

MOVILIDAD RELIGIOSA EN LOS CULTOS DE LA ARCADIA SUROCCIDENTAL. MONTE LICEO Y MEGALÓPOLIS

RELIGIOUS MOBILITY IN THE
CULTS OF SOUTHWESTERN ARKADIA.
MOUNT LYCAEUM AND MEGALOPOLIS

Vassilis Tsiolis

Universidad de Catilla – La Mancha
tsiolis@uclm.es – <https://orcid.org/0000-0003-3269-1005>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Vassilis Tsiolis, “Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis”, *ARYS*, 23 (2025), pp. 257-281.
DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2025.9247>

Recepción: 26/11/2024 | Aceptación: 17/03/2025

RESUMEN

Varios santuarios, bien de origen ancestral, bien de nueva fundación o puntualmente reinterpretados y revitalizados, han desempeñado un importante papel en la vida de las comunidades arcadias, en los proyectos políticos y sociales y en el proceso evolutivo de los cultos mismos. Con frecuencia los antiguos cultos se han enriquecido por medio de reelaboraciones e innovaciones que alteraban el sustrato original, superando eventuales obstáculos de resistencia religiosa. Se pone, así, de manifiesto la movilidad, adaptabilidad y capacidad de renovación del sistema cultural arcadio ante los imperativos religiosos y sociopolíticos de cada momento histórico. En efecto, a las razones que hicieron de algunos santuarios focos de atención popular e institucional, ya desde época arcaica, se pueden sumar motivaciones no estrictamente religiosas, tales como las de índole étnico-identitaria y las derivadas de la intencionalidad política. Las respuestas dadas a estos retos en el interior de los recintos sagrados ensalzaron y fortalecieron su papel como santuarios de referencia. Importantes proyectos políticos, caso de la fundación de la Liga arcadia o el sincismo y fundación de Megalópolis, en el siglo IV a.C., se sirvieron del sustrato religioso del territorio, revitalizando el antiguo culto de Zeus *Lykaios* en el monte homónimo o trasplantando en el interior de la ciudad recién fundada, aunque ampliándolos y actualizándolos, los principales cultos de los centros presinecísticos. Las antiguas tradiciones religiosas contribuyeron a legitimar y consolidar este tipo de proyectos; en cambio, otras iniciativas, caso de la eleusinización del culto de las Grandes Diosas de Megalópolis, llevada a cabo en época helenística, pretendían transmitir un mensaje de carácter social, acorde al punto de vista de las élites terratenientes, sustituyendo un culto agrario tradicional y popular por una elaborada versión eleusina.

PALABRAS CLAVE

Dobletes cultuales; Grandes Diosas; *Lykaia*; Megalópolis; Trapezunte; Zeus *Lykaios*.

ABSTRACT

Several sanctuaries, whether of ancestral origin, newly founded or occasionally reinterpreted and revitalized, have played an important role in the life of the Arkadian communities, in political and social projects and in the evolutionary process of the cults themselves. Ancient cults have often been enriched through innovations that altered the original substrate, overcoming possible obstacles of religious resistance. Thus, the mobility, adaptability and capacity for renewal of the Arkadian cultic system is revealed in the context of the religious and socio-political imperatives of each historical moment. Indeed, to the reasons that made some sanctuaries focuses of popular and institutional attention, since archaic times, non-strictly religious motivations can be added, such as those of ethnic-identitary nature and those derived from political intentionality. The responses given to these challenges within the sacred precincts exalted and strengthened their role as reference spots. Important political projects, such as the founding of the Arkadian League or the synoecism and founding of Megalopolis, in the 4th century BCE, they made use of the religious substratum of the territory, revitalizing the ancient cult of Zeus *Lykaios* on the homonymous mountain or transplanting into the interior of the newly founded city, although expanding and updating them, the main cults of the pre-synecistic centers. Ancient religious traditions helped legitimize and consolidate this type of political projects. On the other hand, other initiatives, such as the Eleusinization of the cult of the Great Goddesses of Megalopolis, carried out in the Hellenistic era, sought to transmit a message of a social nature, in accordance with the point of view of the land-owning elites, replacing a popular, traditional agrarian cult for an elaborate Eleusinian version.

KEYWORDS

Cult Doublets; Great Goddesses; *Lykaia*; Megalopolis; Trapezous; Zeus *Lykaios*.

TANTO LA TRADICIÓN LITERARIA ANTIGUA, como la investigación moderna, destacan el conservadurismo religioso de Arcadia, perceptible en la fosilización, más o menos marcada, de creencias y rasgos cultuales de origen extremadamente antiguo hasta épocas avanzadas.¹ Aunque las peculiaridades locales en materia religiosa no han sido exclusivas de Arcadia, algunas de sus características singulares han suscitado el interés de Pausanias, que nos las ha transmitido en su extenso relato dedicado a la región. Gracias a este testimonio, las aportaciones de otras fuentes escritas y de la arqueología, el paisaje religioso arcadio se nos presenta cada vez mejor conocido, si bien quedan aún numerosas cuestiones por dilucidar. Determinados aspectos de la tradición religiosa arcadia se han entendido como pervivencias de un código religioso muy antiguo, que algunos hacen incluso remontar a época micénica,² y que habría ido adaptándose lentamente a los tiempos, manteniendo cierta esencia de su carácter original, debido, precisamente, a la resistencia al cambio que, supuestamente, caracterizaría al espíritu conservador de los arcadios.

No parece que haya inconvenientes en aceptar un cierto grado de inmovilismo religioso en múltiples cultos de la región. Sin embargo, es evidentemente necesario huir de percepciones rígidas, estereotipadas o generalizadoras y tratar de averiguar hasta qué punto eventuales modificaciones avenidas a lo largo del tiempo, según las diferentes circunstancias que se iban produciendo, han alterado el carácter original de algunos cultos; y, lo que podría resultar incluso más importante,

* Quisiera manifestar mi agradecimiento a los revisores anónimos por sus anotaciones y sugerencias, que me han permitido mejorar significativamente el manuscrito inicial.

1. Jost, 1985, pp. 551-559 y 2021; Voyatzis, 2018; Vlachou & Damigos, 2024.

2. Entre otros, Gallou, 2008.

intentar determinar si algunos entre los cultos de Arcadia no pueden ser adscritos a un pasado remoto, siendo, en cambio, introducidos en épocas mucho más recientes y, por tanto, representan intentos de renovación religiosa.³ Se plantea, en consecuencia, una lógica cuestión metodológica, que invita a aceptar la antigüedad sólo de los cultos de los que se dispone documentación explícita y, en cambio, evitar atribuciones o generalizaciones carentes de sustento documental. Sin embargo, la necesidad de esquivar el mero estudio casuístico para avanzar en una sistematización del hecho religioso arcadio ha conducido en el pasado a generalizaciones no contrastables, bien en lo que concierne a la investigación de los supuestos orígenes de ciertos cultos, bien en lo relativo al ámbito devocional-religioso y antropológico.

Una de las circunstancias que con mayor frecuencia ha repercutido en los procesos formativos y/o evolutivos de algunos destacados cultos arcadios concierne a las variaciones fomentadas, conducidas o, incluso, impuestas, desde el ámbito político o social. En este contexto se han, incluso, producido innovaciones, algunas de las cuales apenas pueden vincularse con el bagaje religioso ancestral. En otros casos la información disponible es muy reciente, de época tardohelenística o romana, y pone de manifiesto la acción de las élites locales, de estamentos políticos o del círculo imperial, motivada por expectativas de autopromoción social o de revitalización socioeconómica de zonas deprimidas. Aún sin entrar a fondo de la dimensión estrictamente religiosa de los fenómenos tratados, son, precisamente este tipo de ingenierías políticas y socio-religiosas las que intentaré perfilar a continuación.⁴

Varios cultos y santuarios, tanto rurales (agrestes-pastoriles o liminales), como urbanos y periurbanos, bien de origen eventualmente remoto o bien, en su caso, de nueva fundación o puntualmente revitalizados, han desempeñado un importante papel en la vida de las comunidades arcadias. Con frecuencia, cuando el clima socio-político así lo requería, reelaboraciones e innovaciones alteraban el sustrato original de cultos antiguos, superando los obstáculos de resistencia religiosa. Cabría decir que, a la par que cierto grado de resiliencia cultural, se percibe la movilidad, adaptabilidad y capacidad de renovación del sistema cultural arcadio ante los imperativos religiosos y sociopolíticos específicos de cada momento histórico, incluso en cultos que mantienen, o se dotan oportunamente de, un envoltorio de apariencia antigua.

3. Destaca entre los casos de debatida antigüedad el culto de Despoina en Licosura: Palamidis, 2018; Jost & Palamidis, 2020.

4. Habría que añadir el relato de Pausanias, que, en ocasiones, no refleja probablemente realidades sino que transmite su propia percepción personal o cuanto le han transmitido sus fuentes locales, no necesariamente fidedignas.

