Limnaion* de Orthia en Esparta toma el nombre del epíteto de la diosa de la frontera.

Asimismo, es posible ver en la ciudad de Mesenia, fundada en el siglo IV a.C., la existencia de un culto a Orthia³⁰ (PAE (1991 [1994], pp. 97-98) que Bouvrie asocia con ritos de paso femeninos mientras que los masculinos habrían sido trasladados al culto de Zeus Ithomatas que se caracterizaba por danzas en honor al dios (Paus. 4, 33, 2; *IG 5,1,1468*)³¹. Esta misma autora plantea que en Esparta no hubo ritos a Orthia femeninos

25. CEPEDA RUIZ, J.: “La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica.” en DEL VAL, M. J. *La historia de las mujeres, una revisión historiográfica*. Valladolid, 2004, 149-150; CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Vol. 1. Roma, 1977, 191; CARTLEDGE, P.: *Sparta and Laconia. A Regional History. 1300-362 BC...*, 358.

26. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 164-165; VOYATZIS, M.E.: *The early sanctuary of Athena Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia*, Goteborg, 1990, 125; BRULOTTE, E.L.: “Artemis: Her Peloponnesian Abodes and Cults”, en Hägg, R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Estocolmo, 2013, 179-182 (180).

27. BOUVRIE, S.: “Artemis Ortheia. A Goddess of Nature or a Goddess of Culture?”, FISHER-HANSEN, T.; POULSEN, B. (eds.): *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*. Copenhagen, 2009, 153-178 (159).

28. La *diamastigosis* es un rito que tenía lugar en el santuario de Orthia. En él, los muchachos, en un momento de su adolescencia (difícil de concretar), tenían que intentar el robo de los quesos depositados sobre el altar de la diosa mientras soportaban latigazos (Xen. *Lac. Pol.* 2,9). Dice Pausanias que este rito lo instituyó Licurgo para aportar la sangre que exigía la diosa y así sustituir los sacrificios humanos (III,16,10). Para la *diamastigosis* también existe discusión historiográfica, sobre todo porque hay autores que relegan la violencia del rito a época helenística, como dicen Rose o Kennell (ROSE, H. J. “The Cult of Artemis Orthia.” En: DAWKINS, R. M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Londres, 1929, 399-407 (404); KENNELL, N.M.: *The Gymnasium of Virtue*. North Carolina, 1995, 7).

29. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”..., 54; ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...*, 49.

30. THEMELIS, P.: “Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence”..., 101-122.

31. La estatua de culto la hizo Ageladas para los mesenios de Naupacto, según Pausanias. Debemos pensar entonces que, al menos desde mediados del siglo V a.C. existía un culto a Zeus Ithomatas fuera

porque el que se cita en todas las fuentes es el de la *diamastigosis*, es decir, la flagelación de los muchachos en el altar de Orthia³². No obstante, la asociación Limnatis-Orthia, los ritos que tenían lugar en Mesene en el siglo IV a.C. y el conocimiento que tenemos de ritos de paso femeninos en el santuario de Ártemis Limnatis relacionados con la guerra mesenia, así como el mito del rapto de Helena por Teseo (Plut. *Thes.* 31), parecen sugerir la existencia de ritos femeninos en el santuario de Orthia en Esparta³³.

Volviendo a las Guerras Mesenias, las fuentes coinciden en que en el santuario de Ártemis Limnatis compartían culto los mesenios y los lacedemonios (Str. 8,4,9; Paus. 4,4,2-3)³⁴, de ahí que el *casus belli* de la primera guerra mesenia fuera, o bien, la violación por parte de los mesenios de las espartanas que estaban allí (Str. 6,1,6; 8,4,9; Diod. 15,66,23 Just. 3,4,1), o bien, el asesinato del rey espartano Técleo (Str. 4,3,3).

Tomaremos la descripción del hecho de Pausanias que es la fuente más completa e incluye las versiones espartana y mesenia:

[...] También tuvo lugar por primera vez en el reinado de Fintas una disputa con los lacedemonios. La verdadera causa es controvertida, pero según cuentan sucedió de este modo. En las fronteras de Mesenia hay un santuario de Ártemis llamada Limnátide y en él toman parte de los dorios solamente los mesenios y los lacedemonios. Los lacedemonios dicen que unos mesenios violaron a unas muchachas suyas que fueron a la fiesta y mataron a su rey que intentó impedirlo, a Teleclo, hijo de Arquelao, hijo de Agesilao, hijo de Doriso, hijo de Labotas, hijo de Equéstrato, hijo de Agis, y dicen, además de esto, que las muchachas violadas se suicidaron por vergüenza.

Los mesenios, por su parte, dicen que Teleclo tramó una conspiración contra los de mayor categoría en Mesene, que habían ido al santuario, y que la causa era la excelencia de la región de Mesenia, y que para su conspiración eligió a cuantos espartanos que todavía no tenían barba, y que ataviando a éstos con vestidos y adornos de muchachas, los introdujo entre los mesenios que descansaban, habiéndoles dado puñales; y los mesenios al defenderse dieron muerte a los jóvenes imberbes y al propio Teleclo. Los Lacedemonios –pues su rey tomó esta decisión no sin el consentimiento unánime– teniendo conciencia de que habían iniciado el agravio, no les exigieron satisfacción por el asesinato de Teleclo. (Paus. 4,4.1-3, trad. M.C. Herrero Ingelmo)

Pausanias toma varias versiones y las unifica. Luraghi cree que la versión mesenia se elabora en el momento de la independencia de ésta y la espartana corresponde a la primera mitad del siglo V a.C. por el interés de Esparta en justificar la dominación de Mesenia y el control del santuario en un momento tan convulso y traumático como fue el terremoto

de la propia Mesenia si es verdad que la estatua de culto la hizo Agéladas en torno al 455 a.C. (ROBINSON, C.A. "The Zeus Ithomatas of Ageladas", *AJA*, 49,2, 1945, 121-127 (121, n1).

