

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 11 • 2013

DIOSES Y GUERRAS, CONFLICTOS RELIGIOSOS
Y VIOLENCIA EN EL MUNDO ANTIGUO



Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja



Universidad Carlos III
de Madrid

PRESENTACIÓN

JAIME ALVAR / DIRECTOR

Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades es una revista de la Asociación *Arys*, editada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, desde su fundación en 1998. Sin embargo, las actuales circunstancias económicas que estrangulan la actividad investigadora hacen imposible que la Universidad de Huelva mantenga las condiciones en las que hasta ahora venía editándose *Arys*. La Universidad Carlos III de Madrid ha decidido alojarla en el Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja, según acuerdo alcanzado con la Asociación *Arys*.

A partir de ahora *Arys* se editará en colaboración entre el IHJCB y la Asociación *Arys*, con una tirada en papel, que mantiene el mismo formato que tenía en el período anterior, aunque con la posibilidad de incorporar imágenes en color, lo que redundará en su calidad. Por otra parte, *Arys* se va a editar, en paralelo, de forma digital y con acceso abierto, gracias al soporte técnico que proporciona la plataforma OJS de la UC3M.

Los Anejos se mantienen como instrumento adicional para la difusión de la producción científica, editados, como la propia revista *Arys*, en colaboración entre el IHJCB y la Asociación *Arys*.

Esta presentación de los cambios organizativos es el lugar adecuado para expresar el profundo agradecimiento de la Asociación *Arys* a la Universidad de Huelva y a su Servicio de Publicaciones por la profesionalidad y buen quehacer con el que han editado durante estos años *Arys* y sus Anejos. El IHJCB, por su parte, agradece la generosidad y elegancia con la que la Universidad de Huelva ha transferido la revista a su nueva sede en la UC3M. También es el momento adecuado para expresar un agradecimiento conjunto de la Asociación *Arys* y del IHJCB al equipo de la Biblioteca de Humanidades de la UC3M, que ha acogido nuestro proyecto como propio.

Las nuevas circunstancias nos hacen presentir un futuro largo y halagüeño para *Arys* y sus Anejos.

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIO

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

COMITÉ CIENTÍFICO

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
(Real Academia de la Historia)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

ARMINDA LOZANO VELILLA
(Universidad Complutense de Madrid)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

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

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

CONSEJO DE REDACCIÓN

M^a DE FÁTIMA DÍEZ PLATAS
(Universidad de Santiago de Compostela)

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

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
(Universidad de Valladolid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

ELENA MUÑIZ GRIJALBO
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

ARYS

Volumen 11- 2013 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

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

SUBSCRIPCIONES

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

REVISTA ARYS

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

ARYS

NÚMERO 11 - 2013

DIOSES Y GUERRAS, CONFLICTOS RELIGIOSOS Y VIOLENCIA EN EL MUNDO ANTIGUO

PRESENTACIÓN

9 DE DIOSES Y GUERRAS

Jaime Alvar Ezquerro (Universidad Carlos III de Madrid) y Pedro Barceló (Universitat Potsdam)

MONOGRÁFICO

21 SÉQUITO DE HORUS, TRIPULACIÓN DE RA: ASPECTOS RELIGIOSOS DE LAS LUCHAS DE PODER DURANTE LA DINASTÍA VI EGIPCIA

Francisco Luis Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid)

47 CON TU JUSTO CETRO, EXTIENDE TU TIERRA: LA LEGITIMACIÓN DE LA GUERRA EN ASIRIA A FINALES DEL SEGUNDO MILENIO A.C.

Maria Dolores Casero Chamorro (ILC-CCHS-CSIC)

65 VIOLENCIA Y CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO EN EL ACCESO AL TRONO DE DARÍO I

Helena Domínguez del Triunfo (Universidad Complutense de Madrid)

- 93** ¿CANÍBALES, DIOSOS Y REYES? ACERCA DEL CANIBALISMO Y LOS CONFLICTOS DIVINOS EN LA TEOGONÍA (453-473 Y 886-900)
Fernando Notario Pacheco (Universidad Complutense de Madrid)
- 115** DIOMEDES Y AFRODITA
Domingo Plácido (Universidad Complutense de Madrid)
- 125** LOS CULTOS DE ÁRTEMIS LIMNATIS Y ÁRTEMIS CARIATIS EN LAS GUERRAS MESENIAS DE ÉPOCA ARCAICA
M^a del Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid)
- 145** LA GUERRA DE ATENAS CON EGINA Y EL CULTO DE DAMIA Y AUXESIA
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 163** SOBRE LA UTILIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA II GUERRA PÚNICA
Pedro Barceló (Universitat Potsdam)
- 173** LA VICTORIA COMO JUSTIFICACIÓN DEL *BELLUM PIUM* Y LA *PAX DEORUM*: EL CASO DE NUMANCIA
Jose Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)
- 193** LE CAMPAGNE DI MARIO E CIBELE LA PROTETTRICE
Marianna Scapini (Università degli Studi di Verona)
- 209** LA *DEVOTIO* IBÉRICA Y R. ÉTIENNE: ¿EL ORIGEN DEL CULTO IMPERIAL EN HISPANIA?
Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)
- 227** *DII ROMANI* VS. *DII DACI*. LA DISOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN DACIA EN LA CONQUISTA ROMANA
Juan Ramón Carbó García (Universidad Católica San Antonio de Murcia)
- 239** LO ZEUS DI OLIMPIA EMBLEMA DI PACE SECONDO DIONE DI PRUSA
Paolo Desideri (Università degli Studi di Firenze)
- 249** LA VIOLENCIA EN EL JUDEOCRISTIANISMO ANTIGUO
Pedro Giménez de Aragón Sierra (Universidad de Sevilla)

- 271** PERSONAGGI DIVINI IN ARMI SULLE GEMME MAGICHE
Augusto Cosentino (Università degli Studi di Messina)
- 285** DIALÉCTICA INTELLECTUAL Y CONFLICTO RELIGIOSO EN TORNO AL *PRODIGIUM* PAGANO Y EL *MIRACULUM* CRISTIANO: *SCIENTIA*, *MAGIA* Y *SUPERSTITIO*
Antonio Rodríguez Fernández (Universidad Complutense de Madrid)
- 313** LOS *POGROMS* ANTICRISTIANOS DE LYON (177) Y ALEJANDRÍA (249). UN ESTUDIO COMPARATIVO
Jorge Cuesta (Universidad de Murcia)

VARIA

- 339** EL MAL, LA CULPA Y EL PECADO EN EL SINTOÍSMO. RITO, MUERTE, MANCHA: LAS PERSPECTIVAS DEL MAL
Alfonso Falero (Universidad de Salamanca)

RECENSIONES

- 377** SMITH, A.C. Y PICKUP, S. (EDS.), *BRILL'S COMPANION TO APHRODITE*, BRILL LEIDEN, BOSTON, 2010
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 381** CARVALHO, MARGARIDA MARIA DE., *PAIDEIA E RETÓRICA NO SÉCULO IV D.C.: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO IMPERADOR JULIANO SEGUNDO GREGÓRIO NAZIANZENO*, ED. ANNABLUME/FAPESP, SÃO PAULO, 2010.
Semíramis Corsí (Universidade Estadual Paulista, UNESP/Franca, Brasil)

DE DIOSES Y GUERRAS*

ABOUT GODS AND WARS

JAIME ALVAR

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: jalvar@hum.uc3m.es

PEDRO BARCELÓ

UNIVERSITÄT POTSDAM Y

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: barcelo@uni-potsdam.de

RESUMEN

En esta presentación al volumen se exploran diversas vías para penetrar en el universo de las relaciones entre los dioses y las guerras en contextos bien distintos del mundo antiguo. Los hombres, como agentes de las relaciones analizadas, generan una forma de sublimar y comprender la presunta participación de los dioses en sus avatares bélicos ante la consideración de que solo su concurso puede conducirlos al deseado triunfo. Esta visión panorámica discurre desde situaciones específicas del Próximo Oriente hasta el henoteísmo de época imperial romana, pasando por el uso de *technai* mediante las que se pretende conseguir el beneplácito divino.

ABSTRACT

In this presentation for the volume we explore several ways for the treatment of the subject: the relationship between gods and wars in different context of the Ancient World. Humans, as agents in these relationships, elaborate ways of sublimation and understanding the divine implication in their war avatars. The reason is based on the fact that only the divine support can drive them to the victory. Our paramount perspective runs from some specific Near Eastern situations to the Roman imperial henotheism, including the use of *technai* to reach the divine accord.

*Este trabajo es producto de las reflexiones conjuntas realizadas para la preparación del XV Congreso de *Arys* durante la estancia de P. Barceló como Catedrático de Excelencia en la UC3M. Se enmarca en las actividades del grupo de investigación HHR (Historiografía e Historia de las Religiones) del Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja" y en el proyecto de investigación HAR2011-28461, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

PALABRAS CLAVE

Henoteísmo, *evocatio*, teodicea de la Buena Fortuna

KEY WORDS

Henotheism, *evocatio*, Good Fortune's theodicy

Fecha de recepción: 19/06/2013

Fecha de aceptación: 13/11/2013

El título de la presente convocatoria de *Arys* abarca una enorme cantidad de realidades que atraviesan de lado a lado la totalidad de las comunidades humanas integradas en el período de la Antigüedad. Esta presentación no es más que una forma de aproximación entre las numerosas que podrían haberse formulado, pero tiene la intención de abrir espacios y escenarios de representación de las relaciones entre la violencia humana y su correlato en el ámbito divino. Esa representación es, por consiguiente, una producción cultural mediante la que se busca la ratificación de las acciones y sus justificaciones éticas en un imaginario fantasmático que, paradójicamente, se considera una realidad con existencia autónoma.

Los dioses están omnipresentes en todas las sociedades antiguas y, en consecuencia, no pueden ser en absoluto ajenos a una de las actividades sobre las que se elabora más intensamente el imaginario colectivo, la escala de valores, la esencia de la bonhomía, la grandeza de los pueblos: la guerra.

Ya hemos adelantado que las posibilidades de abordar el tema son múltiples, pues si de un lado parece clara la relación entre los dioses y la guerra, es obvio que el análisis se puede realizar desde la percepción que los protagonistas hacen de sus propios conflictos y cómo intervienen en ellos sus dioses, o desde la perspectiva presente, analizando los componentes ideológicos que enmascaran sus construcciones imaginarias, sus justificaciones colectivas, las legitimaciones para el ejercicio del poder, de la hegemonía, de la reducción del enemigo a la condición servil.

Si, como señaló Max Weber, la “teodicea de la Buena Fortuna” domina en gran medida el pensamiento religioso de las comunidades antiguas¹, no puede sorprendernos que a través de los dioses se busque explicación a los fenómenos acontecidos y se halle en ellos la justificación de los resultados y que, en consecuencia, se postulen como garantía del futuro. Al mismo tiempo, si el ejercicio del poder está permanentemente sancionado por los dioses, cualquier atentado contra él incurrirá de una forma u otra en sacrilegio. De esta manera, el poder se resguarda en un profiláctico manto teleológico no siempre eficaz, pues los magnicidios son moneda corriente en el período que historiamos.

El éxito de la violencia requiere, en consecuencia, dioses favorables al cambio. No hay sacrilegio si los dioses han retirado previamente su beneplácito al gobernante derrocado o al pueblo vencido, cuya muerte o exterminio es prueba fehaciente de que los dioses han dejado de serle benevolentes al retirarles su apoyo. A veces, sin embargo, las cosas no son tan simples.

En ocasiones el conflicto entre los mortales se proyecta al universo divino, cuyos agentes compiten entre sí por conseguir el tierno mimo de las plegarias, las súplicas y los aromas sacrificiales. La competencia entre los dioses, o dicho de otra manera, su afán por obtener éxito es, pues, otra perspectiva radicalmente diferente para afrontar nuestro tema.

Precisamente por todas esas observaciones podemos vislumbrar que la aproximación estructuralista o dumeziliana al concepto de los dioses de la guerra, asociados a la segunda función, es demasiado parcial para comprender con cierta lucidez la inmensidad del pro-

1. M. Weber, *Sociología de la Religión*, elaleph.com, 1999, p. 8.

blema planteado². No se trata únicamente del análisis de los dioses creados para ofrecer una explicación “emic” de la organización social, capaz de dar razón de la funcionalidad guerrera y su escala de valores en el simplificador y universalista esquema tripartito.

Es de sobra sabido cómo lo que aparentemente es una única función, la guerra, está bajo el patrocinio de numerosos dioses, no solo en virtud de la adscripción individual de cada dios a la función guerrera, sino por su implicación en los avatares bélicos, como queda copiosamente acreditado desde la *Ilíada*. Atenea y Ares son ambos dioses de la guerra, pero no se solapan. El dios masculino está relacionado con la guerra sanguinaria y cruel; sus compañeros son Fobo (Miedo) y Deimo (Terror)³. La diosa femenina es protectora de las artes, fomenta la guerra civilizada, propia de su *techne*. Si aquel es el dios de la guerra sin reglas ni arte, propia de la barbarie, ésta es diosa de la violencia controlada, propia de la civilización. Los dioses, pues, no se someten a un esquema simplificador. El correlato de Ares en el mundo romano es Marte, reiteradamente mencionado en la epigrafía de los territorios pacificados; sería una reducción empobrecedora ver en él sistemáticamente a un dios bélico, en lugar del agrario, ámbito asimismo de su incumbencia, como manifiesta su asimilación a Silvano⁴ o a Fauno⁵ y su relación con las *Ambarvalia* o el *ver sacrum*⁶. Las funciones no son por tanto estancas para los dioses que pueden deambular sin complicaciones entre ellas, como los devotos que ora laboran, ora guerrear, sin quedar encasillados en una única actividad especializada.

En otro orden de cosas, el asunto podría ser analizado desde una perspectiva etnohistórica, corriente historiográfica aún vigorosa gracias a su reactualización⁷. Es frecuente constatar cómo muchos estudiosos establecen una dicotomía entre el com-

2. Véase la reciente revisión de P. SAUZEAU y A. SAUZEAU, *La quatrième fonction: altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris, 2012, que postulan por la reivindicada cuarta función a partir de un análisis de la terminología de los colores. Las estrecheces trifuncionales en el análisis de las religiones prerromanas peninsulares ya habían sido señaladas por J. ALVAR, “Religiosidad y religiones en Hispania,” en J.M^a. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 260. Una crítica sistemática en W. W. BELIER, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's « Idéologie tripartite »*, Leyden 1991.

3. No ha de olvidarse que este dios de la Guerra tiene epítetos como Aphneios (Opulento) en Arcadia o Gynaikothoinas (El que festeja con las mujeres) en Tegea. Aunque en el segundo caso la celebración está relacionada con la intervención militar de las mujeres y la consiguiente victoria, estos ejemplos entreabren un espacio bien novedoso a las atribuciones exclusivamente guerreras del dios. Su carácter agrario está claramente identificado en el denominado Ares africano, pues se representa con modio sobre la cabeza repleto de frutos: E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Lovania, 1995, 398-99.

4. P. DORCEY, *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Leyden, 1992.

5. P. POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, BEFAR 242, Roma, 1981, donde se analiza la dimensión agraria de Fauno.

6. Véase al respecto G. HERMANSEN, *Studien über der italischen und der römischen Mars*, Copenhagen, 1940; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990; M. KOSTIAL, *Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit und Normalität militärischer Konflikte in der römischen Republik*, Stuttgart, 1995. Belier, *Op. cit.* (n. 2), 88–91, sobre el carácter agrario de este dios supuestamente perteneciente a la función guerrera.

7. M. HARKIN, “Ethnohistory's Ethnohistory: Creating a Discipline from the Ground Up”, *Social Science History*, 34.2, 113–128. No se olvide que la Duke University publica una revista on line bajo el

portamiento religioso de los semitas y de los indoeuropeos basándose en el tratamiento que hacen de los dioses del enemigo. Por un lado, el dios de los hebreos, Yahvé, es rencoroso y vengativo; su supervivencia parece requerir el exterminio de los contrarios⁸. Marduk, el dios de Babilonia, recorre como rehén la distancia que separa su ciudad de las capitales victoriosas cuyos ejércitos desplazan las estatuas del dios capturadas; de ese modo pretenden los vencedores que ningún babilonio pueda restaurar la monarquía en su ciudad, pues es requisito ineludible la presencia de Marduk en la ceremonia de la coronación, siguiendo el modelo de la coronación del propio Marduk en Nibiru, que se celebra con la construcción de la Esagila⁹.

Frente a esos comportamientos se aduce la *evocatio* romana, el ritual mediante el cual se invoca a la deidad del lugar que se quiere desacralizar para no vulnerarla¹⁰. Curiosamente, se ha constatado una costumbre similar entre los hititas¹¹, de modo que, al no haber ninguna posibilidad de relación entre ambas culturas, no queda otra alternativa que la de aceptar que es indoeuropeo el hábito de desacralizar las ciudades enemigas que van a ser asaltadas.

Aunque la *evocatio* no es un ritual exclusivamente militar, pues es de obligada aplicación en todos los procesos de desacralización de un lugar, adquiere en el ámbito bélico una significación especial. Los casos mejor conocidos corresponden al de la toma de Veyes por Camilo en el año 396 tras diez años de asedio, narrada por Livio (VI, 1). En el dramático relato final, Camilo habría pronunciado la fórmula ritual mediante la que se imprecaba a la divinidad tutelar de la ciudad asediada que la abandonara y que se pasara al lado romano. Como contrapartida, se le aseguraban honores divinos en la propia Roma. Cuenta Livio que, en medio del silencio más absoluto tras la oración pronunciada ante la tropa, un cuervo alzó su vuelo en la ciudad y fue a aposentarse en el casco del general romano. La suerte de Veyes estaba echada.

El ritual se repite ante la toma de Cartago y con ocasión de la toma de Isaura Vetus¹². Son pocos los ejemplos conservados en comparación con el número de ciudades tomadas al asalto por los romanos. Probablemente la reiteración del fenómeno lo vulgariza hasta el extremo de hacerlo innecesario en el relato de los acontecimientos bélicos en la abundante literatura de la expansión imperialista.

rótulo *Ethnohistory*, cuyo último volumen, el correspondiente al trimestre de primavera de 2013, lleva el número 60.

8. Véase la argumentación y colección documental en K. DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo. Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana*, Barcelona, 1990 (Hamburgo, 1986).

9. D.J. WISEMAN, *Nebuchadrezzar and Babylon*, Oxford, 1985, 19-21.

10. J. ALVAR, «Matériaux pour l'étude de la formule *siue deus siue dea*», *Numen*, 32, 1985, pp. 236-273; G. FERRI, "L'Evocatio romana. I Problemi", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 74 (N.S. XXX,2), 2006, 205-244; idem, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma, 2010.

11. G. FERRI, "Evocatio romana ed evocatio ittita", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 72 (N.S. XXXII,1), 2008, 19-48.

12. Véase la revisión de G. Ferri, "Una testimonianza epigrafica dell'evocatio? Su un'iscrizione di Isaura Vetus", en S. ANTOLINI - A. ARNALDI - E. LANZILLOTTA (eds.), *Giornata di Studi in Onore di Lidio Gasperini*, Tivoli Roma, 2010, 183-194.

Lo que en este momento nos interesa del ritual de la *evocatio* es que, frente al uso semita, los romanos estaban dispuestos a integrar cualquier elemento que pudiera resultarles útil y favorable, como aparentaba ser el concurso de los dioses del enemigo convertidos ahora en aliados de las armas romanas una vez abandonados sus antiguos tutelados.

Como indicábamos, se ha detectado una práctica similar entre los hititas. El texto CTH 422 recoge el ritual antes de la batalla en una frontera enemiga, en concreto la de los gasga. Tras invocar a los dioses de Hatti para que intervengan contra los dioses gasga, se invoca a éstos para que den explicaciones por sus actos, es decir, por los ataques al territorio hitita y la alteración de la actividad religiosa normal. El objetivo de estas *evocationes* es propiciar y legitimar la victoria hitita. El ritual pone de manifiesto que el conflicto bélico se interpretaba al mismo tiempo como un conflicto entre los dioses de ambos pueblos; el resultado, pues, de la confrontación es una verdadera ordalía, un juicio divino en el que los dioses aparecen como los responsables del triunfo o derrota de sus ejércitos de mortales. Los dioses de los vencidos habían de comparecer ante el tribunal divino para ser castigados por su culpa. La imprecación concluye con una convocatoria de un simposio entre los dioses de ambos bandos antes de dar comienzo a los combates¹³. También se ha detectado la práctica de la *evocatio* en otros contextos, en concreto, en el de la convocatoria de la deidad de un lugar que hubiera sufrido sacrilegio y que hubiera quedado desacralizado (CTH 472)¹⁴. No es este el lugar para analizar las similitudes y diferencias de esta práctica ritual entre los hititas y los romanos. Sin embargo, es obvio que los hititas, frente a la práctica romana, no invitan a los dioses extranjeros a instalarse en Hattusa, ni les prometen rendirles culto en caso de que se cambien de bando.

En consecuencia, no se puede identificar la *evocatio* hitita con la romana, pues ésta última es una práctica destinada a la desacralización del lugar de residencia de una deidad a la que se le ofrece un nuevo lugar de culto, mientras que en aquella, la *evocatio* es sencillamente una convocatoria no específica. Es más, también son indoeuropeos los persas y sin embargo su comportamiento en Grecia es radicalmente ajeno a la práctica de la *evocatio*, como podría deducirse de Esquilo (*Persas*, 810-813; aunque podría tratarse de un exceso retórico en virtud de la maldad atribuida a Jerjes en el contexto de la formalización del bárbaro). En tales condiciones, la sobre-simplificación es la que conduce a analizar con trazos demasiado burdos la realidad y hacerla convenir con prejuicios raciales, como son los que en ocasiones se han alimentado desde determinadas interpretaciones de la corriente etnohistórica.

Ahora bien, el primero de los casos hititas mencionados, así como las *evocationes* bélicas romanas, permiten vislumbrar hasta qué extremo el pensamiento colectivo proyecta en el universo de lo divino las condiciones de lo real. Si estalla un conflicto entre dos comunidades humanas, sus dioses también están en conflicto, como si hubiera un universo paralelo en el que se reproducen las mismas circunstancias que determinan la realidad del mundo de los mortales.

Incluso en los historiadores que aparentan estar más alejados de la intervención de lo sobrenatural en la vida de los mortales, como podría ser el caso de Tucídides, la idea

13. J.M. GONZÁLEZ SALAZAR, *Rituales hititas, entre la magia y el culto*, Madrid, 2009, pp. 238-242.

14. GONZÁLEZ SALAZAR, *ibídem*, pp. 248-254.

de que las guerras de los humanos tienen su correlato entre los dioses está presente hasta unos extremos sorprendentes. El propio Tucídides insiste en la necesidad de analizar la dimensión religiosa en el origen de todas las conflagraciones¹⁵. La guerra de Troya es la de dos sociedades divididas, cuyos dioses también lo están. Precisamente porque el universo sobrenatural es correlato del mundo real, los dioses responden a la ideología de la guerra, pues triunfan y fracasan como los mortales¹⁶. La sociedad de los dioses reproduce la de los vivos, con sus tensiones y equilibrios en los que la guerra es el centro de gravedad entre lo divino y lo humano. Probablemente ningún otro escenario del mundo antiguo adquiere tanta relevancia social al consolidarse esa relación.

En su condición de realidad refleja, como reproducción del Estado, esa relación genera una acción política y otra cultural, tal y como se puede observar en los casos particulares analizados en las distintas intervenciones de este mismo volumen.

En Roma la situación es análoga a lo que hemos enunciado sobre el ámbito griego, pues sus dioses están en el epicentro de toda la acción humana. Precisamente, por esa circunstancia hay una relación indiscutible entre el éxito colectivo y la atención dada a los dioses, de nuevo, asunto central en la “teodicea de la Buena Fortuna”. Esto es lo que le permite afirmar a Cicerón (*De natura deorum* 2, 318) que el éxito de Roma deriva del hecho de que es el pueblo más piadoso. El fundamento de la idea no es ajeno al de muchos otros pueblos. Los judíos, elegidos por Yahvé para ser su pueblo, no pueden atribuir sus fracasos más que a un incontrastable alejamiento de su dios tutelar¹⁷; una mala conciencia que pesará de forma inevitable en la construcción ideológica de todo el Occidente cristiano¹⁸.

Es sabido que la aristocracia romana compite por conseguir magistraturas en la misma dimensión en la que se ocupa por alcanzar dignidades religiosas con las que ilustrar la gloria familiar. El panteón tradicional permite el aforo de todas las familias que se adscriben a una deidad protectora de la *gens*, como expresión del henoteísmo funcional que caracteriza al politeísmo romano¹⁹. Si la explicación del imperialismo romano hunde sus raíces en la estructura de la propiedad del suelo que establece la dinámica legislativa y en la ideología que sustancia al romano como el ciudadano propietario de una tierra que le procura el sustento propio y el de los suyos, el comportamiento imperialista genera una supraestructura ideológica en la que los dioses ratifican con la gloria militar de Roma su acuerdo con la política imperialista. Precisamente por ello toda la acción política está

15. Buena prueba de ello es su recurrente insistencia en incorporar las decisiones oraculares en el contexto político de los conflictos, así como su referencia a las infracciones de tabúes religiosos cuyo ejemplo más drástico es el episodio cilónico por sus consecuencias en el estallido de la Guerra del Peloponeso. Véase Tucídides I, 126-128.

16. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart et al. 1977, 191 ss.

17. J. CARROLL, *The Role of Guilt in the Formation of Ancient Judaism*, La Trobe University Sociology Papers 13, Melbourne, 1984.

18. Véase la interesante presentación de M. D. ROSEN, “Christian-Jewish Relations – A Historic Transformation in Our Times”, October, 2002.

<http://rabbidavidrosen.net/Articles/Christian-Jewish%20Relations/Christian-Jewish%20Relations%20-%20A%20Historic%20Transformation%20in%20our%20Time.pdf>

19. P. BARCELÓ, “Monoteísmo y monarquía en el Imperio romano”, C. RABASSA, R. STEPPER (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas, I coloquio internacional del Grupo Potestas*, Castellón, 2002, 18.

sancionada con una ritualidad muy claramente establecida, que es la que garantiza la correcta relación de los romanos con sus dioses²⁰.

Pero gracias a la *evocatio* Roma está abierta a la introducción de dioses extranjeros, cuyo asiento en la *Vrbs* no podrá evadirse de la apropiación aristocrática. Como es natural, serán los momentos críticos los que favorezcan la aceptación de nuevos dioses. Las grandes familias adoptarán de un modo u otro a los nuevos dioses convirtiéndolos así en clientes de esas *gentes*, como ocurre con el bien conocido caso de Mater Magna, introducida en Roma, según la versión aristocrática, de la mano de Escipión Nasica. Gracias a ella Roma se libera del acoso anibálico y los Escipiones se convierten en los redentores de la patria²¹.

La apropiación de deidades esenciales para el sustento de la ideología del poder se manifiesta de forma portentosa con Augusto y perdurará hasta el final del Imperio. En este sentido es de particular importancia el hecho de que todos los emperadores incorporan el Pontificado Máximo en su acumulación monopolizadora del poder²². En efecto, la posición privilegiada en la relación con los dioses es esencial para el mantenimiento del poder, cuya sacralización es un fenómeno progresivo también a partir de la concesión del título de *Augustus* a Octavio. Hasta Teodosio se mantiene el pontificado máximo en manos imperiales, lo que da idea de la consciencia de su importancia. La reforma augustea se basa en la rehabilitación de los *mores maiorum*, lo que permite aconsejar a Casio Dion (52.36, 1-2) en el famoso debate entre Agripa y Mecenas: “No honres religiones extrañas pues eso debilita el poder”²³. No obstante, Vespasiano hizo caso omiso del consejo, pues es sabido que sustenta su poder en el apoyo de Serapis. Nerón ya había manifestado su helenofilia al adoptar como deidad tutelar a Helios-Apolo; mientras que Domiciano se vincula con Minerva, los Severos promueven el culto de Mitra; Heliogábalo hace lo propio con el Sol de Emesa; Aureliano con su Sol; Diocleciano con Hércules y Constantino con Cristo. Todas estas divinidades, y posiblemente cuantas otras quisieran aducirse, tienen en común su carácter de *Invicti*; es decir, son divinidades a las que los emperadores confieren la tutela de sus guerras. Resulta obvio, pues, que el ámbito militar es un elemento prioritario en el fundamento del poder imperial en Roma y que los dioses escogidos por los emperadores quedan inmediatamente relacionados con ese entorno y, en consecuencia, están más intensamente presentes que otros en la ideología imperial. En eso consiste, precisamente, la elección henoteísta.

Esa presencia se proyecta en el entorno cultural como una competencia entre los dioses, pero no ya en la forma en la que había actuado en los poemas homéricos, sino como dioses al servicio de la política. Una política llena de conflictos y luchas por el poder que enaltecen o desploman a unos u otros dioses. Son ellos los que legitiman a los aspirantes al poder y sus fracasos son sus fracasos. En cierta medida, el descalabro del sistema tetrárquico ilustra bien esta

20. J.A. NORTH, “The Development of Roman Imperialism”, *JRS*, 71, 1981, 1-9; D. J. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity: Experiencing the Roman Empire*, Princeton, 2010; D. Hoyos, *A Companion to Roman Imperialism*, Leyden, 2012.

21. J. ALVAR, “Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 20.1, 1994, 149-169.

22. Véase un extenso catálogo de ejemplos en R. STEPPER, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, PAwB 9, Stuttgart, 2003.

23. P. BARCELÓ, « Monoteísmo y monarquía », 23.

idea, pues se corresponde con la profunda transformación, fracaso si se quiere, de la religión tradicional en detrimento del advenimiento de una nueva religión triunfante, el cristianismo, aval de la nueva estrella política que ilumina el Imperio.

En cualquier caso, todo lo antedicho va abriendo la perspectiva sobre la posibilidad de un análisis político-institucional en la relación de los dioses y la guerra. En ausencia de sistemas teocráticos en el mundo grecorromano, habrá que esperar a la implantación del cristianismo como supraestructura ideológica del Imperio, para encontrar parámetros parangonables con el sistema institucional y religioso del Egipto faraónico a pesar de las diferencias irreconciliables entre tan alejados sistemas y siempre que se asumiera la no fácil premisa de que en algún momento hubiera existido una auténtica teocracia en Egipto.

Más interesante resultaría ahondar en los motivos por los que los intentos de establecer un henoteísmo solar en el Imperio romano resultaron infructuosos. Parece obvio que la propuesta de Heliogábalo atentaba contra el signo de unos tiempos en los que los dioses tópicos o locativos, como se les quiera llamar, habían dejado paso a entidades más complejas de carácter universalista²⁴. Isis o Mitra eran venerados más o menos de la misma manera allá donde tuvieran una comunidad de culto. A partir de la época helenística, pero sobre todo con la expansión imperial romana serán los dioses los que se desplacen para recibir veneración donde quisiera que fuera. Los viejos dioses con epítetos de lugar que requerían el desplazamiento de sus fieles carecían de sentido, como dioses totalizadores, en la nueva estructura político territorial²⁵.

Si el culto imperial no obtuvo el resultado esperado, más difícil resultaría el triunfo de otros ensayos de ingeniería religiosa. Tal vez en todos los casos faltaba una arquitectura más sólida en el edificio religioso destinado a convertirse en el cobertizo del nuevo orden político instaurado por Augusto. El Sol Invictus de Aureliano parecía una construcción demasiado intelectualizada como para convertirse en el referente religioso más apetecible para la enorme masa social del Imperio²⁶. Sin duda, en el triunfo de Cristo operó de forma decisiva el empeño no solo de Constantino, sino de la familia imperial a lo largo de todo el siglo, lo que dio como fruto una legislación que venció la balanza hacia un lado, a partir de una sólida base social paulatinamente constituida²⁷.

La guerra entre dioses había concluido, del mismo modo que lo había hecho el conflicto entre los hombres que anhelaban el poder. No podemos decir que la *pax christiana* hubiera logrado el objetivo deseado por cualquier gobernante²⁸. De hecho, empezaba entonces una guerra mucho más soterrada en la que numerosos dioses de antaño lograron sobrevivir metamorfoseados en nuevos entes sobrenaturales en una sorprendente y paradójica convivencia en el seno de un monoteísmo nominal.

24. M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und der Religionspolitik des Kaisers Elagabalus*, Stuttgart, 1989.

25. J. ALVAR, "Paganism and Christianity during the 4th Century: Crossed Influences", en D. Hernández de la Fuente (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle upon Tyne, 2011, 40-55.

26. A. WATSON, *Aurelian and the Third Century*, Londres, 1999, 196-201.

27. P. BARCELÓ, "Beobachtungen zur Verehrung des christlichen Kaisers in der Spätantike", en H. Cancik y K. Hitzl (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tubinga, 2003, 318-340. Véase también el apartado final del libro editado por Cancik y Hitzl.

28. A. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, 2007.

MONOGRÁFICO

DIOSES Y GUERRAS, CONFLICTOS
RELIGIOSOS Y VIOLENCIA
EN EL MUNDO ANTIGUO

SÉQUITO DE HORUS, TRIPULACIÓN DE RA:
ASPECTOS RELIGIOSOS DE LAS LUCHAS DE
PODER DURANTE LA DINASTÍA VI EGIPCIA*

HORUS' ENTOURAGE, RA'S CREW: RELIGIOUS ASPECTS
OF POWER DISPUTES DURING THE EGYPTIAN SIXTH DYNASTY

FRANCISCO L. BORREGO GALLARDO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
MAIL: flborrego@hotmail.com

RESUMEN

El comienzo de la dinastía VI en Egipto se muestra como un periodo de una grave confrontación política. El reinado de Teti parece haber sido interrumpido bruscamente por una conspiración que acabó con su vida y que sentó en el trono a un usurpador, Userkara. Tras un reinado efímero, existen evidencias que apuntan a que Userkara fue depuesto, posiblemente de modo violento, por el heredero legítimo de Teti, el nuevo rey Pepy I. Los testimonios disponibles sugieren la existencia de dos bandos enfrentados en la corte egipcia del momento: uno, presidido por Teti y Pepy I, que buscaba reducir la influencia

ABSTRACT

The beginning of the ancient Egyptian Sixth Dynasty seems to have been a period of severe political confrontation. Apparently, the reign of king Teti was abruptly interrupted by a conspiracy which killed him and installed in power a usurper, Userkara. After a very short reign, Userkara was deposed, seemingly by violence, by the rightful heir of Teti, the new king Pepy I. The available evidence suggests the existence of two opposing sides in the Egyptian court of this period: one presided by Teti and Pepy I, who tried to reduce the political influence of the clergy of the Sun-god, Ra, and

*El autor desea agradecer los comentarios de los revisores externos, en especial los de uno de ellos, por sus acertadas y generosas sugerencias, que han permitido mejorar bastante el texto, y la lectura atenta de la Prof.^a Dra. Covadonga Sevilla. De las carencias y fallos de este artículo es responsable único el autor.

RESUMEN

política del clero del dios Sol, Ra, y otro que era apoyado por este último. En este trabajo son analizados los aspectos religiosos de estas luchas políticas entre el reinado de Teti y el de Pepy I. Teniendo en cuenta los contextos históricos específicos de cada reinado, el estudio se centra en el contenido de los diversos nombres y epítetos de las titulaturas de estos reyes: los nombres de Horus de ambos y los nombres de coronación y los epítetos de Pepy I que se refieren a este soberano como hijo de los dioses Hathor, Señora de Dendera, y Atum, Señor de Heliópolis. Desde un examen detallado de estas fuentes se puede proponer que bajo esta confrontación por el poder subyacía asimismo un debate entre concepciones muy diferentes de los fundamentos religiosos de la realeza sagrada y del ejercicio del poder regio: uno, apoyado en tradiciones altoegipcias, centrado en torno al dios Horus, y otro, localizado en la zona menfita y el Bajo Egipto, y centrado en el dios Sol, Ra.

ABSTRACT

other supported by the latter. In this paper, the religious aspects of these political disputes between the reign of Teti and the reign of Pepy I have been analysed. The study, which takes into consideration the specific historical contexts of each reign, has focused on the contents of the several names and epithets of the royal titularies of those kings: the Horus names of Teti and Pepy I, and the coronation names and the epithets of Pepy I referring him as son of the goddess Hathor, Lady of Dendera, and the god Atum, Lord of Heliopolis. As a result of a detailed examination of these sources, it has been found that under this confrontation for power also underlay a debate between very different conceptions of the religious fundamentals of the sacred kingship and of the exercise of royal power: one supported on Upper Egyptian traditions, focused around the god Horus, and other, located in the Memphite area and Lower Egypt and focused on the Sun-god Ra.

PALABRAS CLAVE

Egipto, Reino Antiguo, Dinastía VI, Ra, Horus, Hathor, titulatura real, teología política

KEY WORDS

Egypt, Old Kingdom, Sixth Dynasty, Ra, Horus, Hathor, Royal titulary, political theology

Fecha de recepción: 01/05/2013

Fecha de aceptación: 21/10/2013

La política y la religión son ámbitos que en el mundo antiguo a menudo no pueden ser entendidos el uno sin el otro. Por esta razón, no es infrecuente que los conflictos religiosos devinieran en luchas políticas o que los bandos en liza acudieran a la religión para sustanciar y sancionar sus argumentos. En el Egipto antiguo, la sacralidad de la institución de la realeza y el papel cósmico de ésta hacían que la religión se encontrara presente en mayor o en menor medida en las luchas por el poder. Ésta es una de las razones por las que a menudo los egipcios expresaran el debate político en términos religiosos, en ocasiones poco explícitos en las fuentes disponibles. El presente trabajo constituye una aproximación a algunos de los argumentos y aspectos religiosos de los graves conflictos políticos que tuvieron lugar en Egipto a inicios de la dinastía VI.

1. INTRODUCCIÓN: CONFLICTOS POLÍTICOS Y LUCHAS DE PODER DURANTE LA DINASTÍA VI

La aportación de nueva documentación epigráfica en los últimos años y una interpretación más refinada de ésta en conjunción con los datos hasta ahora conocidos están permitiendo conocer los detalles de un periodo muy inestable políticamente en Egipto a finales de la dinastía V y los inicios de la dinastía VI. Las evidencias apuntan a un acceso al trono de Teti (c. 2305-2279 a.n.e.)¹, primer rey de la dinastía VI, marcado por problemas serios de legitimidad. Aunque se desconoce la mayoría de los detalles del proceso, uno de los fundamentos del acceso al trono de Teti, cuyos orígenes familiares distan mucho de estar claros² (¿una rama secundaria de la familia real?), parece haber sido su matrimonio con Iput I³, la hija de su predecesor, Unis (c. 2321-2306 a.n.e.)⁴. No en vano, su llegada al trono no parece haber sido tranquila o libre de problemas. Es en ese sentido como se puede explicar el primero de los títulos del protocolo canónico de Teti, su nombre de Horus, *Hrw Shtp-t3wj*, que significa «El Horus que ha pacificado / tranquilizado las Dos Tierras» (vid. infra)⁵. Otro po-

1. Las fechas de este trabajo han sido tomadas de HORNUNG, E.; KRAUSS, R. y WARBURTON, D. A. (eds.): *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston (83), 2006.

2. En general, recientemente: CALLENDER, V. G.: *Egypt in the Old Kingdom. An Introduction*, Melbourne, 1998, 71-73; MÁLEK, J.: «The Old Kingdom (c. 2686-2160 BC)», SHAW, I. (ed.): *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2000, 83-107, 103-104; KANAWATI, N.: *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepy I*, London, 2003, 3-4; BAUD, M.: «The Old Kingdom», LLOYD, A. B. (ed.): *A Companion to Ancient Egypt*, 2 vols., Oxford, 2010, I, 63-80, 77-78.

3. Sobre este personaje, recientemente y con referencias: BAUD, M.: *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, 2 vols., Le Caire, 1999 (BdE 126), II, 410-411; DODSON, A. y HILTON, D.: *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, London-New York, 2004, 70, 73 y 76.

4. KANAWATI, N.: «Nepotism in the Egyptian Sixth Dynasty», *BACE*, 14, 2003, 39-59, 39.

5. VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz (MÁS 49), 1999², 62-63 (1 H); POSTEL, L.: *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au debut du Moyen Empire. Des premiers Antef au debut du règne d'Amenemhat I^{er}*, Turnhout (MRE 10), 2004, 285-286; LEPROHON, R. J.: *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*, Atlanta (WAW 33), 2013, 41 y 42. Acerca de los nombres de Horus compuestos con el sustantivo *t3wj* «las Dos Tierras», que suelen ser frecuen-

sible signo de esta búsqueda de legitimación de Teti es la política matrimonial de la Corona, tanto de casamientos de hijas del rey con altos cargos de la administración, especialmente con visires⁶, oficiales que estaban a la cabeza de la administración y que, no por casualidad, concentran en ese momento un número mayor de cargos que antes⁷, como, por otro lado, del monarca con mujeres procedentes de importantes familias del Alto Egipto⁸.

Esta situación parece haber desembocado en una notable inestabilidad e inseguridad dentro de la corte, que podría haber estado motivada por la existencia de otros candidatos con aspiraciones legítimas al trono, como se puede inferir de algunas evidencias. Así, la creación de títulos administrativos relacionados con la seguridad de palacio⁹ parece encontrar su correlato en los últimos datos epigráficos obtenidos, que parecen apuntar en la dirección de la afirmación del historiador grecoegipcio Manetón, quien señala que el reinado de Teti finalizó bruscamente por una conspiración que acabó con su vida¹⁰, un hecho para el que no existen por el momento evidencias contemporáneas definitivas¹¹. Según la interpretación que aboga por la posibilidad de un regicidio, a resultas de éste se habría instalado en el trono un usurpador, Userkara (¿c. 2279-2276 a.n.e.?), posible miembro de la familia real, con un reinado efímero de entre 2 y 4 años de duración¹². Este último soberano parece haber sido depuesto por la facción focalizada en torno al hijo de Teti con su esposa principal y el que sería el heredero legítimo, el rey Pepy I (c. 2276-2228 a.n.e.). Las represalias de este grupo contra los partidarios de Userkara son cada vez más claras y numerosas en el registro documental: entrega a oficiales fieles a Teti y Pepy I de las tumbas de los cortesanos que parecen haber apoyado a Userkara y una cuidadosa y sistemática *damnatio memoriae*

tes en reinados que parecen haber necesitado de una legitimidad suplementaria, vid. infra, así como GOEDICKE, H.: «*zm3 t3wy*», POSENER-KRIÉGER, P. (ed.): *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, 2 vols., Le Caire (BdE 97), I, 307-324; POSTEL, *Protocole des souverains...*, passim.

6. MORENO GARCÍA, J. C.: reseña de KANAWATI, N. y ABDER-RAZIQ, M.: *The Teti Cemetery at Saqqara, Vol. VI: The Tomb of Nikauisesi*, Warminster, 2000, en *BiOr*, 59, 2002, 509-520, 512; KANAWATI, BACE 14, 40-49.

7. MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 510-512; KANAWATI, *Conspiracies...*, 5-6.

8. Como, por ejemplo, el de Iput I con Teti: BAUD, *Famille royale...*, 410-411; MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 514-515; id.: «Deux familles de potentats provinciaux et les assises de leur pouvoir: Elkab et El-Hawawish sous la VI^e dynastie», *RdE*, 56, 2005, 95-128, 100-101. Esta tendencia ya podría haberse iniciado en el reinado de Unis: id., *BiOr* 59, 512-513.

9. KANAWATI, *Conspiracies...*, 152-155.

10. Man., *Aeg.*, fr. 19a-b y 20; WADDELL, W. G.: *Manetho*, London, 1964, 50-53; JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, J. y JIMÉNEZ SERRANO, A.: *Manetón – Historia de Egipto*, Madrid, 2008, 99-100.

11. A este respecto, recientemente: LEPROHON, *The Great Name*, 41.

12. Sobre este reinado, recientemente y con referencias: KANAWATI, N.: «New evidence on the reign of Userkare?», *GM*, 83, 1984, 31-38; id., *Conspiracies...*, passim; BAUD, M. y DOBREV, V.: «De nouvelles annales de l'Ancien Empire égyptien. Une "Pierre de Palerme" pour la VI^e dynastie», *BIFAO*, 95, 1995, 23-92, 59-62; BAUD, M.: «The relative chronology of dynasties 6 and 8», HORNUNG, E.; KRAUSS, R. y WARBURTON, D. A. (eds.): *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston, 2006 (*HdO* 83), 144-158, 146. Para ZIBELIUS-CHEN, K.: «Politische Opposition im Alten Ägypten», *SAK*, 17, 1990, 339-360, 349, y CALLENDER, *Egypt in the Old Kingdom...*, 74 y 76, Userkara podría haber sido un hermanastro del posterior Pepy I, ambos hijos de Teti pero de madres distintas.

de estos últimos, posible correlato en el ámbito funerario de ejecuciones sumarias¹³. En ese mismo sentido, ciertos indicios muestran que algunos oficiales podrían haber retallado en sus tumbas el nombre del monarca usurpador con el fin de evitar dichas represalias¹⁴.

Esta inestabilidad política parece haberse traducido en otros procesos y fenómenos. Además de las *damnationes memoriae*, cabe señalar la inusualmente rápida sucesión de visires en un periodo breve de tiempo, con un número total de titulares del cargo muy superior a la norma habitual de tiempos anteriores¹⁵, y la destitución brusca de altos funcionarios, como muestra la interrupción repentina de la decoración de sus tumbas¹⁶. Por otro lado, la importancia creciente de grupos dirigentes de las provincias del Alto Egipto en los asuntos del reino se aprecia en los casamientos de Pepy I con mujeres de familias importantes de esos ámbitos¹⁷, en lo que parecen haber sido verdaderas alianzas políticas¹⁸. Esta estrategia,

13. KANAWATI, GM 83, passim; id.: *Conspiracies...*, 3-4, 9-24, 138-144, 157-169 y 183-184; CALLENDER, *Egypt in the Old Kingdom...*, 74 y 76; MYŚLIWIEC, K.: «The mysterious Mereris, sons of Ny-anekh-Nefertem (Sixth Dynasty, Saqqara)», WOODS, A.; McFARLANE, A. y BINDER, S. (eds.): *Egyptian Culture and Society. Studies in Honour of Naguib Kanawati*, 2 vols., Le Caire, 2010, II, 71-91, 71-73; SHAFIK, S.: «Disloyalty and punishment: the case of Ishfu at Saqqara», WOODS, A.; McFARLANE, A. y BINDER, S. (eds.): *Egyptian Culture and Society. Studies in Honour of Naguib Kanawati*, 2 vols., Le Caire, 2010, II, 181-191. Para otros autores, empero, la ausencia de menciones de Userkara en la documentación coetánea se debería a lo efímero de su reinado, lo que habría impedido que su complejo funerario apenas hubiera llegado a ser más que un proyecto: STADELMANN, R.: «König Teti und der Beginn der 6. Dynastie», en BERGER, C.; CLERC, G. y GRIMAL, N. (eds.): *Hommages à Jean Leclant*, 4 vols., Le Caire, 1994 (*BdE* 106), 327-335, 335; BAUD, «Dynasties 6 and 8», 146.

14. Es el caso de Mehi, quien parece haber cambiado el cartucho con el nombre de Userkara por el de Teti durante el reinado de Pepy I: KANAWATI, GM 83, 35.

15. MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 510-512; id.: reseña de KANAWATI, N. y ABDER-RAZIQ, M.: *The Teti Cemetery at Saqqara, Vol. VII*, Warminster, 2001, *BiOr*, 60, 2003, 341-348, 341-342 y 344-345.

16. KANAWATI, *Conspiracies...*, 28 (Hermeru), 35 (Iye), 37 (Iyehor), 39 (Nyanjejunum), 42 (Nyanjepepy), 46 (Nyanjeptah), 50-51 (Anej), 55 (Gueref), 66 (Ihymesaf), 70 (Inumenu), 92-93 (Jui), 97 (Mereri), 127-128 (Tchetetu), 132 (Uernu), 133-134 (anónima) y 167 (lista de propietarios).

17. Anjenespepy I, Anjenespepy II y Nedyefet con Pepy I: MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 512. Las evidencias existentes hasta la fecha sobre dichas esposas del rey se encuentran reunidas en LABROUSSE, A.: «Huit épouses du roi Pépy I^{er}», WOODS, A.; McFARLANE, A. y BINDER, S. (eds.): *Egyptian Culture and Society. Studies in Honour of Naguib Kanawati*, 2 vols., Le Caire, 2010, I, 297-314. Recientemente, aunque sin pruebas claras ni explícitas, se ha enunciado la posibilidad de que Anjenespepy I y Anjenespepy II fueran en realidad primas de Pepy I, hijas de Nebet, que a su vez sería una posible hermana de la madre de Pepy I, Iput I: KANAWATI, N.: «The vizier Nebet and the royal women of the Sixth Dynasty», HAWASS, Z. e IKRAM, S. (eds.): *Thebes and Beyond. Studies in Honour of Kent R. Weeks*, Le Caire (CASAE 41), 115-125.

18. En ese sentido, como una evidencia suplementaria puede tomarse el trabajo reciente de GOURDON, Y.: «Le nom des épouses abydniennes de Pépy I^{er} et la formule de serment à la fin de l'Ancien Empire», *BIFAO*, 106, 2006, 89-103, quien ha propuesto que los nombres que tomaron las dos esposas de Pepy I oriundas de la zona de Abydos en el momento del casamiento con este monarca (Anjenespepy I y Anjenespepy II: *ḥnh.n=s-Ppy*) están contruidos a partir del verbo *ḥnh* «jurar». Así, sus nombres reflejarían que ambas mujeres debieron prestar juramento en el momento de formalizarse esta alianza matrimonial (ibid.: 99). No obstante, debe tenerse en cuenta que la raíz *ḥnh* también tiene en estos momentos otros significados, de los campos semánticos de la vida y la nutrición, principalmente: HANNIG, R.:

que ya iniciara su padre, Teti¹⁹, buscaría afianzar su posición en el trono, controlar mejor a estos grupos emergentes y asegurar una descendencia suficiente que evitara los problemas sucesorios que parecen haber generado en parte estos conflictos entre facciones de la corte. Al mismo tiempo, las nuevas alianzas y las represalias de la Corona habrían favorecido una reorganización de las elites palatinas, con la llegada de hombres nuevos a los puestos de responsabilidad del Estado, muchos de ellos procedentes de las provincias del Alto Egipto, que en ciertos casos llegaron incluso a alcanzar el visirato²⁰. Esto, a su vez, parece haberse traducido en un incremento de la riqueza y posición social de las familias de potentados de dicha región, quienes habrían aprovechado la situación para intentar incrementar su autonomía con respecto a la autoridad central²¹. La monarquía, por su parte, habría intentado minimizar en parte esta autonomía mediante varios mecanismos, como la educación en la corte de los hijos de los potentados provinciales, el ejercicio del cargo de gobernador provincial ya no desde la capital de la provincia sino desde la corte menfita y el desplazamiento itinerante de la sede del cargo de visir del Alto Egipto por varias capitales de esta región²².

Este panorama se complica aún más si se tiene en cuenta que las conspiraciones no parecen haberse detenido con el acceso al trono de Pepy I y las represalias efectuadas por éste. Este rey parece haber sobrevivido a dos intrigas palaciegas: una, quizá a los inicios de su reinado, de la que se conoce la participación de una de sus esposas, coaligada quizá con un visir, como refiere el texto de autopresentación de Uni²³, y otra al final de su reinado, protagonizada por el visir Raur²⁴. En opinión de Kanawati, estas intenciones habrían sido efectuadas por el sector palatino más perjudicado por la política de favorecimiento

Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit, Mainz, 2003, 272-278 {5330-5435}. En ese sentido, el antropónimo ḥḥ-n=s-Ppy se traduciría como «Pepy vive por ella».

19. Vid. n. 8. La relevancia de esta línea de actuación política se aprecia asimismo en la importancia que adquieren en estos momentos los cargos responsables de la gestión y control del harén real: MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 513-514.

