

**DE ESCLAVO A LIBRE. *APELEUTHEROI* EN
EL SANTUARIO DE HERACLES EN
EL CINOSARGES DE ATENAS**

FROM SLAVE TO FREE. *APELEUTHEROI* IN THE SANCTUARY
OF HERACLES AT THE KYNOSARGES IN ATHENS

Miriam Valdés Guía

Universidad Complutense de Madrid

mavaldes@ucm.es – <https://orcid.org/0000-0002-2910-0617>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER

Miriam Valdés Guía, “De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas”, *ARYS*, 23 (2025), pp. 231-256.

DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2025.8189>

Recepción: 31/10/2023 | Aceptación: 26/11/2024

RESUMEN

En estas páginas exploramos el papel en el Cinosarges de Atenas de los libertos y los bastardos en el santuario de Heracles, *nothos* por excelencia, pero también caracterizado como *doulos*. Nos adentramos en la posibilidad de que este santuario se constituyera como espacio de manumisiones, y específicamente, del paso a la “liberación completa” de los *apeleutheroi* (convirtiéndose, así, en *exeleutheroi*) a través de juicios privados (*dikai apostasiou*), presididos por el polemarco. Estos procesos serían especialmente relevantes en el contexto de la Guerra del Peloponeso, momento de necesidad de efectivos militares, lo que se vería reflejado en la comedia de Aristófanes de las *Ranas*. En ella Dioniso disfrazado de Heracles baja al Hades previa consulta al héroe en su santuario del Cinosarges, en una obra donde se recuerda la liberación de esclavos en las Arginusas y se producen cambios de identidad entre Heracles y Dioniso y el esclavo y el amo.

PALABRAS CLAVE

Dike apostasiou; *Exeleutheroi*; Guerra del Peloponeso; Heracles; Manumisión.

ABSTRACT

In these pages we explore the role of freedmen and bastards in the sanctuary of Heracles, *nothos* par excellence, but also characterised as *doulos*, in the Kynosarges of Athens. We are exploring the possibility that this sanctuary was a place of manumission, and specifically, of the passage to the “complete liberation” of the *apeleutheroi* (thus becoming *exeleutheroi*) through private trials (*dikai apostasiou*), presided over by the polemarch. These processes would be particularly relevant in the context of the Peloponnesian War, a time of need for military troops, which would be reflected in Aristophanes’ comedy of the *Frogs*. In it, Dionysus disguised as Heracles descends to Hades after consulting the hero in his sanctuary at Kynosarges, in a play that recalls the liberation of slaves in the Arginusas, and where changes of identity take place between Heracles and Dionysus and the slave and the master.

KEYWORDS

Dike apostasiou; *Exeleutheroi*; Herakles; Manumission; Peloponnesian War.

EL RECURSO A LOS SANTUARIOS COMO ESPACIOS DE LIBERACIÓN de la condición servil es bien conocido a lo largo de todo el mundo griego. Especialmente relevantes son las inscripciones halladas en el santuario de Delfos de época helenística referentes a la liberación de esclavos en ese contexto.¹ El santuario, en estos casos, y la divinidad/héroe que lo preside, se erigen en testigos esenciales del cambio de estatuto y de la movilidad social, poniendo al dios como garante en este proceso. El tránsito se realiza a través de distintos procedimientos o modalidades, bien a través de una consagración,² bien por medio de una “venta” a la deidad lo que parece ser una fórmula para sortear la falta de personalidad jurídica del esclavo que tiene que pagar por su liberación.³ Otras veces el lugar de culto se utiliza solo como espacio para la proclamación, lo

* Este trabajo forma parte de los Proyectos I+D+i “Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático” (PID2020-112790GB-I00) y “Mecanismos de construcción de la identidad y la etnicidad por oposición: más allá de la dicotomía griegos-persas en la Atenas de los siglos VI-IV a.C.” (PID2023-146086NB-I00).

-
1. *Circa* 1000 inscripciones y testimonios de liberación de 1200 esclavos. Se cree que representan la “manumisión mediante la venta” de un esclavo al dios. Ver Calderini, 1908, pp. 122-124; Westermann, 1955, pp. 31-39; Mulliez, 1992; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 86-99; Kamen, 2014. Consideran que no se trata de una “venta”, sino de un procedimiento de pago (por parte del esclavo) de la liberación a través de un “tercero”, al no tener el esclavo personalidad jurídica: Lewis & Zanollo, 2017; Zanollo, 2021, pp. 37-72.
 2. Calderini, 1908, pp. 96-102; Westermann, 1948; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 86-94; Vlassopoulos, 2016; Lewis & Zanollo, 2017.
 3. Este concepto es “problemático” pues la venta implica el cambio de propiedad y en este caso (sobre todo en Delfos) el resultado es una manumisión. Tradicionalmente se ha visto como una “venta ficticia”, pero esta visión tiene sus problemas: ver n. 1.

que permite dar garantías, a través de la publicidad y de la multiplicidad de testigos.⁴ Los procedimientos de manumisión son diversos, aunque pueden distinguirse, a grandes rasgos, entre manumisiones “civiles” y “sacras” en las que está implicada una deidad o un santuario,⁵ aunque en ocasiones ambas modalidades pueden estar imbricadas, como veremos después en el caso del santuario/gimnasio del Cinosarges. La implicación de los santuarios y de las divinidades constituye un elemento psicológico de primer orden para asegurar el cumplimiento de los contratos, en los que, en ocasiones, el propio santuario se involucra. Además, los lugares de culto se erigen en depositarios de un registro “oficial” y/o “público” para controlar esta movilidad social, teniendo, por tanto, conocimiento de los manumitidos y una relación de los mismos. Por otra parte, además, las manumisiones eran una fuente de entrada de riqueza para el santuario, pues habitualmente comportaban el pago de tasas o tarifas⁶ por la liberación, a veces en forma de ofrendas – como un vaso – a la divinidad.

En Atenas el vínculo de la manumisión con lo religioso se tiene constatado en distintos contextos; por un lado, en las proclamaciones de manumisiones en el teatro de Dioniso, lugar de claras connotaciones religiosas. Dioniso es dios de la ambigüedad y de la alteración del orden, que preside, precisamente, el tránsito de distintos colectivos (adolescentes, mujeres, esclavos).⁷ Se sabe, por Esquines, el orador del s. IV, que llegaron a prohibirse estas proclamaciones en el teatro⁸ quizás por el exhibicionismo y la falta de control, aunque la presencia de testigos en las manumisiones era algo esencial, de modo que la asistencia del concurrido público del teatro era idónea en ese contexto. También se tiene constatada la relación de los libertos con el santuario de Zeus *Eleutherios* en el ágora de Atenas,⁹ tal vez, incluso, ya desde tiempos de Solón que dedica su poema sobre la liberación de los atenienses de la esclavitud a Gea designada como *Eleuthera*.¹⁰ Se conoce una estructura debajo de la Stoa de Zeus que podría ser un santuario que albergaría, en una base rectangular hallada en su interior, una estatua posiblemente de Zeus en esas fechas; hay también

4. Ver n. 5. Para el caso del teatro de Dioniso: n. 8.

5. Ver Zelnick-Abramovich, 2005, pp. 72-73 y 87-99. Complejidad y variabilidad de procedimientos de manumisión: Vlassopoulos, 2016.

6. Para esta cuestión ver, en general, la monografía de Zelnick-Abramovich, 2013.

7. Dios que preside el tránsito: Isler-Kerényi, 2001. Para Dioniso en sus diversas facetas: Bernabé *et al.*, 2013 (con bibliografía).

8. Aeschin., *In Ctes.* III 41, 44. Ley que prohibía expresamente manumisión en Teatro, lo que indica que habitualmente se realizaba.

9. Ver *infra* noticia de Harpocración en n. 13.

10. ἐλευθέρη: Sol.Fr. 36 W, lin. 7.

un altar en las cercanías, quizás algo posterior (por ser de mármol del pentélico), que puede también conectarse con Zeus.¹¹ No hay que olvidar que con Solón se produce la liberación masiva, por parte de la *polis*, de muchos atenienses endeudados y esclavizados, algunos que habían sido reducidos a la condición legal de esclavo, y otros, sometidos a servidumbre, “siervos por deudas”, pero jurídicamente libres.¹² Por otra parte, la *stoa* como tal, dedicada a Zeus *Eleutherios*, conocido también como *Soter*,¹³ se construye en los años 20 del s. V y en ella parece que tuvieron un papel relevante los manumitidos (*exeleutheroi*), cuya liberación, quizás, fue estimulada por la propia *polis* en momentos de necesidad de tropas en la Guerra del Peloponeso.¹⁴ Además, se conoce, asimismo, la probable consagración por parte de los manumitidos de *phialai* (cuencos) de plata a la diosa Atenea en la acrópolis en los años 30 del s. IV.¹⁵ Quizás esta ofrenda, que es corriente en otros ámbitos geográficos,¹⁶ se puede interpretar como el pago de una tasa a la diosa por la liberación, al mismo tiempo que permitía un control y recuento de los liberados, aunque esta consagración de ofrendas de los manumitidos ha sido cuestionada recientemente.¹⁷

En estas páginas, sin embargo, vamos a centrarnos en un culto especialmente relevante para los que eran liberados en Atenas, el del héroe Heracles en el gimnasio/santuario del Cinosarges en la ciudad.¹⁸ El santuario está relacionado, entre otros, con dos tipos de colectivos: los *nothoi* (“bastardos” en un sentido amplio)

11. Zeus: Thompson, 1937, pp. 8-12; Di Cesare, 2014 (con bibliografía adicional). Postula que se trata ya de un santuario de Zeus con el epíteto *Eleutherios*: Valdés, 2003 y 2024.