Tal y como ha ocurrido en otros lugares de Grecia,⁵ en determinados momentos, puntuales o prolongados, algunos de los más venerados santuarios de la Arcadia meridional, vinculados generalmente a cultos considerados de origen antiguo, se han convertido en polos de atracción y referentes fundamentales para procesos etnogenéticos y proyectos políticos de gran envergadura. Durante las épocas clásica y helenística estos factores paralelos a la esfera de la religión, originados de la intencionalidad étnico-identitaria y política, impulsaron la revalorización de determinados cultos y santuarios, entorno a los cuales se ha manifestado una importante implicación institucional y social y cierto grado de actividad económica. En época tardohelenística y romana la iniciativa de revalorizar antiguos cultos y revitalizar sus santuarios pasa con frecuencias a mano de las élites locales y, en algún caso, a la esfera imperial. Elaborados rituales religiosos y festivales jalones de celebraciones y juegos convertían estos lugares sagrados en foros de visibilidad social, atrayendo además de devotos y peregrinos, a aristócratas evérgetas que asumían los sacerdicios y se encargaban de los costes, a atletas y artistas que participaban en los festivales, así como a todo tipo de personajes ilustres, atraídos por las posibilidades de autopromoción que ofrecían estos foros o por el interés artístico que suscitaban determinados recintos sagrados. Otros santuarios gozaban de atención popular e institucional, ya desde época arcaica, por su vinculación con alguno de los principales campos de la vida de las comunidades arcadias, caso de las actividades agrarias y ganaderas, mientras que, en algunos casos, era su papel de hitos en la demarcación líminal de los territorios de la comunidad y de la concepción de los propios paisajes de pertenencia y raigambre colectiva el que los elevaba en importantes referentes para la sociedad y la instituciones.⁶ En la Arcadia meridional, ya desde época arcaica, santuarios como el de Zeus *Lykaios* de Monte Liceo, de Apolo *Epikoureios* de Basas, de Atenea en el Monte Hagios Elías de Asea o de la diosa Alea, en Tegea, para mencionar tan solo algunos, se vincularon manifiestamente a la legitimación, consolidación y promoción de importantes proyectos políticos, desempeñando un papel fundamental en los procesos de etnogénesis o de la formación de las *poleis* arcadias. La monumentalización de estos recintos potenciaba su solemnidad y atractivo, facilitando la transmisión de los mensajes religiosos deseados (e.g., la “eleusinización” de cultos demetriacos locales), logrando mayor implicación y participación social y, con ello, contribuyendo a incrementar el pres-

5. E.g., Kravaritou, 2011; Paul, 2015; Schipporeit, 2016.

6. Sobre varios aspectos de los localismos en Grecia: Beck, 2020; Beck & Kindt, 2023.

tigio institucional, personal o familiar de los que en cada momento promovieron y costearon las obras necesarias.

En todos estos casos se han manifestado fenómenos de movilidad religiosa, bien en relación con eventuales transformaciones y cambios en la estructura de los propios cultos y de los actos cultuales y rituales allí celebrados, bien en lo que concierne a la participación de grupos de personas, movidos por imperativos tanto devocionales, como de otra índole.

1. EL SANTUARIO PANARCÁDICO DE MONTE LICEO Y LOS *LYKAIA*

De entre los cultos y santuarios de referencia panarcádica, destaca, como es bien sabido, el de Zeus *Lykaios*, ubicado en la cumbre del monte Liceo, en la comarca de la Parrhasia, en Arcadia suroccidental.⁷ La frecuentación de este lugar a efectos de culto se remonta en época micénica,⁸ aunque no se pueden determinar las características de las divinidades aquí veneradas en época tan antigua. Con todo, y a pesar de su posición “descentralizada” en el marco geográfico de la Arcadia, el santuario del Monte Liceo se ha erigido en el principal referente étnico-identitario durante el proceso de la etnogénesis arcadia, que, al parecer, tuvo lugar entre al arcaísmo tardío y la incipiente época clásica, entre finales del siglo VI y la primera mitad del siglo V a.C.⁹ La principal evidencia consiste en las series monetales con leyenda *Arkadikón*, que, en opinión de algunos, podrían reflejar la existencia de una Confederación arcadia, si bien quedan todavía muchas incógnitas sobre el significado preciso de este término y muchos investigadores han expresado sus dudas. Recientemente, una importante inscripción,¹⁰ de mediados del siglo V a.C., cuya procedencia del Monte Liceo parece plausible,¹¹ contiene una especie de calendario de actos cultuales a realizar en honor de una veintena de divinidades, algunas

7. Jost, 1985, pp. 179-187.

8. Jost, 2014; Mentzer, Romano & Voyatzis, 2015; Romano & Voyatzis, 2021. Cf. Mahoney, 2020; Roy, 2023.

9. Williams, 1965; De Angelo Laky, 2024; Psoma, 2024.

10. CGRN223. Carbon & Clackson, 2016, con bibliografía anterior; diferentes aspectos del contenido de la inscripción se discuten en Ampolo, 2018; Rosamilia, 2019; Mahoney, 2020; Minon, 2021; Jost, 2021, pp. 177-179; Bianchi, Navarro Martínez & Tentori Montalto, 2022; Roy, 2023. La inscripción ha sido “hallada” en el “mercado” de patrimonio arqueológico expoliado en el Reino Unido y Alemania.

11. Se han expresado dudas sobre su procedencia del Monte Liceo: así, Carbon & Clackson, 2016 (§§ 33 y 98), que piensan en Metidrio, como alternativa a Monte Liceo, debido a la presencia allí de

desconocidas por otras vías. Se trata, probablemente de un intento de regulación de varios actos religiosos arcadios, llevada a cabo por alguna autoridad religiosa o político-religiosa, aparentemente institucionalizada, que surge en esta época como heredera, quizás, del halo del mencionado *Arkadikón*.¹² El calendario afecta a una serie de manifestaciones religiosas, propias, al parecer, de diferentes comunidades arcadias, aglutinándolas bajo un denominador de gestión común.

Sin embargo, el culto y santuario del Monte Liceo se promocionarán de manera excepcional en la década de los sesenta del siglo IV a.C., cuando se convierten en ícono de la idea del panarcadismo y en *sancta sanctorum*, con gran proyección interregional, de la recién fundada Liga arcadia (κοινόν Ἀρκάδων; ca. 370 a.C.).¹³ El considerable esfuerzo de organizar el santuario como referente religioso de la Liga, pasaba por la potenciación de la festividad solemne de los *Lykaia*, que comprendían competiciones agonísticas (carreras de carros, deportes individuales) con participación de competidores de toda Grecia. Se trataba de un organizado intento de revestir de solemnidad los que, según cierta tradición, habrían sido unos de los Juegos más antiguos de Grecia, anteriores incluso a los *Panathenaia*, buscando, así, confirmar ante el mundo la antigüedad del *ethnos* arcadio.¹⁴ “Tradiciones” sobre la autoctonía y la antigüedad de los pobladores de Arcadia no dejaron de cultivarse a lo largo de la Antigüedad, yendo, en ocasiones, mucho más allá del tópico literario, para convertirse en motivo de distinción étnica e instrumento político.¹⁵

Como en otros lugares de destacada referencia religiosa, también en el santuario del Monte Liceo la atención recibida de forma institucional, la brillantez de los festivales, la cada vez mayor magnificencia de los espacios, así como su vinculación con tradiciones ancestrales y peculiares rituales, que la tradición ha

cultos que están reflejados en la inscripción. Cf. Bianchi, Navarro Martínez & Tentori Montalto, 2022, p. 26.

12. El culto de Zeus *Lykaios* era, en primer lugar, un referente para toda la comarca de la Parrhasia. Con toda probabilidad, el centro que haya ejercido mayor influencia en este santuario, con anterioridad al sincismo de Megalópolis, era Trapezunte, que parece haber sido el centro político, dotado de rasgos urbanísticos de vanguardia, de una *polis* parrhasia: Karapanagiotou, 2005; Pikoulas, 2009. Cierta tradición mitológica tardía vinculaba al topónimo Trapezunte con Zeus *Lykaios* y su culto a Monte (Apolod., *Bibl.* III 8, 2).
13. Pretzler, 2009; Nielsen, 2015. El culto de Zeus *Lykaios* tendría su reflejo en toda Arcadia e incluso gozaría de reconocimiento fuera de la región.
14. Paus., VIII 2, 1. Los *Lykaia* están recordados ya por Píndaro (*Nem.* X 48; *Ol.* IX 96; XIII 107-108).
15. Cf. Xen., *Hell.* VIII 1, 23-28; Tsolos, 2006, p. 304.

vinculado con sacrificios humanos y la licantropía,¹⁶ estimulaban la participación popular y la acogida social del culto de Zeus *Lykaios*. El santuario se ha ido monumentalizando y dotando de las infraestructuras necesarias tanto para las prácticas de culto, como para las competiciones agonísticas y para el hospedaje de visitantes y atletas. El declive del santuario en el monte pudo haberse producido paulatinamente debido a circunstancias políticas tales como el quiebro de la Liga arcadia, unos nueve años después de su fundación, y la posterior conversión del santuario en un espacio más dependiente de Megalópolis que de alguna institución política panarcádica. Con todo, los *Lykaia* continuaron celebrándose cada cuatro años a lo largo de todo el siglo IV a.C., con una constante caracterización de varios vencedores como *Arkades*.¹⁷ Este hecho, comparado a la escasez de gentilicios referidos a *poleis* arcadias individuales, deja sospechar la existencia de algún vínculo, aunque no necesariamente político, entre las ciudades que enviaban atletas a estos Juegos.

2. EL TRASLADO DE LOS *LYKAIA* A MEGALÓPOLIS

A lo largo del siglo III a.C. los festivales en el monte debieron sufrir un deterioro, seguramente debido a los continuos conflictos intrarregionales y a la degradación del santuario de referente panarcádico a megalopolitano. Hacia finales del siglo un decreto ateniense registra un intento de “restauración” de los Juegos *Lykaia*,¹⁸ lo que podría remitir a las iniciativas emprendidas tras la conclusión de la Guerra Social por las ciudades aqueas implicadas en el conflicto, orientadas a restaurar sus festivales y sacrificios religiosas, tal y como nos informa Polibio de Megalópolis.¹⁹ Cabe pensar, que el decreto ateniense, fechable en las postrimerías de la conclusión de la Guerra Social en el año 217 a.C. se haya promulgado precisamente en el marco de dicho contexto. Sin embargo, llama la atención que el interlocutor de

16. Cardete del Olmo, 2006, con bibliografía; Eidinow, 2019.

17. *IG* V² 549-550.