32. BOUVRIE, S.: "Artemis Ortheia. A Goddess of Nature or A Goddess of Culture?"... 159.

33. CEPEDA RUIZ, J.: "La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica"..., 149-150.

34. Tácito documenta varias disputas entre laconios y mesenios por el control del santuario a partir de época helenística (Tac. *Ann.* IV, 43).

que asoló Laconia en el 464 a.C. y que propició el levantamiento de los hilotas³⁵. Con respecto a la versión mesenia, lo más lógico es pensar que se crea en el siglo IV a.C. por la necesidad de justificar políticamente una identidad mesenia que, por lo que dice Luraghi, la arqueología no corrobora para el siglo VIII ni para el VII a.C. De hecho, todos los datos arqueológicos reflejan unos estilos en los artefactos con un carácter laconio muy marcado³⁶. Obviamente, eso no niega que exista identidad colectiva pero sí que no hubo una unidad política en época arcaica. No obstante, también se ha interpretado la fase previa a la conquista como el momento de crecimiento de aldeas o protociedades cuyo desarrollo se vio frenado por la conquista³⁷. Esta segunda opinión es interesante pero no podemos decir que fuera a desembocar en el nacimiento de una *polis* mesenia puesto que no llegó a ocurrir hasta el siglo IV a.C. Si bien es posible que, como entidad geográfica, el concepto de Mesenia sí existiera incluso en el Bronce³⁸, no sabemos si como entidad política o étnica existió antes de la conquista. Tirteo, la fuente más cercana a los hechos, sí se refiere a Mesenia pero no sabemos si como entidad geográfica o como comunidad con una identidad étnica común aunque parece que asocia el concepto de Mesene al Monte Ítome (Tirteo, *fr.* 5 West) pero en otro fragmento se refiere al concepto geográfico (*fr.* 4 Diehl).

En este sentido, quizás sea lógico pensar en la conquista de Mesenia como el enfrentamiento contra una serie de pequeñas comunidades que se coaligan para hacerse fuertes contra el invasor, de ahí que venza en la primera guerra el estado espartano organizado y que los mesenios recurran al modelo de guerrilla, como lo llama Shero³⁹, en la segunda guerra. Resultan inverosímiles los datos apuntados por Pausanias acerca de grandes batallas con ejércitos medianamente estables. De hecho, Pausanias describe en una de las batallas cerca de Anfea al ejército espartano como un ejército hoplítico muy bien formado frente al ejército mesenio donde destacan hechos individuales (Paus. 4,8,1-7) aunque Pausanias dice que la batalla tuvo lugar con dos ejércitos hoplíticos (Paus. 4,8,12) es poco probable porque para ello es necesario un tipo de organización más estable que lo que refleja la arqueología en la Mesenia del Geométrico. Además, también se discute si en esos momentos existía ya la táctica hoplítica⁴⁰. Si bien es verdad que se produce un incremento de comunidades en época arcaica, en el momento concreto lo que observó la UMME fue un incremento del número de tumbas en la cordillera y escasos cambios en la zona más lejana de la frontera con Laconia⁴¹ aunque es criticable porque la visión que daba la UMME estaba condicionada por las fuentes clásicas y pretendía ver en el registro

35. LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 82.

36. LURAGHI, N. "Becoming Messenians"... , 49-58.

37. PLÁCIDO, D.: "Las protociedades de Mesenia", *Stud. hist., Hª antig.* 20, 2002, 65-73 (71).

38. ZUNINO, M. *Hiera Messeniaka...* 19-21.

39. SHERO, L.: "Aristomenes the Messenian"... 521.

40. En la cerámica Protocorintia aparecen por primera vez representados hoplitas. Se data a mediados del siglo VII a.C. Tirteo y Arquíloco son los primeros autores que describen esa panoplia, también en el siglo VII a.C. pero se atribuye la invención de la táctica a Fidón de Argos, al que Salmon sitúa en torno al 675 a.C. SALMON, J.: "Political Hoplites?", *The Journal of Hellenic Studies*, 97, 1977, 84-101 (86 y 92)

41. MCDONALD, W. A; COULSON, W. D. E.: "The Dark Age at Nichoria: A Perspective," *Nichoria III*, 1983, 316-329 (326).

arqueológico una presencia amplia de tumbas heroicas que justificara el levantamiento unitario de los mesenios, hecho que no se observa, ya que parece más una conquista progresiva del territorio que un levantamiento unitario⁴². De hecho, en la primera guerra los enfrentamientos se concentran en Anfea y en Ítome, básicamente.

En la segunda guerra, los mesenios optan por una táctica de guerrilla, como ocurre con el propio levantamiento de Aristómenes. La guerrilla permite el desgaste de enemigos fuertes y no es necesario un gran ejército dirigido por instancias superiores lo que permite que pequeños grupos armados ataquen por sorpresa y no es necesaria una organización tal como la de los ejércitos estatales⁴³. De hecho, Pausanias hace una descripción similar a la táctica de guerrilla:

Reunió a algunos mesenios, y con tropas suyas escogidas esperó a que pasara la tarde para ir a una ciudad de Laconia, cuyo antiguo nombre en el “Catálogo” de Homero era Faris, pero que es llamada por los espartanos y sus vecinos Faras. Cuando llegó a ésta, mató a los que intentaban oponérsele y cogiendo el botín lo llevó a Mesene. [...] Dejó pasar el tiempo para que se curase su herida y, cuando hacía un ataque contra la misma Esparta de noche, se volvió atrás por las apariciones de Helena y los Dióscuros [...] (Paus. 4,16,8-9. Trad. M.C. Herrero Ingelmo).

