

LÉXICO, USOS Y ESPACIOS DE LAS IMÁGENES DE CULTO EN LAS LEYES SAGRADAS GRIEGAS*

LEXICON, USES AND SPACES OF THE CULT
IMAGES IN THE GREEK SACRED LAWS

JORGE TOMÁS GARCÍA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

JORGE.TOMAS@UAM.ES

RESUMEN

El léxico griego ofrece una enorme variedad de conceptos para definir el uso y la presencia de las imágenes en el contexto religioso y ritual. Tomando como campo de estudio las leyes sagradas griegas y sus corpora epigráfica, nos proponemos en este trabajo definir la presencia de ἄγαλμα y εἰκόν en estas “fuentes directas”, y los usos más significativos de los colores y las vestimentas de los actores rituales en el espacio de estas imágenes.

ABSTRACT

The Greek lexicon offers a huge variety of concepts to define the use and presence of images in the religious and ritual context. Taking as a field of study the sacred Greek laws and their epigraphic corpora, we propose in this article to define the presence of ἄγαλμα and εἰκόν in these “direct sources”, and the most significant uses of the colors and costumes of the ritual actors in the space of these images.

* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “PGC2018-985530-B-100”. Belayche y Pirenne-Delforge, 2015.

PALABRAS CLAVE

Leyes sagradas, ἄγαλμα, εἰκόν, imágenes, color, vestimenta, Cos

KEYWORDS

Sacred laws, ἄγαλμα, εἰκόν, images, color, costumes, Cos

Fecha de recepción: 08/02/2019

Fecha de aceptación: 21/06/2019

DURANTE LA ÚLTIMA DÉCADA SE HAN PRODUCIDO el mayor número de reuniones científicas que han actuado como puntos de observación y análisis de determinados conceptos básicos en el estudio de la religión griega: esto es, la representación de lo divino, la designación y definición de las divinidades, el funcionamiento integral de los rituales de sacrificios, o la función de los dispositivos rituales en la cultura visual griega – la imagen o imágenes y todos sus agentes relacionados. En el caso concreto de la religión griega, la ausencia de una norma instituida por una revelación o una autoridad teológica ha justificado la esperanza de descubrir ciertas características de la dinámica de la representación de lo divino y las imágenes de culto.

En la historiografía occidental moderna, varias generaciones después de los trabajos seminales de Usener,¹ y Dumézil,² se continuó trabajando en análisis que favorecían las articulaciones y las combinaciones en conjuntos complejos de las imágenes de culto. Las herramientas de análisis de la escuela francesa focalizaron la atención especialmente en el área de ejercicio del poder divino y en la forma en que cada divinidad puede ejercer este poder. El presente trabajo pretende seguir indagando la función de las imágenes en el contexto ritual de las “leyes sagradas” de culto – material recogido y trabajado en soporte epigráfico.³ Los enfoques recientes sobre el tema de las antiguas “leyes sagradas” griegas han planteado varios problemas conceptuales y terminológicos relacionados con el corpus moderno.⁴ Esta colección de inscripcio-

1. Usener, 1889.

2. Dumézil, 1924.

3. Como puso de manifiesto Mills, 1984, la evidencia para la regulación de la vestimenta en la antigua Grecia se divide aproximadamente en dos categorías: regulaciones religiosas/sagradas, que se conservan principalmente en textos epigráficos (ésta sería nuestra categoría), y regulaciones seculares/profanas, que se conservan en textos literarios. También hay leyes funerarias, que participan de estas dos categorías, ya que los funerales son principalmente eventos seculares privados, pero con connotaciones religiosas. Debido a que los funerales normalmente están regulados por leyes cívicas y supervisados por funcionarios cívicos, parece más razonable considerarlos como reglamentos básicamente seculares y, como tales, proporcionan la única evidencia inscripcional para los reglamentos de vestimenta secular.

4. Carbon y Pirenne-Delforge, 2017, pp. 141-157.

nes incluye cuentas financieras, calendarios de sacrificios, contratos sacerdotales y decretos cívicos. Los investigadores están de acuerdo en afirmar que existe muy poca correlación entre las “leyes sagradas” modernas y cualquier categoría antigua reconocible de textos, particularmente dado que las palabras “sagrado” y “ley” son notoriamente problemáticas cuando se aplican a tales documentos.⁵ A la luz de este contexto, propondremos analizar el uso de las imágenes de culto referidas en los textos epigráficos, especialmente mediante la cuestión del vocabulario conceptual griego para las inscripciones regularmente etiquetadas como “leyes sagradas” y su vinculación con los colores y las vestimentas de los actores vinculados a su interacción física y ritual. Estas leyes están especialmente focalizadas en un periodo (siglos III-I a.C.) en el que se acreditaron grandes cambios religiosos en el ámbito griego,⁶ tal y como explicaremos más adelante cuando tratemos sobre el léxico asociado a las imágenes de culto.

Las “leyes sagradas griegas” han sido calificada como una “categoría de trabajo” que consiste en inscripciones bastante diversas que pertenecen a la religión griega antigua. Robert Parker⁷ fue pionero en la investigación detallada del corpus de inscripciones que Ziehen primero,⁸ y Sokolowski después,⁹ recopilaron de diversas maneras, y que en gran medida no se habían examinado. La primera y más detallada contribución de Parker sirvió para resaltar cómo el material reunido hasta ese momento no formaba una colección unificada, y cómo de hecho consistía principalmente en leyes o decretos inscritos diferentes en ningún aspecto excepto en materia de otras leyes y decretos de la comunidad que los emitió. Casi contemporáneamente, Lupu ofreció un recuento aún más detallado de los contenidos del corpus,¹⁰ que intentó algún nivel de clasificación de las inscripciones incluidas por sus predecesores. El objetivo principal de Lupu era describir y elucidar el tema de estas “leyes sagradas”, aceptando una amplia distinción entre leyes y decretos cívicos, y otras costumbres con poca o ninguna mediación formal. Más recientemente, se ha publicado una serie de trabajos, que en su mayoría han reconocido las contribuciones y las advertencias de Parker y Lupu, que continúan empleando tanto el corpus tradicional como su designación como “ley sagrada”. Un claro ejemplo de este panorama es el trabajo de Naiden,¹¹ en el que sigue a Parker en su distinción entre dos tipos de

5. Bonnet, Pirenne-Delforge y Pironti, 2016.

6. Belayche, 2017.

7. Parker, 2011.

8. Ziehen, 1896.

9. Sokolowski, 1955.

10. Lupu, 2009.

11. Naiden, 2008, pp. 125-138.

“leyes sagradas”, “decretos” y textos “exegéticos”. En este sentido, las fuentes epigráficas conocidas como “leyes sagradas” codifican las normas rituales en lugar de las excepciones a la norma. Ahora es prácticamente un lugar común afirmar que la mayoría de los rituales griegos, como el sacrificio o la purificación, siguieron en gran medida las prácticas tradicionales dictadas por sacerdotes o practicantes religiosos “según la costumbre” (*katá tá patria*). Tales expresiones generalmente se toman para referirse a una tradición oral, cuyos contenidos eran relativamente obvios para los griegos, pero que ahora en muchas ocasiones son irrecuperables.