18. *IG* II² 993 (= *IG* II³ 1184, fr. a). El fragmento está fechado “poco después del 217 a.C.”. Según la restauración efectuada por Louis Robert el texto rezaría así: Μεγαλοπολιτῶν [άποστειλαντος θεωροὺς τοὺς ἐπαγγέλλοντας τὸν ἄγωνα] / τῶν Λυκαίων στεφανίτιν γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν ἴσολόμπιον, ὁ δῆλος / μος εὐχαριστεῖν αὐτὸν προαιρούμενος ἐψηφίσατο ἀποδέχεσθαι] / τε τὸν ἄγωνα καθάπερ ἐπαγγέλλοντιν οἱ θεωροὶ στεφανίτιν καὶ] / ἀποστέλλειν θεωροὺς εἰς τὰ Λύκαια τοὺς συνθύσοντας τὴν θυσίαν] / καὶ νῦν δὲ πάλιν ἀπέστησαν ταλκεν— οἱ] / ομένων δεῖν, ἐπειδὴ πτ[—] του δίδοσθαι ἀθλα το[τοὺς νικῶσιν—] ὁ δῆμος πάντα Μεγαλοπολιτεί—, ...] / κτλ.

19. Polyb., V 106, 1-2.

los atenienses en esta ocasión, lejos de ser institución panarcádica o aquaea alguna,²⁰ es la propia Megalópolis la que asume, a título individual, el protagonismo del proceso de restauración.²¹ La iniciativa de Megalópolis de asumir el proceso de restauración del antaño célebre festival podría ser uno de los síntomas de las fuertes aspiraciones hegemónicas que nutría la ciudad, no solo con respecto a Arcadia, sino en el contexto de toda la Liga aquaea, a pesar del golpe sufrido en el año 223 a.C. al ser ocupada y en parte destruida por Cleómenes III de Esparta.²²

A lo largo de las tres primeras décadas del siglo II a.C. Megalópolis logró desempeñar un papel protagonista en el seno de la Liga arquea, ejerciendo una destacada influencia política, en especial bajo el mando de Filopemen y sus partidarios, entre los que se encontraba la familia de Polibio. Apenas disponemos de información sobre los *Lykaia* durante esta época, pero no cabe duda de que el santuario montano seguía existiendo, al menos en cuanto servía de referente topográfico.²³ Los festivales seguían celebrándose, aunque no se conocen detalles ni se puede determinar si, en algún momento, dejaron de tener lugar en el santuario en el monte, trasladándose en su “sucursal” urbana, en Megalópolis.²⁴ Cabe recordar, que la ciudad contaba con un “doblete” del santuario montano, ubicado, ya desde su fundación (370 a.C. o poco

20. Una mención a los Ἀρκάδες en su conjunto, que, sin embargo, no parece que tenga un significado atribuible a algún tipo de unión política o étnica institucionalizada (se ha sugerido que, eventualmente, refleje alguna especie de entente religiosa) aparece en *IMagnesia* 38, procedente de Magnesia de Meandro, fechable entorno al año 208 a.C.). El texto, relativo al reconocimiento del culto magnesio de Artemis *Leukophryene*, está rubricado por una ciudad arcadia cuyo nombre no se ha conservado (sin duda Megalópolis) y, a continuación, por una serie de ciudades, calificadas de arcadias (ἄλλοι Ἀρκάδες), a excepción de Antigonea (la antigua Mantinea, renombrada en honor de Antígoно Dosón, tras su destrucción y repoblamiento por la Liga aquaea; probablemente, ya no se consideraba arcadia por estas fechas, sino, argiva).

21. *IG* II² 993 (= *IG* II³ 1184, fr. a), ll. 1-7 según reconstrucción de Robert: [...]υλος Κλέων[οις--είπεν: ἐπειδή, πρότερόν τε τοῦ δίμου τοῦ] / Μεγαλοπολιτῶν [ἀποστείλαντος θεωροὺς τοὺς ἐπαγγέλλοντας τὸν ἄγωνα] / τῶν Λυκαίων στεφαν[ίτην γυμνικὸν καὶ ἵπτικὸν ἴσολόμπιον, ὁ δῆ]- / μος εὐχαριστεῖν αὐ[τῷ προαιρούμενος ἐφηφίσατο ἀποδέχεσθαι] / τε τὸν ἄγωνα καθάπε[ρ ἐπαγγέλλουσιν οἱ θεωροὶ στεφανίτην καὶ] / ἀποστέλλειν θεωρο[ὺς εἰς τὰ Λύκαια τοὺς συνθύσοντας τὴν θυσίαν] / καὶ νῦν δὲ πάλιν ἀπέξ[ταλκεν κτλ.].

22. Véase *infra*.

23. *IPArk* 31 (= *IG* V² XXX): A, ll. 5; 26; B, l. 13.

24. *IG* V² 437, l. 20: ..., καρυζάτωσαν δὲ [οἱ ἄρχοντες ἐν τοῖς Λυκαίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις / ἀγῶσι τοῖς στεφανίταις τὰ[ς δεδομέν]ας τιμᾶς; cf. *IG* V² 436, l. 7. Ambas inscripciones se datan a finales del siglo II a.C.

después), en el ágora.²⁵ La sospecha sobre el eventual traslado de la principal festividad de los *Lykaia* en la ciudad, en detrimento de las celebraciones en el monte, surge a raíz de lo que ocurre en época altoimperial, cuando los *Lykaia* se asocian a los *Kaisareia*.²⁶ Estos habrían que vincularlos con el culto imperial, cuyo santuario de referencia debería ubicarse en Megalópolis,²⁷ tal y como deja entender un testimonio epigráfico en honor de Xenarco, hijo de Onasícrates.²⁸ Con todo, en palabras de Pausanias, en su época aún seguían realizándose sacrificios ἐν ἀπορρήτῳ en el ya deteriorado altar del santuario en el monte.²⁹

3. LA CUESTIÓN DE LOS “DOBLETES” CULTUALES DE MEGALÓPOLIS. EL DESDOBLAMIENTO DE LOS CULTOS DE LA *CHORA* EN ÁMBITO URBANO

Un caso que se puede incluir en las modalidades de movilidad religiosa concierne al traslado de cultos de un lugar a otro bajo forma de “sucursales” o desdobles de los cultos originales. Este es, por ejemplo, el caso del traslado (es decir, la “reproducción”) de los cultos de la metrópolis en las colonias, durante el proceso de colonización griega de época arcaica, o del “trasplante” de cultos rurales, dependientes originariamente de entidades preurbanas, en los centros urbanos fundados en el marco de procesos sinecísticos, formativos de algunas *poleis*. De

25. Jost, 1992, pp. 230-231 y 1996, p. 106. En todo caso, cabe señalar, que no existen evidencias arqueológicas explícitas, que confirmen la contemporaneidad entre la creación del “doblete” de Zeus *Lykaios* y el momento fundacional de Megalópolis.

26. Los Λόκαια καὶ Καισάρια se documentan epigráficamente en época augustea y en el siglo II d.C. (Jost, 1985, p. 185; *IG V²*, 515b, l. 31; 463, l. 7).

27. *IG V²*, 515b, ll. 28-31: ... ἐπὶ δὲ τὸν Σεβαστῶν, / [ἀνατεθεικέν]αι· ἐπὶ δὲ τὸν τᾶς Κόρας, δῆτι ἐπεσκεύασε. ἔστω δὲ καὶ ἀρχιερεὺς / [τῶν Σεβαστῶν]ν διὰ βίο[ν κ]αὶ γένος α[ὐ]τοῦ, ἀλειτουργήτ[ως] δ[ι]πάτριον πάσας λ/τουργίας, καλεῖν] δὲ καὶ ἐξ προεδρίαν Ξέναρχον ἐν τε τοῖς Σ. Λ. υκαίοις <καὶ> Καισαρίοις. *Contra Kantirea*, 2016, que defiende la ubicación del templo de los *Sebastoi*, prometido por Xenarco, en Licosura, en un intento, poco convincente a mi entender, de trasladar a esta ciudad, dependiente de Megalópolis, y a su santuario de Despoina todo el contexto de la inscripción en cuestión, tradicionalmente considerado relativo a Megalópolis.

28. El decreto *IG V²* 515b, expuesto en el santuario de Despoina, en Licosura, está promulgado por los sinedros y el *damos* de Megalópolis, junto con los *negotiatores* romanos activos en esta ciudad: ἐφ' οἵς καὶ πᾶσιν ἔδοξε τοῖς συνέδροις καὶ τ[ῷ δά]μῳ/[μ]ῷ [κ]αὶ Τρωμάτοις τοῖς πραγματευομένοις ἐ[ν Με]/[γάλ]ᾳ πόλει εὐχαριστοῦντας ἐπαινῶν Ξέναρχον Ὁνασικ[ρά]/[τεος ...]; cf. l. 25: ἀ π]όλις τῶν Μεγαλοπολιτῶν. Un segundo decreto (515c), emitido por “los licurasios” (l. 1: δόξαντα Λυκούρ[ασίοις] sólo se limita a expresar el agradecimiento de estos hacia Xenarco, sin enumerar las evergesías de éste.