De hecho, el relato sobre el intento de violación de Carias se data en la Segunda Guerra Mesenia y se corresponde también con el modelo de guerrilla, tanto en el caso del ataque a Esparta como en la emboscada a las muchachas de Carias:

[Aristómenes] Dejó pasar el tiempo para que se curase su herida y, cuando hacía un ataque contra la misma Esparta de noche, se volvió atrás por las apariciones de Helena y los Dióscuros, y al llegar el día, tendió una emboscada a las muchachas que estaban ejecutando danzas en honor de Ártemis en Carias y capturó a todas las que destacaban por sus riquezas y por el prestigio de sus padres. Las llevó a una aldea de Mesenia y, mientras descansaban durante la noche, las confió a los hombres de su compañía para que las vigilaran.

Entonces los jóvenes, en mi opinión ebrios y no dueños de sí, intentaron violar a las muchachas y cuando Aristómenes intentó impedir que realizasen acciones contrarias a las costumbres de los griegos, no hicieron ningún caso, hasta el punto de que se vio obligado a dar muerte a los que estaban más ebrios. Tomando a las cautivas las liberó, a cambio de muchas riquezas, vírgenes como cuando las capturo. (4,16,9-10. Trad. M.C. Herrero Ingelmo)

Si bien en las guerras los relatos de violaciones son muy comunes, en este caso vemos una similitud con el suceso de Limnas. No creemos que sea casual porque tiene lugar

42. ALCOCK, S. *et al.*: “Pylos Regional Archaeological Project, Part VII. Historical Messenia, Geometric through Late Roman, *Hesperia* 74, 2005, 147-209 (158).

43. El término guerrilla es contemporáneo. Aparece por primera vez en la guerra de la independencia española. No obstante, consideramos acertada la denominación de Shero porque de esta manera se entiende mejor la táctica mesenia.

también en un santuario fronterizo, asociado a la iniciación, y de una manera muy similar al hecho de Limnas. Probablemente debamos verlo como la utilización de un paralelismo para ensalzar a Aristómenes que impide que se lleve a cabo la violación porque es un personaje cauto y piadoso con los dioses, es decir, es un héroe “de novela antigua”, como dijo Auberger⁴⁴. El problema de la datación del relato es igualmente complejo aunque no debemos descartar que se construyera en época arcaica en función de la memoria sobre el suceso de Limnas y del mito de la metamorfosis de Caria, del que hablaremos después.

En definitiva, el modelo que reflejan las fuentes para la segunda guerra encaja bien con comunidades pequeñas sin estado organizado que es lo que muestra la arqueología. Por esto precisamente Schwartz decía que Riano veía a Aristómenes como una especie de bandido⁴⁵. No obstante, la cuestión es compleja porque podríamos considerar la Mesenia de los siglos VIII y VII a.C. como un *ethnos*⁴⁶ con algún tipo de identidad común. Pausanias mismo considera que Mirón de Priene se equivoca en los datos (Paus. 4,6,4) y la arqueología no acompaña a los datos que aporta Pausanias, probablemente tomados de Riano. Asimismo, como dice Alcock, en la obra de Pausanias se observa un vacío significativo entre el relato de la Segunda Guerra Mesenia y la época de la liberación⁴⁷ que está relacionado con el mantenimiento de una memoria oral.

Como dice Luraghi, quizás la clave sea considerar la identidad mesenia como un producto de la conquista y la dominación espartana⁴⁸ que se va configurando a lo largo del tiempo y cristaliza en una serie de historias cuyo carácter legitimador brota en el siglo V a.C. con la revuelta tras el terremoto y con la huída a Naupacto de los causantes⁴⁹. La consecuencia directa del episodio de Limnas sería uno de estos elementos que van configurando una identidad tras la conquista de Mesenia. El suceso en cuestión es la salida a colonizar Regio, junto a los calcidios, de los mesenios que agravaron a la espartanas (Str. 6,1,6). Esta tradición puede tomarse como un elemento identitario previo a la guerra también aunque este episodio no se tiene por qué vincular necesariamente a una identidad mesenia en un momento tan temprano, al menos no a una identidad política previa a la guerra aunque sí probablemente étnica que es visible en la presencia mesenia en Regio y posteriormente cuando Zancle pasó a llamarse Mesene, precisamente (Hdt. 7,164; Thuc. 6,4,5-6)⁵⁰.

44. AUBERGER, J. “Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV”, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18-1, 1992, 257-280 (261).

45. SCHWARTZ, E.: “Tyrtaeos”, *Hermes* 34 Bd. H. 3, 1899, 428-468.

46. Para la problemática sobre la definición del concepto *ethnos* remitimos al lector a: WALBANK, F.W. *Studies in Greek and Roman History and Historiography*, New York, 1985; MORGAN, C.: *Early Greek States Beyond the Polis*, London/New York, 2003; MCINERNEY, J.: “Ethnos and Ethnicity in Early Greece”, MALKIN, I. (ed.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington, D.C. 2001, 51-73.

47. ALCOCK, S. “The Pseudo-history of Messenia Unplugged” *TAPhA*, 1999, 333-341 (338-339).

48. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”... 50.

49. Para esta cuestión: DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Locrios y mesenios: de su cohabitación en Naupacto a la fundación de Mesene. Una aproximación al estudio de la diáspora y el ‘retorno’ de los mesenios”, *POLIS*, 18, 2006, pp. 39-73.

50. DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia”, *Stud. hist., Hª antig.* 25, 2007, 83.

También es importante el papel de los mesenios huidos a Naupacto a partir de la revuelta que tuvo lugar tras el terremoto del 464 a.C. en Laconia. Figueira propone que la construcción identitaria de los mesenios se potenciara a raíz del terremoto, la huída a Naupacto y la alianza de los mesenios de Naupacto con Atenas durante la Guerra del Peloponeso⁵¹. Probablemente la relación con Atenas haya hecho que se potenciara el recuerdo de la revuelta tras el terremoto. Asimismo, el papel de los mesenios de Naupacto en la creación de la tradición podría también vincularse con el recuerdo de las dos guerras mesenias sobre todo porque el texto de Estrabón sobre la violación de las espartanas está tomado de Antíoco de Siracusa (*FGrHist* 555 F9 = Str. 6,1,6) lo que sitúa la tradición sobre ese hecho al menos en el siglo V a.C. o incluso antes.