Las regulaciones concernientes a estas vestimentas y colores de los actores relacionados con las imágenes de culto constituyen solo una pequeña proporción de las inscripciones existentes concernientes a los cultos religiosos griegos.¹² El rango de otros temas con los que se relaciona este corpus es muy amplio, cubriendo casi todos los aspectos concebibles de la existencia cotidiana de los cultos, sus santuarios, y participantes. Tales textos sobreviven en todo el ámbito geográfico griego, y en un amplio rango de fechas desde el período arcaico hasta la adopción del cristianismo. Sin embargo, debe enfatizarse que ahora poseemos inscripciones de solo una fracción de los cultos que proliferaron en esta enorme variedad espacial y temporal, y que no debe olvidarse que la regulación formal de reglas inscritas puede haber sido la excepción y no la norma en general, no solo en el caso específico de la vestimenta y los colores. Es más, para algunos especialistas, dada la relativa escasez de regulaciones relacionadas con la vestimenta y los colores, parece probable que la mayoría de los cultos y festivales no intentaran una regulación formal de tales condicionantes. La codificación formal y la publicación de las reglas sobre vestimenta y colores parece haberse realizado solo en ciertas circunstancias, lo que nos tienta a considerar la regulación de la vestimenta como un fenómeno vinculado a ciertos fundamentos ideológicos o a determinados proyectos sociales que subyacen a las regulaciones específicas.

Para concluir este primer punto, es necesario subrayar que la práctica ritual griega antigua se basa en testimonios indirectos. Desde nuestra perspectiva metodológica, los historiadores del arte tenemos que servirnos de los rastros y las indicaciones que se encuentran en la documentación literaria e iconográfica, que son principalmente representaciones y que, por tanto, deben estudiarse como tales. Por estos motivos, nos vemos obligados a explorar un tipo más “directo” de fuentes escritas:¹³

12. La aportación más reciente al tema es la de Brøns, 2017.

13. Esta definición de las fuentes escritas de las leyes sagradas como testimonios “directos” sigue lo expuesto por Grand-Clément, 2016a.

las inscripciones que regulan los actos de adoración y comportamientos que se encuentran dentro de los santuarios. Las reglas que contienen emanan de la ciudad o de las autoridades del santuario, y se ocupan de muchos elementos: la pureza ritual, las condiciones de acceso al *témenos*, el calendario de adoración y la secuencia de procesiones y sacrificios, el desarrollo del sacerdocio, etc. Pasemos, entonces, a analizar el léxico y el espacio de las imágenes de culto en este contexto específico.

1. LA PRESENCIA DE ἄγαλμα Y εἰκόν EN LAS LEYES SAGRADAS GRIEGAS

Si bien en los corpora epigráficos y las fuentes literarias tenemos numerosas referencias de las vestimentas, tejidos, prendas, adornos, rituales de limpieza y purificación, o de los colores,¹⁴ sin embargo son escasísimas las noticias sobre los códigos de vestimenta y los colores que los encargados de tratar físicamente con las imágenes de culto debían cumplir. Por ello, la reconstrucción de este universo ritual y visual se debe fundamentar en una lectura tangencial, secundaria o indirecta de los espacios, agentes y demás factores que podrían definir la presencia, instalación y manipulación de las imágenes de culto. La elección de este corpus de leyes sagradas como material de trabajo está fundamentada en el carácter ritual de las disposiciones detalladas, ya que muchas de ellas incluían un castigo por su no cumplimiento.

Una de las riquezas – y, al mismo tiempo, de las dificultades – cuando nos proponemos analizar el léxico relativo a las imágenes en el mundo griego es la polisemia de los conceptos que definen a la imagen de culto: trazar, aunque fuese un breve panorama, de los límites, definiciones, influencias y usos de esta categoría está fuera de los objetivos de este trabajo.¹⁵ Sin embargo, sí pretendemos acercarnos al significado real que en este corpus de leyes sagradas tenía la reglamentación particular relacionada con el tratamiento de las imágenes de culto.¹⁶ El resultado es que en un porcentaje de ejemplos casi insignificante podemos analizar el léxico relativo a las imágenes de culto en relación al léxico relativo a vestimentas y colores. Esta ausencia vendría a redefinir los

14. Liv., XXXIV 1-8; Tac., *Ann.* III 33-34; Val. Max., IX 1, 3; Aul. Gel., X 23, 17, 6; Oros., IV 20, 14; Zonar., IX 17, 1; Vir., 11, 47.

15. Vernant, 1990, p. 226 y 1996c, p. 339, a propósito de este tema escribió acertadamente que la categoría de representación figurativa no es un dato obtenido inmediato de la mente humana, un hecho de la naturaleza, constante y universal. Es un marco mental que, en su construcción, supone relaciones mutuas y oposición común a lo real, al ser, a las nociones de apariencia, de imitación, similitud, imagen, simulación. Este advenimiento de una conciencia plena figurativa tuvo lugar especialmente en el esfuerzo realizado por los antiguos griegos para reproducir en un material inerte, gracias a los dispositivos técnicos, el aspecto visible de lo que, vivo y, desde el principio, revela su belleza divina.

16. Viltanioti, 2011.

modelos de estudio relacionados con las imágenes de culto y su acción en los rituales griegos, incluso más allá, vendría a redefinir el sentido, energía y poder que los antiguos griegos otorgaban a la presencia de estas imágenes en contextos rituales.

De las referencias directas e indirectas – es decir, contextos en los que podemos reconstruir fácilmente la presencia de una imagen de culto – que encontramos a las imágenes en este corpus de normas rituales, en ninguna de ellas se describe de manera programática qué vestimenta, tejido, calzado, ornato y qué colores los encargados de mediar con las imágenes debían llevar. Incido en este punto de manera clara; este trabajo se ciñe únicamente al corpus de normas rituales, ya que, si dirigimos nuestra mirada a material visual como relieves, estelas funerarias, o a otras fuentes literarias entonces sí podemos definir con mayor precisión la aparencia, iconografía y atributos de las personas encargadas de tratar físicamente con las imágenes de culto.¹⁷

Uno de los principales argumentos para definir este panorama visual y material de las imágenes reside en los atributos sacerdotales relacionados con los rituales de culto. Estos requisitos sacerdotales son un buen indicador de la mediación que se podía llevar a cabo con las imágenes de culto.¹⁸ El hecho de que algunas regulaciones epigráficas se asemejan explícitamente a que los sacerdotes compartan las ofrendas colocadas en la mesa sagrada junto al altar. De manera indirecta, se nos dice que los sacerdotes normalmente están estrechamente conectados con la imagen en ese contexto. Sin embargo, en el siglo I a.C, alguien más podría asumir ese deber sacerdotal, incluso a nivel ritual, si el sacerdote no pudiera soportar la implicación financiera de la operación – tal y como veremos en alguna de las inscripciones mencionadas a continuación. Sin embargo, esto es muy significativo de la flexibilidad griega en la evaluación de las obligaciones religiosas. Al igual que un sacerdote necesita o no necesita estar allí cuando se realiza un sacrificio, la manipulación ritual de una imagen de culto puede ser su deber tradicional, pero también puede atribuirse a un devoto piadoso, cuya participación financiera es recompensada por una obra prestigiosa en la ciudad. Sea como fuere, el espíritu aquí contradicho por la decisión autorizada de la ciudad normalmente implica una manipulación y conservación por parte del sacerdote.