20. *Ibid.*, 513; KANAWATI, *BACE* 14, 49-50 y 56; *id.*: «Interrelation of the capital and the provinces in the Sixth Dynasty», *BACE*, 15, 2004, 51-62, 52. No obstante, entre los más altos dignatarios de Pepy I también se incluyen algunos familiares de este monarca, como aparece bien referido en *ibid.*, 50-55.

21. MORENO GARCÍA, *RdE* 56, 104-128; BÁRTA, M.: «Filling the chambers, rising the status: Sixth Dynasty context for the decline of the Old Kingdom», MORENO GARCÍA, J. C. (ed.): *Élites et pouvoir en Égypte ancienne*, Lille (*CRIPEL* 28), 2009-2010, 145-155.

22. KANAWATI, *BACE* 15, 51-52 y 53.

23. CG 1435: *Urk.* I 98, 1 – 110, 2 (100, 13 – 101, 4). La bibliografía sobre este texto es abundantísima. Sobre ese pasaje y como trabajos más recientes vid. KANAWATI, N.: «Deux conspirations contre Pépy I^{er} », *CdE*, 56, 1981, 203-217, 203-210 y 214-217; *id.*, *Conspiracies...*, 4 y 171-173, fig. 1.1; EYRE, C. J.: «Weni's Career and Old Kingdom Historiography», EYRE, C. J.; LEAHY, A. y LEAHY, L. M. (eds.): *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*, London, 1994, 107-124; RICHARDS, J.: «Text and Context in Late Old Kingdom Egypt: the Archaeology and Historiography of Weni the Elder», *JARCE*, 39, 2002, 75-102; STRUDWICK, N. C.: *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta (*WAW* 16), 2005, 352-357 y 459, esp. 353, todos con referencias.

24. KANAWATI, *CdE* 56, 210-217; *id.*, *Conspiracies...*, 4, 169-182 y 185; CALLENDER, *Egypt in the Old Kingdom...*, 75-76.

de las familias del Alto Egipto, aquél focalizado en la zona capitalina, tanto los cortesanos menfitas como el clero heliopolitano del dios Ra²⁵.

2. LA VERTIENTE RELIGIOSA DE LOS CONFLICTOS POLÍTICOS DE INICIOS DE LA DINASTÍA VI

Con este conjunto de datos, Kanawati ha planteado la existencia de dos facciones enfrentadas²⁶ en la corte egipcia de finales de la dinastía V y los inicios de la dinastía VI. Las evidencias que según este investigador apoyarían esta idea son, además de las represalias en forma de *damnatio memoriae*, las ideas que pueden inferirse a partir de la localización de las tumbas reales y las titulaturas de los soberanos. A este respecto hay que recordar que la elección de ambos constituía una verdadera cuestión de Estado de alto contenido ideológico, pues operaban como partes del programa político del reinado. Este autor señala que los reyes que no incluyeron en sus titulaturas el teónimo Ra, el dios sol, como Shepseskaf a finales de la dinastía IV, Userkaf (c. 2435-2429 a.n.e.) a inicios de la V, y Menkauhor (c. 2373-2366 a.n.e.), Unis, Teti, Pepy I entre fines de la V e inicios de la VI, localizaron su tumba en la zona de Saqqara y no en la de Abusir²⁷. Esta última región se muestra muy vinculada con el culto solar, pues no en vano allí se enterraron y recibieron su culto funerario la mayoría de los soberanos de la dinastía V que construyeron los denominados «santuarios solares» de la necrópolis menfita, los cuales se localizan en esa misma zona²⁸. Además, algunos trabajos recientes han mostrado que mientras que los cementerios de Abusir, Zawiyet el-Aryan, Guiza y Abu Rawash, situados al norte de Menfis, se muestran orientados hacia el templo de Ra-Atum en Iunu (Heliópolis), en el caso de los que se disponen desde Saqqara hasta Meidum tal alineamiento no se produce²⁹.

25. KANAWATI, *Conspiracies...*, 184-185.

26. Sobre la «oposición política» en el Egipto antiguo, vid. ZIBELIUS-CHEN, SAK 17, *passim*.

27. KANAWATI, *Conspiracies...*, 138 y 183.

28. Para los santuarios solares del Reino Antiguo, recientemente y con referencias anteriores: VOSS, S.: *Untersuchungen zu den Sonnenheiligümern der 5. Dynastie. Bedeutung und Funktion eines singulären Tempeltyps im Alten Reich*, Hamburg, 2004; NUZZOLO, M.: «I Templi Solari della V Dinastia: significato et pratiche culturali», *Aegyptus*, 85, 2005, 75-101; id.: «The Sun Temples of the Vth Dynasty: A Reassessment», SAK, 36, 2007, 217-247; id.: «Sun Temples and Kingship in the Ancient Egyptian Kingdom», GOYON, J.-C. y CARDIN, C. (eds.): *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists – Actes du neuvième congrès international des égyptologues. Grenoble, 6-12 septembre 2004*, 2 vols., Leuven (OLA 149-150), 2007, II, 1401-1410; id.: «Considerazioni su alcune cariche sacerdotali della V dinastia», *Aegyptus*, 87, 2007, 215-233.; KREJČÍ, J. y MAGDOLEN, D.: «Research into Fifth Dynasty sun temples – past, present and future», BÁRTA, M. (ed.): *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Prague, 2006, 185-191.

29. GOEDICKE, H.: «Giza: causes and concepts», *BACE*, 6, 1995, 31-50; id.: «Abusir – Saqqara – Giza», BÁRTA, M. y KREJČÍ, J. (eds.): *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Praha (*ArOrSup IX*), 2000, 397-412; VERNER, M.: «Who was Shepseskara, and when did he reign?», BÁRTA, M. y KREJČÍ, J. (eds.): *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Praha (*ArOrSup IX*), 2000, 581-602, 585-595, fig. 3; JEFFREYS, D.: «The Topography of Heliopolis and Memphis: Some Cognitive Aspects», GUKSCH, H. y POLZ, D. (eds.): *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Rainer Stadelmann gewidmet*, Mainz,

Por otro lado, Kanawati considera muy importante que, pese al antecedente de Menkauhor, que tiene un nombre no helióforo pero sí construyó un santuario solar (de hecho, el último de los conocidos), ni Unis ni Teti, quienes ya no construyeron templos de esa clase, ostentaron en su titulación el teónimo Ra. Sin embargo, éste sí fue exhibido en su propio protocolo por Userkara. El reinado de este último, entonces, habría contado con el apoyo del clero del culto solar, tomando partido por la facción de este personaje dentro de la corte. Se trataría de un intento de este colegio sacerdotal por recuperar la influencia política que tuvieron antes, la cual se habría visto disminuida notablemente durante los reinados de estos soberanos de nombres no helióforos³⁰.

Este mismo egiptólogo ha destacado asimismo el hecho de que Pepy I escogiera como primer nombre de coronación *Nfr-z3-Hrw* (Nefersahor), que tampoco incluye el nombre del dios Ra, sino el de Horus, siguiendo la dialéctica de oposición a la política *pro-solar* de Userkara. Sin embargo, en momentos iniciales de su reinado Pepy I cambió su nombre *Nfr-z3-Hrw*, que se puede traducir como «Perfecta es la protección de Horus», por *Mry-Rc* (Meryra) «A quien ha deseado Ra». Para Kanawati, este cambio habría acontecido motivado por una situación de elevada tensión interna, que habría cristalizado en el momento en que fue descubierta la conjura que refiere el texto de autopresentación de Uni³¹ (vid. infra).

En opinión de quien escribe estas líneas, bajo las disputas de poder de estos momentos subyacían no sólo ambiciones personales y veleidades políticas, sino también diferentes concepciones de la teología política faraónica. A este respecto, un estudio más detallado y profundo de las titulaturas y los epítetos de los soberanos en sus contextos histórico e ideológico aún puede aportar bastante información sobre los fundamentos religiosos de los bandos políticos enfrentados entonces. Otros aspectos de interés, como la evolución en la selección e innovación de textos de los *Textos de las Pirámides* reinado por reinado, no pueden ser abordados en este lugar y habrán de serlo en ulteriores estudios.

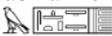
2.1. LA EVIDENCIA DE LOS NOMBRES DE HORUS

El primer elemento de la titulación de los reyes que se puede analizar a propósito de este tema son los denominados «nombres de Horus». Cada uno de ellos define a su portador, el monarca, como encarnación terrestre, viva, de Horus, deidad tanto celeste como de la realeza. Se trata del más antiguo de los títulos conocidos del rey egipcio, y durante el Reino Antiguo es uno de los más importantes, como lo muestran su omnipresencia en la documentación coetánea y que ocupe el primer lugar en el orden de enunciación de los

1998, 63-46.; KREJČÍ, J.: «The origins and development of the royal necropolis at Abusir during the Old Kingdom», BARTA, M. y KREJČÍ, J. (eds.): *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Praha (*ArOrSup IX*), 2000, 467-484; BARTA, M.: «Location of Old Kingdom Pyramids in Egypt», *CAJ*, 15, 2005, 177-191.

30. KANAWATI, *Conspiracies...*, 144-146, 183 y 184-185.

31. *Ibid.*, 4 y 177-182.

elementos del protocolo regio³². Por otro lado, como ya mostrara Helck³³, desde el reinado de Unis se aprecia un cambio notable con respecto a los nombres horianos de los soberanos anteriores: si bien la mayoría los epítetos que desarrollan el nombre de Horus en los reinados precedentes contaban con el sustantivo *ḥꜥw* «aparición gloriosa, epifanía»³⁴, noción que se encuentra en estrecha asociación con el sol³⁵, ahora, en cambio, presentan el sustantivo *t3wj* «las Dos Tierras», esto es, el Alto y el Bajo Egipto entendidos como una única entidad dual. Es posible que la elección de esta palabra, que evoca y sitúa en el corazón de la ideología del momento la unidad del país y la base de su articulación territorial, se debiera a un deseo por equilibrar una cierta falta de legitimidad o robustecer un acceso al poder en circunstancias que no habrían sido todo lo normales que hubiera sido deseable. A este respecto, una situación similar parece haberse producido con la coronación de Nyusera (c. 2402-2374 a.n.e.), el rey de la dinastía V que exhibió el sustantivo *t3wj* con anterioridad a Unis. Según las evidencias existentes, Nyusera accedió al trono no como hijo de su predecesor, sino como hermano de los dos monarcas anteriores, Neferefra (c. 2404-¿2403? a.n.e.) y Shepseskara (c. ¿2403-2402? a.n.e.), soberanos de reinados efímeros que habrían fallecido sin hijos³⁶. Por esta razón, Nyusera contaba con legitimidad en tanto que miembro de la familia real, hijo de rey y hermano de reyes, pero da la impresión de que con dos sucesiones laterales, no descendentes, era necesario un esfuerzo ideológico suplementario para respaldar su reinado. Sin embargo, lo más relevante de esta política no es tanto su novedad³⁷ como más bien su continuidad durante el reinado de Teti. Este último no sólo habría incluido en su nombre de Horus el sustantivo *t3wj*, sino que lo habría hecho como  *Hrw Shtp-t3wj* «El Horus que Ha Apaciguado / Tranqui-

32. Los trabajos acerca de esta realidad son numerosísimos. Baste citar las siguientes como las más importantes y recientes, con referencias: VON BECKERATH, *Königsnamen*, 6-9; LEPROHON, R. J.: «Titulary», REDFORD, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, 2001, III, 409-411; id., *The Great Name*, 12-13; QUIRKE, S.: *Who were the Pharaohs? A Guide to Their Names, Reigns and Dynasties*, London, 2010², 14 y 28-30.

33. HELCK, W.: «Gedanken zum Mord an König Teti», BRYAN, B. M. y LORTON, D. (eds.): *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, 103-112, 103-104.

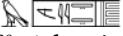
34. Así en los reinados de Sahura (*Nb-ḥꜥw*), Neferirkara (*Wsr-ḥꜥw*), Neferefra (*Nfr-ḥꜥw*), Shepseskara (*Shm-ḥꜥw*), Menkauhor (*Mn-ḥꜥw*) y Dyedkara (*Dd-ḥꜥw*). Vid. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 56-61 (2 H, 3 H, 4 H, 5 H, 7 H y 8 H) y VERNER, «Who was Shepseskara», 582-585 y 598, fig. 1.

35. SCHUNCK, M.: *Untersuchungen zum Wortstamm ḥꜥ*, Bonn, 1985, passim, esp. 13-33; BEAUX, N.: «Arc-en-ciel, apparition et couronnement. À propos du signe N 28», HAWASS, Z. y HOUSER WEGNER, J. (eds.): *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, 2 vols., Le Caire (CASAE 39), I, 61-67.

36. VERNER, «Who was Shepseskara...», passim, esp. 596-597.

37. De hecho, la presencia del sustantivo *t3wj* y no *ḥꜥw* en el nombre de Horus de Unis no debería verse como una ruptura tan grande con la política anterior, pues este monarca es el primer soberano que incluye dentro del cartucho que recoge su nombre personal el epíteto *Z3-Rꜥ* «Hijo de Ra» (VON BECKERATH, *Königsnamen*, 60-61 (9 E 1)). Con ello, dotó a este último de una entidad mayor, pues antes sólo aparecía ocasionalmente dentro del protocolo canónico del monarca, en tanto que «epíteto libre».

lizado / Contentado las Dos Tierras», lo que podría ser interpretado como la búsqueda de una legitimidad *de facto* y la declaración de un afán de conciliación³⁸.

Por su parte, no se conoce el nombre de Horus de Userkara. Sin embargo, de acuerdo con el resto de su escasa titulación conocida (vid. infra), es muy posible que hubiera buscado un regreso a presupuestos políticos anteriores, vigentes durante la mayoría de reinados de la dinastía V, abandonando el término *t3wj* de sus inmediatos predecesores e incorporando de nuevo *hrw*. De ser cierta esta propuesta, por el momento hipotética, se otorgaría un mayor peso a la teología política basada en el culto solar. Lo que sí es conocido y resulta ser muy significativo es que Pepy I, en su entronque con la política de su padre, Teti, escogiera otro epíteto de desarrollo del nombre de Horus construido con el sustantivo *t3wj*,  *Hrw Mry-t3wj* «El Horus a Quien Han Deseado / Amado las Dos Tierras»³⁹. Además de distanciarse de presupuestos más basados en la teología solar, mediante el sintagma escogido Pepy I hacía expreso su deseo de mostrarse como soberano legítimo reconocido y querido por todo el país⁴⁰.

El análisis de esta dialéctica, entonces, permite un acercamiento a los fundamentos religiosos del poder regio según parece haber sido entendido por uno de ambos bandos⁴¹. En los casos de Unis, pero sobre todo de Teti y Pepy I, se enfatiza la unidad del país y el concurso de éste en la propia política. La enunciación de nociones que presentan un sesgo más político que propiamente religioso dentro de los sintagmas de desarrollo del título hace que, desde el punto de vista de la teología política, se tematice la divinidad que representa la propia institución monárquica y que sirve de vehículo a estas ideas, el propio Horus.

Otra posible fuente de relevancia a propósito de esta cuestión es la onomástica de algunos personajes contemporáneos. En ese sentido, llama la atención que una buena parte de los hijos de Teti presentara como teónimo de su nombre propio el nombre del dios Horus, algunos de los cuales son poco frecuentes, lo que destaca su singularidad y relevancia: Sathor (*Z3t-Hrw* «Hija de Horus»), Uatetjethor (*Wrt(j)t-ht-Hrw* «La Única del cuerpo de Horus»), Nebkauhor (*Nb-k3w-Hrw* «Horus es dueño de *kau*») o Nefersahor (*Nfr-z3-Hrw* «Perfecta es la protección de Horus», posiblemente el futuro Pepy I; vid.

38. Un contenido similar se puede inferir del segundo título del protocolo canónico del monarca en este momento, *Nbtj(j)* «El de las Dos Señoras», es decir, Nejbet y Uadyet, patronas del Alto y del Bajo Egipto, respectivamente. En este reinado la forma de este título, como es frecuente en todo el Reino Antiguo, es muy similar a la que presenta el nombre de Horus: *Shtp-Nbtj* «Quien apacigua / tranquiliza / contenta a las Dos Señoras» (VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (1 N 1)). Un sentido parecido se encuentra en el epíteto de desarrollo del «título áureo» de Teti, *Zm3* «el unificador, el que une» (ibid., 62-63 (1 G 1)); esto podría ser interpretado como un intento de reforzar su legitimidad (BORREGO GALLARDO, F. L.: *El «título áureo» del rey durante el Reino Antiguo egipcio. Estudio textual, semiológico e histórico*, tesis doctoral inédita, Madrid, 2010, 723-731).

39. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 H).

40. Sobre la insólita frecuencia en el uso de nombres y epítetos construidos con diferentes compuestos derivados de la raíz verbal *mryj* «amar» en los momentos turbulentos de inicios de la dinastía VI, como un modo de conjurar la nostalgia de amor, fidelidad y lealtad, vid. MYSLIWIEC, «Mysterious Mereris», 71.

41. Los conceptos e ideas que subyacen bajo la concepción «solar» de la autoridad regia se analizarán algo más adelante, al tratar los nombres encerrados en los cartuchos de Pepy I. En las líneas inmediatamente siguientes se abordarán principalmente los referidos a la más propiamente «horiana».

infra)⁴². No creo que esta realidad se debiera a una simple casualidad o capricho paterno. Por el contrario, da la impresión de que dichos nombres de infantes reales, algunos de ellos con notables cargos en la corte⁴³, constituyeron una elección consciente y deliberada, una declaración ante la elite del ideario de la teología política coetánea y del deseo de dotar a ésta de continuidad en el futuro. Otro fenómeno armónico con este hecho es, como ha indicado el propio Kanawati, que durante el reinado de Teti los nombres propios de cortesanos que hubieran sido compuestos con el teónimo de Ra, el dios Sol, son sumamente escasos, sobre todo si se tienen en cuenta la situación que se daba tiempo atrás⁴⁴. Esta política parece haber contado con una cierta continuidad en los mismos inicios del reinado de Pepy I, cuando se testimonia el enterramiento de un «Hijo del Rey, El Mayor de Su Cuerpo, A quien Él ha deseado» ($z3-(n)swt smsw n(j) ht=f mry=f$) llamado Netcheryjethor ($Ntr(j)-ht-Hr w$ «Horus es de Cuerpo Divino»), hijo de la reina Mehaa que, a tenor de sus cargos (entre los que sobresale el de $(j)m(j)-r(?)\text{-}\xi m^c w$ «Superintendente del Alto Egipto»)⁴⁵ pudo haber nacido durante el reinado de Teti⁴⁶.

Parece que esta dialéctica entre el énfasis en los aspectos horianos del rey y la acentuación de la naturaleza solar de su poder⁴⁷ podría contar con una traducción en la política coetánea, en la manera en que el monarca ejerciera el gobierno. Así pues, ¿en qué se diferenciarían exactamente ambas opciones? Una primera aproximación para compren-

42. KANAWATI, *BACE* 14, 48.

43. *Ibid.*, 48-49.

44. *Ibid.*, 50 (4).

45. LECLANT, J. y CLERC, G.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1995-1996», *Or*, 66, 1997, 222-363, 269 (γ), lám. xviii, fig. 25; GRIMAL, N., ADLY, E. y ARNAUDIÈS, A.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 2006-2008», *Or*, 77, 2008, 186-270, 208-209, lám. xx-xxi, fig. 27-28; LABROUSSE, «Huit épouses...», 300; *id.*, «Recent discoveries at the necropolis of king Pepy I», EVANS, L. (ed.), *Ancient Memphis. 'Enduring is the Perfection'. Proceedings of the International Conference held at Macquarie University, Sydney on August 14-15, 2008*, Leuven (OLA 214), 2012, 299-308, 300-302 y 303, fig. 2-4 y 6 (con pie erróneo). Para la posible construcción de la tumba de Mehaa y Netcheryjethor en un momento temprano de la edificación del complejo funerario de Pepy I, es decir, a inicios de su reinado, cf. LABROUSSE, «Huit épouses...», 314, fig. 6 (B).

46. Este hijo de Pepy I también ostentó cargos provinciales en el Alto Egipto y otros de tipo sacerdotal y de rango. Sin embargo, en mi opinión, la rareza de su sepulcro (una mastaba junto a la pirámide de su madre, compartiendo espacio de culto con ésta, todo ello dentro del perímetro del complejo funerario de su padre) y lo tosco y apresurado de la ejecución de su programa icónico (pintado, y no esculpido; vid. referencias de n. ant.) podrían ser indicios de una muerte repentina e inesperada (¿a consecuencia de la conjura de harén?; los títulos de este infante lo muestran como el mayor de los hijos del rey, y por ello el supuesto heredero al trono). Cf. LABROUSSE, «Recent discoveries...», 302: *[t]his architectural chimera, a mastaba linked to a pyramid still under construction, may thus have been driven by urgent practical reasons, such as the simultaneous death of the two protagonists.*

47. Es preciso señalar que en estos casos se trata de énfasis o acentuación de un aspecto por encima de otro, no de eliminación completa del principio contrario. No en vano, durante estos momentos no se abandona nunca el nombre de Horus y la novedad que introdujo Unis de incluir dentro del cartucho el epíteto $Z3-R^c$ «Hijo de Ra» precediendo el nombre del monarca se consolida dentro del protocolo.

der esta dialéctica Horus-Ra en el ámbito político y religioso se puede realizar acudiendo a la principal fuente de significados y modelos de comportamiento con los que cuenta la teología política de las sociedades tradicionales, como la egipcia antigua: los mitos. En primer lugar, en los relatos míticos Horus adquiere relevancia política desde el momento en que como legítimo heredero al trono se disputa éste con Seth, el hermano y asesino de su padre, Osiris. En segundo lugar, tras sus largas y violentas luchas, el dios que finalmente triunfa y que es coronado como nuevo rey es Horus, merced a la decisión del tribunal conformado por los demás dioses⁴⁸. Considero que es importante subrayar este hecho: la decisión última que permite a Horus detentar la realeza es tomada por un órgano colegiado de pares divinos, acorde a derecho, no a la ley del más fuerte.

La realidad política de este mito, entonces, se correspondería muy bien con los hechos coetáneos a los inicios de la dinastía VI según la hipótesis del regicidio de Teti, defendida por Kanawati. Resulta razonable pensar que, en caso de que dicho magnicidio hubiera tenido lugar, para la sociedad del momento el mito *in illo tempore* contaría con fuertes analogías con la situación política vivida en dicho *hic et nunc*: Pepy I, el nuevo rey, igual que Horus, sería el hijo de un rey asesinado, Teti, como lo fue Osiris. Al mismo tiempo, el acceso al trono de Pepy I y la desaparición de Userkara debieron de requerir del concurso y el apoyo de importantes y poderosos personajes de la corte, elemento que operaría como el trasunto terrestre y humano del tribunal divino⁴⁹.

Por otro lado, es preciso recordar que la figura divina de Horus, en especial en su conexión con el soberano reinante, tiene su origen en los inicios del Estado en el Alto Egipto. De hecho, desde el primer y mismo momento en que se conocen reyes aparece Horus como forma de designar esta institución. Además, esta última nació en el seno de una elite, la cual sustentaba, sancionaba y reconocía la autoridad de su representante, el monarca. A este respecto, la Antropología y la Etnología comparada pueden aportar un marco explicativo suplementario que permita comprender mejor este proceso. Se sabe que esa clase de realezas incipientes, al igual que otras realezas africanas, cuenta con

48. Acerca de este mito la bibliografía es ingente. Entre las referencias más relevantes y recientes, vid. GRIFFITHS, J. G.: *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960; CERVELLO AUTUORI, J.: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, 1996, 125-140; PINCH, G.: *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara, 2002, 80-85; CAMPAGNO, M.: *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires, 2004. Asimismo, en relación con la decisión del tribunal divino, vid. ANTHES, R.: «The original meaning of *m3c hrw*», *JNES*, 13, 1954, 21-51; id.: «Note concerning the Great Corporation of Heliopolis», *JNES*, 13, 1954, 191-192; BICKEL, S.: «Héliopolis et le tribunal des dieux», BERGER, C. y MATHIEU, B. (eds.): *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, 2 vols., Montpellier (*OrMonsp* 9), 1997, I, 113-122, 114-116 y 118-120.

49. Este tipo de analogías en el tiempo presente del mito de la lucha entre Horus y Seth se documentan en otros momentos. El más notable de ellos, como ha mostrado brillantemente VERHOEVEN, U.: «Ein historischer "Sitz im Leben" für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I», SCHADEBUSCH, M. (ed.): *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 1996, 347-363, se testimonia en el caso del relato de *Las contiendas de Horus y Seth* del *pChester Beatty I*. Según esta autora, este texto habría sido puesto por escrito en la forma concreta en que aparece, con sus detalles textuales y literarios particulares, para apoyar el reinado del entonces recién coronado Ramsés V (c. 1149-1146 a.n.e.).

un carácter que se podría calificar de «consensuado»⁵⁰. Como dice J. Cervelló, en ella *el rey detentará un poder no autocrático, entre unos señores territoriales con importantes prerrogativas de mando y capacidad de decisión y veto, así dentro de sus territorios, clanes o linajes, como a nivel del “gobierno” estatal*⁵¹. En ella, además de destacarse los aspectos horianos y sethianos del soberano en vida y osiríacos tras su muerte⁵², a nivel político, *los jefes de los segmentos sociales (clanes y linajes) ejercen un control más o menos fuerte sobre el rey, al que, sin embargo, han entregado parcelas de su poder, sellándose eventualmente el intercambio con matrimonios entre el rey y mujeres procedentes de esos segmentos*⁵³. Esta situación condice muy bien con la situación política de los inicios de la dinastía VI; recuérdese a este respecto la existencia de visires oriundos del sur o la importante política matrimonial de casamientos con mujeres procedentes de las elites altoegipcias, ya iniciada con Teti, pero intensificada sobre todo con Pepy I. Por el lado contrario, J. Cervelló destaca asimismo que en las realezas africanas de este tipo se documentan frecuentemente procesos de «solarización» de la persona sacra del monarca, pues el referente solar proporciona a éste argumentos teológicos que le permiten ejercer un poder más autocrático⁵⁴, apoyado en una burocracia elegida por la monarquía, la propia familia real y el clero del culto solar. De ese modo, el culto de Ra, radicado sobre todo en la zona menfita y el sur del Bajo Egipto, cerca de Menfis, cuya teología política regia se centra en el dios sol, toma como base no sólo el predominio absoluto y único de este astro en el cielo diurno, sino también los mitos donde figura y actúa en tanto que rey de los dioses. Como forma visible y diurna del dios creador, Atum, quien creó a todos los dioses y al resto de seres, gobierna a éstos y a todo lo creado de manera indiscutida cada día cuando navega por el cielo, sirviendo así de modelo divino de rey⁵⁵.

De ese modo, cabe pensar que en la teología política faraónica de los primeros reinados de la dinastía VI, el hecho de destacar los aspectos teológicos más puramente horianos, en un contexto histórico donde se concede una mayor importancia política

50. CERVELLÓ AUTUORI, *Egipto y África...*, 175-176 y 216-218.

51. *Ibid.*, 216-217.

52. *Ibid.*, 175-176 y 216-217.

53. *Ibid.*, 175.

54. *Ibid.*, 175-176, 216-218. A este respecto, considero oportuno reproducir las palabras de este mismo autor, quien a propósito de esta realeza solar autocrática señala que en ella *el rey se desvincula de todo tipo de control y tiende al desmantelamiento del sistema de organización linajera y a la sustitución de los poderes territoriales y familiares por poderes administrativos dependientes directamente de su gobierno, llevando así al extremo la organización del estado* (*ibid.*, 175). De ese modo, desde el punto de vista de la teología política el faraón *no puede ser dual como el sol no es dual: al Único Uno del cielo corresponde el Único Uno del trono* (*ibid.*, 216). De hecho, ya que se trataba de una teología *fundada en el culto al Sol como origen y causa única de todo, facilitaba una doctrina regia basada en la unicidad y la exclusividad política y escatológica de la persona del rey. El mismo astro solar es universalmente un símbolo de absolutismo* (cf. *el Antiguo Régimen francés y su Rey Sol*). *Atraer al rey al universo religioso solar suponía, además, asegurar la primacía teológica de Atum, el dios heliopolitano* (*ibid.*, 217).

55. Recientemente: QUIRKE, S.: *Ra, el dios del Sol. La adoración al Sol en el Antiguo Egipto*, Madrid, 2003 (London 2001), 31-53, con referencias. Sobre este dios como modelo mítico de rey: *ibid.*, 22-29; ZIBELIUS-CHEN, SAK 17, 360.

a las elites del Alto Egipto, supone, entre otras cosas, reconocer la necesidad de tener en cuenta a la elite del país en la toma de decisiones políticas, en consensuar éstas con el resto del Doble País. Al mismo tiempo, esta opción ideológica destaca la influencia del Alto Egipto en el marco de una concepción del poder que insiste en los aspectos «colegiados» y «regulados» del gobierno.

Al mismo tiempo, existe un fenómeno religioso, en el ámbito del culto, que es propio de los inicios de la dinastía VI y que, en mi opinión, parece participar del mismo proceso que se viene de presentar: la creación y distribución de santuarios dedicados al *ka* del monarca (*hwt-k3*). La estrategia política de creación de estas instalaciones, dedicadas al culto del *ka* del rey, por todo el país, pero especialmente en el Alto Egipto, ya había sido iniciada por Teti, y Pepy I la retoma e intensifica notablemente⁵⁶. Una de las razones religiosas que permiten explicar este hecho es que el culto del *ka* del soberano guarda estrecha relación con los aspectos horianos de la realeza. En efecto, el *ka* es un componente inmaterial de un ser que constituye su fuerza vital y que en el caso de hombres y dioses se encuentra en estrecha asociación con la idea de linaje paterno, pues se transmite de padres a hijos, generación tras generación⁵⁷. En el caso del soberano, desde el momento en que éste es coronado su *ka* es el propio Horus, dios de la realeza que se encarna en cada monarca, de padre a hijo, reinado tras reinado. En estos santuarios, entonces, se rendía culto al monarca reinante como representante legítimo de la realeza y a la propia institución que él encarna. Por esta razón, estimo que no es casual que esta política de creación y distribución de esta clase de culto se constatare durante este momento histórico, cuando dentro de la teología política regia se destacan notablemente los aspectos horianos⁵⁸. Puede pensarse que se trata, entonces, de un proceso dual. Por un lado, se reconoce

56. Recientemente: LANGE, E.: «Die Ka-Anlage Pepis I. in Bubastis im Kontext königlicher Ka-Anlagen des Alten Reiches», *ZÄS*, 133, 2006, 121-140, 128-132, con referencias; PAPAŽIAN, H.: «Perspectives of the cult of Pharaoh during the Third Millennium B.C. A chronological overview», VYMAZALOVÁ, H. y BÁRTA, M. (eds.): *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (The Third Millennium B.C.)*, Prague, 2008, 61-80, 77-79. Este último autor cree probable la existencia de esta clase de instalaciones durante las dinastías IV y V, pese a la falta de pruebas claras al respecto. Es preciso señalar también la existencia de santuarios de esta clase para las madres del rey por varias localidades del Alto Egipto con el objeto de reforzar los lazos del monarca con las familias preeminentes de dicha región: BUßMANN, R.: «Der Kult für die Königsmutter Anchenes-Merire I. im Tempel des Chontamenti. Zwei unpublizierte Türstürze der 6. Dynastie aus Abydos», *SAK*, 39, 2010, 101-119, passim, esp. 110-116.

57. Sobre este concepto, en general y recientemente (en especial para el Reino Antiguo y el *ka* del rey): RZEPKA, S.: «The Pseudo-groups of the Old Kingdom - a New Interpretation», *SAK*, 23, 1996, 335-347; BOLSHAKOV, A.: *Man and His Double in Egyptian ideology of the Old Kingdom*, Wiesbaden (ÄAT 37), 1997; id.: «Ka», REDFORD, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, 2001, II, 215-217; ELDAMATY, M. M.: «Horus als Ka des Königs», *GM*, 169, 1999, 31-53.

58. Debe señalarse que la importancia notable del concepto del *ka* en la teología real de este momento también se aprecia en la titulación del posible usurpador, Userkara. Éste, con su nombre de coronación (*Wsr-k3-R^c*), no sólo se vincula con Ra, el Sol, sino que también parece reivindicar con su nombre que «El *ka* -esto es, el linaje y la fuerza vital- de Ra es vigoroso / poderoso». Es decir, Userkara centra su mensaje precisamente en el concepto clave de la transmisión y legitimidad del

la importancia del mundo provincial dentro del conjunto del país y de cada localidad en particular: además de reflejar el interés de la monarquía en esta región, la fundación de una *hwt-k3* conllevaba dotaciones económicas para su mantenimiento y la creación de cargos específicos que eran detentados por personajes de la elite local. Por otro lado, cada uno de estos templos constituía un espacio de culto que enfatizaba la legitimidad del monarca reinante y buscaba reforzar su autoridad y la fidelidad a él debida⁵⁹. Este hecho es paralelo a la activa política de fomento y monumentalización de diferentes cultos fuera del ámbito de Menfis, en las provincias, donde hasta entonces el interés y la edificación de santuarios en piedra por parte de los reyes habían sido bastante escasos⁶⁰. Esto se podría interpretar como un gesto de atención del rey por integrar estas regiones en su política religiosa y como la búsqueda de un respaldo adicional de legitimidad a su gobierno.

2.2. LOS NOMBRES DE LOS CARTUCHOS DE PEPI I

El segundo elemento que se revelan muy digno de análisis es el conjunto de los nombres y epítetos del monarca que figuran encerrados en el interior de un óvalo de cuerda, el denominado «cartucho». Desde la dinastía III este elemento incluye lo que parece haber sido el nombre del nacimiento del monarca, que desde el reinado de Dedefra (c. 2482-2475 a.n.e.) suele ser, con las excepciones que ya se han visto, un nombre compuesto con el teónimo *R^c*, el sol⁶¹.

2.2.1. DE NEFERSAHOR A MERYRA

En el análisis de los nombres regios encerrados en los cartuchos lo primero que cabe destacar es el hecho bien conocido según el cual desde Unis los nombres de los reyes, con la excepción de Userkara ( *Wsr-k3-R^c*), no son helióforos, como ya han señalado algunos autores⁶². En el caso de Pepy I, en el momento en que sube al trono escoge como nombre encerrado en el cartucho ( *Nfr-z3-Hrw* (Nefersahor) «Perfecta es la protección de Horus»⁶³. Considero importante destacar varios aspectos de este hecho. En

poder real, del que ahora se destaca su vertiente solar, a la manera de los reyes de la dinastía V (como Neferirkara o Dyedkara).

59. Sim. LANGE, ZÁS 133, 134.

60. BAUD, «The Old Kingdom», 77.

61. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 21; POSTEL, *Protocole des souverains...*, 57.

62. Por ejemplo HELCK, «Gedanken zum Mord...», 104; KANAWATI, *Conspiracies...*, 169-170.

63. Sobre este nombre: MÖLLER, G.: «Namenwechsel von Königen des Alten Reichs», ZÁS, 44, 1907, 129-130; SETHE, K.: «Zum Namenwechsel des Königs Phios (Pj I.)», ZÁS, 59, 1924, 71; GOEDICKE, H.: «Ein Brief aus dem Alten Reich (Pap. Boulaq 8)», MDAIK, 22, 1967, 1-8; HELCK, «Gedanken zum Mord...», 104; VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 T 1). Los testimonios, escasos, de este primer nombre de coronación de Pepy I son: WEIGALL, A. E. P.: *A Report on the Antiquities of Lower Nubia (the First Cataract to the Sudan Frontier) and their Condition in 1906-7*, Oxford, 1907, láms. lvi y lviii (1-3) = *Urk.* I 208, 15, y 209, 1 y 3; ANTHES, R.: *Die Felseninschriften von Hatnub*, Leipzig (UGAÄ 9), 1928, 13, lám. 4 (iv); *pBulaq VIII* 12; BAER, K.: «A Deed of Endowment in a Letter of the Time of

primer lugar, con este basilónimo Pepy I parece retomar la política de su padre, Teti, y de Unis, al no incluir en él el teónimo Ra, que sí habría recuperado Userkara antes que Pepy I. Con ello, Pepy I se distanciaría de las premisas ideológicas de Userkara y establecería un nexo con los presupuestos de la teología política de su padre. En segundo lugar, a diferencia de lo que sucede con Unis y el propio Teti, Pepy I sí incluye un teónimo en su cartucho, el de Horus. Mediante esta elección, no sólo rompería con la política «solar» de Userkara, sino que además lo haría de un modo más intenso y radical, más polarizado, al tematizar claramente las facetas horianas de la realeza egipcia, en consonancia con los epítetos que desarrolla en su nombre de Horus⁶⁴.

Esta política religiosa de Pepy I, tan asertiva de lo horiano, en un contexto de disputas abiertas, afán de revancha y aplicación de castigos sumarios, parece todo lo contrario a una voluntad de conciliación con el bando más proclive a una política centrada en los rasgos solares de la monarquía faraónica, focalizado en el Bajo Egipto y en buena parte de la corte menfita. Esta polarización, con este tipo de afirmaciones tan contundentes, parece ser la causa de notables cambios ideológicos, uno de cuyos reflejos se encuentra en las alteraciones que sufre el nombre encerrado en el cartucho durante el reinado de Pepy I.

En ese sentido, ya se ha referido antes que Kanawati entiende que en los inicios del reinado de Pepy I se habría producido una situación de tensión interna muy elevada, lo que, en su opinión, habría cristalizado en la «conjura de harén» cuyo desenmascaramiento y proceso judicial aparece en el texto de autopresentación de Uni⁶⁵. Según esta idea, la conspiración habría explicitado notablemente lo insostenible de la situación. Esto habría motivado el cambio del nombre de cartucho de Pepy I, acercando posturas con el bando opuesto: de *Nfr-z3-Hrw* «Perfecta es la perfección de Horus» a  *Mry-Rc* «A quien Ra ha amado / deseado / querido»⁶⁶. No obstante, esta interpretación tropieza con la dificultad para fechar dicho complot, del que existen indicios para situarlo a los inicios del reinado⁶⁷. Como quiera que fuera, lo que sí parece claro es que el cambio de nombre de cartucho sí se produjo en los mismos inicios del reinado de Pepy I. Un dato que permite sustanciar esta cronología relativa es la existencia de muy poca documentación de este primer nombre de cartucho de Pepy I en relación con la que existe para el segundo⁶⁸. Otro es el borrado del nombre *Nfr-z3-Hrw* y su sustitución por *Mry-Rc* dentro de los textos

Ppjj I?», *ZÄS*, 93, 1966, 1-9; DOBREV, V.: «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», *BIFAO*, 93, 1993, 179-204, 196, n. 57; KANAWATI, *Conspiracies...*, 70, 141 y 142, fig. 3.1.

64. Para LEPROHON, *The Great Name*, 42, n. 77, en cambio, la presencia del teónimo Horus *the king is presumably referring to himself*, idea que no parece muy sólida si se compara la estructura de este nombre de cartucho con los otros coetáneos helióforos.

65. KANAWATI, *Conspiracies...*, 70, 141 y 142, fig. 3.1.

66. ROMANO, J. F.: «Sixth Dynasty Royal Sculpture», GRIMAL, N. (ed.): *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, Le Caire (*BdE* 120), 1998, 235-303, 237-238; KANAWATI, *Conspiracies...*, 70, 141, 142 y 172 fig. 3.1.

67. *Ibid.*: 172.

68. Cf., a este respecto, los documentos referidos por HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I*, 1627 {45461-45462}, donde *Mry-Rc* presenta siete veces más atestaciones que *Nfr-z3-Hrw*.

funerarios de las paredes más internas de su pirámide⁶⁹, las primeras de todas en ser talladas, lo que sugiere un periodo muy breve de vida del primer basilónimo⁷⁰, o el cambio del cartucho en la tumba de Inumenu (figura 1)⁷¹.

De este modo, con este hecho se acometería un proceso ideológico y religioso enormemente complejo que, en mi opinión, ni ha sido lo suficientemente estudiado ni destacado en su relevancia teológica, ni tampoco ha sido explicado en su contexto histórico y dentro de los procesos de desarrollo de la titulación regia del Reino Antiguo.

En primer lugar, lo más evidente y conocido. Este cambio de basilónimo no sólo deja de tematizar a Horus dentro del nombre encerrado en el cartucho. Con él también se rompe con la tendencia teológica inaugurada por Unis y seguida por Teti, el padre de Pepy I, de apartar lo solar del corazón de la titulación regia. Supone, por lo tanto, una vuelta a presupuestos anteriores que ya había recuperado Userkara al incluir el teónimo Ra en el desarrollo de su título de coronación.

En segundo lugar, apenas se ha llamado la atención sobre la relevancia e importancia de este hecho en la historia de la realeza egipcia antigua. Por mi parte, yo querría destacar, como no parece haberse hecho hasta ahora⁷², que este fenómeno de cambio de titulación una vez iniciado el reinado es, hasta este momento de la historia del Egipto antiguo, un hecho inédito y excepcional, sin precedentes⁷³. Si se tiene en cuenta, por un

69. LECLANT, J.: «Les textes de la pyramide de Pépi I^{er}, IV: le passage A-S», GÖRG, M. y PUSCH, E. (eds.): *Festschrift Elmar Edel*, Bamberg, 1979, 285-301, 292 y n. 34; id., *Recherches dans la pyramide et au temple haut du pharaon Pépi I^{er}, à Saqqarah*, Leiden (*Scholae Adriani De Buck Memoriae Dicatae VI*), 1979, 13 y n. 14; BERGER-EL NAGGAR, C.; LECLANT, J.; MATHIEU, B. y PIERRE-CROISIAU, I.: *Les textes de la pyramide de Pépi I^{er}*, 2 vols., Le Caire (MIFAQ 118), 2001, 55, 118, 156, figs. 13-14, 18, láms. iii (P/F/E 1, 4, 12, 13, 16, 19, 22, 29), v (P/F-A/S 1) y xi (P/A-S/S 3 y 20, ambos sin retallar, habiéndose mantenido *Nfr-z3-Hrw*). Sobre esta clase de cambios dentro de las cámaras inscritas con los *Textos de las Pirámides*: PIERRE, I.: «La gravure de textes dans le pyramide de Pépi I^{er}», BERGER, C., CLERC, G. y GRIMAL, N. (eds.): *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire (*BdE 106*), 4 vols., I, 299-314, esp. 305-307; HAYS, H. M.: *The Organization of the Pyramid Texts*, Leiden-Boston (*PdÄ 31*), 2 vols., I, 138-139.

70. Para una interpretación diferente, vid. ROMANO, «Sixth Dynasty Royal Sculpture», 237-238, quien recoge otras opciones, que consideran una fecha más avanzada para este cambio.

71. KANAWATI, *Conspiracies...*, 70, 140-141 y 142, fig. 3.1.

72. Hasta donde conozco tan sólo AUFRÈRE, S.: «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole "classique"», *BIFAO*, 82, 1982, 19-73, 44, realiza una brevísima mención de este hecho.

73. El caso de Jasejemuy (c. 2610-2593 a.n.e.) a finales de la dinastía II, quien parece haber cambiado su primer nombre de Horus *H^c-sh^m* «El Poderoso Aparece en Gloria» por *H^c-sh^mwj* «Los Dos Poderosos (= Horus y Seth) Aparecen en Gloria», añadiendo la frase *htp nbwj jm=f* «con quien los Dos Señores están satisfechos», tras superar los problemas de división interna del país, aunque podría ser considerado un precedente, lo sería sólo en parte: apenas un cambio del singular *sh^m* por el dual *sh^mwj*. Pese a la gran relevancia histórica de este cambio, éste no supone un cambio de ciento ochenta grados en los términos y conceptos expresados y vehiculados en esa parte de la titulación: las raíces semánticas en los dos nombres de Jasejemuy son las mismas, mientras que en el caso de Pepy I se cambia tanto el teónimo (Ra por Horus) como las raíces semánticas del propio nombre (de *nfr-z3* a una forma adjetiva del verbo *mrj*).

lado, que el nombre, para los egipcios, participa de la esencia de lo nombrado⁷⁴, y que, por otro, los nombres del rey se configuran como una cuestión de Estado⁷⁵, por el otro, la significación política y religiosa para la sociedad coetánea de esta metamorfosis, ya iniciado el reinado y sin antecedentes conocidos, debió de ser enorme⁷⁶. A este respecto, piénsese, por ejemplo, en los importantes giros políticos en otros momentos de la historia del Egipto antiguo que se documentan tras esta clase de procesos, como en los casos, muy notorios, de los reyes Intef de la dinastía XI, Nebhepetra Mentuhotep II, Amenemhat I⁷⁷, Ajenaton⁷⁸ y Tutanjamen⁷⁹. Ante las transformaciones tan grandes que se deseaban implementar en la teología política, el nombre del rey, que constituye la identidad ontológica de éste, debía ser cambiado, pues su esencia no podía mostrarse indiferente a la realidad vivida, ya que de lo contrario habría incurrido en una contradicción de esencia, de sustancia, incompatible con su papel como garante del orden, la verdad, la justicia y la feliz relación con los dioses: la *Maat*. Este cambio no sólo modificaba radicalmente la política del reinado, sino que también contaba con resonancias cósmicas y sociales.

En tercer lugar, este hecho parece ser el origen y causa de otras prácticas de las que Pepy I se muestra como pionero e innovador. Además del cambio de contenido que se acaba de analizar, en este momento, o quizá poco después, este rey introduce en su protocolo un segundo cartucho. Si en el primero el sintagma contenido era *Mry-R^c*, en este nuevo espacio se hace presente por vez primera el nombre personal del soberano,  *Ppy* (Pepy)⁸⁰. Esta novedad permitiría retomar en parte la política inaugurada por Unis y seguida por Teti de reproducir su nombre personal no helióforo, aunque, al igual que con esos mismos reyes⁸¹, éste se mostrara precedido dentro del propio

74. Recientemente: SPIESER, C.: *Les noms du pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, Freiburg-Göttingen (OBO 174), 2000, 1 y 11-14.

75. Entre otros: FRANKFORT, H.: *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981 (Chicago, 1948), 69-71; SCHNEIDER, T.: *Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft*, Zurich, 1994, 22-41; VON BECKERATH, *Königsnamen*, 1-32.

76. Con anterioridad, cambios de una profundidad como los operados durante el reinado de Pepy I parecen haberse producido únicamente bajo el de Snefru, cuando parece haber cristalizado un importante conjunto de transformaciones sociales y religiosas, documentadas en el registro funerario. Sobre estos cambios: ROTH, A. M.: «Social Change in the Fourth Dynasty: The Spatial Organization of Pyramids, Tombs, and Cemeteries», *JARCE*, 30, 1993, 33-55.

77. Recientemente: POSTEL, *Protocole des souverains...*, passim.

78. E. g. HORNUNG, E.: *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca-London, 1999 (Zürich 1995), 50.

79. Entre otros, recientemente: DODSON, A.: *Amarna Sunset. Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*, Cairo, 2009, 61-63.

80. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 26.

81. MÜLLER, *Die formale Entwicklung...*, 71; AUFRÈRE, *BIFAO* 82, 38-39; POSTEL, *Protocole des souverains...*, 57. Los documentos donde se testimonia este fenómeno son: Unis: LABROUSSE, A.; LAUER, J.-P. y LECLANT, J.: *Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire (BdE 73), 1977, 18, 27-29, 39, 42-43, fig. 8, 13-18, 25-27, lám. x, xii.a, xxvi-xxvii; LABROUSSE, A. y MOUSSA, A. M.: *Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire (BdE 111), 1996, 48-49, 69, fig. 28-29, 44, lám. ix; eid.: *La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire (BdE 134), 2002, 24-25, 29-30, 31, 48-49, 57-58, 66-67, 81-82, 108, fig. 23, 28-29, 31, 34, 60, 62, 78, 80, 82, 91, 111-113, 115, 155, 161, lám. ii.c, viii.a, xiv.b, xxii.a. Teti: ANTHES, *Hatnub*, lám. 9 (1-2); DE GARIS DAVIES, N.: «An

cartucho por el epíteto *Z3-R^c* «Hijo de Ra», , en un buen número de casos⁸², destacando así la filiación solar, que había estado ausente de la primera fase del reinado de Pepy I. Al mismo tiempo, su nombre *Mry-R^c* sólo es precedido por el importante título *Nswt Bjtj* «Rey Dual» fuera del cartucho⁸³. De esa manera, pese a haber renunciado a una política teológica tan explícitamente horiana mediante la sustitución de *Nfr-z3-Hrw* por *Mry-R^c*, una parte de esa política anterior de Pepy I se mantendría mediante la alusión a la realidad de sus predecesores, si bien de modo menos intenso y explícito que antes. Al mismo tiempo, esto se equilibraba desde el punto de vista de la teología solar con la presencia ocasional del epíteto *Z3-R^c* precediendo este mismo nombre no helióforo. Puede decirse, entonces, que desde este momento se inaugura, aunque sólo germinalmente, una tendencia que conocerá continuidad durante el resto de la historia del Egipto faraónico: la existencia de dos nombres regios incluidos en sendos cartuchos, el primero, helióforo, precedido por el título *Nswt Bjtj (Mry-R^c)* y el segundo por el epíteto, más tarde un título por derecho propio, *Z3-R^c (Ppy)*⁸⁴.

Todas estas elaboraciones y reformulaciones de la titulación de Pepy I, así, parecen ser el resultado de un esfuerzo por lograr y mantener un equilibrio entre diferentes sectores de la corte, enfrentados entre sí no sólo por la preeminencia en la toma de decisiones sino también por la manera de entender la naturaleza religiosa del poder regio y el ejercicio de éste.

2.2.2. PEPY I COMO HIJO DE HATHOR Y COMO HIJO DE ATUM

Otros testimonios de esa preocupación por guardar la armonía entre estas tendencias opuestas parecen hallarse en conjunto de evidencias que no han sido consideradas bajo la luz de los enfrentamientos políticos de los inicios de la dinastía VI ni analizadas en profundidad en relación con su contexto religioso.

Después de efectuar el cambio de *Nfr-z3-Hrw* por *Mry-R^c*, Pepy I introduce unos epítetos en el cartucho donde se inscribe su nombre personal. El primero de ellos, bastante extendido durante el resto de su reinado, es  *Z3-Hwt-Hrw nbt-Jwnt Ppy* «El Hijo de Hathor, Señora de Iunet, Pepy» (figura 2.B)⁸⁵, que cuenta con un número relativamente elevado de atestaciones y que en ocasiones aparece desarrollando su título

Alabaster Sistrum Dedicated by King Teta», *JEA*, 6, 1920, 69-72, 69; LAUER, J.-P. y LECLANT, J.: *Le temple haut du complexe funéraire du roi Têti*, Le Caire (*BdE* 51), 1972, 19, 25 y 60, fig. 6, 10 y 15.a, lám. xii.d, xxii, xxiv (R. 10, 1) y xxxv.

82. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 E 2). Algunos ejemplos se pueden ver en HABA-CHI, L.: *Tell Basta*, Le Caire (*SASAE* 22), 1957, 14, 17, 18, 21, 22, 25, 27-29, 31, figs. 2-6, 9-11, 13, láms. ii-iv y vi; LABROUSSE, *Les pyramides des reines...*, 133.

83. VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 T 2).

84. *Ibid.*, 29.

85. MÜLLER, *Die formale Entwicklung...*, 71-72; ALLAM, S.: *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, Berlin (*MÄS* 4), 1963, 46; FISCHER, H. G.: *Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968, 37-40, fig. 7.B; VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 E 3).

*Nswt Bjt*⁸⁶. Con esta expresión de filiación divina del soberano se sitúa en una posición muy destacada a la diosa Hathor, pero asimismo al que parece ser su centro de culto principal en este momento, la ciudad de Iunet, la actual Dendera, en la provincia VI del Alto Egipto. Antes de pasar a analizar la presencia de Hathor en el segundo cartucho de Pepy I es preciso señalar un hecho de importancia: este epíteto se sitúa en el mismo lugar que el epíteto  Z3-R^c «Hijo de Ra», y parece sustituir a éste en algunos contextos. Con ello, Hathor pasa al primer plano de la teología política coetánea.