Es importante resaltar esta serie de problemas de las distintas versiones porque realmente suponen un elemento legitimador de las dos comunidades que explican su origen relacionado con la guerra y por la posible datación del culto a Orthia. De este modo, los mesenios sitúan el arranque de su *polis* antes de la primera guerra legitimando la liberación de Mesenia por Epaminondas y los espartanos legitiman su conquista por el asesinato de Técleo o por la violación de las espartanas.

No obstante, además de la importancia de los hechos para el estudio de ambas identidades, nos interesa especialmente la interpretación del suceso de Limnas (y del de Carias más adelante) desde el punto de vista religioso y ritual porque no es casual que se traten temas como el travestismo o la violación ni tampoco que las mujeres sean protagonistas del *casus belli*. Si bien es verdad que las mujeres no participan directamente en la guerra, sucesos tan importantes como el que propició la fundación de la colonia espartana por excelencia, Tarento⁵², o la participación de los mesenios en la fundación de Regio que hemos citado antes, tienen como protagonistas a las mujeres. Estos hechos reflejan un papel fundamental de la mujer en la transmisión de la ciudadanía y en la vida sociopolítica de la *polis* lacedemonia⁵³.

51. FIGUEIRA, T.J. (2009), "The evolution of the Messenian identity", HODKINSON, S. Y POWELL, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, pp. 211-235 (228, 235).

52. Para la cuestión de los *partheniai*: PEMBROKE, S.: "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales, histoire, sciences sociales* 25, 5, 1970, 1240-1270. Y para la vertiente religiosa de la cuestión de los *partheniai* relacionada con el traslado del culto de Zeus Eleutherios a Tarento: GIANNELLI, G.: *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia 1963, 27ss; LIPPOLIS, E.; NAFISSI, M.; GARRAFFO, S.: *Culti greci in Occidente, 1. Taranto*, Tarento 1995, 216; VALDÉS GUÍA, M.: "El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanía", *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité*, 2, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon, 291-323 (215).

53. Para cuestiones de leyes y participación de la mujer hay bibliografía abundante, en general para la mujer griega y en particular para la espartana: ARRIGONI, G. (ed.): *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, 1985; CARTLEDGE, P.: "Spartan Wives: Liberation or Licence?" *CQ*, N° 31, 1981, pp. 84-105; MACDOWELL, D.M.: *Spartan Law*. Edimburgo, 1986; MOSSÉ, C.: "Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C.", S. Pomeroy (ed.). *Womens History & Ancient History*. Londres, 1991; PIPER, L.S.: "Wealthy Spartan Women", *Classical bulletin*, N° 56, 1979; POMEROY, S.: *The women of Sparta*. New York, 2002; REDFIELD, J.: "The Women of Sparta", *Classical Journal*. N° 73, 1977/8, pp. 146-161; SAVALLI, L.: *La donna nella società della Grecia Antica*. Bolonia, 1983.

En ambas versiones estamos viendo restos de rituales de carácter iniciático, con una secuencia habitual en los ritos de paso femeninos caracterizados por violencia sexual y muerte que también está asociado con la localización del santuario en una zona “salvaje” como es la frontera donde la *polis* no puede proteger a las muchachas inocentes⁵⁴ pero sí está presente Ártemis que es la diosa de la infancia y la juventud, de hecho, Bodson interpreta la *Arkteia* ateniense como una despedida de las muchachas a la diosa para entrar a formar parte del mundo sexual protegido por Afrodita⁵⁵, interpretación que se puede trasladar también al caso de la iniciación espartana artemisiaca. No obstante, tampoco tenemos que perder de vista que en Esparta, como en Atenas, no tenemos sólo un rito de paso⁵⁶, sino varios, como enumeramos al principio de este artículo. De hecho, la aparición de varios ritos iniciáticos dedicados a Ártemis, Apolo, Helena, etc. deberíamos verlo como una transición dividida en fases y asociada a grupos de edad y a la formación, como la *agogé* masculina,⁵⁷ con el último fin que es el matrimonio. Asimismo, Marinatos ha propuesto esta misma cuestión de la división en fases de edad para las atenienses y, por tanto, la *arkteia* sería un paso específico dentro de esa transición en fases⁵⁸.

Como bien dice Magdalena Zunino, desde este punto de vista las dos versiones no son incompatibles sino que reflejan ritos de paso que tendrían lugar en este santuario⁵⁹. La versión mesenia nos interesa en tanto que lo que observamos es travestismo ritual⁶⁰ que tenemos presente en otros ritos laonios como el matrimonio donde la novia se vestía de hombre a la espera de la llegada de su esposo (Plut. *Lyc.* 15,4-8). Estos ritos de travestismo están directamente relacionados con la ambigüedad sexual anterior a la edad adulta. Es la adopción del rol contrario para luego renacer en lo que debe ser el resto de su vida⁶¹. Jeanmaire lo ha visto como un ritual de engaño a las potencias malélicas⁶²

54. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...* 44.

55. BODSON, L.: “La initiation Artémisiaque”, RIES, J. (ed.) *Les rites d’initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 20-21 Novembre 1084*, Louvain-la-Neuve, 1986, 305.