29. Paus., VIII 38, 7. No obstante, no han aparecido indicios arqueológicos en esta dirección.

este segundo caso disponemos del interesantísimo paradigma en la ciudad de Megalópolis, fundada *ex nihilo* en algún momento entre 370 y 368 a.C.³⁰ Se ha defendido, con razón, que, en el contexto de la fundación de esta ciudad, los argumentos religiosos se emplearon abundantemente para apoyar un ambicioso proyecto sociopolítico, basado en el sinecismo y la urbanización, que se adscribía en el proyecto, más amplio, de la formación de un Estado “federal” panarcádico. El sinecismo, supuso el traslado, supuestamente voluntario, aunque a veces forzoso, de parte de los habitantes de numerosas κώμαι de la comarca, según la terminología empleada por las fuentes (aunque en al menos un caso nos encontramos ante una entidad del rango de πόλις). El proceso sinecístico se ha servido de la revalorización de cultos tradicionales de la región, convirtiéndolos en herramientas de cohesión y credenciales legitimadoras de la nueva situación. Destaca, en este contexto, la creación de los que la historiografía moderna tiende a denominar “dobletes”, reproducciones urbanas de cultos rurales de los centros presinecísticos. No cabe duda, que en muchos casos los cultos implantados a Megalópolis han sido resultado de este proceso de desdoble. Sin embargo, esta aparente facilidad de lectura a la que se prestan ha inducido a generalizaciones, que no parecen justificadas en todos los casos. El fenómeno de los “dobletes” ciertamente existió, ya que algunos cultos megalopolitanos parecen responder bien a ese modelo: este podría ser el caso de Hermes *Akakesios*,³¹ originario de Acasio, cerca de Licosura, y probablemente el culto panarcádico de Zeus *Lykaios*, venerado en el Monte Liceo, cuyo santuario, aunque fuese gestionado por el *Arkadión*, el *ethnos* de los parrhasios o la *polis* parrhasia de Trapezunte, no se vincula con una entidad presinecística concreta, antes de la fundación de Megalópolis. Sin embargo, numerosos casos de pretendidos dobletes cultuales, que se hacen remontar a cultos originarios de alguno de los centros presinecísticos, deben, en realidad, su presencia en Megalópolis ya no a la política religiosa megalopolitanana del momento de su fundación, sino a otras circunstancias, fechables, incluso, en épocas posteriores a la fundacional.³²

30. Moggi, 1974; Cardete del Olmo, 2005.

31. Paus., VIII 27, 4 y 36, 10.

32. Algún investigador ha propuesto, innecesariamente, vincular el culto megaloplítano de la Μήτηρ θεῶν (Paus., VIII 30, 4) al de la Μεγάλη Μήτηρ de Licosura (Paus., VIII 37, 2; Jost, 1985, pp. 194-195 y 523). Entre los cultos urbanos que presentan problemas a la hora de caracterizarlos como “dobletes” creados en el momento fundacional cabe señalar el de Pan *Sinoeis*, que sí podría vincularse al Monte Liceo, pero también con Figalía, al igual que el de Apolo *Epikoureios*, cuya

El “sinecismo” y “urbanización” de determinados cultos de los centros presinecísticos por medio de su duplicación en la ciudad parece una fórmula relativamente cómoda, con miras y expectativas de lograr mantener cohesionada población trasladada a la nueva ciudad y convertida en el cuerpo cívico de Megalópolis. Sin embargo, la fórmula podría presentar diferentes variables, si se considera la continuidad y prevalencia de algunos cultos agrestes sobre sus “dobletes” urbanos. En principio, los “dobletes” invitan a ser explicados como desdobles de los cultos de la *chora* y no como el traslado “real” de estos en la ciudad, borrando sus fiestas y sedes originarias. Aun así, el abandono del medio rural, precipitado o paulatino, terminaba por comprometer las pautas y ritos tradicionales y originarios, así como a algunos santuarios agrestes o ubicados en los centros precinecísticos más endebles. Sin embargo, los más vigorosos de los cultos rurales desdoblados en la ciudad, mantenían o, incluso, incrementaban su vitalidad en los santuarios de la *chora*,³³ mientras sus “dobletes” urbanos tenderían, con el tiempo, a evolucionar hacia formas más acordes a la religiosidad urbana, logrando, en algunos casos, a encajar bien en el nuevo contexto.³⁴ En ello podrían contribuir muchos factores, entre los

estatua había sido trasladada a Megalópolis desde el santuario figalio de Basas: ambos cultos, especialmente el segundo, están sujetos a la cuestión de la participación o no de Figalía en el sinecismo de Megalópolis (Figalía era ya *polis* en el momento de la fundación de Megalópolis). Dificultades de ser considerado como “doblete” presenta, así mismo, el culto de Asclepio *Pais*, que guarda relación con Télpusa (Paus., VIII 25, 11), ciudad ajena al sinecismo de Megalópolis. El culto de las Grandes Diosas se ha considerado originario de Bathos, al ubicar allí Pausanias (VIII 29, 1) la celebración de misterios dedicados a estas diosas (Bather & Yorke, 1892-1893; Jost, 1994). En este caso, como señala Madeleine Jost (2003, p. 156), es razonable vincular la ceremonia bienal local con antiguas divinidades de la naturaleza, al estar relacionada con el fenómeno natural del fuego espontáneo, surgido del manantial. Así mismo, Kyle Mahoney (2024, p. 351) ve una conexión genuina en la yuxtaposición de los misterios de las Grandes Diosas en Bathos asociados al manantial ardiente, fenómeno debido a la presencia de un potente yacimiento de lignito en la zona, por un lado, y la representación de la ninfa *Antrakía* en la *trapeza* del santuario de las Grandes Diosas en Megalópolis, por otro. Sobre el culto de las Grandes Diosas en el santuario urbano, véase *infra*.

33. Las consecuencias del sinecismo en el ámbito rural deberían ser más complejas que el mero abandono de los mismos. Véase Roy, Owens & Lloyd, 1988.
34. Sobre la cuestión en general, Rüpke, 2020b, que investiga cómo cambios importantes en la esfera religiosa se explican mejor desde la perspectiva de una dialéctica entre la vida urbana y la religión. Con frecuencia, ciertas características de los cultos antiguos, más que inherentes a los mismos, son el resultado de efectos y usos específicos del espacio en el que venían practicados y sus bases sociales y cognitivas. Sobre cuestiones de la *polis religion*, entre otros: Sourvinou-Inwood, 1988 y 1990; Kindt, 2009; Rüpke, 2011 y 2020a; Harrison, 2015; Parker, 2018.

que cabe señalar la atracción que ejercía un determinado culto sobre la población presinécistica ya antes del sinecismo, la adaptabilidad del culto en el medio urbano y a las exigencias religiosas de los moradores de la ciudad, o al empuje otorgado a un determinado culto con la puesta en marcha de iniciativas de recuperación de sus rasgos originales, o, al contrario, la renovación, actualización o introducción de innovaciones cultuales orientadas a incrementar su prestigio. Huelga decir, que la inversión de la ciudad o de privados en obras arquitectónicas, artísticas o de otra índole, para acompañar este tipo de actuaciones pías, contribuirían a conseguir el efecto deseado.

Cabría, también suponer, que los “dobletes” podrían haber servido como referentes para la ordenación de la población en el tejido urbano y la división del cuerpo cívico, si bien no se dispone de evidencias en este sentido. Esta posibilidad no ha sido planteada para el caso de Megalópolis.³⁵ Podría argumentarse, que los nuevos ciudadanos megalopolitanos procedentes de las distintas aldeas, se distribuyesen en el espacio urbano en función, precisamente, de su procedencia y, es igualmente probable que, a partir de esta locación se generara la división de la ciudad en tribus, aunque esto no se refleje en los nombres de estas. Existen, naturalmente importantes casos, como el de la Atenas clísténica, en los que la división por tribus no se hace en función del lugar de procedencia (o de nacimiento) de los ciudadanos. En Megalópolis conocemos los nombres de seis tribus, gracias a las inscripciones grabadas en las proedrías del teatro, que señalan la división del *koilon* en cuñas a efectos probablemente asambleares.³⁶

Con todo, en su evolución diacrónica, las características de los cultos megalopolitanos ponen de manifiesto, que, en el contexto religioso, el control social sobre la población sinecizada no se ejerció exclusivamente (ni predominantemente) a través de reproducciones de los cultos aldeanos. Junto a ellos se han introducido en la ciudad cultos no tradicionales, caso del de Zeus Soter,³⁷ de los cultos cívicos de carácter urbano (*Atenea Polias*, *Hera Teleia*) o la triple Afrodita (*Ouranía*,

35. En relación con el fenómeno de réplicas cultuales en otros casos de sinecismos, véanse, entre otros, Kravaritou, 2011 (Demetrias); Paul, 2015 (Rodas); Zachhuber, 2024 (Rodas); Schipporeit, 2016.

36. Los nombres de algunas tribus megalopolitanas, que aparecen grabadas en las *prohedrīai* del teatro, están registrados en las inscripciones *IG V² 450* (siglos III-II a.C.) y 451 (época adrianea). Las de la serie más antigua son Ἀρκαδίσια, Ἀπ[ο]λλωνία, Παναθαναία, Ἡρακλεία, Πανία ε [Αυ]καία. De los nombres de las tribus más recientes se conservan los de las tribus Μαιναλίων, Λυκαειτῶν, Παρρασίων, Πανιατῶν, Απολλω[νια]τῶν.

