

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 13 - 2015



CELEBRACIONES DEL GOZO

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(UNIVERSIDAD BABEŞ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA)

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
(Real Academia de la Historia)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

ARMINDA LOZANO VELILLA
(Universidad Complutense de Madrid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Università della Calabria, Cosenza;
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

M^a JOSÉ GARCÍA SOLER
(Universidad del País Vasco)

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
(Universidad de Valladolid)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

ELENA MUÑOZ GRIJALBO
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ARYS

Volumen 13- 2015 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.
No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 13 - 2015

CELEBRACIONES DEL GOZO

MONOGRÁFICO

- 9** LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS
TESMOFORIAS DE ATENAS
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 27** JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS
JACINTIAS ESPARTANAS
María del Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid)
- 61** LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA
Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)
- 77** ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-APOLO: PROPAGANDA Y
CONTRAPROPAGANDA EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS
José Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)

127 FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN
CAPITOLINO
Diego Mateo Escámez de Vera (Universidad Complutense de Madrid)

151 ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS
JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (UNIVERSIDAD DE SEVILLA)

171 AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)

VARIA

189 TINGERE L'ANIMA
Ezio Albrile (Investigador independiente)

RECENSIONES

209 MARIO MAZZA, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi Scelti*, Ed. Del Prisma, Catania, 2009.
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)

213 ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (eds.), *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Casa de Velázquez, Madrid, 2014
Jorge García Cardiel (Universidad Complutense de Madrid)

JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS JACINTIAS ESPARTANAS

EXPANSIONIST JUSTIFICATION, POLITICAL ROLE AND
JOY IN THE SPARTAN HYAKINTHIA*

M^a DEL MAR RODRÍGUEZ ALCOCER
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAR.RODRIGUEZALCOCER@GMAIL.COM

RESUMEN

En este artículo se trata el papel del santuario de Apolo Amicleo en la configuración de la realidad social lacedemonia, la expansión espartana por Laconia y Mesenia y en los acuerdos exteriores en el contexto del papel cívico del Amicleo. Asimismo, también se trata cómo estos hechos han afectado a la configuración de los ritos que tienen lugar durante las Jacintias.

ABSTRACT

This article goes into the question of the role of the sanctuary of Apollo Amyklaios in shaping social reality, the tradition of the conquest of Lakonia and Messenia and the foreign policy in the context of the civic role of the sanctuary of Amyklai. Furthermore, it is also about how these events have affected to the configuration of the rites that take place during the Hyakinthia.

*Becaria FPU2013 del Ministerio de Educación Cultura y Deporte de España (mariadelmarrodriguez@ucm.es). Este artículo se ha hecho en el marco del proyecto financiado por el MEC: HAR2012-30870 *Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultural*.

PALABRAS CLAVE

Apolo Amicleo, Jacinto, Jacintias, expansión, construcción social.

KEY WORDS

Apolo Amyklaios, Hyakinthos, Hyakinthia, expansion, social construction.

Fecha de recepción: 17/04/2015

Fecha de aceptación: 30/11/2015

La versión más difundida del mito de Jacinto es la que relata Ovidio en las *Metamorfosis* (Ovid., *Met.*, 10,162ss), también presente en Nono (Nonn., *Dyon.*, 3,153ss.). Jacinto es un joven lacedemonio del que se enamora Apolo. Un día, jugando con el disco, Apolo lo lanzó, le dio en la cabeza y lo mató. En unas versiones es Céfiro el que desvía el disco porque también estaba enamorado y su amor no era correspondido, en otras versiones el disco rebota en una piedra y le da a Jacinto en la cabeza. De la sangre de Jacinto nació una flor en cuyos pétalos estaba escrito *AI*, el signo del lamento de Apolo o del difunto (Luc., *Dial. Deor.*, 14). Según Ovidio, Apolo instituyó juegos fúnebres en honor de Jacinto¹ y de ahí nacen las Jacintias, una de las mayores festividades espartanas.

El jacinto es una flor silvestre que se asocia al héroe en un momento tardío y la flor simboliza la belleza y la sexualidad. Jacinto no es un héroe vegetal porque se le asocia a una flor sino que la flor se asocia al héroe por la belleza, la sexualidad infructuosa, la fragilidad de la infancia y la celeridad de la adolescencia, como dice Moreno Conde² y también es una metáfora del fin de la adolescencia. Un paralelo en este sentido es el mito de Perséfone³ en el que el hecho de recoger flores aparece como actividad inmediatamente anterior al rapto de Hades.

El héroe de Amiclas es un adolescente, paradigma de la iniciación⁴, como también se puede ver en la relación *erastes-eromenos* con Apolo. A pesar de que ambos son jóvenes, Apolo actúa como *erastes* educando a Jacinto en la *paideia* aristocrática⁵ tradicional (Philostr., *Im.*, 3,14); sin embargo, según la versión más extendida del mito, Jacinto muere antes de que su iniciación finalice y se pueda incorporar al mun-

1. La misma versión del mito la narran otros autores tardíos: Philostr., *Im.*, 1, 24; Luc., *Dial. Deor.*, 14; Serv., *ad Verg. Ecl.*, 3. 63.

2. MORENO CONDE, M.: «Flor y ritos de infancia en la antigua Grecia: azafrán, narciso y jacinto», OLMOS, R.; CABRERA, P. y MONTERO, S. (Eds.), *Paraíso cerrado, jardín abierto. El Reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo. Actas del Coloquio interdisciplinario, 17-18 nov. 2003*, Madrid, 2005, 125-146 (143).

3. Himno Homérico a Deméter donde se dice que en el momento del rapto de Perséfone la muchacha estaba recogiendo flores, entre ellas el jacinto (*H. Hom. Dem.*, 7). La vinculación entre la flor y la belleza aparece, asimismo, en el Epitalamio de Helena de Teócrito donde dice que se adornaba el cabello de las muchachas espartanas con jacintos (Theoc., *Idyll.*, 18, 2).

4. JEANMAIRE, H.: *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939; BRELICH, A.: *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969, 193; PETERSSON, M.: *Cults of Apollo at Sparta: the Hyacinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia*, Stockholm, 1992, 32; MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l'archéologie*, Madrid, 2008, 11. Para la crítica al concepto de iniciación en el mundo griego, los diferentes artículos del libro: DODDS, D. ; FARAONE C.A. (eds.): *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, London-New York, 2003.

5. Teognis de Mégara se refiere al jacinto como una flor noble (1. 537-8). Además, el héroe es hijo de Amiclas y de Esparta y nieto del rey Lacedemón (Apolod. 3,10; Paus. 3,1,3).

do de los adultos, por eso nunca va a dar fruto y eso provoca la comparación con una flor. La presencia de una iconografía de Jacinto barbado (Paus., 3.19.4) en el trono de Apolo, Calame la entiende como el símbolo de la primera barba adolescente⁶, y es muy probable que también esté asociado a la inminencia de su apoteosis que significa su ascenso hacia la ciudadanía. Polibea acompaña a Jacinto como paralelo femenino de la transición⁷, aunque haya autores que la han visto como una paredra de un Jacinto divino, como una esposa-hermana con función de *hyakinthotrophos*⁸, o como la parte femenina de la vegetación⁹.

Ambas figuras se entienden muy bien en el contexto de la renovación cívica y la protección de los segmentos sociales de la ciudad. En el aspecto más conocido de Apolo y Jacinto, aparecen como protectores de la introducción de los jóvenes en ámbito ciudadano y, por tanto, de la educación y la transición al mundo cívico, pero también tienen mucho que ver con la renovación completa de toda la sociedad, con la protección de la comunidad y, finalmente, con la construcción del discurso ideológico y territorial de Esparta¹⁰.

1. HISTORIOGRAFÍA Y PROBLEMÁTICA INTERPRETATIVA:

Las dos corrientes principales de estudiosos que han trabajado sobre las Jacintias son, por un lado, los que apoyan una perspectiva naturalista y, por otro lado, los estudiosos que aceptan una hipótesis iniciática.

La hipótesis que se descartó más rápido fue la de Unger, que percibía a Jacinto como una divinidad solar menor, de ahí su relación con Apolo¹¹ pero la razón de que se desechara tan rápido fue porque el propio Apolo Amicleo no tenía vinculación directa con el sol.

6. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Vol. I, Roma, 1977, 315.

7. Heracles también es un héroe que, en el Amicleo, está representado en distintas fases de su vida: las pruebas iniciáticas, la adquisición de Deyanira a través de un *athlon*, el matrimonio, la actividad guerrera aristocrática y la muerte del héroe dórico que acaba en una apoteosis, son paralelos a la apoteosis y transformación de Jacinto. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathycles al servizio del potere*, Napoli, 1996, 117, 205 y 223. Para Heracles en el trono: *ibid.* 241, 247.

8. PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies», *L'Acropole*, 4, 1929, 206-222 (211).

9. MELLINK, M. J.: *Hyakinthos*, Utrecht, 1943, 49.

10. BURTON, D.: «God and Hero: The Iconography and Cult of Apollo at the Amyklaion», CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W. y ROY, J. (eds.), *Honouring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the Conference Held at Sparta 23-25 April 2009*, Nottingham, 2011, 25-32 (29).

11. UNGER, G. F.: «Der Isthmientag und die Hyakinthien», *Philologus*, 37, 1877, 1-42 (13ss).

Los primeros que interpretaron a Jacinto como una divinidad primaveral fueron Welcker¹² y Schömann¹³, que entendieron al héroe como el símbolo del renacimiento de la naturaleza tras la muerte invernal. Otros autores que siguieron esta tendencia consideraron que, en realidad, la festividad representaba más bien el fin de la primavera y el inicio del verano por la muerte del dios y porque hay documentación de varias comunidades dorias con un mes llamado *hyakinthios*¹⁴ que se corresponde con el mes de *hecatombeón* y se sitúa entre julio y agosto. Chirassi consideró que las Jacintias eran un culto vegetal protoagrario, reflejado en las prohibiciones del consumo del pan “natural”¹⁵ mucho más generalista, considerando que era un dios de la vegetación¹⁶. Piccirilli, sin embargo, especificó dos variantes interpretativas asociadas a distintos momentos del culto. En un primer momento, probablemente en época micénica, Jacinto pasó de ser un dios florido a un dios antropomorfo y en un segundo momento Jacinto se convirtió en una divinidad ctónica¹⁷. La relación de Jacinto con el mundo de los muertos es evidente en tanto que es un héroe difunto¹⁸ y recibe ofrendas propias de los difuntos y de los ancestros¹⁹; sin embargo, la hipótesis de Pic-

12. WELCKER, F.G.: *Die griechische Götterlehre*, Vol. I, Göttingen, 1857, 472ss.

13. SCHÖMANN, G.F.: *Griechische Altertümer*, vol. II, Berlin, 1859, 404.

14. También en una inscripción del santuario: *IG*, V, 1, 18 B.

15. CHIRASSI, I. E.: *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci, Incunabula Graeca*, Vol. 30, Roma, 1968, 157.

16. PARETI, L.: *Studi minori di storia antica, 2: Storia Greca*, Milano, 1958, 228; PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos», *SCO*, 16, 1967, 99-116 (106); GRAF, F.: *Apollo. Gods and Heroes of the Ancient World*, London-New York, 2009, 45.

17. Ya Fougères había planteado que Jacinto era un dios ctonio por la relación de su hermana con Perséfone, el carácter funerario de la primera parte de la fiesta. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, I, 1900, 304-306 (305). Porfirio (*De antr. Nymph.* 6) asoció los templos y los *bomoi* a los dioses, las *escharai* a los dioses ctonios y a los héroes y los *bothroi, megara* y grutas a los dioses hipoctonios. Es probable que la necesidad de convertir a Jacinto en una divinidad venga de esta tradición tardía porque está asociado a un *bomos*. También es posible que la asunción generalizada de que Jacinto era un dios tenga mucho que ver con la necesidad de asumir que Jacinto es predorio y que la única manera de entender su relación con Apolo es asumiendo que se le superpuso.

18. En general, los conceptos *enagizein* y *enagisma* se asocian a sacrificios en cultos heroicos (en las jacintias el *enagismos* se realiza en la primera parte de la fiesta, Athen. 4,139d) particularmente conectados con el enterramiento y la tumba del héroe, para héroes que han muerto violentamente y como una marca de la mortalidad del héroe frente a la inmortalidad de los dioses (EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège, 2002, 91). Esta descripción se corresponde claramente con el mito de Jacinto.