56. También existe una discusión antropológico-histórica fuerte en relación con la propia denominación de este tipo de ritos. Unos consideran que se debe usar “ritos de paso”, otros lo llaman “ritos de cambio de edad”. Para esta cuestión remitimos al lector a: BURKERT, W.: “‘Iniziazione’: un concetto moderno e una terminologia antica”, GENTILI, B.; PERUSINO, F. (eds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 13-27; GRAF, F.: “Initiation. A concept with a troubled history”, DODD, D.; FARAONE, C.A. (eds.): *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, London/New York, 2003, 3-24.

57. SCANLON, T. E.: “Virgineum Gymnasium...” p. 187; KENNEL, N.M.: *The Gymnasium of Virtue...*, 46.

58. MARINATOS, N.: “The *Arkteia* and the gradual transformation of the maiden into a woman”, GENTILI, B.; PERUSINO, F. (eds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 29-42 (30, 33-35).

59. ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...* 51.

60. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 67.

61. JEANMAIRE, H.: *Couroi et couretes*, Lille, 1939, 153; CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...*, 258-259; DELCOURT, M.: “La pratica rituale del travestimento”, en CALAME, C. (ed.): *L’amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, 87-101 (91-92).

62. JEANMAIRE, H.: *Couroi et couretes...*, 352.

aunque parece más lógica la postura de Delcourt según la cual los ritos de travestismo tienen mucho que ver con el llamamiento a la fertilidad⁶³. En el caso de los varones el rol adquirido tras la transición es el de soldado y en el caso de las mujeres esposa y madre⁶⁴, lo que estaría más en consonancia con la interpretación de Delcourt de un travestismo cuya finalidad es la fertilidad de ambos cónyuges.

El travestismo ritual también tiene mucho que ver con la violencia de la propia leyenda en las dos versiones: por un lado, los espartanos van armados al santuario a atacar a los mesenios y los mesenios matan a los espartanos. En la versión espartana también hay violencia por el rapto de las muchachas y su violación que se puede interpretar, como hizo Brelich, como muerte ritual de las adolescentes para renacer en la vida adulta que es ya sexual⁶⁵. Es, básicamente, el cambio de la vida cuyo fin es la integración en la comunidad y en un mundo de valores espirituales con una nueva misión⁶⁶. En este sentido, vemos una serie de ritos que entremezclan la iniciación femenina con la masculina. Estos ritos de paso parecen advertir una relación directa entre ambas iniciaciones, seguramente relacionadas con un tipo de educación basada en ritos de paso y en la división en grupos de edad pero, a su vez, con objetivos diferentes. En el caso de las muchachas, el fin de la iniciación es el matrimonio pero en los jóvenes es la guerra. Esta cuestión se ve muy clara en la comparación que hicieron los autores clásicos entre el sufrimiento del parto y el dolor de la guerra⁶⁷.

Asimismo, es importante recordar la tradición matrimonial de Esparta donde el novio raptaba a la novia, la llevaba a su casa donde la preparaba una *nympheteria* y el marido la “forzaba” a mantener relaciones con él (Hdt. 6,65,2; Plut. *Lyc.* 15,4,8). También lo observamos en distintos mitos heroicos como el matrimonio de los Dióscuros con las Leucípides que es por rapto (Theo. *Idill.* 22,137ss) o el rapto de Helena por Teseo (Plut. *Thes.* 31) donde no hay violación por lo que no se consolida el matrimonio entre ambos. Es más, Teseo le envía Helena a su madre para que la cuide hasta que sea adulta, es decir, hasta que se pueda casar con ella.

En el caso de los relatos de las Leucípides y de Helena lo que estamos viendo es la explicación de ritos de paso a través de mitos en las figuras de las heroínas espartanas. En las vidas de estos personajes míticos podemos ver restos de rituales que tenían lugar en Esparta al menos en época arcaica, aunque probablemente también para época clásica, como hemos visto en el caso del matrimonio. Además, tampoco es casual que a Helena la raptara Teseo mientras bailaba en el santuario de Ártemis Orthia, precisa-

63. DELCOURT, M.: “La pratica rituale del travestimento”..., 97.

64. SAVALLI, I.: *La donna nella società della Grecia Antica...*, 51.

65. BRELICH, A.: *Paidés e parthenoi*, Roma, 1969, 165.

66. RIES, J.: “Les rites d’initiation et le sacré”, RIES, J. (ed.) *Les rites d’initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 20-21 novembre 1984*, Louvain-la-Neuve, 1986, 27-35 (27). Para una visión más actual de los ritos de paso griegos desde el estudio de las fuentes literarias y, principalmente mitológicas: DOWDEN, K.: *Death and the maiden. Girls initiation rites in Greek mythology*, London/New York, 1989; PADILLA, M. (ed.): *Rites of Passage in Ancient Greece : Literature, Religion, Society*, Londres/Toronto, 1999.

67. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona, 2004, 53-66.

mente en un santuario donde tenemos documentado un rito de paso como la *diamastigosis* de los muchachos y una divinidad situada en el centro y en la periferia al mismo tiempo. Jesús Cepeda propuso que las muchachas ofrecieran su primera menstruación en el santuario de Orthia como los jóvenes hacían con su sangre al ser flagelados⁶⁸. En mi opinión, no es una hipótesis que debemos descartar porque, en el mito, Helena está en el santuario bailando en un rito que podría calificarse como de transición. Es más, es apenas una adolescente cuando Teseo la rapta y eso está relacionado con un rito iniciático al principio de la adolescencia.