De los términos utilizados para referirse a las imágenes en el vocabulario griego, en el corpus de las leyes sagradas la más utilizada es ἄγαλμα.¹⁹ En este con-

17. Muchos de estos casos son comentados por Boloti, 2017.

18. Jones, 1999.

19. Kerenyi, 1962, p. 170: “Trasparente è la parola agalma perché questo termine, usato per lo più per le immagini sacre, non sta a indicare presso i Greci una cosa solida e determinata, ma (anche questo

texto ritual se refiere a estatuas divinas que se utilizaron notablemente durante el ritual de la *theoxenia*.²⁰ En el decreto sobre la fundación del culto Seleuco I y su hijo Antíoco I (CGRN# 137; ca. 281 a.C.) podemos encontrar información sobre la construcción de un santuario para los nuevos dioses, junto con la erección de estatuas y altares (líneas 5-15); el desempeño y definición de nuevos sacrificios (líneas 15-20). En concreto, se especifica que en el lugar adyacente al recinto de Apolo se deben consagrar dos estatuas los más bellas posibles (ἀγάλματα ἀναθ[εῖ]ναι δύ[ο] ὡς κάλλιστα), identificadas con inscripciones como “Seleukos” y “Antiochos”, y enfrente del templo se erigirá una estatua y un altar de la Soteira (καὶ πρὸ τοῦ ναοῦ στῆσαι ἄγα[λ]μα καὶ βωμὸν τῆς Σωτείρας). También se instalará un altar enfrente del templo de los Soteres, inscrito de “Seleukos y Antiochos”.²¹ De la misma manera, en las reglas de sacrificio (cara A) en un decreto de Selinonte a Zeus Eumenes, Eumenides, Zeus Meilichios y Tripatores (CGRN# 13), se regulan los sacrificios que deben ofrecerse frente a las estatuas (καὶ βοῶν πρὸ ἀγαλμάτων), después de haber sacado los objetos sagrados públicos, de haber preparado una mesa y un muslo, y quemado las primeras ofrendas de la mesa y los huesos.²²

En Cos, en tres de las caras el dossier del culto familiar de Diomedonte (CGRN# 96; 300 a.C.), las referencias explícitas a las estatuas de las divinidades ofrecen detalles interesantes para el estudio del culto de Heracles en esta isla –sobre el que volveremos más adelante-. En la cara B, se dispone que las estatuas y las ofrendas votivas deben estar en el edificio en el lugar donde están ahora (τὰ δὲ ἀγάλματα καὶ τὰ ἀναθήματα ἔστω ἐν ταῖς οἰκίαι[ι] κατὰ χώραν ὡσπερ καὶ νῦν ἔχει). En ese lugar, se realizará un sacrificio el día 16 del mes de Petageitnyos y se llevará a cabo la comida

detto metaforicamente) è la fonte perpetua di un evento al quale si suppone che la divinità prenda parte non meno dell'uomo. L'agalma ha, sì, una superficie, ed è sempre una bella superficie, ma da ciò deriva sempre anche un'altra dimensione, la dimensione dell'evento”.

20. Jameson, 2014.

21. Estas líneas presentan los principales gastos asumidos por la ciudad para cumplir con este deseo de honrar a los reyes. En primer lugar, encontramos la construcción de un templo para los reyes como nuevos dioses, junto al recinto de Apolo. Este espacio debía ser rodeado con un recinto propio y amueblado con dos estatuas de los reyes como dioses (ἀγάλματα), cada una identificada por una inscripción. Las estatuas de Seleuco y Antíoco, o quizás solo una de Seleuco, se instalarían en el *prytaneion* (líneas 52-53). Malay & Riel, 2009, pp. 39-60, comparan acertadamente el ἀγαλμα de Antíoco III que se establecería en el *bouleuterion* en Teos.

22. Los sacrificios también están permitidos en el año tercero del ciclo, donde podían tener lugar en un espacio específico: seguramente se realizasen en el οἶκος, interpretado como edificio de culto. Las estatuas también se mencionan en este contexto, tal y como era esperable. Para otros casos de sacrificio y estrangulación de los animales de sacrificio, ver cara B, línea 13, y Carbon, Peels y Pirenne-Delforge, 2016, Cos (CGRN# 86, líneas 41-45).

de invitados para Heracles, y el sacrificio de peces el día 17. Cada año se seleccionarán tres epimenioi, que cumplirán los sacrificios junto con el sacerdote. En la cara C, podemos leer cómo el mueble (¿sofá?) debe estar preparado y las estatuas de Heracles deben permanecer en su lugar hasta que se celebre el matrimonio (ἡ δὲ στρωμν [ἡ καὶ τὰ] [ἀ]γάλματα τῷ Ἡρακλεῖ ἔστω [κατὰ χῶ][ρ]αν ὑπάρχοντα, ἔστ' ἂν ὁ γάμ[ος συντε][λε]σθῆι·). Por último, en la cara D, las últimas disposiciones establecen cómo deben utilizarse cinco pequeñas guirnaldas de oro para las estatuas y dos bastones y tres recipientes dorados para fumigación y un sofá (καὶ στεφανίσκους πέντε τοῖς ἀγάλμασιν χρυσοῦς καὶ ῥόπαλα δύο καὶ θυμιατήρια τρία κατάχρυσα καὶ κλίνην), para que todos estos estén consagrados a Heracles (ὥστε πάντα ταῦτα ἱερά εἶναι τοῦ Ἡρακλεῦς). Lamentablemente poco se puede decir sobre el trasfondo o el culto elaborado por Diomedonte. Es probable que haya girado en torno a las estructuras existentes, como el bosque o el jardín ubicado tal vez fuera de la ciudad de Cos.

Estas regulaciones inscritas hacen referencia a las estatuas y dedicatorias colocadas en el santuario: tales imágenes y textos deben considerarse bienes inmuebles del santuario, y en particular su οἰκία, que puede haber sido un pequeño templo o santuario. Las estatuas probablemente se distinguirán de los retratos de los antepasados, que se mencionaron anteriormente y fueron llamados, como veremos a continuación, εἰκόνας. En el anteriormente citado decreto de Cos, las estatuas de Heracles eran insertadas en los xenismos o “comida de hospitalidad” realizada en honor de la divinidad, como un tipo de theoxenia, acto que involucraba a las estatuas, los muebles (¿camas?, ¿sofás?) sobre los que descansaban las imágenes, y una comida servida para los dioses. Los preparativos de estas theoxenias están también presentes en un decreto relativo al festival de Zeus Sosipolis en Magnesia (CGRN# 194; ca. 197/196 – 180 a.C.) en el que los stephanephoros que lideran la procesión deben llevar estatuas de todos los Doce Dioses, vestidos con los atuendos más hermosos posible, y debe colocar una carpa redonda en el ágora junto al altar de los Doce Dioses (ὁ δὲ στεφανηφόρος ἄγων τὴν πομπὴν φερέτω ξόανα πάντων τῶν Δώδεκα Θεῶν ἐν ἐσθῆσιν ὡς καλλίσταις καὶ πηγνύτω θόλον ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς τῷ βωμῷ τῶν Δώδεκα Θεῶν). Estas líneas describen y prescriben con detalle un ritual de theoxenia que involucra a los Doce Dioses, que aparentemente poseían un altar en el ágora de Magnesia. Las imágenes de estos dioses (ξόανα) se llevarán en procesión, vestidas con las prendas más valiosas, después de lo cual se instalarán en un *tholos* o construcción circular temporal que se prepara para la ocasión (probablemente una especie de carpa anclada al suelo). Como theoxenia, esto también puede haber involucrado preparar una mesa con alimentos y bebidas para los dioses, aunque esto no se describe explícitamente; las ofrendas también pueden haber sido proporcionadas a las imágenes, ya sea en sus sofás o directamente en sus manos.

Finalmente, en la misma Cos, en el contrato de venta para el sacerdocio de Hermes Enagonios (CGRN# 147; ca. 250-200 a.C.), todas las estatuas del dios (Hermes) en el gimnasio debían ser envueltas (ἔστεφανῶσθαι τὰ ἀγάλματα τοῦ θεοῦ τὰ ἐν τῷ γυμνασίῳ πάντα). El sacerdote debía coronar todas las estatuas de Hermes que fueran dispuestas en el gimnasio, si bien no se especifica cuándo debía hacerlo, posiblemente debía asegurarse de que fueran coronadas regularmente.