37. Corso, 2005.

Pandemos y anónima), así como la larga serie de cultos, recordados por Pausanias, que tampoco parecen presentar características especiales como para asociarlos con cultos concretos del territorio.³⁸ Resulta, así, que no se buscaba simplemente reproducir celosamente *in urbe* la geografía cultural del territorio, sino que, recontextualizando los cultos tradicionales en un nuevo marco de *urban religion*, se aspiraba a “reeducar” la ciudadanía en materia religiosa, al fin de conseguir su “urbanización” integral, efectiva y duradera. Más tarde, especialmente en época helenística, se han ido adoptando nuevos cultos, ajenos a las tradiciones locales, o se han introducido elementos cultuales de pátina panhelénica, actualizando el paisaje religioso de la ciudad y respondiendo a las necesidades sociales de cada momento.

4. EL TRASLADO A MEGALÓPOLIS DE LOS *XOANA* DE TRAPEZUNTE

Un caso especial de traslado de objetos de culto a Megalópolis concierne a los *xoana* trapezuntios de Hera, Apolo y las Musas. Trapezunte se había opuesto participar al sinecismo de Megalópolis y terminó por sufrir la violenta reacción de la Liga arcadia y sus aliados tebanos, que supuso, además de masacres y destrucciones, la expulsión de Arcadia de los habitantes supérstites. Trapezunte, considerada hasta hace poco por la historiografía como un centro menor, similar a los demás centros que se vieron implicados en el sinecismo de Megalópolis,³⁹ se ha revelado ser, en cambio, un gran centro

38. Culto común de Heracles y Hermes, venerados en un templo junto al estadio; el Heracles, Apolo y las Musas, en la misma zona; el de Ares, al que se dedica un altar; el de Dioniso, en el estadio; el de Asclepio e Higea; el de los Díos *Ergatai* Atenea y Apolo; y los de Heracles, Hermes e Ilacia, todos sin prototipos conocidos *in rure*. Igualmente, el culto de Ártemis *Agrotera* fundado por el tirano Aristodamo en el siglo III a.C., tampoco responde al modelo del “doblete”.

39. Pausanias (VIII 27, 5) habla de ἄστη τὰ ἀρχαῖα al referirse a las antiguas entidades precinecísticas de liceatas, tricolenios, licosurios (llicurasios en las fuentes epigráficas) y trapezuntios: Λοκαῖται δὲ καὶ Τρικολωνεῖς καὶ Λυκοσουρεῖς τε καὶ Τραπεζούντιοι μετεβάλοντο Ἀρκάδων μόνοι, καὶ—οὐ γάρ συνεχώρουν ἔτι τὰ ἀστη τὰ ἀρχαῖα ἐκλιπεῖν. Por su parte, Diodoro de Sicilia (XV 94, 1-3) sitúa los acontecimientos del intento de secesión en el año 361 a.C. un año después de la batalla de Mantinea y unos ocho o nueve años después de la fundación de Megalópolis. Diodoro caracteriza los centros presinecísticos como περιοικοῦσαι πόλεις, en una ocasión, y como πολίσματα, en otra: κατὰ δὲ τὴν Πελοπόννησον τοῖς Ἀρκάσι γενομένης ειρήνης κοινῆς μετὰ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην, ἐνιαυτὸν μόνον ἐμμεινάντες τοῖς ὄρκοις πάλιν κατέστησαν τὸν πόλεμον. ἐν μὲν γάρ τοῖς ὄρκοις ἦν γεγραμμένον ἐκάστους εἰς τὴν ἑαυτῶν ἀπιέναι πατρίδα μετὰ τὴν μάχην, εἰς δὲ τὴν Μεγάλην πόλιν ὅπλοχον αἱ περιοικοῦσαι πόλεις μετωκισμέναι καὶ δυσχερῶς φέρουσαι τὴν ἐκ τῆς πατρίδος μετάστασιν. Διόπερ αὐτῶν ἐπανελθόντων εἰς τὰς προγεγενμένας πόλεις, οἱ Μεγαλοπολῖται συνηγάγακον ἐκλιπεῖν τὰς πατρίδας, διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν γενομένης διαφορᾶς, οἱ μὲν ἐκ τῶν πολισμάτων ἤζιον αὐτοῖς βοηθεῖν Μαντινεῖς καὶ τῶν ἄλλων Ἀρκάδων τινάς, ἔτι δὲ Ἡλείους καὶ

de tipo plenamente urbano, lo que pone de manifiesto los riesgos que se corren ante una excesiva dependencia de las escasas alusiones de las fuentes escritas y la tendencia de simplificar o generalizar su interpretación. La arqueología ha puesto de manifiesto, en este caso, que Trapezunte era un importante centro urbano amurallado, planificado a la manera hipodamea, aunque no se han producido hallazgos relativos al ágora o a alguna de las puertas. Su fundación se remontaría al menos a mediados del siglo V a.C., varias décadas antes de la fundación de Megalópolis.⁴⁰ Al parecer, durante cierto lapso de tiempo, Trapezunte había emergido como el referente principal de una formación estatal (*polis*), predecesora del estado megalopolitano, que probablemente se extendía por toda la comarca de la Parrhasia.⁴¹ Es evidente que las circunstancias políticas que habían llevado a la fundación de un estado parrhasio, con sede en Trapezunte, en el siglo V a.C. y a las que terminaron conduciendo a la fundación de Megalópolis, entorno al año 370 a.C. eran diferentes y antagónicas. La presencia en el santuario megalopolitano de los *xonana* arrebatados a los trapezuntios sabe más a trofeo, que a manifestación de consenso entre lo presinecístico y la nueva realidad urbana (y estatal) de Megalópolis y delata motivaciones políticas detrás del acto de la movilidad de las efigies religiosas.

Cabe recordar aquí, que estos *xoana* trapezuntios vistos por Pausanias en Megalópolis, no pueden ser interpretados como “dobletes” de cultos de un centro presinecís-

τοὺς ἄλλους τοὺς μετεσχικότας τοῖς Μαντινεῦσι συμμαχίας; οἱ δὲ Μεγαλοπολῖται τοὺς Θηβαίους παρεκάλουν συμμαχεῖν. οἵς ἀπέστειλαν συντόμως ὄπλίτας μὲν τρισχιλίους, ἵπεις δὲ τριακοσίους, ὃν τὴν στρατηγίαν εἶχε Παμμένης. οὗτος δὲ παρελθών εἰς Μεγάλην πόλιν, καὶ τῶν πολισμάτων ἢ μὲν ἐκπορθήσας, ἢ δὲ καταπληξάμενος, συντηνάγκασεν εἰς τὴν Μεγάλην πόλιν μετοικῆσαι. καὶ τὰ μὲν περὶ τὸν συνοικισμὸν τῶν πόλεων ἐπὶ τοσούτῳ ταραχῆς ἐλθόντα ἔτυχεν ἐνδεχομένης καταστολῆς. Cf. Moggi, 1974; Tsiolis, 2006, pp. 308-310.

40. Anna V. Karapanagiotou, directora de las excavaciones de urgencia realizadas entre 1998 y 2001 en Kyparisia, en el marco de la explotación minera de lignita, propiedad de la Empresa Pública de Electricidad (DEI), es propensa a identificar el sitio Trapezunte, más que con Basilis, lo mismo que Yannis Pikoulas (Karapanagiotou, 2005 y 2010; cf. Pikoulas, 2009); otros, en cambio, piensan en Basilis (Zingg, 2016). La mayoría de los viajeros del siglo XIX, identificaban Kyparisia con Basilis, aunque sin base argumental sólida. Las excavaciones de Arthur G. Bather y Vincent W. Yorke (Bather & Yorke, 1892-1893) sacaron a la luz bloques de caliza moldurados (¿de época arcaica?) que habrían formado parte de bases de estatuas, así como un vaso de bronce del siglo V a.C. y algunos fragmentos de cerámica de figuras rojas. En opinión de Madeleine Jost (1985, pp. 170-171), estos hallazgos serían suficientes para hacer verosímil la localización de Basilis en Kyparisia.

41. Pikoulas, 2009.

tico.⁴² Los *xoana* en cuestión se exponían delante de la entrada del templo de Afrodita *Machanitis* (culto no documentado fuera de Megalópolis), ubicado en el propio *hieron* de la diosa, que, a su vez, se encontraba en el interior del recinto del santuario de las Grandes Diosas. En el templo, Afrodita *Machanitis* disponía de un *xoanon*-acrólito y su paredro, Hermes, contaba, en cambio, con una estatua de madera, ambas realizadas por el escultor helenístico Damofón de Mesene.⁴³ Se observa como la información proporcionada por Pausanias genera una cuestión cronológica, al asociar los *xoana* de Trapezunte, centro que ha sido abandonado tras los acontecimientos violentos del siglo IV a.C., con el templo de Afrodita *Machanitis*, que, sin embargo, debe la creación de sus estatuas de culto a un escultor de época helenística. Además, este templo se ubicaba en el interior del santuario mayor dedicado a las Grandes Diosas Deméter y Kore *Soteira*, donde también se encontraba el templo principal de éstas, que debe igualmente sus estatuas de culto al mismo escultor, Damofón de Mesene. Más que a un traslado de las estatuas trapezuntias a Megalópolis unos dos siglos después de los acontecimientos sangrientos arriba mencionados, se trataba, con toda probabilidad, de un reposicionamiento de los *xoana* arrebatados antaño a los trapezuntios, en el marco de un programa de renovación de los espacios cultuales del santuario de las Grandes Diosas en época helenística.