Por otro lado, también nos interesa el caso de las Leucípides. Primero porque Pausanias identifica a una de ellas, Febe, con Ártemis (2,30,7), y segundo, porque los Dióscuros se casan con ellas por raptó (Theo., *Idill.* 22,137ss). Las Leucípides son el ejemplo de lo que las espartanas debían ser y se las rendía culto en Esparta, al igual que a Helena, que tenía un santuario propio y otro compartido con su esposo. En este sentido, la identificación entre Febe y Ártemis se explica porque la hija de Leucipo representaría el momento previo al matrimonio mientras que su hermana sería la imagen de la mujer casada. La misma perspectiva parece observarse entre los dos santuarios de Helena. En el suyo propio situado en Platanistas, según el escoliasta de Teócrito y Pausanias (*Schol. Idill.* 18, 22-25, 39-40; Paus. 3,15,1), se la rendía culto como muchacha soltera y en el *Menelaion* como mujer casada junto a su esposo. Por lo menos eso parece al ver el rito de transición deportivo⁶⁹ y la ofrenda después de la carrera transmitida en el Epitalamio de Helena de Teócrito (Theo. *Idill.*18), sobre todo porque en el *Menelaion* el culto es conjunto pero en su santuario de Platanistas el culto es individual. Además, es interesante porque también se observa una similitud de las ofrendas del *Menelaion* y las del santuario de Orthia, hecho que ha interpretado Arrigoni como la relación lógica de las dos divinidades que participan de la iniciación⁷⁰.

En este sentido, el *casus belli* de la guerra tiene un trasfondo ritual importantísimo que justifica la institucionalización de una serie de ritos de paso femeninos relacionados con Ártemis principalmente aunque tenemos constancia de otra serie de ritos, que no vienen al caso en este momento, pero que también están relacionados con una educación femenina espartana distribuida en grupos de edad a la manera de la masculina⁷¹. Es decir, lo que ocurre es una ritualización del acontecimiento histórico tomando como base un ritual.

El intento de violación de Carias es especialmente llamativo porque los mesenios están haciendo lo mismo que en el santuario de Ártemis Limnatis pero Aristómenes, conocedor de lo ocurrido en ese momento, lo evita y libera a las muchachas. Por supuesto, esto encumbra a Aristómenes entre los mesenios porque, además de ser un gran estratega que se niega a admitir la propuesta de ser rey de Mesenia y vence a los poderosos espartanos en varias ocasiones incluso haciéndoles huir, también es temeroso de los dioses y evita actos impíos. Está claro que la versión de Pausanias no puede

68. CEPEDA RUIZ, J.: "La mujer en Esparta, épocas arcaica y clásica"... 149-150.

69. ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società", ARRIGONI, G (ed.). *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, 1985, 55-128 (93).

70. *Ibid.* 93.

71. Para los demás ritos de paso: CALAME, C. *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...*

ser del siglo VII a.C. porque tiene un halo heroico más que evidente seguramente relacionado con la creación de la identidad mesenia que hemos citado líneas antes.

Por otro lado, también existe el paralelismo del rito, no sólo de la historia. Existe un intento de violación pero no se llega a consumar en ningún momento. En este sentido, es probable que el significado del culto y el rito en sí mismo sea muy similar al de Ártemis Limnatis. Además, Pausanias dice que las muchachas estaban danzando en el santuario. Curiosamente lo mismo que le ocurrió a Helena cuando Teseo la raptó. No tenemos datos epigráficos de que haya una relación directa entre Ártemis Cariatid y Ártemis Limnatis/Orthia, sin embargo, el paralelismo de las leyendas y la localización fronteriza del propio santuario parecen indicar lo contrario. Es posible que la diosa llamada también “de Carias” asumiera las características de Ártemis en otras zonas de Laconia precisamente por su localización. Otro dato que podría referirse a una posible relación entre Ártemis Cariatid y Orthia es la existencia del culto de la segunda en Arcadia⁷², aunque no podemos confirmar que hubiera relación directa de ambos cultos.

Respecto a las danzas corales, no tenemos fuentes que hablen de ellas en el santuario de Ártemis Limnatis pero sí tenemos el mito de Helena en el de Ártemis Orthia y las referencias de Pausanias (3.10.7) y Luciano (*Salt.*, 10) a las danzas de Ártemis Cariatid. Pausanias dice que era una danza tradicional y Luciano apunta que la danza la enseñaron los Dióscuros a los espartanos. De nuevo vemos cómo a una tradición histórica se le da un origen mítico. No nos interesa tanto la danza en sí misma como el hecho de un ritual similar con un mismo fin en los distintos cultos asociado a una misma divinidad, aunque tenga varios epítetos. También nos interesa en tanto que el coro es un elemento fundamental de la iniciación y de la educación femenina como muestran los *partenios* de Alcán donde las muchachas aparecen cantando coros en ámbitos rituales y también se describen actividades deportivas de carácter ritual y cotidianas (PMG 1; 3). El coro es un elemento educativo y social que se ejecuta con motivo de momentos religiosos, principalmente iniciáticos, tanto en el caso masculino⁷³ como en el femenino⁷⁴ pero no sólo en

72. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 164-165; VOYATZIS, M.E.: *The Early Sanctuary of Athena Alea in Tegea and other Archaic Sanctuaries in Arcadia...* 125.

73. El ejemplo más conocido son las *Gymnopedias* donde había unas danzas militares con armas. Era un rito iniciático de los jóvenes que se preparaban para la guerra. Petterson cree que eran ritos de paso aunque hay autores que niegan la naturaleza religiosa del rito como él mismo indica: PETERSON, M.: *Cults of Apollo at Sparta: the Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Estocolmo, 1992, 44-45, 47-48.