Los ejemplos de estas referencias a las ἀγάλματα nos confirman que también en estas leyes rituales codificadas el concepto griego de ἄγαλμα es utilizado para citar de manera explícita a la divinidad. Son, por tanto, imágenes sagradas, y deben ser tratadas con devoción y reverencia; incluso la posesión de estas imágenes no era casual, sino que deviene en toda una responsabilidad en manos de los agentes rituales. Como hemos apuntado al inicio del texto, la cercanía semántica y funcional del léxico griego referido a las estatuas nos obliga a justificar nuestros análisis para clarificar de qué tipos de imágenes estamos tratando en cada ocasión. En este caso – el estudio del léxico de las imágenes de culto en el corpus de leyes y normas sagradas – la utilización de ἄγαλμα o de εἰκῶν presenta las suficientes similitudes como para incorporar en el mismo apartado el comentario de ambos conceptos. Esta certeza se asienta en una cosmovisión léxica semejante en el mundo helenístico, cuando a partir del siglo III a.C. en adelante, una estatua que representaba a un rey o a un prominente benefactor cívico podría ser referida como ἄγαλμα si su función era principalmente religiosa, mientras que era un εἰκῶν si se comparaba con los retratos de otras personas.²³ Incluso más adelante en el tiempo, como señaló Simon Price, ἄγαλμα y εἰκῶν podrían usarse para describir estatuas que representan al emperador romano y, por tanto, el observador podría usar diferentes términos dependiendo de qué aspecto del objeto (estatua) deseaba resaltar.²⁴ Así pues, ya sea ἄγαλμα (imágenes de divinidades, ofrendas votivas para esas divinidades) o εἰκῶν (imágenes de antepasados), ambas aparecen citadas en el corpus de leyes rituales griegas que estamos tratando y requerían un cuidado, uso y decoro semejantes.

Avancemos entonces en la exposición de los ejemplos relativos a εἰκῶν. Este término se convirtió en el estándar para nombrar a una imagen cuando ésta era el retrato de un antepasado, una vez que los decretos honoríficos que otorgaban retratos comenzaron a inscribirse en piedra.²⁵ En el mismo dossier analizado sobre el culto

23. Keesling, 2017, p. 837.

24. Price, 1984, p. 176.

25. Vasiliu, 2010b, p. 145: “Une *eikôn* ou un *agalma* sont réellement: des images vraisemblables, des imitations censées renvoyer l’esprit vers l’identité vraie de ce qui se révèle de cette manière. L’homme qui les voit n’a pas besoin de contact physique avec eux, pas plus qu’avec un nom qu’il entend et qui

familiar de Diomedonte en Cos (CGRN# 96), es posible comprobar cómo ἀγάλμα y εἰκῶν se refieren a dos tipos de imágenes bien diferenciadas. Mientras que en las líneas antes expuestas ἀγάλμα especificaba la presencia de estatuas de divinidades, en el mismo dossier más adelante leemos que deben proporcionarse cojines de cama para Heracles, y en los primeros días también se deben lavar las imágenes (*retratos*) de los antepasados de Diomedonte y deben coronar cada uno de ellos cuando estén en un festival (Ἡρακλεῖ καὶ ταῖ [...?] ἐν ταῖς νευμηνίαις [καθαίροντω δὲ (?) καὶ τὰς] εἰκόνας τὰς τῶν προγόνων τῶν Διομέδοντος καὶ στ[ε][φανούντω ἐκάσταν αὐ]τ[ᾶ]ν ἐπεὶ καὶ πανά[γ][υρις ἦι·). La particularidad de este dossier es que al menos la primera parte y quizás la totalidad estaban relacionadas con los deberes de los esclavos, de manera que las imágenes podían ser manipuladas por personas más allá de las castas sacerdotales de Cos. Es posible que los esclavos también fueran responsables de los otros deberes aquí prescritos, como proporcionar los lechos para la theoxenia realizada en honor de Heracles, la limpieza de los retratos de los antepasados de Diomedonte (¿cada mes en el primer día? ἐν ταῖς νευμηνίαις), así como coronarlos durante las ocasiones festivas.²⁶

Al igual que los retratos de Diomedonte, en un reglamento sobre la donación de Agasikratis para sacrificios a Poseidón en Calauria (CGRN# 106; siglo III a.C.) se establece cómo se debe establecer un altar cerca de la imagen (*retrato*) de Sophanes²⁷ (βω[μ]ὸν ἑσσαμένους παρὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀνδρὸς αὐτᾶς Σωφάνεος). Además, los epimeletai (ἐπιμελητᾶς) en esta donación deben ocuparse de las otras cosas de la manera más elegante posible, y siempre que tenga lugar el sacrificio tienen que limpiar las imágenes (τὰς τε εἰκόνας, *retratos*) de la exedra y la de Agasikratis en el templo (τὰς τε εἰκόνας καθαρὰς ποιεῖν τὰς ἐπὶ τᾶς ἐξέδρα καὶ τὰν

signifie pour lui tel être ou tel objet. Bien qu'une *eikôn* ou un *agalma* aient nécessairement un support matériel [...] une *eikôn* ou un *agalma* n'a pas besoin d'une expérience directe de leur présence mais seulement de ce que l'*eikôn*, l'*agalma* ou l'*onoma* lui fait voir et entendre [...] ces images sont donc principalement transitives et référentielles".

26. Sobre la theoxenia y el recibimiento de los dioses, representados por sus estatuas sentados en ciertos muebles (¿sofás?, ¿camas?) y servidos con una comida, también tenemos testimonios por ejemplo en Selinunte (CGRN# 13; líneas A13-16), y Magnesia (CGRN# 194; líneas 8-9). La limpieza periódica de las estatuas está recogida también en Calauria (CGRN# 106, líneas 12-13); mientras que la coronación de estatuas era común en Cos (CGRN# 147, líneas 131-135).

27. El documento es el registro de una donación de dinero por parte de Agasikratis y de la inauguración de los sacrificios bienales a Poseidón y Zeus Soter (líneas 1-6). Estos sacrificios se realizarán en un altar que se instalará cerca de la estatua de su probablemente fallecido esposo Sophanes (línea 7), que puede haber sido parte del grupo de estatuas en el ἐξέδρα que probablemente formaron el monumento funerario de la familia (líneas 12-13). No es seguro dónde se localizó este ἐξέδρα.

ἐν τῷ ναῶι τὰν Ἀγασιγράτιος καὶ στεφανοῦν ὡς ὅτι χαριέστατα). Los retratos de Sophanes y de Agasikratis (aparentemente esta última ubicada dentro del templo de Poseidón),²⁸ así como todas las estatuas en la ἐξέδρα deben purificarse y coronarse antes de que estos sacrificios se llevaran a cabo. Estos rituales eran, por tanto, una forma de honrar a Sophanes y su familia, junto con las deidades locales involucradas y honradas por los sacrificios. Un número de epimeletai eran designados para realizar las tareas bienales de purificación de los retratos, realizar los sacrificios, además de jurar la correcta y justa ejecución de estas tareas, así como la administración de los fondos. Por los escasos datos que nos proporcionan estas inscripciones sobre la ubicación física de las imágenes de los antepasados, parece que tenían una gran libertad de elección dependiendo del ritual en el que se vieran involucradas. Si bien en la anterior donación de Agasikratis los retratos estaban en la ἐξέδρα, en un decreto de Milasa (CGRN# 150; ca. 240 a.C.) que propone honores culturales para la dinastía Olympichos, una estatua de bronce (εἰκόνα, *retrato*) del difunto estaría instalada en el lugar más conspicuo de templo (στή)[σαι δὲ αὐτο] ὅ καὶ εἰκόνα χαλκῆν ἐν τῆ[ι...][ἐν τῷ ἐπιφανε]στάτῳ τόπῳ). Aunque aparentemente falta una parte del decreto, los honores son elaborados y sustancialmente detallados, e incluyen una estatua (líneas 2-8), un altar (líneas 8-11), sacrificios y fiestas (líneas 11-18), así como himnos (líneas 22-24). A través de todo esto, Olympichos es aparentemente honrado como hombre y benefactor (líneas 8, 28, 30) en lugar de ser abiertamente divinizado o heroizado, sin embargo, hasta cierto punto, se encuentra en el mismo nivel que las figuras divinas al convertirse en el objeto de culto y sacrificios, e incluso recibir un himno de la misma manera que los fundadores heroicos de la ciudad (líneas 23-24). Se desconoce la ubicación exacta de la estatua y el altar, pero se puede suponer que estarían en Milasa.