Hathor es una deidad cuyas primeras atestaciones seguras se fechan a finales de la dinastía III e inicios de la IV. Ya desde esos primeros momentos tienen una gran importancia sus advocaciones menfita, como *nbt-nht* (*m swt=s nbwt*) «Señora del Sicómoro (en todas sus sedes)»⁸⁷, y tentirita, como *nbt-Jwnt* (*m swt=s nbwt*) «Señora de Iunet (en todas sus sedes)»⁸⁸. Por otro lado, desde la dinastía IV parece haber jugado funciones importantes en los complejos funerarios regios⁸⁹ y haber tenido durante la dinastía V un papel muy relevante junto a Ra en los santuarios *mrt* y en los templos solares contemporáneos⁹⁰.

En cuanto a su carácter, Hathor aglutina aspectos de las dos tendencias enfrentadas en este momento. Por un lado, su nombre, que se puede traducir como «recinto / morada de Horus», destaca su papel como la madre de Horus o el ámbito donde éste ejerce su poder cósmico y soberano⁹¹, el cielo, si se destaca la faceta divina de Horus, y Egipto, si se hace lo mismo con la regia y soberana. Por el otro, su iconografía (mujer con cuernos liriformes de vaca entre los que se inscribe un disco solar) y sus asociaciones cultuales durante el Reino Antiguo recalcan sus aspectos como la contrapartida

86. Los documentos que testimonian este epíteto han sido recogidos por FISCHER, *Dendera...*, 38-39, a los que cabe añadir los siguientes: 1) tapa de vaso de calcita: SCANDONE, G.: «Vasi iscritti di Chefnen e Pepi I nel palazzo reale G di Ebla», *StEb*, 1, 1979, 33-43, 38-40, fig. 13. | 2) vaso *b3s* de calcita, Louvre E 5356: ZIEGLER, C.: «Sur quelques vases inscrits de l'ancien Empire», BERGER, C. y MATHIEU, B. (eds.): *Études sur l'ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, 2 vols., Montpellier (*OrMonsp* 9), 1997, 461-489, 465 y 474, fig. 5. | 3) jamba de granito, puerta de acceso a terraza, mitad sur del templo alto del complejo funerario de Pepy I, Saqqara: LECLANT, J.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1976-1977», *Or*, 47, 1978, 266-320, 280; id.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1980-1981», *Or*, 51, 1982, 411-492, 433, lám. xlvi-xlvii, fig. 20-21; id.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1982-1983», *Or*, 53, 1984, 350-416, 367, lám. ix, fig. 11.

87. BEGELSBACHER-FISCHER, B.: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, Freiburg-Göttingen (*OBO* 37), 1981, 53, 55-58, 69-71 y 74; GILLAM, R.: «Priestesses of Hathor: Their Function, Decline and Disappearance», *JARCE*, 32, 1995, 211-237, 214-216; LEITZ, C. (ed.): *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 8 vols., Leuven (*OLA* 110-116 y 129), IV, 10-12.

88. BEGELSBACHER-FISCHER, *Götterwelt des Alten Reiches*, 53, 54-55, 63-64 y 73; GILLAM, *JARCE* 32, 221, n. 113, 222, n. 124, y 227, n. 171; LEITZ, *LÄGG* IV, 79-81.

89. BEGELSBACHER-FISCHER, *Götterwelt des Alten Reiches*, 53, 54, 58, 61, 64-65, 69-72 y 75; GILLAM, *JARCE* 32, 215-216 y 219.

90. BEGELSBACHER-FISCHER, *Götterwelt des Alten Reiches*, 57-58, 61-62, 64-65, 71-72 y 75-76; GILLAM, *JARCE* 32, 216 y 224; DIEGO ESPINEL, A.: *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Barcelona (*AÆS* 6), 2006, 250-252.

91. Quizá así aparece en los encantamientos *TP* 468, § 1025d^p, y 539, § 1327b^p. Cf. GILLAM, *JARCE* 32, 226; DIEGO ESPINEL, A.: *Etnicidad y territorio...*, 249-252.

femenina de Ra, el Sol, en tanto que hija, consorte y madre, quien lo ayuda en el mantenimiento y renovación del mundo creado por el astro rey⁹². Así, desde el punto de vista de la teología política, es una diosa con la que los dos bandos enfrentados a inicios de la dinastía VI podían verse bien representados, una deidad con la que el rey reinante ahora adquiere un sólido compromiso religioso como hijo suyo.

Esta importancia concedida a Hathor durante el reinado de Pepy I se aprecia en otros datos y testimonios. Uno de ellos es que la presencia de sacerdotes y sacerdotisas de Hathor en localidades del Alto Egipto y el Egipto Medio, documentada ya desde la dinastía V⁹³, se incrementa notablemente al comienzo de la dinastía VI⁹⁴. A este respecto es preciso señalar que recientemente se ha descubierto que una de las esposas de Pepy I, Anjenespepy, apodada Anjesen, tenía entre sus títulos el de sacerdotisa de Hathor⁹⁵, lo que destaca la importancia que tiene ahora este culto. Otra evidencia digna de consideración es la presencia notable de esta deidad en las *ḥwyt-k3* de este soberano repartidas por diferentes localidades⁹⁶. A este respecto es muy reveladora la escena del dintel de la *ḥwyt-k3* de Pepy I en Tell Basta, en el Bajo Egipto⁹⁷. En el centro de una de las caras de éste (figura 3), además de la diosa local, Bastet, figura en una posición muy destacada la propia Hathor en su advocación de «Señora de Iunet»⁹⁸, lo que en principio no le correspondería, pues Tell Basta no es una localidad donde recibía culto como deidad local. ¿Cómo podría explicarse, entonces, su presencia en este lugar? Considero que se puede avanzar como hipótesis la idea de que la presencia notable de Hathor en este espacio se debería, en primer lugar, a la gran importancia dada a esta diosa por Pepy I. No obstante, podría existir una segunda razón, complementaria de la primera: si se tiene en cuenta que el dios Horus constituye el *ka* del rey, cada *ḥwyt-k3*, «recinto / morada / templo del *ka*» del rey, podría operar como el trasunto material y espacial de la propia Hathor, cuyo nombre, *Hwt-Hrw* se puede traducir, como ya se dijo antes, como «recinto / morada / templo» de Horus, es decir, la morada o templo del *ka* del rey, y, por ello, como la madre que alumbró a Horus y lo guarda y protege de sus enemigos.

Por otro lado, en la propia Dendera, el santuario más importante del culto de Hathor y lugar mencionado en el nuevo epíteto de Pepy I, han sido hallados los restos de una esta-

92. Recientemente, con referencias: GILLAM, *JARCE* 32, 216-219; VISCHAK, D.: «Hathor», RE-DFORD, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, 2001, II, 82-85; DIEGO ESPINEL, *Etnicidad y territorio...*, 250-254; BORREGO GALLARDO, F. L.: *Las escenas de amaman-tamiento en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo. Una aproximación semiológica*, Madrid, 2011, 116-117.

93. BEGELSBACHER-FISCHER, *Götterwelt des Alten Reiches*, 53-76; GILLAM, *JARCE* 32, 226-227.

94. *Ibid.*, 227-230.

95. LABROUSSE, «Recent discoveries...», 304.

96. MORENO GARCÍA, *BiOr* 59, 518.

97. HABACHI, *Tell Basta*, 11-32, figs. 2-13, plano 2; FISCHER, H. G.: *Egyptian Studies II/1. The Orientation of Hieroglyphs. Reversals*, New York, 1977, 20, fig. 18; LANGE, *ZÁS* 133, 122-124; BORREGO GALLARDO, F. L.: «Bastet en el discurso teológico de la realeza de la dinastía IV», SÁNCHEZ-MORENO, E. y MORA RODRÍGUEZ, G. (eds.): *Poder, cultura e imagen en el mundo antiguo*, Madrid, 2011, 7-26, 14-15.

98. LANGE, *ZÁS* 133, 123-125, con más referencias.

tuilla de caliza de este monarca, sedente y ataviado con el traje del Festival Sed⁹⁹. En mi opinión, ésta se habría alojado en un santuario de tipo *hwt-k3* en esta localidad, pues es de un tipo escultórico muy particular: el del rey sentado con un halcón posado sobre el respaldo alto del trono, respaldo que se presenta inscrito con el nombre de Horus del soberano, de tal manera que la rapaz funciona como un logograma tridimensional del sustantivo *Hrw* «Horus» (figura 4). Se trata, así, de una clase de escultura que destaca precisamente el aspecto del rey como encarnación terrestre de Horus y como soporte material del *k3-nswt*, el *ka* del rey¹⁰⁰. Por ello, pese a la ausencia de otras evidencias¹⁰¹, se puede proponer que el culto al *ka* del rey podría haber contado con un santuario en la propia Dendera, donde esta estatua habría sido el foco de culto.

A partir de estas reflexiones parece que es posible comprender mejor tanto la activa política de Pepy I de creación de recintos del *ka* del rey por todo el país como su promoción de la diosa Hathor. Sin embargo, no hay que olvidar que esta diosa figura en todos estos ámbitos mostrando su vinculación con un santuario altoegipcio, el de Iunet. Por ello, pese a que dicha deidad tuviera una naturaleza común a la teología de Horus y a la de Ra, y pese al equilibrio que se estableció entre los bandos enfrentados gracias al cambio de nombre del rey de Nefersahor por Meryra, el énfasis puesto en esta diosa y su advocación tentirita parece haber supuesto en la práctica que se situara un culto altoegipcio en el primer plano de la teología política coetánea. En ese sentido, es preciso recordar que el epíteto no muestra al rey simplemente como **Z3-Hwt-Hrw* * «Hijo de Hathor», sino que lo hace como «Hijo de Hathor, Señora de Iunet».

En mi opinión, esta prominencia de una advocación altoegipcia de Hathor es lo que permite explicar la creación de otro epíteto de Pepy I, cuyo objeto sería equilibrar esta situación, la cual podría haber sido interpretada como un agravio por parte del clero de Ra y los cortesanos partidarios de éste. En efecto, algunos documentos que, no por casualidad, se localizan exclusivamente en la zona menfita o el Bajo Egipto, incluyen dentro del cartucho y antes de la mención del nombre personal del rey un epíteto inusualmente largo:  *Z3-Tm nb-Jwnw Z3-Hwt-Hrw nbt-Jwnt Ppy* «El Hijo de Atum, Señor de Iunu e Hijo de Hathor, Señora de Iunet, Pepy» (figura 2.A)¹⁰². Aquí no sólo aparece la

99. DAUMAS, F.: «Le trône d'une statuette de Pépi I^{er} trouvée à Dendara», *BIFAO*, 52, 1953, 163-172; id.: «Derechef Pépi I^{er} à Dendara», *RdE*, 25, 1973, 7-20; FISCHER, *Dendera...*, 42 y 44; ROMANO, «Sixth Dynasty Royal Sculpture», 236-238, figs. 1-2. Una estatua del mismo tipo y del mismo reinado se conserva en el Museo de Brooklyn (39.120): *ibid.*: 240-242, figs. 8-19; con referencias, y *vid. n. sig.*

100. BOLSHAKOV, A. O.: «Royal Portraiture and "Horus Name"», ZIEGLER, C. (ed.): *Lart de l'Ancien Empire égyptien. Actes du colloque organisé au Musée du Louvre par le Service culturel les 3 et 4 avril 1998*, Paris, 1999, 311-332, *passim*, esp. 316, 319 y 330, fig. 1; BLUMENTHAL, E.: «Den Falken im Nacken. Statuentypen un göttliches Königum zur Pyramidenzeit», *ZÄS*, 130, 2003, 1-30; BORREGO GALLARDO, F. L.: *Estatuas con halcones a la espalda del rey durante el Reino Antiguo. Estudio semiológico e histórico*, TEA inédito, Madrid, 2005, 294-299, 310-314, 323-327 y 353-358.

101. En sus estudios recientes, ni LANGE, *ZÄS* 133, 129-132, ni PAPAŽIAN, «Perspectives of the cult...», 77-79, refieren la existencia de documento alguno relativo a la existencia de una *hwt-k3* regia de la dinastía VI en Iunet.

102. MÜLLER, *Die formale Entwicklung...*, 71-73; FISCHER, *Dendera...*, 37-38, fig. 7.A, con referencias; VON BECKERATH, *Königsnamen*, 62-63 (3 E 3); MORENZ, L.: «Zur ursprünglich heliopoliti-

filiación del rey con Hathor, sino también con Atum, la forma demiúrgica de Ra, el Sol, en su advocación de su centro de culto más importante, Iunu (Heliópolis), radicado en el Bajo Egipto. Las atestaciones conocidas de este cartucho, más escasas que las del tipo que sólo muestra la filiación regia con Hathor, proceden del complejo funerario del propio Pepy I en Saqqara, así como de Tell Basta, aunque en este último caso parecen haber sido una reutilización posterior de materiales procedentes de la propia Iunu¹⁰³, lugar donde este soberano parece realizado algún tipo de actividad edilicia¹⁰⁴. Por lo tanto, se trata de un epíteto que se testimonia en lugares donde la mención en solitario de un culto altoegipcio podría haber sido visto como una ofensa en un periodo muy delicado y sensible ante los desequilibrios teológicos, dada la traducción política del contenido religioso de la titulación regia.

Cabe decir, además, que esta preocupación por mantener la equidistancia entre los distintos bandos que se refleja en este nuevo epíteto se sustenta en una compleja construcción teológica que expresa el sutil equilibrio de fuerzas entre las dos visiones religiosas del poder regio de este momento. En efecto, el santuario principal de Atum, forma de Ra como dios creador, es la ciudad de Iunu, bajoegipcia y próxima a la zona menfita. Por ello, este epíteto destaca no sólo al dios Atum sino también la región donde su culto cuenta con mayor arraigo, el Delta. No resulta casual a este respecto que la estructura de este nuevo epíteto sea la misma que la que expresa la filiación del rey con la diosa Hathor en solitario: expresión de la filiación (*Z3* «Hijo»), más la deidad concernida (Hathor / Atum) y la advocación regional de ésta mediante la expresión del señorío sobre su santuario más importante (*nbt-Jwnt* «Señora de Iunet» / *nb-Jwnw* «Señor de Iunu»). De este modo, la mención de la relación de filiación divina del rey con Atum, Señor de Iunu, se equilibra y completa armónicamente con la de Hathor, Señora de Iunet. Una de las correspondencias entre ambos dioses parece haberse elaborado a partir de la homofonía casi total de los nombres de sus santuarios más destacados, derivados de una misma raíz *jwn*. En el pensamiento religioso egipcio la similitud de las raíces entre varios vocablos no es fruto de la casualidad, sino que es signo de una misma naturaleza común a ellos¹⁰⁵. En este caso, la paranomasia o juego de palabras sirve para igualar ambas deidades, donde Iunet

tanischen Herkunft zweier Fragmente Ppy I. aus Bubastis», *DE*, 45, 1999, 61-64. A los documentos que proporciona Fischer cabe añadir otros más del complejo funerario de Pepy I, Saqqara (cf. DOBREV, *BI-FAO* 93, 199, n. 72): 1) jambas de granito rojo de puerta B, templo alto: LECLANT, J.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1975-1976», *Or*, 46, 1977, 233-299, 243, lám. ix, fig. 10; id.: «Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1984-1985», *Or*, 55, 1986, 236-319, 259, lám. xxvii, fig. 31; LABROUSSE, A.: *Les pyramides des reines. Une nouvelle nécropole à Saqqâra*, Paris, 1999, 93. | 2) hebilla de cinturón del rey en un relieve de caliza, templo alto: LECLANT, *Or* 47, 280, lám. xxvii, fig. 23; LABROUSSE, A.: *Regards sur une pyramide – Viewing a Pyramid*, Paris, 1991, 137.

103. Como lo piensa MORENZ, *DE* 45, 63.

104. Así parece demostrarlo la existencia de los restos de una esfinge que parece haber sido consagrada en este lugar (CG 541): FAY, B.: *The Louvre Sphinx and Royal Sculpture from the Reign of Amenemhat II*, Mainz, 1996, 63-64 (12), lám. 84c; ROMANO, «Sixth Dynasty Royal Sculpture», 244, figs. 31-34.

105. DERCHAIN, P.: «Théologie et littérature», LOPRIENO, A. (ed.): *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden-Boston (*PdA* 10), 1996, 351-360.

(*Jwnt*, Dendera) funciona como correspondiente femenino, como paredra¹⁰⁶, de la ciudad de Iunu (*Jwnw*, Heliópolis), constituyendo de ese modo una diada compuesta a partir de una misma sustancia o principio. Esta complementariedad de ambas deidades también se puede discernir a partir de los rasgos solares de sus teologías respectivas (tabla 1): sexo (masculino frente a femenino), edad (adulto o anciano frente a joven), aspecto dentro de la creación (el primero como creador del universo y la segunda como principal catalizadora de la vida en el cosmos creado). Incluso la propia expresión del epíteto recurre a una disposición que busca la simetría entre ambos, en columnas o «pilares» (traduciendo visualmente el significado de la palabra *jwn* como «pilar»¹⁰⁷).

	ATUM	HATHOR
LOCALIDAD	Iunu (<i>Jwnw</i> , Heliópolis)	Iunet (<i>Jwnt</i> , Dendera)
REGIÓN	Norte	Sur
RELACIÓN CON EL REY	padre	madre
EDAD	adulto / anciano	joven
SEXO	masculino	femenino
FUNCIÓN CÓSMICA	creador del cosmos	catalizadora de vida

Pepy I se muestra, entonces, como hijo y representante de ambos dioses, y por ello como heredero legítimo de dos de las deidades más importantes del país en ese momento. Así, el epíteto funcionaría a la manera de un correspondiente, en el ámbito territorial y cósmico, de los elementos del protocolo regio que refieren asimismo una dualidad de un carácter territorial pero que enfatizan más el aspecto político, como el título de El de las Dos Señoras (*Nbtj(j)*) y el contenido particular del nombre de Horus de este monarca y de los antecesores de los que se siente heredero (Unis, Teti), compuesto con el sustantivo *t3wj* «las Dos Tierras». Con ello, además, se expresa de un modo novedoso que el soberano forma parte de una tríada divina dentro de la cual él desempeña el papel de hijo, idea que hasta entonces no había sido formulada tan explícitamente¹⁰⁸.

106. Este modo de creación de figuras divinas que operan como padras de otro de sexo opuesto, especialmente femeninos derivados de otro masculino, es un fenómeno recurrente y bien conocido de la religión egipcia, como, por ejemplo, en el caso de Amón y Amaunet o los dioses de la Ogdóada hermapolítana (Keku y Keket, Heh y Hehet, Tenemu y Tenemet, Nu y Naunet). Acerca de este fenómeno, vid. HORNUNG, E.: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, 1999 (Darmstadt, 1971), 81-83.

107. SPENCER, P.: *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, London, 1984, 231-235; HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I*, 58 {1192-1208}.

108. Anteriormente la mención más explícita del rey como miembro de una tríada aparece en un contexto exclusivamente mortuario, en los *Textos de las Pirámides*, y no dentro de la titulación regia ni en un entorno cultural no funerario.

3.- CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto y propuesto en las páginas precedentes, considero que se puede plantear que en las luchas encarnizadas por el poder a inicios de la dinastía VI subyacía también un enfrentamiento entre ideas muy diferentes sobre las bases religiosas de la naturaleza de la realeza sagrada egipcia y de la práctica del gobierno. Una se apoyaba en tradiciones del Alto Egipto, articuladas sobre todo a partir del mito y la teología del dios Horus, que concibe el poder regio como un ejercicio que se efectúa desde dentro de la elite y teniendo en cuenta los intereses de las provincias meridionales. La otra, aglutinada alrededor de la teología solar, radicada en la corte menfita y el Bajo Egipto, orbitaba en torno al dios Ra y entendía el ejercicio del gobierno desde posiciones más autocráticas.

Una gran parte de las elaboraciones de este intenso debate religioso de la teología política coetánea se puede apreciar en los desarrollos y particularidades de las titulaturas de los diferentes reyes, sobre todo en los nombres de Horus y los de coronación de Unis, Teti, Userkara y Pepy I. De entre ellos, el reinado de este último parece haber sido especialmente fecundo en innovaciones de esta clase. A partir de las ideas e hipótesis desarrolladas en este estudio es posible plantear como dudosas o poco convincentes ciertas opiniones recientes, según las cuales Pepy I habría creado esos epítetos donde expresó su filiación con algunas deidades particulares porque era un monarca especialmente piadoso¹⁰⁹. Más bien, todo el rico y complejo esfuerzo ideológico desarrollado durante su reinado parece haberse debido a la naturaleza difícil y conflictiva de la política interna de estos momentos. En ese sentido, resulta factible proponer que este rey podría haber seguido una evolución en sus planteamientos ideológicos. En un primer momento se habría mostrado muy radical y vehemente en la defensa de los principios horianos de la base religiosa de la realeza, apoyándose en los poderes locales y provinciales y en los partidarios de éstos en la corte. En un segundo momento, quizá en los primeros años de su reinado, movido quizá por un ambiente de tensión creciente entre las dos facciones principales de la corte, parece haber relajado notablemente sus premisas de partida y haber buscado una política más conciliadora con el clero de Ra y los partidarios de éste entre los oficiales menfitas. Se aprecia así un hecho inédito hasta entonces en la historia del Egipto faraónico: el cambio de algunos de los componentes de su titulación, al inicio de su reinado, al sustituir su nombre de coronación original, Nefersahor, de marcado carácter horiano, por otro de tintes solares, Meryra. Asimismo, se asiste a la creación de nuevos epítetos de filiación divina del monarca, a través de los cuales se aprecia el establecimiento de delicados equilibrios ideológicos entre ambas facciones. En epítetos inusualmente largos, Pepy I se muestra como «Hijo de Hathor, Señora de Iunet», culto radicado en el Alto Egipto pero que aún en su teología aspectos comunes a ambos bandos, pero también, en el caso particular de algunos testimonios procedentes de ámbitos culturales relacionados con el clero solar, como «Hijo de Atum, Señor de Iunu, y de Hathor, Señora de Iunet». Este último constituye una

109. HELLMUM, J. E.: «Pepi I: a Case Study of Royal Religious Devotion in the Old Kingdom», *MAC-KAY, A.: Australasian Society for Classical Studies 32 Selected Proceedings*, Auckland, 2011, 1-8 (<http://www.ascs.org.au/news/asc32/index.html>).

compleja elaboración teológica que situaría al monarca como miembro de una tríada divina donde ejerce como el hijo de una díada de dioses de marcada semántica solar.

Estos esfuerzos, que muy posiblemente constituyen sólo una parte de un conjunto de medidas más amplio que no habrían dejado su huella en el registro documental, parecen haber sido eficaces en su objetivo esencial de conciliación de los diferentes bandos enfrentados por el poder a inicios de la dinastía VI. Así lo muestra la pervivencia de la búsqueda de equilibrios entre las bases religiosas de ambas tendencias en el reinado siguiente, el de Merenra (c. 2227-2217 a.n.e.), presente en la continuidad de algunas de las innovaciones y soluciones introducidas por Pepy I en la titulación, como la existencia de nombres de cartucho dobles, uno notablemente solar (*Mr.n-R^c* «A Quien ha amado / deseado Ra») y otro de carácter más tradicionalmente altoegipcio (*Nmtj-m-z3=f* «Nemty está en/es su protección»).

**“CON TU JUSTO CETRO EXTIENDE TU TIERRA”:
LA LEGITIMACIÓN DE LA GUERRA EN ASIRIA
A FINALES DEL SEGUNDO MILENIO A.C.**

**“WITH YOUR RIGHT SCEPTRE, EXTEND YOUR LAND”: LEGITIMATING
ASSYRIAN WAR AT THE END OF THE SECOND MILLENIUM B.C.**

MARÍA DOLORES CASERO CHAMORRO
JAE-Pre / ILC-CCHS-CSIC
MAIL: mariadolores.casero@cchs.csic.es /
md_casero@hotmail.com

RESUMEN

La imagen violenta y destructiva del pueblo asirio comienza a forjarse a finales del siglo XIV a.C. La entrada de Asiria en la esfera internacional y el inicio de una política exterior agresiva rompieron con el equilibrio internacional de la era de la diplomacia. En el primer cuarto del siglo XIII a.C., Tukulti-Ninurta I conquista Babilonia y pone en marcha todo un programa de justificación ideológica de la nueva imagen bélica asiria a través de la sanción divina.

ABSTRACT

The violent and destructive image of Assyria started to emerge at the end of the XIV century B.C. The entrance of Assyria into the international stage and the subsequent initiation of an aggressive policy broke the political balance established in the diplomatic era. In the beginning of the XIII century B.C., Tukulti-Ninurta I conquered Babylon and set the wheels in motion for a new ideological program in order to purify and justify the Assyrian acts through divine sanction.

PALABRAS CLAVE

Guerra, Asiria, Bronce Final, Tukulti-Ninurta I, política religiosa; sanción divina

KEY WORDS

War, Assyria, Late Bronze Age, Tukulti-Ninurta I, religious policy, divine sanction

Fecha de recepción: 21/05/2013

Fecha de aceptación: 08/11/2013



Fig. 1. Imagen cedida por el British Museum.

La combinación de dos conceptos tales como la guerra y el Próximo Oriente Antiguo posiblemente evoque en nuestro pensamiento la imagen victoriosa y destructiva de Asiria expuesta en los relieves de los grandes palacios de neosirios y manifestada en los escritos bíblicos¹.

Especialmente efectistas y virulentas son las escenas de los relieves del Palacio de Senaquerib (704-681a.C.²) en Nínive (actual Tell Kuyunyik) hoy custodiados en el British Museum. Entre ellas se encuentra el ciclo de la campaña que su nieto, Aššurbanipal (668-627), emprendió contra el usurpador elamita Teumman³. El monarca de Elam emprendió una contienda contra los asirios para recuperar a los hijos del rey elamita precedente, Urtaku, quienes habían huido a Asiria como refugiados políticos. En uno de los registros de la composición se representa en detalle el momento crucial de la victoria que tuvo lugar en la batalla del monte Til Tuba (c.a.660-650)⁴. En una secuencia narrativa que mueve su discurso de izquierda a derecha, se aprecia cómo los carros, caballos, arcos y flechas asirios empujan a los habitantes de Elam a su huída hacia el río Ulaya, el cual, siguiendo el relato del monarca asirio⁵, se llenó de cadáveres durante tres días (Fig.1)⁶.

El legado bíblico por su parte también contribuyó a que dicha imagen perdurase, extendiendo el prototipo del asirio como ser cruento, belicista y conquistador. Es Asiria quien azota al pueblo de Israel cuando se siente abandonada y en ocasiones llega a ser contemplada incluso como de brazo ejecutor del castigo de YHWH a su pueblo. Este es el caso ejemplar que se narra en el libro de Isaías:

“Por eso he aquí que Adonay hará subir sobre ellos las aguas del río impetuosas y fuertes: al rey de Asiria, con toda su gloria. Y rebosará por encima de todos sus cauces y se desbordará sobre todas sus márgenes, e irrumpirá en Judá, la inundará y sumergirá”⁷.

De este modo, a la hora de clasificar las civilizaciones próximo-orientales antiguas sería más conveniente seguir el proceso de categorización de Eleanor Rosch⁸. Bajo este

1. Este artículo ha sido realizado en el marco de la beca JAE-pre del CSIC cofinanciada por el FSE.

2. Todas las fechas incluidas en el texto serán a.C. Para la cronología del Próximo Oriente Antiguo y la escritura de los monarcas del texto seguimos a BRINKMAN, J.A.: “Appendix: Mesopotamian Chronology of the Historical Period” en OPENHEIM, L.A.: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1977, 335-348.

3. La mayor parte de los estudiosos de Elam identifican el asirio Teumman con el elamita Tepti-Īuman-Insušnak aunque no hay una evidencia explícita que lo confirme, n.11 en WATERS, M.M.: “Te`uman in the Neoassyrian correspondence”, *JAOS*, 1999, 474.

4. READE, J., *Assyrian Sculpture*, British Museum Press, Londres, 2011, 80.

5. Ed. B, Col.V 97: *Ina amēlu pagrēšunu Ulaya aškir*. Bloqueé (lit. emborraché) el Ulaya con sus cadáveres. Traducción del autor a partir de la transcripción en BIWA y PIEPKORN, A.C.: *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies Series 5, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1933.

6. Me gustaría agradecer al Museo Británico la cesión de esta imagen para su publicación. © Trustees of the British Museum.

7. *Isaías* 8, 7-9 en CANTERA, F., e IGLESIAS, M. (Eds.): *Sagrada Biblia*, Madrid, 2009.

8. A diferencia de la rigidez de las categorías aristotélicas, E. Rosch, psicóloga americana, entiende que los límites de las categorías semánticas son algo borrosos y junto con los prototipos o los mejores

procedimiento creado para la clasificación del conocimiento y ordenación del mismo, entenderíamos al pueblo asirio como el prototipo para la guerra, en contraposición a sus vecinas:

1. Babilonia, que constituiría el mejor representante para la categoría de la sabiduría o conocimiento.
2. Pueblo hebreo, en la categoría de la piedad religiosa.

No obstante, debe tenerse en cuenta que esta caracterización de imperialismo belicista considerada ingrediente clave de la naturaleza asiria, procede de un juicio emitido en las etapas más modernas de su historia, concretamente, a partir del periodo neasirio, cuya datación se extiende desde el 934 hasta el 609.

Si nos retrotraemos a la primera etapa de Aššur (paleoasiria), ésta posee un cariz enteramente diferente. La *Lista Real Asiria (AKL)*⁹ menciona que los primeros diecisiete reyes “vivían en tiendas”¹⁰ aludiendo a una etapa nómada. Sin embargo, existe cierto consenso entre los estudiosos de que esta alusión sería una referencia a los orígenes tribales amorreos de la dinastía reinante en Aššur en el momento en que se puede considerar que la *AKL* se pone por escrito por vez primera¹¹.

La capital asiria, sin embargo, está documentada arqueológicamente como asentamiento estable desde el tercer milenio a.C. por los niveles más antiguos del Templo de Ištar. Poseía una ubicación estratégica gracias a su conexión fluvial lo cual contribuyó durante esta primera fase a desarrollar una extensa red comercial que alcanzaba todo el norte de Mesopotamia y gran parte de Anatolia, conectada a través de enclaves comerciales denominados *kārū* (puertos), de los cuales el más importante fue el de Kaneš ubicado en la Capadocia¹².

Es por ello que la clave del cambio de percepción del asirio *tamkāru*, comerciante de principios del II milenio, al asirio *qarrādu*, guerrero sin escrúpulos del primer

representantes de cada categoría conviven algunos conceptos en los que algunas de las propiedades comunes no se asemejan en mayor o menor medida a ellos. Ampliando como consecuencia el círculo de significados para cada una de las categorías y graduando el proceso de paso de una categoría a otra. Para profundizar, ROSCH, E. (1978): *Principles of Categorization*, en E. Rosch & B. Lloyd (eds.): *Cognition and Categorization*, Hilldale, Laurence Erlbaum Ass. en: POZO, J.I.: *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Ediciones Morata, Madrid.

9. Para las abreviaturas utilizadas en el manuscrito consultar: http://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=abbreviations_for_assyriology.

10. *naphar 17 šarrāni āšibūtu kultāri*: siguiendo la Lista real de Khorsabad en GRAYSON, A.K.: “Koniglisten und Chroniken”, *Reallexikon der Assyriologie* 6 (*RLA*), Walter de Gruyter, Berlin, 1980-1983, 103/ o *ašibūti* según la lectura de la lista *SDAS* en GELB, J.: “Two assyrian King Lists”, *JNES*, Vol. XIII, nº 4, 1954, 210-211.

11. Aunque existe cierta polémica con relación a la primera puesta por escrito de la *AKL*, seguimos a Yamada en la idea de que posiblemente podría haber tenido lugar durante el reinado de Šamši-Adad (1813-1781) como legitimación de su figura en Aššur y que esta expresión hace alusión a sus antepasados. YAMADA, S., “Editorial History of the Assyrian King List”, *ZA* 84, 1994, 13-16.

12. VEENHOF, K.R., y EIDEM, J.: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*, Orbis Biblicus et Orientalis 160/5, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, 19-20.

milenio, se encuentra en la coyuntura internacional durante la segunda mitad del II milenio. Este periodo cronológico, conocido como periodo medioasirio para el norte, produce el caldo de cultivo para la conformación de un nuevo proyecto ideológico estatal. A partir de finales del siglo XIV a.C., Asiria comienza a despuntar en la esfera internacional especialmente por su contribución al desmantelamiento de Mitanni. Su crecimiento y desarrollo exponencial iniciado por Aššur Uballiṭ (1363-1328) le permite obtener la entrada en la categoría de los grandes reyes que dominaban la esfera cosmopolita mediante el equilibrio y la diplomacia¹³. Muestra de ello es el intercambio de correspondencia entre el rey asirio y el faraón egipcio que quedó recogida en el archivo de El Amarna con las cartas EA15 y EA16¹⁴.

Los países vecinos observaron con recelo a su nueva hermana, una recién llegada Asiria cuyo afán expansionista empieza a desvelar la posibilidad de un futuro diferente para el Próximo Oriente, basado en la dominación de todos bajo el mando de uno, un futuro estructurado en torno al Imperio¹⁵.

Estas sospechas poco tuvieron de infundadas ya que el ascenso al trono del monarca Tukulti-Ninurta I (1243-1207) rompe por completo el equilibrio internacional hasta entonces establecido. Sus nuevas incursiones en el noroeste¹⁶, su intromisión en la esfera transeufrática

13. CANKIK-KIRSCHBAUM, E.: *Die Assyrer, Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, Verlag C.H. Beck oHG, München, 2003, 41-42.

14. ARTZI, P.: “The Rise of the middle-assyrian Kingdom according to El-Amarna Letters 15 y 16” en Artzi, P. (Ed.), *Bar-Ilan Studies in History*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 1978, 25-41.

15. EA 9 31'-35' El rey kasita Burnaburiaš II (1359-1333) se dirige al faraón expresándole su inquietud ante la actitud ascendente de Asiria y trata de sugerir al faraón que Asiria no es sino un Estado vasallo de Babilonia: “los asirios, mis súbditos (*dāgil pānīya*), yo no los envíe (*anāku ul ašpurakku*), ¿por qué fueron a tu país por su propia voluntad (*tīmišunu*)? Si eres nuestro amigo (*šumma tara'mani*), no les dejes concluir ninguna compra (*šimati*), que se vuelvan con las manos vacías (*rikūtišunu kuššidašunuti*)”. Edición de MORAN, W.L.: *The Amarna Letters*, John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1992, 18.

16. Gracias a las inscripciones reales medioasirias (A.0.78.1-24, IM 76787 e IM 57821) conocemos el desarrollo de las luchas que surgieron al principio de su reinado contra los Qutu y los Uqumenu (tribus de la zona de los Zagros, más allá del Tigris), como obtuvo el control de los enclaves estratégicos de Elhunia, Šarnida y Mehru, las áreas hurritas de los países de Nairi y Šubaru (actual zona inferior del lago Van) y la conquista del territorio de Paphu en la esfera de influencia hitita.

de influencia hitita¹⁷ y la conquista de la capital babilónica¹⁸ llevan al país de Aššur a alcanzar su máxima expansión territorial durante el periodo mediosasirio.

Sin embargo, para que este cambio se operase en la estructura de las relaciones exteriores, la nueva potencia del Norte de Mesopotamia hubo de reorientar todo el aparato ideológico que pudiese sustentar sus actuaciones. Este nuevo marco debía generarse en dos ámbitos diferentes. Por un lado, dirigido a un público internacional de los países aledaños como Hatti y Egipto y por otro, a su propio público interior, su pueblo, que en cierto modo se consideraba heredero de toda la tradición sumero-babilónica. El asirio que era consciente de su inmoralidad y que practicaba una guerra cruenta hubiese sido un recurso de escaso éxito en cualquiera de las diferentes arenas políticas ya mencionadas.

Para poder comprender mejor el proceso de reconfiguración del mensaje sobre la identidad asiria de cara a su público interno, primero debemos acercarnos a las bases de su pensamiento. H. Frankfort denominó este tipo de pensamiento como prefilosófico y especulativo debido a su capacidad de percibir, aprehender y relacionarse con lo externo. Su base se sustentaba en una contemplación que nada tiene de irresponsable o ignorante respecto de la realidad, sino que intentaba poner orden y dar coherencia a lo experimentado de un modo no científico.

La idea germinal parte de un individuo que percibe y se relaciona con el mundo natural en la dirección sujeto-objeto como yo-tú. Piensa al otro no como un “ello”, inanimado y pasivo, sino como otro ser de igual categoría a él mismo, porque todo el mundo rebosa de vida y la vida posee su propia esencia, su propia individualidad. Es por ello que, ante el fenómeno de la causalidad, las preguntas de cómo, dónde y porqué el hombre no busca una respuesta a través de los tratados lógico-intelectuales o el establecimiento de leyes impersonales. El sujeto siempre acude al “quien”, a ese otro sujeto perteneciente a la esfera del mundo fenomenológico natural, y que es divinizado progresivamente. Es un ser que actúa y cuya actividad adquiere la categoría de acción histórica. Dicha historia se transmite en forma de relato o mito que el hombre recibe como analogía de sus propias experiencias¹⁹.

17. Existe cierta polémica respecto a la afirmación de que Tukulti-Ninurta I cruzase el Éufrates. En cuanto a fuentes primarias contamos con dos inscripciones reales, A.0.78.23 (27-30) y A.0.78. 24 (23-24) en las cuales se dice: *ina šurru šarrūtiya 28.800 Ḫatti ištu ebērti nār Puratim assuḫama* que traducimos como “al principio de mi soberanía deporté a 28.800 hititas de más allá del Éufrates”. Aunque por un lado, el hecho de que sean dos inscripciones tardías y que hablen de que este acontecimiento tuvo lugar en el comienzo del reinado del monarca cuando ninguna otra anterior lo menciona, junto con el detalle de que el número de hititas deportados son numéricamente el doble que los que su predecesor Salmansar I menciona en su inscripción real A.0.77.1: 74, han sido algunos de los argumentos para afianzar que se trataría simplemente de un acto de prestigio y autoglorificación independiente de la realidad (Otten, *AfO* 19, 46). Para los diferentes posicionamientos ante la cuestión y el papel que juega la carta de Ugarit sobre la batalla en el enclave hitita de Niḫriya ver GALTER, H.D.: “28.800 Hethiter”, *JCS* 40, 1988, 217-35.

18. Recogida a su vez en las Inscripciones Reales A.0.78.22-23-24 y 25, en el *Poema Épico de Tukulti-Ninurta I*, en la *Crónica 21*, conocida como Crónica Sincrónica y la *Crónica 22*.

19. FRANKFORT, H.: “Myth and Reality”, en FRANKFORT, H.: (Ed.), *Before Philosophy: The intellectual adventure of Ancient Man*, Penguin books, Harmondsworth, Middlesex, 1949, 2-37.

Asiria, y con ella su monarca, a finales del segundo milenio aprovecha el sustrato precedente de pensamiento especulativo mesopotámico para generar un nuevo discurso y explicar de este modo el cambio de teología política que Tukulti-Ninurta opera. Ante el origen y problema del *telos*, la finalidad de su política agresiva-desestabilizadora, emplea los recursos literarios e inscripciones reales para mostrar su reconocimiento del orden invisible de la justicia garantizado desde la esfera celestial.

Este es el tipo de mensaje dirigido principalmente a un público interno que se encuentra en las estelas reales cuyo texto se grababa en piedra en aras de perdurar para la posteridad. Tukulti-Ninurta recoge en ellas una relación de sus múltiples conquistas y batallas en la que se puede apreciar una perspectiva territorial binaria del tipo centro-periferia²⁰.

Esta percepción psicológica convierte al *māt Aššur*, al país de Aššur, en la organización estatal prototípica, centro y baluarte del sistema natural provisto por los dioses.

Como contraposición, la periferia es caracterizada esencialmente como desviación, como un sistema alternativo que se desfigura hasta convertirse en una amenaza militar para el centro. La razón de ello subyace en las asociaciones que el pensamiento mítico mesopotámico ha ido confeccionando desde el inicio de los tiempos en torno a este concepto. El mundo periférico adquiere una caracterización negativa en toda la literatura próximoriental. Se construye como la antítesis del prototipo ideal y, consecuentemente, en ella se ubican con frecuencia los lugares y las ideas más desapacibles para la naturaleza humana, estos son, el inframundo, el desierto, la muerte, el vacío y lo oscuro en general.

Formando parte de esta polarización ideológica, hallamos en los textos inscritos el concepto asirio de *nakrūtu*, el derivado sustantivo de *nakru*²¹ siempre en contraposición al *šarru rabū*, el gran monarca (asirio). En los fragmentos donde se nos indica que la traducción adecuada sería la de enemigo, nos encontramos con un conjunto de *topoi* antagónicos a los de Tukulti-Ninurta. Estos, se vinculan al concepto independientemente del enemigo concreto del que se esté tratando, bien sea el babilonio Kaštiliaš IV (1232-1225), el hitita Tudḫaliyas IV (1237-1209), el jefe de los Qutu, de los Uqumenu, de Meḫru o de los cuarenta países de Nairi. Todos ellos son referidos entre muchos otros sin individualidad ninguna ni características genuinas, algo que perdurará en la tradición neosiria²². Generalmente estos pueden clasificarse del siguiente modo siguiendo a M. Fales²³:

20. LIVERANI, M.: *International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC*, Palgrave, New York, 2001, 19.

21. *Nakru* aparece designando indistintamente tanto a los extraños y forasteros como a los hostiles enemigos, muy revelador a nivel semántico el hecho de que estos dos conceptos se representasen bajo el mismo nombre exponiendo en cierto modo que todo aquello que viene de fuera, que es extraño al centro, es temido y a la vez considerado enemigo por principio. CIVIL, M., GELB, I.J., OPPENHEIM, L., REINER, E., (Eds.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institut of Chicago* (CAD) Vol. N1, 1980, 189.

22. FALES, M.: “The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: The Moral Judgement” en NISSEN, H.J.y RINGER, J., (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn 2, Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 428-9.

23. FALES, M.: “The Enemy” en NISSEN, H.J.y RINGER, J., (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 425-435.

1. Errores que el enemigo comete que incitan a la guerra:

1.1. El enemigo viola juramentos y pactos, como es el *leif motiv* de la composición poético-épica de Tukulti-Ninurta y la conquista de Babilonia: “*Cuando nuestros padres hicieron un pacto (rikiltu) ante tu²⁴ divinidad, juraron (māmītu) un tratado entre ellos e invocaron tu grandeza. ¿Por qué el rey de los kasitas ha invalidado tu plan y ordenanza? No ha guardado tu juramento, ha transgredido tu mandato. Ha maquinado un acto de malicia²⁵.*”

1.2. El enemigo no escucha a los dioses, carece de miedo reverencial y de su protección²⁶.

1.3. El enemigo ha olvidado la pasada amabilidad, tiene escaso juicio, carece sentido común y su mente está alterada²⁷.

2. El enemigo es insumiso, insolente, orgulloso, altivo²⁸.

3. El enemigo posee malas intenciones, es malvado, hostil, rebelde y asesino sin ley por naturaleza²⁹.

Esta consideración de la enemistad regida por la dinámica de la alteridad, conduce a los dos protagonistas a sumirse en una lucha de duración indefinida. Esta terminará en el momento en que el rey asirio logre la conversión de aquel que reina en el caos a la ideología correcta o, en su defecto, sea totalmente aniquilado. El enemigo, bien sea por *hybris*, por locura o por maldad³⁰, es el resultado de haber recorrido el camino incorrecto.

La metáfora del caminante-camino ya se perfila en el gran referente para el derecho y la justicia del Próximo Oriente, en el *Código de Hammurapi*. En su epílogo, el rey declara que el propósito de sus leyes es llevar al pueblo por el correcto y gracioso camino, *ušām kīnam u rīdam damqam ešērum*³¹. Si se analiza de forma somera el verbo principal de la frase, *ešērum*, que significa caminar recto, podemos percatarnos de que no sin motivo comparte la raíz *šr*³² con la palabra acadia de *mīšarum*³³. En primer lugar, se traduce como compensación económica, aludiendo en cierto modo al resultado obtenido tras igualar aquello que era desigual. En segundo lugar, aparece como nombre de uno de los meses del año,

24. Refiriéndose al dios Šamaš.

25. MACHINIST, P.B.: *The Epic of Tukulti-Ninurta I - a study in Middle Assyrian Literature*, Ph. Diss., Yale University, 1978. T. III A 5-8; 12; IV rev. C 34-35.

26. Las expresiones empleadas en las inscripciones para expresar estos conceptos son: *lā našāru*, *lā palāhu*, *lā semū*, *ḥaṭū / mamītu*, *adū*, *nīsu / ilāni rabūti*, *amatu*, *zikru*, *šaptēja* entre otros.

27. *masū*, *ṭābtu*, *damiqtu*, *lā ḥasāsu*, *ṭemu*.

28. *danānu*, *emūqu*, *gallatu*, *ana epšētišunu šurruḫāti ittaklū*.

29. *ēpiš lemutti*, *gallē lemnūtti*, *nabalkutu*, *gillūti*, *ēpiš sīḫi*.

30. Las notas a pie de página 25, 26, 27, 28 que especifican el vocabulario acadio para la clasificación del enemigo como contraposición al monarca siguen FALES, M.: “The Enemy ...” en NISSEN, H.J.y RENGER, J., (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn ...*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 426-427.

31. XLVII, 2, 2.

32. CIVIL, M., GELB, I.J., OPPENHEIM, L., REINER, E., (Eds.): *CAD Vol. E*. Chicago, 1958, 352. VON SODEN, W.: *Akkadisches Handwörterbuch*, (AHw), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965, 254.

33. CIVIL, M., GELB, I.J., OPPENHEIM, L., REINER, E., (Eds.): *CAD Vol. M2*. Chicago, 1977, 116.

poco relevante para la investigación aquí presentada. Por último, en tercer lugar, la acepción se refiere a aquello que no se gira ni a la izquierda ni a la derecha, lo que siempre permanece recto: la justicia. La justicia unida a la paz y la conjugación de la benevolencia de los dioses, proporcionan al individuo un destino favorable, *šīmat damiqtim*³⁴.

Asimismo, partiendo de la raíz anteriormente mencionada, brota el vocablo que da nombre al arma del dios Šamaš, de la cual en los textos se dice que, cuando es dirigida contra alguien, no ha de albergarse esperanza de salvación alguna. Especialmente esclarecedoras son los siguientes versos del *Himno a Šamaš* para poder entender el contenido religioso de esta deidad: “Resolviste la sentencia de los malvados y criminales, rescataste del borde del infierno al inocente atado a una demanda que tu pronunciaste en veredicto justo [...] Siempre guías en los caminos a aquél que se vuelve hacia ti”³⁵.

Šamaš es dios sol que todo lo ve (*barū*) y que todo lo escucha (*šemū*). Él es *dayyānu*, juez de todas las cosas, testigo en los pactos y contratos. Con su fulgor aclara los lugares más oscuros; es *nūr ilī*, luz de todos los dioses; guía de los viajeros y de los sin techo; orienta al hombre en el desierto porque va marcando el *harrānu šutēšuru*, el camino recto³⁶.

No es, por tanto, asunto baladí que Šamaš, sea escogido por el monarca Tukulti-Ninurta³⁷, para formar parte de todo el proceso de justificación del cambio político. El gobernante quiere hacerse saber rey justo, *šar mēšarim* y, para ello, se aproxima a la figura de dios de la justicia. Al fin y al cabo, un rey solo es el elemento terrenal al que le ha sido encomendada la tarea de convertir en realidad los designios del juez supremo, *dayyānu šīru*.

De las estrategias de asociación-identificación con el dios, destacan:

En primer lugar, el altar de Tukulti-Ninurta I, hallado en el Templo de Ištar en Aššur. Es una de las escasas representaciones iconográficas de los monarcas del periodo medioasirio (ca.1230)³⁸. En la imagen, el gobernante está de pie, mirando hacia la izquierda con gesto de saludo, ataviado con túnica larga y sin tocado. Espacialmente se encuentra flanqueado por dos grifos que portan sendos estandartes que culminan con un emblema radiado enmarcado en un círculo. Este diseño se identifica como símbolo

34. WEINFELD, M.: “Justice and righteousness in Ancient Israel against the background of social reforms” en NISSEN, H.J. y RINGER, J. (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn 2, Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 491-492.

35. Himno a Šamaš K3182: 58ss en FOSTER, B.R.: *Before the Muses, An Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 2005, 630. Es un himno que nos ha llegado en una versión tardía pero probablemente provenga de una compilación realizada en el segundo milenio a.C.;

- 58' *še]-e-ni u za-ma-né-e tu-ša-pi di-in-šu-u[n]*; 62'-63' *tu-šel-li ina hu-bur ša di-na ti-iš-bu-tú; ina di-in ki-na-a-ti Šamaš ša taq-bu-u [...]*; 68' *[su]-lī-i terteniddi ma-ḫi-ru ša Šamši*, siguiendo la transliteración de LAMBERT, W.G.: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1960, 130-131.

36. MAUL, S.: “Der Assyrische König-Hütter der Weltordnung” en WATAABE, K. (Ed.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999, 201.

37. VAN PROOSDIJ, B.A.: “Šar mēšarim, Titres des rois babyloniens législateurs” en DAVID, M., VAN GRONINGEN, B.A. y MEIJERS, E.M. (Eds.): *Symbolae ad ju et historiam antiquitatis pertinentes Julio Christiano Van Oven dedicate*, E.J. Brill, Leiden, 1946, 33.

38. MOORTGAT-CORRENS, U.: “Zur ältesten historischen Darstellung der Assyrer Tukulti-Ninurtas I. Sieg über das Land der Uqumeni (?)”, *AfO* 35, 1988, 111-115.

parlante del dios Šamaš y es asimismo representado sobre las cabezas de cada uno de los portadores (Fig.2).

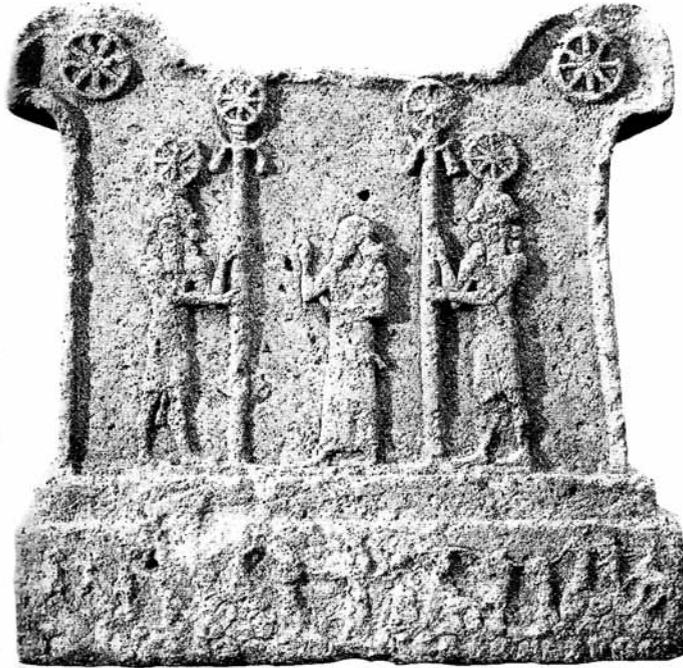


Fig. 2. ANDRAE, W.: *Das wiedererstandene Assur*, Verlag C.H. Beck, München, 1977, 157: Symbolsockel des Schamasch. H. 85 cm, Istanbul, Arkeol. Müzesi 7802.

En segundo lugar, comienzan a aumentar en número los epítetos, títulos y menciones a la divinidad solar bajo su reinado. Fundamentalmente en los textos relacionados con la ideología regia como son las inscripciones reales³⁹ y el Poema Épico.