19. FARNELL, L. R.: *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1970 [1921], 354. Este autor asocia el término *enagismata* a los ancestros. Jacinto es, al fin y al cabo, un ancestro, hijo de un rey espartano mítico. Para Boehringer pueden coincidir los héroes con los ancestros pero no es un sustituto el héroe del ancestro. BOEHRINGER, D.: *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur*

cirilli es demasiado rebuscada y está basada en la pretensión de dar una explicación a la conversión de una supuesta divinidad prehelénica en un héroe.

Siguiendo esta línea interpretativa y con la misma asunción de que el héroe en realidad fue una divinidad prehelénica, Nilsson propuso que Jacinto fuera la personificación de la fertilidad²⁰. Más adelante, vio al héroe como el niño divino minoico por las referencias a los elementos vegetales y por la relación del mismo con el Zeus niño cretense²¹. Esta hipótesis fue asumida también por Picard²² y Dietrich²³ y desarrollada al máximo por Mellink en su tesis doctoral²⁴. No obstante, aunque Dietrich sigue esta teoría, también lo ve como un culto de carácter apotropaico que explicaría la relación con Apolo en las epiclesis de *Apotropaïos* y *Alexikakos*²⁵. En esta misma línea están Mikalson²⁶ y Brulé, que entienden a Jacinto como un niño divino, al igual que el propio Erecteo en el Ática. Lo novedoso de la perspectiva de Brulé fue la integración de la hipótesis del niño divino en el contexto cívico y social. Especialmente Brulé abrió una vía donde ponía énfasis en la evolución histórica de las festividades y en la presencia de todos los elementos de la sociedad.

La otra hipótesis principal sobre las Jacintias establece que, si bien pudo tener origen vegetal, se convirtió en una festividad iniciática. Henry Jeanmaire es el principal exponente de esta perspectiva. Vio la muerte y resurrección de Jacinto como el ejemplo de la iniciación porque es el héroe que muere y resucita²⁷. Pettersson lo inserta en el contexto global de las principales festividades cívicas espartanas como la primera fase de la iniciación en el calendario litúrgico²⁸. Para este autor, las Jacintias corresponderían a la fase de segregación, las Gimnopedias con la fase de transición y las Carneas como la fase de inclusión en la sociedad.

klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien, Berlin, 2001, 45. De hecho, como indica Ekroth, algunos héroes habían sido en origen dioses que luego fueron “relegados” a la categoría de héroes, como Alexandra, Helena o Menelao en la propia Esparta (EKROTH, G.: «Heroes and Hero-Cults», OGDEN, D. (ed.), *A companion to Greek Religion*, Malden-Oxford-Carlton, 2007, 100-114 (104), pero no lo podemos asegurar en ningún momento para Jacinto con los datos que tenemos.

20. NILSSON, M. P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attische*, Stuttgart, 1995 [1906], 140.

21. NILSSON, M. P.: *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1968 [1927], 556-558.

22. PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies»..., 222.

23. DIETRICH, B. C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age», *Kadmos*, 14, 1975, 133-142 (135-136).

24. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos...*, 39-40, 47-116.

25. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 142.

26. MIKALSON, J.D.: «Erechtheus and the Panathenaia», *AJPh*, 97, 2, 1976, 141-153 (144ss).

27. JEANMAIRE, H.: *Couroi et Couretes...*, 526-531.

28. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 26.

Como plantean Calame o Sergent, las Jacintias son una renovación de la sociedad. El primero enfatiza la importancia de las Jacintias como el fin de la iniciación tribal²⁹ y el segundo, desde un punto de vista trifuncional, concluye que es un mito de muerte y resurrección iniciática fundamental para simbolizar la muerte de la sociedad y su renacimiento³⁰. A pesar de que en este sentido no introduce nada nuevo, la perspectiva de Sergent es interesante porque considera que hay elementos agrarios antiguos en una festividad que no es agraria³¹.

Brelich, y más actualmente Richer³², entienden que las Jacintias son una festividad de renovación de la sociedad y, por tanto, de inicios del año, como se hace evidente en la ofrenda del *chiton* a Apolo, la participación de los jóvenes en la fiesta y la renovación del tratado con Atenas precisamente en el momento de la celebración³³. En las obras de Brelich, Calame, Sergent y Richer se observa una mayor evolución hacia un análisis del rito más profundo en comparación con lo que se había hecho antes, donde el centro del análisis estaba en el mito.

Moreno Conde también enfatiza aún más esta perspectiva global. Considera que las Jacintias son para los niños un rito bisagra de paso a la vida adulta y, en general, una fiesta antitética con dos partes diametralmente opuestas que se entienden como un todo inseparable, de ahí las contradicciones entre las dos partes. Además, lo ve como una fiesta donde todos se hacen visibles, sin por ello ser una festividad de año nuevo³⁴. Es muy interesante esta perspectiva porque plantea una participación colectiva en la festividad y la integración de todos los grupos sociales en una celebración de la comunidad cívica, como ya en su día planteó Brulé, pero evitando la hipótesis del niño divino minoico³⁵.

El paso a la vida adulta es uno de los elementos que, integrado en el contexto cívico, refleja uno de los momentos clave de la vida de un niño y de la sociedad en la que vive, ya que es el momento de renovación de la ciudadanía con la inclusión de nuevos miembros³⁶. Además, el caso espartano es muy relevante en este sentido porque las celebraciones, incluso las que tienen un carácter iniciático, se exponen

29. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 317.

30. SERGENT, B.: *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, 1986, 105.

31. SERGENT, B.: «Svantovit et l'Apollon d'Amyklai», *RHR*, 211, 1, 1994, 15-58 (45-46).

32. RICHER, N.: «The Hyakinthia of Sparta», FIGUEIRA, T. (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 2004, 77-102 (77); también en: RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, 2012, 363.

33. BRELICH, A.: *Paidés e Parthenoi...*, 142-144.

34. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 56- 59.

35. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées», MOREAU, A. (ed.), *L'Initiation. Les rites d'Adolescence et les Mystères. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 Avril 1991*, Vol. 1, Montpellier, 1992, 19-38 (32).

36. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 30-31.

de forma pública (Plut., *Lyc.*, 14,2). Sin embargo, no existe fase de segregación en las festividades cívicas espartanas, al menos no en las que se corresponden con la integración en el grupo ciudadano. De hecho, Pausanias dice que en el ágora había danzas en honor de Apolo (Paus., 3, 11, 9) mientras que Heródoto (6, 67, 2-3), Jenofonte (*Hell.*, 6, 4, 16) y Plutarco (*Ages.*, 29, 2) hablan de coros y festividades multitudinarias en el teatro. Esto indica que la integración de los jóvenes en la comunidad pasa por una serie de ritos en los que está presente el resto de la comunidad, justificando así la integración de estos jóvenes en la misma y la renovación de la comunidad. Por tanto, no se puede hablar de una iniciación siguiendo estrictamente el ordenamiento de los ritos de paso de Van Gennep³⁷. Tampoco se puede negar la iniciación por el simple hecho de que no cumpla los parámetros establecidos por la antropología para el concepto de iniciación. Como escribió Brelich, *nessun elemento formale caratteristico dei più vari rituali iniziatici appartiene esclusivamente alle iniziazioni*³⁸. Sí creemos que es fundamental que se defina en función del rito concreto y de la situación histórica, por eso consideramos que los ritos que se han llamado “iniciáticos” en las Jacintias, se deben definir como ritos preparatorios para la integración en la comunidad y asociados, no sólo a una entrada espiritual, sino también a la educación. Por esta razón, aun siendo rituales que integran al individuo no son segregacionales porque la sociedad está presente en todos ellos y no suponen un cambio de estatus determinante, sino una transición formativa. Asimismo, varios de estos ritos, no sólo los de las Jacintias, están asociados a mitos como los de Ártemis³⁹ y no por ello suponen el paso final a la vida adulta, es más, reflejan unas enseñanzas míticas del cambio, del momento de ruptura, pero no la provocan sino que la explican para que los jóvenes aprendan el fin de esa larga transición educativa que dura toda la juventud y acaba en el matrimonio o en la entrada en el estamento bélico.

Asimismo, también debemos enfatizar otra cuestión: los ritos que tienen lugar durante las Jacintias de época arcaica y clásica se deben analizar para esos momentos históricos concretos, incluso con las variaciones temporales que podamos concluir con las escasas fuentes que tenemos, como ha hecho Moreno Conde desde el punto de vista arqueológico⁴⁰ y también Richer en relación con posibles cambios en la duración de la fiesta⁴¹. Este planteamiento diacrónico y la contextualización de las referencias a la festividad, al santuario y a la propia localidad, son fundamentales tanto para la conformación de la fiesta como para su desarrollo porque evidencia un discurso ideológico fuertemente condicionado por la expansión lacedemonia en

37. VAN GENNEP, A.: *The Rites of Passage*, Chicago, 1909.

38. BRELICH, A.: *Paidés è parthenoi...*, 26.

39. *Vid. infra*.

40. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 74-75.

41. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 356.

época arcaica⁴² y por los derroteros políticos en época clásica y helenística⁴³. En este trabajo enfatizamos estas cuestiones para ver el papel de las Jacintias en la construcción ideológica y territorial de la sociedad lacedemonia y cómo estos hechos han podido condicionar los ritos que tenían lugar durante la festividad y la importancia de la presencia de todos los grupos sociales.

2. EL ORIGEN DEL CULTO

El análisis del origen de los rituales y las divinidades del Amicleo viene condicionado por un elemento: las fuentes arqueológicas reflejan continuidad de utilización del lugar al menos desde el Heládico Medio⁴⁴, aunque los restos pertenecen a un hábitat⁴⁵ y hay momentos en los que no está claro el uso. Los primeros elementos de carácter cultural aparecen en época micénica (HRIIB) pero parece que la continuidad del culto no está atestiguada con seguridad entre el HRIIC y época geométrica porque el registro mostraba una supuesta interrupción del uso del santuario durante

42. El ejemplo de la frontera con Argos está muy bien documentado: FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo», *Gerión*, 32, 79-103.

43. NAFISSI, M.: «La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica», BERLINZANI, F. (ed.), *La cultura a Sparta in età classica: atti del seminario di studi, Università statale di Milano (5-6 maggio 2010)*, Trento, 2013, 105-174 (149).

44. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion», SANDERS, J.M. (ed.), *Philolakon. Lakonian Studies in honour of Hector Catling*, Oxford, 1992, 31-48 (44).

45. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 86. Para el desarrollo de las excavaciones la misma obra, 62-69 y CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 31-48. En el libro de Moreno Conde no se incluyen las excavaciones más recientes desarrolladas por el grupo de A. Delivorrias desde el 2005 y dirigidas en el yacimiento por S. Vlizo. Las nuevas excavaciones han sacado a la luz estructuras de otros edificios, que se piensa que pueden ser unos propíleos y una estoa. VLIZOS, S.: «The Amyklaion Revisited: New Observations on a Laconian Sanctuary of Apollo», KALTSAS, N. (ed.), *Athens-Sparta. Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-States*, Athens, 2009, 11-23; DELIVORRIAS, A.: «The throne of Apollo at the Amyklaion: old proposals, new perspectives», CAVANAGH, W.G.; GALLOU, C. & GEORGIADIS, M. (eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*, London, 2009, 133-136. Para más información sobre las nuevas excavaciones e imágenes actuales del yacimiento recomendamos la consulta del proyecto: <http://www.amyklaion.gr/>. También se han publicado los resultados en el último número de la publicación periódica del Museo Benaki: Μουσείο Μπενακη, 11-12, 2011-2012.

100 años⁴⁶ en el siglo X a.C.⁴⁷. Esta situación provocó una discusión por la supuesta continuidad del uso del santuario y, sobre todo, del culto.

El problema de base era que las primeras excavaciones de Tsountas⁴⁸ no siguieron una metodología estratigráfica y no se comenzaron a hacer estudios de este tipo hasta que excavaron Furtwangler y Fiechter⁴⁹. Esto causó problemas de interpretación por un sector al oeste en el que había materiales mezclados de varias épocas. Este sector era el único lugar donde se habían encontrado materiales del Protogeométrico⁵⁰ y, al estar los estratos mezclados, no se podía asegurar que pertenecieran al propio santuario y, por tanto, que hubiera continuidad de culto⁵¹.