5. LA ELEUSINIZACIÓN DE UN ANTIGUO CULTO LOCAL. LAS GRANDES DIOSAS DE MEGALÓPOLIS

El culto de las Grandes Diosas (Deméter y Core *Soteira*) de Magalópolis⁴⁴ es, al parecer, originario de Bathos, localidad del entorno de Trapezunte.⁴⁵ Se desconoce

42. Paus., VIII 31, 5: ἔστι δὲ ἐντὸς τοῦ περιβόλου τῶν Μεγάλων θεῶν καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν. πρὸ μὲν δὴ τῆς ἐσόδου ζύανά ἔστιν ἀρχαῖα, Ἡρα καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Μοδσαὶ ταῦτα κομισθῆναι φασιν ἐκ Τραπεζοῦντος.

43. Paus., VIII 31, 5: ἔστι δὲ ἐντὸς τοῦ περιβόλου τῶν Μεγάλων θεῶν καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν (...), ἀγάλματα δὲ ἐν τῷ ναῷ Δαμοφῶν ἐποίησεν Ἐρμῆν ζύλου καὶ Ἀφροδίτης ζύανον: καὶ ταύτης χεῖρές εἰσὶ λίθους καὶ πρόσωπόν τε καὶ ἄκροι πόδες, τὴν δὲ ἐπίκλησιν τῇ θεῷ Μαχανίτιν ὄρθοτάτα ἔθεντο ἐμοὶ δοκεῖν: Ἀφροδίτης τε γάρ ἔνεκα καὶ ἔργων τῶν ταύτης πλεισται μὲν ἐπιτεχνήσεις, παντοῖα δὲ ἀνθρώποις ἀνευρημένα ἐξ λόγους ἔστιν.

44. Paus., VIII 31, 1-8. Sobre el carácter eleusino del culto, Jost, 1985, pp. 340-345 y 1994; Tsoliis 2002; 2004; 2006.

45. Sobre la *teleuté* de las diosas en Bathos, Paus., VIII 29, 1: καὶ αὐθις ἐπὶ τὸν Ἀλφειόν ἐν ἀριστερᾷ καταβαίνοντι ἐκ Τραπεζοῦντος, οὐ πόρρω τοῦ ποταμοῦ Βάθος ἔστιν ὄνομαζόμενον, ἐνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου θεαῖς Μεγάλαις. En el paraje Batho Revma (Βαθό Ρέμα) de Mavriá, han aparecido, en una limitada excavación del siglo XIX, cerámica de figuras negras, cientos de

el momento en el que el culto fue implantado en Megalópolis, que pudo haber ocurrido bien en el marco de la fundación de la ciudad o más tarde. Una de las características más destacables de este culto es el carácter eleusino de la *τελετή* que se celebraba en el santuario urbano de las diosas, lo que sugiere atribuir rasgos eleusinos también al culto. En este caso no se trataría simplemente de una “sucursal” urbana de un santuario rural, sino de una consciente adaptación de un culto tradicional a inquietudes religiosas de pátina panhelénica y misteriosa. Cabría pensar que en la eleusinización de este culto demetriaco se refleja la ideología de las élites terratenientes locales y, con toda probabilidad, coincide con la monumentalización del santuario urbano de las diosas. Dicha monumentalización, en la que intervino el escultor Damofón de Mesene, tuvo lugar en la primera mitad del siglo II a.C. De haberse tratado de un “doblete”, introducido durante la fase fundacional de la ciudad, habría experimentado una profunda trasformación en época helenística.⁴⁶

Respecto a este culto, Pausanias omite vincularlo con el del Bathos o con algún otro culto de la *chora* megalopolitana. En cambio, destaca el carácter eleusino de la *teleté* que se celebraba en el santuario y hace referencia a un espacio o edificio en el que dicha *teleté* tendría lugar. Sin embargo, lo que más llama la atención es la mención que hace el Periegeta a los fundadores de *teleté* de inspiración eleusina, cuyas efigies se exhibían en un local en el interior del santuario. El análisis prosopográfico, basado en evidencias epigráficas, sugiere sospechar que dos de los cuatro responsables de la eleusinización recordados por Pausanias (o, en alternativa, al menos uno de ellos y su padre) era(n) contemporáneo(s) de Damofón de Mesene, siendo, por tanto, la introducción de la *teleté* eleusina un acontecimiento fechable en época helenística.⁴⁷

pequeños vasos y lámparas, varias figurillas de terracota de figuras femeninas o animales, fechables en época acaicas y clásica, así como algunos exvotos de bronce, uno de los cuales, con forma de toro, lleva la inscripción IEP (Bather & Yorke, 1892-1893). En opinión de los arqueólogos que realizaron la excavación, así como de la investigación más reciente (Jost, 1985, p. 170), y a pesar de la falta de vestigios arquitectónicos, estos objetos invitan a reconocer en este espacio un santuario de culto femenino, con toda probabilidad de carácter demétrico. En consecuencia, cabría asociar este lugar con el culto de las Grandes Diosas a Bathos, mencionado por Pausanias, lo que implicaría la preexistencia del culto rural con respecto al culto urbano de Megalópolis.

46. Sobre el carácter eleusino del culto ya desde el siglo IV a.C., Jost, 1994; *contra*, Tsoliis 2002; 2004; 2006, donde se defiende la eleusinización en época helenística.
47. La hipótesis que sugiere fechar la actividad de Damofón en la primera mitad del siglo II a.C., a partir de datos prosopográficos, epigráficos e históricos, ha sido formulada en Tsoliis, 2002; cf. Tsoliis, 2018.

Fuera el culto de las Grandes Díosas un “doblete” implantado en Megalópolis desde Bathos durante la década de los años sesenta del siglo IV a.C. y posteriormente modificado con la introducción de elementos eleusinos, o, en cambio, un culto “diseñado” sobre el patrón eleusino en época helenística, a partir de un estímulo religiosos tradicional, su adaptación al modelo eleusino invita a la reflexión. Las expectativas de la adopción de dicho modelo por parte de Megalópolis enlazaban seguramente con el prestigio universal del préstamo eleusino y su comprobada eficacia en el contexto socio-religioso. Esto debería constituir una de las principales razones que condujeron a la transformación de un culto local, a un culto adaptado a la realidad urbana de la época en la que la transformación en cuestión tuvo lugar. Sin embargo, no hay que descartar *a priori* otras posibles causas entre las que condujeron a eleusinización del culto. En ese sentido, no parece descabellado pensar, que la decisión de enriquecer el panorama de los cultos demétricos locales, inyectando una nueva esencia conceptual y un nuevo envoltorio ritual, más que consecuencia de un simple gusto por seguir la “moda” religiosa, podría significar que hubo otras motivaciones que inspiraron un proyecto de reconfiguración del sistema cultual existente. Aparte del enorme prestigio universal del culto eleusino, que facilitó su adopción por muchos centros griegos, y las características de la religiosidad griega de época helenística, que favorecían orientaciones religiosas de tipo mítérico, la iniciativa de eleusinizar las Grandes Díosas en Megalópolis, emprendida por exponentes de destacadas familias locales, podría enlazar con la situación social, política y económica de la Megalópolis contemporánea. Por ello, resulta conveniente fijar la mirada, precisamente, hacia la sociedad megalopolitana de la época e intentar establecer lazos entre ella y el nuevo préstamo religioso.

Los años entre las décadas finales del siglo III a.C. y las tres primeras décadas del siguiente constituyen uno de los períodos más complejos y convulsos para la ciudad arcadia. La sociedad local, preeminente agraria, se encontraba fuertemente dividida y en un clima de constante conflicto interno ya desde las postimerías de la capitulación y destrucción parcial de Megalópolis por obra del rey Cleómenes III de Esparta, en el año 223 a.C. Los efectos de este traumático acontecimiento pusieron de manifiesto los serios problemas demográficos y sociales por los que atravesaba Megalópolis incluso antes de la ocupación espartana.⁴⁸ Tampoco la postura de los megalopolitanos ante la oferta de negociaciones avanzada por Cleó-

48. Polibio (Polyb., II 55, 2) atribuye los problemas demográficos de Megalópolis a las bajas sufridas por el ejército megalopolitano en sendos enfrentamientos previos con tropas espartanas.

menes, una vez capturada la ciudad, ha sido unánime, lo que podría dejar entrever tensiones entre la ciudadanía. Algunos aristócratas, que permanecieron a Megalópolis, renunciando a huir a Mesene junto con el grueso de los ciudadanos y el ejército, se mostraron dispuestos a negociar la devolución de la ciudad. Las propuestas de Cleómenes las llevaron hasta Mesene dos enviados megalopolitanos del rey espartano, Lisandridas y Teáridas (éste, probablemente, el abuelo de Polibio), sin embargo, Filopenen no les permitió exponer las propuestas cleoménicas. Ante esta actitud, Cleómenes respondió con la destrucción de la ciudad ocupada.⁴⁹

La crispación social en Megalópolis se percibe también con claridad en las postrimerías de la batalla de Selasia (222 a.C.), en pleno debate interno sobre la reconstrucción de Megalópolis y la adopción de una nueva constitución.⁵⁰ Los ciudadanos menos acomodados reclamaban una reducción del recinto amurallado para garantizar su defendibilidad, la repoblación de la ciudad con nuevos habitantes y el reparto de la tercera parte de las tierras para sustentar el proyecto repoblador (y, quizás, para redistribuirlas a los megalopolitanos necesitados). Estas propuestas no prosperaron, ante la negativa de los más acomodados. Finalmente se llegó a una reconciliación, por intervención de Arato de Sición, si bien no hubo concesiones por parte de los terratenientes, ni acudieron repobladores a la ciudad y tampoco se modificó el perímetro amurallado. La constitución controvertida de Prítanis, apoyada por la aristocracia latifundista entró, al parecer, en vigor. Todo lo anterior invita a considerar que la situación social en Megalópolis era más grave de cuanto admite Polibio, interesado personalmente en silenciar ciertas facetas del problema, al pertenecer su familia y el personalmente a esta clase de aristócratas contrarios a cualquier reforma popular.