Por un lado, en diferentes títulos el gobernante se presenta con los atributos de Šamaš así como su brazo ejecutor:

- *ša ina mešar haṭṭišu ultēšeru nišē u dadmē*, quien a través del derecho de su cetro, administra justicia a las personas y comunidades⁴⁰.

39. En ellos se hace presentar con los atributos de Šamaš y como su elegido.

40. GRAYSON, A.K. : *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* = (RIMA 1), University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, 1987, A.0.78.23: 15.

- *tiriš qāt Šamaš*, hacia quien Šamaš extiende su mano⁴¹.
- *šamšu kišsat nišē*, dios sol de todas las gentes⁴².
- *ša kibrāt erbetta arki Šamaš irte* ‘u, el que pastorea las cuatro partes del universo detrás de Šamaš⁴³.
- *dīn mēšari ušāhizūni*, aquel al que los dioses le enseñaron a tomar decisiones justas⁴⁴.
- *u teleqqe bēlni elu šar Kašši ina šiḡir Šamaš šuma šalīti*, y que nuestro señor en nombre de Šamaš obtenga la victoria sobre el rey de los kasitas⁴⁵.

Por otro lado, en la Épica Tukulti-Ninurta, el rey asirio apela a Šamaš para que se pronuncie en la ruptura del tratado entre Asiria y Babilonia por parte de Kaštiliaš IV con la exaltación: *Šamaš dīnanni*, ¡oh Šamaš, sé mi juez!: “*Ha cometido grandes crímenes contra ti, oh Šamaš, sé mi juez. Pero que el que no ha cometido ningún crimen contra el rey de los kasitas júzgale favorable. Por tu gran poder otorga la victoria al observador de tus juramentos. Aquel que no obedece tu orden, elimina a su pueblo en el curso de la batalla*”⁴⁶.

Siempre y cuando las campañas sean dirigidas *uštēšuru* (raíz *šr* de nuevo) por los dioses tutelares de Tukulti-Ninurta (que es *nišīt Aššur u Šamaš*⁴⁷, elegido por los dioses Šamaš y Aššur), el monarca podrá recorrer el ahora iluminado *ḥarrān kittim*⁴⁸ *u mišarim*, camino del derecho y de la justicia. El éxito de estas directrices para el cometido quedaba asegurado a través de la tradición histórico-mítica mesopotámica, puesto que ya habían sido empleadas en la tarea más titánica de todos los tiempos: en el origen de todas las cosas; la dirección y ordenación del mundo. Su relato se recoge en el *Enuma Eliš* también conocido como *Poema Babilónico de la Creación*. Una composición de 994 versos dis-

41. IM76787, IM57821. Estudiados y analizados en DELLER, K., ABDULILAH, F., y AHMAD, K.M.: “Two new Assyrian Royal Inscriptions Dealing with Construction Work in Kar-Tukulti-Ninurta” en *BaM* 25, 1994, 459-72 y un examen sobre su titulación en CIFOLA, B.: “The Titles of Tukulti-Ninurta after the Babylonian Campaign: A Re-evaluation” en *Fs. Grayson*, Netherlands Instituut Voor Het Nabuen Oosten, 2004, 7-16.

42. GRAYSON, A.K.: *RIMA* 1, A.0.78.5;22 : 3.

43. GRAYSON, A.K.: *RIMA* 1, A.0.78.13: 18-19³; 16: 25-27.

44. GRAYSON, A.K.: *RIMA* 1, A.0.78.1: 33-34.

45. MACHINIST, P.B.: *ETNI* A rev. Col. V 30.

46. MACHINIST, P.B.: *ETNI*, A anv. Col. II 21.

47. GRAYSON, A.K.: *RIMA* I A.0.78.23: 3-4.

48. Este concepto de *mišarum* aparece asiduamente unido a la palabra *kittu*, que hace referencia al derecho. Su mención en pareja *kittu* y *mišaru*, como derecho y justicia, refleja la contradictoria relación de oposición y complemento que les vincula al mismo tiempo. Este segundo hace referencia al derecho, en una combinación en la que el carácter inamovible e inquebrantable del primero se amalgama con el dinamismo y la flexibilidad del segundo que no trata de regular sino de equilibrar y así lo expresa el final del epílogo del Código de Hammurapi: *ana dār lizzakir awīlum ḥablum ša awātam iraššu/ ana maḥar šalmiya šar mišarim lillikma/narī ša ṭram lištassima awātiya šūquratim/lišmema narī awātam likallimšū dīnšu limur/ libbašu linappišima* “que el hombre oprimido que tiene un pleito, se encuentre delante de mi imagen de rey de la justicia, y que haga leer el texto de mi estela, y que oiga mis preciosas palabras, y que mi estela le muestre su conducta, que vea la decisión de su caso y que su corazón respire” XLVIII 1³-19³.

puestos en siete tablillas, que describe la batalla cósmica librada entre las fuerzas del caos, representadas por el Apšu y Tiamat, y el orden del mundo divino celestial.

En un principio, dado que el poema es originario del país del sur, Babilonia, podrían plantearse serias dudas con respecto a la trascendencia, influencia e, incluso, el grado de incorporación al acervo asirio que éste pudo tener. Si bien, la copia asiria más completa del texto fue realizada en el siglo VII, época de los grandes reyes sargónidas. Hallada en las biblioteca de Nínive (de Aššurbanipal) y en la de Aššur, los expertos determinan su puesta por escrito tuvo lugar durante el reinado de Senaquerib (705-681).

Si la cronología no fuese indicativo suficiente para esgrimir la integración del texto en la ideología asiria, W.G. Lambert⁴⁹ apuntó que la copia del poema no era idéntica a la original. Esta composición era una adaptación escrita por y para los asirios, es decir, una nueva versión que reflejaba una visión proasiria del mismo. Las reformas religiosas y la política antibabilónica de Senaquerib culminaron con la destrucción de Babilonia. La necesidad de reafirmar el papel de Aššur como rey excelso y supremo sobre Marduk (especialmente en la ceremonia del año nuevo, *akītu*, donde representaba un papel protagonista) puede ser el motivo para que en el poema se realizasen algunas modificaciones. Por ello asistimos a detalles no poco significativos como la sustitución del nombre del dios Marduk por Aššur con el logograma AN.ŠAR⁵⁰, los padres de Marduk, Ea y Damkina aparecen como Laḥmu y Laḥamu⁵¹, y por último, la ciudad de Babilonia se cambia por la capital asiria⁵².

En la época que nos atañe, finales de la Edad del Bronce, la versión medioasiria de un relato diferente de la creación no presenta estas modificaciones. Sin embargo, la traducción del mismo al dialecto medioasirio y su incorporación a la biblioteca de Aššur coincide con un momento en el que la coyuntura internacional empieza a desequilibrarse. No es de extrañar, por tanto, que la ideología real del poema fuese empleado como otro recurso literario para el nuevo tipo de monarquía imperialista de Tukulti-Ninurta.

El discurso principal en la tablilla IV nos conduce a la medida adoptada para afrontar la gran batalla cósmica, esta fue la proclamación de Marduk como rey, ley y primer guerrero de todos los dioses. Ante la que la sombra caótica de Tiamat que se cernía sobre las deidades superiores, decidieron acudir a Marduk el hijo de Ea (Nudimmud en el poema) a quien dirigen las siguientes palabras:

*“Que tu orden impregne los dioses, Ordena destruir y recrear y que así sea!
Habla y haz que la constelación se desvanezca,
Habla de nuevo y que la constelación reaparezca.
Cuando los dioses, sus padres vieron cuan efectivas eran sus palabras, ellos se alegraron y proclamaron: ¡Marduk es rey!
Le invistieron con un cetro, trono y personal de la oficina.*

49. LAMBERT, W.G., “The Assyrian Recension of *Enūma Eliš*” en Waetzoldt, H., y Hauptmann, H., (Eds.), *Assyrien im Wandel der Zeiten XXXIX RAI 1992*, Heidelberg Orientverlag, Heidelberg, 1997,77.

50. KAR 117 Y 118 líneas 82, 48, 109, 113, 117. Traducidos de la edición de LAMBERT, W.G., “The Assyrian Recension ...”

51. KAR 117 Y 118 Línea 78. Traducidos de la edición de LAMBERT, W.G., “The Assyrian Recension ...”

52. K 3445+ CT 13 24-25 TV uru.bal.til.ki; 129, 137.

*Le otorgaron un arma al que no se podía hacer frente para aplastar al enemigo. [...]Y le pusieron en el camino de paz y obediencia*⁵³.

Encontrar el momento exacto en el que toda esta puesta en marcha de la nueva ideología tuvo lugar no es difícil. Si bien los predecesores de Tukulti-Ninurta, su padre, Salmanasar I (1273-1244), y su abuelo Adad-Nirari I (1305-1274) también tuvieron una política exterior bastante activa que les permitió granjearse el respeto internacional como *šarrū rabūtum* grandes reyes, las sospechas sobre la potencial posición de Asiria como estado territorial e imperial no se confirmaron hasta su llegada al poder.

El clímax de la teología política del periodo medioasirio se alcanza de este modo con la composición de la Épica⁵⁴, exhibición de la conquista de Babilonia en 1225 a.C. Dedicada a la victoria que el monarca obtuvo sobre el rey babilonio Kaštiliaš IV, consta de una 750 líneas aproximadamente, de las cuales se han conservado en torno a 529, lo que hizo de su recomposición y ordenación una ardua tarea⁵⁵. Es un poema cargado de emotividad religiosa en el que se muestra la forma en la que el *ethos* reinante en Asiria siempre estaba acompañado de tintes religiosos. A su vez, se convierte en un canto a la observancia del protocolo internacional, pasando desde la perspectiva de la ideología central de las inscripciones reales a una que contempla a Asiria como una más dentro de los mecanismos de las relaciones internacionales⁵⁶.

Se puede atisbar en su puesta por escrito que el rey perseguía convertir su victoria en paradigma de la guerra como ordalía en el Próximo Oriente. El concepto de combate como juicio moral en el Antiguo Próximo Oriente es una batalla con connotaciones religiosas, la conocida como guerra divina, que nada tiene que ver con los conflictos entre dioses. No se trataba de un acontecimiento sagrado que tenía lugar en el círculo divino sino de una realidad histórica⁵⁷. En el juicio ordálico, el resultado era celestialmente predeterminado. El enemigo *nakru* es considerado culpable frente al bueno y poderoso rey asirio antes incluso de comenzar la batalla. Por esta razón en la composición se narra cómo los dioses propiamente babilónicos se posicionan del lado de Asiria.

53. Basado en DALLEY, S.: *Myths from Mesopotamia*, Oxford University Press, Oxford, 2008 (1989), 250-51, T.IV.

54. Cuya composición encuentra en cierto modo el precedente de la de su abuelo, la Épica de Adad-nirari I, en la que también se relata la lucha contra el rival babilónico, el monarca Nazi-Maruttaš (1323-1298 a.C.), cuyas copias se encuentran en la biblioteca de Aššurbanipal de Nínive y la de Tiglat Pileser I (1115-1076) de Aššur.

55. Su acertada recomposición fue realizada por P. Machinist de la Universidad de Harvard en su tesis doctoral.

56. KRAVITZ, K.: “Tukulti-Ninurta conquers Babylon, two versions”, en STACKERT, J., NEVLING PORTER B., WRIGHT D.P., (Eds.): *Gazing on the deep. Ancient Near Eastern and other studies in honor of Tzvi Abusch*, CDL Press, Bethesda Maryland, Fs. T.Abusch, 2010,121-130.

57. Para profundizar en los orígenes y el desarrollo de la Guerra divina o sagrada en Mesopotamia e Israel ver KANG, S.M.: *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, De Gruyter, Berlin, 1989.

*Marduk abandonó su santo santuario, la ciudad.
Maldijo la ciudad de su amor, Kar-]
Sin dejó Ur [su] centro de culto
Con Sippar y Larsa [Ša]maš se enfada.
Ea [abandonó Eridu, la casa de la sabiduría]
Istaran se enfadó con Dar
Annunitu no se acercará más a Akkad.
La Señora de Uruk dejó su ciudad.
Los dioses estaban muy enfadados y]⁵⁸.*

También rehúsan proporcionarle presagios favorables (relatado en el soliloquio de Kaštiliaš sobre su propia perdición⁵⁹). La realidad es que solo puede haber un único ganador, y este será aquel que ha sido fiel al tratado jurado ante los dioses, el arquitecto de Aššur, Tukulti-Ninurta.

La Épica se centra principalmente en la violación del tratado del rey babilónico, precisamente por el anhelo de justificación del monarca asirio, consciente de que debe renovar la imagen del país. Una Asiria que, bajo su mandato, quebrantó el protocolo de equilibrio internacional. Tras la conquista, se destruye la capital babilónica y son tomados como botín sus tesoros económicos, culturales e incluso religiosos. Concretamente, la estatua del dios Marduk fue llevada en cautiverio a Aššur, donde permaneció alojada en el templo de la divinidad epónima de la capital. La fecha de su devolución es difícil de determinar. Sin embargo, puesto que cuando los elamitas se apoderaron de nuevo de Babilonia y las crónicas relatan que también se llevaron consigo la estatua del dios, la devolución hubo de tener lugar en un momento previo a este acontecimiento.

La versión ofrecida por las inscripciones reales tampoco dista demasiado del mensaje principal, “con la ayuda de los dioses Assur, Enlil y Šamaš, los grandes dioses, mis señores (y) con la ayuda de la diosa Ištar, señora de los cielos (y) la tierra, (quien) marcha en primera línea de mi ejército, me acerqué a Kaštiliaš, rey de Karduniaš, para librar batalla y traje la derrota sobre su ejército y derribé su guerrero.”⁶⁰

Los dioses le ayudan en la batalla, acudiendo al frente en primera línea y le otorgan sus armas de la victoria y convierten a Tukulti-Ninurta en “el diluvio en la batalla”, *kašūš ilāni abūb tamḥāri*⁶¹. La guerra no es una opción para él, sino una orden que debe seguir tras el sacrilegio cometido por el monarca babilonio y que compone el *casus belli*. El rey asirio es el agente cuya misión punitiva viene dada por el juicio divino que justifica por primera vez en la historia de Asiria la violencia y el castigo (*ennettu*) empleados. Una dinámica que sentará las bases de lo que más tarde será la leyenda del terror asirio. El co-

58. MACHINIST, P.B.: *ETNI* I col. B 38'-46'.

59. MACHINIST, P.B.: *ETN* III A 41-50.

60. GRAYSON, A.K.: *RIMA* I A.0.78.23:56'-65': *ina tukulti ša Aššur: Enlil u Šamaš ilāni rabūtī; bēliya ina rišuti / ša Ištar bēlat šamē iršiti; ina panī ummaniya / illiku itti / kaštiliašu šar māṭ karduniaš / ana epiš tuqmati asniq / abiktu ummanatešu aškun/ muqtablišu ušemqiti / ina qirib tamḥari šātu / kaštiliašu šar kašši qāti ikšud.*

61. GRAYSON, A.K.: *RIMA* I A.0.78.24:9. Arma de los dioses, Diluvio e la batalla.

razón de Kaštiliaš ha planeado el mal, *libbašu lemnēta ikpud*, y no le ha dejado otra opción al monarca asirio. El enemigo conspira contra Asiria, intriga, incita, soborna, (*dāštu*). Ha precipitado una disputa armada *uṣammar ūmišam ana hulluq māt Aššur šutruṣat ubānšu*, cada día se empeña en arruinar el país de Aššur, su dedo apunta con maldad hacia ella⁶².

Para concluir, podríamos preguntarnos, siguiendo a Schumpeter, cuál sería la respuesta que obtendríamos al preguntarle a un rey asirio *¿Por qué conquistas sin fin? ¿Por qué destruyes un pueblo tras otro?*⁶³.

Cubierta por un velo de teología política perfectamente tejida, la respuesta del monarca medioasirio pasaría por la idea de que un buen monarca debía acometer todo aquello que le había sido encomendado. Él era el representante del dios Aššur en la tierra, su SANGA o sacerdote divino, su *iššiak* o Vicario y en el ritual de su coronación se proclamaba lo siguiente:

“Aššur es rey; Aššur es rey”. Hasta la puerta del Azu dice esto.[...]“Que Aššur y Ninlil, los señores de tu corona, te cubran con la corona tu cabeza por cien años. Que tus pies sean aceptados en el Ekur y tus manos en el pecho de Aššur, tu dios. Ante Aššur, tu dios, que tu šangûtu y la šangûtu de tus hijos sea aceptada. Con tu justo cetro, extiende tu tierra⁶⁴. Que Aššur te proporcione (la capacidad de) comandar, oír, responder, verdad, y paz⁶⁵.”

No es sino el mismo Aššur quien gobierna Asiria. Su voluntad es que el rey sea el *murappiṣ mišri u kudurri*, el que extiende los límites y las fronteras, hasta conseguir la totalidad. Conseguir las *kibrāt arba ʾi*, las cuatro partes del universo, era la imagen mental que, en el Próximo Oriente Antiguo, reflejaban las cuatro orillas del Tigris y el Éufrates que delimitaban el mundo del creciente fértil. Atacar a Asiria era, pues, atacar a su rey y este hecho se interpretaba como un ataque a su Dios, haciendo de todo conflicto un conflicto religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRAE, W.: *Das wiedererstandene Assur*, Verlag C.H. Beck, München, 1977.
- ARTZI, P.: “The Rise of the middle-assyrian Kingdom according to El-Amarna Letters 15 y 16” en Artzi, P. (Ed.), *Bar-Ilan Studies in History*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 1978, 25-41.
- BIWA = BORGER, R.: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenkassen A, B, C...*, mit einem Beitrag von Andreas Fuchs, Wiesbaden, 1996.
- BRINKMAN, J.A.: “Appendix: Mesopotamian Chronology of the Historical Period” en OPENHEIM, L.A.: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1977, 335-348.

62. Basado en MACHINIST, P.B.: *ETN* ii 17.

63. SCHUMPETER, J.A.: *Imperialism and Social Classes, two essays by Joseph, Schumpeter*, The World Publishing Company, Cleveland, Ohio, 1951, 32.

64. Sentencia que expresa a la perfección el papel del monarca para con su pueblo y que da nombre al artículo.

65. MÜLLER, K. F.: *Das assyrische Ritual. Teil 1 texte zum assyrische Königsritual, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* 41/3, Leipzig, 1937, 8-9: col. I, 27-29; 12-13: col. II, 27-36.

- CANCIK-KIRSCHBAUM, E.: *Die Assyrer, Gesschichte, Geschellschaft, Kultur*, C.H. Beck, München, 2003. (El título en cursiva)
- CANTERA, F., e IGLESIAS, M. (Eds.): *Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- CIFOLA, B.,: “The Titles of Tukulti-Ninurta after the Babylonian Campaign: A Re-evaluation” en *Fs. Grayson*, Netherlans Instituut Voor Het Nabuen Oosten, 2004, 7-16.
- CIVIL, M., GELB, I.J., OPPENHEIM, L., REINER, E., (Eds.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago* (CAD) Vol. E. Chicago, 1958.
- DALLEY, S.: *Myths from Mesopotamia*, Oxford University Press, Oxford, 2008(1989).
- DELLER, K., ABDULILAH, F., y AHMAD, K.M.: “Two new Assyrian Royal Inscriptions Dealing with Construction Work in Kar-Tukulti-Ninurta” en *BaM* 25, 1994, 459-72.
- FALES, M.: “The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: The Moral Jgement” en NISSEN, H.J., y RENGER, J., (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn 2, Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 425-435.
- FOSTER, B.R.: *Before the Muses, an Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Betsheda, Maryland, 2005, 627-635.
- FRANKFORT, H.: “Myth and Reality”, en FRANKFORT, H., (Ed.): *Before Philosophy: The intellectual adventure of Ancient Man*, Penguin books, Harmondsworth, Middlesex, 1949, 2-37.
- GALTER, H.D.: “28.800 Hethiter”, *JCS* 40, 1988, 217-35.
- GELB, J., “Two Assyrian King Lists”, *JNES*, Vol. XIII, nº 4, 1954, 209-230.
- GRAYSON, A.K. : *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, 1987.
- GRAYSON, A.K.: “Königlisten und Chroniken”, *Reallexikon der Assyriologie* 6 (RLA), Walter de Gruyter, Berlin, 1980-1983, 86-135.
- HOROWITZ, W.: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2011 (1998).
- KANG, S.M.: *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, De Gruyter, Berlin, 1989.
- KRAVITZ, K.: “Tukulti-Ninurta conquers Babylon, two versions”, en STACKERT, J., NEVLING PORTER B., WRIGHT D.P., (Eds.): *Gazing on the deep, Ancient Near Eastern and other studies in honor of Tzvi Abusch*, CDL Press, Betsheda Maryland, Fs. T.Abusch, 2010,121-130.
- LAMBERT, W.G.: *Babyloniam Wisdom Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1960.
- LAMBERT, W.G., “The Assyrian Recension of Enūma Eliš” en WAETZOLDT, H., y HAUPTMANN, H., (Eds.): *Assyrien im Wandel der Zeiten XXXIX RAI 1992*, Heidelberg Orientverlag, Heidelberg, 1997, 77-79.
- LIVERANI, M.: *International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC*, Palgrave, New York, 2001.
- MACHINIST, P.B.: *The Epic of Tukulti-Ninurta I- a study in Middle Assyrian Literature*, Ph. Diss., Yale University, 1978.
- MOORTGAT-CORRENS, U.: “Zur ältesten historischen Darstellung der Assyrer Tukulti-Ninurtas I. Sieg über das Land der Uqumeni (?)”, *Afo* 35, 1988, 111-115.

- MAUL, S.: “Der Assyrische König-Hütter der Weltordnung” en WATAABE, K.(Ed.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999, 201-214.
- MORAN, W.L.: *The Amarna Letters*, John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1992.
- MÜLLER, K. F.: *Das assyrische Ritual. Teil 1 texte zum assyrische Königsritual, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* 41/3, Leipzig, 1937.
- PIEPKORN, A.C.: *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies Series 5, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1933.
- READE, J.: *Assyrian Sculpture*, British Museum Press, Londres, 1983 (2011).
- ROSCH, E.: *Principles of Categorization*, en E. Rosch & B. Lloyd (eds.): *Cognition and Categorization*, Hilldale, Laurence Erlbaum Ass. En: J.I.Pozo. *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Madrid: Ediciones Morata, 1978.
- SCHUMPETER, J.A.: *Imperialism and Social Classes, two essays by Joseph, Schumpeter*, The World Publishing Company, Cleveland, Ohio, 1951.
- STAATS, G.: *A translation from the epilogue of the Hammurapi's Code*, Ph. D. Diss., 2013.
- VAN PROOSDIJ, B.A.: “Šar mēšarim, Titres des rois babyloniens législateurs” en DAVID, M., VAN GRONINGEN, B.A. y MEIJERS, E.M. (Eds.): *Symbolae ad ju et historiam antiquitatis pertinentes Julio Christiano Van Oven dedicate*, E.J. Brill, Leiden, 1946.
- VEENHOF, K.R., y EIDEM, J.: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*, Orbis Biblicus et Orientalis 160/5, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Rupretch, Göttingen, 2008.
- VON SODEN, W.: *Akkadisches Handwörterbuch*, (AHw), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965.
- WATERS, M.M.: “Te`uman in the Neoassyrian correspondence”, *JAOS*, 1999, 473-477.
- WEINFELD, M., “Justice and righteousness in Ancient Israel against the background of social reforms” en NISSEN, H.J., y RENGER, J., (Eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn 2, Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 491-519.
- YAMADA, S., “Editorial History of the Assyrian King List”, *ZA* 84, 1994, 11-37.

VIOLENCIA Y CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO
EN EL ACCESO AL TRONO DE DARÍO I
VIOLENCE AND POLITICAL-RELIGIOUS CONFLICT
IN THE ACCESS TO POWER OF DARIUS I

HELENA DOMÍNGUEZ DEL TRIUNFO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: hdominguez@ucm.es

RESUMEN

Los detalles de los sucesos por los cuales Darío I de Persia llegó al trono en el año 522 a. C. suponen aún hoy una gran incógnita historiográfica. Las fuentes históricas relativas a ello son escasas, parciales y, en su mayoría, pertenecen a la literatura grecolatina. Por ello, la inscripción de Darío en el Monte Behistun es clave para intentar comprender el proceso “desde dentro”. En el transcurso de estos acontecimientos se entremezclan elementos controvertidos de conflicto político y religioso en torno a la figura del dios Ahuramazda y de los magos. La legitimación divina de Darío I le sitúa en el terreno de la usurpación, que camufló a través de diversos elementos, otorgando a la dimensión política de su acceso al trono una gran dimensión religiosa. En este proceso la campaña propagandística de Darío juega un papel fundamental y, sin embargo, aún hay muchos detalles que se nos escapan. Todo ello converge para que la cuestión permanezca abierta en torno a nuevas interpretaciones de los pocos y confusos datos disponibles, para intentar responder cada vez mejor a una pregunta que hoy en día parece irresoluble.

ABSTRACT

The details of the events which led Darius I of Persia to power in the year 522 B. C. are a great historiographical question still today. The historic sources regarding it are scant, partial and belong overall to the Greco-Roman literature. Because of that, the inscription of Darius in Mount Behistun is essential to try to understand this process “from within”. Controversial elements of political and religious conflict around the figure of the god Ahuramazda and the magi are intermingled in the course of events. The divine legitimation places Darius I in the field of usurpation, which he could have hidden with different elements, giving a great religious dimension to his accession to power. All this converges in such a way that the question is always open to new interpretations of the few available and confusing data, for the purpose of trying to respond better and better an issue that today seems to be unresolved.

PALABRAS CLAVE

Darío I, Bardiya/Gaumata, magos, usurpación, legitimación divina, Ahuramazda.

KEY WORDS

Darius I, Bardiya/Gaumata, magi, usurpation, divine legitimation, Ahuramazda.

Fecha de recepción: 03/05/2013

Fecha de aceptación: 08/11/2013

1. LOS COMIENZOS DE DARÍO I

Los sucesos por los cuales Darío I accede al trono de Persia en el 522 a.C. constituyen una de las cuestiones más controvertidas de la historia de este periodo. La propaganda imperial de este momento histórico adelanta un cambio religioso con unas características propias que aporta una gran dimensión religiosa a un conflicto claramente político.

El principal debate se centra en las acciones de Darío I como sucesor de Cambises II y en la naturaleza de Esmerdis/Bardiya, principalmente en la cuestión de su legitimidad para ocupar el trono. En estos sucesos, basándonos en la inscripción de Darío I en Behistun, aparece el término “mago” y la figura de Ahuramazda, en calidad de dios supremo, que servirán para justificar el advenimiento al trono de Darío. Pero la naturaleza de estas figuras es aún difícil de comprender, así como la función que tuvieron en el cambio dinástico.

Uno de los mayores problemas a los que nos enfrentamos al abordar cualquier estudio sobre el Imperio Aqueménida es la fragmentariedad de las fuentes, que no nos permiten una reconstrucción muy exacta de ciertos aspectos históricos, entre otros, del panorama social. Las fuentes persas para estudiar los acontecimientos en torno al advenimiento de Darío se limitan a las inscripciones del mismo, principalmente las que se encuentran en el Monte Behistun, en el Irán actual. Por otra parte, los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, que cubren el periodo entre el 509 y el 494 a. C., han aportado también una valiosa información que, en el aspecto religioso, proporciona también datos para examinar la cuestión que aquí se trata.

La utilización de las fuentes clásicas, sobre todo de la obra de Heródoto, es indispensable para conocer la historia de este periodo, pese a las críticas que se han hecho sobre su subjetividad y parcialidad. Tenemos, además, los textos de Jenofonte, junto con fragmentos de las *Persika* de Ctesias y Trogo (en el epítome de Justino), así como textos más tardíos que retoman los anteriores. Más o menos subjetivos, estos textos pueden ser sujeto de comparación con las fuentes propias persas autóctonas, metodología de estudio que supuso una novedad historiográfica con representantes como A. Olmstead, en una línea que se ha intentado seguir desde entonces, con representantes en la actualidad como A. Kuhrt o P. Briant.

En el Monte Behistun, en la llanura de Kermanshah, al oeste de Irán, se encuentra la inscripción real de Darío sobre su advenimiento y reinado. Behistun se sitúa cerca del tramo del Camino Real que iba de Babilonia a Ecbatana¹, en una meseta con una elevación de más de 1.000 metros que debió de ser un lugar sagrado durante mucho tiempo antes de su reutilización por parte de los persas², por lo que tenía un alto significado simbólico. Según Ctesias, la montaña se dedicó a Zeus³, que seguramente es la *interpretatio graeca* de Ahuramazda y/u otro dios persa o iranio.

La inscripción de Darío explica los hechos que le llevaron al trono en el 522 a.C., en un reinado que duró hasta el 486 a. C. Está escrita en tres versiones: en persa antiguo,

1. D.S. XVII, 110, 5.

2. BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002, 124.

3. Ctes. *FGrH* 688 F1b, 334.

en elamita y en acadio-babilonio, que no coinciden en todos los detalles. La inscripción fue escrita primero en elamita, que fue la lengua utilizada por los Aqueménidas para la administración⁴ y después se añadieron las otras dos versiones.

Según sabemos por Heródoto, antes de hacerse con el poder Darío había estado al servicio de su predecesor, el rey Cambises, hijo de Ciro II. En este periodo, hacia el 525 a. C., Cambises se había dirigido a Egipto para extender sus conquistas. Por otra parte, guiado por un sueño profético, Cambises había mandado a su mejor hombre, Prexaspes, asesinar a su hermano Esmerdis en Susa, temeroso de que este usurpara el trono de Persia en su ausencia, sin saber que la profecía se refería a otro personaje, un mago, que se haría pasar por Esmerdis⁵.

En su aventura egipcia, Cambises había dejado al cuidado de su palacio a un “mago” que, aprovechando la muerte de Esmerdis, se habría sublevado junto a otro mago en la ausencia del rey persa. Aquí entra en juego la parte más controvertida de la historia sobre la sucesión de Cambises, que se ha interpretado de varias formas a lo largo de los años. En general, todos los autores clásicos que se refieren al episodio coinciden en que uno de esos dos magos, por su parecido físico con el verdadero Esmerdis, se habría hecho pasar por este, proclamándose primero rey en Susa y luego en el resto del imperio⁶. En otras versiones habría sido el mismo Cambises el que habría facilitado al mago el puesto de su hermano asesinado. Este personaje, el hermano del rey, aparece con diferentes nombres según qué autor clásico leamos, como por ejemplo Tanaoxares o Tanyoxarkes en Jenofonte y Ctesias o Mergis en Trogo (Justino), pero todos coinciden en la versión del asesinato del hermano por parte de Cambises. También Gaumata, el falso Esmerdis herodoteo, aquel que se había hecho pasar por hermano de Cambises, aparece con distintos nombres en los autores clásicos: Esfendates en Ctesias o Cometes en Trogo (Justino), en diferentes versiones de una misma historia⁷.

Darío, antes que Heródoto, había contado su historia en las inscripciones de la ladera del Monte Behistun. Aquí aparece el nombre de Bardiya, que coincide también con el Esmerdis herodoteo. Pero en esta versión persa aparece también un nuevo nombre, el de Gaumata el mago, de la siguiente manera:

DB §12. Darío el rey proclama: Esta monarquía, que Gaumata el mago arrebató a Cambises, había pertenecido a nuestra familia desde hacía mucho tiempo.

En este contexto, Heródoto describe la conjura que siete miembros de entre las familias nobles persas organizaron para acabar con el mago Gaumata, de los cuales uno de ellos era Darío⁸. Según la inscripción, Darío acabó con Gaumata en una fortaleza en Ne-

4. HENKELMAN, W. F.M.: *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts*. Achaemenid History XIV, Leiden, 2008, 49.

5. Hdt. III, 30, 64.

6. Hdt. III, 61.

7. Xen. *Cyr.* VIII, 7, 6-28, Ctes. *FGrH* 688 F13 (15); Iust., I, 9, 4-13. Con mucho detalle, Gershevitch estudia y compara los datos que aportan la inscripción de Behistun, Heródoto y Ctesias sobre este episodio (GERSHEVITCH, I.: “The false Smerdis”, *AantHung* 28, 1979, 337-351).

8. Hdt. III, 70-71.

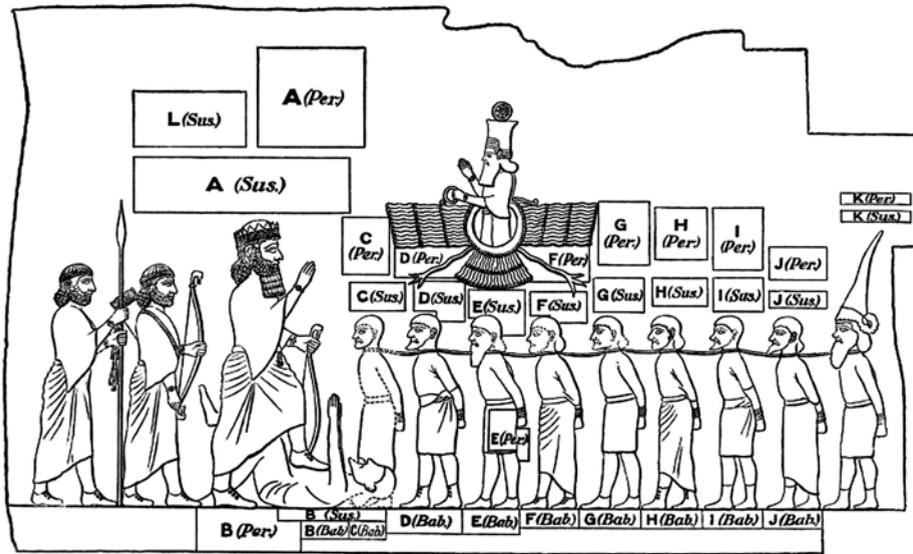


Fig. 1. Relieve de Darío I y los príncipes rebeldes en el Monte Behistun. (Según STOLPER, M. W., "Achaemenid languages and inscriptions", Curtis, J. y Tallis, N., *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia*, London, 2005, 22).

sea, aunque para Heródoto lo hizo en Susa, ya que esta última era la única ciudad persa que conocían los griegos y, por tanto, a la que recurrían cuando hablaban del centro de poder de los persas. En todo caso, la capital del imperio era entonces Ecbatana hasta que Darío la trasladó a Susa, por lo que el dato de la fortaleza de Nesea, de menor importancia que la capital, resulta también extraño.

Seguidamente se produjo una serie de sublevaciones por todo el imperio que Darío supo frenar, capturando a ocho reyes rebeldes más aparte de a Gaumata (en Elam, Babilonia, Media, Armenia, Sagartia, Partia-Hircania, Margiana, Aracosia y Satagidia)⁹. Estas acciones aparecen representadas en el relieve de Behistun, donde Darío se presenta como el vencedor absoluto y el unificador del imperio, mientras que Gaumata es el personaje que aparece aplastado por el pie de Darío, encabezando al resto de los príncipes rebeldes (Fig. 1).

Tras un relato con ciertos tintes novelescos, Heródoto narra cómo Darío había sido elegido de entre los siete conjurados, mediante una artimaña¹⁰, para liderar un sistema

9. Inscripción de Darío en Behistun (en adelante DB) §§ 16-23, §§ 24-35, §§ 35-37, §§ 38-39, § 44, §§ 45-51. Resumen de las campañas: DB §52-53. En KUHRT, A.: *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, London, 2007, 141-148.

10. Hdt. III, 84-86.2

monárquico que enlazara la nueva época con la anterior de Ciro. A diferencia de la época de Cambises, que fue caracterizado como un rey enajenado¹¹, la época de Ciro se había considerado gloriosa¹².

Según Heródoto, los conjurados acordaron que el primero de sus caballos que relinchara al salir el sol le ganaría a su dueño el trono. Los caballos tenían gran importancia en el mundo persa, de origen nómada, como podemos observar tanto en la iconografía y textos persas como en los textos clásicos. Conocemos el sacrificio que se realizaba para el culto de Ciro de un caballo cada mes¹³ o el sacrificio a mayor escala de caballos, como los sacrificados en honor a Mitra durante el *Mithrakāna*¹⁴. O, también, durante la campaña persa en Europa en el 480 a. C., el sacrificio por parte de los *magi* de caballos blancos en el río Estrimón, en Tracia, para obtener augurios favorables¹⁵. También Heródoto asocia los caballos niseos al rey persa¹⁶. Por tanto, como bien apunta Briant, este ardid que relata Heródoto esconde un gran simbolismo, donde el éxito del caballo de Darío le otorgaría una relación especial con la deidad. Este simbolismo sirve para reforzar el derecho al trono de Darío, creando la imagen de relación sagrada y legitimación que Darío quiso propagar¹⁷.

La discusión sobre la veracidad de la historia de un falso Bardiya/Esmerdis es intensa aún hoy. Las opiniones se dividen entre aquellos que creen en la historia del usurpador con la misma apariencia y nombre que el gobernante legítimo, en el contexto de una lucha dinástica entre dos hermanos y, por el contrario, aquellos que creen que Darío inventó esa historia para camuflar sus dudosos derechos al trono y que no existió ningún Gaumata, sino que Darío destronó realmente al verdadero Bardiya, aunque no lo supo ocultar bien¹⁸. Ahora bien, toda esta información hay que someterla a crítica: ¿qué hay de

11. Hdt. III, 37-38.

12. Según Kuhrt, tanto el Cilindro de Ciro como las tradiciones que hablan de forma positiva sobre Ciro en el Antiguo Testamento (como Is. 45) y el virtuoso monoteísmo del que este personaje hace gala han sido los motivos para que este rey haya sido aclamado como uno de los grandes libertadores de la opresión anterior y caracterizado por un gran espíritu humanitario, no solo en la Antigüedad. Esto queda constatado no solo en la *Ciropedia* de Jenofonte, sino también en época contemporánea, en el Irán de 1971. (KUHRT, A.: "The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy" *JSOT* 25, 1983, 83-87 (84)). Sin embargo, recientemente esta autora ha puesto en duda esa imagen de Ciro, caracterizándole como un rey que creó un imperio de forma despiadada y cruel (KUHRT, A.: "Cyrus the Great of Persia: Images and Realities" en Heinz, M. y Feldman, M. (eds.): *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, 2007, 169-191).

13. Arr. An. VI, 29, 8.

14. Xen, *Cyr.* VIII, 3, 12, 24; Str. XV, 3, 13.

15. Hdt, VII, 113

16. Hdt. VII, 40.

17. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 109.

18. Entre los que aceptan el testimonio de Darío como verdadero, GERSHEVITCH, "The false..." cit.; BRIANT, *From Cyrus...* cit.; SHAHBAZI, A. S.: "Darius I the Great" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994 (actualizado en 2012), disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-iii> (consultado el 7 de diciembre de 2013). En la posición contraria, autores como KUHRT, *The Persian...* cit., 135-140; DANDAMAEV, M. A.: *A political history of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989, 106; BICKERMANN, E. J. y TADMOR, H.: "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the magi", *Athenaeum* 56, 1978, 239-261; ZAWADZKI, S.: "Bardiya, Darius and Babylonian Usurpers in the Light of the Bisitun Inscript-

verdad en estos actos de rebeldía? ¿Qué pueden decirnos sobre la situación del Imperio en aquel momento?

2. EL CONTEXTO SOCIAL

Como ya se ha señalado, en la inscripción aparecen los miembros de ocho casas reales de diferentes satrapías del imperio. En relación a ellas, tras la muerte de Cambises parece ser que hubo una sublevación de las élites que se había extendido hasta unos años después del ascenso de Darío. Puede que el rápido crecimiento del imperio con Ciro y Cambises, que habían adquirido territorio muy rápidamente, creara tensiones¹⁹, no solo entre las gentes recién conquistadas sino también entre la nobleza, que veían modificarse las relaciones de poder.

Durante el reinado de Ciro II la nobleza había disfrutado de unos privilegios que, sin embargo, Cambises había mermado después a través de la organización de una autoridad real más centralizada y más independiente de la nobleza tribal, que cada vez contaba menos en las decisiones del rey. Esta paulatina abolición de los antiguos privilegios de la nobleza puede haber dado pie a una progresiva lucha entre el poder de esta y el de la monarquía²⁰. En todo caso, las satrapías persas serían la muestra de esta centralización que impuso el Imperio Persa, ya que sirvieron de herramienta de control y de recaudación, mediante las cuales todos los beneficios fluían a las arcas del rey.

La crisis se extendería hasta el momento en el que Bardiya/Gaumata reemplazó a Cambises, por lo que la lucha dinástica ya comentada puede haber ocurrido en este contexto, donde podría haber dos facciones diferenciadas dentro de la aristocracia, una apoyando a Cambises y, otra, a Bardiya. Puede que detrás de la sublevación de Gaumata

tion and Babylonian Sources”, *AMI* 27, 1994, 127-145; WIESEHÖFER, J.: “The Achaemenid Empire” en Morris, A. y Scheidel, W.: *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, 2008, 66-98.

19. KUHRT, *The Persian...* cit., 135.

20. Dandamaev (DANDAMAEV, *A political...*cit., 106) observa este proceso en el discurso de los conjurados cuando discuten sobre el modelo de gobierno que se debe imponer tras la eliminación del falso Esmerdis (Gaumata). Otanes, uno de los siete, está en contra de la monarquía, ya que para él no tiene ninguna ventaja y, además, Cambises como rey ha sido muy insolente junto con los magos desde su poder absoluto. El sistema monárquico, afirma, produce celos entre los hombres y permite abusos de poder por parte del rey (Hdt. III, 80). Es difícil creer que este discurso se produjera entre los persas, como también les pareció a los griegos (Hdt. VI, 43), por lo que pudo ser fruto de la invención de Heródoto, que se basó en el propio contexto social existente entonces en Grecia.

Dandamaev llega también a la conclusión de que el mago Esmerdis, como rey, estaría ignorando el derecho de representatividad de la nobleza tribal en sus decisiones. Por ello Otanes, otro conjurado, propone un modelo oligárquico, que sería beneficioso para el poder de la nobleza (Hdt. III, 83). Finalmente triunfa la monarquía que propone Darío, a través de una lotería y no por derecho de nacimiento en la que, sin embargo, había siete miembros de la nobleza (los conjurados), que acabarían eligiendo a Darío (si este no había tomado ya el poder por sí solo) quizá siguiendo las tradiciones del antiguo Irán, donde los reyes puede que se eligieran de entre los miembros de ciertas familias (DANDAMAEV, *A political...*cit., 106-107).

se hallara una “facción descontenta de la aristocracia persa que no habría encajado muy bien el creciente poder de los medos y la extensión de sus costumbres por la corte”²¹. El hecho de que un grupo de nobles persas, entre los que estaba Darío, eliminara a Bardiya posteriormente muestra lo profundo del citado conflicto interno entre los persas²².

Independientemente del advenimiento de Darío, las tensiones sociales propias de un sistema basado en el tributo se vendrían notando también desde hacía tiempo. Todos los pueblos bajo supremacía persa estaban sometidos a él²³ (Darío fijó el sistema tributario) bien en forma de la entrega de regalos, bien de pagos en especie, en metales preciosos o en contingentes militares y navales²⁴. Se documentan, de hecho, quejas como la de los egipcios hacia su sátrapa Ariandes²⁵, lo que ha hecho pensar también que la base de las revueltas habría estado en la imposición de un tributo²⁶. Sin embargo, Bardiya/Esmerdis que, por lo que hemos visto, se identifica con Gaumata, había reinado durante siete meses aparentemente como un buen rey, suprimiendo el reclutamiento militar y los tributos por tres años²⁷ (lo cual sería un síntoma de la tensión social previa²⁸), de forma que todos en el imperio habían sentido su pérdida, excepto los persas²⁹. Aun así, de acuerdo con Heródoto, era una práctica común que los reyes persas condonaran las deudas de los súbditos para con el rey o el estado cuando asumían el poder³⁰, con la diferencia de que esta vez la medida había sido mucho más extensa.

Por el contrario, la inscripción de Darío, con su afán legitimador, retrata a Gaumata como un tirano que había sembrado el terror durante su tiempo en el trono, haciéndole responsable de las calamidades de las guerras civiles que se extendieron después³¹.

Durante esta época de transición se produjeron sublevaciones por todo el imperio, aunque los textos clásicos apenas dedican tiempo a ellas³², mientras que en la inscripción de Behistun los detalles cambian en cada una de las versiones. Pero ya desde la muerte de Ciro venía dándose, además de la tensión social, una situación de inestabilidad que había causado revoluciones ya que, a su muerte, según Jenofonte, sus hijos habían entrado en discordia, lo cual había hecho que la situación empeorara en todo el imperio³³. En este escenario, una lucha dinástica y una usurpación por parte de Darío encajarían razonablemente, aumentando a su vez el nivel de violencia entre los príncipes y las naciones.

21. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009, 111.

22. KUHRT, *The Persian...* cit., 135.

23. Hdt. III, 89.

24. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 67.

25. Polyæn., *Strat.* VII, 11, 7.

26. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 115-118.

27. Hdt. III, 67. Iust. I, 9, 12.

28. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 120.

29. Hdt. III 67 y KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

30. Hdt. VI, 59.

31. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 245.

32. Hdt. I, 130; D.S. XI, 6, 3.

33. Xen. *Cyr.* VIII, 8, 2 y, también, Pl., *Lg.* III, 694c.

El supuesto levantamiento y usurpación de Gaumata es un caso excepcional por las connotaciones que implica. La acepción “mago” no aparece en referencia a ninguno de los otros príncipes. Por tanto, ¿hasta qué punto es un problema con las élites y/o con los magos? Al incidir en la característica de “mago”, Darío le otorga una dimensión religiosa y especial a la cuestión, aparte de por ser el personaje que se rebela en Persia, el corazón del Imperio.

Pero la rebelión de Gaumata no fue la única en Persia. Un tiempo después de su rebelión se documenta otra en el mismo territorio, liderada por un príncipe llamado Vahyazdâta, que se proclamó también Bardiya, hijo de Ciro³⁴ y que fue derrotado por Artavardiya, enviado por Darío hacia mediados del 521 a. C. Sin embargo, como anota Briant³⁵, Darío no le da ninguna significación similar a la que le da a Gaumata en el relieve de Behistun, sino que le cita junto a los otros rebeldes como a uno más. Se puede pensar que este personaje no tenía tanta importancia como el primero o, quizá, que Darío no quería aparecer como amenazado una segunda vez. Otro de los rebeldes es un tal Nandintabaira/Nidintu-bel que, según Darío, se había hecho pasar por Nabucodonosor, hijo de Nabónido III y último rey babilonio, al que llama mentiroso y traidor por proclamarse sucesor por cuenta propia, en vez de someterse al rey persa³⁶. Babilonia había caído en poder de Ciro y, sin embargo, posteriormente, se alzaba un supuesto heredero.

Estos alzamientos en todo el imperio podrían estar indicando que, precisamente, un contexto de usurpación y rebeldía en Persia, como es el alzamiento de Darío, aparte de generalizar el descontento les podría dar a ellos mismos la oportunidad de desprenderse del yugo persa y establecer de nuevo sus dinastías anteriores a la conquista de Ciro que, como vemos, reclamaban a través de la onomástica³⁷.

Heródoto se refiere a la época tras la muerte de Cambises como un periodo en el que Persia estuvo controlada por los magos³⁸. Por ello, tras dar muerte al falso Esmerdis y al artífice del plan usurpador, su hermano el mago Paticides, los conjurados que destronarían al falso Esmerdis/Bardiya, entre los que se encontraba Darío, habrían encabezado una caza y matanza de magos. Estos actos se conmemorarían con una fiesta persa, la “Magofonía”³⁹. En la historiografía más antigua del siglo XIX, pero también ya en el siglo XX, conectada a la Magofonía aparece la idea de que el golpe de estado de Gaumata, de haberse dado, correspondía con el establecimiento de una teocracia por parte de los magos medos que había que derrocar.

Algunos autores desmontan esta teoría, como Dandamaev, para quien la Magofonía no sería más que una forma de nombrar la fiesta de alguna deidad que coincidía con la fecha de

34. DB § 40.

35. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 121.

36. DB § 16.

37. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 120.

38. Hdt. III, 126.

39. Hdt. III, 79; Ctes., *FGrHist.* 688, F13, 16, 18; Str. XV, 3, 24; I., *AI XI*, 31. No solo los magos que habían quedado al cuidado del palacio de Cambises fueron perseguidos. Los persas, que habían oído lo que habían hecho los conjurados, mataron a todo mago que encontraron en su camino.

la muerte de Gaumata⁴⁰. También Boyce, para quien esta interpretación de Heródoto puede estar celebrando el advenimiento de Darío y la muerte del mago Gaumata y no de los magos en general⁴¹, sobre todo si atendemos a la importancia que este grupo tuvo entonces y después en la corte real, por lo que no debería haber sufrido tantos ataques, y se haya magnificado el suceso de la eliminación de Gaumata como mago en aquel momento. El hecho de que Ctesias, médico griego que había pasado diecisiete años en la corte persa, hable y crea en la historia de este festival⁴² también hace pensar a Boyce que se habría convertido en una tradición que seguían todos los reyes de esta dinastía.

Hay que analizar los aspectos religiosos para comprender mejor el advenimiento de Darío, concretamente, en lo que se refiere a la relación entre este y Ahuramazda y el papel y naturaleza de los magos. Aunque ambos parecen estar conectados de alguna manera, hoy en día aún no entendemos del todo bien esta relación.

3. LOS ORÍGENES DE DARÍO Y LA LEGITIMACIÓN DIVINA

Como hemos visto, los orígenes de Darío son oscuros. Parte del problema proviene de su misma ascendencia, que Darío trazó en su inscripción en Behistun de la siguiente manera:

DB §2 Darío el rey proclama: mi padre es Vishtaspa (Histaspes); el padre de Vishtaspa es Arshama; el padre de Arshama es Ariaramna; el padre de Ariaramna es Cishpish (Teispes); el padre de Cishpish es Hakhaimanish (Aquemenes).

DB §3 Darío el rey proclama: por esta razón somos llamados Aqueménidas. Desde hace mucho tiempo somos nobles, desde hace mucho tiempo somos reales.

DB §4 Darío el rey proclama: ocho de nuestra familia fueron reyes antes, yo soy el noveno (sucesor).

El inicio de la dinastía Aqueménida en el siglo VI a. C. con Ciro II no es claro. Si atendemos principalmente a la *Ciropedia* de Jenofonte, parece ser que este rey pertenecía todavía a la etnia de los medos y no a la de los persas⁴³. Por otra parte, en el Cilindro de Ciro, este aparece como “rey de la ciudad de Anshan”, ciudad elamita, aunque era ya parte del Imperio Persa en esta época. En todo caso, no aparece ningún rastro de identidad persa, por lo que el perfil dinástico entre Ciro y Darío parece haber sido muy distinto⁴⁴.

40. DANDAMAEV, *A political history...* cit., 97.

41. BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians*, Leiden, 1982, 87-88:

42. Ctes., *FGrHist.* 680, F13, 18.

43. El padre de Ciro era, según Jenofonte, rey de los persas. Su madre Mandane era hija de Astiages, rey de los medos (Xen. *Cyr.* I, 2). Sin embargo, hay un debate abierto sobre el origen real de Ciro.

44. ZOURNATZI, A.: “Early cross-cultural political encounters along the paths of the Silk Road: Cyrus the Great as a ‘king of the city of Anshan’ en Akbarzadeh, D. (ed.): *Proceedings of the First International Conference “Iran and the Silk Road” (Tehran, 12-15 February 2011)*, Teherán (en preparación).