Demakopoulou volvió a trabajar con los restos cerámicos y propuso la época micénica como fecha de fundación del santuario que luego sería reutilizado en época protogeométrica⁵², pero seguía habiendo dudas por el problema de la mezcla de los restos, puesto que se habían encontrado sólo en un lugar aislado⁵³.

Las últimas excavaciones, llevadas a cabo por el equipo de Angelos Delivorrias, han sacado a la luz una fase del Protogeométrico con material bastante escaso pero que muestra continuidad de utilización y cambio estructural. El depósito de la zona oeste se expande por todo el muro que delimita el área sacra, lo que indica que el interior del santuario se limpió al construir el períbolo, situando los materiales antiguos fuera del mismo. La fundación de este muro se ha datado a finales del siglo VIII a.C.⁵⁴. Todos estos datos indican que, si bien el área sacra era anterior, tras la conquista de Laconia y en plena guerra en Mesenia, se produce una reestructuración del santuario y se inicia la fase de desarrollo arquitectónico. Esta situación confirma lo que planteamos, que la expansión por Laconia y, sobre todo, el conflicto con Mesenia, tiene relación directa con la importancia que dieron los espartanos al Amicleo y a las

46. BRELICH, A.: *Paides e Parthenoi...*, 177; GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?», *Kernos*, 7, 1994, 95-118 (95).

47. CARTLEDGE, P.: *Sparta and Laconia. A Regional History. 1300-362 B.C.*, London, 1979, 82; COULSON, W.: «The Dark Age Pottery of Sparta», *BSA*, 80, 1985, 29-84 (63-64); CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 40.

48. TSOUNTAS, C. «Εκ του Αμυκλαίου», *AE*, 1892, 1-26.

49. FIECHTER, E.: «Amyklæ. Der Thron des Apollon», *JDAI*, 33, 1918, 107-245.

50. BUSCHOR, E.; VON MASSOW, W.: «Vom Amyklaion», *Athenischen Mitteilungen*, 52, 1927, 1-85.

51. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 40.

52. DEMAKOPOULOU, K.: *Το μυκηναϊκό ιερό στο Αμυκλαίο και η ΥΕ ΙΙΙ Γ περίοδος στη Λακωνία*, Αθήνα, 1982, 32.

53. GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?»..., 98; CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 45.

54. VLACHOU, V.: «The Spartan Amyklaion: the Early Iron Age from the Sanctuary», *Μουσείο Μπενάκη*, 11-12, 2011-2012, 113-124 (113).

divinidades de Amiclas y que el culto, tal y como lo conocemos, tiene su desarrollo en el momento de la configuración de la *polis* y de la expansión lacedemonia.

En 1992 Pettersson ya proponía que el culto tuviera un origen ctónico⁵⁵ por el tipo de ofrendas que existían. No se puede considerar que fuera ctónico pero, al menos, sí hay algún tipo de culto heroico anterior que se desarrolla en época arcaica. Lo que no sabemos es si existe desde antes asociado a Apolo o de forma aislada. ¿Podemos asumir que existía Jacinto en época micénica? En realidad, ni podemos asegurarlo ni negarlo con rotundidad por la escasez de materiales y por la inexistencia de documentación relevante que indique que el culto es el mismo o la divinidad es similar pero, por la continuidad de utilización del santuario, podría ser el mismo Jacinto reinterpretado a lo largo del tiempo. Tampoco podemos saber el momento en que el dios y el héroe se relacionan, aunque, por los nuevos restos arqueológicos encontrados, la fecha de monumentalización del santuario podría estar asociada a la relación entre ambos y a la construcción de un discurso ideológico en el que se vincula al héroe del Amicleo con la conquista de Amiclas.

La respuesta a esta cuestión es uno de los principales problemas historiográficos en torno a las figuras de Jacinto y Apolo porque se vincula a la llegada de los dorios al Peloponeso. Una parte importante de los primeros estudiosos consideraron a Jacinto como una divinidad predoria, de origen micénico, cuyo culto había sido usurpado por la divinidad doria, es decir, Apolo⁵⁶ y a raíz de esta usurpación, se habría creado un mito donde se relaciona a Apolo con el dios, relegado a la categoría de héroe⁵⁷. Estas teorías tienen un fuerte origen filológico basado en el estudio de Kreschmer en el que decía que los nombres con sufijo -nth- tenían un origen pregregio, es decir, venían de la lengua minoica⁵⁸. Dietrich, sin embargo, consideró que las Jacintias eran unas festividades completamente dorias pero sobre una divinidad precedente, el niño divino minoico, sobre el que se situó Jacinto⁵⁹, el dios dorio y, finalmente, el

55. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 11, n. 16, 96-97.

56. Picard, de hecho, hablaba de victoria de Apolo frente a Jacinto (PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies»..., 211). También MELLINK, M.J.: *Hiakinthos...*, 139ss; EITREM, S.: «Hiakinthos», *RE*, 1914, 9-10; NILSSON, M.P.: *The Minoan-Mycenaean religion...*, 556.

57. ROHDE, E.: *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*, Oxford, 2000 [1894], 254; WIDE, S. K. A.: *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, 290; FOUGÈRES, G.: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 305.

58. KRETSCHMER, P.: *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1970, 404. Para su estudio sobre los sufijos de origen minoico: KRETSCHMER, P.: «Der ältesten Sprachschichten auf Kreta», *Glotta*, 31, 1948, 1-20.

59. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 140. Considera que Jacinto es dorio porque se observa una expansión de su culto en los lugares dorios donde el nombre de Jacinto designa un mes.

culto de Apolo, pero no de una manera sustitutiva porque quedaron trazas del culto prehelénico⁶⁰.

Calame es realmente crítico con todas las hipótesis relativas a esta prehistoria porque, en realidad, no hay ningún elemento que pueda indicar que el culto es el mismo, es decir, que la divinidad de época micénica sea la misma que la arcaica. Las fuentes lo único que revelan es que el culto de Apolo y Jacinto está presente en Esparta desde época arcaica⁶¹ y, de hecho, también reflejan un culto vinculado a la idiosincrasia lacedemonia. Además, no tiene por qué haber superposición del culto porque hay muchos casos en los que divinidades griegas se asocian a héroes⁶² o puede haberse generado el culto a un héroe a raíz de una tumba del protogeométrico, como propone Calligas, y después haberse impuesto una divinidad conquistadora sobre el héroe⁶³. La idea de Calame es la más realista porque no tenemos ningún elemento real que indique la superposición del culto de Apolo sobre un Jacinto predorio y con los restos nuevos tampoco se puede asegurar nada, sólo que existe continuidad de culto pero también un cambio en la concepción del espacio religioso.

Asimismo, tenemos que tener en cuenta que las divinidades del santuario, tal y como las conocemos, tienen unas características muy propias de divinidades y héroes políados, es decir, propios de la comunidad que se configura en el siglo VIII a.C. en Esparta. Jacinto es un héroe cuya vida es el paradigma del joven iniciando en la *polis*, de la misma manera que también Helena o las Leucípides tienen esa característica en Esparta. Apolo Amicleo, por su parte, es un dios guerrero y la importancia de la festividad también tiene mucho que ver con la relevancia de la institución guerrera en la ciudad⁶⁴, ya sea desde un punto de vista defensivo, como plantea Burton⁶⁵, o en relación con la guerra en sentido general. El carácter bélico de Apolo Amicleo se fecha

60. A Dietrich incluso le sirve para explicar la presencia de Jacinto en otras comunidades relacionado con el expansionismo dorio. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 133-141. En realidad, la salida de Jacinto hacia otras comunidades doriae sólo lo podemos establecer en Tarento.

61. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles*..., 311.

62. SERGENT, B.: *La homosexualidad en la mitología griega*..., 101.

63. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 45-46.

64. GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?»..., 101.

Apolo es una de las divinidades asociadas a la guerra en Esparta pero no es la única. La relevancia de la guerra se observa en la cantidad de divinidades asociadas a la misma: Afrodita Areia (Paus., 3,17,5), Afrodita Hoplismene (Paus., 3,15,10), Afrodita Amiclea (Nonn. *Dion.*, 43,4-7) (Vid. VALDÉS GUÍA, M.: «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento», *ARYS*, 7, 2006-2008, 69-82), Enialio (Paus. 3.14.8-10; Plut. Mor. 290d), Atenea Calcioco (Paus., 3,17,2), Dióscuros (Paus., 3,14,6), etc.

65. BURTON, D.: «God and Hero: The Iconography and Cult of Apollo at the Amyklaion»..., 27.

en época arcaica y clásica, asociado a la expansión lacedemonia y a la construcción ideológica de esa expansión, de ahí el papel de los dorios en el discurso. Obviamente, la creación de este discurso y de la tendencia a llamar a Apolo el dios dorio (y el Amicleo como el Apolo más dorio⁶⁶) no prueba que el culto existiera antes ni que sea una divinidad conquistadora llegada con las invasiones. De hecho, en el Amicleo no hay restos de conquista ni de violencia, ni hay trazas de que el abandono del santuario tenga que ver con ello⁶⁷.

Pausanias sí cita la conquista doria de Amiclas por parte de Téleclo (Paus., 3,2,6) en el siglo VIII a.C.⁶⁸, pero no coincide la fecha con el HRIIC, supuesto momento de la llegada de los dorios y de la superposición de Apolo a Jacinto, ya que la conquista de Amiclas habría sido poco antes de la llegada de Téleclo a la frontera con Mesenia y, por tanto, la conquista de Laconia se habría limitado al reinado de este único rey. No se puede situar en el siglo IX a.C. el reinado de Téleclo, asociado a la supuesta entrada de los dorios, ni tampoco podemos dar esa fecha para la conquista y unificación de Laconia datada generalmente en el siglo VIII a.C., lo que sí podemos observar es que existe una pretensión por parte de los espartanos de vincular la conquista de Amiclas con la Primera Guerra Mesenia, con la mítica llegada de los dorios y con Apolo Amicleo.

El culto del Amicleo sólo se puede fechar, con seguridad, en época geométrica por datación cerámica pero no podemos asegurar la divinidad a la que se hacían las ofrendas, igual que tampoco lo podemos definir para época micénica.

Respecto a la divinidad, lo único que se observa es que hay un culto indeterminado, tradicionalmente asumido como el culto de Jacinto y presente antes de la conquista de Amiclas⁶⁹. También sabemos que la recepción del culto una vez tomada la localidad fue positiva, seguramente por intereses políticos espartanos en integrarla, precisamente por la cercanía de Amiclas a la propia Esparta y por contentar a una población que, supuestamente, había sido muy beligerante hasta ese momento. Esparta establece el culto del Amicleo como uno de los más importantes para su comunidad y lo relaciona con las divinidades de Esparta y con los momentos más importantes de la configuración identitaria de los espartiatas, como las Guerras Mesenias.

66. PICARD, C.: «*Amyclae et les Hyacinthies*»..., 212.

67. Mellink ya asumió que no existían restos de la llegada violenta pero consideró que eso se debía a que se crea una cultura mixta en base al culto original minoico y en 750 se produce un compromiso entre dorios y aqueos y los dorios se quedan con el culto de Apolo Amicleo. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos*..., 138.

68. DICKINS, G.: «The Growth of Spartan Policy», *JHS*, 32, 1, 1912, 1-42 (6-8); HUXLEY, G. L.: *Early Sparta*. Cambridge, 1962, 18; PARKER, V.: «Some dates in Early Spartan History», *Klio*, 75, 1993, 45-60.