12. Para los jurídicamente “esclavos” se trataría de una manumisión “pública” y masiva de los atenienses endeudados y esclavizados. Para esta cuestión: Valdés, 2021.

13. Para Zeus *Eleutherios* del ágora: Wycherley, 1957, pp. 25-30. Conocido también como *Soter*: Sch. Ar., Pl. 1117; Harp., s.v. “Ἐλευθέριος Ζεὺς” (que cita a Menandro, fr. 1008 Kock); Hsch., s.v. “Ἐλευθέριος Ζεὺς”; Isoc., IX 57. Zeus *Soter* está relacionado con manumisiones en el Epiro helenístico (*I.Bouthrotos* 110-17, 119-51bis). También en Calydon, en Etolia (*IG IX1*² 137, lin. 85-90: Zeus *Soter* y Artemisa *Laphria*): Jim, 2022, pp. 112-113.

14. Ver *infra* el punto 2.

15. Para el tema de las *phialai exeleutherikai* véase: Calderini, 1908, pp. 424-433; Westermann, 1946; Lewis, 1959; Lewis, 1968; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 83-84 y 282-292. Ver *infra* n. 71.

16. *Phialai* dedicadas en el santuario de Heracles *Kynagides* en *Beroia* (Macedonia), como pago de un impuesto o canon por la liberación y/o su publicación: ver n. 83.

17. Meyer (2009) considera que son ofrendas de metecos. Ver en esta línea Lewis & Zanovello, 2017; Zanovello, 2021, pp. 121-126.

18. Para la probable localización del santuario ver *infra* n. 26. Para un análisis reciente y global sobre los gimnasios como espacios públicos claves para la cultura ciudadana en Grecia: Trombetti, 2013.

y los manumitidos. El héroe, además de bastardo (*nothos*),¹⁹ se conoce en varios contextos como esclavo (*doulos*) y/o siervo (*latris*)²⁰ además de presidir, como Dioniso, los procesos de tránsito y de integración y, por tanto, la movilidad social de determinados grupos sociales (como los jóvenes en sus ritos de paso).²¹ En el santuario se veneraba a Hebe, la diosa de la juventud con la que se desposa Heracles, después de sus pruebas, ya en el Olimpo tras su apoteosis; había además un altar de Iolao el compañero de Heracles en sus fatigas y de la madre de Heracles, Alcmena. Todo ello podría hacer referencia al origen del héroe como *nothos* (en relación con su madre) y a sus trabajos (con su compañero) pero también, a través de la presencia de Hebe, podría aludirse a su tránsito al Olimpo, que cambia su condición de héroe a dios. Esta apoteosis fue representada con frecuencia en la cerámica ateniense de épocas arcaica y clásica.²² Las conexiones de Heracles, por tanto, en el santuario, apuntarían, precisamente, a los procesos de cambio y de promoción (de héroe a dios del Olimpo, donde desposa a Hebe), siendo un héroe que patrocinaba, por otra parte, el paso de los jóvenes de la adolescencia a la adultez, pero también, como veremos ahora, el de la condición de esclavo a libre. En estas páginas vamos a examinar cómo el santuario, de mala reputación y relacionado con las clases bajas, no solo se asoció con la frecuentación de estos sectores sociales,²³ sino que se constituyó en un espacio de dinamismo y de movilidad social, y, en este caso, del paso de esclavo a libre, amparando, sobre todo, la consecución de la “completa libertad”. El santuario fue un espacio público y sacro que garantizaría una transacción privada (la manumisión), pero posiblemente con el objetivo de llevar un control de este cambio de estatuto, así como, sin duda, un registro de los manumitidos,²⁴ quizás de

19. Heracles como *nothos* por primera vez en Aristófanes: Ar., *Av.* 1650-1670. Trombetti, 2013, esp. p. 44; Doronzio, 2018, p. 245.

20. Jourdain-Annequin, 1994 y 2007.

21. Jourdain-Annequin, 2007, p. 160. Ver n. 7.

22. Paus., I 19, 3. Para apoteosis de Heracles: Verbanck-Piérard, 1987, pp. 188-189 y 1995, pp. 118-120; Shapiro, 1990, p. 125. Apoteosis y posiblemente divinización de Heracles ya desde el s. VII en Atenas: Doronzio, 2013. Referencia a la apoteosis de Heracles y su matrimonio con Hebe en el santuario del Cinosarges: Gagliano, 2013, p. 47.

23. Ver *infra* en el siguiente punto. Esto no impide que pudiera relacionarse, al mismo tiempo (aunque no de forma exclusiva), con los jóvenes de clase alta pero *metroxenoi* como señalan varios autores: Humphreys, 1974, pp. 89-90; Bertazzoli, 2003; Di Cesare, 2017, p. 246.

24. Bertazzoli, 2003, esp. pp. 225-226; Bearzot, 2005; Dimopoulou-Piliouni, 2008. Lugar de reunión de *nothoi* y *apeleutheroi*: Sud., s.v. “Ες Κυνόσαργες” (3160). Registro de *nothoi* en este lugar: Dem., 23, 213; Plut., *Amat.* 750f; Plut., *Them.* I 2; Phot., s.v. “εις Κυνόσαργες”; Anecd. Bekk., I 274, 21; Ath., VI 234d; Diog. Laert., VII 2, 5.

cara a la utilización militar de estos colectivos. No en vano el Cinosarges era conocido también como gimnasio, lugar de entrenamiento y de reclutamiento militar.²⁵

1. EL CINOSARGES. LUGAR DE MALA REPUTACIÓN, ESPACIO DE REGISTRO Y REUNIÓN DE *NOTHOI*

El santuario/gimnasio del Cinosarges en el demo de Diomeia en Atenas, parece que se hallaba cerca del Iliso.²⁶ Allí tenían lugar comidas de parásitos en honor del héroe.²⁷ En el s. V el Cinosarges era conocido principalmente como lugar de reunión de *nothoi*, hijos ilegítimos o bastardos.²⁸ El santuario (y gimnasio) posiblemente se remonta a época arcaica, al menos al tiempo de Pisístrato y probablemente, incluso, a fechas anteriores, pues ya Solón se ocupó de los gimnasios de Atenas.²⁹ Los lugares de culto de Heracles estaban ampliamente extendidos en el

25. Posiblemente el gimnasio y el santuario se hallaban en un espacio colindante o cercano, pero parece que no exactamente en el mismo lugar: Billot, 1992, p. 138; Pautasso, 2002, p. 783. Ver n. 26.

26. Posiblemente cerca de la muralla y de las puertas de la ciudad (Diog. Laert., VI 13). Heródoto alude también al santuario, en el contexto de las guerras médicas: Hdt., VI 116. En una inscripción del 440 (*IG* I³ 257, lin. 9-10) se menciona el témenos de Heracles, refiriéndose probablemente al Cinosarges. Santuario citado en Platón: Pl., *Ax.* 364b-365a. El santuario arcaico y clásico estaría en las cercanías del que se excavó de época imperial (Billot, 1992, p. 134), pero existe polémica en torno a su situación. Ver, con discusión y bibliografía anterior: Travlos, 1970 y 1971, pp. 340-341 y 579, fig. 219 y 379, nos. 192-194; Billot, 1992; Privitera, 2002; Greco *et al.*, 2011, pp. 503-506 y 508-509 [Privitera]; Gagliano, 2013, pp. 43-45; Trombetti, 2013, pp. 49-53; Di Cesare, 2017, pp. 245-246. Para una reciente revisión sobre la localización del gimnasio véase Doronzio, 2018, pp. 240-245. Para santuarios de Heracles en el Ática: Woodford, 1971, pp. 215-216; Verbanck-Piérard & Lévêque, 1992, pp. 54-62; Verbanck-Piérard, 1995.

27. Culto de Heracles en Diomeia con parásitos: Polemon *ap.* Ath., VI 234d-e (*psephisma* de Alcibiades que ordenaba que un sacrificio mensual *kata ta patria* fuera realizado por un sacerdote asistido por los *parasitoi*, compañeros del dios); en: *IG* I³ 134; ver Jameson, 2005, p. 19. Los *nothoi* conformaban una asociación (*synteleia*) en torno al culto: Sud., *s.v.* “Ες Κυνόσαργες” (3160); Bertazzoli, 2003, p. 227. Para las *Herakleia*, que se daban también en Maratón, y eran celebradas por ciudadanos: Harp., *s.v.* “Ηράκλεια”; Ar., *Ran.* 650-651; Dem., XIX 86 y 125. Las *Herakleia* urbanas fueron una de las seis fiestas pentetéricas mencionadas en *Athenaion Politeia*: Arist., *Ath. Pol.* LIV 7; Jameson, 2005, pp. 19-20.

28. Sud. *s.v.* Ver n. 24. Humphreys, 1974 considera que el Cinosarges se convirtió en el punto de referencia de los *metroxenoi* de clase alta tras la ley de Pericles del 451 (ver n. 23); *metroxenoi* y *patroxenoi* también en Bertazzoli, 2003. Sin embargo, la probable antigüedad del lugar (desde el arcaísmo) y su relación posible con las clases bajas con los Pisistrátidas (ver n. 34) podría hacer pensar en una amplitud mayor y en la posibilidad de que acogiera a los bastardos hijos de ciudadanos.