28. Con respecto a la colocación de la estatua de Agasikratis, se puede observar que las estatuas de sacerdotisas a menudo se erigieron en la entrada de los templos. Pausanias nos aporta mucha información al respecto: Paus., II 17, 3: "(Templo de Hera argivo) En la puerta del templo hay varias estatuas, de las mujeres que han sido honradas con el sacerdocio de Hera, Héroe o entre los que señaló especialmente a Orestes, ya que alegan que la estatua que lleva el nombre de Augusto es de Orestes"; II 35, 8: "(Templo de Deméter) Antes de la puerta del templo podemos ver algunas estatuas de mujeres con el honor del sacerdocio de Démeter, y en el templo hay una especie de trono, donde las cuatro matronas se sientan hasta que se acercan a las víctimas".

2. LOS ESPACIOS DE CULTO: VESTIMENTAS Y COLORES DE LOS ACTORES RITUALES

Una vez analizado el léxico más común para nombrar a las imágenes en las normas rituales griegas,²⁹ veremos cómo esas imágenes están relacionadas con la codificación de las vestimentas y los colores de los actores involucrados en estos espacios de culto. En este punto de transición entre los dos argumentos fundamentales del texto, es necesario subrayar la importancia del espacio y sus restricciones en los lugares de culto. El espacio ritual en Grecia define, excluye, admite y discrimina a los actores participantes en el culto. Si las imágenes estaban en un espacio restringido – tal y como hemos comprobado en algunos de los documentos epigráficos anteriores – el acceso a esos espacios estaba definido por una serie de requisitos imponderables. Algunos de esos espacios que hemos citado son ἐν τῶι ἐπιφανεῖστάτῳ τόπῳ (el lugar más conspicuo de templo en el decreto de Milasa), ἐπὶ τὰς ἐξέδρας καὶ τὰν ἐν τῶι ναῶι (en la exedra y en el templo con las imágenes de Agasikratis), καὶ πηγνύτῳ θόλῳ ἐν τῆι ἀγορᾷ (un tholos o construcción circular temporal que se instala para la ocasión en Magnesia), ἀγάλματα ἀναθ[εῖ]ναι δύ[ο] ὡς κάλλιστα (en el lugar adyacente al recinto de Apolo en templo de los Soteres), ο καὶ βῶ[ν] πρὸ ἀγαμάτων (frente al altar de sacrificios en Selinonte). Todos estos espacios de culto sagrados, en los que las imágenes estaban presentes, y la apariencia de los actores rituales, están vinculados por unas normas que codifican todo el carácter performativo de la religión griega. En esta segunda parte de nuestro trabajo atenderemos a en qué medida esos espacios de las imágenes de culto requerían de ciertos códigos y normas en los aspectos relativos a las vestimentas y los colores de las mismas.

El acceso y la participación en estos espacios estaba restringido a unos determinados parámetros en lo relativo a la vestimenta y los colores de los actores rituales. Aunque los datos que tenemos sobre estas regulaciones se originan en una amplia variedad de períodos y contextos, el total es un volumen importante indicativo de una preocupación ritual (y social) subyacente con la vestimenta y los colores. En este sentido podemos identificar dos tipos básicos de regulaciones; aquellas sin penalizaciones, que requieren vestimenta blanca, y aquellas con penalizaciones que prohíben un rango de colores (restringido).³⁰

29. Fuera de este somero análisis del léxico de las imágenes en contexto de las leyes sagradas griegas hemos decidido dejar fuera algunos conceptos tales como ξόανον (CGRN# 194; 200) o ἀνάθημα (CGRN# 31; 124; 42; 218; 222).

30. Cleland, 1999, p. 145.

En general, los requisitos de vestimenta de color de estas regulaciones prescriptivas son sencillas. La norma básica es la utilización de ropa blanca (λευκός en el amplio sentido de “brillante” o “pura”). A veces, esta es la única instrucción para los participantes en textos muy cortos, mientras que, en otros casos, el requisito de vestimenta blanca es uno entre muchos. La intención de este tipo de regulación parece ser informativa o definitiva en lugar de restrictiva: la brevedad de las cláusulas sobre la vestimenta sugiere que están aclarando una situación en lugar de establecer otra, y no existe ninguna disposición en ninguna de estas regulaciones para su cumplimiento. Estas regulaciones proporcionan, por un lado, evidencia sobre qué colores de la ropa fueron o no aceptables en ciertos contextos y, también sobre la existencia de tales prendas de colores en estos contextos.³¹ Por otro lado, pueden, de manera implícita, darnos información sobre qué era aceptable o posible usar fuera de la esfera de culto en ese contexto.

Uno de los textos fundamentales que reúne gran parte de las regulaciones referidas a la vestimenta y los colores es el dossier normativo sobre los Misterios en Andania (CGRN# 222; ca. 23 a.C.).³² Por su extensión, así como la amplia gama de temas rituales y elementos religiosos que registra, es un testimonio de excepcional validez.³³ Se identifica como una regulación, pero no se conserva nada sobre el organismo emisor, la persona que lo propuso o su contexto. A partir de la línea 15 de la cara A podemos leer cómo el dossier especifica que los que se inician en los Misterios debían estar descalzos y usar ropa blanca (ἀνυπόδετοι ἔστρωσαν καὶ ἔχοντω τὸν εἰματισμὸν λευκόν), las mujeres no podían llevar ropa transparente ni bordes en sus mantos de más de medio dedo de ancho (γυναικες μὴ διαφανῆ μηδὲ τὰ σαμεῖα ἐν τοῖς εἰματίοις πλατύτερα ἡμιδακτυλίου). Las mujeres comunes y corrientes debían usar un chitón de lino (ἔχοντω χιτῶνα λίνεον) de un valor en total de no más de 100 dracmas, las niñas una prenda larga o una túnica (καλάσηριν ἢ σινδονίταν καὶ εἰμάτιον) y un valor total de no más de una mina. Ninguna mujer podía tener oro, colorete, maquillaje de plomo blanco, una banda para el cabello, pelo trenzado o calzado a menos que fuesen de fieltro o de cuero de sacrificio (μὴ ἔχέτω δὲ μηδεμία χρυσία μηδὲ φῦκος μηδὲ ψιμίθιον μηδὲ ἀνάδεμα μηδὲ τὰς τρίχας ἀνπεπλεγμένας μηδὲ ὑποδήματα εἰ μὴ πῖλινα ἢ δερμάτινα ἱερόθυτα).

31. Sobre la diferente connotación de cada uno de los colores véase Jones, 1999.

32. Véase la edición comentada de Gawlinski (2012).

33. Dada su extraordinaria extensión para este tipo de regulaciones tan sólo analizaremos los aspectos que están directamente relacionados con nuestro estudio.