69. DE POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, 1984, 71.

3. LOS OTROS DIOSES DE AMICLAS Y LA INTEGRACIÓN EN ESPARTA

Aparte de Apolo y Jacinto, en el Amicleo están presentes otras divinidades. Pausanias dice que Baticles hizo una ofrenda de una estatua de Ártemis Leucofriene en el Amicleo (Paus., 3,18,9). Además, Ártemis está asociada al culto del Amicleo no sólo por la escultura sino por la presencia de una festividad paralela a las Jacintias, las Ticenidias, en las que danzaban las niñeras de los espartanos en honor a Ártemis Coritalia. El ritual se llevaba a cabo junto al río Tiasos, entre Esparta y Amiclas, y la *kopis* que realizaban era prácticamente igual a la de las Jacintias pero se sacrificaba un cochinillo (Athen., 4,139 a-d). Ateneo conecta este culto directamente con el del Amicleo para incluir en la festividad cívica a todos los individuos de la sociedad. Las Ticenidias parecen, tal como las cita Ateneo, como unas Jacintias para niños, pero dedicadas a Ártemis, protectora de niños y jóvenes. Esta protección también la ofrece Apolo en las Jacintias, pero a *paides* y a *neaniskoi*, es decir, a niños de una edad más avanzada y cuya educación ha comenzado, y a adolescentes. La diferencia fundamental es que las Jacintias también incluyen a otros sectores sociales y no son exclusivamente unas festividades destinadas a niños y jóvenes sino que también tienen que ver con la idiosincrasia bélica de Esparta. También existe vinculación de Ártemis con Jacinto, aunque no en Esparta. En Cnido hay una Ártemis *Hyakinthotrophos*⁷⁰, documentada en varias inscripciones datadas en torno al 200 a.C.⁷¹

Además de Ártemis, Afrodita también está en el Amicleo asociada a la guerra, como Apolo, en dos estatuas. Una de ellas dedicada por el escultor lacedemonio Gitiadas (segunda mitad del siglo VI a.C.) y la otra Afrodita *para Amyklaioi*, obra de Policeto de Argos. La primera Afrodita está junto a Ártemis, ambas situadas bajo los trípodes de bronce ofrecidos con motivo de la victoria contra los mesenios (Paus., 3,18,7-8)⁷², lo que relaciona directamente el santuario con la expansión, no sólo por Laconia, sino también por Mesenia. Además, Pausanias habla de un *xoanon* de Afrodita armada situado cerca de Platanistas, en el mismo santuario donde estaba Afrodita Morfo, en un segundo piso, la que estaba velada y llevaba grilletas (Paus., 3,15,10-11). Esta relación semántica también tiene que ver con la expansión de Esparta por toda Laconia primero y después por Mesenia, por la cercanía de la tumba de Técleo al santuario de Afrodita (Paus., 3,15,10) y la asociación de este santuario con la guerra. La presencia de Afrodita en ambos lugares, con el mismo epíteto y asociada a la conquista de Mesenia acusa la importancia que el Amicleo tuvo desde

70. SGDI III, 3501, 3502, 3512.

71. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos...*, 48.

72. Para la presencia de Afrodita en Amiclas y en Esparta: VALDÉS GUÍA, M.: «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento»...

el primer momento en la propaganda lacedemonia para justificar la expansión y la unidad territorial y ciudadana. No hay que olvidar que Amiclas fue la quinta *komai* y, a pesar de la dificultad de conquista de la que hablan las fuentes (Paus., 3,2,6), Esparta dio derechos ciudadanos a la comunidad (Strab., 8,5,4). El estallido de la revuelta de los partenias en la misma localidad, implica que probablemente, durante un tiempo posterior a la conquista de Amiclas, la localidad había intentado rebelarse y era el lugar clave para que los partenias exigieran sus derechos ciudadanos.

Aparte de estas divinidades, Dioniso también está presente en Amiclas en una estatua de culto⁷³ según Pausanias, era una de las divinidades más relevantes de la localidad. El epíteto de Dioniso es Psilax, como en dorio la palabra “alas”. Pausanias lo explica relacionándolo con la embriaguez causada por el vino que aligera el espíritu (Paus., 3,19,6).

Aparte de la presencia en la localidad de Amiclas, hay un santuario en la colina de Colone (Paus., 3,13,7) y otro en el Taigeto (Paus., 3,20,3). En los dos santuarios se veneraba a Dioniso como divinidad asociada al matrimonio⁷⁴. En el primero, había una ofrenda y una carrera ritual de once muchachas, seguramente en una edad anterior al matrimonio⁷⁵ y en el segundo había un culto misterico, exclusivo de las mujeres casadas, dedicado a Dioniso Briseas (Paus., 3,20,3). Existe en estos cultos una asociación con Ártemis y con Apolo evidente en la similitud de los ritos que parecen tener un carácter festivo y alegre. Asimismo, en las Jacintias están presentes las *parthenoi*, lo que se asocia con una transición hacia el matrimonio y también se explica de esta manera la procesión y exposición en *kannathra*⁷⁶.

Las divinidades de Amiclas y del Amicleo tienen que ver con las instituciones lacedemonias y la manera de entender la comunidad cívica en Esparta (la guerra y el matrimonio, principalmente). Además, las divinidades también tienen paralelos en la propia Esparta, lo que revela una conexión entre los santuarios de Esparta y los de

73. Además de la estatua de culto, Dioniso está representado en varias ocasiones en los relieves del trono de Apolo. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 71, 112-114, 227-231.

74. BREMMER, J.: “Greek Maenadism reconsidered”, *ZPE*, 55, 1984, 267-286 (282). En relación con la iconografía del trono de Amiclas, *vid.* FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 235.

75. Pausanias (3,13,7) dice que la carrera ritual fue traída de Delfos. Es curioso que en Delfos el ritual de las Dionisias, como se llamaban estas muchachas en Esparta y en Delfos, consistía en la danza y no en competiciones atléticas. La mayoría de los autores consideran que el culto de Dioniso Colonatas es prematrimonial, aunque Arrigoni especifica que era el modo de elegir a las sacerdotisas de Dioniso. ARRIGONI, G.: «Donne e sport nel mondo greco. Religione e società», ARRIGONI, G. (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985, 51-201 (76-77); SCANLON, T. F.: «Virgineum Gymnasium. Spartan females and Early Greek Athletics», RASCHKE, W. J. (ed.), *The archaeology of the Olympics: the Olympics and other festivals in Antiquity*, Madison, 1988, 185-216 (201); FRASCA, R.: *Lagonale nell'educazione della donna greca: Iaia e le altre*, Bologna, 1991, 73.

76. *Vid. infra.*

Amiclas, asociados con la expansión de Esparta por Laconia. De hecho, Ártemis también se sitúa en las fronteras espartanas⁷⁷ y Dioniso está en lugares salvajes (Briseas) y en ámbitos relacionados con la inminencia del matrimonio⁷⁸, especialmente junto a los santuarios de Afrodita.

El espacio donde se sitúa el Amicleo también tiene una connotación importante en la relación de Esparta con Amiclas porque es el primer lugar conquistado⁷⁹ en la expansión por Laconia. Tampoco es el único Apolo asociado a las fronteras. Existe una asociación directa con Apolo Piteo a través de una inscripción encontrada en Amiclas que estaba dedicada a *Delphidios*⁸⁰, es decir, a Apolo Delfico. Esta inscripción corrobora dos hechos: que la cultura y la religión espartanas estaban profundamente vinculadas a Delfos⁸¹ y que Apolo Amicleo tenía connotaciones similares a Apolo Pitio. La noticia de un posible oráculo (Lact. Plac., *Ad Stat. Theb.*, 7, 412) en el Amicleo seguramente tenga que ver con una confusión de los tres Apolos: el de Amiclas, el dios de Tórnax⁸² (Apolo Piteo) y el Delfico. Esta confusión no es casual ya que la imagen de Apolo Piteo era muy similar a la de Apolo Amicleo y el culto tenía aspectos similares, especialmente las danzas de jóvenes que llevaban a cabo tanto en las Jacintias como en las Gimnopedias. La historia que narra Pausanias sobre la ofrenda de oro del rey Creso destinada a Apolo Piteo y que finalmente se empleó en Apolo Amicleo (Hdt., 1,69; Paus., 3,10,8) es ilustrativa porque da a entender que para los lacedemonios, ambas figuras eran realmente semejantes.

77. La frontera inicial en Limnas, en el santuario de Ortia, la frontera definitiva en los santuarios de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatidis (*vid.* RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatidis en las Guerras Mesenias de época arcaica», *ARYS*, 11, 2013, 155-176.)

78. Colona se sitúa junto al santuario de Hera argiva y a la estatua de Afrodita Hera/Basilis y frente al templo de Afrodita Areia y Morfo, también cercano al santuario de las Leucípides. NOBILI, C.: «Performances of Girls at the Spartan Festival of the Hyakinthia», MORAW, S. (ed.), *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, Münster, 2014, 135-148 (139).

79. Las fuentes no especifican los términos de la conquista pero el hecho de que no la convirtieran en ciudad perieca puede deberse a que hubo algún tipo de pacto o rendición con condiciones. También es posible que Esparta tuviera intereses y por eso integrara a Amiclas como una más de las *komai*.

80. *IG V 1*, 221.

81. De hecho, Pausanias dice que la carrera de las Dionisias fue instituida por Delfos (3. 13. 7.) . Para la relación religiosa entre Esparta y Delfos: STIBBE, C.M.: «Dionysos in Sparta», *BABesch*, 66, 1991, 1-44; SERGENT, B.: «Svantovit et l'Apollon d'Amyklai»..., 41. Relación también en sentido político de los Egeidas y de la *polis* con Delfos: Hdt. 6,57; FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 163, 274.

82. También presente este dios en Asine, Argos, Hermíone, Epidauro, Cinuria, Mégara, Esparta y Rodas. El de Esparta era al que se le dedicaban las Gimnopedias (Paus., 3,11,9). Para este culto y la relación con Argos: FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»...

Además, uno de los santuarios de Apolo Piteo también estaba situado en un lugar estratégico como era la vía de Esparta a Selasia⁸³, en la ribera izquierda del Eurotas (Xen., *Hell.*, 4,5,27; Paus., 3,11,1). El río es también un confín, como ocurre con el santuario de Ortia, que se encuentra anexo al río y conformaba la frontera primitiva de Esparta⁸⁴. Apolo Amicleo no está directamente asociado al río pero sí está vinculado con la frontera porque fue una de las primeras comunidades que cayeron durante la conquista de Laconia, como evidencia la procesión que hacían llevando la coraza del Egeida Timómaco hacia Amiclas (Aristot., fr. 532/489 Rose = *schol.*, Pind., *Isthm.*, 7,18). También Apolo Piteo tiene mucho que ver con la expansión lacedemonia y con el uso propagandístico de Apolo en época arcaica puesto que su culto se interpretó en Argos y en Esparta en relación con los enfrentamientos por la Tireátide⁸⁵.

4. IMPORTANCIA DEL AMICLEO PARA LA HISTORIA ESPARTANA

El Amicleo, además de ser importante como lugar de culto y ser asimismo clave en la creación del discurso expansionista espartano de época arcaica, tenía un papel sacralizador de la vida política espartana. La documentación textual revela momentos relevantes donde las Jacintias tienen un peso específico.

Amiclas fue supuestamente conquistada por Téleclo, el mismo rey al que se atribuye la conquista de Laconia hasta la frontera con Mesenia y cuya muerte causó el estallido de la Primera Guerra Mesenia, según Estrabón (4,3,3)⁸⁶. Teniendo en

83. Polyb. 5.22.5 se refiere al Eurotas como lugar defensivo. Prontera considera que los puentes sobre el Eurotas eran las puertas a la ciudad (PRONTERA, F.: «Il trono di Apollo in Amicle. Appunti per la topografia e la storia religiosa di Sparta arcaica», *AFLPer(class)*, 4, 1980, 215–230.)

84. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis...», 130.

85. FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»..., 79-103, especialmente 87-90 y 93-94.

86. Para el *casus belli* de la Primera Guerra Mesenia: RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis...», 132-133. Sobre la historicidad de las guerras mesenias de época arcaica: SHERO, L.R.: «Aristomenes the Messenian», *TAPhA* 69, 1938, 500-531; WADE-GERY, H.T.: «The 'Rhianos Hypothesis'», BADIAN, E. (ed.), *Ancient Society and Institutions Studies presented to V. Ehrenberg on his 75th Birthday*, Oxford, 1966, 289-302; PARKER, V.: «The Dates of the Messenian Wars», *Chiron*, 21, 1991, 25-47, HARRISON, A., SPENCER, N.: «After the palace: the early "history" of Messenia», DAVIS, J. L. (ed.), *Sandy Pylos: an archaeological History from Nestor to Navarino*, Austin, 1998, 147-162; LANGERWERF, L.: «Aristomenes and Drimakos: the Messenian revolt in Pausanias' Periegesis in comparative perspective», HODKINSON, S. (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea, 2009, 331–359; OGDEN, D.: *Aristomenes of Messene: legends of Sparta's nemesis*. Swansea, 2004. KENNEL, N.: *Spartans: a New History*, Chichester, 2010, 39-41. Para la identidad de los mesenios: PEARSON, L.: «The pseudo-history of Messenia and its authors», *Historia*, 11, 4, 1962, 397–426; ALCOCK, S. E.: «The Pseudo-History of Messenia Unplugged», *TAPhA*, 129, 1999, 333–341; PLÁCIDO SUÁREZ, D.: «Voces. La voz de los mesenios bajo el dominio espartano», *ARYS*, 6, 2003, 45–62; DOMÍNGUEZ MONEDERO,

cuenta la datación de la guerra y del reinado de Téleclo, la conquista de Amiclas se debería fechar entre el 845 y el 800 a.C., aunque lo más seguro es que tuviera lugar durante el siglo VIII a.C.