29. Leyes de Solón sobre gimnasios: Dem., XXIV 114; Kyle, 1987, p. 22. Ver n. 26.

Ática desde el arcaísmo (como el de Maratón y posiblemente en las cercanías de Palene),³⁰ y fueron aprovechados por el tirano, como los gimnasios de la Academia y del Liceo,³¹ para sus fines. El Cinosarges se utilizó, además, ocasionalmente, como lugar de reclutamiento, por ejemplo, en la lucha contra los persas en Heródoto³² y fue, sin duda, como todos los gimnasios, espacio de entrenamiento.³³ Otros trabajos han resaltado la utilización de este santuario por parte de Pisístrato para promover militarmente a sus seguidores y, específicamente, a su guardia de “maceros”, los *korynephoroi*, portadores de maza, que podían verse representados por el propio Heracles, también “macero”, pero al mismo tiempo representante de los hoplitas.³⁴ Heracles era también conocido como *nothos* y extranjero, naturalizado en Atenas, según una versión, por un tal Pílios para ser iniciado en los Misterios eleusinos, previa purificación en Agras, en unos misterios (los Pequeños Misterios de Deméter) inaugurados probablemente con los tiranos.³⁵ Por todo ello Heracles parece adecuado para representar a las tropas mercenarias y extranjeras de Pisístrato, pero también a las clases bajas de Atenas, impuros en su linaje³⁶ o *nothoi* en sentido figurado, es decir, *thetes* que seguían al tirano.³⁷

30. Maratón: Pind., *Ol.* IX 88-XX; *Pyth.* VIII 79; Paus., I 15, 3 y 32, 4. Para los santuarios de Heracles en el Ática, ver n. 26. Boardman (1972) sugiere que Pisístrato fundó los santuarios de Heracles de Maratón y el del Cinosarges. Para el de Palene (o cercanías): Luc., *Dial.D.* 7; Steph. Byz., *s.v.* “Ταργηττός”; Str., VIII 377; Valdés, 2020, pp. 279-281. Para procesión del santuario de Pallene con “Heracles” y “Palas Atenea” a la acrópolis (posiblemente pasando por otros lugares de culto al héroe en el Pedión): Valdés, 2020. Ruta de Heracles de Maratón a Palene y Atenas: Polignac, 2012; Doronzio, 2012-2013; Gagliano, 2013, pp. 47-50.

31. Kyle, 1987, pp. 71-80. Liceo, lugar de reunión de hoplitas: Jameson, 2014, pp. 41-61. Para estos gimnasios: Trombetti, 2013, pp. 6-39.

32. Hdt., VI 116: menciona Maratón y Cinosarges. Ver Doronzio, 2012-2013, p. 91. Kyle (1987, p. 202) no admite la utilización militar del Cinosarges. A favor: Patterson, 1990, p. 63. Ver n. 33.

33. Los gimnasios de Heracles pueden acoger al ejército (Hdt., VI 108 y 116). En alerta militar Heracles *Alexikakos* participa en la lucha: Diod. Sic., XII 9, 2; Xen., *Hell.* VI 4, 7. Ver Verbanck-Piéard, 1995, pp. 114-115. Andócides (I 61) se cae allí de caballo.

34. Boardman, 1972, p. 62; Valdés, 2004 (con bibliografía).

35. Boardman, 1975; Valdés, 2004. Purificación de Heracles en relación con los Pequeños Misterios: Diod. Sic., IV 14, 3; sch. Ar., *Plut.* 846 y 1014; Ps. Pl., *Ax.* 371e; Polyae., *Strat.* V 17, 1. Para la zona y los cultos del liso, incluyendo el de Heracles: Hooker, 1960; Pautasso, 2002; Doronzio, 2012-2013, pp. 95-96 y 2018, pp. 229-245.

36. Arist., *Ath.Pol.* XIII 5.

37. Valdés, 2004. Estos seguidores del tirano, clases bajas y extranjeros fueron probablemente víctimas de un *diapsephismos* a la caída de la tiranía (Lape, 2010, pp. 199-200), reintegrados presumiblemente

El santuario no solo se relaciona, por tanto, con los bastardos en sentido estricto o literal del término, sino, también, parece, con las clases más bajas, pues los *korynephoroi* provendrían del entorno de los seguidores del tirano, tanto extranjeros como *thetes*. Otras noticias indican un vínculo con las clases bajas como puede ser la relación de Temístocles con el gimnasio al que consigue invitar, para que entrenaran allí, a “jóvenes nobles o bien nacidos”,³⁸ lo que implica una frecuentación habitual por parte de sectores más humildes. La asociación de Temístocles con el gimnasio, más que por su condición de *nothos*, anacrónica en esos momentos anteriores a la ley de ciudadanía de Pericles,³⁹ puede deberse a la promoción militar de las clases bajas por parte del estratega, como se reconoce habitualmente para los *thetes* en la flota.⁴⁰

El Cinosarges, además, aparece como espacio de mala reputación,⁴¹ lo que podría remontarse a estas fechas o incluso a momentos anteriores (la época de la tiranía). Los *nothoi* están asociados ideológicamente con elementos serviles y pobres, como ha resaltado Daniel Ogden⁴² y generalmente estaban excluidos de la herencia y con serias dificultades para ser integrados adecuadamente en la ciudadanía.⁴³ Además, precisamente fue el Cinosarges el lugar escogido para fundar, a inicios del s. IV, por parte de Antístenes – un *nothos* – y de Diógenes, la escuela cínica de filosofía, lo que, junto a otras conexiones, como el vínculo con el club de “bromistas” de “los sesenta” abundaría en la mala reputación del lugar en el que se estableció, años más tarde, no sin un deje irónico y de burla, la estatua de Filipo de Macedonia.⁴⁴ Muchos *nothoi* serían, además, de condición y/u origen servil, como se desprende de un pasaje de la *Política* de Aristóteles⁴⁵ que analizaremos en el siguiente punto.

por Clístenes, quien introdujo a los “extranjeros” y “esclavos-metecos” en la ciudadanía: Arist., *Pol.* 1275b32-7; Plácido, 1985.

38. Plut., *Them.* I 2: εὖ γεγονότων νεανίσκων.

39. Arist., *Ath. Pol.* XXVI 3; Humphreys, 1974. Ver n. 23. Para *nothoi*: Sealey, 1984; Patterson, 1990; Ogden, 1996; Cox, 1998, pp. 171-173, 183, 185 y 205-207; Kamen, 2013, pp. 62-70.

40. Pritchard, 1994; Raafaub, 1996 y 1998.

41. Bremmer, 1977 (*contra* Humphreys, 1974). Maldición en relación con este lugar: sch. Ps. Pl., *Ax.* 364a; Sud., s.v. “Εξ Κυνόσαργες” (3160). Para otros testimonios Bremmer, 1977, p. 372.

42. Ogden, 1996, pp. 204-206 (en la comedia de Menandro, por ejemplo).

43. Valdés & Fernández, 2022.

44. Diog. Laert., VI 13; Ath., XIV 614d-e. Cf. Versnel, 1973, p. 277; Bertazzoli, 2003, 228-230.

45. Ver n. 55.

2. EL CINOSARGES Y LA MANUMISIÓN. *DIKE APOSTASIOU*

Además de las conexiones con los bastardos indicadas, el Cinosarges era lugar de reunión y probablemente de registro (como en el caso de los *nothoi*)⁴⁶ de libertos en Atenas,⁴⁷ además de espacio para juicios de los mismos (y de los bastardos).⁴⁸ Este vínculo con los libertos se encuentra en una entrada del léxico de Suda⁴⁹ y en un pasaje de Pseudo-Nono en su comentario a un discurso de Gregorio Nacianceno.⁵⁰ La Suda hace referencia al santuario de Heracles inaugurado por Diomos en honor al héroe.⁵¹ A continuación, señala que “allí se juzgaba a los *nothoi*” y que “los atenienses llamaban también ‘*nothoi*’ a los *apeleutheroi* (manumitidos)”. El Pseudo-Nono, por su parte, que quizás sirvió de fuente para la Suda, amplía la noticia señalando, además:

[...] ἐκάλουν δὲ παρ’ Ἀθηναίοις καὶ τοὺς ἀπελευθέρους νόθους. νόθοι δὲ καὶ οὗτοι ὡς πρὸς τοὺς ἐκ γεννητῆς ἐλευθέρους. καὶ οὗτοι δὲ ἐκρίνοντο καὶ ἐδοκιμάζοντο, εἰ ὅλως ἡλευθερώθησαν.

“Entre los atenienses llamaban también *nothoi* a los *apeleutheroi*. De hecho, estos eran *nothoi* con respecto a los libres de nacimiento. Y estos eran juzgados y sometidos a un examen (docimasía), si eran *completamente liberados*”.⁵²

Como comenta Cinthia S. Bearzot en un interesante artículo sobre los *apeleutheroi*, del mismo modo que los *nothoi* eran objeto de un juicio en el gimnasio sobre la paternidad, así los *apeleutheroi* eran objeto de un juicio y un examen (docimasía) por su liberación. Lo interesante de la noticia es la alusión a la situación de juicio sobre la “completa libertad o liberación” (ὅλως ἡλευθερώθησαν). Según Bearzot la asociación

46. Ver n. 24.

47. Bearzot, 2005; Dimopoulou-Piliouni, 2008.

48. Ver el léxico de Suda y Pseudo Nono en nn. 51 y 52.

49. Ver n. 51.

50. Este comentario se remonta al s. VI d.C.: ver Nimmo Smith, 1992, pp. 3-5.

51. Sud., s.v. “Ες Κυνόσαργες”: οἰονεὶ Κυνόσαρκες · ἀπὸ τοῦ θυσίας πλησίον γενομένης εἰσελθόντα κύναι καὶ ἀρπάσαντα κρέας τοῦ θύματος ἀγαγεῖν ἐκέϊσε · ἐν ᾧ καὶ ναὸς ἐκτίσθη · καὶ οἱ νόθοι ἐνταῦθα ἐκρίνοντο, εἰ τοῦδε ὄντως γέγονεν υἱός. ἐκάλουν δὲ Ἀθηναῖοι καὶ τοὺς ἀπελευθέρους νόθους. ζητεῖ εἰς Κυνόσαργες, σαφέστερον κέϊται. Ver también sch. Ar., *Ran.* 651; Gagliano, 2013, pp. 51-52.