La reconstrucción de Megalópolis fue lenta y llena de dificultades. A los problemas económicos⁵¹ se sumaron las incursiones de etolios e ilirios⁵² y la presión del rey Licurgo de Esparta⁵³ (219 a.C.), hasta que la intervención de Filipo V de

49. Habida cuenta de la trascendencia del mensaje social de la política de Cleómenes III, por un lado, y la división social de Megalópolis (como ésta emerge a través de los acontecimientos inmediatamente sucesivos a la ocupación de la ciudad), por otro, se pone de manifiesto cómo parte de la ciudadanía de Megalópolis veía con simpatía las reformas sociales introducidas por el rey en Esparta.

50. Polyb., V 93, 1-10.

51. Polyb., V 93, 3-4

52. Polyb., IV 25, 4; 60, 3.

53. Polyb., IV 37, 6; 60, 3.

Macedonia contra Esparta (218 a.C.) y la conclusión de la Guerra Social (217 a.C.) aliviaron, momentáneamente, a los megalopolitanos. La presión espartana volvió a hacerse sentir con el arrebato de territorios fronterizos (209 a.C.) y, posteriormente, con la actividad de Nabis, que culminó en un prolongado asedio de Megalópolis (200 a.C.).⁵⁴ Esta situación, unida a los posteriores acontecimientos de la II Guerra macedónica y los enfrentamientos de los aqueos con Nabis, explican, en parte, la lentitud de la reconstrucción de Megalópolis, que aún en el 188 a.C. no estaba concluida.⁵⁵

En este clima demográfico, social, político y geopolítico, la aristocracia terrateniente local optó por introducir los misterios eleusinos, asociándolos a tradiciones locales, una forma nueva de gestionar el vínculo religioso entre la sociedad megalopolitana y los *sacra* de componente agrario. Más allá de motivaciones relacionadas con la búsqueda de prestigio, inherente al culto eleusino y patente en la monumentalidad del santuario megalopolitano en su nueva configuración, no se perciben razones políticas o propagandísticas “nacionalistas” en la eleusinización del culto y la monumentalización del santuario. En cambio, la iniciativa parece transmitir un mensaje de carácter social, que refleje, en contexto urbano, el punto de vista de los terratenientes, prestos en sustituir un culto agrario tradicional y popular, por una elaborada versión eleusina. Al contrario, en la cercana Licosura, *polis* dependiente de Megalópolis, el culto de Despoina y Deméter ha mantenido su pátina autóctona, a pesar de la monumentalización del santuario, desvelando la voluntad de exaltar los valores religiosos locales.⁵⁶ La introducción de los misterios eleusinos en Megalópolis, promovida por las familias aristocráticas, parece que constituía una maniobra más en el intento de reconducir una situación social para ellas complicada.

54. Plut., *Phil.* XIII.

55. Liv., XXXVIII 34; Plut., *Phil.* XIV 4.

56. Sobre el estatuto político de Licosura, Tsoliis, 2002. De entre los estudios más recientes dedicados a distintos aspectos del santuario y culto licurasios, véanse, además de las diferentes aportaciones en *Ktema*, 33, 2008; Aston, 2011b; Hollinshead, 2015, pp. 55-56 (escalinata lateral al sur del templo); Kantirea, 2016 (evérgetas de época altoimperial e hipótesis sobre la existencia de un templo de culto imperial en Licosura; cf. *supra*, n. 28); Tsoliis, 2018 (hipótesis sobre las *κορητέσι* de Licosura); Palamidis, 2018 (invención del culto en el siglo IV a.C.); Casà, 2019 (escalinata al sur del templo); Jost & Palamidis, 2020 (datación del culto); Dimopoulou, 2022a (convinciente propuesta de reconstrucción del grupo escultórico de Damofón e hipótesis sobre la función del espejo colocado en el templo y mencionado por Pausanias) y 2022b (visita de Pausanias al santuario); Lo Monaco, 2024 (novedosa propuesta relativa al desarrollo del ritual mítérico, de dos días de duración); cf. Forsén, 2016 (Artemis-Despoina en Lykoi-Arajamites).

BIBLIOGRAFÍA

- Alcock, Susan E. & Osborne, Robin (eds.) (1994). *Placing the Gods Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- Ampolo, Carmine (2018). Un nuovo documento sull'uso delle armi durante feste greche. En Graells i Fabregat & Longo, 2018, pp. 21-24.
- Aston, Emma (2011a). *Mixanthrōpoi. Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*. Kernos suppl., 25. Lieja: Presses universitaires de Liège.
- Aston, Emma (2011b). The Fallacy of Arcadia. En Aston, 2011a, pp. 235-254.
- Bather, Arthur G. & Yorke, Vincent W. (1892-1893). Excavations on the Probable Sites of Basilis and Bathos. *Journal of Hellenic Studies*, 13, pp. 227-231.
- Beck, Hans (2020). *Localism and the Ancient Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beck, Hans & Funke, Peter (2015). *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Hans & Kindt, Julia (eds.) (2023). *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bianchi, Irene, Navarro Martínez, Vivian L. & Tentori Montalvo, Marco (2022). Calendario sacrificale dall'Arcadia. *Axon*, 6.1, pp. 7-46.
- Caminneci, Valentina, Parelo, Maria C. & Rizzo, Maria S. (eds.) (2019). *Theaomai. Teatro e società in età ellenistica. Atti delle XI giornate gregoriane (Agrigento, 2-3 dicembre 2017)*. Florencia: All'Insegna del Giglio.
- Carbon, Jan-Mathieu & Clackson, James P.T. (2016). Arms and the Boy. On the New Festival Calendar from Arkadia. *Kernos*, 29, pp. 119-158.
- Cardete del Olmo, M^a Cruz (2005). El sinecismo de Megalópolis y la creación de la Confederación Arcadia. *Studia Historica. Historia Antigua*, 23, pp. 293-311.
- Cardete del Olmo, M^a Cruz (2006). El sacrificio humano. Víctimas en el monte Liceo. *Ilu*, 11, pp. 93-115.
- Carlier, Pierre (ed.) (1996). *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*. París: De Boccard.
- Casà, Nicola (2019). *Theatron, dromena, deiknumena e misteri. La gradinata nel santuario di Despoina a Lykosoura*. En Caminneci, Parelo & Rizzo, 2019, pp. 83-88.
- Corso, Antonio (2005). The Triad of Zeus *Soter*, Artemis *Soteira* and Megalopolis at Megalopolis. En Østby, 2005, pp. 225-230.
- Cosmopoulos, Michael (ed.) (2003). *Greek Mysteries. Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Londres & Nueva York: Routledge.
- Damigos, Stelios, Iossif, Panagiotis P., Kaklamani, Olga & Stoyas, Yannis (eds.) (2024). *Memory and Impression. Walking through Loci and Images of the Peloponnese. Proceedings of the International Colloquium (Tegea, December 12-13, 2019)*. Atenas: Benaki Museum & KIKPE.

- Dasen, Veronique (ed.) (2021). *Éros en jeu (1)*. París & Atenas: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales & Daedalus.
- De Angelo Laky, Lilian (2024). The Arkadian Coins and the Sanctuary of Zeus on Mt. Lykaion as Evidence of Ethnical and Political Identities during the Classical Period. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 145-164.
- Dimopoulou, Sotiria (2022a). *Die Kultbildgruppe im Heiligtum der Despoina zu Lykosura*. Baden-Baden: Ergon.
- Dimopoulou, Sotiria (2022b). Pausanias. Traveller, Pilgrim, Journalist or Researcher of Antiquity? The Case of Lycosura and the Visit to the Temple of Despoina in Arcadia. En Mauro, Chapinal Heras & Valdes Guía, 2022, pp. 171-186.
- Eidinow, Esther (2019). Consuming Narratives. The Politics of Cannibalism on Mt. Lykaion. *Classica et Mediaevalia*, 67, pp. 63-89.
- Forsén, Björn (2016). Artemis Lykoatis and the Bones of Arkas. En Melfi, Milena & Bobou, 2016, pp. 40-62.
- Frielinghaus, Heide & Stroszeck, Jutta (eds.) (2010). *Neue Forschungen zu griechischen Städten und Heiligtümern. Festschrift für Burkhardt Wesenberg zum 65. Geburtstag*. Möhnesee: Bibliopolis.
- Funke, Peter & Luraghi, Nino (eds.) (2009). *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*. Hellenic Studies Series, 32. Washington: Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University.
- Gallou, Chrysanthi (2008). Αρκαδικές θηριομορφικές λατρείες και ο μωκηναϊκός αποηχός τους. En Pikoulas, 2008, pp. 91-104.
- Graells i Fabregat, Raimon & Longo, Fausto (eds.) (2018). *Armi votive in Magna Grecia*. Mainz: Romisch-Germanisches Zentralmuseum.
- Harrison, Thomas (2015). Beyond the “Polis”? New Approaches to Greek Religion. *Journal of Hellenic Studies*, 135, pp. 165-180.
- Hernández Guerra, Liborio & Alvar Ezquerra, Jaime (eds.) (2004). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso GIREA-ARYS IX* (Valladolid, 7-9 noviembre 2002). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Hollinshead, Mary B. (2015). *Shaping Ceremony. Monumental Steps and Greek Architecture*. Madison & Londres: University of Wisconsin Press.
- Jost, Madeleine (1985). *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Études Péloponnésiennes, 9. París: Vrin.
- Jost, Madeleine (1992). Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie. En Schachter, 1992, pp. 205-238.
- Jost, Madeleine (1994). The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia. En Alcock & Osborne, 1994, pp. 217-230.
- Jost, Madeleine (1996). Les cults dans une ville nouvelle d'Arcadie au IVème siècle: Megalopolis. En Carlier, 1996, pp. 103-109.
- Jost, Madeleine (2003). Mystery Cults in Arcadia. En Cosmopoulos, 2003, pp. 143-168.
- Jost, Madeleine (2014). Les sources littéraires relatives au mont Lycée, d'Hésiode à Tzetzès. *Classica et Mediaevalia*, 65, pp. 23-54.