74. El ejemplo serían los dos *partenios* conocidos de Alcán. El problema es que tampoco sabemos quién era la divinidad a la que se dedicaron. Se ha propuesto que fuera Orthia (ADRADOS, F.R.: “Alcán, el Partenio del Louvre: Estructura e interpretación”, *Emerita*, 41, 1973, 338.) aunque es posible que no lo fuera porque la referencia es el término *orthria* que se refiere a “la de la madrugada” (PAGE, D.L. *Alcán. The Partheneion*. Oxford, 1951 71ss; VEGAS SANSALVADOR, A.: “Ἐορθασία, Ὀρθία y Ἄρτεμις Ὀρθία en Laconia”, *Emerita*, LXIV 2, 1996, 275-288 (280-281). También es posible que fuera Helena porque es una de las divinidades que acompañan a las muchachas durante toda su vida y se pueden establecer paralelismos entre los rituales descritos en el partenio (PMG 1) y el Epitalamio de Teócrito (*Idill.* 18).

rituales de segregación de la comunidad como serían los dos que estamos tratando, sino también incluidos en el contexto de festivales cívicos y de inclusión en el grupo ciudadano en el ágora, como dice Pausanias (3,11,9). Es evidente, por tanto, que los dos ritos que estamos tratando se refieren a rituales de segregación; precisamente por eso tienen lugar en la frontera con el fin de ir a la parte más lejana del centro cívico, realizar una serie de rituales religiosos de intercambios de roles, violencia, etc. para luego volver al centro cívico donde se lleva a cabo el rito de reinserción en la comunidad. Precisamente esta es la razón de la existencia del culto de Ártemis Limnatis en la frontera y de Ártemis Orthia en el centro cívico, como ya dijimos líneas más arriba, y seguramente también sea el sentido de los ritos de Carias y de su posible relación con Orthia.

Volviendo al significado del rito, en este caso también observamos violencia o, al menos, intento de llevarla a cabo, que es también significativo porque Pausanias reitera que Aristómenes las devolvió vírgenes. Sin embargo, además del relato de Pausanias tenemos otro, en este caso fundacional, donde se traducen en planteamientos míticos los mismos hechos: muerte ritual, sexualidad y metamorfosis. Lo transmite Servio en el comentario sobre las Églogas de Virgilio (VIII, 29). Según Servio, Dioniso se enamoró de Caria, hija del rey, y la convirtió en su amante. Sus dos hermanas se opusieron al amor del dios y éste las convirtió en piedras y a Caria en nogal. Ártemis habría sido la que enseñara el mito a los espartanos y de ahí el nacimiento del culto a Ártemis Cariatís.

Es muy interesante este mito por varias razones. Primero, porque es la única leyenda de fundación de un santuario que tenemos para Ártemis en Esparta. Segundo, porque incluye a dos divinidades relacionadas con los ritos de paso de las muchachas espartanas. A Dioniso apenas lo hemos nombrado pero tenemos al menos un rito de paso dedicado a esta divinidad con el epíteto Kolonatas (cuyo santuario estaba en la colina de Kolona, cerca del Eurotas)⁷⁵, que es la carrera de las Dionisias. El rito es, básicamente, una carrera de once muchachas que, probablemente, estaban a las puertas del matrimonio aunque no sabemos por qué competían⁷⁶. Es interesante puesto que vemos una relación directa entre Ártemis y Dioniso asociada a la iniciación.

Por otro lado, la que enseña a los espartanos ese mito es Ártemis, por eso recibe el epíteto de Cariatís. La relación con Dioniso tiene que ver con el rito de paso. Dioniso, entre otras muchas funciones, es protector de las mujeres casadas mientras que Ártemis lo es de los niños y los adolescentes⁷⁷. Se está justificando el paso de la

75. Donde también había un *heroon* dedicado al héroe que guió a Dioniso (Paus. 3,13,17).

76. Según Arrigoni eran muchachas vírgenes aunque tampoco podemos saberlo con seguridad. El rito parece similar a la carrera de Helena pero mucho más restringido aunque Arrigoni mantiene que probablemente fuera un rito de las sacerdotisas de Dioniso, no de iniciación a la vida adulta (ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società"... 76, 83). Esta segunda hipótesis es la que sostienen Calame y Scanlon (CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce Archaique...*, 326; SCANLON, T.F.: "Virgineum gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics". En W.J. Raschke (ed.) *The archaeology of the Olympics*. Wisconsin, 1988, 185-216 (73).

77. En Esparta hay otro culto a Ártemis con el epíteto *Korythaleia*. Las danzantes de este culto llamadas *korythalistriai* parece que eran las niñas de los espartanos (NILSSON, M.P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Stuttgart, 1995, 184). El epíteto de la diosa viene de una rama de laurel joven que se llevaba en los cultos y cuyo significado se relacionaba con el crecimiento

adolescencia a la edad adulta mediante el rito de paso que implica sexualidad y metamorfosis, es decir, el cambio de la vida infantil asexual a la vida adulta sexual y fértil. Es más, a las hermanas de Carias el castigo que Dioniso les reserva es la infertilidad convirtiéndolas en piedras inertes.

Es muy interesante la interpretación de Nilsson que relaciona la danza de Ártemis Korythalia con las de Dioniso. Calame toma esta idea para intentar una interpretación que ligue ambos cultos. Los cultos de Dioniso y de Ártemis están relacionados con la naturaleza no cultivada, con el desorden. Las danzas con máscaras y de carácter orgiástico reflejan la inmersión en un mundo donde los valores culturales se confunden, es el mundo desordenado y de retorno al caos antes de llegar al orden que es la civilización de la *polis*⁷⁸. Este caos sería el nexo de unión entre Ártemis y Dioniso y explicaría la similitud de las danzas de Cariatis⁷⁹ (y probablemente de Orthia) y las orgiásticas de Dioniso. No obstante, no hay que dejar de lado la posibilidad de que el nexo sea precisamente la figura de Ártemis como diosa de la fertilidad sobre todo teniendo en cuenta un vaso cerámico con una escena de danza encontrado en el santuario de Orthia. En el vaso podemos ver una figura similar a un sátiro (580 a.C.). Además, Constantinidou identifica las danzas en círculo con cultos de fertilidad⁸⁰.