52. Pseudo-Nonnus, IV 60 (Nimmo Smith, 1992, pp. 67-272; Nimmo Smith, 2001, pp. 41-42). Consultado en: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?3127:001:48138>. Bearzot, 2005, p. 85. Traducción (y cursivas) de la autora.

entre *nothoi* y *apeleutheroi* es la falta de legitimidad en ambos casos, por su filiación, en el primero, y por su origen (esclavo) en el segundo.⁵³ Esta autora señala otras similitudes interesantes,⁵⁴ a las que se puede añadir el hecho de que muchos *nothoi* eran hijos de libres y esclavo/as y, por tanto, probablemente, objeto con frecuencia de manumisión. Esta realidad de la *notheia* derivada de un padre o madre ciudadano/a y padre o madre esclavo/a es resaltada, entre otras posibilidades, por Aristóteles en la *Política* cuando habla, precisamente, de las situaciones en las que por la escasez de ciudadanos se propició la relajación de la legislación, como ocurrió en Atenas con la ley de ciudadanía de Pericles durante la Guerra del Peloponeso. En esos momentos muchos *nothoi* serían hijos de esclavo/as (y ciudadanos/as) y, con frecuencia, se propiciaría su liberación e, incluso, su inscripción como *astoi*.⁵⁵

Bearzot sugiere, además, que la *polis* llevaba un registro en el Cinosarges de los *apeleutheroi*, independiente, por tanto, del registro de los metecos, siendo los *apeleutheroi* similares a estos pero con características particulares como era el tener obligatoriamente como *prostates* al antiguo patrón.⁵⁶

Si incumplían con las normas que regían para ellos que conocemos por Harpocración,⁵⁷ como el apartarse del antiguo patrón (es decir, probablemente no prestarle servicios), registrarse con otro *prostates*, o no hacer lo que era prescriptivo por ley

53. Bearzot, 2005, pp. 86-87.

54. Bearzot, 2005, pp. 87-88.

55. Arist., *Pol.* 1278a; Valdés & Fernández, 2022. Para integración de hijos nacidos en esclavitud, a veces mediante adopción: Vlassopoulos, 2016.

56. Para estas diferencias entre *exeleutheroi* y *apeleutheroi*: Bearzot, 2005; Zelnick-Abramovitz, 2005, p. 251; Dimopoulou-Piliouni, 2008; Kamen, 2013, pp. 33-54. En contra de esta diferenciación: Sosin, 2016. Libertos como metecos también: Vlassopoulos, 2016. *Prostatas* ciudadanos que tenían que tener los metecos y los libertos: Arist., *Ath. Pol.* LVIII 3; Harp. y Sud., s.v. “Ἀποστασίον”. Ver especialmente, Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

57. Ver Harpocración en n. 56. La primera cláusula (si desertaba o se alejaba del manumitente) indica que existía una especie de *paramone*, no definida como tal (con ese nombre) todavía en Atenas clásica (Lewis & Zanolle, 2017). La *paramone* estaba sin duda relacionada con la deuda contraída por la manumisión, pero también incluía otras estipulaciones o condiciones para los libertos. Véase para el pago por la libertad: Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 203-221; Youni, 2008, p. 167. Posiblemente la obligación de no apartarse del antiguo amo, incluida en la entrada de Harpocración, consistía en el pago de la deuda de liberación con servicios y trabajos (ver Platón en n. 58). Estos servicios podrían ser rescindidos si se pagaba en metálico una cantidad estipulada (el precio de la liberación), como ocurre con la *apolyxis* en inscripciones de manumisión posteriores (Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 235-238; Zanolle, 2021, pp. 66-68). Este pago haría del *apeleutheros* un “completamente libre” (*exeleutheros*): ver Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

para ellos,⁵⁸ entonces el antiguo amo podía interponer un proceso judicial, llamado “*dike apostasiou*” (“juicio por deserción”), llevado ante el polemenco,⁵⁹ por el que si perdían eran de nuevo esclavizados y si ganaban adquirían, según este léxico, “la libertad completa” (τελέως ἤδη ἐλευθέρους).⁶⁰ Esta expresión es curiosamente similar a la utilizada en Pseudo-Nono⁶¹ vista más arriba, en el examen (docimasia) relacionada con la “completa libertad” (ὅλως ἡλευθερώθησαν) que tenía lugar en el Cinosarges.

Todo esto sugiere, como han constatado otros autores, que los *apeleutheroi* mantenían relaciones de dependencia y probablemente realizaban servicios y trabajos para el antiguo dueño (similar a la posterior *paramone*, no constatada con ese nombre en Atenas clásica), que daba cuenta, sin duda, de la deuda contraída por su liberación.⁶² Además, es posible que las leyes de los *apeleutheroi*⁶³ regularan estas obligaciones frente a los antiguos amos. Estas podían finalizar con la consecución de la completa libertad (τελέως ἤδη ἐλευθέρους, ὅλως ἡλευθερώθησαν) posiblemente si se realizaba un pago (y se saldaba la deuda de liberación)⁶⁴ o después, quizás, de un tiempo estipulado de servicio, y tal vez, también, si se cumplían otros requisitos (como la participación en el ejército). En ese caso el liberto ya no estaría sometido a servidumbre⁶⁵ – similar a un “siervo por deudas” –, sino que sería “completamente libre”, aunque en muchos casos, todavía, sobre todo por su situación de pobreza, podría orbitar en torno al *oikos* de su antiguo amo.⁶⁶ Tanto el registro (y las manumisiones) de los *apeleutheroi* como el juicio que terminaba en la “completa libertad” del liberto podrían haberse realizado en el Cinosarges. En este caso, las *dikai apostasiou*, que se llevaban ante el polemenco para su instrucción,⁶⁷ no serían

58. Quizás Platón se inspiró en la regulación ateniense (y de otros lugares) sobre los manumitidos (ver, para Atenas, n. 63) para elaborar algunas de las normas sobre los *apeleutheroi* en sus *Leyes*, como en el caso de la descripción de los servicios (*therapeia*) que debían prestar: Pl., *Leg.* 915a-b.

59. Dem., XXXV 47, 9; Arist., *Ath. Pol.* LVIII 3; Harp., s.v. “Ἀποστασίον”.

60. Ver Harp., s.v. “Ἀποστασίον”. También a esta *dike apostasiou* hace referencia el pasaje de Pólux (III 83) que integra a los *apeleutheroi* entre los considerados como “entre libres y esclavos”.

61. Ver n. 52.

62. Ver n. 57.

63. Mencionadas por Demóstenes, citado por Pólux (ver n. 60): καὶ Δημοσθένης (fr. 54 Tur; fr. 40 Baiter and Sauppe) φησὶν ἐξελευθερικοὺς νόμους καὶ ἀπελευθερικοὺς νόμους.

64. Ver n. 57.

65. Con frecuencia a los *apeleutheroi* se les llama o considera como “esclavos”: Chrysippus F 353 von Arnim (*ap.* Ath., VI 267B); Martini, 1997, p. 15; Bearzot, 2005, p. 88.

66. Ver el caso de los hijos del liberto Tibios en Menandro: Men., *Hec.* 20-39. Cf. Valdés, en prensa (Manumisión).

67. Ver n. 59.

solo un medio para procesar al liberto insumiso o desertor, sino un procedimiento legal para declarar oficialmente la “libertad completa” del *apeleutheros* que, después del examen (docimasia),⁶⁸ cumplieran con unas condiciones. Desconocemos estos requisitos, pero podemos imaginar, quizás, la realización de un tiempo de servicio, o, más probablemente, el pago (en dinero) por la libertad completa que le eximía de sus servicios como *apeleutheros* (similar a la *apolysis*).⁶⁹ El liberto pasaría de ser *apeleutheros* a ser *exeleutheros*, ambos términos constatados para los libertos en Atenas clásica y que han dado pie a mucho debate,⁷⁰ aunque la mayoría de los autores reconocen que el *exeleutheros* es el que ha adquirido la completa libertad frente al *apeleutheros* que tiene todavía que realizar servicios para el antiguo amo.

En este contexto tiene coherencia seguir la interpretación tradicional de los *phialai exeleutherikai*⁷¹ de la acrópolis, unas 400 inscripciones de los años 30 del s. IV, de la época de Licurgo, que se han interpretado como inscripciones de liberación, aunque otros han sugerido que se trata de juicios de metecos,⁷² lo que, a su vez, ha sido contestado con argumentos de peso.⁷³ Estas dedicaciones en el santuario de la diosa acropolitana sancionarían la libertad completa (y no, por tanto, las manumisiones) de los *apeleutheroi*, convirtiéndolos en *exeleutheroi*. El procedimiento para ello habría sido una *dike apostasiou*, como parece que se recoge en las inscripciones. Gene-

68. Ver n. 52 y Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

69. Ver n. 57. Este pago se denomina en ocasiones como *ta lutra* (“rescate”); ver, por ejemplo: Men., *Mis.* 297 (Sandbach; 698-699 Arnott); Dem., XLVIII 53 y XXXVI 45; Isoc., XV 287-288. Ver LSJ, s.v. “λύτρον, τό”, (λῶω) price of release (<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#context=lsj&eid=66370>); also “λυτρο-όω” (<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#context=lsj&eid=66371>).