Después de la conquista, Amiclas pasó a ser una de las *obai*, seguramente por la importancia estratégica de la zona⁸⁷. Además, este hecho histórico fue utilizado por los espartanos para crear su memoria histórica y legitimar su expansión. La procesión con la coraza del Egeida⁸⁸ Timómaco que cita Aristóteles⁸⁹ es un elemento que confirma la importancia de la conquista de Amiclas para los espartanos. No obstante, pudo haberse introducido de forma más tardía y en un contexto de necesidad de legitimación⁹⁰, quizás vinculado al incremento de la identidad mesenia durante el siglo V a.C.⁹¹ o quizás con la construcción del trono, en cuya iconografía Amalia Faustoferrí vio varias referencias a las tradiciones míticas relacionadas con el origen tebano de esta familia⁹².

Otro hecho asociado a las guerras mesenias arcaicas y a la colonización espartana es la revuelta de los partenias⁹³ que, además, se ha tomado como el *terminus ante quem* de las Jacintias en Esparta porque, supuestamente, tuvo lugar el levantamiento durante la fiesta⁹⁴. No obstante, la noticia de Antíoco es dudosa ya que hay

A. J.: «Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia», *SHHA*, 25, 2007, 79-101; LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, New York, 2008.

87. IG V 1, 26.

88. Los Egeidas son una de las familias con más poder, aparte de las dos familias reales. Participaron en la conquista de Amiclas y seguramente financiaron el trono de Apolo Amicleo en el siglo VI a.C. para conmemorar su papel en la conquista de Laconia. También tienen presencia en la expansión colonial espartana. NAFISSI, M.: «A proposito degli Aigheidai: grandi géne ed emporia nei rapporti Sparta-Cirene», *AFLPer(class)*, 18, 4, 1980, 185-213.

89. Arist. fr. 532/489 Rose = schol. Pind. *Isthm.* 7,18.

90. JACQUEMIN, A.: «Guerres et offrandes dans les sanctuaires», *Pallas*, 51, 1999, 141-158 (155).

91. FIGUEIRA, T.J.: «The evolution of the Messenian identity», HODKINSON, S. Y POWELL, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, 2009, 211-235 (214-215, 228, 235). RODRÍGUEZ ALCOCER, M. M.: «Messenia: Una Identidad Creada Mediante La Alteridad», *Antesteria*. 4, 2014, 81-99 (91-93).

92. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 198-200.

93. Strab., 6,3,2, citando la versión de Antíoco de Siracusa (*FGrH* 555 F 13). Aunque el mismo Estrabón también cita la versión de Éforo que sitúa la revuelta en el ágora de Esparta (*FGrH* 70 F 216 = Strab., 6,3,3). Parece ser que eran hijos, o bien de los espartiatas que se negaron a luchar en la guerra (según Antíoco de Siracusa), o bien hijos ilegítimos de mujeres laconias con hombres que habían quedado en Laconia para procrear (según el mismo fragmento de Éforo). Estos últimos podían haber sido hilotas, periecos u hombres demasiado jóvenes. Sea como fuere, el fruto de estas uniones dio lugar a unos individuos a los que se les negó la ciudadanía, lo que provocó levantamientos en busca de reivindicaciones políticas, concesión de tierras, etc. (Arist., *Pol.*, 1307) que causó finalmente la salida de los partenias de Esparta para fundar Tarento. Cf. PEMBROKE, S.: «Femmes et enfants dans les fondations de Locres et de Tarente», *Annales (HSS)*, 25, 5, 1970, 1240-1270. CORSANO, M.: «Sparte et Tarente: le mythe de fondation d'une colonie», *RHR*, 196, 2, 1979, 113-140.

94. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 313.

fragmentos arqueológicos que podrían evidenciar un culto anterior⁹⁵. Asimismo, es posible que Antíoco situara la revuelta durante las Jacintias precisamente para enfatizar la significación del levantamiento, asociándola a un momento importante para la vida cívica de la comunidad. No obstante, la fecha es importante porque Antíoco asocia las Jacintias con el momento en que la *polis* está configurándose y, seguramente, aún se esté definiendo el culto cívico⁹⁶. Además, también es notable la noticia de Hesíodo en el *Catálogo de las mujeres* (171) porque significa que el mito ya estaba asociado al culto de Apolo y Jacinto en Esparta en el arcaísmo y, por tanto, el culto ya estaba del todo asentado en Amiclas.

Heródoto es el primero en citar la fiesta en el contexto de una embajada solicitada a Esparta en 479 a.C. que coincidió con las festividades (Hdt., 9,7; 9,11). La importancia de la fiesta también se observa en el regreso de los espartanos a Amiclas en contextos de guerra exterior, como el regreso de Agesilao tras una expedición contra los argivos (Xen., *Ages.*, 2,17) o el regreso de los amicleos de la guarnición de Lequeo en 391 a.C. para cantar el peán (Xen., *Hell.*, 4,5,11).

Hay referencias a varias treguas que se firmaban o renovaban durante las Jacintias. La más estudiada es la tregua entre Esparta y Atenas que, según Tucídides, debía ser renovada todos los años en las Jacintias en Esparta y las Dionisias en Atenas (Thuc., 5,23)⁹⁷. También los argivos fueron invitados a prestar juramento en las Jacintias de 420 (Thuc., 5.41.3) y en el santuario se exponía una lista de los aliados de Esparta en la Guerra del Peloponeso. Estos datos evidencian la relación entre la religión y la política, hasta tal punto que los acuerdos de política “exterior” se realizaban en el contexto festivo. Seguramente estos datos debamos verlos en relación con la noticia de que hilotas y extranjeros estaban invitados a participar en la fiesta, además de los ciudadanos. Los extranjeros, probablemente, serían invitados formalmente a presenciar las festividades dentro de contextos de alianza y hospitalidad. De hecho, es posible que hubiera treguas sagradas para asistir a la fiesta, como la tregua durante el sitio de Hira durante la Guerra Mesenia (Paus., 4.19.4).

95. *Vid. supra.*

96. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 313. Cf. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 24. Esta autora considera que en esa fecha las Jacintias ya estaban configuradas como festividad cívica. Al fin y al cabo, el culto de Apolo Jacintio en Tarento evidencia la existencia del culto en el momento de la fundación de la ciudad. ABRUZZESE CALABRESE, G.: «Una attestazione del culto di Hyakinthos a Taranto», *Taras*, 7, 1987, 7–33; HERNÁNDEZ, M.: «La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento», *Gerión*, 22, 1, 2004, 81–99.

97. Se hacían en estas fiestas porque eran las más importantes para las dos comunidades y eran anuales. Pero también tienen una vinculación entre las divinidades por la presencia de Dioniso en el Amicleo, las fechas en las que tenían lugar, las danzas orgiásticas de las Jacintias, etc. (RICHER, N.: «The Hyakinthia of Sparta»..., 84–85).

5. EL RITO

5.1. DURACIÓN Y FECHA:

El texto que más ampliamente describe la fiesta es el de Ateneo de Náucratis citando a Polícrates (Athen., 4,139d-f). Este autor decía que la fiesta duraba 3 días, frente a la referencia de Heródoto según la cual los éforos prohibieron a los ciudadanos salir de Esparta a la guerra por las Jacintias (Hdt., 9,11) y que podría indicar una duración en torno a 10 días, variable a lo largo del tiempo⁹⁸.

Teniendo en cuenta el texto de Polícrates, si un día se dedicaba a Jacinto y otro a Apolo, o sobra un día, o faltan varios, o está mal expresado el texto. Por ello se ha propuesto que una festividad tan importante tenía que durar más tiempo⁹⁹. Piccirilli lo divide en 10 días de los cuales los tres primeros días eran de muerte, resurrección y apoteosis de Jacinto y la descripción de Polícrates se referiría exclusivamente de la parte de Jacinto¹⁰⁰. Estas teorías, criticadas por Moreno Conde, se basan en que la duración de la fiesta es proporcional a su importancia, pero en las fuentes se citan 3 días¹⁰¹. El problema es que hay uno de esos días del que Polícrates no dice nada. Por eso, Pettersson considera que la fiesta se configura como oposición entre las dos divinidades para plantear una festividad que es el primer paso del ciclo iniciático de los jóvenes espartanos¹⁰². Sin embargo, en la visión de Pettersson falta la transición iniciática de una parte de la fiesta a otra.

Respecto al momento del año en que se celebraban, las hipótesis van por dos lados, los que sitúan la fecha en primavera¹⁰³ y los que lo hacen en verano u otoño¹⁰⁴. Todas estas hipótesis entienden a Jacinto como un dios de la vegetación, por esa razón, consideran que la festividad debió de tener lugar entre la primavera, momento de la resurrección del ciclo vegetal, y el verano-otoño, cuando muere el dios. No obstante, las *poleis* donde hay un mes llamado *Hyakinthios*¹⁰⁵ el mes se corresponde con

98. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 354-356.

99. Fougères y Piccirilli lo dividen en 11 días, Richer en 10 días. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 305, PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111-112; RICHER, N.: «The Hyacinthia of Sparta»..., 80-81.

100. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111-112.

101. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 21.

102. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 9-10.

103. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 306. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 373.

104. BRELICH, A.: *Paidés e Parthenoi...*, 134; PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 110; SERGENT, B.: «Le sens d'une danse spartiate», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 19, 2, 1993, 161-178.

105. En Esparta: IG V, 18B; En Tera se encontró una inscripción (IG XII, 3, 325) (150 a.C.) en la que el 18 de julio corresponde al 25 de *Hyakinthios*, lo que significaría que las Jacintias tenían lugar entre junio y julio. En Rodas el *Hyakinthios* es el mes antes de *Panamos-Hekatombaion*, junio-julio.

junio/julio. Hesiquio dice en una glosa que eran durante el mes de Hecatombeón¹⁰⁶, es decir, en verano¹⁰⁷, y Jenofonte dice que era justo después de los Juegos Ístmicos (*Hell.*, 4, 5) que también eran en verano o en la primera mitad del mes de mayo. Si lo entendemos como una fiesta de renovación, como Richer, el equinoccio de primavera, asociado al inicio de la primavera y a la temporada bélica puede ser una fecha factible, pero si el calendario es lunar, como parece indicar Heródoto (6,57,2), la fecha puede ser más variable¹⁰⁸. Como dice Moreno Conde, es mejor ser cautos porque no podemos llegar muy lejos teniendo en cuenta cómo está la investigación acerca del calendario espartano¹⁰⁹. Lo único que podemos decir con seguridad es que tenía lugar entre primavera y verano.

5.2. EL DÍA DE JACINTO

El texto de Ateneo de Náucratis sobre los rituales de la festividad dice:

Polícrates, en su Historia de Laconia, cuenta que los laconios celebran la fiesta sacrificial de las Jacintias durante tres días y que, debido al duelo que se mantiene por Jacinto, en los banquetes no llevan coronas, ni sirven pan, ni ofrecen otra clase de pasteles y lo que acompaña a éstos, ni entonan el peán al dios, ni introducen ningún otro elemento de este tipo, como hacen en otras festividades, sino que se marchan tras cenar con gran moderación. Pero a mitad de los tres días tiene lugar un espectáculo muy variado, y una asamblea memorable y numerosa. En efecto, unos niños con túnicas ceñidas tocan la cítara y cantan acompañando a la flauta, deslizándose a un tiempo por todas las cuerdas con el plectro a ritmo de anapesto, y celebran al dios en tono agudo; otros recorren el teatro sobre caballos enjaezados. Coros de muchachos al completo entran y entonan alguno de los poemas de la tierra, y unos bailarines entremezclados con ellos ejecutan la danza arcaica al son de la flauta y el canto. En cuanto a las doncellas, unas son llevadas en carretas de juncos lujosamente aparejadas, y otras participan en el desfile en competiciones de carros engalanados, y la ciudad entera se ve transportada en el movimiento y la animación del espectáculo. Ese día sacrifican gran cantidad de víctimas, y los ciudadanos invitan al banquete a todos sus conocidos y a sus propios siervos. Nadie falta a la fiesta; al contrario, ocurre que la ciudad se vacía por el espectáculo. (Athen., 4,139d-f)¹¹⁰

106. *Hesych.* s.v. Ἰάκινθος.