También hay danzas de carácter orgiástico dedicadas a Ártemis en otros lugares de Grecia como en Elis (Paus., 6,22,1) o Siracusa, (Ath., 14,629e) y Burkert dice que hay signos fálicos y máscaras tanto en los rituales de Dioniso como en los de Ártemis⁸¹. Se vislumbra, además, un posible carácter orgiástico en las danzas de Ártemis Cariatis, como hemos dicho antes, y hay consagración de tambores en el culto de Ártemis Limnatis⁸² y en el de Ártemis Dereatis (Paus., 3,20,7) precisamente en el Taigeto, donde también estaba Dioniso Briseas. La similitud en las danzas nos remitiría de nuevo a una transición y no tanto la ruptura del rito de paso. Además, las famosas máscaras del santuario de Ártemis Ortia también nos indicarían ese momento de transición y ambigüedad relacionado con las danzas donde no se sabe muy bien quién es el portador de la máscara y todos participan en conjunto. Las máscaras presentan una serie de personajes desconocidos pero parecen ser héroes y seres monstruosos o satíricos. Carter las ha dividido en cuatro grupos que se encontraron en el santuario de Ártemis Ortia en Esparta: grotescas, sátiros, gorgonas y héroes⁸³ que en conjunto parecen mostrar personajes míticos, muchos de ellos con características ambiguas como los sátiros que, además, están relacionados con Dioniso⁸⁴. En definitiva, parece haber

(CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...* 298) y Parker dice que las danzas tenían carácter orgiástico, como las báquicas (PARKER, "Spartan Religion", 142-172 (151)).

78. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...* 304. GUETTEL COLE, S. "Domesticating Artemis", en BLUNDELL, S. WILLIAMSON, M. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, 1998. 24-40 (27-28).

79. ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società"... 97.

80. CONSTANTINIDOU, S. "Dionysiac Elements in Spartan Cult Dances", *Phoenix*, 52, 1-2, 1998, 15-30 (24).

81. BURKERT, W.: *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford, 1985, 223.

82. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce Archaique...* 257.

83. CARTER, J.B.: "The Mask of Ortheia", *AJA*, vol. 91, No. 3, jul. 1987, 355-383 (357).

84. OTTO, W.F. *Dioniso, mito y culto*. Madrid, 1997, 70-71.

una relación directa entre el culto de Dioniso y el de Ártemis unidos por la ambigüedad de ambas figuras y los momentos de transición, también ambiguos e incluso contradictorios, en los que los espartanos hacían uso de los dos dioses.

Pasando a las conclusiones, debemos recalcar una serie de puntos que hemos intentado desarrollar a lo largo de este artículo. Por un lado, es necesario entender el contexto en el que se incluyen estos relatos. Están relacionados con la “fundación” o, al menos, desarrollo de los ritos de paso femeninos que aquí nos ocupan dentro del contexto del nacimiento de las *poleis* y la necesidad de dar un origen histórico a las instituciones e incluso a los ritos. De esta manera, los ritos se institucionalizan en un momento histórico concreto como son las dos primeras guerras mesenias, hechos que, tanto mesenios como espartanos, entendían que eran parte del origen de su comunidad, sus instituciones y su identidad. Tanto el suceso de Limnas como el intento de violación de Cariatís están asociados a la creación de una identidad mesenia que se utiliza políticamente a partir del siglo IV a.C. pero que, probablemente se había ido cristalizando desde la conquista espartana, o incluso antes. Asimismo, la creación de una identidad espartana también se relaciona con la guerra mesenia, la conquista de la misma y la esclavización de los mesenios en un momento donde la *polis* de los lacedemonios aún estaba sin consolidar. El papel de Ártemis Orthia en la iniciación masculina y también femenina y la apropiación del santuario de Ártemis Limnatis juegan un papel fundamental porque ese control significa la imposición sobre los mesenios que también rendían culto a Orthia.

Por otro lado, también existe una identificación de Orthia con Ártemis Limnatis a partir de la conquista de Mesenia y una relación con Ártemis Cariatís. Tenemos claro, como ya se ha dicho, la primera, pero es posible que exista relación con Ártemis Cariatís también. La leyenda de fundación, la presencia en la frontera y los dos sucesos de la guerra asociados a violaciones o intentos de violaciones parecen relacionar los tres cultos aunque también es posible que sea simplemente por las características panhelénicas de la propia Ártemis. De hecho, la situación fronteriza de ambos santuarios también crea un vínculo de unión al menos en la interpretación de los mismos dentro del contexto ritual general de la polis. Los dos están asociados a Ártemis que es la protectora de la frontera en todos los sentidos: la frontera de la *polis*, la frontera entre la infancia y la vida adulta y la frontera entre el centro y la periferia, así como lo cívico y lo “salvaje”.

Asimismo, las leyendas de la guerra y ritos de paso presentan características muy similares a las que vemos en el matrimonio espartano caracterizado por el travestismo ritual (paralelo en cierto modo a la versión mesenia del suceso de Limnas), el rapto y la violación de la novia. En este sentido, parece lo más lógico pensar que el fin de los cultos de Ártemis es el matrimonio y el parto y de ahí la similitud de los ritos de la adolescencia con la ceremonia matrimonial. Estos ritos están incluidos en un calendario litúrgico asociado a la educación cívica que, en nuestra opinión, también existió en Esparta para las mujeres, si bien no tenemos demasiados datos como para considerarlo paralelo a la *agogé* masculina.

Finalmente, es necesario resaltar el papel de las mujeres en la guerra, la mayoría de las veces como foco de la ira y de la impiedad de los mesenios, pero también como defensoras de su patria y de la diosa en el caso de la defensa del santuario de Demeter

en Égila (Paus. 4,17,1). En cualquier caso, como elemento de la sociedad que en muchos relatos sobre guerras se omite pero en Esparta no por la consideración social que tendrán durante toda su historia y por el paralelismo propio de las iniciaciones masculinas y femenina a través de una concepción social del individuo en el que, tanto hombres como mujeres tienen un papel en la comunidad, en el caso masculino el fin es la guerra y en el femenino es el matrimonio.