70. Para la distinción entre *apeleutheroi* y *exeleutheroi*: Bearzot, 2005; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 106-126; Dimopoulou-Piliouni, 2008, pp. 36-38; Kamen, 2013, pp. 33-54. Ver Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

71. *IG II*² 1553-1578. Para bibliografía ver nn. 15 y 17. Las piedras enumeran los nombres de más de trescientos hombres, mujeres y niños liberados y también suelen incluir las ocupaciones de los libertos, los demos, los nombres de sus antiguos amos y los pagos (¿de una tasa?) en forma de *phialai* de plata, cada una con un valor de 100 dracmas de peso. Se trata del mismo tipo de cuencos incluidos en las cuentas financieras de Atenas de finales del s. IV, donde se describen como *phialai exeleutherikai*, en inscripciones un poco posteriores a las de los *phialai* (*IG II*² 1469, líneas 3-27; *IG II*² 1480, líneas 8-11; Westermann, 1946, p. 94). El pago uniforme de estos *phialai* implica que se exigía una tasa estatal por cada persona liberada (en forma de pago a Atenea), con la que probablemente se pagaba la publicación de la manumisión y, en este caso, de la “liberación completa”, así como los posibles gastos legales. Para tasas en relación con las manumisiones ver n. 83.

72. Ver n. 17.

73. Rocca, 2011; Vlassopoulos, 2011; Zelnick-Abramovitz, 2013, pp. 94-105; MacArthur, 2019.

ralmente se han interpretado estas *dikai* como juicios “ficticios”,⁷⁴ pero es posible que el procedimiento habitual para sancionar judicialmente la “libertad completa” y adquirir el estatus de *exeleutheros* fuera la *dike apostasiou* que conduciría a no estar ya sometido al antiguo dueño (*prostates*), después de pasar un examen (docimasia), pudiendo elegir otro patrón, como les ocurría a los metecos que tenían libertad de elección. Estos juicios se llevarían a cabo en el Cinosarges, si atendemos a la noticia el Pseudo-Nono. No es extraña la utilización de santuarios como tribunales, como ocurrió con el Paladio y el Delfinio de Atenas.⁷⁵ También el Liceo, otro gimnasio, además de santuario de Apolo, había sido precisamente la sede judicial, en el arcaísmo, del polemenco y es probable que este magistrado instruyera también allí determinados juicios militares de ciudadanos.⁷⁶

De este modo parece que en el Cinosarges no solo se llevaría registro de los *apeleutheroi* y quizás se realizaba, ante Heracles como testigo, este paso de la manumisión (de esclavo a *apeleutheros*), sino que se sancionaría también el tránsito del liberto con obligaciones (*apeleutheros*) al “completamente libre” (*exeleutheros*). Este paso se haría mediante el pago de la deuda (la deuda de la liberación),⁷⁷ como dicen las fuentes tardías,⁷⁸ y mediante un juicio, la *dike apostasiou*, que comportaría una docimasia donde se examinaba posiblemente el cumplimiento de las condiciones para la completa libertad (generalmente un pago).⁷⁹ En el s. IV parece, por el testimonio de las *phialai exeleutherikai*, que este cambio también se realizaba mediante

74. Westermann, 1946, p. 225. Una discusión con más bibliografía (sobre el procedimiento judicial en el *phialai exeleutherikai*) en Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 283-284.

75. En el Paladio y el Delfinio, por ejemplo: Boegehold *et al.*, 1995, pp. 47-49 y 135-140.

76. Según la Suda (Sud., s.v. “*Archon*” = T 188), el polemenco, antes de las reformas de Solón, tenía su tribunal en el Liceo. Hesiquio (Hsch., s.v. “*Epilykeion*”) señala que la oficina del polemenco estaba en el Liceo, y en otro lugar (Hsch., s.v. “*Archelas*”).

77. Ver n. 57.

78. La explicación se remontaría a Ptolomeo de Ascalón, gramático e historiador del s. I d.C. (Heylbut, 1887, p. 394), recogido también por Filón de Biblos o Herenio Filón (ss. I y II d.C.) en su obra sobre el significado de las palabras (Herennius Philo, *De Diversis verborum significationibus*, s.v. “ἐξελεύθερος”), y por el *Etymologicum Gudianum*, s.v. “Ἐξελεύθερος”. En ellos se señala que “que los *exeleutheroi* son aquellos que, habiendo sido entregados (en servidumbre/esclavitud) a los acreedores a causa de una deuda, son posteriormente rescatados (mediante el pago de la deuda) y quedan así ‘liberados’”.

79. Algo de esto se vislumbra en la mención de dinero a continuación de la *dike apostasiou* en el testimonio de Pólux: Poll., III 83.

dikai apostasiou.⁸⁰ Es posible que estos juicios se llevaran a cabo, como sugieren los léxicos tardíos, en el Cinosarges con resultado de “absolución”, como testimonian los *phialai* (ἀποφεύγω), lo que daría garantía legal a la liberación.⁸¹ Después del juicio es probable que se exigiera, al menos en esas fechas, en época de Licurgo, el pago de una tasa por esta liberación completa que debía ofrecerse, como acción de gracias, en forma de *phiale* de plata (todas del mismo peso en dracmas) a la diosa Atenea en la acrópolis.⁸² En otros lugares, como en *Beroia* (Macedonia) se exigía el pago de una tasa por la liberación en forma de copa (*phiale*) dedicada a Heracles Kynagides en su santuario. Existen otros testimonios en este sentido.⁸³

Vamos ahora a adentrarnos en esta movilidad social, sancionada por el héroe/dios Heracles, en el s. V, precisamente en un momento importante de cambios y de crisis durante la Guerra del Peloponeso en relación con una situación demográfica y social compleja en la que se dan uniones irregulares propiciadas por la relajación de la ley de Pericles.⁸⁴

3. HERACLES, EL CINOSARGES Y LA GUERRA DEL PELOPONESO. UN “PASEO” POR LAS *RANAS* DE ARISTÓFANES

Es posible que en durante el s. V, sobre todo durante la guerra del Peloponeso, la tasa aportada como acción de gracias por la liberación no se ofreciera en la acrópolis, o al menos no en todos los casos, sino en otro espacio sacro, en este caso en el ágora: el pórtico de Zeus *Eleutherios* (liberador).⁸⁵ Existe una noticia sobre cómo la

80. En una de las inscripciones parece que aparece el término, aunque al estar fragmentaria no es completamente seguro: *IG II² 1578* ([δικαί ἀπο]στασίου). Cf. MacArthur, 2019, p. 263. Otros, como Meyer (2009, p. 133, no. 29), lo han reconstruido como *graphe apostasiou* (propia de los metecos).

81. Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

82. Zelnick-Abramovitz, 2005, p. 288 y 2013, pp. 93-94.

83. Una carta enviada en 248 a.C. por Demetrios a Harpalo, el *epistates* de *Beroia*, afirma (*EKM* 1, *Beroia* 3, lin. 9-13) que “antiguamente los esclavos manumitidos dedicaban *phialai* en el santuario (de Heracles *Kynagides*)”; también un *phialiskon* dedicado a Heracles en la ciudad de *Elimeia* en Macedonia (*EAM* 30); Zelnick-Abramovitz, 2013, pp. 93-94.

84. Valdés & Fernández, 2022.

85. Meyer (2009, p. 54, n. 152) sugiere que los *phialai* se llamaban *exeleutherikai* porque estaban dedicados en primer lugar a Zeus *Eleutherios* (en el Pireo) pero cree que los *exeleutheroi* eran metecos, no libertos. Ver n. 57. No hay que perder de vista, en cualquier caso, que los “completamente libres” (*exeleutheroi*) se integrarían ya íntegramente en la población meteca de Atenas: Akrigg, 2019, pp. 132-138.

stoa la construyeron precisamente los *exeleutheroi*, en acción de gracias por su liberación, aunque otras fuentes hablan de que fue edificada para celebrar la derrota persa. Dice así Harpocración:

“*Eleutherios* Zeus: Hiperides dice: ‘Así que Zeus, señores del jurado, adquirió el título de *Eleutherios* porque los libertos (*exeleutheroi*) construyeron la stoa cerca de él’. Pero Dídimo dice que el orador se equivoca; Zeus fue llamado *Eleutherios* porque los atenienses se libraron del peligro persa”.⁸⁶

La *stoa* se construye precisamente entre los años 430 y 420 en plena Guerra arquidámica.⁸⁷ Aunque según Dídimo rememora la liberación de los persas, esta se había producido cincuenta años antes y la Paz con los persas (la Paz de Calias), que dio pie a la reconstrucción de la acrópolis destruida por los persas, se había firmado 20 años antes, en el 449.⁸⁸ La noticia de Hiperides de los *exeleutheroi* es sumamente interesante y da pie a pensar en una política, durante la guerra, de promoción y estímulo por parte del estado de las manumisiones con vistas a la lucha en la guerra y para el reclutamiento en momentos de necesidad de efectivos por el descenso demográfico, agravado, sobre todo, por los dos brotes de la plaga. Se tiene constancia del reclutamiento y del uso militar de los manumitidos también en el s. IV (los *choris oikuntes*) en Demóstenes.⁸⁹ De las *Helénicas* de Jenofonte se desprende que en esa época podía ser frecuente la integración de esclavos en la democracia, como lo era el hecho, según este autor, de que los tiranos liberaran esclavos y los hicieran ciudadanos.⁹⁰ Es posible, quizás, que el enrolarse en las naves como voluntarios por parte de los *apeleutheroi* tuviera como recompensa la libertad completa, pasando a ser *exeleutheroi*, proceso que sería ratificado (quizás mediante la *dike aposte-*

86. Harp., s.v. “Ἐλευθέριος Ζεύς”: Ὑπερίδης: “τῷ μὲν τοίνυν Δί, ὃ ἄνδρες δικασταί, ἡ ἐπωνυμία γέγονε τοῦ ἔλευθέριον προσαγορεύεσθαι διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοάν οἰκοδομῆσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ”. ὁ δὲ Δίδυμός φησιν ἀμαρτάνειν τὸν ῥήτορα· ἐκλήθη γὰρ ἔλευθέριος διὰ τὸ τῶν Μηδικῶν ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους. ὅτι δὲ ἐπιγράφεται μὲν σωτήρ, ὀνομάζεται δὲ καὶ ἔλευθέριος, δηλοῖ καὶ Μένανδρος. También en Phot., s.v. “Ἐλευθέριος Ζεύς”; Sud. y Et. Magn., s.v. “ἔλευθέριος”.