107. TRÜMPY, C.: *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, 140.

108. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 373-374.

109. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 50. Para el calendario espartano: PRITCHETT, K.: «Months in Dorian Calendars», *AJA*, 50, 3, 1946, 358-360; PARETI, L.: *Studi minori di storia antica 2. Storia Greca...*, 213-229.

110. Trad. De Lucía Rodríguez-Noriega: Ateneo, *Banquete de los Libros III-V eruditos*, Madrid, 2006.

En principio no deberíamos dudar de la veracidad de lo que dice Polícrates puesto que es un historiador laconio que conocía el ritual perfectamente, pero tenemos que tener en cuenta que Ateneo cita las Jacintias insertas en una explicación sobre los tipos de comidas rituales.

En la parte de la fiesta dedicada a Jacinto se produce una *kopis*¹¹¹ tras el sacrificio previo en honor de Jacinto, un *enagismos*, que se hacía a través de la puerta de bronce situada a la izquierda de la base de la estatua. Se sucedía a la ofrenda un tiempo de luto y abstinencia¹¹², por eso estaba prohibido comer pan, llevar guirnalda y cantar el peán. Macrobio (*Sat.*, 1.18.2) dice que había coronas de hiedra pero seguramente fuera en la segunda parte de la fiesta por la prohibición de llevar guirnalda¹¹³.

No es extraño que el sacrificio sea precisamente un *enagismos* porque estaba dedicado a un héroe difunto¹¹⁴, es más, es fundamental para la interpretación del ritual porque significa que Jacinto en época histórica siempre fue un héroe y no un dios, aunque algunos lo hayan visto como una divinidad ctónica. La *kopis*¹¹⁵ de Jacinto también tiene que ver con el carácter heroico del sacrificio porque en ella se obser-

111. Polemón (*Athen.*, 4,138e). También Jenofonte cita la comida tras el sacrificio (*Xen., Ages.*, 8,7). Mellink cree que es una *thysia* con características especiales porque son unas fiestas relacionadas con la muerte y la resurrección natural. Según este autor, los tabúes están asociados a la muerte y se romperían en una celebración de la resurrección del ciclo vegetal (MELLINK, M.J.: *Hyakinthos...*, 30). Esta teoría se contradice con el hecho de que en ninguna fuente se habla de que en la segunda parte se celebrara esa supuesta resurrección que, en realidad, no es tal porque lo que vemos en el trono es la apoteosis del dios y hasta época de Ovidio no tenemos evidencia de la relación entre el héroe y la flor.

112. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 25.

113. Las coronas de hiedra parecen tener un posible carácter orgiástico y está asociado al culto a Dioniso. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos...», 109.

114. Heródoto distingue entre ofrecer sacrificios a un inmortal (θύειν) y ofrecer a los difuntos o a los héroes (ἐναγίζειν) (*Hdt.*, 2,44,5). También el verbo ἐναγίζειν significa crear tabú en un contexto de culto de difuntos o héroes. CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec. Des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence, 1966, 204 y 210; BURKERT, W.: *Homo necans. The anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual*, Berkeley, 1983, 9, n. 41; VERBANCK-PIÉRARD, A.: «Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique», PIRENNE-DELFORGE, V. y SUÁREZ DE LA TORRE, E. (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège, 2000, 283-284; EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults...*, 74-79.

115. También Bruit considera que el tipo de comida es una *kopis* por la sobriedad propia de un rito de difuntos y luto: BRUIT, L.: «The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering», MURRAY, O. (ed.), *Symptotica. A symposium on the symposion*. Oxford, 1990, 162-175 (167). La *kopis* incluía el consumo de carne de cabra, un tipo de pastel, un queso verde y porciones de panza e intestino con frutos secos de postre (*Athen.*, 4,139a). La cabra era el único animal que podía ser sacrificado (MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 29) y parece vinculado directamente con el culto porque Ateneo dice que en las *kopides* espartanas el único animal que podía ser sacrificado eran las cabras (*Athen.*, 4,138f).

van los tabúes derivados de la mancha causada al entrar en contacto con el difunto mediante el propio sacrificio¹¹⁶. Además, el día de Jacinto acababa de manera austera porque tras la comida todos se retiraban a dormir sobre lechos de madera (Athen., 4,138f) en tiendas situadas en torno al santuario¹¹⁷.

5.3. EL ESTALLIDO DEL GOZO

Tras el luto por Jacinto, se desataba una explosión de alegría¹¹⁸ y se realizaban todo tipo de actividades festivas donde participaban los ciudadanos, los jóvenes, e incluso los esclavos y los extranjeros. Cualquier individuo que tenía algo que ver con la comunidad participaba en los ritos de una u otra manera. Existían procesiones, danzas corales, cantos, comidas, etc. La ciudad estaba celebrando el momento más importante como colectividad pero también era una forma de enfatizar la pertenencia de cada individuo y su papel en la comunidad.

No parece existir un grupo concreto de elegidos presentes en las festividades sino que todos estaban integrados. Realmente parece difícil que toda la comunidad tuviera cabida en las proximidades del Amicleo, así que seguramente hay que considerar que los presentes eran los espartiatas de Amiclas y Esparta y a sus hilotas cercanos. El texto de Jenofonte en el que se dice que los amicleos dejaban la guerra para ir a las Jacintias (Xen., *Hell.*, 4,5,11) implica que eran los amicleos los que precisamente sentían una mayor obligación moral y religiosa por la festividad, sin embargo, lo más seguro es que esa obligación se extendiera a los espartiatas de la propia Esparta por la importancia estratégica e ideológica que dieron a las Jacintias una vez se conquistó Amiclas.

En este momento festivo se rompe con los tabúes. Pettersson lo ha interpretado como que, a través de los rituales en honor a Apolo, la mancha producida por el contacto directo con el difunto desaparece y se abandona el luto. Sin embargo, la alegría explota sin que haya un ritual claro de transición entre el luto y el despertar festivo. Pettersson cree que es el canto del peán¹¹⁹ el que produce la limpieza de la mancha¹²⁰

116. CHANTRAINE, P.; MASSON, O.: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Bern, 1954, 100; PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 22-23.

117. Brelich explica los lechos de madera, o más bien, de ramas, como una forma de recordar la condición primordial de los iniciados o para acostumarlos a la incomodidad en los momentos de la iniciación. También explica como algo iniciático los tabúes alimentarios (BRELICH, A.: *Paidēs è parthenoi...*, 144-145).

118. Piccirilli considera que en realidad, la *pannegyris* (asamblea o reunión) es en honor a Jacinto, por la resurrección del héroe. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111.

119. *Vid. Infra* cuando nos referimos a los *paidēs*.

120. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

y, por tanto, sería la causa de la ruptura de la tristeza del día dedicado a Jacinto y provocaría la explosión de alegría. No obstante, es posible también que el rito bisagra sean las danzas nocturnas femeninas de las que habla San Jerónimo¹²¹ porque, en realidad, es la única actividad que se especifica como nocturna.

Uno de esos tabúes que se rompe es precisamente el uso de coronas de hiedra¹²², cuyo fin es la exaltación del gozo festivo. La hiedra es característica de los cultos dionisiacos, y posiblemente esté presente en el rito nocturno de las muchachas en honor a Apolo Amicleo. No sorprende que en un culto que no sea dionisiaco haya elementos propios de su culto, y menos en Esparta. La relación entre Dioniso y otros cultos con características similares está en el Amicleo pero también en los cultos de Ártemis, tanto en los elementos rituales como en los propios mitos. Por ejemplo, el culto de Ártemis Cariatis tiene danzas similares a los *komos* y el *aition* de fundación del culto vincula directamente a Dioniso con Ártemis. El santuario de esta divinidad estaba en la frontera con Lacedemonia y el *aition* del santuario tiene como protagonista a Dioniso, pero el rito se dedica finalmente a Ártemis que es la que enseña el mito en Esparta. Las muchachas que llevaban a cabo los ritos a Ártemis Cariatis danzaban en torno al nogal que en su día había sido Caria (Paus., 4,16,9-10) la amante lacedemonia de Dioniso (Serv., *Ad. Verg. Ecl.*, 8,29), lo que relaciona a ambas divinidades con la introducción a la sexualidad durante el matrimonio¹²³.

El culto de Ortia también tiene una concordancia con el de Apolo Amicleo a través del uso de guirnaldas de juncos¹²⁴ que pueden tener una relación semántica con el expansionismo lacedemonio de época arcaica por la relación de los juncos con el río Eurotas. Los santuarios justifican el movimiento de la frontera desde Limnas, donde estaba situado el templo de Ortia al lado del Eurotas, hacia Amiclas como el primer lugar conquistado y luego hacia las fronteras con Mesenia, Arcadia y Argos donde están los cultos de Ártemis Limnatis, Ártemis Cariatis y Apolo Piteo¹²⁵, todos ellos justificando la presencia de los espartanos en las distintas regiones fronterizas.

121. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 28-29.

122. No obstante, Blech dice que la hiedra se relaciona con Dioniso sólo a partir del siglo VI a.C. pero ya se usaban antes este tipo de corona. Es decir, no siempre se vinculó a Dioniso (BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, New York, 1982, 185).

123. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis...», 141-142.

124. A Ortia se le llama también *Lydogesma* porque la planta de la diosa era el agnocasto, muy similar al mimbre y dice el *aition* del rito que se la llamó así porque estaba de pie sostenida por el agnocasto (Paus. 3,16,11). Asimismo, el santuario se encuentra junto al río Eurotas, frontera inicial y natural de Esparta.

125. Se ha evidenciado también en una mayor laconización del paisaje religioso y de exvotos de bronce laconizantes en la zona de Cinuria en la segunda mitad del siglo VI a.C. SIRANO, F. (1996-7) «Fuori da Sparta. Note di topografia lacone: recenti studi e nuovi dati dal territorio», *ASAA*, 74-5: 397-465 (438).

Los elementos de los cultos a Ortia y a Ártemis Cariatís que se asemejan a los de Dioniso (máscaras, danzas orgiásticas, etc.) tienen que ver con las características de la iniciación y la relación entre las divinidades presentes en la transición de la vida asexual adolescente a la vida matrimonial. Esta relación entre diferentes cultos, expansión y transición matrimonial se observa claramente en las sacerdotisas Leucípides que participan en ritos de diferentes divinidades. Son las que dirigen el culto de Dioniso Colonatas (Paus., 3,13,7), las heroínas epónimas (Paus., 3.16.1), paradigma de la iniciación femenina espartana, y también son las mismas que tejen el *chiton* a Apolo Amicleo (Paus., 3,16,2).

Los elementos de las Jacintias aparecen en otros ritos asociados a la juventud y se interconectan unas divinidades con otras porque forman parte de un mismo discurso religioso sobre la formación del individuo y de la integración en la sociedad. Las guirnaldas similares a las de Ortia¹²⁶, los juncos, las danzas presentes también en los cultos de Ártemis, incluso el elemento nocturno están presentes en el Amicleo.

Por otro lado, es interesante el hecho de que la ruptura de los tabúes se explique como una explosión de alegría en la que se permiten hacer cosas que hasta ese momento se habían prohibido. ¿Es posible que la explosión de alegría también tenga que ver con estos elementos semánticos relativos a la expansión por el sur del Peloponeso? Si lo entendemos como una festividad de renovación de la sociedad, habría que entender que la alegría también supone una renovación de la política y de la estabilidad fronteriza, además de la legitimación de los jóvenes como futuros ciudadanos.

5.4. PAIDES Y NEANISKOI

El texto de Polícrates dice que los niños cantaban el peán acompañados de la lira¹²⁷. También atravesaban el teatro sobre caballos preparados para la ocasión. Parece

FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»..., 94.

126. Figurillas femeninas o placas en distintos materiales que llevan un elemento circular en la mano que se puede interpretar como una corona o una guirnalda. Por poner dos ejemplos: una placa donde salen dos figuras humanas llevando una: DAWKINS R.M.: «The Terracota figurines», DAWKINS, R.M., (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Vol. 1, London, 1929, 145-162 (154, fig. 109). También en figurillas de plomo: WACE, A.J.B.: «Lead figurines», DAWKINS, R.M., (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Vol. 1, London, 1929, 249-284 (264, CLXXXI,1,2 y CLXXXII,8).