Darío, hijo de Histaspes⁴⁵, ocupaba un lugar prestigioso en la corte como parte de la guardia de Cambises (era *δορυφόρος*, “portador de la lanza”, guardia personal⁴⁶) pero no era aún un personaje de mucha categoría. Además, según el testimonio de Platón, tampoco parece que fuera hijo de un rey⁴⁷. Por tanto, al no pertenecer a la familia real, Darío tuvo que inventar su propia genealogía, haciéndose pasar por descendiente de Aquemenes, supuesto fundador de la dinastía Aqueménida. Sus antepasados no coinciden con los de Cambises y Ciro y, en caso de haber algún parentesco, este sería muy lejano. En todo caso, únicamente Teispes es el antepasado que podría tener Darío en común con Ciro, en cuya genealogía hay también un Teispes pero que, probablemente, es un parentesco falso⁴⁸. Y, por otra parte, Ciro no menciona a ningún Aquemenes entre sus ancestros reales⁴⁹. Cuando Darío habla sobre la restauración del reino que pertenecía a “nuestra familia”, no se puede estar refiriendo, por tanto, a la de Cambises y Ciro.

Darío no tenía un derecho de nacimiento, ya que su abuelo era primo del padre de Ciro y, por tanto, él era primo tercero de Cambises y Bardiya. En todo caso, antes que a él le habría correspondido reinar a su padre Histaspes, sátrapa de Partia⁵⁰. Así, Darío no restauraba ninguna línea monárquica, sino que inauguraba una nueva, la propiamente Aqueménida.

Frye ha propuesto que existían al menos dos facciones en la corte, una “pro-medá” y otra “pro-persa”. La primera implicaba continuidad con la antigua familia real meda de Ciro, mientras que la segunda, representada por Darío, que es la que habría triunfado, reclamaba una nueva legitimación a través de un ancestro epónimo, Aquemenes. En la propaganda real, Darío consiguió sobreponerse a la dinastía meda de Ciro, haciendo descender a ambos de Aquemenes, pero a Ciro por una línea colateral de menor importancia⁵¹.

Darío no solo repitió en todas sus inscripciones el nombre “Aqueménida”, así como sus sucesores, sino que incluso en Pasargada, la capital de Ciro, ordenó inscribir “Yo soy Ciro el Aqueménida”, para convencer a todo el mundo de que el mismo Ciro había sido un Aqueménida antes que él y que Darío, por tanto, era un rey legítimo. Más tarde, Heródoto pone en boca de Cambises, antes de morir, las siguientes palabras: “Os encargo, hombres de Persia, mi última voluntad. En nombre de los dioses de mi casa real os encargo, pero sobre todo a los Aqueménidas que están aquí,

Una versión previa a la publicación está disponible en www.achemenet.com/document/ZOURNATZI_Cyrus_of_Anshan.pdf). Para el Cilindro de Ciro, se ha utilizado la edición inglesa de BROSIUS, M.: *The Persian empire from Cyrus II to Artaxerxes I*, London, 2000.

45. Hdt. I, 209.

46. Hdt. III, 139-140. Eliano, por su parte, le llama *φαιετροφόρος*, “el que lleva el carcaj” (Ael. *VH*, XII, 43).

47. Pl., *Lg.*, 695c-d.

48. KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

49. Cilindro de Ciro, líneas 12 y 21.

50. Debido a que el abuelo de Darío era primo del padre de Ciro y, por tanto, él (Darío) era primo tercero de Cambises y Bardiya (BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 243).

51. FRYE, R. N.: “Cyrus the Mede and Darius the Achaemenid?” en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 17-20.

no sufrir la soberanía de caer otra vez en manos medas⁵²). La propaganda real de Darío habría funcionado puesto que, en la tradición oral que llegó hasta Heródoto, la dinastía aqueménida había existido ya antes de Darío.

Si atendemos además a la onomástica parece ser que el nombre de Ciro, *Kuraš*, era un nombre elamita. En cuanto al nombre Cambises hay aún más incertidumbre, ya que no parece haber sido un nombre en origen elamita pero tampoco persa sino, en todo caso, iranio⁵³. Pero el nombre de Darío parece provenir, sin embargo, del antiguo persa (*Dārayavauš*, con un significado que encuentra paralelos en los textos védicos⁵⁴), al igual que el de Jerjes (*Xšayaršā*)⁵⁵. Por tanto, el cambio de dinastía que podemos ver entre Ciro y Darío parece confirmarse si atendemos también a este cambio onomástico, que indica orígenes diferentes.

Otro elemento en este proceso de legitimación por parte de Darío fue la utilización del elemento religioso de forma recurrente, lo cual se acentuó en época de Jerjes. Este proceso se produjo a través de la utilización de un dios, Ahuramazda, que aparece a través de las siguientes fórmulas:

DB §9 Darío el rey proclama: Ahuramazda restauró la monarquía sobre mí; Ahuramazda me brindó ayuda hasta que gané esta monarquía; por el favor de Ahuramazda, yo poseo esta monarquía.

DB §19. Cuando Cambises había marchado a Egipto, la gente se volvió desleal, y la Mentira creció entre la gente, tanto en Persia como en Media como entre otras gentes.

Las inscripciones muestran que este habría sido el dios principal del panteón aqueménida a partir del advenimiento de Darío. Ahuramazda era un dios paniranio⁵⁶ que, en la cosmogonía zoroastriana, desempeñaba el papel del creador y del buen espíritu que había derrotado al espíritu perverso, Ahriman. Por tanto, la concepción dualista de esta religión dividía el mundo entre los seguidores de Ahuramazda, que inspiraba la Verdad (*Aša* en avéstico, *Arta* en persa antiguo) y la Mentira o lo erróneo (*Drug* en avéstico, *Drauga* en persa antiguo)⁵⁷, que en las inscripciones se identifica con los

52. Hdt. III, 65.

53. En cuanto al nombre de Ciro, Tavernier (TAVERNIER, A.: *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*. *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, attested in non-iranian texts*, Leuven, 2007, 528-530) apoya el origen elamita a partir de un análisis más profundo y amplio, rebatiendo los argumentos de Schmitt sobre su origen persa (SCHMITT, R.: "Cyrus I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1993, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/cyrus-i-name> (consultado el 7 de diciembre de 2013)). En cuanto al nombre de Cambises, no parece que sea un nombre de origen elamita (TAVERNIER, *Iranica...* cit., 19-20).

54. SCHMITT, R.: "Darius I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-i> (consultado el 7 de diciembre de 2013).

55. TAVERNIER, *Iranica...* cit., 15-16 (Darío), 23-24 (Jerjes).

56. Ahuramazda era un dios paniranio y no estrictamente zoroastriano. Desde una época anterior a la aqueménida, Ahuramazda era uno de los *Ahuras* iraníes junto con Mitra y Varuna, como sugieren las evidencias védicas y avésticas (BOYCE, *A History...* cit., 15).

57. BOYCE, *A History...* cit., 82-83.

extranjeros y rebeldes, contrarios a aceptar el poder persa. Bajo este concepto religioso de “Mentira” se enmarcan para Darío las acciones de Gaumata/el falso Bardiya, que había promovido una rebelión (según la misma inscripción) que se había generalizado en Persia, Media y demás países, sembrando el pecado y la corrupción. Este concepto de Mentira se inserta en la religión de tipo mazdeísta que adoptaron los reyes Aqueménidas a partir de Darío, que se presentaba como el restaurador de la pureza moral y la integridad política que Persia había gozado con Ciro.

Darío justificaba así su represión del levantamiento y la revuelta e, incluso, el derrocamiento de Gaumata, al estar inspirados por ese poder maligno que no respetaba los valores de Ahuramazda. En este sentido, los rebeldes como el que se presenta como hijo de Nabónido son “mentirosos” a ojos del dios por no someterse al rey. Según el mandato de Ahuramazda, por tanto, se justifica el ataque de Darío a estos reyes que surgían después de la conquista persa del trono. El caso de Cambises en Egipto, aunque constituya un ejemplo de una época anterior, puede estar mostrando ya el mismo principio. Como cuenta Heródoto, Cambises, enajenado, había destruido los templos, cultos y sacerdotes egipcios⁵⁸. Según Frye, las revueltas a raíz de la reducción de los ingresos y tierras dedicadas a los templos fueron castigadas con la destrucción de los mismos⁵⁹. Con este ejemplo Darío retrotrae su justificación divina de la conquista a una época anterior, donde la rebeldía era castigada de la misma manera, lo cual daba más fuerza a su discurso.

El debate en torno a la naturaleza del Zoroastrismo⁶⁰ y la adscripción de la casa real aqueménida a esta religión ha sido amplio a lo largo de la historiografía sobre el Imperio Persa, sobre todo desde el descubrimiento de las inscripciones reales a mediados del siglo XIX⁶¹. No es el propósito de este estudio debatir sobre este intrincado asunto, ya que aquí interesa únicamente en relación a los aspectos relacionados con la cuestión del ascenso de Darío, aunque es importante esbozar el problema.

La aparición de Ahuramazda a la cabeza del panteón persa ha hecho que se hable de que los Aqueménidas fueron estrictamente zoroastrianos. Sin embargo, a lo largo de los años se ha ido afianzando la teoría de que esto no fue así necesariamente. La base del Zoroastrismo son los textos avésticos, donde existen diferentes dioses, entre los que destaca Ahuramazda⁶². Pero, pese al amplio panorama religioso e ideológico que muestra el Avesta, el problema es que no tiene una contextualización histórica que permita conectarlo con las prácticas e instituciones de época aqueménida. Por otra parte, el complicado mosaico religioso hay que reconstruirlo a través de fuentes de carácter no religioso, principalmente las inscripciones de los reyes, que tienen una intención eminentemente política, los registros

58. Hdt. III, 25.

59. FRYE, R. N.: *The History of Ancient Iran*, München, 1984, 98.

60. Para la historia del Zoroastrismo, consultar BOYCE, *A History...* cit. Y también DE JONG, A. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin literature*, Leiden, 1997.

61. Una síntesis sobre los estudios acerca del Zoroastrismo se puede encontrar en MALANDRA, W. W.: “Zoroastrianism I. Historical review” en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 2005, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review> (consultado el 7 de diciembre de 2013).

62. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: “La Religion des Achéménides” en WALSDER, G. (ed.): *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82 (66).

económicos hallados en Persépolis, los autores grecolatinos y papiros y objetos con inscripciones arameas, con los problemas de interpretación que ello supone⁶³.

El símbolo que se ha interpretado (aunque no todos coinciden) como Ahuramazda glorificando a Darío (Figura 1, parte superior) se repitió por doquier, siendo representado en los relieves en Persépolis, en tumbas reales, en la base de la estatua de Darío en Susa e incluso en algunos sellos aqueménidas⁶⁴. Pero el mosaico religioso es, sin embargo, mucho más complicado, ya que este dios coexiste con gran diversidad de dioses, como Mitra, Anahita, aunque no aparecen como parte de la tríada real hasta época de Artajerjes II (*A²Sa*, inscripción trilingüe de Jerjes) u otros de origen iranio, pero también con dioses elamitas o babilonios.

En todo caso, en la visión persocéntrica de los reyes Aqueménidas el poder máximo del rey y la conquista era algo legítimo ordenado por el mismo dios, por lo tanto era lo correcto. Cuanto más lejos del centro del Imperio, más “errados” estarían los habitantes del mismo, como se comprueba si tenemos en cuenta que siempre hay tres pueblos a los que los persas parecen apreciar más, los más cercanos a ellos (los medos, los elamitas y los babilonios)⁶⁵.

Esta legitimación divina de cara a los súbditos (contemporáneos y futuros) sería suficiente para Darío para explicar la destrucción de sus enemigos y para proteger su propio poder omnipotente y el de la dinastía que inauguraba. Además de utilizar la iconografía y otras fórmulas mesopotámicas, Darío reforzó estos lazos contrayendo matrimonio con dos hijas de Ciro, Atosa y Artistone, habiendo sido Atosa anteriormente mujer de sus predecesores Cambises, Bardiya y/o Gaumata⁶⁶.

Este acto de destronamiento de Bardiya es el que convierte a Darío I en el paradigma del Gran Rey Persa, debido a la amplia propaganda imperial que hizo en torno al suceso⁶⁷. La legitimación divina era común en las usurpaciones en el Próximo Oriente, al igual que había ocurrido ya con el rey hitita Hattusilis III en el siglo XIII a. C., elegido por Ishtar para ser rey, o varios casos más entre los reyes neoasirios⁶⁸. E, incluso, más cercano en el tiempo, el caso del mismo Nabónido, último rey babilonio al que Ciro destronó hacia el 539 a. C., proclamándose elegido por Marduk, dios babilonio, enmascarando realmente una invasión en ese territorio⁶⁹. De la misma forma, Darío se presentaba como un rey salvador.

63. SCHWARTZ, M.: “The religion of Achaemenid Iran” en GERSHEVITCH, I. (ed.): *The Cambridge History of Iran. Volume 2. The Median and Achaemenid Periods*, Cambridge, 1985, 664-697 (666).

64. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 244. E. Dusinberre ha estudiado algunos de los sellos de Sardis y Gordión donde se representa esta iconografía (DUSINBERRE, E.: “Anatolian Crossroads: Achaemenid Seals from Sardis and Gordion” en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 323-336).

65. Hdt. I, 134: El honor de los pueblos es proporcional a la cercanía a Persia.

66. Hdt. III, 88.

67. La figura del Gran Rey la estudia de forma exhaustiva GARCÍA SÁNCHEZ, *El Gran Rey...* cit.

68. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 241-242.

69. Cilindro de Ciro, líneas 13 a 15.

4. LA PRESENCIA DE LOS MAGOS EN LOS INICIOS DEL REINADO DE DARÍO

Uno de los temas más difíciles de analizar y comprender es el que se refiere a los “magos”, donde se confunden términos de las tradiciones iránias y de la interpretación posterior llevada a cabo por parte de la literatura grecolatina⁷⁰. De hecho, es uno de los temas que más discusión ha incitado en la historiografía de la religión aqueménida, ya que las mismas fuentes antiguas son extremadamente confusas.

Según Heródoto, los magos eran una de las seis tribus medas (*γένεα*), que formaban un clan sacerdotal hereditario y desempeñaban un importante papel en la corte meda como intérpretes de sueños y profecías y como adivinos⁷¹. En época del rey medo Astiages (para Jenofonte abuelo de Ciro⁷²), aparecen desempeñando estas funciones, aunque también como consejeros del rey, y ya entre los persas aparecen disponiendo además de los muertos, aconsejando al rey qué himnos cantar, oficiando los cultos a través de teogonías y libaciones⁷³ y, posteriormente, vigilando la tumba de Ciro en Pasargada⁷⁴, a quien sacrificaban un caballo cada mes, lo cual muestra la importancia de este colectivo. En los ritos de los Aqueménidas, los magos aparecen como personajes indispensables para realizar sacrificios⁷⁵. Pero mientras que en Heródoto los magos aparecen como sacerdotes y hechiceros, en las tragedias posteriores de Esquilo, Sófocles y Eurípides el vocablo se usa con significado peyorativo⁷⁶.

La inscripción de Darío se copió por todo el imperio, lo que bastó para que en Asia Menor los jonios recordaran la palabra “magos” desde entonces y a partir de aquí se utilizara en la literatura grecolatina⁷⁷. Así, los griegos pasaron a llamar *μάγοι* a todos sacerdotes iránios en general, conocidos más por el latín *magi*⁷⁸. En la mayoría de las obras de los filósofos grecolatinos, el uso más común del término “mago” designa a los sacerdotes persas especializados en el culto de los dioses⁷⁹. Otros autores clásicos les re-

70. DE JONG, A. *Traditions...* cit., 387-413.

71. Hdt. I, 101, 107. Briant no cree que la referencia de la inscripción le añada credibilidad a Heródoto (BRIANT, P.: “Gaumata” en *Encyclopaedia Iranica* 10, Fasc. 3, 333-335).

72. Hdt. I, 107.

73. Hdt. I, 140, 95, 107-18, 144-23; Xen., *Cyr.* VIII, 1, 23; textos del Archivo de Fortificación de Persépolis (en adelante *PFT*) 769, y textos babilonios *ABC* 7, ii, 1-4, 13-18; iii, 1-4, 10-28 (KUHRT, *The Persian...* cit.).

74. Arr., *Anab.* VI, 29, 4-7.

75. Hdt. I, 132.

76. Por ejemplo, en “Edipo Rey” Sófocles se refiere a un mago como charlatán, perspicaz y urdidor de intrigas, que no entiende de profecías pero sí de ganancias (S., *OT* 400). Según BREMMER, “The birth...” cit., 6, los historiadores y filósofos aristotélicos, a diferencia de las tragedias, retórica y filosofía temprana, tienden a tomar a los magos en serio.

77. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 134.

78. No obstante, para Boyce, en un principio la definición de Heródoto de mago como “miembro de la tribu de” se estaría refiriendo tanto a los medos como a los persas como miembros de este sacerdocio de origen medo, y habría sido la cantidad de magos medos en Asia Menor o un malentendido la causa de una definición tan limitada por su parte (BOYCE, *A History...* cit., 19-20).

79. Para estos filósofos era importante distinguir el vocablo “magos” de cualquier acepción mágica (DE JONG, *Traditions...* cit., 400). Entre ellos, Ps. Pl, *Alc.* I, 122A; D.L., I, 6; D. Chr. XXXVI, 39-41;

tratan como expertos en el culto pero no de una deidad específica, ya que podían rendir culto a Ahuramazda y aplacar a Ahriman, pero también realizar sacrificios a algunos dioses griegos⁸⁰, lo cual no puede ser sino una *interpretatio graeca* de otros dioses.

Pero, ¿hasta qué punto estas definiciones se pueden aplicar a la figura de Gaumata? Gaumata aparece en la inscripción de Behistun como *maguš*, en persa antiguo y como *makuš*, en elamita. Pero en la versión en babilonio de la inscripción aparece como “un hombre de Media/el medo”⁸¹. Por tanto, parece ser, según la versión en babilonio, que había una distinción étnica entre los persas y los medos. Sin embargo, conocemos por los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, además de por los textos clásicos, que estos individuos, los magos, independientemente de ser o no ser de origen medo, tenían también atribuciones de tipo religioso.

En los últimos años se han estudiado más exhaustivamente los aspectos religiosos a partir de la información que aportan los textos de la Fortificación de época de Darío. A través de un estudio muy completo y minucioso, Henkelman⁸² ha revalorizado estos textos, ya que estudiados como una fuente independiente pueden aportar una nueva perspectiva, entre otros aspectos, al mundo religioso persa de época aqueménida. A través de este análisis, las nuevas visiones sobre la religión persa apuntan a la necesidad de realizar una revisión de la historiografía que, por lo general, ha tendido a separar las esferas religiosas irania y elamita.

Ya conocíamos las atribuciones de los magos como consejeros religiosos y como consejeros reales, con una función importante en la coronación⁸³ y gozando de una gran influencia. Pero en los textos de la Fortificación no aparecen como la única casta sacerdotal, sino que habrían convivido con sacerdotes de cultos locales antiguos de Elam. Esto se sabe porque en estos textos los magos aparecen diferenciados de otra categoría de sacerdotes, el *šatin*, que es la designación elamita para sacerdote⁸⁴. Pero algunos de estos *šatin* tienen nombres iranos, como Mardonius, que realiza un sacrificio a Humban⁸⁵, deidad principal del panteón elamita (situando, por otra parte, en cierta competencia a Ahuramazda, aunque en las inscripciones este dios tenga tanto peso).

Entre los sacerdotes se nombra, por ejemplo, al guardián del fuego (*ātrvaša*), al Sumo Sacerdote (*āthravapati*) o al especialista en himnos (*luemazdā*), y se dice que algunos reciben productos para el culto de un dios particular (que puede ser Ahura-

Porph., *Abst.*, IV, 16; Apul., *Apol.* 25-26; Amm. Marc., XXVI, 6, 32. Bremmer ha estudiado las diferentes acepciones que tiene el vocablo en las fuentes grecolatinas (BREMMER, J. N.: “The birth of the term ‘magic’” en Bremmer, J. N. y Veenstra, J. R. (eds.): *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven 2002, 1-11).

80. Por ejemplo, a Tetis y a las Nereidas (Hdt. VII, 191), o a Helio, al que llaman Mitra y a Selene, a la que llaman Afrodita (Str. XV, 15, 3, 13).

81. DB §10.

82. HENKELMAN, *The other Gods...* cit.

83. Plu., *Art.* III, 3.

84. KOCH, H.: *Die religiösen Verhältnisse der Dareios-Zeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolitistafelchen*, Wiesbaden, 1977, 154.

85. PFT 348 y FRYE, *The History...* cit., 122.

mazda, Humban, etc.⁸⁶). En esta línea, contradiciendo las tesis de Koch, Henkelman sostiene que los textos de la Fortificación sugieren una aculturación religiosa entre la tradición elamita y la irania y no un panorama donde lo elamita quedaba sometido a lo iranio en el culto oficial aqueménida. Esta aculturación afectaría también a los ofician-tes. Así, tanto el *šatin* como el *makuš* podían realizar sacrificios y ofrendas a diversos dioses, sin que los textos de estas tablillas establezcan diferencias entre unos y otros, como se ha pensado en ocasiones⁸⁷.

En cuanto a los magos, aparecen los que reciben comida para las libaciones de la ceremonia *lan*, para el culto de Mitra, de una montaña, un río, de la ceremonia *lan* para el dios Turma, así como indicaciones sobre su salario⁸⁸. Esta ofrenda, la que más frecuentemente aparece en los textos de la Fortificación, ha sido largamente discutida⁸⁹. *Lan*, un término elamita, parece haber sido un tipo de ofrenda que se heredó en época aqueménida y era oficiada por todo tipo de personal cúltico, principalmente el *šatin* y el *makuš*. Por tanto, no parece haber sido una ofrenda exclusivamente irania unida a Ahuramazda (que aparece muy pocas veces en las tablillas, pese a lo que pudiera parecer) o al Zoroastrismo, como sostienen autores como Koch, sino que más bien encaja en un panorama de sincretismo y culto multifacético, como observó Frye, línea han seguido otros como Wiesehöfer o Henkelman⁹⁰.

Las antiguas tradiciones indoiranias habían sido heredadas por medos y persas, entre las que se encontraban los cultos al aire libre⁹¹ o en altares de fuego, como encontramos representados en relieves, monedas, sellos, etc. Por tanto, aunque el rey y la corte rindieran culto a Ahuramazda, como aparece en las inscripciones, una gran cantidad de cultos habían sido incluidos, mediante un gran sincretismo, no solo en la religión del pueblo, que tendría sus propias creencias ancestrales, sino también en la religión oficial, siendo no solo tolerados sino también subvencionados por el estado con raciones para ceremonias y libaciones, como sugieren los textos de la Fortificación de Persépolis⁹².

La aculturación elamito-irania que muestran estas tablillas habría afectado también a la casta de los magos. Así, el *makuš* de las tablillas es producto de una aculturación tal que no nos permite adscribirle una vocación religiosa determinada. Por tanto, en principio, el ataque de Gaumata no parecería un ataque contra los magos en su vertiente religiosa, ya que este sacerdocio parece haber estado por entonces totalmente integrado

86. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 257.

87. KOCH, *Die religiösen...* cit., 158 sostiene que los magos persas oficiaban cultos dirigidos solo a Ahuramazda. Esta idea la rebate FRYE, *The History...* cit., 122 y HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 62-63.

88. Algunas de las tablillas del Archivo de la Fortificación de Persépolis donde aparecen estas informaciones son las siguientes: PFT 337, 338, 339, 353, 767, 741, 769, 1960.

89. HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 181-304.

90. FRYE, *History...* cit., 122; WIESEHÖFER. "The Achaemenid..." cit., 70; HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 281.

91. Prueba de ello podría ser el mismo nombre del Monte Behistun, en persa antiguo *Bagastana*, "la morada de los dioses". Es un lugar al aire libre, elevado, apropiado para el culto iranio (BOYCE, *A History...* cit., 21).

92. HENKELMAN, *The other Gods...* cit.

en los cultos oficiales, en un panorama religioso sincrético donde se mezclan prácticas religiosas y competencias de los oficiantes.

Si bien estos son los datos que aportan los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, las fuentes clásicas sí ofrecen adscripciones religiosas a los magos, relacionándolos principalmente con ritos propios del Zoroastrismo o el Mazdeísmo. Pero la relación entre el rey, el Zoroastrismo o el Mazdeísmo y los magos sigue siendo un aspecto bastante controvertido para la época de Darío.

Se ha dicho también que los magos representaban la religión zoroástrica, ya que tenían costumbres propias de la misma, como los ritos de exposición, típicos de Asia Central y del Irán oriental⁹³, que cita Heródoto, o el dualismo. También se ha hablado de sacerdotes zoroástricos y magos (diferenciados) durante época aqueménida. En algunos autores clásicos los magos aparecen como seguidores ortodoxos de Zoroastro, expertos en rituales y guardianes de costumbres religiosas de algunas tribus iraníes; en Heródoto, por ejemplo, los magos aparecen realizando rituales que algunos autores han visto ya como zoroastrianos, aunque también es cierto que, como sostiene De Jong, Heródoto puede estar refiriéndose a las prácticas religiosas de los reyes Aqueménidas de un Zoroastrismo evolucionado, después de Darío⁹⁴.

De hecho, para Bidez y Cumont, los griegos no conocieron a los magos ortodoxos zoroastrianos, sino a aquellos que se habían establecido en la zona occidental de Irán y que habían llegado a Mesopotamia y el Egeo. Además de magos y sacerdotes eran sabios y no tenían un dogma rígido de fe, sino que se prestaron a todo tipo de sincretismo⁹⁵.

Se ha dicho también lo contrario, que los magos representaban la religión pre-zoroástrica, que debido a la realización de libaciones podrían haber sido en Persia hechiceros más que sacerdotes, en el sentido mágico de la palabra⁹⁶. O, también, debido a las funciones con las cuales aparecen en los textos clásicos y en los textos de Persépolis, que eran profesionales, técnicos del culto que oficiaban los rituales de quien les contrataba. Por ello, antes de ser zoroastrianos (como asume Gershevitch) habrían accedido a officiar el culto a Ahuramazda además de a los diferentes dioses pre-zoroástricos persas⁹⁷ también del entorno de Ahuramazda⁹⁸, en el marco del politeísmo de las diferentes comunidades.

En esta línea, a lo largo del tiempo la historiografía sobre la religión persa ha ido aceptando que en época de los Aqueménidas el culto persa no era el Zoroastrismo estricto basado en los Gathas (la parte del Avesta más antigua), puesto que este no habría

93. Por el contrario, a diferencia de las gentes de estas zonas más orientales, las del Irán occidental parecen haber practicado inhumaciones y otras costumbres funerarias además de los ritos de exposición (DE JONG, A. *Traditions...* cit., 391).

94. DE JONG, A. *Traditions...* cit., 389: Entre esas prácticas, los ritos de exposición o la eliminación de criaturas dañinas, que son las de un Zoroastrismo evolucionado que se encuentra en las escrituras pahlavi y en el Vendidad, texto sagrado del Zoroastrismo.

95. BIDEZ, J. y CUMONT, E.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol.1, París, 1973 (1938), VI-VIII.

96. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 259-260.

97. GERSHEVITCH, I.: "Zoroaster's own contribution", *JNES* 23, 1, 1964: 24-25.

98. SCHWARTZ, *The religion...* cit., 696.

permitido la existencia de otros cultos que, sin duda, estaban conviviendo en época de los Aqueménidas. Si bien en las inscripciones se adoraba por encima de todo a Ahuramazda (aunque Darío hace referencia también a “otros dioses”⁹⁹), en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis Ahuramazda aparece en concurrencia con otros dioses de Elam, Media y Babilonia, como Humban y Simut, dioses elamitas, o con el semítico Adad, mosaico religioso que no parece representar el mundo de los dioses zoroástricos¹⁰⁰. Esta actitud de sincretismo religioso o aculturación en el Imperio (más que tolerancia)¹⁰¹ sirvió también de herramienta política para conservar la paz en los territorios conquistados, pero no es una herramienta propiamente zoroastriana¹⁰².

Sea como fuere, la cantidad de veces que aparecen los magos asociados a los reyes persas posteriores a Darío hace pensar en que los magos no fueron una tribu meda más, sino que tuvieron una importancia y papel especiales. Pero esta importancia especial no sería necesariamente en el ámbito del culto oficial ya que, según los textos de la Fortificación de Persépolis, no parece que los magos tuvieran unas atribuciones distintas a las de los otros oficiantes. Para Estrabón y Plinio, más tardíos, los magos fueron una tribu persa¹⁰³, quizá porque en época aqueménida o, más bien, en la que estos autores escriben, ya no eran solo de origen medo, o simplemente, esto había pasado a un segundo plano debido a la importancia de sus funciones y a la integración en la religión oficial del estado. Pero Darío se refiere al mago como a un enemigo, un usurpador que representa lo extranjero, la mentira, todo ello incrementado por el hecho de que tenga unas capacidades mágicas para hacerse pasar por Bardiya.

No se puede descartar la existencia de una facción meda contrapuesta a una persa, personificada en Gaumata y Darío, respectivamente. Pero los estudios de los textos de la Fortificación de Persépolis no parecen apuntar a un problema estrictamente religioso, ya que no indican atribuciones diferenciadas a los magos con respecto a las de otros oficiantes. Además, la importancia de los magos en la corte persa está más que demostrada. Por otra parte, había una conexión entre los medos y los persas que queda atestiguada con Ciro y Darío y, además, son dos pueblos que aparecen asociados también, como ha observado Frye, en la mente de otras gentes del imperio¹⁰⁴.

4. ¿POR QUÉ SE LEVANTÓ DARÍO CONTRA BARDIYA/GAUMATA?

El motivo del levantamiento de Darío no parece haber sido, por tanto, exclusivamente religioso ni contra la figura de los magos en su papel de sacerdotes. No obstante, la aparición de un mago usurpador tiene un motivo. Entre el 522 y el 521 a. C. el imperio estuvo inmerso en levantamientos donde los oponentes de Darío intentaron ganar reconocimiento en sus respectivos países proclamándose como el verdadero Bardiya o como

99. DB § 62.

100. FRYE, *History...* cit., 134-5.

101. HENKELMAN, *The Other gods...* cit., 281.

102. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion...* cit., 80.

103. Str., XV, 3, 1; Plin., HN 30, 3-4.

104. FRYE, *History...* cit., 111; Esther I, 19, Daniel VI, 9.

descendientes de dinastías locales. Como ejemplo, durante solo ese año se documentan en Babilonia cinco reyes¹⁰⁵.

De lo que no podemos estar seguros es de si la sucesión de Cambises fue pacífica o, como recogen Darío y Heródoto, a través de una revuelta de Bardiya contra Cambises. Entre las pocas fuentes directas que pueden darnos más información están los documentos conservados de Babilonia datados en abril del año 522 a. C. En estos documentos aparecen los negocios de Cambises y, más adelante en el mismo mes, ya el nombre de Bardiya. Cabe la posibilidad, aunque no se puede asegurar, de que para la población babilonia Cambises hubiera sido sucedido tras su muerte por Bardiya pacíficamente¹⁰⁶. Pero este es el tipo de datos que tenemos y el tipo de hipótesis que, a lo sumo, podemos obtener.

En cualquier caso, las rebeliones ya citadas en todo el imperio y la rebelión de Darío muestran la inestabilidad del momento, que parecen explicarse, como ya se adelantó, por los cambios políticos, económicos pero también cúltricos que se produjeron durante aquellos años¹⁰⁷. Darío dice que estos cambios fueron introducidos por los magos, lo cual parece haber sido un recurso para explicar el descontento y revolución de una facción de la aristocracia. Con el recurso a la figura del mago, que le quitaba legitimidad a la dinastía de Ciro, Cambises y el verdadero Bardiya, Darío justificaba su propio golpe de estado.

El pasaje que se refiere a estos cambios¹⁰⁸ se conserva totalmente solo en su versión persa. En él, Darío dice haber restaurado los santuarios (*āyadanā*) que Gaumata había destruido, así como a las gentes en sus granjas, al ganado, a los sirvientes y las casas/dominios que Bardiya/Gaumata había arrebatado a la gente. Los términos no son del todo claros, por lo que las interpretaciones han sido diversas, sobre todo ante el amplio significado que tiene el término *kāra* (gente, pueblo, ejército)¹⁰⁹, lo cual plantea una pregunta clave a raíz de las inscripciones: ¿de qué lado, de qué parte de esa población estaba Bardiya?

La historiografía más antigua interpretó que el ataque de Bardiya/Gaumata se habría producido hacia los santuarios de la aristocracia tribal, dedicados a sus ancestros heroizados, en la línea ya esbozada del conflicto entre el poder monárquico y la aristocracia, debido a que la aristocracia reclamaba los privilegios que había ido perdiendo con la extensión del imperio¹¹⁰. A su vez, Gaumata confiscaría los dominios feudales de la nobleza y garantizaría la exención de tasas durante tres años a los campesinos que trabajaban en esas tierras. Según interpretaciones antiguas, esto significaría que el apoyo del pueblo persa vendría de la abolición de los privilegios de la nobleza tribal, que habría llevado a una emancipación de las masas de la dominación de la nobleza¹¹¹. Pero la existencia de un rey revolucionario del lado del pueblo, del campesinado, es una situación totalmente improbable en este contexto, ya que el apoyo de la aristocracia era indispensable para cual-

105. ZAWADZKI, "Bardiya..." cit., 130-131.

106. KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

107. KUHRT, *The Persian...* cit., 138.

108. *DB* § 14.

109. BRIANT, *Gaumata...*, cit.

110. OLMSTEAD, A. T.: "Darius and his Behistun inscription", *AJSL* 55, 4, 1938, 396.

111. Para Herzfeld, las exenciones tributarias y del servicio militar llevadas a cabo por Gaumata fueron medidas que significaron un triunfo de los *skauθiš*, campesinos, sobre la nobleza (HERZFELD, E., *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938, 52).

quiera que reclamara el poder¹¹², como se muestra en el advenimiento de Darío¹¹³. Por tanto, el gobierno de Bardiya tuvo que tener suficiente apoyo de la aristocracia en Persia para triunfar¹¹⁴. Además, se puede pensar que, de haber sido como esa interpretación sostiene, al ser destronado Gaumata se habría producido una rebelión de la población, no solo de la nobleza y el ejército, de lo cual no queda constancia.

Si hubo realmente una lucha abierta, es lógico pensar que Bardiya habría confiscado tierras para neutralizar a sus oponentes de entre la nobleza ya que, en caso de insubordinación, podría redistribuirlas entre otros nobles leales. En una conspiración como la que parecía haber, a la que Bardiya quizá no fuera ajeno, le habría interesado ganarse el apoyo de la mayoría de la aristocracia, aislando a sus opositores¹¹⁵, que pueden haber sido aquellos que apoyaban a Cambises. Puesto que la inscripción fue copiada por todo el imperio, al igual que el vocablo “mago” se instaló en el vocabulario de los escritores grecolatinos, también lo hizo la versión de Darío de los hechos. En el caso de Heródoto, puede que tomara el testimonio de las familias hostiles a Bardiya, afirmando que “todos lamentaron su pérdida, excepto los persas”¹¹⁶ y propagando la idea de que había sido un mal gobernante y de que realmente había existido el mago Esmerdis/Gaumata. Mientras, Darío habría restaurado el *statu quo* con el apoyo de otras seis familias nobles¹¹⁷, así como los privilegios y santuarios de la nobleza.

Pero si Darío devolvió los bienes confiscados por Bardiya, ¿por qué su propio advenimiento está acompañado también de revueltas por todo el imperio?¹¹⁸ Probablemente porque, independientemente de que en época de Bardiya hubiera conflictos y cambios sociales, Darío había matado a un rey para muchos legítimo, fuese Bardiya o no, lo cual explica las revueltas posteriores y toda la justificación que se articula con la inscripción de Behistun para luchar contra esa imagen.

En cuanto a la esfera religiosa del conflicto, las interpretaciones que se han hecho son enrevesadas e, incluso, contradictorias. Para Gnoli, el conflicto se habría producido entre los cultos públicos y los familiares¹¹⁹. Podríamos suponer que, efectivamente, se estaría produciendo un conflicto entre el culto oficial, en el que oficiaban, entre otros, los magos de origen medo, quizá ya con creencias también mazdeístas, y los cultos de la población, entre los que había otros cultos iraníes pre-zoroastrianos¹²⁰. Sin embargo, como recuerda Duchesne-Guillemin, el conflicto religioso se ha interpretado tanto como una sublevación zoroastriana de los magos como, al contrario, a través de la intención de un Darío zoroastriano de suprimir el antiguo paganismo de los magos¹²¹.

112. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 104.

113. Hdt. III, 80-88.

114. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 103.

115. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 105.

116. Hdt. III, 67.

117. FRYE, *History...* cit., 100-101.

118. DANDAMAIEV, *A political history...* cit., 113.

119. GNOLI, G.: “Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides”, *Acta Iranica* I 2, 1974, 117-190.

120. MALANDRA, *Zoroastrianism...* cit.

121. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion...* cit., 72.

Según la interpretación de Frye, la matanza de los magos por parte de Darío sería la derrota del partido medo de Bardiya y de aquellos magos que en la corte se resistían al Zoroastrismo de Darío y muchos persas. La destrucción de santuarios que atribuye Darío a Gaumata se referiría, según esta interpretación, a la destrucción de los templos de fuego zoroástricos, opuestos a las prácticas tradicionales iránias de rendir culto en lugares altos, al aire libre, que practicarían los magos¹²², lo cual Darío no podía permitir, porque su propia monarquía se sustentaba en la legitimación a través de Ahuramazda. Habría otros magos que habrían permanecido en la corte, como se vio anteriormente, pero siguiendo las prácticas dictadas por Darío. Sin embargo, se ha visto que las funciones y el Zoroastrismo no solo de los magos, sino también de los mismos Aqueménidas en este momento, son cuestiones que no se pueden dilucidar bien, pero todo parece apuntar a la existencia de un culto oficial con una gran aculturación, independientemente del Mazdeísmo de Darío.

Por tanto, si bien no conocemos el cambio de poder entre Cambises y Bardiya, que debió de ser abrupto, las evidencias llevan a pensar en que Bardiya fue el rey legítimo. Darío sitúa este cambio estando aún con vida Cambises para cimentar la teoría de la usurpación¹²³ de Bardiya. No solo eso sino que, además, inventa la figura de Gaumata, que aparece en un momento de convulsión previo, el cual siguió con el advenimiento de Darío. Si este personaje, Bardiya/Gaumata hubiera sido un usurpador, no le habría resultado fácil ser aceptado cerca de Pasargada, en una residencia real¹²⁴. ¿Acaso nadie le reconoció, como relata Heródoto? En el mismo sitio, en Paishiyavada (Fars), cerca de Pasargada, se levantó más adelante Vahyazdata contra Darío¹²⁵, haciéndose pasar igualmente por Bardiya. Esta idea apunta también a que, quizá, aquel lugar se había convertido en un lugar simbólico contra el poder ilegítimo de Darío.

Darío utiliza en su retórica el recurso de impiedad, ilegitimidad e injusticia, como había hecho Ciro con Nabónido en Babilonia¹²⁶, para mermar la popularidad de Gaumata. Además, como dice Heródoto, los nobles que rodeaban a Cambises en su lecho de muerte estaban convencidos de que era Esmerdis, el hijo de Ciro, el que estaba en el trono¹²⁷. Aunque no todos, porque Vahyazdata, que también se decía ser Bardiya, consiguió reunir apoyos¹²⁸, por lo que Darío no debía de haber convencido a todos de su derecho al trono. Además, como sostiene Kuhrt, a diferencia del castigo de los enemigos que Darío solía exhibir públicamente, en el caso de Gaumata no se atestigua ningún tipo de maltrato público ni la exposición del cuerpo, sino que todo el complot había sido en la intimidad y

122. FRYE, *Cyrus the Mede...* cit., 19. Las prácticas cúltras de los persas aparecen en Hdt. I, 131-132.

123. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 102.

124. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 246-247.

125. DB § 11 (Gaumata) y §42 (Vahyazdata).

126. Cilindro de Ciro, líneas 6-11.

127. Hdt. III, 66, BRIANT, *From Cyrus...* cit., 101.

128. DB § 42.

en secreto¹²⁹, lo cual indicaría un intento de esconder la identidad de su oponente, lo que hace sospechar en que sería el verdadero Bardiya¹³⁰.

Por tanto, la versión que expone Darío en Behistun no era universalmente aceptada, lo cual explicaría las sesenta y tres veces que aparece el nombre del gran dios Ahuramazda que le legitima. Como se ha podido comprobar, principalmente a través de la información que otorgan los textos de Fortificación del Archivo de Persépolis, la justificación religiosa de Darío, que se presenta como combatiente de los rebeldes, no hay que verla como propia de un fanatismo religioso¹³¹, sino como una herramienta política.

Junto con la legitimación divina, Darío utilizó aún más elementos de la ideología babilonia. Como apunta Bickermann, en las profecías babilonias aparece un gran rey, normalmente un usurpador, que destruye los templos de los grandes dioses, produciendo un cese de las ofrendas a los mismos. El usurpador mata a sus oficiales, los ricos se empobrecen y viceversa. Después, aprovechando esta situación de convulsión, surge un rey que reestablece el culto y las ciudades. Este es un esquema típico que se usaba para glorificar a los fundadores de las nuevas dinastías y, de hecho, el mismo Ciro había recurrido a él para empañar la memoria de Nabónido, el último rey babilonio y erigirse con el poder¹³². En este caso, Darío habría hecho lo mismo acusando a Gaumata como autor de las calamidades propias de la guerra civil que siguió tras su propia usurpación.

5. CONCLUSIÓN

Desde sus comienzos, los estudios sobre el Imperio Aqueménida se basan en la reinterpretación constante de los pocos datos históricos disponibles, propios y exógenos, referentes al mismo, escasos en comparación con los de otras épocas. Por ello, una cuestión tan controvertida como la que aquí se presenta no tiene una solución fácil.

A través de lo analizado en las páginas anteriores se ha podido ver, como tantos investigadores han visto antes, los problemas que existen para reconstruir este momento histórico. Además de la inscripción de Behistun existen otras que narran los acontecimientos, como las de Persépolis o las de Naqsh-e Rostam, lugar de las tumbas reales aqueménidas, entre ellas la de Darío. Si bien todas ellas presentan el mismo tipo de propaganda real, la inscripción de Behistun ha probado ser casi el único y más importante documento producido por los mismos persas que se refiere a estos episodios.

En cuanto a las fuentes griegas, dependemos principalmente de Heródoto a quien, si bien se le ha criticado la realización de una interpretación propia de lo que vio y aprendió de los persas, produjo una obra histórica, con un discurso e interpretación que constituye un testimonio único. También Ctesias, más fiable para autores como Gershevitch,

129. Hdt. III, 70-73.

130. KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

131. HENKELMAN, *The Other gods...* cit., 363.

132. En el caso de Ciro, las líneas 24-26 del Cilindro de Ciro.

por la familiaridad que adquirió con la corte¹³³, ha aportado muchos datos gracias a sus *Persika* que, por desgracia, solo conocemos fragmentariamente.

La situación social de la época debió de haber sido muy convulsa ya que, al estilo de los otros grandes imperios orientales, el Imperio Persa se sustentó sobre la esclavitud y el tributo. Lejos de pensar en Gaumata/el verdadero Bardiya como un revolucionario a favor de los derechos del pueblo, la restauración de los dominios y los esclavos, con respecto a la época de Bardiya puede estar hablando de descontentos en diversos estratos sociales. Esta situación podría haber incomodado a algunos sectores de la aristocracia, inmersos ya de por sí en sus propias luchas por el poder que se produjeron durante los años de la muerte de Cambises.

Concretamente, el conflicto con Gaumata puede estar mostrando la existencia en el conflicto de un componente étnico entre medos y persas. No parece, sin embargo, haber existido una guerra de religión, principalmente a la luz de la información que aportan los textos de la Fortificación de Persépolis. Pero tampoco es ilógico pensar que, en un clima de desorden y luchas de aristocracias, entraran en juego elementos religiosos diferenciados, debido a la existencia de grupos de orígenes diferentes (persas, medos, elamitas). Con respecto al Zoroastrismo, muchos de sus componentes existían antes que su profeta, ya que esta religión compiló elementos que existían previamente de otras religiones tanto de Irán como de otras zonas de Asia Central¹³⁴. Con este sustrato se mezclaron las religiones no zoroástricas del Irán oriental, creando el mosaico religioso ya citado. Y, al igual que el ataque de Cambises a los templos en Egipto había sido consecuencia de una serie de revueltas sociales y no necesariamente por motivos religiosos, en Persia podemos estar asistiendo a algo parecido.

No parece, por tanto, que la alusión a la derrota del mago supusiera un ataque a los magos como grupo religioso, sino más bien como grupo social o étnico no persa, ya que siguieron apareciendo como oficiantes religiosos en los archivos reales. Pero la aparición de Ahuramazda como dios principal, junto con la presencia de los magos, le otorgó a la cuestión una dimensión religiosa que hace pensar, aún con más motivo, que Darío fue el verdadero usurpador. Por ello, este rey utilizó todos los medios a su alcance para mostrarse de esta manera, lanzando una campaña de propaganda real de una magnitud sin precedentes, de tal forma que parece haber sido inversamente proporcional a sus verdaderos derechos al trono. Por otra parte, hay que diferenciar el culto de la población del culto oficial. La religión oficial (el Mazdeísmo de las inscripciones de Darío, con quien se elaboró la vocación unitaria y universal alrededor de Ahuramazda) no era la religión tradicional del resto del imperio ni, probablemente, la de los persas comunes. La religión oficial estaba conectada con el culto al rey y tenía unos propósitos claros, exaltar su figura como rey divino conectado a un dios supremo y, así, despejar las dudas sobre su origen.

El recurso a la figura del mago le sirvió a Darío para mostrar varias cosas, aunque no fueran del todo verdad. Por una parte, que su sucesión era una lucha religiosa de la que dependían la paz y el bienestar en el Imperio y, por tanto, era una lucha justa. Por

133. GERSHEVITCH, I.: "The false..." cit., 346.

134. MALANDRA, *Zoroastrianism...* cit.

tanto, el “mago” Gaumata está relacionado con un intento de Darío por fundamentar su usurpación también con la excusa religiosa, proscribiendo a un personaje que Darío tacha de destructor de los cultos que, supuestamente, eran los verdaderos por ser los que permitía Ahuramazda. Esto no quiere decir que los demás príncipes creyeran su artimaña porque, por encima de las creencias religiosas, estaría la legitimidad de un poder heredado dinásticamente.

La legitimación divina, la oscuridad sobre la figura de Gaumata y la tradición mesopotámica convierten toda la propaganda imperial de Darío en un amigo conocido de los ejemplos de usurpación real del Próximo Oriente antiguo. Pero la imagen benevolente que Darío proyecta sobre sí mismo en Behistun es, por tanto, exagerada, por lo que estaba dirigida a los posibles usurpadores de la aristocracia para intentar apaciguar a los príncipes que no reconocían la autoridad de Darío. El sentido de esa exageración se comprende cuando Heródoto muestra que los persas, antes de la existencia del Imperio, serían una sociedad tribal y nómada. En este tipo de sociedad, una de las justificaciones ideológicas de los reyes aqueménidas habría sido su aptitud para la guerra y para liderar ejércitos¹³⁵.

De cara a la posteridad, las explicaciones de Darío sirvieron para que fuera recordado como un rey justo y así la dinastía que había creado pudiera continuar sin arrojar ninguna duda sobre su legitimidad. Esto habría funcionado ya que Heródoto, que posiblemente viajó a Babilonia, escuchó y creyó la historia de Darío. Al fin y al cabo, Darío fue el que articuló y llevó hasta su máxima expansión al Imperio Persa, lo cual quedaría grabado en el imaginario popular. Es más, en la historiografía griega Darío, junto con Ciro, es representado como un buen rey, legítimo, a diferencia de Jerjes, que aparece como un ser abominable¹³⁶.

Al igual que posteriormente los griegos caracterizaron a los persas de bárbaros por ser extranjeros y tener unas costumbres diferentes, los Aqueménidas habían promulgado en su discurso real esa misma idea, así como muchos otros reyes antes que ellos. Sin embargo los magos, al igual que los dioses iraníes, convergerían para formar el mundo politeísta y sincrético que aparece esbozado en las obras clásicas.

El advenimiento de Darío fue observado en la misma Antigüedad como un hecho importante y legítimo en el que la figura del gran dios y sus batallas le otorgaron un papel aún más divino, lo cual se perpetuó en el tiempo. Por una parte, los reyes persas vincularon su discurso con el de Darío, donde seguían figurando Aquemenes y Ahuramazda (y, a partir de Artajerjes II, Mitra y Anahita). En cuanto a las fuentes clásicas, los griegos pensaron que los reyes persas eran divinos, ya que para ellos la *proskynesis* no era un acto hacia los hombres sino solo hacia los dioses¹³⁷. Estos recursos, lo divino y lo grandioso, hicieron que Darío se convirtiera en el imaginario popular en el rey persa por antonomasia, el Gran Rey, ejemplo de los reyes persas posteriores, que había creado uno de los mayores imperios de la Antigüedad.

135. Hdt: I, 125 y BRIANT, *From Cyrus...* cit., 19.

136. TOURRAIX, A.: “L’image de la monarchie achéménide dans les Perses”, *REA* 86, 1984, 123-134.

137. Hdt. VII, 136; Isoc. IV, 151.

BIBLIOGRAFÍA

- BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol. 1, París, 1973 (edición original, 1938).
- BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden y Köln, 1982.
- BICKERMANN, E. J. y TADMOR, H.: "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the magi", *Athenaeum* 56, 1978, 239-261.
- BREMMER, J. N.: "The birth of the term 'magic'" en Bremmer, J. N. y Veenstra, J. R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 2002, 1-11.
- BRIANT, P.: "Gaumata", *Encyclopaedia Iranica* 10, Fasc. 3, 2000, 333-335.
- BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002 (edición original francesa, 1996).
- BROSIUS, M.: *The Persian empire from Cyrus II to Artaxerxes I*, London, 2000.
- DANDAMAEV, M. A.: *A political history of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989.
- DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin literature*, Leiden, 1997.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: "La Religion des Achéménides" en WALSDER, G. (ed.): *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82.
- DUSINBERRE, E.: "Anatolian Crossroads: Achaemenid Seals from Sardis and Gordion" en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 323-336.
- FRYE, R. N.: *The History of Ancient Iran*, München, 1984.
- FRYE, R. N.: "Cyrus the Mede and Darius the Achaemenid?" en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, pp. 17-20.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009.
- GERSHEVITCH, I.: "Zoroaster's own contribution", *JNES* 23, 1, 1964, 12-38.
- GERSHEVITCH, I.: "The false Smerdis", *AantHung* 28, 1979, 337-351.
- GNOLI, G.: "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", *Acta Iranica* 12, 1974, 117-190.
- HENKELMAN, W. F.M.: *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts*. Achaemenid History XIV, Leiden, 2008.
- HERZFELD, E.: *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938.
- KOCH, H.: *Die religiösen Verhältnisse der Dareios-Zeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*, Wiesbaden, 1977.
- KUHRT, A.: "The Cyrus Cylinder and Achaemenid imperial policy", *JSOT* 25, 1983, 83-97.
- KUHRT, A.: "Cyrus the Great of Persia: images and realities" en Heinz, M. y Feldman, M. H. (eds.): *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, 2007, 169-191.
- KUHRT, A.: *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, Oxon y New York, 2007, 2010.
- MALANDRA, W. W.: "Zoroastrianism I. Historical review", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 2005, disponible en

- <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review> (consultado el 24 de abril de 2013).
- OLMSTEAD, A. T.: "Darius and his Behistun inscription", *AJSL* 55, 4, 1938, 396.
- SCHMITT, R.: "Cyrus I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1993, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/cyrus-i-name> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- SCHMITT, R.: "Darius I. The name", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-i> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- SCHWARTZ, M.: "The religión of Achaemenid Iran" en Gershevitch, I. (ed): *The Cambridge History of Iran. Volume 2. The Median and Achaemenid Periods*, Cambridge, 1985, pp. 664-697.
- SHAHBAZI, A. S.: "Darius I the Great", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994 (actualizado en 2012), disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-iii> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- TAVERNIER, A.: *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, attested in non-iranian texts*, Leuven, 2007.
- TOURRAIX, A.: "L'image de la monarchie achéménide dans les Perses", *REA* 86, 1984, 123-134.
- WIESEHÖFER, J.: "The Achaemenid Empire" en Morris, A. y Scheidel, W., *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, 2008, 66-98.
- ZAWADZKI, S.: "Bardiya, Darius and Babylonian Usurpers in the Light of the Bisitun Inscription and Babylonian Sources", *AMI* 27, 1994, 127-145.
- ZOURNATZI, A.: "Early cross-cultural political encounters along the paths of the Silk Road: Cyrus the Great as a "king of the city of Anshan" en Akbarzadeh, D. (ed.), *Proceedings of the Frist International Conference "Iran and the Silk Road" (Tehran, 12-15 February 2011)*, 2013 (en prensa), 1-19.

