
RESUMEN

El significado histórico del episodio de la falsa Atena en Heródoto radica en el hecho de que representa el modo de imaginarse una realidad más compleja en el proceso de instalación de la tiranía.

ABSTRACT

Historical meaning of story of false Atrena in Herodotus roots in the fact that it represents the way of imagine a more complex reality in the process of establishing tyranny.

Fecha de recepción: 03/04/09

Fecha de aceptación: 20/04/09

Cuando Creso de Lidia se propuso atacar a los persas e hizo consultar a los oráculos de Delfos y de Anfiarao, éstos le respondieron, según Heródoto (I 53), que si emprendía la guerra destruiría un gran Imperio. Tras dicha respuesta, que interpretó como favorable, el rey se dispuso a buscar alianzas entre los griegos. Heródoto (I 59) aprovecha la circunstancia para referirse a la situación histórica de atenienses y espartanos. Con respecto a los primeros, el estado era de sumisión al poder de Pisístrato como tirano. Con el fin de explicar tal situación y las características del personaje en cuestión, el historiador se remonta a la escena en la que su padre Hipócrates, en Olimpia, a propósito del prodigio que se produjo en el momento de la celebración de un sacrificio, había recibido las advertencias del sabio lacedemonio Quilón sobre el papel que iba a desempeñar su todavía hipotético hijo, para que lo evitara o lo repudiara. Pero Hipócrates no hizo caso y nació Pisístrato, que, cuando los atenienses estaban políticamente divididos entre los de la costa y los de la llanura, encabezados por Megacles y Licurgo respectivamente, se presentó a la cabeza de un tercer grupo formado por los de las montañas. Primero se apoyó en una guardia de trescientos hombres, no armados con lanzas, sino con garrotes, *κορυνηφόροι*, y no *δορυφόροι*. Pero lo expulsaron los otros dos grupos ocasionalmente aliados entre sí. Cuando esta alianza se rompió, los de Megacles se propusieron apoyar un segundo intento por parte de Pisístrato e invitaron a éste a que se presentara en un carro acompañado de una falsa Atena.

Atenea aparece así como la divinidad *κουροτρόφος* de Pisístrato en el momento en que éste pone en práctica su segundo intento para establecer la tiranía en Atenas, esta vez de acuerdo con el Alcmeónida Megacles. Ello puede haber influido en la presentación del nuevo procedimiento, ya no con los miembros de la población que ni siquiera accedía al ejército hoplítico armados de lanzas, los *korynephoroi*, los miembros de una colectividad que Pólux, en su *Onomástico* (III 83), incluye en la enumeración de los que se encuentran “entre la libertad y la esclavitud”. Ahora, en cambio, se presenta acompañado de la diosa protectora de la ciudad, que se identifica ella misma con el guerrero heroico conducido por el auriga Pisístrato¹. Entre el primer intento y el segundo, las circunstancias parecen haber llevado a éste a adoptar formas más concordes con las que en ese momento se identificaban con las posibilidades del poder, muy vinculado en el imaginario con las tradiciones

1 G. Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, 70.

heroicas. Pero, en los orígenes del arcaísmo, la mentalidad heroica experimenta una importante adecuación a las nuevas realidades de la llamada sociedad hoplítica, fuerza que se identifica como motor profundo de los cambios de la época. Las posibilidades de acceso a la tiranía se encuentran en la potenciación de la base hoplítica concebida como el nuevo protagonista del heroísmo.

El mismo autor que transmite el acontecimiento, Heródoto (I 60, 2-5), se sorprende de que los atenienses se lo hayan creído a pesar de tratarse de una representación muy ingenua, pues los griegos se han diferenciado hace tiempo de los bárbaros y los atenienses, en concreto, se consideraban los primeros de los griegos por su sabiduría, por lo que pone en duda en un pequeño comentario la verdad del acontecimiento: “si es que efectivamente ellos pusieron en práctica algo semejante en Atenas”². Se trataba en realidad de disfrazar de Atenea, con armamento hoplita, a una mujer muy alta y de buen aspecto, que se llamaba Fía y era del demo de Peania, o del de Cólito, según recoge Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 14, 4, demo urbano que aparece con frecuencia relacionado con la familia de los Pisistrátidas³. El mismo Aristóteles recoge la noticia de que era una vendedora de coronas tracia, lugar de donde procedía la mayor parte de los esclavos de Atenas, sobre todo a partir precisamente de la época de Pisístrato. De manera simbólica, se representa así otro de los cambios que experimenta la sociedad ateniense en el arcaísmo, el de la incorporación de esclavos procedentes del exterior, consecuencia de la abolición de la dependencia interna promovida por Solón.