- Jost, Madeleine (2021). Un paysage religieux. L'Arcadie, théâtre de la vie terrestre des dieux. En Dasen, 2021, pp. 265-287.
- Jost, Madeleine & Palamidis, Alaya (2020). Points de vue sur Lykosoura. Retour sur l'origine du sanctuaire de Despoina. *Kernos*, 33, pp. 127-140.
- Kantirea, Maria (2016). Re-shaping the Sacred Landscape through Benefaction. The Sanctuary of Lykosoura in the Peloponnese. En Melfi & Bobou, 2016, pp. 27-39.
- Karapanagiotou, Anna V. (2005). Preliminary Notices on the Discovery of a Planned Classical Town near Kyparissia, Gortynia. En Østby, 2005, pp. 331-350.
- Karapanagiotou, Anna V. (2010). Kyparissia bei Gortynia. Eine Streifenstadt klassischer Zeit im westlichen Arkadien. En Frielinghaus & Stroszeck, 2010, pp. 127-138.
- Kindt, Julia (2009). Polis Religion. A Critical Appreciation. *Kernos*, 22, pp. 9-34.
- Kravaritou, Sofia (2011). Synoecism and Religious Interface in Demetrias (Thessaly). *Kernos*, 24, pp. 111-135.
- Lo Monaco, Annalisa (2024). Il politeismo a Lykosoura. Dei e fedeli tra i monti dell'Arcadia. *Scienze dell'Antichità*, 30.3, pp. 211-236.
- Mahoney, Kyle (2020). The New Arcadian Festival Calendar and *Iliad* 7 on Lykourgos and Areithoos. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 213, pp. 85-97.
- Mahoney, Kyle (2024). The Arcadian Nymph Anthrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin. *Kernos*, 37, pp. 343-359.
- Mauro, Chiara M., Chapinal Heras, Diego y Valdes Guía, Miriam (eds.) (2022). *People on the Move across the Greek World*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Melfi, Milena & Bobou, Olympia (eds.) (2016). *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Mentzer, Susan M., Romano, David G. & Voyatzis, Mary E. (2015). Micromorphological Contributions to the Study of Ritual Behavior at the Ash Altar to Zeus on Mt. Lykaion, Greece. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 9.6: DOI:10.1007/s12520-014-0219-y.
- Minon, Sophie (2021). Letter Forms and Distinctive Spellings. Date and Context of the "New Festival Calendar" from Arcadia. En Parker & Steele, 2021, pp. 146-184.
- Moggi, Mauro (1974). Il sinecismo di Megalopoli (Diod., 15, 72, 4; Paus., 8, 27, 1-8). *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 4.1, pp. 71-107.
- Murray, Oswyn & Price, Simon R.F. (eds.) (1990). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.
- Nielsen, Thomas H. (2015). The Arkadian Confederacy. En Beck & Funke, 2015, pp. 231-249.
- Østby, Erik (ed.) (2005). *Ancient Arcadia. Papers from the 3rd International Seminar on Ancient Arcadia (Norwegian Institute at Athens, 7-10.5.2002)*. Atenas: Norwegian Institute at Athens.
- Palamidis, Alaya (2018). The Sanctuary of Despoina at Lykosoura. A Megalopolitan Creation? En Tausend, 2018, pp. 127-151.

- Parker, Robert (2018). Religion in the Polis or Polis Religion? *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 93, pp. 20-39.
- Parker, Robert & Steele, Philippa M. (eds.) (2021). *The Early Greek Alphabets. Origin, Diffusion, Uses*. Oxford: Oxford University Press.
- Paul, Stéphanie (2015). Local Pantheons in Motion. Synoecism and Patron Deities in Hellenistic Rhodes. *CHS Research Bulletin*, 3.2: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:PaulS.Local_Pantheons_in_Motion.2015.
- Pikoulas, Yannis (ed.) (2008). *Stories for Ancient Arcadia. Proceedings of the International Symposium in honour of James Roy (Stemnitsa, 2008)*. Atenas: Horos Publications.
- Pikoulas, Yannis A. (2009). Ένα νόμισμα και κάποιες ιστορίες. En *Κέρματα Φιλίας: τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Τσουράσσογλου*. Atenas: Νομισματικό Μουσείο-Εκδόσεις Σήμα, pp. 45-53.
- Plácido, Domingo *et alii* (eds.) (2006). *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- Pretzler, Maria (2009). VI. Arcadia. Ethnicity and Politics in the Fifth and Fourth Centuries BCE. En Funke & Luraghi, 2009: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_FunkeP_LuraghiN_edts.The_Politics_of_Ethnicity.2009.
- Psoma, Selene (2024). Back to the 5th Century BC Silver Coinage in the Name of All the Arkadians and Some Thoughts on the Coinages of Elis, Aegina and Phokis. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 99-120.
- Romano, David G. & Voyatzis, Mary (2021). Sanctuaries of Zeus. Mt. Lykaion and Olympia in the Early Iron Age. *Hesperia*, 90, pp. 1-25.
- Rosamilia, Emilio (2019). Aspetti economici di un nuovo calendario sacrificale arcade del V secolo a.C. *Axon*, 3.2, pp. 371-388.
- Roy, James (2023). The Myth of Areithoos Korynetes and Related Cult in Arkadia. *Kernos*, 36, pp. 9-22.
- Roy, James, Owens, Edwin J. & Lloyd, John A. (1988). Tribe and Polis in the *Chora* at Megalopolis. Changes in Settlement Pattern in Relation to Synoecism. En *Πρακτικά των XII Λιεθρούς Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας*, VI (Αθήνα, 4-10 Σεπτεμβρίου 1983). Atenas: Ministry of Culture, pp. 179-182.
- Rüpke, Jörg. (2011). Lived Ancient Religion. Questioning ‘Cults’ and ‘Polis Religion’. *Mythos*, 5, pp. 191-203.
- Rüpke, Jörg (2020a). La religión ‘vivida’ frente a la ‘religión cívica’ en la Antigüedad. Un cambio de perspectiva. *Auster*, 25, e058: <https://doi.org/10.24215/23468890e058>.
- Rüpke, Jörg (2020b). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Schachter, Albert (ed.) (1992). *Le sanctuaire grec*. Entretiens sur l’Antiquité Classique, 37. Ginebra: Fondation Hardt.

- Schipporeit, Sven (2016). The New Order of Time and Cult in Synoecized Poleis. *CHS Research Bulletin*, 4.2: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:SchipporeitS.The_New_Order_of_Time_and_Cult.2016.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1988). Further Aspects of Polis Religion. *AION(arch.)*, 10, pp. 259-274.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). What Is Polis Religion? En Murray & Price, 1990, pp. 295-322.
- Tausend, Klaus (ed.) (2018). *Arkadien im Altertum. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft. Beiträge des Internationalen Symposiums (Graz, 11. bis 13. Februar 2016)*. Graz: Unipress Graz.
- Tsiolis, Vassilis (2002). Damofón, Sosígenes y la introducción de los misterios Eleusinos en Megalópolis. *Eutopia*, 2.1, pp. 7-32.
- Tsiolis, Vassilis (2004). Religiosidad y control social en Arcadia. En Hernández Guerra & Alvar Ezquerra, 2004, pp. 185-192.
- Tsiolis, Vassilis (2006). Inventando la tradición. Nacionalismo y nuevas ciudadanías en la Arcadia del siglo IV a.C. En Plácido *et al.*, 2006, pp. 303-314.
- Tsiolis, Vassilis (2018). Arkadian Religious Matters. Further Considerations on the Τελετή of the Great Goddesses at Megalopolis and on the Κορειτῆραι at Despoina's Sanctuary at Lykosura. En Tausend, 2018, pp. 175-195.
- Vlachou, Afroditi & Damigos, Stelios (2024). Early Arkadia. Narrative Patterns and Material Culture. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 1-24.
- Voyatzis, Mary (2018). How Ancient is Arcadia? What the Archaeology Tells Us. En Tausend, 2018, pp. 37-55.
- Williams, Roderick T. (1965). *The Confederate Coinage of the Arcadians in the Fifth Century B.C.* Numismatic notes and monographs, 155. Nueva York: The American Numismatic Society.
- Zachhuber, Juliane (2024). *Religious Life in Late Classical and Hellenistic Rhodes*. Oxford: Oxford University Press.
- Zingg, Emanuel (2016). *Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte: ein Rekonstruktionsversuch*. Vestigia, 70, Munich: C.H. Beck.