87. Ver n. 11 y Camp, 2001, p. 104 (con acroteras terminadas a finales del s. V).

88. Valdés, 2017.

89. Dem., IV 36-37. *Choris oikuntes* como *apeleutheroi*: Harp., s.v. “Τοὺς χωρὶς οἰκοῦντας”. En Anecd. Gr. Bekker, III 6, 11, los *choris oikuntes* eran tanto esclavos como esclavos manumitidos. Ver Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 215-216.

90. Xen., *Hell.* II 3, 48 y VII 3, 8. Véase Youni, 2008, p. 165.

siou previa docimasia) en el Cinosarges. La utilización de libertos en la construcción de la stoa de Zeus *Eleutherios* pudo pedirse en pago como “tasa” por esta “liberación completa”, y comportaría, también, quizás, algún tipo de ofrenda, de vaso como los *phialai* de la acrópolis.⁹¹ En la stoa se tienen constatados ofrecimientos, como acción de gracias por la liberación en la guerra, de cráteras y escudos,⁹² por lo que no es descartable, como señala Athina Dimopoulou-Piliouni, que algo similar ocurriera en relación con la acción de gracias de los libertos.⁹³

Esta movilidad social derivada del estímulo a las manumisiones pudo formar parte de la política estatal de la *polis* de aquellos años, promovida, quizás, por el demagogo Cleón que tiene un protagonismo esencial, después de la muerte de Pericles (en el 429), precisamente en esa década en la que se edifica la *stoa*. De hecho, algo de esta hipotética política de “liberación” con vistas a la participación militar – con implicación en estos procesos del Cinosarges y de la stoa de Zeus *Eleutherios* – podría verse en un dicho que se remontaría a este período y que recoge Aristóteles en la *Retórica*:

“Ocurre como con los niños, que a la pregunta de los heraldos ‘a quién escoge el liberto por patrón?’ se adelantan a responder ‘¡A Cleón!’” (ὥσπερ οὖν τῶν κηρύκων προλαμβάνουσι τὰ παιδιά τὸτίνα αἰρεῖται ἐπίτροπον ὁ ἀπελευθερούμενος; “Κλέωνα”).⁹⁴

Los libertos (*apeleutheroi*) no podían elegir patrón (*prostates*) pues tenía que ser obligatoriamente su antiguo amo,⁹⁵ de modo que los liberados que elegían patrón debían de ser *exeleutheroi*, es decir, “completamente libres”. En el dicho, todos lo eligen a él quizás porque Cleón fue, en esa década de construcción de la *stoa*, el principal promotor de esta política. Algo de ello se desprende también de la obra de *Ranas* de Aristófanes del 405, justo después de la batalla de las Arginusas. En ella se menciona por parte de una posadera, profesión humilde, ejercida presumiblemente de manera habitual por metecos/as y por libertos/as, a Cleón como “*prostates*”. A

91. Ver nn. 15 y 71. Para tasas ver n. 83. Ver Valdés, 2024.

92. Paus., I 1, 3; I 26; X 21; Etym. Magn., s.v. “*Eleutherios*”. Cf. Wycherley, 1957, pp. 29-30; Mikalson, 1986, p. 90.

93. Dimopoulou-Piliouni, 2008, p. 36.

94. Arist., *Rhet.* III 8, 1 (1408b 25). En este caso, el *prostates/epistates* es denominado “*epitropos*”. Véase Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 249-250; Valdés, 2024.

95. Ver n. 56.

continuación, la otra posadera menciona como tal a Hipérbolo,⁹⁶ otro demagogo, seguidor de Cleón y continuador suyo a su muerte (en el 422 a.C.). Esta política de estímulo a la liberación durante la guerra puede verse también en una referencia del Viejo oligarca que critica la libertad que tienen los esclavos en Atenas y señala:

“Pues, donde existe una fuerza naval, se ven forzados a servir a los esclavos a causa del dinero, para recibir las aportaciones (*apophora*) que consiguen y dejarlos libres, y donde hay esclavos ricos, allí ya no hay ninguna ventaja en que mi esclavo respete tu presencia”.⁹⁷

Por otra parte, la obra de las *Ranas*, nos adentra en el tema de la liberación de esclavos pues alude claramente a la batalla de las Arginusas (406), campaña, durante la guerra decélica, en la que se prometió la liberación de todos los esclavos que lucharan en ella⁹⁸ por lo que Jantías, el *doulos* del dios Dioniso, se queja amargamente de no haber participado en ella.⁹⁹ La obra pone de relieve, como otras obras de Aristófanes, la tendencia a la integración y a la apertura (de la ciudadanía) para determinados colectivos desclasados (*atimoi*, extranjeros/metecos, aliados, esclavos, libertos, etc), que se manifiesta como una corriente (o corrientes) dentro de la democracia radical de esos años, relacionada también con la necesidad de efectivos militares para la guerra.¹⁰⁰

Desde esta perspectiva, además, esta obra es sumamente interesante pues, como es bien sabido, el protagonista es Dioniso que, disfrazado precisamente de Heracles a quien consulta la ruta, baja al Hades junto a su esclavo, Jantías.¹⁰¹ Se trata, pues, de un recorrido espacial de descenso escatológico, pero al mismo tiempo es un camino por la topografía de lugares de culto de Atenas, pues se alude a los santuarios cercanos al Iliso, como el de Heracles, Cinosarges en Diomeia, la

96. Ar., *Ran.* 569-570.

97. Ps.-Xen., *Ath. Pol.* I 11 (trad. O. Gutiérrez). Jenofonte, por su parte, critica la práctica de conceder el derecho de ciudadanía a los esclavos liberados, lo que, según él, hacen los tiranos (Xen., *Hell.* VII 3, 8) o los demócratas radicales (Xen., *Hell.* II 3, 48); ver Youni, 2008, p. 165.

98. Xen., *Hell.* I 6, 24; Ar., *Ran.* 693-694; Hellanicus, *FGrHist.* 323a F 25; Diod. Sic., XIII 97, 1.

99. Ar., *Ran.* 694: menciona a los esclavos liberados en Arginusas como “déspotas”: “Afirmando, además, que no debe haber nadie privado de sus derechos en la ciudad. Y es que resulta vergonzoso que unos que no han intervenido más que en un combate naval se hayan convertido al punto en plateenses y en señores en vez de esclavos” (trad. L.M. Macía Aparicio). Esto puede dar una idea de que los esclavos participantes alcanzarían la “libertad completa” y no se convertirían, por tanto, en *apeleutheroi*, sino en *exeleutheroi*.

100. Valdés, 2019-2020.

101. Ver Lada-Richards, 1999 (con interpretación en clave iniciática); Edmonds III, 2003.

“casa” de Heracles en la obra (al que consultan por el camino),¹⁰² el cercano templo en Limnas (“en los pantanos”) de Dioniso,¹⁰³ lugar de acceso al mundo subterráneo, y finalmente, como señala Hooker, al templo de Agrad, también cercano al Iliso donde se celebraban los Pequeños Misterios de Agrad (dedicados a la Madre, a Perséfone y a Dioniso) y preludio de los Misterios eleusinos, en Antesterión. Los Pequeños Misterios habían sido establecidos, además, por Deméter, para poder iniciar a Heracles en los Grandes Misterios, pues el héroe tenía que liberarse y purificarse de su culpa después de sus trabajos.¹⁰⁴

La obra de las *Ranas* apunta también a una movilidad social interesante, pues se da una reversión e intercambio de estatutos, al convertirse Dioniso en Heracles, el esclavo en el amo y el amo en esclavo. La alusión al Cinosarges, en este contexto de promoción y liberación y de cambio de estatutos, es sugerente del papel del santuario en el registro (con fines militares) de los *apeleutheroi* y en los procesos de liberación y de paso a la “completa libertad” mediante un juicio y una docimasia. Los libertos estarían patrocinados por Heracles, citado en la comedia que alude, también, además, a la prostasia (patronazgo) de Cleón al inicio de la guerra, en relación no solo con los pobres sino con los libertos (en las *Ranas*, quizás las posaderas), que apunta, como se infiere del dicho citado en la *Retórica* señalado más arriba, a la libertad completa del manumitido. Si la obra de las *Aves* de Aristófanes se hacía eco de la bastardía (*notheia*) de Heracles,¹⁰⁵ en las *Ranas* se enfatiza el papel del héroe en su santuario en relación con la esclavitud, la manumisión y el cambio de estatuto, así como la realidad del culto al héroe, también venerado como dios después de su subida al Olimpo y de su matrimonio con Hebe. Esta apoteosis puede contener ecos del ascenso social del esclavo a la libertad completa. Además, la obra, con sus referencias constantes a la voracidad del héroe, alude a su fiesta en el Cinosarges que se relacionaba con una comida (*theoxenia*), compartida por él con los parásitos, bastardos y libertos.¹⁰⁶

102. Fiesta de Heracles en Diomeia: Ar., *Ran.* 651 (y escolio). Cf. Hooker, 1960, p. 112. Ver n. 51.

103. Hooker, 1960, p. 116.

104. Hooker, 1960, p. 116. Para estos Misterios, inaugurados por Deméter, precisamente, para iniciar a Heracles en los Misterios: Valdés, 2004; Valdés & Martínez Nieto, 2005. Para estos cultos del Iliso en relación con Heracles: ver n. 35.