127. Presencia de ofrendas de liras en miniatura (Atenas, MAN, X 10671) y un disco de bronce dedicados a Apolo en el Amicleo. TSOUNTAS, C. «Εκ του Αμυκλαίου»..., 1-26 (1,14 y 17); EITREM, S.: «Hiakinthos»..., col. 13-14; PARETI, L.: *Studi minori di storia antica 2. Storia Greca...*, 26-27.

que los *paides* a los que se refieren las fuentes comprenden incluso a los efebos, sin embargo, las dos estatuillas encontradas en el sitio representan a jóvenes imberbes con cabellos cortos, llevando una clámide y coronados por una guirnalda de juncos¹²⁸.

El peán era el tipo de canto dedicado a Apolo¹²⁹ y, en Esparta, también era un himno de batalla¹³⁰. Decía Plutarco que el rey hacía un sacrificio a las Musas antes de la batalla y obligaba a los soldados a cantar el peán (*Lyc.*, 22,3). No sorprende que un himno relacionado con la guerra y dedicado en el contexto ritual a Apolo Amicleo, una divinidad guerrera, aparezca en las fuentes cantado por niños. Al fin y al cabo, la *agoge*¹³¹ espartana tenía como objetivo formar a los futuros ciudadanos-soldados espartanos¹³² y los rituales en los que participaban los jóvenes también tenían un sentido formativo porque están asociados directamente a la *agoge*. Quizás el caso más claro en Esparta de este tipo de rituales sean las Gimnopedias, por las danzas marciales que se llevaban a cabo en ellas (*Athen.*, 6,631b)¹³³ pero también las Jacintias y otra serie de ritos, como la lucha de los efebos en el Platanistas (*Paus.*, 3,14,8). Si el peán lo cantaban los niños, era porque se estaban formando para ser guerreros y el ritual es la forma en la que los *paides* participaban en el contexto festivo cívico. Además, tenemos una referencia de Jenofonte que podría indicar la existencia de un coro de

128. Atenas, Museo Arq. Nac. X7547 y X7570. Las dos estatuillas se datan entre 540 y 500 a.C. sabemos, además, por Jenofonte (*Lac. Pol.* 2.3) y Plutarco (*Lyc.* 16.6), que los niños sólo llevaban el pelo corto hasta el momento en que llegaban a la efebía y podían llevar el pelo largo, esto es, a partir de los 18-20. Según Moreno Conde, los que cantaban el peán eran niños de entre 7 y 12 años, aunque no debemos excluir la idea de que fueran mayores, pero sin llegar a la efebía. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 35.

129. Aunque no exclusivo. Los gramáticos lo contrapusieron al ditrambo de Dioniso. No sólo se cantaba con ocasión de festividades de Apolo sino también en batallas, bodas y otros contextos donde fuera necesaria la protección de la divinidad. GRAF, F.: *Apollo...*, 42-43.

130. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

131. Para la *agoge* espartana: JEANMAIRE, H.: *Couroi et Couretes...*; BRELICH, A.: *Paidés à parthenoi...*; KENNEL, N. M.: *The Gymnasium of Virtue: Education & Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill – London, 1995; BIRGALIAS, N.: *Lodyssée de l'éducation spartiate* Athens, 1999; CARTLEDGE, P.: *Spartan Reflections*, London, 2001, 79–90; DUCAT, J.: *Spartan education: youth and society in the Classical Period*, Swansea, 2006; LINK, S.: «Education and pederasty in Spartan and Cretan society», HODKINSON, S. (ed.), *Sparta. Comparative approaches*, Swansea, 2009, 89–111.

132. CARTLEDGE, P.: *Spartan Reflections...*, 89; DUCAT, J.: *Spartan education...*, 39-40, 52.

133. SCANLON, T. F.: «Virgineum Gymnasium. Spartan females and Early Greek Athletics»..., 190; PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 49; GRAF, F.: *Apollo...*, 116-117. Las danzas parecen ser similares a la *pirrica*, la danza marcial más famosa. PRUDHOMMEAU, G.: *La danse grecque Antique*. Vols. I y II, París, 1965, 314. CECCARELLI, P.: *La pirrica nell'antichità greco romana: studi sulla danza armata*, Pisa, 1998, 102-104.

ciudadanos adultos cantando un peán¹³⁴, lo que significa que pudo haber varios coros de distintas edades, como en las Gimnopedias.

Asimismo, Polícrates dice que los *neaniskoi*¹³⁵ cantaban canciones tradicionales acompañadas de danzas arcaizantes. Si el canto del peán se puede entender claramente con el carácter “iniciático”, o al menos formativo, que algunos autores asocian a la fiesta, la danza de los *neaniskoi* parece más vinculada a la antigüedad de la *polis* y a la necesidad de mantener la tradición en los sectores jóvenes de la sociedad. El hecho de que Polícrates las nombre juntas tiene que ver con las fases de edad de la *agoge*¹³⁶ lacedemonia pero no tanto con que la danza arcaica y el canto del peán tengan un significado similar.

La mayoría de los autores no han dado demasiada importancia a esta danza pero realmente la tiene para la creación de una mentalidad colectiva y, por tanto, cívica. Los jóvenes que interpretan las canciones tradicionales potencian la importancia de la historia de su comunidad a través del método mnemotécnico tradicional en una sociedad donde la propia ley de Licurgo obligaba a los ciudadanos a conocer la ley de memoria (Plut., *Lyc.*, 13,4)¹³⁷. Seguramente este fomento de la tradición en el ritual tenga mucho que ver con la forma tradicional de aprendizaje en una cultura preeminentemente oral y que, con la adopción de la ley licurguea, seguramente se potencie en el ámbito ritual y en las festividades cívicas más relevantes. Por esta razón, seguramente la participación de los *neaniskoi* en origen fuera muy similar a la de los *paides*, con cantos compuestos para la festividad, pero que acabaron fosilizándose con el fin de mantener la tradición considerada propiamente lacedemonia. Un

134. Dice Jenofonte que los amicleos se volvieron de una batalla para cantar el peán a Apolo (Xen. Hell. 4.5.11).

135. Los jóvenes mayores de 17 años, quizás los que ya habían pasado la efebía, por tanto, *hebontes*. DUCAT, J.: *Spartan Education...*, 264.

136. BILLHEIMER, A.: «Age-Classes in Spartan Education», *TAPhA*, 78, 1947, 99-104; CHRISTIEN-TREGARO, J.: «Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge», *Mètis*, 12, 1, 1997, 45-79; DUCAT, J.: *Spartan education...*, 71-77.

137. Al menos los autores espartanos más famosos de época arcaica, Alcman y Tirteo, componían poemas para que se recitaran en contextos orales, los coros, que *per se* tienen un fuerte sentido educativo, y los poemas para recitar antes de la batalla. CARTLEDGE, P.: «Literacy in the Spartan Oligarchy», CARTLEDGE, P. *Spartan Reflections...*, 39-54 (43) En las culturas principalmente orales el recuerdo está vinculado a la comunicación y se recuerdan los hechos memorables. La ley se recuerda en refranes o textos en verso (la Retra espartana es un buen ejemplo). ONG, W. J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, 1999, 40-42 y 138-139. Sobre alfabetización y oralidad en Esparta, además del artículo de Cartledge recién citado: BORING, T. A.: *Literacy in ancient Sparta*, Leiden, 1979; MILLENDER, E. G.: «Spartan Literacy Revisited», *CA*, 20, 1, 2001, 121-164.

ejemplo en este sentido son los poemas de Alcman, que se siguieron cantando tras la muerte del poeta¹³⁸.

Asimismo, el canto coral está asociado al gozo de forma directa a través de la relación triple del concepto *choros*. Dice Lissarrague que el verbo *charein* significa regocijarse, el *choros* es un espacio circular y *cheir* es la mano¹³⁹. Todo ello en conjunto explica la importancia de los coros en las festividades cívicas porque representan la alegría de las personas participantes en el coro. Además, la presencia de coros de *paides*, *neaniskoi* y, seguramente, de adultos, implica una alegría colectiva ordenada según los grupos de edad, por tanto, asociada a la educación y a la organización militar pero también integrada en la misma festividad.

5.5. LAS MUCHACHAS EN LA FIESTA

La participación femenina en las Jacintias significa la inclusión social de la mujer en una festividad cívica de gran relevancia para la *polis*, como se observa en la presencia de la mayoría de sectores sociales. Además, debemos entenderla en el contexto de la participación religiosa de las mujeres y de un calendario litúrgico asociado a su propia formación.

Las *parthenoi*¹⁴⁰ llegan al santuario exponiéndose públicamente en *kannathra*, carros de caballos hechos con juncos y en carros de dos caballos quizás como una forma de fomentar la continuidad social a través de la exposición del atractivo femenino¹⁴¹, a la manera de lo que dice Plutarco de que las mujeres podían ver los ejercicios de los jóvenes (Plut., *Lyc.*, 14,4-5). La posibilidad de que la “competición de carros de dos caballos” sea una carrera de caballos femenina también es factible porque tenemos documentadas figuras femeninas sobre caballos en el Meneleo y en

138. CAREY, C.: «Alcman: from Laconia to Alexandria», ATHANASSAKI, L.; BOWIE, E. (ed.) *Archaic and Classical Choral Song*, Berlin and Boston, 2011, 437-56.

139. LISSARRAGUE, F.: «Figures of Women», DUBY, G.; PERROT, M. (eds.), *A History of Women in the West*, Vol. 1, Harvard, 1992, 139-229 (185).

140. Es importante resaltar que en ningún momento los textos que hablan de las Jacintias se refieren a mujeres casadas lo que parece indicar que el rito se circunscribe sólo a las mujeres aún en formación.

141. Calame cree que se expone a las nuevas iniciadas en su estatus adulto y que sería en el contexto de las Jacintias en el que Alcman introduce el PMG 3. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 144. Moreno Conde habla de ritos prenupciales. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 42. Seguramente sea una exposición no demasiado cercana al matrimonio porque también se expone a los *paides*. Además, si consideramos a Polibea el paradigma de la iniciada, se produce una muerte iniciática en el mito pero no una relación con la sexualidad o el matrimonio, sino más bien relacionada con momentos de la adolescencia plena que les lleva paulatinamente hacia el matrimonio. Tenemos constancia de que se cantaban canciones de Alcman en las Jacintias por Estacio (Stat., *Silv.*, 5,3,139).

el santuario de Ortia¹⁴² y también en la comparación que hace Alcmán en el Partenio I de las mujeres como caballos escitas¹⁴³ (*PMG* 1, 57-59). Además, en Esparta es muy conocido el caso de Cinisca, la hermana de Agesilao II, criadora de caballos y vencedora en los Juegos Olímpicos en dos ocasiones. A ella misma se le ha atribuido un fragmento marmóreo encontrado en el Amicleo donde alguien, con las letras *KYN* en su nombre, hace una ofrenda a Jacinto¹⁴⁴. En Tarento tenemos monedas que sugieren carreras de caballos asociadas al culto de Apolo Jacintio, quizás como juegos funerarios en honor a un héroe muerto, como dice Mellink¹⁴⁵.

A pesar de no tener seguridad para época clásica, sí tenemos epigrafía de época romana que evidencia la existencia de carrera a pie¹⁴⁶. Existen varios casos en Esparta donde la carrera está asociada a ritos que exponen a las jóvenes, incitan o finalizan en el matrimonio. En la misma Esparta, al menos, tenemos la carrera de Helena (*Theoc., Idyll.*, 18, 22-25, 38-48)¹⁴⁷ y las Dionisiades de Dioniso Colonatas¹⁴⁸.

No obstante, seguramente tanto la exposición de los *paides* como la de las *parthenoi* a través de diversas actividades deportivas y corales, tengan que ver con la presentación social de los jóvenes en la sociedad y muy probablemente tengan un fin matrimonial a largo plazo, para ambos, no exclusivamente para las muchachas.

Por otro lado, la ofrenda del *chitón* a Apolo¹⁴⁹ tiene muchas similitudes con ofrendas en otras *poleis*, como las famosas Panateneas áticas¹⁵⁰ e incluso aparece un caso en

142. VOYATZIS, M. E.: «Votive riders seated side-saddle at Early Greek Sanctuaries», *ABSA*, 87, 1992, 259-279 (274-277).