Como en el resto de su obra, llama la atención la mezcla de credulidad e incredulidad de Heródoto. Para éste, es una ingenuidad de los atenienses, pero de su narrativa se desprende que cree que el hecho ocurrió⁴, a pesar de la pequeña salvedad aludida. Algunos autores atribuyen gran importancia a la estatura y la belleza de la mujer como medio para hacer el episodio creíble⁵. Es posible que los atenienses del siglo V, los coetáneos del historiador, vean con escepticismo ciertas manifestaciones religiosas del arcaísmo. La narrativa de Heródoto se sitúa en la época ilustrada⁶ y podría tratarse de uno de los cambios de mentalidad que caracterizarían el llamado siglo de Pericles. Heródoto desde luego no muestra mucho respeto por la mujer en cuestión, a la que se refiere como τὴν ἀνθρώπων, con artículo femenino, expresión que también usa Antifonte, I 17, ἡ ἀνθρώπος, para referirse a la concubina de Filoneo, con un claro matiz denigrante. Una cosa es que el término se refiera genéricamente a ambos sexos y otra que se aplique individualmente a una mujer a través del simple cambio de artículo en singular. Es evidente que Heródoto considera el episodio impropio de los atenienses que han derrotado y superado a los bárbaros.

2 Traducción C. Schrader, Madrid, Gredos, 1983.

3 G. Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, 33-34.

4 T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 2000, 90-92, con n. 77.

5 Harrison, 163.

6 J. Hart, *Herodotus and Greek History*, Londres-Canberra, Croom Helm, 1982, 5-6.

Por otra parte, es igualmente evidente que el hecho pretende recuperar la tradición curotrófica de Atenea, como la protectora de Odiseo, Heracles y otros héroes, que se ha asimilado en el imaginario ático a la nueva época, a través de la Atenea presente en los vasos donde se pinta al hoplita en el momento de armarse bajo la mirada de la diosa. En Atenas, el Erecteo, en la Acrópolis, aparece en *Ilíada*, II 547, como lugar en que cada año rinden culto los jóvenes (*koûroi*) de los atenienses, en una práctica de aspectos iniciáticos, paralela a otras en que los jóvenes se consagran a los héroes, con la presencia curotrófica de Atenea. Otra imagen frecuente en muchos vasos áticos es la de Atenea con el héroe en el carro, como acompañó a Diomedes en *Ilíada*, V 837-839. De este modo se justifica la presentación de los tiranos como herederos de los héroes, del mismo modo que el guerrero hoplita que luchaba por su ciudad se identificaba con el guerrero heroico que combatía ante Troya⁷. Atenea incorpora así la identidad del pueblo ateniense⁸, en un período en que se fragua la idea de que el verdadero héroe estará representado por la colectividad. En Atenas, a través de la tragedia, se incorporará la imagen de Atenea como salvadora de Orestes, que se convertirá en símbolo de la democracia en su alianza con el Areópago, tras las Guerras Médicas.

El papel curotrófico de la divinidad experimenta una notable adaptación a las nuevas condiciones de desarrollo de la ciudad en el arcaísmo, entre el camino hacia la muerte y la integración en la ciudadanía⁹. Heródoto de hecho utiliza un verbo (*κατάγει*), que con frecuencia sirve para referirse a la conducción de las almas al Hades o al hecho de bajar a los dioses del cielo, en el papel que las divinidades desempeñan en el momento de la muerte o del acceso al estatuto inmortal de los héroes o al estatuto cívico de los mortales, en diferentes ceremonias, similares a las de la muerte, materializadas en los rituales iniciáticos. El proceso curotrófico del héroe se asimila a un ritual iniciático que conduce a la inmortalidad a través del ocaso. Así ocurre también con el uso del mismo verbo en relación con el Hades, en *Odisea*, XI 164, cuando el héroe le explica al espíritu de su madre que la necesidad lo hizo bajar (*katégagen*) a ver al adivino Tiresias tras atravesar el río Océano, y en Píndaro, *Olímpica*, IX 34, con referencia a Heracles; mientras que la bajada de Júpiter por medio de encantamientos, en tiempos de Numa, provoca la irritación del dios, como etiología de ciertos rituales, según Plutarco, *Numa*, 15, 3-10.

La descripción de Heródoto permite imaginar una escena como las de Heracles conducido por Atenea al Olimpo en una cálize-cratera de Exequias hallada

7 N. Loraux, « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », G. Gnoli, J.-P. Vernant, dir., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press / París, Maison des Sciences de l'Homme, 1982, 27-43.

8 R. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 83.

9 D. Plácido, "La ciudad griega arcaica: las comunidades, los territorios y el mundo imaginario", J. F. González Castro, J. L. Vidal, eds., *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999)*. III *Historia Antigua. Humanismo. Tradición clásica. Didáctica. Instrumenta Studiorum*, Madrid, SEEC, 2002, 5-19; D. Plácido, "La formación de la ciudad griega y la creación de un mundo imaginario", *Incidenza dell'Antico*, 2, 2004, 19-40.

en el ágora ateniense¹⁰. La eficacia del acto estaría basada en la sucesión de los mensajeros que anuncian su llegada, la procesión en carro y la joven como diosa¹¹. La procesión en carro crea una disolución de los lazos normales que vinculan a los dioses y los hombres¹², para crear un nuevo lazo que cuenta como factor mediador con la ciudad y sus prácticas, entre las que destaca la *pompé* que se dirige desde los límites de la ciudad al centro representado por la Acrópolis. Por ello, no importa sólo la procesión protagonizada por Pisístrato, sino la protagonizada por la diosa misma.