105. Ver n. 19.

106. Para *theoxenia* de Heracles: Verbanck-Piérard, 1992; Jameson, 1994, pp. 49-53. Voracidad del héroe: García Soler, 2015 (esp. p. 144 para las referencias en las *Ranas*: Ar., *Ran.* 503-511, 517-518 y 549-576).

El santuario es un espacio de movilidad social y en él se abre un interesante abanico de posibilidades de integración y de promoción, cuyo objetivo final era, para los *nothoi*, el acceso a la ciudadanía (y la herencia) y, para los esclavos, la “completa libertad”, algo que vino a ser promocionado o estimulado por las circunstancias especiales de necesidad durante la Guerra del Peloponeso. Esta libertad completa, obtenida mediante juicio en el Cinosarges, terminaría su recorrido en otro santuario, el de Zeus *Eleutherios* del ágora, construido precisamente en la década de la guerra arquidámica, momento de influjo de Cleón. La construcción de la *stoa* quedó reflejada en dos obras de Eurípides, *Heráclidas* y *Heracles*.¹⁰⁷ En esta última es precisamente Heracles el que levanta el altar a su padre (Zeus Soter, identificado con *Eleutherios* en el ágora),¹⁰⁸ lugar de acogida de su mujer e hijos como suplicantes, representados como esclavos, que esperan su liberación por parte del héroe que ha descendido al Hades (al que se accedía desde su santuario del Cinosarges).

En definitiva, la movilidad social se escenifica también en el ámbito de lo religioso y en el culto y, de modo especial se vislumbra en un recorrido topográfico y espacial entre santuarios en Atenas clásica (que implicará también a la acrópolis, al menos en la Atenas del s. IV): el camino que iba del Cinosarges, en el Iliso, a la Stoa de Zeus liberador en el ágora del Cerámico.

107. Interpreta la alusión a Zeus *Agoraios* de *Heráclidas* como el altar del Zeus *Eleutherios* del ágora de Atenas: Rosivach, 1978 y 1987. Ver Valdés, 2024.

108. Eur., *HF* 48-50; ver también 54 y 521-522; Mikalson, 1986. Para Zeus *Eleutherios* del ágora como *Soter*: ver n. 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Akrigg, Ben (2019). *Population and Economy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Angeli Bertinelli, Maria Gabriella & Donati, Angela (eds.) (2005). *Il cittadino, lo straniero, il barbaro fra integrazione ed emarginazione nell'antichità*. Roma: Giorgio Bretschneider.
- Annequin, Jacques (ed.) (1994). *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XXe colloque du GIREA (Besançon 1993)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Azoulay, Vincent, Gherchanoc, Florence & Lalanne, Sophie (eds.) (2012). *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Bearzot, Cinthia S. (2005). Né cittadini né stranieri. *Apeleutheroi e nothoi* in Atene. In Angeli Bertinelli & Donati, 2005, pp. 77-92.
- Bérard, Claude & Bron, Christiane (eds.) (1987). *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du colloque internationale (Lausanne, 8-11 février, 1984)*. Lausanne: Institut d'archéologie et d'histoire ancienne.
- Bernabé, Alberto *et al.* (eds.) (2013). *Redefining Dionysos*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Bertazzoli, Monica (2003). I “*nothoi*” e la “*polis*”. Il ruolo del Cinosarge. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 137, pp. 211-232.
- Billot, Marie-Françoise (1992). Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Questions de topographie. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 116.1, pp. 119-156.
- Boardman, John (1972). Herakles, Peisistratos and Sons. *Revue Archéologique*, 65, pp. 57-72.
- Boardman, John (1975). Herakles, Peisistratos and Eleusis. *Journal of Hellenic Studies*, 95, pp. 1-12.
- Boegehold, Alan K. *et al.* (1995). *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*. The Athenian Agora, 28. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.
- Bonnet, Corinne & Jourdain-Annequin, Colette (eds.) (1992). *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*. Bruxelles & Roma: Belgisch Historisch Instituut te Rome Studies over oude filologie, archeologie en geschiedenis.
- Bremmer, Jan (1977). Es Kynosarges. *Mnemosyne*, 40.4, pp. 369-374.
- Calderini, Aristide (1908). *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*. Milano: Umberto Allegretti.
- Camp, John M. (2001). *The Archaeology of Athens*. New Haven & London: Yale University Press.
- Cox, Cheryl A. (1998). *Household Interests. Property Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Cristilli, Armando, Gonfloni, Alessia & Stok, Fabio (eds.) (2020). *Land Experience in Antiquity, Experiencing the Landscape in Antiquity*. Oxford: BAR Publishing.

- Di Cesare, Riccardo (2014). La stoa di Zeus *Eleutherios*. In Greco, 2014, pp. 992-997.
- Di Cesare, Riccardo (2017). Il ritratto di Temistocle, dal Cinosarge a Ostia. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 95, pp. 227-255.
- Dimopoulou-Piliouni, Athina (2008). *Apeleutheroi*. Metics or Foreigners? *Dike*, 11, pp. 27-50.
- Dodd, David B. & Faraone, Christopher A. (eds.) (20015). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London & New York: Routledge.
- Doronzio, Annarita (2012-2013). Von Marathon zum Illissos-Tal. Topographische Bemerkungen zu zwei kultischen Landschaften Attikas. *Orbis Terrarum*, 11, pp. 91-104.
- Doronzio, Annarita (2013). Zu den Anfängen der Apotheose des Herakles. En *Indo-European Linguistics and Classical Philology. Proceedings of the 17th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky*. San Petersburgo: Nauka, pp. 259-271.
- Doronzio, Annarita (2018). *Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis*. Urban Spaces, 6. Berlin: De Gruyter.
- Edmonds III, Radcliffe G. (2015). Who in Hell is Heracles? Dionysus' Disastrous Disguise in Aristophanes' *Frogs*. In Dodd & Faraone, 2015, pp. 181-200.
- Gagliano, Elena (2013). Herakles, il giovane ateniese. Sull'*agalma* del *Kynosarges* e sul culto del dio tra *paralia* e *asty*. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 91, pp. 29-60.
- García Soler, M^a José (2015). La figura de Heracles en la comedia y el drama satírico. *Ianua Classicorum*, 2, pp. 139-145.
- Garrido-Hory, Marguerite & Gonzales, Antonio (eds.) (2003). *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité*, 2, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*. Besançon: PUFC.
- Gonzales, Antonio (ed.) (2008). *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition*, vol. I. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Compté.
- Gordon, David *et alii* (eds.) (1971). *Studies Presented to George M.A. Hanfmann*. Mainz: Von Zabern.
- Greco, Emanuele (ed.) (2014). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumento dalle origini al III secolo d.C., 3. Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico*. Atene & Paestum: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Greco, Emanuele *et alii* (2011). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo a.C., 2. Colline sud-occidentali - Valle dell'Ilisso*. Atene & Paestum: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Hägg, Robin (ed.) (1992). *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*. Athènes & Liège: Centre d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Hägg, Robin (ed.) (1994). *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm: Swedish Institute at Athens.
- Hernández Guerra, Liborio & Alvar Ezquerra, Jaime (eds.) (2004). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. Valladolid: Publicaciones e intercambio editorial de Universidad de Valladolid.
- Heylbut, Gustav (1887). Ptolemaeus Περὶ διαφορᾶς λέξεων. *Hermes*, 22, pp. 388-410.

- Hodkinson, Stephen, Kleijwegt, Marc & Vlassopoulos, Kostas (eds.) (2016). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slavery*. Online edn., Oxford Academic, 3 Aug. 2016.
- Hooker, G.T.W. (1960). The Topography of the Frogs. *Journal of Hellenic Studies*, 80, pp. 112-117.
- Humphreys, Sara C. (1974). The *nothoi* of Kynosarges. *Journal of Hellenic Studies*, 94, pp. 88-95.
- Isler-Kerényi, Cornelia (2001). *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*. Pisa & Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali.
- Jameson, Michael H. (2005). The Family of Herakles in Attica. En Rawlings & Bowden, 2005, pp. 15-36.
- Jameson, Michael H. (1994). Theoxenia. In Hägg, 1994, pp. 35-57.
- Jameson, Michael H. (2014). *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jim, Theodora S.F. (2022). *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Jourdain-Annequin, Colette (1994). Servitude et liberté d'un héros. I. En Annequin, 1994, pp. 61-90.
- Jourdain-Annequin, Colette (2007). Héraclès chez Syleus ou le héros entre soumission et résistance. *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, pp. 147-161.
- Kamen, Deborah (2013). *Status in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Kamen, Deborah (2014). Sale for the Purpose of Freedom. Slave Manumission in Ancient Greece. *Classical Journal*, 109.3, pp. 281-307.
- Kyle, Donald G. (1987). *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill.
- Lada-Richards, Ismene (1999). *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*. Oxford: Clarendon Press.
- Lape, Susan (2010). *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, David M. (1959). Attic Manumissions. *Hesperia*, 28, pp. 208-238.
- Lewis, David M. (1968). Dedications of Phialai at Athens. *Hesperia*, 37, pp. 368-380.
- Lewis, David M. & Zanollo, Sara (2017). Freedmen/Freedwomen, Greek. *Oxford Classical Dictionary Online*: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8019>.
- MacArthur, Mills (2019). *Kittos and the phialai exeleutherikai*. *Annual of the British School at Athens*, 114, pp. 263-291.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco & Remesal, José (eds.) (2022). *La pobreza en el mundo antiguo*. Barcelona: Ediciones Universidad de Barcelona.
- Marín Díaz, Nicolás (ed.) (1985). *Homenaje in memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada & Almería: Universidad de Granada.
- Martini, Remo (1997). Alcune considerazioni a proposito degli "*apeleutheroi*". En Moggi & Cordiano, 1997, pp. 11-18.