La preocupación por la vestimenta de las mujeres se manifiesta en las regulaciones de los cultos en los que su participación era una característica significativa por razones religiosas. Por tanto, aunque es cierto que la vestimenta de las mujeres se distingue por algunas de estas regulaciones – mientras que la vestimenta de los hombres nunca lo es – esto puede indicar que la vestimenta de las mujeres estaba controlada por ciertas restricciones sociales y culturales, mientras que la de los hombres no. Sin embargo, aún no se ha explicado por qué estas restricciones no se aplicaban por igual a los hombres, que claramente no estaban excluidos de participar, y ciertamente tenían tanto estatus como roles dentro de la sociedad griega. Como señala Hunt, la explicación clásica para esto es que “Whereas men derive their recognition from their public roles, women being excluded from such roles take their social positions either derivatively from their fathers/husbands or by means of the primary form of their social presence, that is their visibility”.³⁴

Estas regulaciones relativas a la vestimenta eran particularmente detalladas y variaban según el estado, la edad de las participantes, y su nivel de participación en el ritual. La única disposición sin género es la obligación de los iniciados en general de estar descalzos y usar vestimenta blanca. Todas las demás reglas están relacionadas con participantes femeninas y están destinadas a prevenir cualquier exceso de lujo, así como a distinguir visualmente a mujeres de diferente estatus. Dos palabras diferentes se refieren a decoraciones en prendas o almohadas y cojines: *σμηῖον* y *σκιὰ*. La primera en el dossier de Andania (líneas 16 y 21) es de carácter genérico y expresa una marca concreta de la vestimenta, probablemente un borde, ya que está determinada por una regulación de ancho, y la segunda, literalmente una “sombra”, probablemente se refiere a cualquier forma de decoración textil como pintura, patrones tejidos o bordados. El calzado que usan todas las mujeres (excepto las iniciadas a las que se les ordena que no usen calzado) deben estar hechos de fieltro o de cuero proveniente de animales de sacrificio. Esta regla implica una prohibición contra productos animales no relacionados con la esfera ritual (como el cuero derivado de animales de caza u otros animales).³⁵

En el decreto de pureza y regulación sacrificial para el culto de Despoina en Licosura (CGRN# 126; final siglo III a.C.) el oro es el primer elemento que es citado

34. Hunt, 1996, p. 219.

35. Reglas similares sobre vestimenta están presentes en las normas rituales (CGRN# 127, Dyme; CGRN# 173, Delos) pero nunca de una manera tan detallada. Si algunos hombres también estuvieron involucrados en esta figuración, su vestimenta no se consideró tan particularmente notable como el atuendo femenino, y estos participantes masculinos permanecen por lo demás sin resaltar.

explícitamente, y solo se permite su utilización en el contexto de la dedicación.³⁶ De la misma manera que en el dossier de Andania, en el culto de Despoina no se permitía entrar al santuario con objetos dorados, excepto como ofrendas votivas, con vestimenta de color púrpura o brillante, o negro, con calzado o un anillo (μηδὲ πορφύρεον εἰματισμὸν μηδὲ ἀνθινὸν μηδὲ [μέλ]ανα μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ δακτύλιον). Esta regulación del culto de Despoina detalla muchos aspectos de la interacción del culto con la diosa. Aparentemente, se colocó a la entrada del santuario, ya que describe quién puede y quién no puede entrar (εἰ δ' ἄν τις παρένθη ἔχων τι τῶν ἅ στάλα [κ]ωλύει, ἀναθέτω ἐν τῷ ἱερὸν). Despoina, se cree que era la hija de Poseidón y Deméter, era una deidad muy popular en Arcadia, adorada más que cualquier otro dios si debemos creer a Pausanias.³⁷ La estela primero establece un código de vestimenta al enumerar varias prendas de vestir ilegales: joyas de oro, anillos, púrpura, colores brillantes o vestimenta negra, calzado. Las flores están prohibidas, el cabello no debe estar trenzado (μηδὲ τὰς τ[ρί]χας ἀμπεπλεγμένας), y la cabeza no puede estar cubierta.³⁸ Tal como conservamos la regulación, durante el

36. La principal fuente referida al culto de Despoina y su santuario en la Arcadia es Pausanias (VIII 25, 7; 37, 9; 42, 1). En cuanto a uso del oro, muchos estudios se le han dedicado como símbolo de estatus en el mundo antiguo. Uno de los más recientes es el de Grand-Clément, 2016b, en el que aborda los múltiples valores unidos al oro y a la púrpura, teniendo en cuenta la forma en que el metal y el tinte podrían obtenerse y asociarse físicamente los artesanos para lograr un brillante efecto cromático. Además de este carácter material, la autora también destaca su uso ritual y su papel en el culto de los dioses, como una manifestación de *eusebeia* (piedad).

37. Sobre los cultos en Arcadia véase Jost, 2007.

38. Las reglas aquí parecen dirigidas a frenar la ostentación y promover la simplicidad de la vestimenta (CGRN# 127, Dyme), la vestimenta de colores brillantes o las joyas marcan a la prostituta. La prohibición de la ropa de oro y púrpura se encuentra en Dyme (CGRN# 127, líneas 3-6) y Andania (CGRN# 222, líneas 22 y 24). Las prendas de colores brillantes o “floridas” también están prohibidas en Dyme (CGRN# 127, línea 3). En contraste, la prohibición de la vestimenta negra es rara y aparentemente solo se certifica en Smyrna (Sokolowski, 1955, 84, línea 10). De todas estas restricciones, podemos inferir que se esperaba vestimenta blanca en este culto. Jost 2008, 96, para ejemplos de cultos en los cuales los fieles tenían que usar vestimenta blanca. Los anillos están prohibidos en Delos (Sokolowski, 1962, p. 59, línea 19) y en Pérgamo (Sokolowski, 1955, p. 14, línea 10). El calzado a menudo está prohibido por una combinación de razones prácticas y religiosas, Parker, 2011, p. 177, en Rodas (CGRN# 90, líneas 25-26), y nuevamente en Delos (Sokolowski, 1962, p. 59, línea 15) y en Pérgamo (Sokolowski, 1955, p. 14, línea 11). Mills, 1984 ya notó la sorprendente similitud de los catálogos de prohibiciones encontrados en muchos de los diversos códigos preservados epigráficamente. Siguiendo este mismo argumento, Culham, 1986, p. 236, hizo hincapié en que estas regulaciones no solo se parecen entre sí, sino que también recuerdan a la *Lex Oppia* del 215 a.C. Esta *Lex Oppia*, por ejemplo, prohibió a las mujeres tener más de una semuncia de oro, usar prendas en versicolor y viajar en carruajes dentro de una milla de la ciudad de Roma, excepto en el curso de realización de un rito público.

festival de Demeter existían prohibiciones relacionadas con el vestido, el maquillaje y las joyas, así como el juego de los aulos.

En el decreto de regulación de pureza de Dyme (*CGRN# 127*; ca. 300-200 a.C.) las transgresiones de las reglas se enmarcan implícitamente como una contaminación del santuario: quien no respeta las pautas no debe purificarse a sí misma, sino al santuario. Las restricciones similares en el uso de oro y en vestimenta de color brillante o púrpura se encuentran en otros lugares, y están presentes de manera particularmente visible en los cultos de Demeter.³⁹ En Dyme para las fiestas en honor a Demeter (Δ[α]ματρίως), las mujeres no deben usar joyas de oro que pesen más de un obol o una túnica de muchos colores, o una púrpura (γυν[αῖ]κες μήτε χρυσίον ἔχεν πλέον ὀδελοῦ ὀλκάν, μηδὲ λωπίον ποικίλον, μήτε πορφυρέαν). En el decreto sobre el culto de Afrodita Pandemos (Ἀφροδίτη τει Πανδήμωι) en Atenas (*CGRN# 136*; 283 a.C.), el color púrpura está relacionado con la limpieza de las imágenes –en este caso estatuas de la diosa– que deben ser limpiadas, y a las que se les debe preparar una prenda púrpura de 4 dracmas (καὶ λοῦσαι τὰ ἔδη· παρα[σκευ] [άσαι δὲ κα] ἰ πορφύραν ὀλκήν). Pirenne-Delforge interpreta esta referencia al color púrpura (es decir, el adjetivo πορφύρεος), como un indicativo de la manera en la que se teñían las telas, quizás para la ropa de los oficiantes, tal vez para las estatuas divinas.⁴⁰ Notamos que πορφύρα es un sustantivo, como πορφυρίς, y puede significar simplemente una tela púrpura o una prenda adornada con tinte púrpura.⁴¹ Dada la cantidad de dracmas que figuran como un peso específico, y también el lavado de las estatuas, es más probable que la tela se usara para adornar la estatua de la diosa.⁴²