143. Es una comparación para referirse a una carrera a pie pero es llamativo que la comparación sea con caballos, igualmente. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Alcmán y la iniciación femenina espartana: coros y deporte», *Antesteria*, 3, 2014, 37-54 (42).

144. Inscripción en Olimpia bajo la estatua que ofreció (Paus., 5,12,5): *IG V* 1, 1564a. Plutarco sitúa su tumba en el Platanistas (3,15,1), cerca del santuario de Helena (Paus., 3,15,3) y tenemos una inscripción dedicada a Helena por Cinisca en el Meneleo (*IG V*, 1,235). Sobre el contexto histórico en el que vivió Cinisca: KYLE, D. G.: «"The Only Woman in All Greece": Kyniska, Agesilaus, Alcibiades and Olympia», *Journal of Sport History*, 30, 2003, 183-204; FORNIS, C.: «Cinisca olímpica, paradigma de una nueva Esparta», *Habis*, 44, 2013, 31-42.

145. MELLINK, M.J. *Hiyakinthos...*, 23.

146. *IG V*,1,586 y 587.

147. Considerada como una diosa y con dos santuarios, el situado en Platanistas y el Meneleo de Terapne. Para el culto de Helena en Esparta y su consideración como divinidad o heroína: KAIBEL, G. «Theokrits "Helenes Epithalamion"», *Hermes*, 27, 1892, 249-259; CLADER, L.L.: *Helen. The evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*, Leiden, 1976; WEST, M. L.: *Immortal Helen*, London, 1975. SKUTSCH, O.: «Helen, Her Name and Nature», *JHS*, 107, 1987, 188-197.

148. *Vid. supra*.

149. Citado por Pausanias, no Ateneo: Paus., 3,16,2.

150. Una perspectiva comparativa entre los ritos de las Jacintias y las Panateneas está en BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 31.

la *Iliada* (5, 87; 6, 301). Estas ofrendas sugieren la renovación de la comunidad a través de la metáfora del embellecimiento y el cambio de la vestimenta del dios¹⁵¹.

Por otro lado, como ya se ha mencionado anteriormente, existen unos *nocturna sacra* que menciona San Jerónimo (*Adv. Iov.*, 1, 41) en época tardía y que, por Eurípides (*Hel.*, 1465ss), sabemos que se llevaron a cabo en las Jacintias en época clásica. Por la nocturnidad del rito y la vinculación que da Eurípides a las danzas con la muerte de Jacinto y no tanto con la parte festiva, parece que este tipo de ritual estaba más restringido a un grupo pequeño¹⁵², quizás un grupo concreto de muchachas. No obstante, llama la atención que sean danzas nocturnas pero no hable de ellas Polícrates. Calame relacionaba el partenio 3 de Alcman con este rito, seguramente, con el paso a un estatus de mujer adulta¹⁵³, por la relación con la muerte de Jacinto y por la posible localización de este rito con carácter iniciático en la noche del primer día¹⁵⁴. Seguramente, éste sea uno de los ritos de transición entre ambas fases de la fiesta¹⁵⁵, asociado también a ritos de juventud. De hecho, es necesario puntualizar que los ritos de las Jacintias los llevan a cabo los jóvenes porque son los que renuevan la sociedad, igual que el *chitón* renueva la vestimenta de Apolo y, por tanto, al dios.

Es llamativo que pocos autores se hayan percatado de que no hay ningún rito que las fuentes sitúen explícitamente en la transición entre la parte de la fiesta dedicada a Jacinto y a su muerte y la parte de la fiesta que supone el gozo. Quizás el único que puede encajar en el tiempo entre el día de Jacinto y el día de Apolo sea este rito nocturno de las muchachas. El principal problema no es que sea una fiesta de oposiciones, es que si lo interpretamos como Pettersson, no tiene sentido que se pase de un momento a otro sin que haya nada que los vincule, sólo el mito si lo entendemos como la alegría por la apoteosis. Sólo Moreno Conde y Pettersson han planteado que

151. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 33.

152. Podría estar relacionado con danzas orgiásticas dedicadas a Dioniso y, por tanto, con una participación más limitada. De hecho, Constantinidou dice que son los atenienses los que aportan un rol menádico a las muchachas espartanas (CONSTANTINIDOU, S.: «Dionysiac elements in Spartan cult dances», *Phoenix*, 52, 1998, 15-30 (19-20) aunque, en realidad, ya lo tenían y no sólo por la relación de Dioniso con Ártemis o Apolo, sino por la asociación directa entre Dioniso y las mujeres. Para el caso ático: VALDÉS GUÍA, M.: «Las mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas». *ARYS*, 8, 2009, 43-60. Para Esparta: PARKER, R.: «Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon», HÄGG, R.; MARINATOS, N. Y NORDQUIST, G. C. (eds.), *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986*, Stockholm, 1988, 99-193.

153. Como ya hemos dicho anteriormente, no consideramos que esté tan cerca del matrimonio el rito femenino de las Jacintias, pero sí asociado a la preparación para el mismo en un momento posterior de la vida de las muchachas.

154. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 144.

155. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 28-29.

el rito que provoca el cambio de la tristeza al gozo es el canto del peán dirigido por el jefe del coro¹⁵⁶. Teniendo en cuenta este hecho, la transición de la pena a la alegría vendría por la danza nocturna, seguramente acompañada de canto, de las muchachas y después el canto del peán, es decir, por los ritos de canto asociados a la juventud que, además, comunican a los hombres con el dios¹⁵⁷.

5.6. CIUDADANOS Y NO CIUDADANOS

Los elementos en los que más se evidencia el carácter de renovación general de la comunidad es en la participación de los ciudadanos y, sobre todo, en la presencia de no ciudadanos.

Los espartiatas llevaban a cabo la ofrenda (*enagismos*) y *kopis* de Jacinto y al día siguiente el sacrificio (*thysia*)¹⁵⁸ y el almuerzo de celebración en honor a Apolo. La ruptura del tabú viene acompañada por una celebración gozosa en la que se sirve un tipo de comida que, según Pettersson, era un *epaiklon*, es decir, una comida en los *phiditia* pero con carne del sacrificio¹⁵⁹. Sin embargo, no tenemos documentación para asegurar que se mantuviera una organización como en los *phiditia*. De hecho, probablemente la distribución fuera diferente porque estaban presentes extranjeros e hilotas, lo que rompe con la organización habitual de los *phiditia* y explica el carácter hospitalario de la comida. Es una forma de entrar en comunicación con el dios y se produce un acercamiento a los invitados incluyéndolos en uno de los momentos más importantes de la comunidad¹⁶⁰.

Las evidencias sobre pactos de Estado relacionados con las Jacintias atestiguan que la presencia de los extranjeros estaba asociada a la importancia identitaria y política de las Jacintias y a las relaciones tradicionales de *xenia*.

156. Pettersson lo relaciona con la limpieza de la mancha. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21; MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 47.

157. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

158. La mayoría de sacrificios griegos se pueden agrupar en el término *thysia* pero generalmente se entiende como un sacrificio animal, con la consagración de una parte al dios y una comida ritual (VERBANCK-PIÉRARD, A.: «Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique»..., 284). Los héroes también podían recibir *thysia* como sacrificios pero cuando van acompañados de comida ritual porque es la característica principal de este tipo de sacrificio, según lo que cuenta Heródoto (5,47,2). Ekroth especifica que los sacrificios de Apolo, Leto y Ártemis solían ser *thysia*. EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults...*, 179-182 y 195. Para más aspectos sobre la misma: CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec...*, 126-138.

159. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 16.

160. BRUIT, L.: «The Meal at the Hyacinthia»..., 171.

El papel de los hilotas en la festividad es el elemento que confirma el carácter renovador de la fiesta. Los hilotas están presentes porque tienen un estatus esclavo y es fundamental que el dios justifique su estatus para mantener la comunidad tal y como los espartiatas querían que fuera. Esta justificación divina prueba el miedo creciente de los espartanos hacia posibles levantamientos hilóticos, como los ocurridos tras el terremoto que asoló Laconia y durante la Guerra del Peloponeso en torno a Pilos.

Parece poco probable que los hilotas presentes en las Jacintias fueran mesenios. La lejanía de Mesenia y la imposibilidad de alojar un número tan alto de individuos en las inmediaciones del Amicleo, son las razones principales para pensar que seguramente los hilotas eran los laconios que convivían con los espartiatas.

Seguramente, la necesidad de justificar la desigualdad social se hiciera más acuciante tras el terremoto que asoló Laconia y el consecuente levantamiento de hilotas mesenios. Este momento fomentó una fuerte reacción belicista en Esparta hacia los mesenios y potenció el fortalecimiento de una conciencia identitaria en ámbito mesenio.

Tucídides dice que muchas instituciones espartanas fueron diseñadas para mantener la seguridad frente a los hilotas (Thuc., 4,80,2). Probablemente el texto de Tucídides no se refiera a una generalidad desde la conquista de Mesenia y tengamos que verlo como una situación propia del siglo V a.C., pero sí evidencia la importancia que dio siempre Esparta a la conquista de Mesenia y a la esclavización de los hilotas y también la tensión de los mesenios hacia su situación social. Hemos de recordar que, durante la Guerra del Peloponeso, los atenienses intentaron incentivar levantamientos de hilotas laconios con una política propagandística que les llamaba *demos* laconio y que les incentivaba a asociarse con la “salvadora” y democrática Atenas¹⁶¹.

Por otro lado, llama la atención que los periecos no estén representados en las Jacintias. Si estamos hablando de la festividad que sitúa a cada individuo en su posición social, el grupo de periecos debería estar integrado de una u otra manera, sin embargo, las fuentes ni los nombran. Probablemente este hecho tenga que ver con la imposibilidad de alojar un número tan grande de individuos en torno al Amicleo, especialmente siendo hombres libres muy diseminados por todo el territorio laconio. Además, lo que interesa a los espartiatas de la presencia de hilotas, frente a los periecos, es renovar ante el dios su estatus servil y su dependencia directa del espartiatas. Los periecos tienen santuarios propios¹⁶² y su estatus no es dependiente por lo que los espartanos no tienen que justificar nada.

161. FIGUEIRA, T.J.: «The evolution of the Messenian identity», en Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, 2009, 211-235 (228, 235).

162. PARKER, R.: “Spartan religion”, en Powell, A. (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her success*, London, 1989, 142-172 (165, n. 15).

6. CONCLUSIONES

Las Jacintias son, por tanto, una festividad cívica de gran relevancia en la *polis* de los lacedemonios. En ella estaban presentes todos los estamentos sociales y se justificaba la renovación de la sociedad tal y como la habían configurado los propios espartiatas.

Consideramos que, además del aspecto cívico, uno de los elementos más notables de la festividad era la participación de los jóvenes que, mediante actividades en las que se exponían ante el cuerpo ciudadano, demostraban su adecuada preparación para adquirir un futuro estatus ciudadano. En el caso de los varones existía también una fuerte presencia del aspecto bélico y de la tradición lacedemonia en las danzas arcaicas, y en el canto del peán.

Para las muchachas, las procesiones, la carrera y la danza nocturna eran formas de mostrarse ante los ciudadanos en sus fases de preparación para ser futuras madres y esposas de los espartiatas.

Asimismo, las Jacintias tuvieron una relación directa con Esparta como centro histórico de toda Laconia. Esparta es el origen de la comunidad que se expande en primer lugar hacia Amiclas. Esta es la razón de que haya vínculos directos con divinidades y cultos de Esparta. También existe una relación política e ideológica cuyo origen seguramente esté en el recuerdo de la conquista del territorio y la necesidad de sancionar de forma divina la apropiación del mismo. Por eso Amiclas y el Amicleo también tuvieron un significado especial en los momentos históricos en los que Esparta se expandió o envió espartanos fuera de las fronteras. Ejemplos de ello son la tradición del levantamiento de los partenias en Amiclas antes de la colonización de Tarento, la conquista de Mesenia o la firma de la tregua con Atenas.

Precisamente la conquista de Mesenia y la conversión de la mayoría de los mesenios en hilotas es probablemente una de las causas por las que los espartanos incluyeron a sus siervos en las Jacintias. De esta manera, los espartanos sancionaban su ocupación de Mesenia y el estatus inferior de los hilotas.