¿CANÍBALES, DIOSES Y REYES? ACERCA DEL CANIBALISMO Y LOS CONFLICTOS DIVINOS EN LA *TEOGONÍA* (453-473 Y 886-900)*

CANNIBALS, GODS AND KINGS? CONCERNING CANNIBALISM AND DIVINE CONFLICTS IN THE *THEOGONY* (453-473 AND 886-900).

FERNANDO NOTARIO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAIL: fernotar@pdi.ucm.es

RESUMEN

La antropofagia tiene un lugar excepcional en el imaginario griego como *topos* literario desde el que pensar y representar las conductas aberrantes y la alteridad cultural más absoluta. Precisamente por ello resulta interesante encontrar en ciertos relatos mitológicos a las divinidades que velan por la justicia entregarse a prácticas que mantienen un cierto paralelismo con ella como herramienta para conseguir o consolidar el poder del que gozan al frente del universo. En este artículo se van a explorar las implicaciones de la deglución perpetrada por Crono contra sus hijos y, posteriormente, por Zeus contra Metis, en el contexto de la *Teogonía* de Hesíodo.

ABSTRACT

Anthropophagy has a major role in Greek imaginary as a literary trope primarily used for thinking and representing abhorrent behaviours and the most extremes forms of cultural Otherness. It is, then, very interesting to find in some mythological narratives the same gods that take care of justice among the humans practising activities that share some sort of symbolic parallelism with it as a tool for achieving or consolidating their own position in the universe. In this article I will explore the deeper implications of the allelographic acts committed by Kronos against its own progeny and the later one committed by Zeus against Metis in Hesiod's *Theogony*.

* Este artículo ha sido realizado con la ayuda del proyecto de investigación HAR2010-15756.

PALABRAS CLAVE

Canibalismo, *Teogonía*, Crono, Zeus, Metis.

KEY WORDS

Cannibalism, *Theogony*, Kronos, Zeus, Metis.

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 08/11/2013

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la literatura hay una serie de temas constantes que se repiten de una manera consciente y que, de alguna manera, se muestran como fuente inagotable de inspiración para los poetas y escritores. Las penalidades del amor, el desasosiego ante la muerte o las inquietudes que produce, en general, la incierta existencia de un destino habituado a jugar con la vida de los mortales son algunos de los problemas cuyo tratamiento literario puede conducir, como argumentaba George Santayana, a la construcción de una perspectiva filosóficamente poética desde la que iluminar los oscuros rincones de las tribulaciones humanas¹. No obstante, junto a estos elevados asuntos, hay otros cuya apariencia más humilde puede llevar a engaño sobre su importancia en la historia de la literatura, como es la comida. La creciente cantidad de estudios académicos y recopilaciones relacionadas con el intenso diálogo entre la literatura y la comida nos recuerda hasta qué punto esta dimensión de la alimentación es no solo interesante desde un punto de vista estrictamente literario, sino, también, histórico². En el ámbito de los estudios clásicos, la preocupación por la relación que se entabla entre la cocina, la cultura gastronómica y la literatura ha sido el motor de una serie de obras de gran calidad, tanto en lo que se refiere a la civilización griega como a la latina³.

La mayoría de estas contribuciones centran su análisis en la manera en que la literatura refleja los hábitos y prácticas sociales relacionados con la preparación y consumo del alimento. No obstante, la comida no es únicamente un elemento que se encuentre en el trasfondo de la literatura, sino que ella misma asume el papel de herramienta mediante la que se vehicula la morfología de la narración. El estudio de la función narrativa del alimento en las historias literarias ha sido abordado de un modo especial por los expertos en la literatura infantil, aunque no de una manera exclusiva⁴. La comida, con su inherente materialidad, se presenta como un instrumento privilegiado para encauzar una narración que, de otra manera, puede presentarse como excesivamente abstracta. Por otro lado, ayuda a integrar al receptor de la historia dentro de unos marcos narrati-

1. SANTAYANA, G.: *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Madrid, 1995 [ed. org. 1910].

2. En general: MONTANARI, M. (ed.): *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall' antichità al medioevo*, Roma, 1989; KIELL, N.: *Food and drink in literature: a selectively annotated bibliography*, London, 1995; REVEL, J. F.: *Un festín en palabras: historia literaria de la sensibilidad gastronómica desde la Antigüedad hasta nuestros días*, 2ª edición, Barcelona, 1996; GIGANTE, D.: *Taste: a literary history*, New Haven, 2005.

3. Solo por señalar unos pocos estudios: DUPONT, F.: *Le plaisir et la loi: du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris, 1977; GOWES, E.: *The loaded table: representations of food in Roman literature*, Oxford, 1993; DOUGLAS OLSON, S.; SENS, A.: *Archestratos of Gela. Greek culture and cuisine in the fourth century BCE*, Oxford, 2000; WILKINS, J.: *The boastful chef: the discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford, 2000; ROMERI, L.: *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble, 2002; LUNDHAL, K.: *Les banquets chez Pindare*, Göteborg, 2008; KONIG, J.: *Saints and symposiasts; the literature of food and the Symposium in Greco-Roman and early Christian culture*, Cambridge, 2012; en general, para una bibliografía más específica: NOTARIO, F.: «Perspectivas historiográficas de la alimentación en el mundo griego antiguo», *Habis*, 42, 2011, 65-82.

4. DANIEL, C.: *Voracious children: who eats whom in children's literature*, New York, 2006.

vos con los que se siente identificado al presentar los actos cotidianos de comer y beber como significantes en la lógica interna del relato. Ya Vladimir Propp, en su estudio clásico sobre la morfología de los cuentos, destacaba el papel del alimento y la bebida en este tipo de historias al encarnar algunos de los aspectos de la prohibición-trasgresión que suele dar inicio a estas narraciones y presentarse como uno de los objetos mágicos que pasan a disposición del héroe para resolver sus problemas⁵. El papel de la comida en las narraciones tradicionales, no obstante, no se encuentra definido únicamente por su importancia como elemento clave en la articulación del discurso. El alimento, al ser un producto cultural que ofrece una imagen de la organización social en sus niveles más amplios e íntimos, se configura como un prisma que absorbe y refleja una gran cantidad de fenómenos sociales y culturales, como ya anotaba Carole Counihan⁶. Los mecanismos de acceso y exclusión de la comida no solo implican espesamientos y aligeramientos de la trama, sino que también remarcan las pautas de la autoridad y las jerarquías sociales tal y como han de ser asumidas tanto parte del narrador como por parte del receptor.

La lógica interna de los cuentos, leyendas y, en general, narraciones tradicionales, hace que en estos relatos tan solo exista un grado de convergencia relativo entre las prácticas alimentarias que se relatan en ellas y las que son más reales o habituales del grupo social que las elabora, transmite y recrea. La fantasía alimentaria desplaza en sus rasgos más excelentes y horribles a la cotidianeidad de una dieta monocroma en la que las casitas de chocolate, las tierras de Jauja y los horrosos banquetes infernales quedan limitados a los sueños y fabulaciones que ninguna persona cuerda se tomaría realmente en serio. Dentro de este espectro de comida imaginaria, la carne humana, en general, y la de los parientes consanguíneos, en particular, ocupa un lugar excepcional al ser un tópico recurrente en muchas de las narraciones tradicionales⁷. La manera en la que este acto antropofágico se encuentra inserto en la lógica del relato, no obstante, admite muchas posibilidades. Y aunque sea frecuente adjudicarle una más que notoria pátina de horror con la que se caracteriza al villano o al monstruo que es necesario derrotar, en ocasiones se presenta como uno de los elementos básicos mediante los que el héroe supera los obstáculos que se encuentra en su camino y derrota a sus enemigos. Pese a que no es habitual que en una misma narración convivan ambas caracterizaciones de la alelofagia, hay algunas excepciones que, precisamente por su carácter poco corriente, resultan de un gran interés para comprender cómo se conceptualiza el canibalismo en las culturas y grupos sociales que elaboran, reciben, reproducen y recrean los discursos simbólicos vinculados a este fenómeno⁸.

5. PROPP, V.: *Morfología del cuento*, Madrid, 1981 [ed. org. 1928], 38-39; 54.

6. COUNIHAN, C.: *The anthropology of food and body: gender, meaning and power*, New York, 1999, 6-24.

7. XANTHAKOU, M.: *Cendrillon et les soeurs cannibales. De la Skahtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie interparentale imaginaire*, Paris, 1988; DANIEL, C.: *Voracious children...* 142-143.

8. Empleo el término «alelofagia», no recogido por la RAE, como el acto de devorar a los semejantes. Este término podría resultar más adecuado para el presente artículo al evitar el empleo de términos más generalizados pero que no corresponderían exactamente con las situaciones que se describen en la Teogonía de Hesíodo, como «antropofagia», o que hacen referencia a realidades socio-religiosas que resultarían inadecuadas, como «teofagia». Para evitar el tedio y sensación de rareza del lector, no obstante,

En el presente artículo se van a estudiar las implicaciones que tienen ciertos actos que, en la *Teogonía*, pueden asimilarse al universo discursivo del canibalismo, y su relación con los conflictos y tensiones que viven las divinidades en esta obra. Para ello, en primer lugar se realizará una revisión general de la manera en que se concibe la antropofagia en el imaginario griego, tanto en lo que se refiere a las narraciones de carácter histórico-etnográfico como a las que se mantienen en el horizonte mítico-legendario. De este modo se señalarán los aspectos elementales del modo en que se percibe, se refleja y se recrea el fenómeno caníbal en la cultura griega como un paso previo a estudiar la coincidencia o divergencia que mantienen Crono y Zeus con respecto a él. En segundo lugar se analizarán los paralelos que existen entre las escenas de deglución que aparecen en la *Teogonía*, la de Crono con respecto a sus hijos (453-473) y la de Zeus con respecto a Metis (886-900). Finalmente, se contemplará cómo más allá de los puntos en común, ambos episodios ofrecen significativas diferencias, en las que reside buena parte del sentido de la deglución divina en el contexto de la teología hesiódica.

2. ENTRE LA *HYBRIS* Y EL SALVAJISMO: IMÁGENES DEL CANIBALISMO EN EL IMAGINARIO GRIEGO.

Pese a que los seres humanos somos, naturalmente, omnívoros, todas las culturas y grupos sociales tienden a la construcción de un inventario alimentario que delimita los alimentos que son considerados como culturalmente apropiados para el consumo y que se distinguen de los que se perciben como aberrantes o incomibles aunque, objetivamente, no sean ni menos nutritivos ni, a su manera, más nocivos que los primeros⁹. El proceso de delimitación del inventario alimentario ha sido estudiado desde varios puntos de vista por parte de diferentes antropólogos, sociólogos, arqueólogos e historiadores, quienes han apuntado una gran diversidad de causas de orden político, social, económico o biológico¹⁰. Independientemente de la explicación por la que se opte para estudiar este fenómeno, una de las constantes más interesantes en la construcción del inventario alimentario es la reticencia a incluir la carne humana en el menú habitual de una gran cantidad de sociedades humanas, lo que no se encuentra reñido con la posible

he reducido al máximo su empleo, y frecuentemente, a sugerencia de uno de los revisores anónimos, utilizo el concepto de “canibalismo” para referirme al fenómeno de la «alelofagia».

9. DE GARINE, I.: «The diet and nutrition of human populations», INGOLD, T. (ed.): *Companion encyclopedia of anthropology. Humanity, culture and social life*, London, 1996, 226-264; 237-238; 246-250; FISCHLER, C.: *L'Homnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Paris, 2001, 48-60.

10. Solo por citar más representativos: DOUGLAS, M.: *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, 2007 [ed. org. 1966]; HARRIS, M.: *Cannibals and kings: the origins of cultures*, New York, 1977; contra SAHLINS, M.: «Cultura, proteínas, beneficios: un comentario al libro de Marvin Harris “Caníbales y reyes”», *Revista española de antropología americana*, 9, 1979, 75-92; MENELL, S.: *All manners of food. Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Oxford, 1985; HARRIS, M.: *Good to eat. Riddles of food and culture*, Illinois, 1998; en general: BEER, M.: *Taste or taboo. Dietary choices in Antiquity*, Totnes, 2010.

existencia histórica de ciertos grupos que pudieran realizar actos de antropofagia en contextos más o menos ritualizados¹¹.

En la antigüedad griega, como en muchas otras sociedades, el canibalismo, sea como *topos* narrativo, sea como sospechosa actividad nutritiva, ha de contemplarse desde la diversidad de facetas que demuestra la gran complejidad de sus lecturas¹². En primer lugar, se podría diferenciar el discurso antropofágico que se elabora sobre individuos o colectivos sociales que se sienten como coexistentes con respecto a quien produce, asume y recrea las imágenes del canibal de aquel que se refiere a un pasado mítico o legendario, ya que la lógica de ambos discursos responde a principios diferentes. En el primer caso, la práctica de la antropofagia se señala como uno de los elementos más importantes en la construcción de la alteridad cultural más extrema con respecto a las sociedades griegas, como un breve análisis de las imágenes del canibalismo en la obra de Herodoto puede ilustrar. En la obra del historiador jonio el canibalismo está presente de muchas maneras, tanto en la forma de anécdotas más o menos moralizantes con respecto a individuos poderosos como en la de descripciones etnográficas. En el primer caso, la antropofagia aparece asociada a la profunda depravación que existe en los banquetes orientales, cuyo lujo solo es igualado por la degeneración moral y el peligro físico que en ellos incurren los comensales, frente a los austeros pero igualitarios banquetes griegos¹³. La terrible historia del hijo de Hárpago, servido a su padre por el enloquecido Astiages, es, probablemente, la más impresionante de las que narra Herodoto, pero no es la única en las que un individuo comete un acto antropofágico en el contexto de las imágenes culturales sobre el despotismo oriental¹⁴.

Por otro lado, el canibalismo también entra a formar parte del conjunto de mecanismos mediante los que Herodoto construye el discurso de la alteridad cultural al presentarlo como uno de los rasgos definitorios de los pueblos bárbaros que viven en los extremos más alejados del Mediterráneo. Convendría diferenciar en el relato del historiador a los pueblos que practican el canibalismo funerario de aquellos que ejer-

11. REEVES SANDAY, P.: *El canibalismo como sistema cultural*, Barcelona, 1986; PANCORBO, L.: *El banquete humano: una historia cultural del canibalismo*, Madrid, 2008; GUILLE-ESCURET, G.: *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Paris, 2012; para una visión profundamente escéptica sobre este problema: ARENS, W.: *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Madrid, 1981 [ed. org. 1979].

12. PANCORBO, L.: *El banquete humano...* xvi; 139-148; DALBY, A.: *Food in the ancient world, from A to Z*, London, 2003, 72-73; SANZ F. S.: «El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua», *Emerita*, 81, 1, 11-135.

13. BOWIE, A. M.: «Fate may harm me, I have dined today: near-eastern royal banquets and Greek symposia in Herodotus», *Pallas*, 61, 2003, 99-109.

14. Hrd. I, 119; para otros casos de antropofagia en pueblos que no la practican habitualmente, sino como muestra de *hybris*; I, 73, 3-5; III, 11, 2; para un caso especial de antropofagia por inanición extrema: III, 38, 3-4; en general sobre las relaciones entre la cocina y la desmesura oriental: NOTARIO, F.: «Comer como un rey: percepción e ideología del lujo gastronómico entre Grecia y Persia», CORTES COPETE, J. M.; MUÑIZ FRIJALVO, E.; GORDILLO HERVÁS. R. (coords.): *Grecia ante los imperios*, Sevilla, 2011, 93-106.

cen otro de tipo exógeno y carácter bélico¹⁵. Así, mientras que pueblos como los indios padeos o ciertos grupos de las estepas, como los masagetas y los isedones, encuentran en la antropofagia ritual una manera de honrar a sus muertos, asimilándolos a las víctimas sacrificiales que son ofrecidas a las divinidades, otros ofrecen una versión más salvaje del canibalismo¹⁶. El caso más extremo es el de la terrible tribu de los «Comedores» (Ἀνδροφάγοι), que habita más allá de los pueblos escitas, que reúne a los seres humanos más incivilizados, sin ningún tipo de afección por la justicia, quienes devoran carne humana de manera regular, esto es, fuera de los contextos altamente ritualizados de otros pueblos más o menos vecinos¹⁷.

La integración de la antropofagia entre los mecanismos de representación, aceptación y reproducción de la alteridad cultural introduce una compleja dialéctica entre la idea que se tiene de esta práctica y el universo alimentario de los propios griegos, algo que, por otro lado, no se limita solo al canibalismo, sino, en general, a todo el espectro de prácticas sociales en las que se apoya la sensación de identidad y alteridad¹⁸. El desplazamiento de este tipo de prácticas antropofágicas a los extremos del mundo habitable provoca que el canibalismo sea visto como una manera de comer especialmente aberrante, lo que no evita la reiterada aparición de relatos en los que individuos o colectivos del ámbito cultural griego se entregan con mayor o menor fervor a esta actividad. En general, no obstante, la antropofagia es percibida como un ejemplo perfecto de cocina contracultural al atentar contra todo el entramado del inventario alimentario. Devorar a los semejantes supone una vuelta a los principios de comportamiento incivilizado, un estado que, en el imaginario griego, resulta equivalente al de los seres más primitivos, que todavía no han conseguido hacerse con los secretos más elementales de la cocina¹⁹. Pese a que, desde Herodoto, la vinculación entre salvajismo, despotismo y antropofagia se proyecta a muchos otros pueblos, el historiador jonio no es precisamente el primero en unir estos conceptos en el ámbito de la cultura griega.

Ya en los poemas homéricos nos encontramos una relación directa entre el canibalismo, la *hybris* y el salvajismo, tanto a un nivel inmediato como a otro más simbólico, aunque no por ello menos indirecto. En el último caso, posiblemente la situación más paradigmática se encuentre en la escena en la que el agonizante Héctor le ruega a Aquiles que respete su cadáver, a lo que este le responde que si por él fuera, lo despedazaría

15. MURPHY, E. M.; MALLORY, J. P.: «Herodotus and the cannibals», *Antiquity*, 74, 2, 2000, 388-394.

16. Hdt. I. 216, 2; III, 38, 3-4; III, 99, 1-2; IV, 26. Es significativo que para el caso de los Masagetas, Herodoto indique que “sacrifican” (θύοισι) a sus mayores, asociándolo precisamente al sacrificio ritual de animales.

17. Hrd. IV, 106: πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἤθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι (...) ἀνδροφαγέουσι δὲ μούνοι τούτων.

18. HARTOG, F.: *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980; ROOD, T.: «Herodotus and foreign lands», DEWALS, C.; MARINCOLA, J. (eds.): *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 290-305.

19. Athenio PCG IV, fr. 1 [Ath. XIV, 660e y sigs.]; D.S. I, 14, 1; I, 90, 1; Pl. *Epin.* 975a-b; Moschio TrGF 97, F 6 [Stob. I, 8, 38]; Porphy. *Abst.* II, 27; en general: WILKINS, J.: *The boastful chef...* 410-412.

y se comería él mismo su propia carne²⁰. Como recuerda el comentario a este pasaje de Elisa Avezzù, esta amenaza refleja precisamente hasta qué punto el furor y la ira que se apoderan del Pelida trastornan su comportamiento y lo sumergen en los abismos de la locura más primitiva²¹. La antropofagia, pues, no puede concebirse si no es como el resultado de un trastorno profundo por parte de los héroes homéricos. Por contra, la antropofagia es un rasgo habitual de las criaturas a las que han de enfrentarse los compañeros de Odiseo, cuya afición hacia la carne humana subraya las distancias que mantienen hacia la cultura griega en lo que se refiere a la relación entre los individuos, las divinidades y el alimento²². En cualquier caso, los antropófagos son representados como poblaciones primitivas con un carácter sumamente violento. Así, los gigantes lestrigones, pese a que poseen indicios de civilización, como un ágora, se caracterizan por una economía bárbara en la que la ganadería ha desplazado a la agricultura en su papel de actividad primaria²³. Los cíclopes, por otro lado, representan la imagen más arquetípica del canibal violento y salvaje, que no tiene ningún respeto por las leyes sagradas y que encuentra en la antropofagia una aterradora complacencia²⁴.

La vinculación entre primitivismo, canibalismo y violencia en la esfera humana se encuentra también presente en los poemas hesiódicos, aunque no se haga una mención directa a ella. La imagen que Hesíodo nos ofrece sobre los hombres de la edad de bronce se integra dentro de los parámetros generales en los que se desarrolla la actividad antropofágica. Estos descendientes de los fresnos se caracterizan por entregarse sin descanso a los conflictos y batallas, por estar poseídos por la *hybris* y por un primitivismo cultural que se refleja en sus limitaciones tecnológicas, pues no parecen ser capaces de trabajar el hierro²⁵. En estas circunstancias, y teniendo en cuenta la perspectiva profundamente religiosa que tiene Hesíodo sobre los trabajos agrícolas, no resulta realmente extraño que estos individuos no se alimentaran de pan (οὐδέ τι σίτον ἤσθιον), pues para ello les hubiera hecho falta dominar los misterios de la agricultura²⁶. Aunque el poeta no especifica realmente de qué se alimentan estos primitivos seres humanos, podemos suponer, a través de su peculiar género de vida, que la carne ocuparía un lugar predominante en su dieta, aunque, por otra parte, cabría preguntarse por el tipo exacto de carne que consumen²⁷. Dadas las particularidades de estos seres, la opinión

20. Hom. *Il.* XXII, 346-347: αἱ γὰρ πῶς αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι.

21. CIANI, A. G.; AVEZZÙ, E. (eds.): *Omero. La morte di Ettore (Iliade XXII)*, Venezia, 1987, 89.

22. VIDAL-NAQUET, P.: «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée», FINLEY, M.: *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, 1973, 269-292.

23. Hom. *Od.* X, 80-130.

24. Hom. *Od.* IX, 105 y sigs. Sobre la iconografía de Polifemo, con bibliografía anterior: TOUCHÉ-FEU-MEYNIER, O.: «Polyphemos I», *LIMC*, VIII, 1997, 1011-1019.

25. Hes. *Op.* 143-155; VERNANT, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, 25-32.

26. Hes. *Op.* 146-147; DETIENNE, M.: *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963.

27. Sobre el consumo de carne en el imaginario griego: VILLARD, P.: «Le régime des athlètes: vivre avec une santé excessive», CORVISIER, J.-N.; DIDIER, C.; VALDHER, M.: *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 157-170; WILKINS, J.; HILL, S.: *Food in the ancient world*, Oxford, 2006, 142-154; AUBERGER, J.: *Manger en Grèce classique*, Québec, 2010, 59-82; en general, sobre el consumo

del escoliasta que les hacía aficionados tanto a la caza como al canibalismo merece ser tenida especialmente en cuenta²⁸. Del mismo modo, pese a que se ha conservado solo de manera fragmentaria, parece ser que Hesíodo recogía en su *Catálogo de las Mujeres* la historia de Licaón, el rey de Arcadia que ofrecía seres humanos a los dioses en sacrificio y que, en la memoria posterior, quedaría profundamente asociada a prácticas de carácter antropofágico, al menos desde un punto de vista simbólico²⁹.

Así pues, en el imaginario griego, la antropofagia tiende a presentarse como especialmente vinculada a la *hybris*, la barbarie y la violencia, especialmente cuando se refiere a los seres humanos o a criaturas que, como los lestrigones o los cíclopes, adoptan rasgos humanizados. En los relatos míticos, no obstante, el canibalismo admite una mayor variedad de lecturas, de acuerdo con su peculiar naturaleza, no necesariamente coherente ni lógica según los patrones del discurso racionalista o moralizante posterior. Sin poder analizar en profundidad todas las implicaciones que tiene el canibalismo en las narraciones mitológicas, hay una serie de aspectos que merecen ser tenidos en cuenta para comprender el trasfondo preciso en el que se conceptualizan los conflictos divinos narrados por Hesíodo³⁰. El canibalismo, en general, y la tecnofagia, esto es, la deglución de los propios hijos, en particular, se reviste en la mitología griega de significados complejos y que se asocian no solo al salvajismo y a la violencia, como ocurre en el horizonte plenamente humano, sino que mantiene también una marcada relación con los conceptos del rejuvenecimiento y la inmortalidad, aunque también con los de venganza más o menos desproporcionada³¹. Una multitud de mitos, leyendas e historias ponen en relación a héroes y dioses con este acto aberrante, para el que no hay nunca una reacción única y unívoca. En general, no obstante, la repugnancia tiende a ser uno de los sentimientos más habituales con los que los dioses perciben esta actividad entre los humanos, y la práctica del canibalismo es un tópico literario en el tema general de la pérdida del favor de las divinidades hacia un individuo que, a veces, transmite la mácula a su descendencia, como puede verse en las historias referidas a Tideo, Tántalo o la casa de los Atridas³². En estas circunstancias, pues, cabe preguntarse si en la narración hesiódica las divinidades se entregan a prácticas caníbales o si, más bien, nos encontramos con una cuestión de sistemas de representación poéticos que toman del canibalismo humano una red conceptual desde la que retratar las acciones divinas.

específico de carne en la dieta griega: GARCÍA SOLER, M. J.: *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, 217-269.

28. Sch. Hes. *Op.* 146a: ἀλληλοφαγίαν ἴσως ἐνόουν ἢ θηρίων κρέα ἥσθιον ἢ ὅτι τινῶν ἀθέσμων ἐγεύοντο. CLAY, J. S.: *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003, 90-93.

29. Hes. *Fr.* 162-164 Merkelebach-West; mayor información sobre Licaón: Apollod. III, 8, 1-2; sobre los sacrificios asociados a la memoria de Licaón: CARDETE DEL OLMO, M. C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcaica: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005, 175-189.

30. BUXTON, R.: *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge, 1994, 200.

31. HALM-TISSERANT, M.: *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993.

32. Sobre Tideo: Apollod. III, 6, 8; sobre Tántalo: Hyg. *Fab.* 83; Serv. *ad Aen.* VI, 603; *ad Georg.* III, 7; sobre el crimen de Atreo: A. A. 1598; S. *Ai.* 1266.

Un primer análisis de este tipo de actividades podría derivar de la profunda relación que mantienen los mitos y los relatos o cuentos folklóricos con los motivos del hambre, la comida y la bebida, que actúan con cierta frecuencia como los hilos conductores de la acción. La historia de Crono devorando a sus hijos mantiene una cierta concomitancia, aunque no plena coincidencia, con otros cuentos relativos a gigantes y monstruos caníbales, como las de Barba Azul, Caperucita Roja o la del propio Ogro antropófago en la que se encuentra la semilla de la historia de Polifemo. Pese a los elementos similares, no obstante, no podemos olvidar que, como recuerda Alberto Bernabé, las funciones de estas situaciones son completamente distintas en el mito y en el cuento, y es necesario reflexionar de manera específica sobre su significación en el horizonte mítico³³. Por otro lado, los paralelos que existen entre las historias narradas por Hesíodo y otras tradiciones han hecho suponer a numerosos investigadores que la aparición de estos elementos extraños puede deberse a la persistencia de motivos profundamente anclados en la narración original y que, más o menos descontextualizados, adoptan una nueva identidad en el conjunto de la historia³⁴. La historia relativa a los conflictos por la soberanía celestial, tal y como la relata Hesíodo, presenta, precisamente, una gran cantidad de paralelos con otros mitos y leyendas de origen oriental e indoeuropeo, específicamente con la narración hitita que tiene como protagonista a Kumarbi, donde se encuentran ambas tradiciones³⁵. Teniendo en cuenta el trasfondo de estas investigaciones, proponemos un análisis que profundice en el modo en que Hesíodo articula las escenas de deglución acudiendo a, o alejándose de, las estructuras del imaginario griego en torno canibalismo. Con ello no quiere decirse que las divinidades practiquen estas actividades, pues la deglución divina responde a factores y elementos que divergen completamente de la lógica alimentaria humana, sino que en su representación literaria, el poeta acude al trasfondo cultural de la antropofagia como marco de referencia conceptual. Como ha recordado en varias ocasio-

33. ANDERSON, G.: *Fairytales in the Ancient World*, London, 2000, 92-102; 123-132; BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid, 2008, 351-361.

34. En general: MONDI, R.: «Greek mythic thought in the light of the Near East», EDMUNDS, L. (ed.): *Approaches to Greek myth*, Baltimore, 1991, 142-198; NAGY, J. F.: «Hierarchy, heroes, and heads: Indo-European structures in Greek myth», EDMUNDS, L. (ed.): *Approaches to Greek myth...* 200-238; sobre la influencia oriental: DUCHEMIN, J.: *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995; WEST, M. L.: *The East face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, 1997; en general, conviene tener en mente las precisiones metodológicas de BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 233-245.

35. En general: WOORDARD, R. D.: «Hesiod and Greek myth», WOORDARD, R. D.: *The Cambridge companion to Greek mythology*, Cambridge, 2007, 83-165; RUTHERFORD, I.: «Hesiod and the literary traditions of the Near East», MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSALAGIS, C. (eds.): *Brill's companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 9-35.; sobre el mito de Kumarbi: HOFFNER, H. A.: *Hittite myths*, Atlanta, 1990 \$ 14, col. ii 43 y 50; *cfr.* YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus in early Greek poetry*, London, 2011, 76-79; de una manera específica, sobre las concomitancias entre estas tradiciones míticas: BERNABÉ, A.: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y la del Papiro de Derveni», *Aula Orientalis*, 7, 2, 1989, 159-179, con una revisión posterior incorporando otros elementos en BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 259-289.

nes Claude Calame, el mito griego no es una abstracción inmaterial, sino que este siempre se transmite a partir de elaboraciones literarias precisas, estableciendo una compleja red de relaciones e interdependencias entre el material mítico, los mecanismos narrativos y los contextos de elaboración y de enunciación³⁶. Atendiendo, pues, a estos principios de análisis, procederemos a estudiar las implicaciones de la fagocitación en el contexto de los conflictos por el poder divino en la *Teogonía*.

3. PALO, ASTILLA Y LA HISTORIA QUE, SIN REPETIRSE, RIMA: LAS AMBIGUAS SEMEJANZAS ENTRE LAS ESCENAS DE CRONO Y ZEUS.

Si tenemos en cuenta que todo el poema de la *Teogonía* tiene como fin último ensalzar la constitución del orden divino bajo la autoridad de Zeus, se hace necesario contrastar las escenas en las que la teofagia se convierte en un instrumento de poder y control sobre la colectividad para comprender la manera en que los niveles simbólicos interactúan para ofrecer lecturas divergentes de un acto desde el que la autoridad divina se afirma o resquebraja³⁷. No obstante, no cabe duda de que entre el episodio de Crono devorando a sus hijos y el de Zeus tragándose a la que fue su primera mujer, la Oceánide Metis, existen fuertes paralelismos que, por otra parte, son subrayados por el propio Hesíodo mediante sus técnicas de composición poética. Un análisis detallado de la manera en la que el poeta de Ascra establece de manera consciente un paralelo entre ambas situaciones nos permitirá comprender de un modo más adecuado los diferentes niveles sobre los que se establecen sus diferencias.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que, si bien la reiteración de expresiones o epítetos es uno de los mecanismos básicos de composición en un contexto de poesía oral, estos enunciados tienen un significado específico, de modo que responden a una lógica interna no solo a un nivel compositivo, sino también narrativo³⁸. Refiriéndonos al tema de las escenas de deglución por parte de Crono y Zeus, hay dos expresiones que, al repetirse, establecen una relación de intimidad entre ellas y que merecen ser analizadas en detalle. La primera hace referencia a los motivos por los que tanto Crono como su hijo acometen su peculiar banquete. Según Hesíodo, Crono procede a devorar a sus hijos «ἴνα μὴ τις ἀγαυῶν Οὐρανόων ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληίδα τίμην»³⁹, mientras que Zeus engulle a su mujer «ἴνα μὴ βασιληίδα τίμην ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν

36. CALAME, C.: *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, 2000, 17-48; CALAME, C.: *Greek mythology. Poetics, pragmatics and fiction*, Cambridge, 2009 [ed. org. Paris, 2000], 53-58; CALAME, C.: «The semiotics and pragmatics of myth», DOWDEN, K.; LIVINGSTONE, N. (eds.): *A companion to Greek mythology*, Oxford, 2011, 507-524.

37. En general: DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, 1988 [ed. org. 1974], 57-118; CLAY, J. S.: *Hesiod's Cosmos...* 12-30; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 79-96.

38. HOEKSTRA, A. «Esiodo e la tradizione orale. Contributo allo studio dello stile formulare», ARRIGHETTI, G. (ed.): *Esiodo. Letture critiche*, Milano, 1975, 60-88; RENGAKOS, A.: «Hesiod's narrative», MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSAGALIS, C. (eds.): *Brill's companion to Hesiod...* 203-218.

39. Hes. *Th.* 461-462.

αίειγενετῶν»⁴⁰. El tema de la conservación de la dignidad real, la βασιληίδα τιμῆν, actúa como hilo conductor para unir dos escenas entre las que median más de cuatrocientos versos, y subraya la importancia de este concepto en el contexto de los conflictos divinos. Como recordaban Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, frente a la versión más extendida en la actualidad, procedente de la mitografía helenística, Urano no aparece en el poema hesiódico como un rey, de modo que, propiamente dicho, Crono es el primer poseedor de la soberanía⁴¹. La dignidad real aparece en manos del titán, pues es necesaria una cierta forma de astucia, *metis*, para su desarrollo, algo de lo que carece ese ser completamente embriagado por el deseo sexual que es Urano.

En general, Crono tiende a ser representado como un ser de una inteligencia excepcional en este poema, como resalta el epíteto con el que se asocia su figura, «ἀγκυλομήτης»⁴². Pese a que, originalmente, esta expresión parece referirse a la hoja curvada de la hoz con la que se produce la castración de Urano y que, inevitablemente, se encuentra asociada a la figura de Crono, con el tiempo se reviste de un significado nuevo, referido a los recovecos casi insondables de su mente⁴³. Como ya indicaba Martin West en su edición anotada de la *Teogonía*, el hecho de que se aplicara este epíteto no solo a Crono, sino también a Prometeo, y las formas análogas que se encuentran en Homero, hacen suponer que en la época de composición de los poemas hesiódicos el segundo significado del epíteto se ha asentado completamente⁴⁴. Esta inteligencia retorcida es, precisamente, el rasgo que le caracteriza frente al resto de hijos de Urano y Gea y que le hace posicionarse ante sus hermanos⁴⁵. No obstante, pese a sus indudables capacidades mentales, el gobierno de Crono no se caracteriza por la inteligencia, y la manera que tiene de asegurar su autoridad frente a la maldición proferida por su padre pone al descubierto sus limitaciones para ejercer el control sobre el mundo⁴⁶. En vez de emplear la retorcida astucia que le permitió derrocar a su padre, Crono hace uso de la fuerza y la violencia física para evitar el desarrollo de sus hijos neonatos y que cumplan oscura profecía de Gea y Urano.

Por contra, mientras que Crono encuentra en la fuerza física el primer recurso para perpetuar su hegemonía, Zeus acude a otras herramientas. Pese a que el soberano de los dioses cuenta con el ejercicio de la violencia para asegurar su posición al frente del universo, como nos recuerda la deferencia con la que mantiene a los hijos de Estigia, Celo, Nike, Cratos y Bía, no tiene en ellos los únicos elementos que legitiman su gobierno⁴⁷. La violencia física es solo una de las bases de su poder, y en perspectiva, no es necesariamen-

40. Hes. *Th.* 892-893.

41. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 63-66; *cf.* Apollod. I, 1, 1: Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου.

42. Hes. *Th.* 18; 137; 168; 473; 495; *cf.* Hom. *Il.* II, 205; IV, 58.

43. FAULKNER, A.: *The Homeric hymn to Aphrodite*, Oxford, 2008, 105; CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Bonchamp-lès-Laval, 2009 (2ª edición), 10 [ἀγκ- nº 3].

44. WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, 158.

45. Hes. *Th.* 167-172.

46. Hes. *Th.* 207-210.

47. Hes. *Th.* 383-388; WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 272-273.

te la más significativa ni la que ofrece una mayor legitimidad. La capacidad de Zeus para ofrecer un justo reparto de los honores divinos, *timai*, es, al contrario, frecuentemente invocada como la principal base de su autoridad, un elemento que demuestra sus amplias capacidades mentales⁴⁸. Al mismo tiempo, las *timai*, entendidas como las atribuciones que le son propias a las divinidades, se conciben como un estado que se asocia a su personalidad. Resulta, pues, significativo, que ni Tifón ni el hijo nonato de Metis se definan por poseer una βασιλῆίδα τιμῆν como la de Crono o la de Zeus, sino por la acción precisa, específica y limitada de regir o gobernar⁴⁹. Solo mediante un gobierno inteligente, identificado con el de Zeus, es posible reconocer una distribución justa de las esferas de influencia de los dioses como contraposición al estado caótico o tiránico que sobrevendría con la victoria de Tifón o el hermano de Atenea, o al reparto parcial e injusto de los honores que efectúa Crono entre los titanes⁵⁰. Así pues, la deglución como estrategia para mantener de la dignidad soberana ha de plantearse en un plano cosmogónico similar al de las disputas entre las generaciones de los dioses, pues mediante ella se define el orden justo o injusto que reinará en el universo⁵¹. Como se verá más adelante, será en su relación con el imaginario griego en torno al canibalismo como estos actos se conceptualicen como una herramienta para el ejercicio de una soberanía justa o como un mecanismo de opresión contrario a la justicia ideal de los dioses.

Un segundo elemento que ayuda a reintegrar las escenas referidas a Crono y Zeus bajo un mismo análisis se encuentra en la expresión mediante la que se indica el acto de deglución de los hijos de uno y la mujer del otro: «ἐὴν ἔσκατθετο νηδύν», que se refiere al acto de depositar algo en el vientre⁵². El empleo del término νηδύς para referirse al estómago de ambas divinidades no deja de ser interesante, pues permite explorar este episodio bajo una nueva luz. Como indicaba Nicole Loraux, este término puede hacer referencia a los espacios huecos que hay en el interior del cuerpo humano, pero de un modo específico se emplea para referirse a la matriz y al estómago, algo que da lugar a una compleja dialéctica entre el acto de dar a luz y de devorar a los semejantes⁵³. La vinculación que mantienen Crono y Zeus con la idea de la maternidad a través de la comida resulta determinante a la hora de establecer su poderío sobre la colectividad divina, tanto en lo que se refiere a su relación con la figura materna como en lo concerniente a su capacidad para abrazar la propia maternidad. Respecto al primer aspecto se

48. Hes. *Th.* 73-74; 112; 389-396; 885; *cf.* *Op.* 546; DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia ...* 92-97; VERNANT, J.-P.: «At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice», DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, 1989 [ed. org. 1979], 21-86 (26-35).

49. Hes. *Th.* 837-838: ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀναξεν, εἰ μὴ ἄρ ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Hes. *Th.* 897: ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν.

50. Hes. *Th.* 395-396: ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἢ δ' ἀγέραςτος, τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἢ θέμις ἐστί.

51. BLAISE, F.; ROUSSEAU, P.: «La guerre (Théogonie, 617-720)», BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. (eds.): *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Paris, 1996, 213-233.

52. Hes. *Th.* 487; 890.

53. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, 2004 (ed. org. 1990), 29; 274-278.

ha señalado que la principal diferencia que Hesíodo quiere destacar entre el proceder de Crono y el de Zeus es la relación que mantienen con el elemento femenino generador de descendientes que amenazan la estabilidad del gobierno divino. Así, mientras que el Uránida dobliega, pero no elimina, a Rea, concediéndole, involuntariamente, un margen de acción mediante el que urdirá la salvación de Zeus, éste comprende que es necesaria la neutralización de Metis para evitar que su autoridad se vea cuestionada por su propia descendencia⁵⁴. La situación de partida de ambas divinidades es muy similar, aunque no precisamente la misma. En el primer caso, el titán ha escuchado de parte de sus padres una profecía más o menos vaga sobre su deposición a manos de uno de sus hijos (ὕπὸ παιδὶ δαμῆναι), mientras que en el segundo, Zeus es conocedor de mayores detalles al saber que, en primer lugar, Metis daría a luz a una hija excelente, y posteriormente a un ser de corazón violento, destinado a ser rey de dioses y hombres⁵⁵. La manera de enfrentarse al problema es radicalmente diferente. Mientras que Crono se limita a devorar a los hijos que tiene con Rea, Zeus, cuya mente se proyecta hacia el futuro más inabarcable, prevé las consecuencias últimas de la profecía y decide actuar antes de que nada de esto pudiera tener lugar, depositando a Metis en su vientre cuando todavía se encontraba encinta de Atenea⁵⁶. Es precisamente la anticipación al nacimiento lo que aborta cualquier posibilidad de que la malhadada profecía llegue a su cumplimiento, pues al comerse a su mujer antes incluso de que diera a luz a su primogénita, Zeus elimina el riesgo de que, presa de engaños, como su padre, tenga que ceder de mala gana su cetro a su propio descendiente, apoyado, previsiblemente, por su madre⁵⁷.

En cuanto a lo que podríamos denominar las maternidades de Zeus y Crono a través de la deglución de los hijos y la esposa, es necesario tener en cuenta que la integración de aquello que se come con la del comedor es fundamental para comprender los diferentes niveles en los que esta actúa. En general, la incorporación de los alimentos en el individuo comedor actúa a niveles muy diferentes, aunque no suelen ser contradictorios, sino más bien convergentes⁵⁸. La comida se asimila tanto a su cuerpo, a través de los procesos derivados de la digestión, como a su identidad, tanto individual como colectiva, de modo que el conocido dicho de que uno es aquello que come resulta ser apropiado en varias dimensiones simultáneas. En las prácticas antropofágicas de carácter endógeno, esto es, en las que se consume a un familiar o miembro de una comunidad con la que el comedor se siente plenamente identificado, la ingestión del cadáver se plantea como una

54. DETIENNE, M. VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 66-70; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 81-83.

55. Hes. *Th.* 464-465; 897-898: ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν ἡμελλεν τέξασθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα. En general, sobre este episodio: WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 401-403; GANTZ, T.: *Early Greek myth. A guide to literary and artistic sources*, Baltimore, 1993, 51-52.

56. Hes. *Th.* 899-900.

57. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia ...* 63-70; BERNABÉ, A.: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida...» 177-178; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 86-96.

58. CONTRERAS, J.; GRACIA, M.: *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona, 2005, 215-221.

manera de reforzar la integración entre el difunto y el vivo en sus facetas de devorado y devorador⁵⁹. En los relatos referidos a Crono y Zeus se puede advertir alguna especie de lógica interna semejante a la del canibalismo endógeno en tanto en cuanto los Titánidas y la propia Metis no se disuelven tras ser consumidos, como ocurriría en la esfera alimentaria mortal, sino que, de acuerdo con la extraordinaria naturaleza divina, trascienden su propio y peculiar banquete y se incorporan a la identidad del ente que los ha devorado.

Cuando Crono devora a sus hijos, estos siguen existiendo en su interior de una manera más o menos diferenciada e individualizada. Del mismo modo que Urano mantenía apresada a su descendencia en el vientre materno, Crono decide emplear una estrategia similar, aunque convirtiendo a su propio cuerpo en la cárcel inexpugnable que daría cobijo a sus hijos sin correr el riesgo de sufrir una traición interna⁶⁰. En este sentido, y volviendo a la compleja dialéctica que se entabla entre el vientre del titán y la matriz materna, Crono se convierte en una figura absolutamente contra-maternal que revierte el estado de su progenie nacida mediante la deglución. En su *νηδύς*, el estómago-vientre, encierra una descendencia que está condenada a no ver jamás la luz y a languidecer en las tinieblas. Por otro lado, aunque los descendientes de Crono desaparecen a todos los efectos de la narración mientras se encuentran en el interior de su padre, éstos no pierden en ningún momento su identidad individual, hasta el punto de que la manera en la que se encuentran dispuestos allí resulta coincidente con su orden de ingestión. En el propio poema hesiódico, la piedra que Crono se traga en lugar de Zeus es el primero de los elementos en ser vomitados por su boca, mientras que, tal y como se cuenta en el *Himno homérico a Afrodita*, Hestia puede ser llamada con toda propiedad la mayor y la menor de los hermanos de Zeus, pues siendo la primera en nacer, es la última en ser vomitada⁶¹. Por contra, el Olímpico presenta una aproximación completamente diferente a las consecuencias de la alelofagia. Cuando el dios deposita en su vientre a Metis, lo hace persiguiendo dos objetivos que se superponen: evitar el nacimiento de su futuro hijo y apropiarse de sus enormes capacidades mentales, ampliando de esta manera la autoridad de la que goza Zeus, cuya sapiencia se proyecta hacia la eternidad⁶². Así, Hesíodo indica que este dios fagocita a su mujer para que le advirtiera sobre lo bueno y lo malo (*ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθὸν τε κακὸν τε*)⁶³.

Mientras que Crono entiende la deglución de sus hijos simplemente como un mecanismo para aplazar, aunque fuera de manera indefinida, el conflicto con su progenie, para Zeus es una herramienta para fusionarse con su mujer y, al apropiarse de sus habilidades tanto proféticas como femeninas, proyectar su autoridad hacia nuevas dimensiones. La identificación que se establece, pues, entre Zeus y Metis, es contraria a la enajenación que existe entre Crono y sus hijos, marcando de un modo muy expresivo la superioridad del primero frente al segundo. Incluso en las ocasiones en las que Metis aparece como un ser con una conciencia completamente individualizada, hay entre ella y Zeus una conver-

59. REEVES SANDAY, P.: *El canibalismo como sistema cultural...* 18-27.

60. Hes. *Th.* 154-160.

61. Hes. *Th.* 497; h.Hom. V, 22-23; FAULKNER, A.: *The Homeric hymn to Aphrodite...* 104-106.

62. Hes. *Th.* 561: ἀφθίτα μήδεα εἰδώς. CLAY, J. S.: *Hesiod's cosmos...* 109-111.

63. Hes. *Th.* 900.

gencia que redundan en favor del gobierno del Olímpico, como ocurre en cierto conocido fragmento hesiódico transmitido por Crisipo a través de Galeno. En esta versión, el poeta especifica que en el momento del parto de Atenea, Metis se encontraba en las entrañas de Zeus (ὑπὸ σπλάγχνοις λελαθῖα ἦστο), lo que evoca de un modo particularmente descriptivo la nueva residencia de la Oceánide en el interior de su anterior esposo⁶⁴. La maternidad de Zeus, contraria al horrible confinamiento anti-materno al que somete Crono a su descendencia, indica de una manera directa la profunda integración que tiene Metis con respecto a la personalidad original de Zeus, hasta el punto de que, gracias a ella, el dios trasciende su sexualidad y se apropia de la esfera de lo femenino y lo maternal⁶⁵. También es desde la unidad de las personalidades, aun diferenciadas, concordantes, como ha de entenderse el establecimiento del orden y el justo gobierno de Zeus sobre el universo, encarnado en el matrimonio y posterior descendencia de Zeus con Temis⁶⁶. Solo a través de la *metis* pueden alumbrarse los conceptos como la Eunomía, la Justicia y la Paz. No obstante, es en el caso de las Moiras donde esta relación se hace más clara, cuando el poeta indica que el prudente Zeus, esto es, el que posee la *metis* (μητιετα Ζεύς), y que, por tanto, conoce lo bueno y lo malo, les concede la mayor dignidad (πλείστην τιμῆν), que es la capacidad de concederle a los mortales las cosas buenas y malas (ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε), empleando para ello la misma expresión con la que apenas seis versos atrás representaba la capacidad consejera de Metis⁶⁷.

Así pues, hay importantes puntos en común entre la acción de Crono y la de Zeus que el mismo poeta de Ascras se encarga de subrayar mediante la reiteración de expresiones y conceptos. De esta manera se da lugar a un complejo tapiz de significados simbólicos en el que, como reza el comentario apócrifo atribuido a Mark Twain, la historia no se repite, pero de alguna manera termina por rimar. Sin embargo, junto a estos elementos que permiten vincular ambos episodios, hay otros que ponen de relieve las profundas diferencias que existen entre estos pasajes y las implicaciones de la fagocitación en el contexto del establecimiento del poder de Zeus en concordancia con la sintonía o distancia que mantienen con respecto a las imágenes asociadas con el canibalismo y la antropofagia.

4. EL CANÍBAL ANSIOSO Y EL COMEDOR ASTUTO: LAS COMPLETAS DIFERENCIAS ENTRE LAS ESCENAS “ANTROPOFÁGICAS” DE CRONO Y ZEUS.

Si incluso en los casos en los que hay una semejanza abierta entre la actitud de Crono y Zeus hay una lectura ambigua subyacente, los contrastes directos entre ambas figuras acrecientan todavía más la distancia que se abre entre el padre y su hijo en cuanto a la manera mediante la que se enfrentan al acto de la deglución familiar. Probablemente la diferencia más notable, y la más significativa, que existe entre ambas divinidades sea el grado de violencia que ejercen con respecto al sujeto que devoran. Como se ha comentado

64. Hes. *Fr.* 294 Most [Chrysipp. *SVF* II, fr. 908].

65. DETIENNE, M.: «Zeus. L'autre. Un problème de maïeutique», BONNEFOY, Y. (dir.): *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1981, vol. II, 554.

66. Hes. *Th.* 901-906; WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 405-408.

67. Hes. *Th.* 904-906; *cfr.* Hes. *Th.* 900.

anteriormente, pese a que Crono posee una inteligencia destacable, el ejercicio de su poder se manifiesta como particularmente injusto o violento, algo que se hace especialmente notable en la relación con su mujer e hijos. Así, el titán mantiene a Rea en un estado de dependencia (δημηθεῖσα Κρόνω) mediante el que pretende evitar que él mismo se vea sometido ante sus descendientes (ὕπὸ παιδι δαμῆναι, καὶ κρατερῶ περ ἔόντι)⁶⁸. La manera mediante la que el titán devora de un modo casi compulsivo a sus hijos es descrita de una manera peculiarmente gráfica al presentarnos a un ser que mantiene una incansable vigilancia sobre su esposa y a la que le arrebató los niños apenas traspasan sus rodillas⁶⁹. Las referencias a la anatomía femenina de Rea podría hacernos suponer, pues, que mientras que ella da a luz a los niños en posición acuclillada o arrodillada, como Leto en el *Himno homérico a Apolo* o la estatua que se encontraba en el templo de Ilitía en Tegea, su voraz marido espera paciente a que el niño salga de su interior para, sin esperar un instante siquiera, comérselo⁷⁰. Desde cierto punto de vista, resulta interesante que fuera Crono quien tuviera que hacerse con los niños de manera directa e inmediata para evitar cualquier ardid por parte de una madre que sentía cómo el dolor por sus hijos le embargaba⁷¹. Si se argumenta, como hace con muy buenas razones Alberto Bernabé, que las rodillas mencionadas en el poema no son las de Rea, sino las del propio Crono, que devora a sus hijos a medida que son depositados allí para proceder a su legitimación, la situación varía en la forma, pero no tanto en el fondo. La finalidad última de revertir el estado de sus hijos al de no-nacidos en lugar de reconocerlos como agentes autónomos en la dinámica de las generaciones divinas permanece tanto en un caso como en otro⁷².