El uso de la púrpura en los contextos rituales de ciertas festividades griegas es una cuestión que todavía está por desarrollar de manera más sistemática. Si bien hemos explicado cómo la regla general prescribía el uso de este color en las prendas rituales, en la isla de Cos tenemos varios testimonios que regulan justamente lo contrario, de la misma manera que también se admitía la utilización de prendas con colores brillantes en espacios y festividades rituales. La presencia en Cos de la púrpura es reseñable, dado el predominio de la vestimenta blanca como vestimenta sacerdotal y en contextos de culto. Sin embargo, vale la pena señalar que los sacerdotes en la isla podían usar este color, como el sacerdote de Niké (*CGRN# 163*; siglo

39. Una discusión detallada se puede encontrar en Licosura (*CGRN# 126*) y en Andania (*CGRN# 22*), aunque con una gama más amplia de deidades involucradas en el culto.

40. Pirenne-Delforge, 2008, p. 32.

41. Brøns y Droß-Krüpe, 2018.

42. Para este tipo de lavado y vestimenta rituales veáse el ritual de las Praxiergidai en Atenas (*CGRN# 24*, líneas 10-11).

I a.C.), que llevaba un chitón morado en ocasiones especiales, así como una prenda exterior blanca. En este contrato de venta para el sacerdocio de Niké, el uso de la púrpura y de colores blancos y puros no está restringido para los mismos espacios,⁴³ ya que los ganadores de concursos llevan coronas, visten una túnica púrpura, anillos de oro y corona de olivo (καὶ τῶ(ν) νενικακότω[ν] τὸς στεφανίτας ἀγῶνας, ἔχων καὶ κιτῶνα π[ορ]φύρεον καὶ δακτυλῖος χρυσοῦς καὶ στέφ[ανο]ν θάλλινον). Solo poseemos la parte superior de la cara B de esta inscripción, que aparentemente era una estela opistográfica que detalla varias reglas concernientes al culto de Niké; se incluye una larga sección de los reglamentos sobre vestimenta, requisitos y otros deberes del sacerdote, que debía usar la misma vestimenta en el santuario y durante todos los sacrificios (τὰν δὲ αὐτὰν ἐσθῆτα ἐχέτω [ἐν τ]ῷ ἱερῷ καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς θυσίαις πάσαι[ς]). Esta vestimenta debía ser blanca el resto del tiempo, y mantenerse puro de todas las cosas que los otros sacerdotes tienen la orden de mantenerse puros (λ) ευχμιονίτω δὲ διὰ βίου, καὶ ἀγνευέσθω [ὄσ]ων καὶ τοῖς λοιποῖς ἱερεῦσι ποπιτέτακται ἀ[γν]εύεσθαι).⁴⁴ El atuendo del sacerdote es muy similar al usado por el sacerdote de Zeus Alseios también en Cos (CGRN# 167; siglo I a.C.), el cual usaba una túnica púrpura y una corona de ramas de olivo,⁴⁵ un broche de oro durante los juegos,⁴⁶ y adornos dorados (ἐχέτω δὲ καὶ κιτῶνα πορφύρεον, φορεῖτω δὲ καὶ στέφανον θάλινον ἔχοντα ἄφαμμα χρύσειον ἐν τοῖς συντελουμένοις ἀγῶσιν καὶ χρυσοφορεῖτω). El uso del broche de oro también está presente en el contrato de venta para el sacerdocio de Heracles Kallinikos en Cos (CGRN# 221; ca. 125 a.C.), donde el sacerdote debe ser

43. Cleland, 2017, p. 31. Es significativo que, en la mayoría de estas regulaciones prohibitivas, la vestimenta de color se trata junto con, y en términos similares, al oro. Ciertamente, a primera vista, la similitud de la actitud hacia el púrpura y el oro no es sorprendente. Se prescribe el blanco. Se prohíbe la vestimenta morada, decorada y negra.

44. Las directrices específicas sobre la vestimenta y los accesorios de los sacerdotes se dan en varias ventas de sacerdotes en las leyes rituales: Cos (CGRN# 221, líneas 22-24), Halicarnaso (CGRN# 118, líneas 34-35), Priene (CGRN# 176, líneas 19-20) y Pérgamo (CGRN# 124, líneas 1-4).

45. Liddell y Scott, 1983, I, p. 782, θάλλος se refiere literalmente a una rama o brote joven, pero a menudo se usaba en el sentido más específico de “olivo” (Od. XVII 224; S., *El.* 422; Theoc., 4, 45; E., *Supp.* 10); Paul, 2013, p. 49, con el n. 105. La corona de olivo se asoció con los vencedores en concursos de gimnasia, en particular los juegos olímpicos. Así pues, este atributo es particularmente adecuado para un representante de la diosa Niké. El requisito de que el sacerdote lleve una prenda púrpura, específicamente un κιτῶν, aparece explícito durante las ocasiones rituales en Cos (CGRN# 167, líneas 15-16). El uso de ropas blancas por los sacerdotes, presumiblemente una prenda exterior (εἶμα), también le permitiría usar un chitón púrpura en ocasiones especiales, como en Pérgamo (CGRN# 124, líneas 2-3). Para la prohibición de prendas de color púrpura se puede recurrir al texto de Licosura (CGRN# 126, líneas 5-7).

46. Liddell y Scott, 1983, II, p. 83, v. ἄμμα “cualquier cosa atada” (Hp., *Fist.* 4; Hdt., IV 98; X., *Eq.* V 1; E., *Hipp.* 781).

coronado con una corona de álamo blanco, y también debe tener un broche y anillos de oro (ἔστε[φ]ανώσθω δὲ καὶ στεφάνωι λευκίνωι, ἐχέτω δὲ καὶ ἄφαμμα καὶ χρυσέος δακτυλίος). En estas líneas se regula la vestimenta y los accesorios del sacerdote, pero no es del todo seguro si estas prescripciones se refieren solo al atuendo que se debe usar durante las competiciones corales o más generalmente durante todo el ritual.⁴⁷

3. CONCLUSIONES

Este análisis de las leyes sagradas griegas que contienen informaciones significativas sobre el léxico relativo a las imágenes, a las vestimentas y a los colores de culto evidencia en un grado muy alto la enorme flexibilidad, dinamismo y multifuncionalidad de las imágenes, los espacios y los actores de los cultos griegos analizados. Dentro de las prerrogativas que enmarcaban el acceso a los espacios de culto rituales en los que se encontraban las imágenes, es posible definir algunas conclusiones que nos ayuden a enmarcar nuestro ámbito de estudio. Por un lado, el campo léxico nominativo de las imágenes de culto – de la misma manera que encontramos en las fuentes literarias más *tradicionales* – pivota alrededor de los conceptos de ἀγάλμα y εἰκόν principalmente, con algunos casos que merecen una categorización aparte como ἀνάθημα. En este sentido, la concepción y definición de las imágenes de culto en el soporte epigráfico y sagrado no difiere en demasía de aquella que podemos encontrar en el corpus de fuentes literarias griegas. El común denominador que nos ha llevado a relacionar a las imágenes de culto con los requerimientos de las vestimentas y los colores son los espacios en los que interactuaban a la vez estos tres factores: imágenes, vestimentas y colores. Si bien es complejo establecer una relación directa por falta de ejemplos que así lo demuestren, una lectura detallada de los espacios en los que se encontraban estas imágenes de culto nos plantea directamente la certeza de que estos espacios y estas imágenes suponían un lugar sagrado restringido a las normas rituales que hemos definido al inicio del texto. La relación entre este léxico de las imágenes y aquellas reglamentaciones que afectan a las vestimentas y los colores de los agentes relacionados con las imágenes de culto no están relacionados directamente por ninguna categoría religiosa, social, política o cultural determinada, es decir; difícil-