Pisístrato promovió de hecho los cultos y los santuarios dedicados a Atenea, por ejemplo en la Acrópolis¹³. Seguramente en este ambiente se entiende la entusiasta acogida popular. Se presentó apoyado por la diosa, pero no él mismo con apariencia divina¹⁴, sino como conductor de la que sí aparecía como imagen de la divinidad. Pisístrato era el que conducía el carro y Fía hacía de *parabátes*, según la *Constitución de los atenienses* y Clidemo (FGH323F15), el primero de los atidógrafos, experto en los ritos ceremoniales. Es ella la que se encuentra en el puesto de los guerreros que van al combate heroico conducidos por el auriga, papel típico de muchas representaciones de Atenea, que pueden corresponder a rituales de realeza. Pisístrato se presenta, pues, no como rey, sino como instrumento del patrocinio de Atenea, en una especie de representación de las procesiones del festival de las Panateneas, expresión de la proximidad entre Pisístrato y los residentes del Ática que se han integrado a través de dichas fiestas¹⁵. Ella es la que aparece como salvadora de la ciudad.

Heródoto infravalora la popularidad de Pisístrato y no comprende el valor real de las representaciones simbólicas de la toma del poder por el tirano. Por ello se plantea el problema de la verdad. La verdad no es que Fia sea Atenea, sino que la toma del poder de Pisístrato se integraba en la ritualidad tradicional que atribuía ese papel a la diosa como guía curotrófica de héroes, pero también se adecuaba a las necesidades de las nuevas realidades cívicas en las que el protagonismo político pasa a manos de los hoplitas, en un proceso paralelo al que permite que los cultos heroicos pierdan protagonismo en favor de las divinidades del panteón que actúan como patronas de una ciudad que quiere ser ella misma identificada como héroe. En definitiva, Atenea es Atenas¹⁶. Es posible que para los atenienses de la época de Heródoto hubiera sido más difícil de aceptar la ficción ceremonial relacionada con el poder personal identificado con las tradiciones épicas. Aquélla reflejaría la

10 M. B. Moore, "Athena and Herakles on Exechias' Calyx-krater", *AJA*, 90, 1986, 35-39.

11 R. H. Sinos, "Divine Selection. Epiphany and Politics in Archaic Greece", C. Dougherty, L. Kurke, *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge University Press, 1993, 74.

12 Sinos, "Divine Selection", 78.

13 K. A. Raaflaub, "Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica", *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società*, II, 1, 1079.

14 W. R. Connor, "Tribes, Festivals and Processions; Civil Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece", *JHS*, 107, 1987, 45.

15 Connor, "Tribes...", 46

16 D. Plácido, «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktiká*, Atenas, 1985, 221-5.

tradición que se refería a la participación del héroe en las fiestas colectivas de las clientelas, pero que ahora aparecen adaptadas a la vida ciudadana.

La falsedad de la Atenea de Pisistrato en Heródoto es seguramente un hecho histórico real y los atenienses se lo han creído porque contiene su sentido dentro de la Historia. El comentario de Heródoto sobre la ingenuidad de los atenienses parece reflejo de no haber comprendido cuáles eran los intereses colectivos en la Atenas del momento.

El problema de la “naturaleza de la verdad”¹⁷ para Heródoto se plantea sobre el hecho anecdótico de que puedan creerse que era Atenea, pero para la historiador actual lo que se plantea es la vinculación de la tiranía con la tradición heroica y su aceptación por la población de la Atenas arcaica, a través de la transformación de la realidad y de las permanencias evolutivas del imaginario, adaptado a esas transformaciones. De ese modo, la actitud de Heródoto se convierte en un elemento de distracción sobre la verdad profunda de la anécdota, como muchas de las preguntas de los relativistas, del tipo de la de Pilatos sobre qué es la Verdad, enunciada para evitar la toma de una decisión. Lo que ocurre es que en muchas ocasiones la pregunta sobre la verdad es de tipo positivista, como cuando se duda de la verdad de que existan clases en la Antigüedad. Se trata de una duda que evita la profundización en el análisis social y que permite quedarse en aquello de lo que no cabe duda, que en el fondo son banalidades. Así lo veía Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, cuando afirmaba que no existen verdades históricas definitivas, salvo en el caso de las banalidades del tipo de la respuesta a la pregunta ¿cuándo nació César?¹⁸ Las cuestiones importantes, como las que se refieren al significado y al papel de la tiranía, no pueden tener una respuesta unívoca. Sin embargo, las respuestas se entrevén en el comentario escéptico de Heródoto a un episodio aparentemente ingenuo.

17 S. Blackburn, *La verdad. Guía de perplejos*, Barcelona, Crítica, 2006, 104.

18 J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, París, P.U.F., 1966, 59.