La obsesión que siente el titán por devorar a sus hijos se transforma en una violenta ansiedad en presencia de la piedra que le presentan en lugar de a Zeus, el único de sus descendientes a los que no ha podido comerse de manera inmediata y directa. Así, tan pronto como la tiene en su poder, tomándola con sus manos, la devora sin ningún tipo de contemplaciones⁷³. Resulta interesante la referencia a las manos en este pasaje del poema, pues redundo en el contexto general de violencia y conflicto que tiene lugar entre las generaciones divinas. Los significados de χεῖρ, mano, son mucho más complejos de lo que a primera vista pudiera parecer, y mediante ellos se recorre toda una serie de metáforas que tienen en las extremidades humanas su punto de partida,

68. Hes. *Th.* 453-465.

69. Hes. *Th.* 459-467. En este sentido, seguimos las indicaciones propuestas por Martin West, Glenn W. Most y Cesare Cassanmagnago: WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 294; MOST, G. W.: *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Cambridge, 2006, 41; CASSANMAGNAGO, C.: *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scoli*, Milano, 2009, 143.

70. h.Ap. 117-118; Paus. VIII, 48, 7; sobre la relación entre Artemis, Ilitía y el parto: DEMAND, N.: *Birth, death and motherhood in Classical Greece*, Baltimore, 1994, 88-91; sobre las posturas acuclillada y cuadrúpeda en el momento de dar a luz: BENITO GONZÁLEZ, A.; ROCHA ORTIZ, M.: «Posiciones maternas durante el parto. Alternativas a la posición ginecológica», *Biociencias*, 3, 2005, 3-14; 8-9.

71. Hes. *Th.* 467.

72. BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 239. Agradezco al revisor anónimo que me indicara en sus comentarios esta interpretación del pasaje hesiódico.

73. Hes. *Th.* 487: τὸν τὸθ' ἔλων χεῖρεσσιν ἔην ἐσκάτθετο νηδύν.

entre las que las ideas de “transmisión” y “conflicto” tienen una llamativa presencia⁷⁴. En el relato hesiódico es significativa la concentración de “manos” que aparecen en este punto, en relación con la aparición de Zeus como un elemento que cataliza el conflicto dinámico entre las generaciones de los dioses. Así, en primer lugar, Rea deposita con sus manos (ἐ χειρὶ λαβοῦσα) a su hijo en una gruta, para que este quede al cuidado de Gea, mientras que, a continuación, deja la piedra en la palma de la mano de Crono (ἐγγυάλιξεν)⁷⁵, quien, como ya hemos visto, la devorará con sus propias manos sin ser consciente de que, precisamente, el hijo que cree haberse comido, le depondrá por la vía de la fuerza, esto es, de nuevo, con sus propias manos (βίη καὶ χειρὶ)⁷⁶. La reiteración de los términos derivados y relacionados con χεῖρ no parece ser casual, sino que apuntan a un contexto narrativo en el que se pretende remarcar la fluidez del poder y la necesidad de la violencia y el conflicto para mantenerlo, en el caso de Crono frente a su prole, o para conquistarlo, en el de Zeus.

No obstante, la aplicación de estos conceptos asociados a la violencia en el contexto de la tecnofagia de Crono acerca peligrosamente al titán a la imagen de los horriblos antropófagos que, acometidos por una violencia insensata, se devoran mutuamente⁷⁷. Esta impresión se encuentra reforzada por el empleo del verbo καταπίνω para referirse al acto de devorar, cuya reiteración en un espacio relativamente breve no es, como la de χεῖρ, completamente inocente⁷⁸. Pese a que, en general, suele emplearse en el sentido de “comer” o “tragarse” (líquidos o sólidos), en numerosas ocasiones se refiere de manera específica a una ansiosa y desmesurada forma de relacionarse con el alimento, como la que es propia de los animales y los seres sin civilizar o que, en cualquier caso, no asumen como propios los modales en la mesa⁷⁹. La violencia y el ansia, pues, conforman las características principales de la teofagia de Crono. En realidad, estos dos rasgos no son sino caras diferentes de la misma moneda tal y se concibe la propiedad del consumo de alimentos. En el imaginario griego se supone una amplia relación entre la manera con la que un individuo se enfrenta al alimento y sus cualidades personales, pues el acto de comer pone al descubierto los deseos y pasiones más ocultas⁸⁰. Pese a que estas reflexiones se desarrollan de manera privilegiada en la Atenas democrática, no faltan referencias correspondientes a otros periodos y lugares que nos permiten suponer que se trata de una

74. *LSJ*: Χεῖρ. Recordemos que los gigantes de cien manos, los Hecatónquiros, representan, precisamente, con su multiplicidad de extremidades, la violencia extrema: Hes. *Th.* 617-620.

75. En este sentido, ἐγγυάλιζω acentúa el sentido de transferencia, no solo física, sino también conceptual: *LSJ*: ἐγγυάλιζω: Hom. *Il.* I, 353; IX, 98; XI, 192; CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique...* 295 [ἐγγύς].

76. Hes. *Th.* 482-490.

77. Los hombres de la edad de bronce, que, cuanto menos, se encuentran peligrosamente cercanos a la antropofagia, se caracterizan por su gran fuerza y sus invencibles manos: Hes. *Op.* 148: βίη καὶ χεῖρες ἄπτοι.

78. Hes. *Th.* 459; 467; 473; 501.

79. *LDS*: καταπίνω; Hrd. *Il.* 68; E. *Cyc.* 219; Pherecr. *PCG* VII, fr. 113 [Ath. VI, 268d]; Pl. *Euthphr.* 5d: ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δικῇ.

80. NADEAU, R.: *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Tours, 2010, 99-109.

constante más o menos persistente en la cultura griega desde los poemas homéricos⁸¹. La relación, pues, entre violencia, las pasiones desatadas y el canibalismo, que será mantenida en *Trabajos y Días* a propósito de los hombres de la edad de bronce, se asocia a la figura de Crono devorando a sus hijos, aunque de manera exacta no pueda hablarse de una acción antropofágica por razones más que obvias⁸².

Por contra, la alelofagia que practica Zeus con su primera mujer y que termina de asegurar su predominio ante el resto de las divinidades se presenta con unos rasgos marcadamente diferentes a la violenta ansiedad de Crono con la que se acerca peligrosamente a los salvajes caníbales. En primer lugar, el Olímpico gestiona de una manera completamente diferente la necesidad de devorar como forma de mantener su soberanía. En vez de someter por la fuerza a Metis, como hacía Crono con Rea, Zeus despliega una gran capacidad mental, reflejada en las ladinas palabras (αἰμυλιόισι λόγοισιν) con las que, dando vueltos y requiebros, engaña arteramente el espíritu de la diosa que más conocimiento tenía de todos los dioses y hombres mortales⁸³. El empleo de la persuasión por parte de Zeus señala la dimensión plenamente política que posee esta divinidad, pues en Hesíodo la seducción a través de la palabra se encuentra integrada en el cambiante mundo de las relaciones jerárquicas del emergente sistema poliádico⁸⁴. Los reyes mortales, quienes expresan su vinculación con la realeza de Zeus a través de un parentesco ficticio, encuentran en la elocuencia inspirada por las Musas el vehículo para sus rectas sentencias, con las que se perpetúa su autoridad y la deferencia que siente la colectividad hacia ellos⁸⁵. Por otra parte, la persuasión y la elocuencia que emplea Zeus para engañar a su mujer no se sitúan en un horizonte estrictamente irónico, pues tanto los Discursos como las Mentiras y las Ambigüedades nos remiten a la progenie de Eris, el conflicto y la discordia⁸⁶. Zeus no es, en modo alguno, un pacifista, pero al contrario que su padre, las dimensiones de su violencia rebasan el ámbito de lo meramente físico y se extienden hacia la violencia simbólica o dialéctica.

El conflicto de inteligencias entre Zeus y Metis queda, cuanto menos, oscurecido en el relato de Hesíodo, de modo que para reconstruirlo con precisión es necesario acudir a otras fuentes complementarias. En primer lugar se tendría que recordar que Metis, al ser una Oceánide, hereda la identidad líquida que suele asociarse a las divinidades marinas, como las Nereidas, lo que le confiere el poder de adoptar la forma que desee siempre y cuando se encuentre libre de un abrazo persistente⁸⁷. En algunas de las versiones del peculiar combate de ingenios divinos, esta habilidad tiene una gran importancia, pues es

81. DAVIDSON, J.: *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*, London, 1997.

82. CLAY, J. S.: *Hesiod's cosmos...* 90-91.

83. Hes. *Th.* 886-890.

84. EDWARDS, A. T.: *Hesiod's Ascra*, Berkeley, 2004, 102-126.

85. Hes. *Th.* 80-93.

86. Hes. *Th.* 229: ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε.

87. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 99-102; sobre los poderes metamórficos de los seres vinculados al mar: FRONTISI-DUCROUX, F.: *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Madrid, 2006 [ed. org. 2003], 21-57.

la que le permite a Zeus volver contra su mujer sus propias armas, aunque no todas las narraciones sean precisas en cuanto a cuándo y en qué circunstancias se produce el duelo. Según la *Biblioteca* del Pseudo-Apolodoro la habilidad de Metis se pone de manifiesto en los primeros momentos de su relación con Zeus, pues ya entonces adoptó muchas formas para evitar unirse con el dios, aparentemente sin éxito⁸⁸. La versión de las relaciones que mantiene Zeus con Metis en la obra del pseudo-Apolodoro tiene varias particularidades, como el hecho de que en ella sea la propia Oceánide quien le indique a Zeus el destino que sufriría a manos de su hijo no nato o el desplazamiento del combate de ingenio entre las dos divinidades. Mientras que en el relato hesiódico el duelo se produce justo en el momento previo a la deglución por parte de Zeus, en el del pseudo-Apolodoro, profundizando en la íntima relación que mantienen las figuras de Metis y Tetis, este es el paso previo a la concepción de Atenea⁸⁹.

En la tradición encauzada por Hesíodo, por contra, el choque de ingenios, más allá de ser la prueba de las capacidades mentales del Olímpico, sitúa a Zeus en una esfera discursiva ajena a la violencia ansiosa asociada al canibalismo, encarnada en la significativa ausencia del verbo καταπίνω en esta sección del poema. Pese a que desconocemos con precisión las seductoras palabras con las que vence el espíritu de Metis, parece ser que, a juzgar por el escoliasta de la *Teogonía*, Zeus, aprovechándose de la capacidad de su esposa para transformarse en aquello que deseara, la engañó para que se volviera minúscula, lo que aprovechó para tragársela⁹⁰. En otras versiones, no obstante, las transformaciones de Metis le llevan más allá del horizonte de la figura humana, de tal manera que cuando Zeus se apropia de ella, conjura completamente la imagen antropofágica que despierta su padre. De acuerdo con la interpretación de A. B. Cook, el escoliasta no quería decir que Metis se convirtiera en un ser diminuto, μικρὰν, sino en πικρὰ, asociando el término a un líquido amargo que le sería de fácil absorción a Zeus. De esta manera, tal y como explican Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, Metis se conceptualiza como una especie de líquido milagroso con el que Zeus será capaz de retenerla en su interior eternamente y que se contrapone al bebedizo mediante el que Crono regurgita a su progenie⁹¹. En otras tradiciones posteriores, no obstante, la forma que adopta Metis permite una mayor distancia con respecto a la imagen antropófaga, como es aquella en la que Zeus se come a su mujer cuando esta se encuentra transformada en un pequeño insecto⁹². En cualquier caso, sea por su tamaño diminuto, su forma líquida o su nueva naturaleza de insecto, la

88. Apollod. I, III, 6: Μίγνυται δὲ Ζεὺς Μῆτιδι, μεταβαλλούση εἰς πολλὰς ἰδέας ὑπὲρ τοῦ μὴ συνελθεῖν.

89. VERNANT, J.-P.: «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», VV.AA.: *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970, 38-69; SLATKIN, L. M.: *The power of Thetis. Allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley, 1991, 81-83 (nota 32).

90. Sch.Hes. Th. 886: λέγεται ὅτι ἡ Μῆτις τοιαύτην εἶχε δύναμιν ὥστε μεταβάλλειν εἰς ὅποιον ἂν ἐβούλετο. πλανήσας οὖν αὐτὴν ὁ Ζεὺς καὶ μικρὰν ποιήσας κατέπιεν. (nótese el empleo del verbo por parte del escoliasta, pero no por la de Hesíodo).

91. VERNANT, J.-P.: *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*, Paris, 1999 [en VERNANT, J.-P.: *Ouvres. Religions, rationalités, politique*, Paris, 2007, 35-36]; DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 102, nota 7.

92. FARNELL, L. R.: *The cults of the Greek states*, New York, 1977, vol. I, 283.

victoria de Zeus mediante su propia inteligencia indica de una manera precisa su distancia con respecto a las imágenes del canibalismo salvaje a las que puede asociarse su padre.

5. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, pueden señalarse varios aspectos que merecen ser tenidos en cuenta a la hora de aproximarnos al problema de la deglución como en los conflictos divinos de la *Teogonía* y su relación con el imaginario del canibalismo y la antropofagia.

En primer lugar, entendemos que no es posible comprender todas las dimensiones hacia las que se proyecta la importancia de la comida en una obra literaria sin tener en cuenta la integración del fenómeno alimentario en el imaginario colectivo. Las imágenes que se elaboran a partir de lo que los personajes de un relato comen o beben encuentran su máximo sentido al analizarlas a la luz de los constructos culturales con los que se conceptualizan la corrección o incorrección de estos hábitos en la ética alimentaria. Por ello, a la hora de reflexionar sobre las implicaciones de los actos de Crono y Zeus es necesario tener en cuenta el trasfondo cultural de la antropofagia en el mundo griego, no tanto porque estos pertenezcan o no al ámbito del canibalismo como por las concomitancias que presentan respecto al él. Como se ha visto en el apartado correspondiente, en el imaginario griego la antropofagia se encuentra revestida de una serie de elementos que le alejan de la experiencia cotidiana griega y la sitúan en la esfera de lo ajeno en un sentido doble, pues se refiere tanto a la cultura alimentaria como a la ética del consumo. El canibalismo se perfila como uno de los rasgos elementales en la caracterización de las poblaciones bárbaras que mantienen un menor contacto con el ámbito cultural griego, y al mismo tiempo se asocia a una actitud entre obsesiva y compulsiva hacia la comida. Así, la barbarie, en el sentido de alejamiento de los usos griegos, y la disposición irregular hacia la comida constituyen los fundamentos de la imagen del antropófago en el imaginario griego.

Si bien es evidente que la antropofagia es una realidad aplicable únicamente a la esfera humana, en las imágenes contrapuestas de Crono y Zeus no se pueden obviar los puntos coincidentes y divergentes que mantienen tanto entre sí como con respecto a los conceptos que, en el imaginario alimentario griego, se vinculan al canibalismo. De una manera más tácita que evidente, la asociación entre Crono y los caníbales ha estado presente en la cultura griega, y de ahí se ha trasladado a otros periodos posteriores⁹³. Sin embargo, pese a que Zeus también se entrega a la deglución de un familiar, muy rara vez se pone en relación la figura del padre de dioses y hombres con la de los antropófagos. De acuerdo con la línea argumental defendida en este artículo, esto se debe a que los mecanismos mediante los que Hesíodo, la fuente principal del relato, nos retrata la acción de Crono, lo sitúan en un plano conceptual muy cercano al de las imágenes mediante las que se representa la antropofagia en el imaginario alimentario griego. Violencia, descontrol y la ausencia de una *metis* que, en el ámbito humano, se asocia a un atraso tecnológico, son los márgenes desde los que se define el canibalismo en el imaginario griego desde Home-

93. Resulta significativo que la primera representación figurada de Crono, datable en la segunda mitad del siglo VI a.C., se refiera, precisamente, a la escena de la deglución de sus hijos: *FGrH* 532 F 27.

ro, y es en ellos precisamente donde se integra la figura de Crono. La alelofagia de Zeus, por otro lado, se caracteriza precisamente por alejarse del universo conceptual referido a la antropofagia. La victoria de Zeus se plantea como una proyección de su inteligencia, no de su fuerza física, y su éxito se materializa en el despojamiento de las cualidades que acercarían a Metis al ámbito de lo semejante, por lo que su consumo no integra al padre de dioses y hombres en la esfera del canibalismo humano.

El acto devorador se presenta, pues, como una herramienta ambigua de control y dominio en el contexto de la *Teogonía*. En el caso de Crono, este acto permite que se despierten sus instintos más violentos y primitivos, lo que da paso a la alienación de su esposa y a la justificación de la victoria final de Zeus contra su padre. La tecnofagia cuasi-caníbal se instituye como el punto de no retorno desde el que solo puede derivar la caída del soberano. Por contra, la figura del Crónida, mediante su inteligencia y astucia, conjura el riesgo de asimilación con la imagen de los antropófagos, y hace de la deglución de Metis un elemento desde el que ampliar y afirmar las facetas de su justa autoridad sobre el universo.

DIOMEDES Y AFRODITA

DIOMEDES AND APHRODITE

DOMINGO PLÁCIDO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAIL: placido@ghis.ucm.es

RESUMEN

La *aristeía* de Diomedes en los cantos IV y V de la *Iliada* parece tener la entidad suficiente como para revelar algún tipo de epopeya propia inscrita en los poemas monumentales en el largo proceso de elaboración. El personaje tiene entidad comparable a Odiseo e incluso a Aquiles, apoyados por Atenea. Sin embargo, los estudios del poema completo permiten hablar de un proceso de integración unitaria bien encajado en la totalidad.

ABSTRACT

The Diomedes' *aristeia* of songs IV and V of Iliad, seems to have enough entity to reveal some type of peculiar epic poem inscribed in the monumental poems in the long process of working. The character has an entity comparable to Odysseus and even to Achilles, leaned by Athena. However, the studies of finished poem allow to speak about a process of unitary integration well shut in the whole.

PALABRAS CLAVE

Diomedes, *Iliada*, héroes, Atenea, cuestión homérica

KEY WORDS

Diomedes, Iliad, Heros, Athena, homeric question

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 11/07/2013

En medio de la narración principal de la *Ilíada*, que trata la historia de la cólera de Aquiles, hay múltiples episodios que podían haber sido objeto de cantos independientes; es el caso de las hazañas o *aristeía* de Diomedes, que ocupa desde el verso 364 del canto IV, en que Agamenón se dirige a él para exhortarlo al combate en el momento en que busca la reanudación de la lucha, y casi todo el canto V, donde el héroe hiere a Afrodita (V 330-369) y a Ares (V 846-863), estimulado por Atenea (826), hasta que Zeus prohíbe la intervención de los inmortales, aunque éstos ignoran la advertencia¹.

Diomedes tiene una historia propia que se revela en otras alusiones del poema y otros textos derivados de la tradición épica; por ejemplo, también había participado en la expedición de los epígonos contra Tebas (IV 406), como había hecho en la primera su padre Tideo (IV 378), como ξείνος de Polinices, en relación con el rey de Argos Adrasto. Diomedes aparece como héroe argivo en el Catálogo, *Ilíada*, II 559-568, pero conectado siempre con Etolia², como su padre Tideo en IV 399. El culto de Afrodita en Argos se relaciona precisamente con la expedición contra Tebas por parte de Pausanias, II 25, 1, que dice que los ἀγάλματα de Ares y Afrodita fueron dedicados por Polinices³. El culto se extiende luego por la Daunia a partir del siglo VII⁴.

Siempre aparece en cualquier caso apoyado por Atenea (IV 390; V 835-845), lo que revela el protagonismo específico de Diomedes en tales escenas. La historia de Tideo debía de formar parte de un poema sobre el tema de Tebas⁵, una *Tebaida*, donde se cita el culto de Diomedes. Ocupa IV 376-379: en la guerra luchó, pues, a favor de Polinices. En IV 385-398, cuando se enfrenta a los cadmeos partidarios de Etéocles en el combate, μούνος ἔων πολέσιν μετὰ Καδμείοισιν (388), Tideo lucha impulsado por un reto paralelo al de Odiseo en la *Odisea* al inicio del canto VIII⁶, ambos apoyados por Atenea. Existen otros paralelos entre las hazañas de Diomedes y la *Odisea*, señalados por Kirk en su comentario, como entre IV 409 y *Odisea*. I 7⁷, versos exactamente iguales a partir del segundo pie: “por su loco orgullo perecieron”, en la traducción de García Blanco y Macía: σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο. Juntos actuaron en la acción contra los tracios, X 474, donde cogieron los caballos del rey Reso, acción que ha servido para relacionar la historia con el Diomedes tracio de los trabajos de Heracles.

Agamenón reprocha a Diomedes ser mejor en el discurso (IV 399-400): ἀγορῆ δέ τ’ ἀμείνω. El verbo ἀγορεύειν alude a la otra función de los héroes, la del control de la comunidad por la palabra, aunque la afirmación de la superioridad aquí se verá contra-

1. HAINSWORTH, 204.

2. L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1970 (=1921), 290.

3. D. MUSTI y M. TORELLI, *ad loc.*, Fondazione Lorezo Valla, 1986; M. VALDÉS, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación*, *Polifemo Suplemento 2*, Mesina, Università di Messina, 2005, 60.

4. I. MALKIN, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Bekeley- Los Angeles- Londres, University of California Press, 1998, 252-254.

5. KIRK, I 368.

6. KIRK, I 369.

7. KIRK, I 374.

dicha por sus acciones guerreras, incluso contra las divinidades. Tideo era mejor que su hijo en la lucha (IV 400), según Agamenón, pero le responde el hijo de Capaneo, Esténelo (404-410): ellos, los epígonos, fueron capaces de tomar Tebas, y aquéllos no. Diomedes en cambio cree que Agamenón tiene razón al picarlos (412-418). En IX 34-36, le recordará a Agamenón los insultos anteriormente emitidos, como modo de recuperarse, y termina su discurso con la afirmación de que junto con Esténelo serán capaces de alcanzar el término final (τέκμαρ) de Troya (48-49), aunque en general se presenta como un joven respetuoso, αἰδόμενος (X 237-239). Luego Capaneo tendrá en cuenta las recomendaciones de Diomedes para mantenerse en una posición segura (V 319). En ello Diomedes se mostraría más experto en las reglas del juego⁸. De hecho, no responde a los reproches de Agamenón⁹, hasta IX 34-36¹⁰. En V 800-813, es Atenea la que compara a Diomedes con su padre, con ventaja para éste, antes de incitarlo a luchar con el mismo Ares.

La historia de Diomedes cobra su entidad propia en IV 376-410, en la toma de Tebas, desarrollada en escenarios distintos, pertenecientes en la tradición épica a distintos ciclos, el troyano y el tebano. Se refiere a la participación de Tideo como ξείνος en el ataque organizado por Polinices. En la *Iliada* empieza su *aristeía* en 419, integrada en las acciones de las falanges (427). El *laós* seguía a los jefes con temor y en silencio, σιγῇ δειδιότες (430-431). Diomedes aparece como aprendiz de orador en IV, mientras que en IX se revelará como quien alcanza el estatuto de orador experto (50-62), lo que se completa en XIV: lo escuchan y obedecen como a Néstor (XIV 133= IX 79)¹¹. Su discurso de 110-132 lo ha puesto a la altura del viejo consejero de los Neleidas: ha defendido las virtudes propias de su *génos* a pesar de su extrema juventud, νεώτατός εἰμι (112)¹². En cualquier caso, se diferencia de los demás héroes en el uso del discurso, μῦθος¹³, como ejercicio de la autoridad.

La *aristeía* de Diomedes, sin embargo, encaja en la coherencia de la narración del poema¹⁴. La vinculación se ve con claridad en las relaciones con la autoridad de Agamenón, por la que muestra respeto a pesar del reproche y las diferencias, actitud típica de estos jefes subordinados en el sistema de poder de los poemas, como Odiseo en IV 350-355, igualmente ante los reproches de Agamenón. Por otro lado, la escena se enmarca en los éxitos aqueos, antes de que se note el apoyo de Zeus a los troyanos en respuesta a la petición de Tetis en favor de Aquiles, como la salida del combate de Ares impulsado por Atenea. Las hazañas de Diomedes, aun si son de origen independiente, están integradas en el sentido del poema.

El canto V se dedica prácticamente a la mencionada *aristeía* de Diomedes, incitado y apoyado por Atenea, por ejemplo en V 124-132, donde lo anima directamente al combate y le recuerda a Tideo como modelo. La diosa está presente desde el primer verso de la presentación (1-3), para que sobresalga entre todos los argivos y se alce excelente fama, κλέος ἔσθλόν... Luego saca del combate a Ares para que los héroes com-

8. MARTIN, *Language*, 71.

9. MARTIN, *Language*, 143.

10. KIRK, I 373.

11. MARTIN, *Language*, 23-25.

12. JANKO, 163.

13. MARTIN, *Language*, 124-125.

14. E. T. OWEN, *The Story of the Iliad*, Bristol, Clarke, 1989, 47-52.

batan solos (35), como modo de apoyo a Diomedes, en medio de una batalla compleja con participación de diversos héroes, con efectos que Janko¹⁵ compara a los producidos por la presencia de Patroclo en XVI 278-418, pero donde en cualquier caso destaca la figura de Diomedes (84-94). Kirk¹⁶ resalta el hecho de que no haya resistencia por parte del dios. Atenea anima a Diomedes a combatir, pero le recomienda que evite a los dioses, salvo a Afrodita (130-132), aunque en 827-828 lo anima a no temer a Ares ni a ningún otro de los inmortales. De hecho, ante la sospecha de la ayuda divina a Héctor, Diomedes decide recomendar la retirada a sus compañeros (V 596-606): μηδὲ θεοῖς μενεαινέμεν μάχεσθαι. Diomedes sería así también ejemplo de *sophrosýne*, al retirarse por consejo de Apolo, para no enfrentarse a Ares, cuando éste apoya a Héctor (V 604), aunque tenga apariencia de mortal. Igualmente, en VI 123-143, quiere que su oponente se identifique con ánimo de evitar el enfrentamiento en caso de que se trate de una divinidad¹⁷. Algún autor, como Owen, ve aspectos literarios de comicidad en estas escenas de enfrentamientos con los dioses, como los habría en la famosa escena de los amores de Ares y Afrodita cuando caen en la red de Hefesto¹⁸.

Además, se incluye en la escena de la *aristeía* la advertencia de los dioses sobre las limitaciones de los héroes, como Apolo a Diomedes (V 440-441), que ataca especialmente a los protegidos de este dios y a personajes relacionados con el sol, en este caso a Eneas. Apolo le advierte sobre las limitaciones de los humanos. Diomedes es en efecto el protagonista principal de las luchas de los dioses con los mortales en el canto V. Por otra parte, continúa sus ataques a Eneas, protegido de Apolo, que le recuerda su naturaleza mortal y que nunca fueron semejantes los hombres a los dioses inmortales (442). Para proteger a Eneas, Apolo lo aparta hacia su templo (V 446-448) donde lo cuidan Leto y Ártemis en el *ádyton*¹⁹, hecho interpretado como referente a una especie de ritual iniciático. Luego repone su figura (512-518), después de fabricar una imagen semejante a él en torno a la que lucharán troyanos y aqueos (449-451), caso único en la *Iliada*, similar a la imagen de Helena de la *Palinodia* de Estesícoro²⁰, pero también a la sustitución del sacrificio de Ifigenia por el dios délico. Luego incita a Ares a retirar a Diomedes del combate (455-459). La declaración de Ares muestra su similitud con Afrodita, en defensa de los troyanos.

La hostilidad de Atenea hacia Afrodita la había enunciado igualmente Dione en V 405, realizada a través de Diomedes, caracterizado aquí como inocente, νήπιος, 406, porque no es propio del “maduro”, δηναίος, luchar con inmortales (407), ni de quien tiene hijos que los llamen papá, παππάζουσιν, al volver de la guerra (408-409). El mismo calificativo usa Hesíodo, en *Trabajos*, 40, para referirse a los que no saben que es más la mitad

15. JANKO, 354.

16. KIRK, II 56.

17. W. PARKS, *Verbal Duelling in Heroic Narrative. The Homeric & Old English Traditions*, Princeton University Press, 1990, 77, n. 49, en p. 200.

18. Las vinculaciones entre Ares y Afrodita, en A. IRIARTE y M. GONZÁLEZ, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008, 26-34, et passim.

19. K. DOWDEN, *Death and the maiden: girls' initiation in Greek mythology*, Londres-Nueva York, Routledge, 1989, 38.

20. GARCÍA BLANCO y MACÍA, Madrid, CSIC, 1998, *ad loc.*

que el todo, es decir, a la falta de *métron*. A pesar de que se habla varias veces del castigo de quienes atacan a los dioses, Diomedes sobrevive impune, aunque parece referirse a la privación del *nóstos* y del reencuentro con la familia²¹. De todos modos, Dione le advierte de que otro dios podría enfrentársele, como contraste con Afrodita (V 410-411). Otra amenaza (V 412-415) podría referirse a la actitud de su esposa Egialea al regreso, que con su amante intenta matarlo, según alude la propia Dione, de manera más bien sibilina, como la esposa que espera: ποθέουσα πόσιν τὸν ἄριστον Ἀχαιῶν (414).

Afrodita será atacada por Diomedes sin estar disfrazada, lo que revela que es tratada como una divinidad débil, no comparable con Atenea²². Los límites del comportamiento de los dioses se hallan en los intereses de los otros dioses, como en el caso de Afrodita y Atenea del canto V.

En cualquier caso, Diomedes adquiere en ocasiones un relieve propio del héroe que, como Heracles, termina como dios. A Diomedes se refiere el hijo de Licaón dirigiéndose a Eneas cuando dice que no sabe si es un dios o un hombre (183-184). En Píndaro, *Nemea*, X 7, Diomedes aparecerá como inmortal junto a Atenea, que es la que lo hizo dios inmortal, ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν²³. Parece un precedente de la escena de la *Iliada*, V 839-840, en que la diosa conduce el carro que la transporta a ella junto con el héroe, modelo de la escena en que Pisístrato es conducido en su entrada en Atenas por la diosa²⁴. La relación con Atenea parece confirmarse por su participación en la historia del Paladio²⁵, comentada por Estrabón, que precisa (V 1, 9), que los énetos rinden culto al héroe, con el sacrificio de un caballo blanco, e incluso cuentan una historia que llaman apoteosis (VI 3, 9). En la escena del Paladio y en la campaña del canto XI 310-400, Diomedes comparte protagonismo con Odiseo, héroe igualmente guiado por la diosa como divinidad curotrófica.

En V 136-143, el poeta introduce a Diomedes como un león, μεμαῶς, en una descripción paralela a las de Sarpedón (XII 299-308)²⁶, ambos destructores de los rebaños, frente a las comparaciones con Aquiles (XX 163-173), en que el león actúa con términos que son propiamente humanos, enfrentado a los hombres que intentan cazarlo, ajeno al deseo salvaje de matar, que caracteriza a los otros dos. Como doble de Aquiles se interpreta también la caracterización de Diomedes como guerrero lleno de confianza en sí mismo, ἀγήνωρ, en IX 697-709²⁷, así como la herida recibida en XI 369-383, por una flecha disparada por Paris²⁸. Todo empieza cuando Agamenón anda exhortando a los guerreros.

Afrodita se preocupa también de la protección de Eneas en el canto V. Diomedes ataca a Afrodita precisamente cuando ésta apoya a Eneas (V 330), al saber que era una

21. KIRK, II 103.

22. KIRK, II, 69.

23. Otras referencias en el mismo sentido en L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1970 (=1921), p. 410, n. 73,

24. D. PLÁCIDO, "Pisístrato y la falsa Atenea", *Arys*, 7, 2007-2008, 61-68.

25. VALDÉS, *El papel de Afrodita*, 63.

26. KING, 22-23.

27. HAINSWORTH, 149.

28. HAINSWORTH, 267.

divinidad ἀναλκις, “débil”, no una de las diosas que mandan en la guerra de los hombres (331-332), como Atenea. Es la única escena en que recibe el apelativo de Cipris²⁹. Sólo en el canto V aparece una divinidad herida³⁰.

El héroe Diomedes incluso hiere en la mano a la diosa Afrodita (V 336), madre de Eneas, que acompañaba en el carro a Pándaro, el poseedor de numerosos caballos (V 192-196), muerto por Diomedes. Éste conocía la debilidad de la diosa. Algunos autores antiguos se plantearon el problema de cuál era la mano herida, la derecha o la izquierda, como Plutarco, *Charlas de sobremesa*, IX 4= *Morales*, 739BD, en que hace intervenir a varios filósofos, cuyos argumentos se basan sólo en la preeminencia de la mano derecha; igualmente lo comenta Eustacio, a *Iliada*, V 424, y tal vez se refiere a ellos Virgilio, *Eneida*, XI 277, donde habla el propio Diomedes aconsejando la paz a los latinos: *et Veneris uiolauit uulnere dextram*, que habría optado sin problemas por la derecha. La mano se califica como ἀβληχρήν, “débil”, y el vestido se atraviesa con facilidad, como débil y divino, ἀμβροσίον³¹. Afrodita lanza un gran grito y deja caer a su hijo, al que recoge Apolo (V 343-344). Diomedes le reprocha que engañe a mujeres débiles (ἀνάλκιδας) (V 349), seguramente con referencia a Helena³².

Afrodita busca la ayuda de Ares (V 355). Piensa que Diomedes ahora combatiría con el propio Zeus (V 362). Luego se queja ante Dione (375-380), que aparece como su madre en 371 como único ejemplo. Afrodita dice que la guerra entre troyanos y aqueos se ha convertido en otra entre dánaos e inmortales. Dione contesta con precedentes ajenos a la saga troyana³³, entre 382 y 415, donde los dioses aparecen con dolores físicos por las heridas de los mortales, entre las que destacan las causadas por la acción de Heracles, como las narradas en V 392-395. Es la escena en que Diomedes actúa de modo aislado, como en VIII. También aparece aislado en VI 120³⁴, cuando se encuentra con Glauco³⁵. Su acción es calificada de “excesiva”, lo que es considerado como característico de Diomedes³⁶, ὑπέρθυμος, en una serie de expresiones que Kirk considera no formularias, sino usadas a propósito.

Atenea le reprocha a Afrodita que proteja a los troyanos pero que al mismo tiempo incite a las aqueas a unirse a ellos (V 421-5). Detrás de la escena se halla el juicio de Paris y la hostilidad de Atenea y Hera. Le dice a Zeus que, como induce a las aqueas a amar a los troyanos, se habrá herido la mano al acariciar, καρρέζουσα, a una de ellas. Zeus le recuerda a Afrodita sus funciones relacionadas con la vida sexual, ἡμερόεντα ἔργα... γάμοιο, alejadas de las de la guerra (428-430), πολεμῆιά ἔργα, reservadas a Ares y Atenea, en una declaración de las funcionalidades divinas, síntoma de que los poemas constituyen ya

29. KIRK, II, 94.

30. KIRK, II, 95.

31. KIRK, II, 96.

32. KIRK, II, 97.

33. KIRK, II, 100.

34. ANDERSON, 81-21.

35. Sobre los éxitos de Diomedes en V, se extiende Latacz, 131.

36. KIRK, II 100

una expresión de la mitología panhelénica, por encima de las manifestaciones divinas localizables en espacios concretos³⁷.

Los troyanos reconocen que han violado los pactos (VII 350-354). Cuando ofrecen la paz con la entrega de riqueza junto a la misma Helena, será Diomedes, entre otros, quien se niegue radicalmente a aceptarlo (VII 397-402).

La participación de los dioses está presente sobre todo en el canto V, con intervenciones de Apolo, Ares, Hera, Atenea. Incluso se muestran los dioses heridos, Ares y Afrodita, lo que da la impresión de representar divinidades menos venerables³⁸. Ares está incluso a punto de morir en V 388-391, ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης, como le ocurrirá a Hades, en 901, pero el poeta aclara que no eran mortales (402). También será herida Hera (392-394). Zeus les prohíbe intervenir en el canto VIII. Hera intervendrá de todos modos para animar de nuevo a Diomedes a participar para conseguir la recuperación de los aqueos (V 778-791). La mentalidad heroica libera a Atenea, pero Ares y Hades se incluyen entre los heridos. Como Afrodita, Hades acude al Olimpo para que lo curen (V 398-402). Ares protagoniza las escenas con Afrodita. Los reproches se dirigen contra Heracles (V 403-404).

Diomedes en la *Ilíada* se presenta como un paradigma de la competición, de los héroes y de los cantores de mitos³⁹. Asimismo, como un ejemplo de héroe con personalidad propia, bien que integrado en la narración de manera suficientemente artística, se halla en los límites de la inmortalidad, con rasgos que lo asemejan a Heracles. De otro lado, el héroe sirve para revelar los rasgos menos divinos de algunas deidades, sobre todo de Ares y Afrodita, vinculadas en su funcionalidad olímpica a los procesos más próximos al ciclo vital, como, de modo menos evidente, Hades y Hera. En cambio, Atenea se halla firme en el papel de guía del héroe varonil y guerrero, como en la *Odisea*. Sería un ejemplo más de los elementos que configuran los poemas homéricos como instrumentos de la formación ideológica de la sociedad, al ofrecer un rico panorama de la realidad en un plano literario muy imaginativo.

El episodio por tanto constituye un modelo de los rasgos de los poemas como instrumentos representativos de la variedad de matices que se contienen en los poemas, tanto entre los inmortales, al referirse a las divinidades heridas por los héroes, como entre los mortales, dado que Diomedes ofrece un protagonismo que aparece como capaz de competir con el protagonista reconocido de la acción considerada central.

37. Sobre las matizaciones necesarias para comprender mejor las funciones de las divinidades griegas y, en concreto, de Afrodita, ver M. VALDÉS, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación, Polifemo Suplemento 2*, Mesina, Università di Messina, 2005.

38. CARLIER, 84.

39. MARTIN, *Language*, 238.

BIBLIOGRAFÍA

- T. M. ANDERSON, *Early Epic Scenery. Homer, Virgil, and the Medieval Legacy*, Cornell University Press, 1976
- P. CARLIER, *Homero*, Madrid, Akal, 2005 (Fayard, 1999).
- B. HAINSWORTH, *The Iliad: a Commentary*, III: books 9-12, editado por G. S. Kirk, Cambridge University Press, 1993.
- R. JANKO, *The Iliad: a Commentary*, IV: books 13-16, editado por G. S. Kirk, Cambridge University Press, 1992.
- K. C. KING, *Achilles. Paradigma of War Hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley Los Angeles Londres, University of California Press 1987.
- G. S. KIRK, ed., *The Iliad: a Commentary*, I: books 1-4, por G. S. Kirk, Cambridge University Press, 1985.
- G. S. KIRK, ed., *The Iliad: a Commentary*, II: books 5-8, por G. S. Kirk, Cambridge University Press, 1990.
- J. LATACZ, *Homer. His Art and his World*, The University of Michigan Press, 1996.
- R. P. MARTIN, *The Language of Heroes, Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1989.

LOS CULTOS DE ÁRTEMIS LIMNATIS Y ÁRTEMIS CARIATIS EN LAS GUERRAS MESENIAS DE ÉPOCA ARCAICA

THE CULTS OF ARTEMIS LIMNATIS AND ARTEMIS
KARYATIS IN THE ARCHAIC MESSENIAN WARS

MARÍA DEL MAR RODRÍGUEZ ALCOCER
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: mar.rodriguezalcocer@gmail.com

RESUMEN

Se tratan dos hechos concretos de las guerras mesenias: la violación de las espartanas en Limnas y el intento de violación en Carias. Con este estudio buscamos explicar la importancia de estos sucesos para las identidades mesenia y espartana y estudiarlos en clave religiosa razonando el sentido del culto y el por qué de la localización de los santuarios.

ABSTRACT

In this paper we study two specific facts of the First and Second Messenian Wars: the rape of the Spartan parthenoi in Limnas and the attempted rape in Karyai. It's about understanding the importance of these events for the identities of the Spartans and the Messenians and studying both actions in the religious context in which they took place, the sense of the cults and the location of the sanctuaries.

PALABRAS CLAVE

Ártemis, Limnas, Carias, guerras mesenias, iniciación femenina, espartanas

KEY WORDS

Artemis, Limnai, Karyai, Messenian Wars, female initiation rites, Spartan women

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 11/07/2013

Los autores antiguos distinguieron en ocasiones dos primeras guerras de Esparta contra Mesenia pero en otras ocasiones las consideraron una sola. Hoy en día la tendencia generalizada es a asumir la existencia de dos conflictos íntimamente relacionados¹. Se ha propuesto que la segunda guerra surgiera a partir de una rebelión frente al invasor dirigida por Aristómenes², personaje que los mesenios convertirían en un héroe en el momento de su liberación por Epaminondas³. Tampoco está nada clara la fecha de ambas guerras. Se barajan el siglo VIII a.C. para la primera y el siglo VII a.C. para la segunda pero hay autores que la retrasan hasta el siglo VI a.C.⁴.

1. Heródoto y Tucídides se refieren a una sola guerra pero tampoco ponen demasiado interés en la cuestión. A Tucídides le interesa porque para él es el origen de la esclavización de los mesenios (1,101,2). Tirteo no especifica sino que se refiere a un conflicto en época de los “padres de nuestros padres” (fr. 5 W²), frase que se ha interpretado literalmente como dos generaciones antes de él o como una fórmula para referirse a los ancestros. Parece que Tirteo sí se refiere a claros enfrentamientos contra los mesenios en su época pero no sabemos si se refiere a la guerra o a un levantamiento de mesenios. Antioco de Siracusa sí habla de una sola guerra (*FrGrHist* 555 F 13 = Strab. 6,3,2). La versión canónica y más detallada de los dos conflictos la encontramos en Pausanias donde tenemos una primera guerra de 20 años de duración dirigida por el rey espartano Teopompo (4,13,6) y otra segunda en época de Tirteo (4,15,1; 4,16,6). Pausanias se basa en los datos de Miron de Priene y el poeta cretense Riano que escribieron sobre la primera y segunda guerra respectivamente, desde el punto de vista de los mesenios. (Para más cuestiones sobre los autores antiguos que relataron el origen de la guerra mesenia: LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, New York, 2008, 70-99).

2. La llamada “hipótesis Riano” que se basa en la idea de que, en realidad, Tirteo se refiere a otros enfrentamientos, no a la conquista de Mesenia. Por tanto, sólo habría habido una guerra y la guerra de Aristómenes habría tenido lugar en el siglo V. Para la discusión sobre el tema y las dos hipótesis tradicionales: SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”, *TAPhA* 69, 1938, pp. 500-531; WADE-GERY, H.T.: “The ‘Rhianos Hypothesis’”, *VVA*, *Ancient Society and Institutions*, Oxford, 1966, 289-302.

3. Pausanias dice que recibió culto heroico en Messene (4,32,3). (LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 89-92; SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”... 502). Es una figura fundamental para la creación de la identidad mesenia, sobre todo a partir del siglo IV a.C. aunque las cuestiones sobre la identidad de los mesenios están también en discusión y hoy en día se tiende a matizar las dos grandes posturas tradicionales que consideran, por un lado, una continuidad identitaria de los mesenios bajo dominio espartano (SHERO, L.R.: “Aristomenes the Messenian”...) y, por otro, la creación de ese sentimiento identitario en el siglo IV (PEARSON, L.: “The Pseudo-History of Messenia and its Authors”, *Historia* 11, 1962, 397-426). Para esta discusión remitimos al lector a: ALCOCK, S.E.: “The Pseudo-history of Messenia Unplugged” *TAPhA* 1999, 333-341; ALCOCK, S.E.: “Being Messenian”, *Archaeologies of the Greek past*, Cambridge, 2002, 132-175; LURAGHI, N.: “Becoming Messenian”, *JHS* 122, 2002, 45-69; PLÁCIDO SUÁREZ, D.: “Voces. La voz de los mesenios bajo dominio espartano”, *Arys*, 6, 2003-5, 45-62; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia”, *Stud. hist.*, *Hª antig.* 25, 2007, pp. 79-101.

4. Incluso existe la posibilidad de que ambas fueran en el siglo VII, la primera a principios (o finales del siglo anterior) y la segunda bien entrada la centuria (PARKER, V.: “The Dates of the Messenian Wars”, *Chiron* 21, 1991, 25-47; KENNEL, N.: *Spartans: a New History*, Chichester, 2010, 39-41) Desde la arqueología se consideraba que ni siquiera existía un asentamiento de época arcaica

Mi interés principal es razonar por qué aparecen dos cultos de frontera en estas dos guerras, qué importancia tienen en la formación de la identidad espartana (y mesenia) y las características del culto en relación con los ritos de paso femeninos en Esparta.

En Esparta tenemos documentados varios ritos de paso, tanto femeninos como masculinos. Concretamente, ritos femeninos que podemos considerar de transición son los de Ártemis Limnatis, Ártemis Cariatís, Orthía, Afrodita Amiclea, Helena, Apolo Amicleo y, seguramente, Dioniso Colonatas y las Leucípides. De éstos nos interesan en este momento Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatís porque son ritos cuyo origen se sitúa durante las dos primeras guerras mesenias y tienen lugar en santuarios de frontera.

El santuario de Ártemis Limnatis está situado en la frontera con Mesenia, en la vertiente occidental de la cordillera del Taigeto, al nordeste de Faras, en la localidad actual de Volimnos⁵, aunque también se le ha localizado en Kalamai donde hay restos de fundaciones antiguas⁶. No obstante, parece más lógica la localidad de Volimnos porque se han encontrado inscripciones reutilizadas en el muro de la capilla de Ayia Panayia⁷.

El santuario de Ártemis Cariatís, sin embargo, está en la frontera con Arcadia (Paus. 3,10,7) aunque sabemos muy poco de sus restos. Es también muy llamativo porque, a pesar de no ser un santuario adscrito a dos comunidades, como es el caso del de Limnas, sí está presente ese carácter ambiguo de la frontera en tanto que no siempre perteneció a Esparta (Paus. 8.45.1; Str. 8.3.2 (337)⁸. No obstante, sí fue un punto estratégico para Lacedemonia por lo que se deduce de la importancia que le dio el rey espartano Arquidamo cuando se apresuró a reconquistar Carias en los momentos previos a la batalla de Mantinea (Xen. *Hell.* 7,1,28).

Este aspecto fronterizo de ambos santuarios es importantísimo, no sólo por lo que representa en las Guerras Mesenias sino por la interpretación religiosa del espacio político. La frontera es la zona de separación y de contacto con los vecinos y es difusa, de ahí que haya problemas de límites⁹. En este sentido, la frontera es fundamental para la propia definición de *polis* puesto que se delimita el espacio y a los integrantes de la misma, es decir, indica el espacio que conforma la *polis* en un concepto que también es de alteridad y define a los que se incluyen y a los que se excluyen¹⁰. También es el ámbito “oscuro” de la *polis* porque está alejado del centro donde vive la mayoría de la población y allí las tierras

pero sí se han encontrado restos del Geométrico en el monte Ítome (LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 112-113).

5. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”..., 53.

6. ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka*, Udine, 1997, 46.

7. IG V 1, 1375; 1377; 1374; 1376 A; 1376B.

8. DAVERIO ROCCHI, G.: *Frontiera e confine nella Grecia Antica*, Roma, 1988, 200; VALDÉS GUÍA, M.: “Zeus Eleutherios/Zeus Soter y la liberación de esclavos-dependientes en el Peloponeso”, XXXe Colloque du GIREA. Besançon, 15-17 décembre 2005, Besançon, 2005, 211-222 (219).

9. DAVERIO ROCCHI, G. *Frontiera e confine nella Grecia Antica...*, 29-31.

10. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984, 66; CARDETE DEL OLMO, M.C. *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, TESIS DOCTORAL, 2004, 50; CARDETE DEL OLMO, M.C.: “La frontera como elemento de construcción ideológica”, PLÁCIDO SUÁREZ, D. (et al.): *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, 2006, 189.

son menos fértiles¹¹. Precisamente el término griego *eschatia* se refiere a esta zona fronteriza amenazadora y al fin del mundo (Hom. *Il.* 9,484; *Od.* 14,102-104; 9,181-182; Hes. *Teog.* 274-275) aunque también a una frontera geográfica específica (Hdt. 6,127; Xen. *Hel.* 2,4,4). No obstante, para la frontera selvática el término utilizado suele ser *eremia*¹² y también existe el término *horos* que se refiere a los mojones que delimitaban los campos¹³.

En este sentido, la advocación de un santuario de frontera a Ártemis es lógica por el aspecto “salvaje” de la definición de frontera al ser estos límites los lugares de la fertilidad desordenada¹⁴. Es una visión imaginaria de alteridad: el centro es el orden y la periferia es lo marginal al igual que el centro es lo agrario y la periferia es lo boscoso¹⁵. No obstante, que exista una visión de alteridad entre centro y periferia no significa que no haya relación entre ambos, es más, son lugares fundamentales en la propia definición de la *polis*, como ya hemos dicho. Por tanto, su control y su integración son un hecho político en tanto que las tierras que allí se encuentran también pertenecen a la *polis*¹⁶. Desde esta perspectiva, planteada por François de Polignac en *La naissance de la cité grecque*, debemos ver los dos santuarios que aquí nos ocupan.

Uno de los centros religiosos más importantes de Esparta es el santuario de Ártemis Orthia que tiene relación directa con el de Ártemis Limnatis. El santuario de Ártemis Orthia está en un lugar central de Laconia¹⁷ mientras que el de Ártemis Limnatis está en la periferia, sin embargo, observamos características comunes: en el santuario de Orthia también se realizan ritos de paso probablemente muy similares a los de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatís, como veremos a continuación. Asimismo, la datación del santuario parece elevarse hasta la fecha del sinecismo de las cuatro *komai* originarias (siglo VIII a.C.)¹⁸ o incluso en el siglo IX a.C. si aceptamos la datación de los arqueólogos que lo excavaron¹⁹ y se encuentra situado en el lugar llamado Limnai. Polignac ha interpretado la institucionalización del culto a Orthia asociado al sinecismo en tanto que el culto

11. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 49. También puede representar un lugar muy fértil y abundante (CASEVITZ, M.: “Sur ἐσχάτια (eschatia). Histoire du mot” en ROUSSELLE, A. (ed.), *Frontières terrestres et frontières célestes dans l’antiquité*, París, 1995, 19-30 (24).

12. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 50.

13. DAVERIO ROCCHI, G.: *Frontiera e confine nella Grecia Antica...* 25.

14. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 52. Muy común es la adscripción del epíteto *horios* a divinidades que se encuentran en las fronteras como Ártemis, Zeus, Hera, Atenea y Hermes (CARDETE DEL OLMO, M.C.: “La frontera como elemento de construcción ideológica”..., 190). Para el caso de Hermes: KAHN, I.: “Hermès, la frontière et l’identité ambiguë”, *Ktema*, 4, 1979, 201-211.

15. ASHERI, D.: “Distribuzioni di terra nell’antica Grecia”, *MAT*, s.IV, 10, 1966, 10

16. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 42, 48; MALKIN, I. “Territorial domination and the Greek sanctuaries”, *Boreas*, 24, 1996, 75-81 (76).

17. DAWKINS, R.M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Londres, 1929, 2.

18. BOARDMAN, J.: “Artemis Orthia and Chronology”, *ABSA* 58, 1963, pp. 1-7(4).

19. DAWKINS, R.M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910...*, 10.

instaura la unión de todos los habitantes del territorio original espartano²⁰. Esta idea de Polignac es sugerente y bastante acertada aunque eso no niega que existiera el culto antes de ese momento asociado al río como un lugar de especial relevancia religiosa²¹. Probablemente el culto a Orthia existía antes del sinecismo pero se vinculó a las fronteras iniciales de Esparta, es decir, al límite de las cuatro *komai* originarias unidas en una *polis* cuya frontera estaba precisamente en el río Eurotas. El santuario de Orthia seguramente se relacionó con el de Ártemis Limnatis cuando los espartanos expandieron sus fronteras hasta el mismo santuario y penetraron en Mesenia. De esta manera, los espartanos vinculaban el santuario de la frontera inicial con el de las fronteras de Laconia y legitimaban su expansión mediante planteamientos religiosos. Asimismo, el santuario de Orthia adquirió un carácter “central” y vinculaba la Esparta originaria con las fronteras de Laconia.