47. También se requiere que el sacerdote use blanco en general en Pérgamo (CGRN# 124, líneas 2-3), y en el sacerdocio de Niké en Cos (CGRN# 163, línea 12), donde el sacerdote también debe vestirse de blanco en ocasiones no rituales (púrpura en circunstancias más especiales). En cuanto al álamo blanco, Pausanias (V 14, 1-2) relata que Heracles lo trajo de regreso a las orillas del Aqueronte y, por tanto, estuvo estrechamente asociado con el dios. El sacerdote de Zeus Alseios en Cos (CGRN# 167) llevaba un broche de oro.

mente podemos afirmar que las imágenes de culto en algún momento mediatizaron la vestimenta y los colores que se utilizaban en sus actos rituales. Los trabajos que durante las últimas décadas han ayudado a reconstruir el espacio de las imágenes, y la apariencia de tales oficios rituales, ha enfatizado algunos aspectos recurrentes en los códigos de vestimenta y colores: la prohibición en un porcentaje muy alto de ropa de color, y en términos similares, del oro, al igual que las vestimentas moradas, negras e incluso aquellas que estaban decoradas con algún tipo de motivo no prescrito. Más complejidad requiere – tal y como hemos señalado – la presencia de las prendas púrpuras en las vestimentas de los oficiantes en la isla de Cos. Este y otros temas que han sido abordados de manera secundaria en el presente trabajo merecerán la atención de futuras investigaciones en unos de los terrenos más fértiles para el estudio de la religión y la cultura visual griega.

BIBLIOGRAFÍA

- Belayche, N. y Pirenne-Delforge, V. (2015). *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, N. (2017). *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme: constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Boloti, T. (2017). Offering of cloth and/or clothing to the sanctuaries: A case of ritual continuity from the 2nd to the 1st millennium BCE in the Aegean?. En Brøns y Nosch, 2017, pp. 3-17.
- Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V. y Pironti, G. (2016). *Dieux des Grecs - Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Turnhout: Institut historique belge de Rome & Brepols.
- Brøns, C. (2017). *Gods and Garments. Textiles in Greek Sanctuaries in the 7th to the 1st Centuries BC*. Oxford: Oxbow Books.
- Brøns, C. y Nosch, M.-L. (2017). *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxbow Books.
- Brøns, C. y Droß-Krüpe, K. (2018). The Colour Purple? Reconsidering the Greek Word halourgos (ἅλουργός) and its Relation to Ancient Textiles. *Textile History*, 49, pp. 22-43.
- Carbon, J.-M. y Pirenne-Delforge, V. (2017). Codifying 'Sacred Laws' in Ancient Greece. En Jaillard y Nihan, 2017, pp. 141-157.
- Carbon, J.-M., Peels, S. y Pirenne-Delforge, V. (2016). *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*. Lieja: Presses Universitaires de Liège.
- Cleland, L. (1999). *Clothing Regulations of Ancient Greek Religious Cults*. MSc. Diss. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Cleland, L. (2017). Not nothing: Conceptualising textile whiteness for cult practice. En Brøns y Nosch, 2017, pp. 26-36.
- Culham, P. (1986). Again, What Meaning Lies in Colour!. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 64, pp. 235-245.
- Dierkens, A., Peperstraete, S. y Vanderpelen, C. (2011). *Art et Religion*. Bruxelles: Editions de l'université de Bruxelles.
- Dumézil, G. (1924). *Le Crime des Lemniennes. Rites et Légendes du monde égéen*. Paris: Geuthner.
- Gawlinski, L. (2012). *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*. Berlín: De Gruyter.
- Goldman, R. (2016). *Essays in Global Color History: Interpreting the Ancient Spectrum*. Piscataway: Gorgias Press.
- Grand-Clement, A. (2016a). Couleurs, rituels et normes religieuses en Grèce ancienne. *Archives de Sciences sociales des religions*, 174, pp. 127-147.
- Grand-Clément, A. (2016b). Gold and Purple: Brilliance, Materiality and Agency of Color in Ancient Greece. En Goldman, 2016, pp. 121-137.

- Harris, E. (2008). *Symposion 2007, Papers on Greek and Hellenistic Legal History*. Vienna: erlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hunt, A. (1996). *Governance of the Consuming Passions: A history of sumptuary law*. Londres: Macmillan Press.
- Jaillard, D. y Nihan, C. (2017). *Writing Laws in Antiquity / L'écriture du droit dans l'Antiquité*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jameson, M. (2014). Theoxenia. En *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society* (pp. 145-176). Cambridge: Cambridge University Press,
- Jones, C. (1999). Processional colors. *Studies in the History of Art*, 56, pp. 246-257.
- Jost, M. (2007). The Religious System in Arcadia. En Ogden, 2007, pp. 264-280.
- Jost, M. (2008). La vie religieuse à Lykosoura. *Ktèma*, 33, pp. 93-110.
- Keesling, C. (2017). Greek Statue Terms Revisited: What does ἀνδριάς mean?. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 57, pp. 837-861.
- Kerenyi, K. (1962). Ἄγαλμα, εἰκῶν, εἶδωλον. En *Archivio di Filosofia* Demitizzazione e immagine. Padova: Cedam.
- Liddell, H.S. y Scott, R. (1983). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Lupu, E. (2009). *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*. Leiden & Boston: Brill.
- Malay, H. y Ricl, M. (2009). Two New Hellenistic Decrees from Aigai in Aiolis. *EA*, 42, pp. 39-60.
- Mills, H. (1984). Greek Clothing Regulations: Sacred and Profane?. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, pp. 255-265.
- Naiden, F. (2008). Sanctions in Greek Sacred Laws. En Harris, 2008, pp. 125-138.
- Ogden, D. (2007). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell,
- Parker, R. (2011). *On Greek Religion*. Cornell: Cornell University Press.
- Paul, S. (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Pirenne-Delforge, V. (2008). *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. Kernos suppl. XX. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Price, S. (1984). *Rituals and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, F. (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris: de Boccard.
- Sokolowski, F. (1962). *Lois sacrées des cités grecques*. Paris: de Boccard.
- Usener, H. (1889). *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn: Cohen.
- Vasiliu, A. (2010a). *EIKÔN. L'image dans le discours des trois Cappadociens*. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France.
- Vasiliu, A. (2010b). EIKÔN et EIDÔLON (Aperçu théorique). En Vasiliu 2010a, pp. 143-187.
- Vernant, J.-P. (1990). Figuration et image. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 5, pp. 225-238.
- Vernant, J.-P. (1996a). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.
- Vernant, J.-P. (1996b). *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil.
- Vernant, J.-P. (1996c). De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence. En Vernant, 1996b, pp. 359-377.

- Viltanioti, I.-F. (2011). La statue vivante en Grèce ancienne: de la représentation symbolique au réceptacle de la divinité. En Dierkens, Peperstraete y Vanderpelen, 2011, pp. 17-29.
- Ziehen, L. (1896). *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*. Leipzig: B. G. Teubner.