- Meyer, Elizabeth A. (2009). *Metics and the Athenian Phialai-Inscriptions. A Study in Athenian Epigraphy and Law*. Historia Einzelschriften, 208. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Mikalson, John D. (1986). Zeus the Father and Heracles the Son in Tragedy. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 115, pp. 89-98.
- Moggi, Mauro & Cordiano, Giuseppe (eds.) (1997). *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*. Pisa: ETS.
- Morris, Ian & Raafaub, Kurt A. (eds.) (1998). *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Dubuque, IO: Kendall & Hunt Pub. Co.
- Mulliez, Dominique (1992). Les actes d'affranchissement delphiques. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 3, pp. 31-44.
- Nimmo Smith, Jennifer (1992). *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzenii Commentarii*. Turnhout: Brepols.
- Nimmo Smith, Jennifer (2001). *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus commentaries on Sermons 4, 6, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Ober, Josiah & Hendrick, Charles W. (eds.) (1996). *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ogden, Daniel (1996). *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. Oxford: Clarendon Press.
- Patterson, Cynthia B. (1990). Those Athenian Bastards. *Classical Antiquity*, 9.1, pp. 40-73.
- Pautasso, Antonella (2002). Agrai, Artemide e il tempio dell'Ilisso. Un problema da riconsiderare. *Rendiconti lincei. Scienze morali, storiche e filologiche*, 13, pp. 773-820.
- Polignac, François de (2012). Une "voie héracléenne" en Attique? Cultes, institutions et représentations d'un parcours stratégique. En Azoulay, Gherchanoc & Lalanne, 2012, pp. 307-316.
- Plácido, Domingo (1985). Esclavos metecos. En Marín Díaz, 1985, pp. 297-303.
- Pritchard, David M. (1994). From Hoplite Republic to Thetic Democracy. *Ancient History*, 24.2, pp. 111-139.
- Privitera, Santo (2002). Plutarco, *IG II² 1665* e la topografia del Cinosarge. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 80, pp. 51-66.
- Raafaub Kurt A. (1996). Equalities and Inequalities in Athenian Democracy. En Ober & Hendrick, 1996, pp. 139-174.
- Raafaub, Kurt A. (1998). The Thetes and Democracy. A Response to Josiah Ober. En Morris & Raafaub, 1998, pp. 87-103.
- Rawlings, Louis & Bowden, Hugh (eds.) (2005). *Herakles-Hercules in the Ancient World. Exploring a Greco-Roman Divinity*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Rocca, Francesca (2011). *IG II² 1560* e la pratica della manomissione ad Atene. Alcune osservazioni. *Historika*, 1.1, pp. 247-268.

- Rosivach, Vincent J. (1978). The Altar of Zeus *Agoraios* in the *Heracleidae*. *La Parola del Passato*, 33, pp. 32-47.
- Rosivach, Vincent J. (1987). The Cult of Zeus *Eleutherios* at Athens. *La Parola del Passato*, 42, pp. 262-285.
- Sealey, Raphael (1984). On Lawful Concubinage in Athens. *Classical Antiquity*, 3.1, pp. 111-133.
- Shapiro, Harvey A. (1990). Old and New Heroes. Narrative, Composition, and Subject in Attic Black-Figure. *Classical Antiquity*, 9, pp. 114-148.
- Sosin, Joshua D. (2016). A Metic was a Metic. *Historia*, 65.1, pp. 2-13.
- Thompson, Homer, A. (1937). Buildings on the West Side of the Agora. *Hesperia*, 6.1, pp. 1-226.
- Travlos, John (1970). Τό γυμνάσιον τοῦ Κυνοσάργου. *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν*, 3, pp. 6-14.
- Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen: Wasmuth.
- Trombetti, Catia (2013). *Il ginnasio greco. Genesi, topografia e culti dei luoghi della paideia*. Oxford: BAR.
- Valdés, Miriam (2003). El culto a Zeus *Eleutherios* en época arcaica. Liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanías. En Garrido-Hory & Gonzales, 2003, pp. 291-323.
- Valdés, Miriam (2004). Los Cérices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra. *Korynephori* de Pisístrato e iniciación eleusina. En Hernández Guerra & Alvar Ezquerro, 2004, pp. 169-184.
- Valdés, Miriam (2017). La paz como victoria en la guerra. El culto a Nike en Atenas del s. V a.C. *Gerión*, 35.1, pp. 41-56.
- Valdés, Miriam (2019-2020). Los excluidos de la ciudadanía con la ley de Pericles (Plut., *Per.* 37.3-4). Algunas reflexiones sobre ciudadanos, extranjeros y esclavos en Atenas del s. V a.C. *De Rebus Antiquis*, 9, pp. 19-41.
- Valdés, Miriam (2020). Myths and Rites of the Attic Pallene, “Border” Sanctuary Between the Archaic Territories of Paralia and Pedion. En Cristilli, Gonfloni & Stok, 2020, pp. 173-184.
- Valdés, Miriam (2021). *Atimoi* and *Agogimoi*. Reflections on Debt Slavery in Archaic Athens. *Dike*, 24, pp. 5-32.
- Valdés, Miriam (2024). The Cult of Zeus *Eleutherios* in the Athenian Agora and Liberation from Slavery. *Pelargos*, 5, pp. 69-90.
- Valdés, Miriam (en prensa). Manumisión, pobreza, deuda y dependencia en Atenas clásica. En Valdés *et al.*, en prensa.
- Valdés, Miriam (en prensa). From *Apeleutheroi* to *Exeleutheroi* in Classical Athens.
- Valdés, Miriam & Fernández, Aida (2022). Familia, pobreza y vulnerabilidad en la Atenas clásica. Ancianos, viudas y huérfanos de guerra. En Marco Simón, Pina Polo & Remesal, 2022, pp. 23-52.

- Valdés, Miriam & Martínez Nieto, Roxana B. (2005). Los Pequeños Misterios de Agras. Unos misterios órficos de época de Pisístrato. *Kernos*, 18, 2005, pp. 43-68.
- Valdés, Miriam *et alii* (eds.) (en prensa). *Pobreza, marginación y exclusión en el Mundo Antiguo. XLIV Coloquio del GIREA (Madrid 2023)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Compté.
- Verbanck-Piérard, Annie (1987). Images et croyances en Grèce ancienne. Représentations de l'apothéose d'Héraclès au VI^e siècle. En Bérard & Bron, 1987, pp. 187-199.
- Verbanck-Piérard, Annie (1992). Heracles at Feast in Attic Art. A Mythical or Cultic Iconography? En Hägg, 1992, pp. 85-106.
- Verbanck-Piérard, Annie (1995). Héraclès l'Athénien. En Verbanck-Piérard & Viviers, 1995, pp. 104-125.
- Verbanck-Piérard, Annie & Lévêque, Pierre (1992). Héraclès héros ou dieu ? En Bonnet & Jourdain-Annequin, 1992, pp. 43-65.
- Verbanck-Piérard, Annie & Viviers, Didier (eds.) (1995). *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles.
- Versnel, Henk S. (1973). Philip II and Kynosarge. *Mnemosyne*, 26.3, pp. 273-279.
- Vlassopoulos, Kostas (2011). Review of Meyer, 2009. *Bryn Mawr Classical Review*: <https://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011.02.48>.
- Vlassopoulos, Kostas. (2016). The End of Enslavement, Greek Style. En Hodkinson, Kleijwegt & Vlassopoulos, 2016: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199575251.001.0001>, acceso 3 de Octubre de 2023.
- Westermann, William L. (1946). Two Studies in Athenian Manumission. *Journal of Near Eastern Studies*, 5, pp. 92-104.
- Westermann, William L. (1948). The Freedmen and the Slaves of the God. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 92.1, pp. 55-64.
- Westermann, William L. (1955). *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Woodford, Susan (1971). Cults of Heracles in Attica. En Gordon, 1971, pp. 211-225.
- Wycheley, Richard E. (1957). *The Athenian Agora. Vol. 3. Literary and Epigraphical Testimonia*. Princeton, NJ: The American School of Classical Studies at Athens.
- Youni, Maria (2008). Sur le statut juridique de l'affranchi grec dans le monde gréco-romain. En Gonzales, 2008, pp. 161-174.
- Zanovello, Sara (2021). *From Slave to Free. A Legal Perspective on Greek Manumission*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Zelnick-Abramovitz, Rachel (2005). *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*. Leiden & Boston: Brill.
- Zelnick-Abramovitz, Rachel (2013). *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*. *Mnemosyne* supplements. History and archaeology of classical antiquity, 361. Leiden & Boston: Brill.