También sabemos que Orthia es una divinidad que existió en Mesenia igual que en Esparta²² pero sólo tenemos datos de su santuario a partir del siglo IV a.C. Antes de ese momento no hay restos que podamos vincular a la diosa, ni siquiera a la propia Ártemis Limnatis de la que tenemos también un santuario en Ítome datado en el siglo IV a.C. Ambos cultos parecen de origen laconio llevados a Mesenia y asumidos como propios por los Mesenios una vez se independizan²³, no obstante, nos puede servir lo que conocemos del culto a Orthia en Mesenia para poder ver posibles restos de ritos iniciáticos femeninos en el santuario espartano en momentos anteriores al siglo IV a.C.

En este sentido, debemos tener en cuenta que los santuarios que aparecen en Mesenia en fechas anteriores a la independencia tienen características laconias, como ocurre en el de Apolo Korythos cuyas ofrendas tienen un carácter muy similar al de Apolo Amicleo. También ocurre con el santuario de Ártemis Limnatis que es compartido²⁴. Si seguimos esta visión de Luraghi, Orthia sería una divinidad propiamente espartana cuyas características específicas y ritos propios se crean en el momento de la formación de la *polis* y se trasladan a la Mesenia conquistada en un momento en el que Mesenia, como ente político unitario, no existe. Pero, aunque se concreten las características de Orthia como una de las divinidades poliadas espartanas en esta época (y en Mesenia cuando nace la *polis*, es decir, en el siglo IV a.C.), no significa que no existiera antes, es más, probablemente los cultos de Ártemis Limnatis/Orthia sean incluso más antiguos que la *polis* lacedemonia, como hemos visto que reflejan los restos arqueológicos. Cepeda, Calame y Cartledge asumen que el culto de Orthia es de origen tribal anterior a la *polis*,

20. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cite grecque...*, 74.

21. De hecho, existen restos cerámicos que se datan incluso en el siglo X a.C. (CARTLEDGE, P.: *Sparta and Lakonia: a Regional History, 1300-362 a.C.*, Londres, 1979, 359)

22. THEMELIS, P.G.: “Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence”, HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute of Athens, 22-24 November 1991*, Estocolmo, 1994, pp. 101-122; ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...*, 54.

23. LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 282; Loube, H.M. (2013), *Sanctuaries and Cults of Artemis in Post-Liberation Messene: Spartan Mimeses?*, Tesis Doctoral University of Ottawa, Ottawa, p. 107.

24. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”... 49-53.

de ahí lo arcaizante del culto y la necesidad de sangre²⁵. Asimismo, conocemos el culto de Ártemis Orthia en Arcadia²⁶ lo que podría significar que el culto es preexistente a la delimitación territorial de la *polis* y no tendría un carácter poliádico ni fronterizo sino que estaba asociado a los lugares salvajes como los montes que en esos momentos previos aún no tenían un carácter de frontera política.

En Mesenia llega un momento en el que el culto podría haberse restringido a ritos femeninos²⁷ y en Esparta el más conocido es un rito masculino, la famosa *diamastigosis*²⁸, aunque posiblemente también lo había femenino. El indicio que nos hace pensar esto es una inscripción que se ha encontrado (*IG V 1, 1376 B*) en Volimnos donde se identifica a Orthia (llamada Borthia) con Limnatis. Es más, Luraghi y Zunino entienden el epíteto Limnatis como “la de Limnas”²⁹, es decir, la propia Orthia cuyo santuario estaba en una de las *komai* originarias llamada Limnas, en Esparta. Estrabón también había hecho esta asimilación (8,4,9) aunque dice que el *Limnaion* de Orthia en Esparta toma el nombre del epíteto de la diosa de la frontera.

Asimismo, es posible ver en la ciudad de Mesenia, fundada en el siglo IV a.C., la existencia de un culto a Orthia³⁰ (PAE (1991 [1994], pp. 97-98) que Bouvrie asocia con ritos de paso femeninos mientras que los masculinos habrían sido trasladados al culto de Zeus Ithomatas que se caracterizaba por danzas en honor al dios (Paus. 4, 33, 2; *IG 5,1,1468*)³¹. Esta misma autora plantea que en Esparta no hubo ritos a Orthia femeninos

25. CEPEDA RUIZ, J.: “La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica.” en DEL VAL, M. J. *La historia de las mujeres, una revisión historiográfica*. Valladolid, 2004, 149-150; CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Vol. 1. Roma, 1977, 191; CARTLEDGE, P.: *Sparta and Laconia. A Regional History. 1300-362 BC...*, 358.

26. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 164-165; VOYATZIS, M.E.: *The early sanctuary of Athena Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia*, Goteborg, 1990, 125; BRULOTTE, E.L.: “Artemis: Her Peloponnesian Abodes and Cults”, en Hägg, R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Estocolmo, 2013, 179-182 (180).

27. BOUVRIE, S.: “Artemis Ortheia. A Goddess of Nature or a Goddess of Culture?”, FISHER-HANSEN, T.; POULSEN, B. (eds.): *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*. Copenhagen, 2009, 153-178 (159).

28. La *diamastigosis* es un rito que tenía lugar en el santuario de Orthia. En él, los muchachos, en un momento de su adolescencia (difícil de concretar), tenían que intentar el robo de los quesos depositados sobre el altar de la diosa mientras soportaban latigazos (Xen. *Lac. Pol.* 2,9). Dice Pausanias que este rito lo instituyó Licurgo para aportar la sangre que exigía la diosa y así sustituir los sacrificios humanos (III,16,10). Para la *diamastigosis* también existe discusión historiográfica, sobre todo porque hay autores que relegan la violencia del rito a época helenística, como dicen Rose o Kennell (ROSE, H. J. “The Cult of Artemis Orthia.” En: DAWKINS, R. M.: *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Londres, 1929, 399-407 (404); KENNELL, N.M.: *The Gymnasium of Virtue*. North Carolina, 1995, 7).

29. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”..., 54; ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...*, 49.

30. THEMELIS, P.: “Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence”..., 101-122.

31. La estatua de culto la hizo Ageladas para los mesenios de Naupacto, según Pausanias. Debemos pensar entonces que, al menos desde mediados del siglo V a.C. existía un culto a Zeus Ithomatas fuera

porque el que se cita en todas las fuentes es el de la *diamastigosis*, es decir, la flagelación de los muchachos en el altar de Orthia³². No obstante, la asociación Limnatis-Orthia, los ritos que tenían lugar en Mesene en el siglo IV a.C. y el conocimiento que tenemos de ritos de paso femeninos en el santuario de Ártemis Limnatis relacionados con la guerra mesenia, así como el mito del rapto de Helena por Teseo (Plut. *Thes.* 31), parecen sugerir la existencia de ritos femeninos en el santuario de Orthia en Esparta³³.

Volviendo a las Guerras Mesenias, las fuentes coinciden en que en el santuario de Ártemis Limnatis compartían culto los mesenios y los lacedemonios (Str. 8,4,9; Paus. 4,4,2-3)³⁴, de ahí que el *casus belli* de la primera guerra mesenia fuera, o bien, la violación por parte de los mesenios de las espartanas que estaban allí (Str. 6,1,6; 8,4,9; Diod. 15,66,23 Just. 3,4,1), o bien, el asesinato del rey espartano Técleo (Str. 4,3,3).

Tomaremos la descripción del hecho de Pausanias que es la fuente más completa e incluye las versiones espartana y mesenia:

[...] También tuvo lugar por primera vez en el reinado de Fintas una disputa con los lacedemonios. La verdadera causa es controvertida, pero según cuentan sucedió de este modo. En las fronteras de Mesenia hay un santuario de Ártemis llamada Limnátide y en él toman parte de los dorios solamente los mesenios y los lacedemonios. Los lacedemonios dicen que unos mesenios violaron a unas muchachas suyas que fueron a la fiesta y mataron a su rey que intentó impedirlo, a Teleclo, hijo de Arquelao, hijo de Agesilao, hijo de Doriso, hijo de Labotas, hijo de Equéstrato, hijo de Agis, y dicen, además de esto, que las muchachas violadas se suicidaron por vergüenza.

Los mesenios, por su parte, dicen que Teleclo tramó una conspiración contra los de mayor categoría en Mesene, que habían ido al santuario, y que la causa era la excelencia de la región de Mesenia, y que para su conspiración eligió a cuantos espartanos que todavía no tenían barba, y que ataviando a éstos con vestidos y adornos de muchachas, los introdujo entre los mesenios que descansaban, habiéndoles dado puñales; y los mesenios al defenderse dieron muerte a los jóvenes imberbes y al propio Teleclo. Los Lacedemonios –pues su rey tomó esta decisión no sin el consentimiento unánime– teniendo conciencia de que habían iniciado el agravio, no les exigieron satisfacción por el asesinato de Teleclo. (Paus. 4,4.1-3, trad. M.C. Herrero Ingelmo)

Pausanias toma varias versiones y las unifica. Luraghi cree que la versión mesenia se elabora en el momento de la independencia de ésta y la espartana corresponde a la primera mitad del siglo V a.C. por el interés de Esparta en justificar la dominación de Mesenia y el control del santuario en un momento tan convulso y traumático como fue el terremoto

de la propia Mesenia si es verdad que la estatua de culto la hizo Agéladas en torno al 455 a.C. (ROBINSON, C.A. "The Zeus Ithomatas of Ageladas", *AJA*, 49,2, 1945, 121-127 (121, n1).

32. BOUVRIE, S.: "Artemis Ortheia. A Goddess of Nature or A Goddess of Culture?"... 159.

33. CEPEDA RUIZ, J.: "La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica"..., 149-150.

34. Tácito documenta varias disputas entre laconios y mesenios por el control del santuario a partir de época helenística (Tac. *Ann.* IV, 43).

que asoló Laconia en el 464 a.C. y que propició el levantamiento de los hilotas³⁵. Con respecto a la versión mesenia, lo más lógico es pensar que se crea en el siglo IV a.C. por la necesidad de justificar políticamente una identidad mesenia que, por lo que dice Luraghi, la arqueología no corrobora para el siglo VIII ni para el VII a.C. De hecho, todos los datos arqueológicos reflejan unos estilos en los artefactos con un carácter laconio muy marcado³⁶. Obviamente, eso no niega que exista identidad colectiva pero sí que no hubo una unidad política en época arcaica. No obstante, también se ha interpretado la fase previa a la conquista como el momento de crecimiento de aldeas o protociedades cuyo desarrollo se vio frenado por la conquista³⁷. Esta segunda opinión es interesante pero no podemos decir que fuera a desembocar en el nacimiento de una *polis* mesenia puesto que no llegó a ocurrir hasta el siglo IV a.C. Si bien es posible que, como entidad geográfica, el concepto de Mesenia sí existiera incluso en el Bronce³⁸, no sabemos si como entidad política o étnica existió antes de la conquista. Tirteo, la fuente más cercana a los hechos, sí se refiere a Mesenia pero no sabemos si como entidad geográfica o como comunidad con una identidad étnica común aunque parece que asocia el concepto de Mesene al Monte Ítome (Tirteo, *fr.* 5 West) pero en otro fragmento se refiere al concepto geográfico (*fr.* 4 Diehl).

En este sentido, quizás sea lógico pensar en la conquista de Mesenia como el enfrentamiento contra una serie de pequeñas comunidades que se coaligan para hacerse fuertes contra el invasor, de ahí que venza en la primera guerra el estado espartano organizado y que los mesenios recurran al modelo de guerrilla, como lo llama Shero³⁹, en la segunda guerra. Resultan inverosímiles los datos apuntados por Pausanias acerca de grandes batallas con ejércitos medianamente estables. De hecho, Pausanias describe en una de las batallas cerca de Anfea al ejército espartano como un ejército hoplítico muy bien formado frente al ejército mesenio donde destacan hechos individuales (Paus. 4,8,1-7) aunque Pausanias dice que la batalla tuvo lugar con dos ejércitos hoplíticos (Paus. 4,8,12) es poco probable porque para ello es necesario un tipo de organización más estable que lo que refleja la arqueología en la Mesenia del Geométrico. Además, también se discute si en esos momentos existía ya la táctica hoplítica⁴⁰. Si bien es verdad que se produce un incremento de comunidades en época arcaica, en el momento concreto lo que observó la UMME fue un incremento del número de tumbas en la cordillera y escasos cambios en la zona más lejana de la frontera con Laconia⁴¹ aunque es criticable porque la visión que daba la UMME estaba condicionada por las fuentes clásicas y pretendía ver en el registro

35. LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians...*, 82.

36. LURAGHI, N. "Becoming Messenians"... , 49-58.

37. PLÁCIDO, D.: "Las protociedades de Mesenia", *Stud. hist., Hª antig.* 20, 2002, 65-73 (71).

38. ZUNINO, M. *Hiera Messeniaka...* 19-21.

39. SHERO, L.: "Aristomenes the Messenian"... 521.

40. En la cerámica Protocorintia aparecen por primera vez representados hoplitas. Se data a mediados del siglo VII a.C. Tirteo y Arquíloco son los primeros autores que describen esa panoplia, también en el siglo VII a.C. pero se atribuye la invención de la táctica a Fidón de Argos, al que Salmon sitúa en torno al 675 a.C. SALMON, J.: "Political Hoplites?", *The Journal of Hellenic Studies*, 97, 1977, 84-101 (86 y 92)

41. MCDONALD, W. A; COULSON, W. D. E.: "The Dark Age at Nichoria: A Perspective," *Nichoria III*, 1983, 316-329 (326).

arqueológico una presencia amplia de tumbas heroicas que justificara el levantamiento unitario de los mesenios, hecho que no se observa, ya que parece más una conquista progresiva del territorio que un levantamiento unitario⁴². De hecho, en la primera guerra los enfrentamientos se concentran en Anfea y en Ítome, básicamente.

En la segunda guerra, los mesenios optan por una táctica de guerrilla, como ocurre con el propio levantamiento de Aristómenes. La guerrilla permite el desgaste de enemigos fuertes y no es necesario un gran ejército dirigido por instancias superiores lo que permite que pequeños grupos armados ataquen por sorpresa y no es necesaria una organización tal como la de los ejércitos estatales⁴³. De hecho, Pausanias hace una descripción similar a la táctica de guerrilla:

Reunió a algunos mesenios, y con tropas suyas escogidas esperó a que pasara la tarde para ir a una ciudad de Laconia, cuyo antiguo nombre en el “Catálogo” de Homero era Faris, pero que es llamada por los espartanos y sus vecinos Faras. Cuando llegó a ésta, mató a los que intentaban oponérsele y cogiendo el botín lo llevó a Mesene. [...] Dejó pasar el tiempo para que se curase su herida y, cuando hacía un ataque contra la misma Esparta de noche, se volvió atrás por las apariciones de Helena y los Dióscuros [...] (Paus. 4,16,8-9. Trad. M.C. Herrero Ingelmo).

De hecho, el relato sobre el intento de violación de Carias se data en la Segunda Guerra Mesenia y se corresponde también con el modelo de guerrilla, tanto en el caso del ataque a Esparta como en la emboscada a las muchachas de Carias:

[Aristómenes] Dejó pasar el tiempo para que se curase su herida y, cuando hacía un ataque contra la misma Esparta de noche, se volvió atrás por las apariciones de Helena y los Dióscuros, y al llegar el día, tendió una emboscada a las muchachas que estaban ejecutando danzas en honor de Ártemis en Carias y capturó a todas las que destacaban por sus riquezas y por el prestigio de sus padres. Las llevó a una aldea de Mesenia y, mientras descansaban durante la noche, las confió a los hombres de su compañía para que las vigilaran.

Entonces los jóvenes, en mi opinión ebrios y no dueños de sí, intentaron violar a las muchachas y cuando Aristómenes intentó impedir que realizasen acciones contrarias a las costumbres de los griegos, no hicieron ningún caso, hasta el punto de que se vio obligado a dar muerte a los que estaban más ebrios. Tomando a las cautivas las liberó, a cambio de muchas riquezas, vírgenes como cuando las capturo. (4,16,9-10. Trad. M.C. Herrero Ingelmo)

Si bien en las guerras los relatos de violaciones son muy comunes, en este caso vemos una similitud con el suceso de Limnas. No creemos que sea casual porque tiene lugar

42. ALCOCK, S. *et al.*: “Pylos Regional Archaeological Project, Part VII. Historical Messenia, Geometric through Late Roman, *Hesperia* 74, 2005, 147-209 (158).

43. El término guerrilla es contemporáneo. Aparece por primera vez en la guerra de la independencia española. No obstante, consideramos acertada la denominación de Shero porque de esta manera se entiende mejor la táctica mesenia.

también en un santuario fronterizo, asociado a la iniciación, y de una manera muy similar al hecho de Limnas. Probablemente debamos verlo como la utilización de un paralelismo para ensalzar a Aristómenes que impide que se lleve a cabo la violación porque es un personaje cauto y piadoso con los dioses, es decir, es un héroe “de novela antigua”, como dijo Auberger⁴⁴. El problema de la datación del relato es igualmente complejo aunque no debemos descartar que se construyera en época arcaica en función de la memoria sobre el suceso de Limnas y del mito de la metamorfosis de Caria, del que hablaremos después.

En definitiva, el modelo que reflejan las fuentes para la segunda guerra encaja bien con comunidades pequeñas sin estado organizado que es lo que muestra la arqueología. Por esto precisamente Schwartz decía que Riano veía a Aristómenes como una especie de bandido⁴⁵. No obstante, la cuestión es compleja porque podríamos considerar la Mesenia de los siglos VIII y VII a.C. como un *ethnos*⁴⁶ con algún tipo de identidad común. Pausanias mismo considera que Mirón de Priene se equivoca en los datos (Paus. 4,6,4) y la arqueología no acompaña a los datos que aporta Pausanias, probablemente tomados de Riano. Asimismo, como dice Alcock, en la obra de Pausanias se observa un vacío significativo entre el relato de la Segunda Guerra Mesenia y la época de la liberación⁴⁷ que está relacionado con el mantenimiento de una memoria oral.

Como dice Luraghi, quizás la clave sea considerar la identidad mesenia como un producto de la conquista y la dominación espartana⁴⁸ que se va configurando a lo largo del tiempo y cristaliza en una serie de historias cuyo carácter legitimador brota en el siglo V a.C. con la revuelta tras el terremoto y con la huída a Naupacto de los causantes⁴⁹. La consecuencia directa del episodio de Limnas sería uno de estos elementos que van configurando una identidad tras la conquista de Mesenia. El suceso en cuestión es la salida a colonizar Regio, junto a los calcidios, de los mesenios que agravaron a la espartanas (Str. 6,1,6). Esta tradición puede tomarse como un elemento identitario previo a la guerra también aunque este episodio no se tiene por qué vincular necesariamente a una identidad mesenia en un momento tan temprano, al menos no a una identidad política previa a la guerra aunque sí probablemente étnica que es visible en la presencia mesenia en Regio y posteriormente cuando Zancle pasó a llamarse Mesene, precisamente (Hdt. 7,164; Thuc. 6,4,5-6)⁵⁰.

44. AUBERGER, J. “Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV”, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18-1, 1992, 257-280 (261).

45. SCHWARTZ, E.: “Tyrtaeos”, *Hermes* 34 Bd. H. 3, 1899, 428-468.

46. Para la problemática sobre la definición del concepto *ethnos* remitimos al lector a: WALBANK, F.W. *Studies in Greek and Roman History and Historiography*, New York, 1985; MORGAN, C.: *Early Greek States Beyond the Polis*, London/New York, 2003; MCINERNEY, J.: “Ethnos and Ethnicity in Early Greece”, MALKIN, I. (ed.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington, D.C. 2001, 51-73.

47. ALCOCK, S. “The Pseudo-history of Messenia Unplugged” *TAPhA*, 1999, 333-341 (338-339).

48. LURAGHI, N.: “Becoming Messenians”... 50.

49. Para esta cuestión: DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Locrios y mesenios: de su cohabitación en Naupacto a la fundación de Mesene. Una aproximación al estudio de la diáspora y el ‘retorno’ de los mesenios”, *POLIS*, 18, 2006, pp. 39-73.

50. DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia”, *Stud. hist., Hª antig.* 25, 2007, 83.

También es importante el papel de los mesenios huidos a Naupacto a partir de la revuelta que tuvo lugar tras el terremoto del 464 a.C. en Laconia. Figueira propone que la construcción identitaria de los mesenios se potenciara a raíz del terremoto, la huída a Naupacto y la alianza de los mesenios de Naupacto con Atenas durante la Guerra del Peloponeso⁵¹. Probablemente la relación con Atenas haya hecho que se potenciara el recuerdo de la revuelta tras el terremoto. Asimismo, el papel de los mesenios de Naupacto en la creación de la tradición podría también vincularse con el recuerdo de las dos guerras mesenias sobre todo porque el texto de Estrabón sobre la violación de las espartanas está tomado de Antíoco de Siracusa (*FGrHist* 555 F9 = Str. 6,1,6) lo que sitúa la tradición sobre ese hecho al menos en el siglo V a.C. o incluso antes.

Es importante resaltar esta serie de problemas de las distintas versiones porque realmente suponen un elemento legitimador de las dos comunidades que explican su origen relacionado con la guerra y por la posible datación del culto a Orthia. De este modo, los mesenios sitúan el arranque de su *polis* antes de la primera guerra legitimando la liberación de Mesenia por Epaminondas y los espartanos legitiman su conquista por el asesinato de Técleo o por la violación de las espartanas.

No obstante, además de la importancia de los hechos para el estudio de ambas identidades, nos interesa especialmente la interpretación del suceso de Limnas (y del de Carias más adelante) desde el punto de vista religioso y ritual porque no es casual que se traten temas como el travestismo o la violación ni tampoco que las mujeres sean protagonistas del *casus belli*. Si bien es verdad que las mujeres no participan directamente en la guerra, sucesos tan importantes como el que propició la fundación de la colonia espartana por excelencia, Tarento⁵², o la participación de los mesenios en la fundación de Regio que hemos citado antes, tienen como protagonistas a las mujeres. Estos hechos reflejan un papel fundamental de la mujer en la transmisión de la ciudadanía y en la vida sociopolítica de la *polis* lacedemonia⁵³.

51. FIGUEIRA, T.J. (2009), "The evolution of the Messenian identity", HODKINSON, S. Y POWELL, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, pp. 211-235 (228, 235).

52. Para la cuestión de los *partheniai*: PEMBROKE, S.: "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales, histoire, sciences sociales* 25, 5, 1970, 1240-1270. Y para la vertiente religiosa de la cuestión de los *partheniai* relacionada con el traslado del culto de Zeus Eleutherios a Tarento: GIANNELLI, G.: *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia 1963, 27ss; LIPPOLIS, E.; NAFISSI, M.; GARRAFFO, S.: *Culti greci in Occidente, 1. Taranto*, Tarento 1995, 216; VALDÉS GUÍA, M.: "El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanía", *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité*, 2, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon, 291-323 (215).

53. Para cuestiones de leyes y participación de la mujer hay bibliografía abundante, en general para la mujer griega y en particular para la espartana: ARRIGONI, G. (ed.): *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, 1985; CARTLEDGE, P.: "Spartan Wives: Liberation or Licence?" *CQ*, N° 31, 1981, pp. 84-105; MACDOWELL, D.M.: *Spartan Law*. Edimburgo, 1986; MOSSÉ, C.: "Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C.", S. Pomeroy (ed.). *Womens History & Ancient History*. Londres, 1991; PIPER, L.S.: "Wealthy Spartan Women", *Classical bulletin*, N° 56, 1979; POMEROY, S.: *The women of Sparta*. New York, 2002; REDFIELD, J.: "The Women of Sparta", *Classical Journal*. N° 73, 1977/8, pp. 146-161; SAVALLI, L.: *La donna nella società della Grecia Antica*. Bolonia, 1983.

En ambas versiones estamos viendo restos de rituales de carácter iniciático, con una secuencia habitual en los ritos de paso femeninos caracterizados por violencia sexual y muerte que también está asociado con la localización del santuario en una zona “salvaje” como es la frontera donde la *polis* no puede proteger a las muchachas inocentes⁵⁴ pero sí está presente Ártemis que es la diosa de la infancia y la juventud, de hecho, Bodson interpreta la *Arkteia* ateniense como una despedida de las muchachas a la diosa para entrar a formar parte del mundo sexual protegido por Afrodita⁵⁵, interpretación que se puede trasladar también al caso de la iniciación espartana artemisiaca. No obstante, tampoco tenemos que perder de vista que en Esparta, como en Atenas, no tenemos sólo un rito de paso⁵⁶, sino varios, como enumeramos al principio de este artículo. De hecho, la aparición de varios ritos iniciáticos dedicados a Ártemis, Apolo, Helena, etc. deberíamos verlo como una transición dividida en fases y asociada a grupos de edad y a la formación, como la *agogé* masculina,⁵⁷ con el último fin que es el matrimonio. Asimismo, Marinatos ha propuesto esta misma cuestión de la división en fases de edad para las atenienses y, por tanto, la *arkteia* sería un paso específico dentro de esa transición en fases⁵⁸.

Como bien dice Magdalena Zunino, desde este punto de vista las dos versiones no son incompatibles sino que reflejan ritos de paso que tendrían lugar en este santuario⁵⁹. La versión mesenia nos interesa en tanto que lo que observamos es travestismo ritual⁶⁰ que tenemos presente en otros ritos laonios como el matrimonio donde la novia se vestía de hombre a la espera de la llegada de su esposo (Plut. *Lyc.* 15,4-8). Estos ritos de travestismo están directamente relacionados con la ambigüedad sexual anterior a la edad adulta. Es la adopción del rol contrario para luego renacer en lo que debe ser el resto de su vida⁶¹. Jeanmaire lo ha visto como un ritual de engaño a las potencias malélicas⁶²

54. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...* 44.

55. BODSON, L.: “La initiation Artémisiaque”, RIES, J. (ed.) *Les rites d’initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 20-21 Novembre 1084*, Louvain-la-Neuve, 1986, 305.

56. También existe una discusión antropológico-histórica fuerte en relación con la propia denominación de este tipo de ritos. Unos consideran que se debe usar “ritos de paso”, otros lo llaman “ritos de cambio de edad”. Para esta cuestión remitimos al lector a: BURKERT, W.: “‘Iniziazione’: un concetto moderno e una terminologia antica”, GENTILI, B.; PERUSINO, F. (eds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 13-27; GRAF, F.: “Initiation. A concept with a troubled history”, DODD, D.; FARAONE, C.A. (eds.): *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, London/New York, 2003, 3-24.

57. SCANLON, T. E.: “Virgineum Gymnasium...” p. 187; KENNEL, N.M.: *The Gymnasium of Virtue...*, 46.

58. MARINATOS, N.: “The *Arkteia* and the gradual transformation of the maiden into a woman”, GENTILI, B.; PERUSINO, F. (eds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 29-42 (30, 33-35).

59. ZUNINO, M.: *Hiera Messeniaka...* 51.

60. POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque...*, 67.

61. JEANMAIRE, H.: *Couroi et couretes*, Lille, 1939, 153; CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...*, 258-259; DELCOURT, M.: “La pratica rituale del travestimento”, en CALAME, C. (ed.): *L’amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, 87-101 (91-92).

62. JEANMAIRE, H.: *Couroi et couretes...*, 352.

aunque parece más lógica la postura de Delcourt según la cual los ritos de travestismo tienen mucho que ver con el llamamiento a la fertilidad⁶³. En el caso de los varones el rol adquirido tras la transición es el de soldado y en el caso de las mujeres esposa y madre⁶⁴, lo que estaría más en consonancia con la interpretación de Delcourt de un travestismo cuya finalidad es la fertilidad de ambos cónyuges.

El travestismo ritual también tiene mucho que ver con la violencia de la propia leyenda en las dos versiones: por un lado, los espartanos van armados al santuario a atacar a los mesenios y los mesenios matan a los espartanos. En la versión espartana también hay violencia por el rapto de las muchachas y su violación que se puede interpretar, como hizo Brelich, como muerte ritual de las adolescentes para renacer en la vida adulta que es ya sexual⁶⁵. Es, básicamente, el cambio de la vida cuyo fin es la integración en la comunidad y en un mundo de valores espirituales con una nueva misión⁶⁶. En este sentido, vemos una serie de ritos que entremezclan la iniciación femenina con la masculina. Estos ritos de paso parecen advertir una relación directa entre ambas iniciaciones, seguramente relacionadas con un tipo de educación basada en ritos de paso y en la división en grupos de edad pero, a su vez, con objetivos diferentes. En el caso de las muchachas, el fin de la iniciación es el matrimonio pero en los jóvenes es la guerra. Esta cuestión se ve muy clara en la comparación que hicieron los autores clásicos entre el sufrimiento del parto y el dolor de la guerra⁶⁷.

Asimismo, es importante recordar la tradición matrimonial de Esparta donde el novio raptaba a la novia, la llevaba a su casa donde la preparaba una *nympheteria* y el marido la “forzaba” a mantener relaciones con él (Hdt. 6,65,2; Plut. *Lyc.* 15,4,8). También lo observamos en distintos mitos heroicos como el matrimonio de los Dióscuros con las Leucípides que es por rapto (Theo. *Idill.* 22,137ss) o el rapto de Helena por Teseo (Plut. *Thes.* 31) donde no hay violación por lo que no se consolida el matrimonio entre ambos. Es más, Teseo le envía Helena a su madre para que la cuide hasta que sea adulta, es decir, hasta que se pueda casar con ella.

En el caso de los relatos de las Leucípides y de Helena lo que estamos viendo es la explicación de ritos de paso a través de mitos en las figuras de las heroínas espartanas. En las vidas de estos personajes míticos podemos ver restos de rituales que tenían lugar en Esparta al menos en época arcaica, aunque probablemente también para época clásica, como hemos visto en el caso del matrimonio. Además, tampoco es casual que a Helena la raptara Teseo mientras bailaba en el santuario de Ártemis Orthia, precisa-

63. DELCOURT, M.: “La pratica rituale del travestimento”..., 97.

64. SAVALLI, I.: *La donna nella società della Grecia Antica...*, 51.

65. BRELICH, A.: *Paidés e parthenoi*, Roma, 1969, 165.

66. RIES, J.: “Les rites d’initiation et le sacré”, RIES, J. (ed.) *Les rites d’initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 20-21 novembre 1984*, Louvain-la-Neuve, 1986, 27-35 (27). Para una visión más actual de los ritos de paso griegos desde el estudio de las fuentes literarias y, principalmente mitológicas: DOWDEN, K.: *Death and the maiden. Girls initiation rites in Greek mythology*, London/ New York, 1989; PADILLA, M. (ed.): *Rites of Passage in Ancient Greece : Literature, Religion, Society*, Londres/Toronto, 1999.

67. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona, 2004, 53-66.

mente en un santuario donde tenemos documentado un rito de paso como la *diamastigosis* de los muchachos y una divinidad situada en el centro y en la periferia al mismo tiempo. Jesús Cepeda propuso que las muchachas ofrecieran su primera menstruación en el santuario de Orthia como los jóvenes hacían con su sangre al ser flagelados⁶⁸. En mi opinión, no es una hipótesis que debemos descartar porque, en el mito, Helena está en el santuario bailando en un rito que podría calificarse como de transición. Es más, es apenas una adolescente cuando Teseo la rapta y eso está relacionado con un rito iniciático al principio de la adolescencia.

Por otro lado, también nos interesa el caso de las Leucípides. Primero porque Pausanias identifica a una de ellas, Febe, con Ártemis (2,30,7), y segundo, porque los Dióscuros se casan con ellas por raptó (Theo., *Idill.* 22,137ss). Las Leucípides son el ejemplo de lo que las espartanas debían ser y se las rendía culto en Esparta, al igual que a Helena, que tenía un santuario propio y otro compartido con su esposo. En este sentido, la identificación entre Febe y Ártemis se explica porque la hija de Leucipo representaría el momento previo al matrimonio mientras que su hermana sería la imagen de la mujer casada. La misma perspectiva parece observarse entre los dos santuarios de Helena. En el suyo propio situado en Platanistas, según el escoliasta de Teócrito y Pausanias (*Schol. Idill.* 18, 22-25, 39-40; Paus. 3,15,1), se la rendía culto como muchacha soltera y en el *Menelaion* como mujer casada junto a su esposo. Por lo menos eso parece al ver el rito de transición deportivo⁶⁹ y la ofrenda después de la carrera transmitida en el Epitalamio de Helena de Teócrito (Theo. *Idill.*18), sobre todo porque en el *Menelaion* el culto es conjunto pero en su santuario de Platanistas el culto es individual. Además, es interesante porque también se observa una similitud de las ofrendas del *Menelaion* y las del santuario de Orthia, hecho que ha interpretado Arrigoni como la relación lógica de las dos divinidades que participan de la iniciación⁷⁰.

En este sentido, el *casus belli* de la guerra tiene un trasfondo ritual importantísimo que justifica la institucionalización de una serie de ritos de paso femeninos relacionados con Ártemis principalmente aunque tenemos constancia de otra serie de ritos, que no vienen al caso en este momento, pero que también están relacionados con una educación femenina espartana distribuida en grupos de edad a la manera de la masculina⁷¹. Es decir, lo que ocurre es una ritualización del acontecimiento histórico tomando como base un ritual.

El intento de violación de Carias es especialmente llamativo porque los mesenios están haciendo lo mismo que en el santuario de Ártemis Limnatis pero Aristómenes, conocedor de lo ocurrido en ese momento, lo evita y libera a las muchachas. Por supuesto, esto encumbra a Aristómenes entre los mesenios porque, además de ser un gran estratega que se niega a admitir la propuesta de ser rey de Mesenia y vence a los poderosos espartanos en varias ocasiones incluso haciéndoles huir, también es temeroso de los dioses y evita actos impíos. Está claro que la versión de Pausanias no puede

68. CEPEDA RUIZ, J.: "La mujer en Esparta, épocas arcaica y clásica"... 149-150.

69. ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società", ARRIGONI, G (ed.). *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, 1985, 55-128 (93).

70. *Ibid.* 93.

71. Para los demás ritos de paso: CALAME, C. *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...*

ser del siglo VII a.C. porque tiene un halo heroico más que evidente seguramente relacionado con la creación de la identidad mesenia que hemos citado líneas antes.

Por otro lado, también existe el paralelismo del rito, no sólo de la historia. Existe un intento de violación pero no se llega a consumar en ningún momento. En este sentido, es probable que el significado del culto y el rito en sí mismo sea muy similar al de Ártemis Limnatis. Además, Pausanias dice que las muchachas estaban danzando en el santuario. Curiosamente lo mismo que le ocurrió a Helena cuando Teseo la raptó. No tenemos datos epigráficos de que haya una relación directa entre Ártemis Cariatid y Ártemis Limnatis/Orthia, sin embargo, el paralelismo de las leyendas y la localización fronteriza del propio santuario parecen indicar lo contrario. Es posible que la diosa llamada también “de Carias” asumiera las características de Ártemis en otras zonas de Laconia precisamente por su localización. Otro dato que podría referirse a una posible relación entre Ártemis Cariatid y Orthia es la existencia del culto de la segunda en Arcadia⁷², aunque no podemos confirmar que hubiera relación directa de ambos cultos.

Respecto a las danzas corales, no tenemos fuentes que hablen de ellas en el santuario de Ártemis Limnatis pero sí tenemos el mito de Helena en el de Ártemis Orthia y las referencias de Pausanias (3.10.7) y Luciano (*Salt.*, 10) a las danzas de Ártemis Cariatid. Pausanias dice que era una danza tradicional y Luciano apunta que la danza la enseñaron los Dióscuros a los espartanos. De nuevo vemos cómo a una tradición histórica se le da un origen mítico. No nos interesa tanto la danza en sí misma como el hecho de un ritual similar con un mismo fin en los distintos cultos asociado a una misma divinidad, aunque tenga varios epítetos. También nos interesa en tanto que el coro es un elemento fundamental de la iniciación y de la educación femenina como muestran los *partenios* de Alcán donde las muchachas aparecen cantando coros en ámbitos rituales y también se describen actividades deportivas de carácter ritual y cotidianas (PMG 1; 3). El coro es un elemento educativo y social que se ejecuta con motivo de momentos religiosos, principalmente iniciáticos, tanto en el caso masculino⁷³ como en el femenino⁷⁴ pero no sólo en

72. CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia...*, 164-165; VOYATZIS, M.E.: *The Early Sanctuary of Athena Alea in Tegea and other Archaic Sanctuaries in Arcadia...* 125.

73. El ejemplo más conocido son las *Gymnopedias* donde había unas danzas militares con armas. Era un rito iniciático de los jóvenes que se preparaban para la guerra. Petterson cree que eran ritos de paso aunque hay autores que niegan la naturaleza religiosa del rito como él mismo indica: PETERSON, M.: *Cults of Apollo at Sparta: the Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Estocolmo, 1992, 44-45, 47-48.

74. El ejemplo serían los dos *partenios* conocidos de Alcán. El problema es que tampoco sabemos quién era la divinidad a la que se dedicaron. Se ha propuesto que fuera Orthia (ADRADOS, F.R.: “Alcán, el Partenio del Louvre: Estructura e interpretación”, *Emerita*, 41, 1973, 338.) aunque es posible que no lo fuera porque la referencia es el término *orthria* que se refiere a “la de la madrugada” (PAGE, D.L. *Alcán. The Partheneion*. Oxford, 1951 71ss; VEGAS SANSALVADOR, A.: “Ἐορθασία, Ὀρθία y Ἄρτεμις Ὀρθία en Laconia”, *Emerita*, LXIV 2, 1996, 275-288 (280-281). También es posible que fuera Helena porque es una de las divinidades que acompañan a las muchachas durante toda su vida y se pueden establecer paralelismos entre los rituales descritos en el partenio (PMG 1) y el Epitalamio de Teócrito (*Idill.* 18).

rituales de segregación de la comunidad como serían los dos que estamos tratando, sino también incluidos en el contexto de festivales cívicos y de inclusión en el grupo ciudadano en el ágora, como dice Pausanias (3,11,9). Es evidente, por tanto, que los dos ritos que estamos tratando se refieren a rituales de segregación; precisamente por eso tienen lugar en la frontera con el fin de ir a la parte más lejana del centro cívico, realizar una serie de rituales religiosos de intercambios de roles, violencia, etc. para luego volver al centro cívico donde se lleva a cabo el rito de reinserción en la comunidad. Precisamente esta es la razón de la existencia del culto de Ártemis Limnatis en la frontera y de Ártemis Orthia en el centro cívico, como ya dijimos líneas más arriba, y seguramente también sea el sentido de los ritos de Carias y de su posible relación con Orthia.

Volviendo al significado del rito, en este caso también observamos violencia o, al menos, intento de llevarla a cabo, que es también significativo porque Pausanias reitera que Aristómenes las devolvió vírgenes. Sin embargo, además del relato de Pausanias tenemos otro, en este caso fundacional, donde se traducen en planteamientos míticos los mismos hechos: muerte ritual, sexualidad y metamorfosis. Lo transmite Servio en el comentario sobre las Églogas de Virgilio (VIII, 29). Según Servio, Dioniso se enamoró de Caria, hija del rey, y la convirtió en su amante. Sus dos hermanas se opusieron al amor del dios y éste las convirtió en piedras y a Caria en nogal. Ártemis habría sido la que enseñara el mito a los espartanos y de ahí el nacimiento del culto a Ártemis Cariatís.

Es muy interesante este mito por varias razones. Primero, porque es la única leyenda de fundación de un santuario que tenemos para Ártemis en Esparta. Segundo, porque incluye a dos divinidades relacionadas con los ritos de paso de las muchachas espartanas. A Dioniso apenas lo hemos nombrado pero tenemos al menos un rito de paso dedicado a esta divinidad con el epíteto Kolonatas (cuyo santuario estaba en la colina de Kolona, cerca del Eurotas)⁷⁵, que es la carrera de las Dionisias. El rito es, básicamente, una carrera de once muchachas que, probablemente, estaban a las puertas del matrimonio aunque no sabemos por qué competían⁷⁶. Es interesante puesto que vemos una relación directa entre Ártemis y Dioniso asociada a la iniciación.

Por otro lado, la que enseña a los espartanos ese mito es Ártemis, por eso recibe el epíteto de Cariatís. La relación con Dioniso tiene que ver con el rito de paso. Dioniso, entre otras muchas funciones, es protector de las mujeres casadas mientras que Ártemis lo es de los niños y los adolescentes⁷⁷. Se está justificando el paso de la

75. Donde también había una *heroon* dedicado al héroe que guió a Dioniso (Paus. 3,13,17).

76. Según Arrigoni eran muchachas vírgenes aunque tampoco podemos saberlo con seguridad. El rito parece similar a la carrera de Helena pero mucho más restringido aunque Arrigoni mantiene que probablemente fuera un rito de las sacerdotisas de Dioniso, no de iniciación a la vida adulta (ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società"... 76, 83). Esta segunda hipótesis es la que sostienen Calame y Scanlon (CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce Archaique...*, 326; SCANLON, T.F.: "Virgineum gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics". En W.J. Raschke (ed.) *The archaeology of the Olympics*. Wisconsin, 1988, 185-216 (73).

77. En Esparta hay otro culto a Ártemis con el epíteto *Korythaleia*. Las danzantes de este culto llamadas *korythalistriai* parece que eran las niñas de los espartanos (NILSSON, M.P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Stuttgart, 1995, 184). El epíteto de la diosa viene de una rama de laurel joven que se llevaba en los cultos y cuyo significado se relacionaba con el crecimiento

adolescencia a la edad adulta mediante el rito de paso que implica sexualidad y metamorfosis, es decir, el cambio de la vida infantil asexual a la vida adulta sexual y fértil. Es más, a las hermanas de Carias el castigo que Dioniso les reserva es la infertilidad convirtiéndolas en piedras inertes.

Es muy interesante la interpretación de Nilsson que relaciona la danza de Ártemis Korythalia con las de Dioniso. Calame toma esta idea para intentar una interpretación que ligue ambos cultos. Los cultos de Dioniso y de Ártemis están relacionados con la naturaleza no cultivada, con el desorden. Las danzas con máscaras y de carácter orgiástico reflejan la inmersión en un mundo donde los valores culturales se confunden, es el mundo desordenado y de retorno al caos antes de llegar al orden que es la civilización de la *polis*⁷⁸. Este caos sería el nexo de unión entre Ártemis y Dioniso y explicaría la similitud de las danzas de Cariatid⁷⁹ (y probablemente de Orthia) y las orgiásticas de Dioniso. No obstante, no hay que dejar de lado la posibilidad de que el nexo sea precisamente la figura de Ártemis como diosa de la fertilidad sobre todo teniendo en cuenta un vaso cerámico con una escena de danza encontrado en el santuario de Orthia. En el vaso podemos ver una figura similar a un sátiro (580 a.C.). Además, Constantinidou identifica las danzas en círculo con cultos de fertilidad⁸⁰.

También hay danzas de carácter orgiástico dedicadas a Ártemis en otros lugares de Grecia como en Elis (Paus., 6,22,1) o Siracusa, (Ath., 14,629e) y Burkert dice que hay signos fálicos y máscaras tanto en los rituales de Dioniso como en los de Ártemis⁸¹. Se vislumbra, además, un posible carácter orgiástico en las danzas de Ártemis Cariatid, como hemos dicho antes, y hay consagración de tambores en el culto de Ártemis Limnatis⁸² y en el de Ártemis Dereatis (Paus., 3,20,7) precisamente en el Taigeto, donde también estaba Dioniso Briseas. La similitud en las danzas nos remitiría de nuevo a una transición y no tanto la ruptura del rito de paso. Además, las famosas máscaras del santuario de Ártemis Ortia también nos indicarían ese momento de transición y ambigüedad relacionado con las danzas donde no se sabe muy bien quién es el portador de la máscara y todos participan en conjunto. Las máscaras presentan una serie de personajes desconocidos pero parecen ser héroes y seres monstruosos o satíricos. Carter las ha dividido en cuatro grupos que se encontraron en el santuario de Ártemis Ortia en Esparta: grotescas, sátiros, gorgonas y héroes⁸³ que en conjunto parecen mostrar personajes míticos, muchos de ellos con características ambiguas como los sátiros que, además, están relacionados con Dioniso⁸⁴. En definitiva, parece haber

(CALAME, C.: *Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique...* 298) y Parker dice que las danzas tenían carácter orgiástico, como las báquicas (PARKER, "Spartan Religion", 142-172 (151)).

78. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...* 304. GUETTEL COLE, S. "Domesticating Artemis", en BLUNDELL, S. WILLIAMSON, M. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, 1998. 24-40 (27-28).

79. ARRIGONI, G.: "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società"... 97.

80. CONSTANTINIDOU, S. "Dionysiac Elements in Spartan Cult Dances", *Phoenix*, 52, 1-2, 1998, 15-30 (24).

81. BURKERT, W.: *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford, 1985, 223.

82. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce Archaique...* 257.

83. CARTER, J.B.: "The Mask of Ortheia", *AJA*, vol. 91, No. 3, jul. 1987, 355-383 (357).

84. OTTO, W.F. *Dioniso, mito y culto*. Madrid, 1997, 70-71.

una relación directa entre el culto de Dioniso y el de Ártemis unidos por la ambigüedad de ambas figuras y los momentos de transición, también ambiguos e incluso contradictorios, en los que los espartanos hacían uso de los dos dioses.

Pasando a las conclusiones, debemos recalcar una serie de puntos que hemos intentado desarrollar a lo largo de este artículo. Por un lado, es necesario entender el contexto en el que se incluyen estos relatos. Están relacionados con la “fundación” o, al menos, desarrollo de los ritos de paso femeninos que aquí nos ocupan dentro del contexto del nacimiento de las *poleis* y la necesidad de dar un origen histórico a las instituciones e incluso a los ritos. De esta manera, los ritos se institucionalizan en un momento histórico concreto como son las dos primeras guerras mesenias, hechos que, tanto mesenios como espartanos, entendían que eran parte del origen de su comunidad, sus instituciones y su identidad. Tanto el suceso de Limnas como el intento de violación de Cariatís están asociados a la creación de una identidad mesenia que se utiliza políticamente a partir del siglo IV a.C. pero que, probablemente se había ido cristalizando desde la conquista espartana, o incluso antes. Asimismo, la creación de una identidad espartana también se relaciona con la guerra mesenia, la conquista de la misma y la esclavización de los mesenios en un momento donde la *polis* de los lacedemonios aún estaba sin consolidar. El papel de Ártemis Orthia en la iniciación masculina y también femenina y la apropiación del santuario de Ártemis Limnatis juegan un papel fundamental porque ese control significa la imposición sobre los mesenios que también rendían culto a Orthia.

Por otro lado, también existe una identificación de Orthia con Ártemis Limnatis a partir de la conquista de Mesenia y una relación con Ártemis Cariatís. Tenemos claro, como ya se ha dicho, la primera, pero es posible que exista relación con Ártemis Cariatís también. La leyenda de fundación, la presencia en la frontera y los dos sucesos de la guerra asociados a violaciones o intentos de violaciones parecen relacionar los tres cultos aunque también es posible que sea simplemente por las características panhelénicas de la propia Ártemis. De hecho, la situación fronteriza de ambos santuarios también crea un vínculo de unión al menos en la interpretación de los mismos dentro del contexto ritual general de la polis. Los dos están asociados a Ártemis que es la protectora de la frontera en todos los sentidos: la frontera de la *polis*, la frontera entre la infancia y la vida adulta y la frontera entre el centro y la periferia, así como lo cívico y lo “salvaje”.

Asimismo, las leyendas de la guerra y ritos de paso presentan características muy similares a las que vemos en el matrimonio espartano caracterizado por el travestismo ritual (paralelo en cierto modo a la versión mesenia del suceso de Limnas), el rapto y la violación de la novia. En este sentido, parece lo más lógico pensar que el fin de los cultos de Ártemis es el matrimonio y el parto y de ahí la similitud de los ritos de la adolescencia con la ceremonia matrimonial. Estos ritos están incluidos en un calendario litúrgico asociado a la educación cívica que, en nuestra opinión, también existió en Esparta para las mujeres, si bien no tenemos demasiados datos como para considerarlo paralelo a la *agogé* masculina.

Finalmente, es necesario resaltar el papel de las mujeres en la guerra, la mayoría de las veces como foco de la ira y de la impiedad de los mesenios, pero también como defensoras de su patria y de la diosa en el caso de la defensa del santuario de Demeter

en Égila (Paus. 4,17,1). En cualquier caso, como elemento de la sociedad que en muchos relatos sobre guerras se omite pero en Esparta no por la consideración social que tendrán durante toda su historia y por el paralelismo propio de las iniciaciones masculinas y femenina a través de una concepción social del individuo en el que, tanto hombres como mujeres tienen un papel en la comunidad, en el caso masculino el fin es la guerra y en el femenino es el matrimonio.

LA GUERRA DE ATENAS CON EGINA Y EL CULTO DE DAMIA Y AUXESIA

THE WAR OF ATHENS WITH EGINA
AND THE CULT OF DAMIA AND AUXESIA

MIRIAM VALDÉS GUÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAIL: mavaldes@ghis.ucm.es

RESUMEN

El relato de la guerra en Heródoto (5.82-87) entre Atenas y Egina que desencadenó una vieja enemistad entre ambas *poleis*, se elabora, en las distintas versiones, en estrecha conexión con la explicación del culto de las diosas Damia y Auxesia, veneradas en Egina, Epidauro y otros lugares, especialmente del Peloponeso. La relación entre las diosas y la guerra puede derivar de la implicación del culto en las raíces del conflicto pero sobre todo, quizás, puede tener que ver con la utilización de estas divinidades ctónicas, también asociadas con aspectos peligrosos, violentos y/o apotropaicos, como emblema de la independencia y de la resistencia de la isla a la injerencia de Atenas desde finales del s.VII.

ABSTRACT

The narration of the war by Heródoto (5.82-87) between Athens and Egina that initiated an old hatred between both *poleis*, is elaborated in the different versions mixed with the explanation of the worship of the goddesses Damia and Auxesia, venerated in Egina, Epidauro and other places, specially of the Peloponnese. The relation between the goddesses and the war can derive from the implication of the worship in the roots of the conflict but especially it can be related with the utilization of these chthonic divinities, also associated with dangerous, violent or apotropaic aspects, as emblem of the independence and of the resistance of the island to the interference of Athens from ends of the VIIth BC.

PALABRAS CLAVE

Culto apotropaico, conflicto bélico, fin del s.VII a.C., Damia y Auxesia

KEY WORDS

Apotropaic cult, warlike conflict, end of VIIth Century BC, Damia and Auxesia

Fecha de recepción: 30/01/2013

Fecha de aceptación: 10/06/2013

En estas páginas pretendemos presentar un conflicto bélico aparentemente de carácter sacro que afectó a las *poleis* de Atenas y Egina en el s. VII, fundamentalmente a partir de la mirada de Heródoto¹. El objetivo es mostrar, como hemos hecho en otras ocasiones en *Arys*², cómo se produce una mitificación de la historia y una historización del mito o, en este caso, del rito y del culto. Con ello se pone de manifiesto la importancia de tomar con suma precaución los relatos etiológicos de un culto como base para conocer de forma literal los acontecimientos bélicos históricos acaecidos en el arcaísmo. Con ello no queremos decir que dejen de tenerse en cuenta estos mismos relatos como fuentes para tratar de discernir, con cautela y apoyados en otro tipo de información, determinados elementos tanto del enfrentamiento como, sobre todo, del culto; éste quedó definitivamente imbricado con el conflicto, quizás históricamente, pero sobre todo, posiblemente, en la elaboración *a posteriori* de los acontecimientos y en la leyenda creada en torno a éstos.

La tendencia a presentar los acontecimientos bélicos y los conflictos arcaicos, especialmente los fronterizos y los que afectan a las áreas de influencia de las *poleis* y su territorio, mezclados con el mito y/o el culto/rito (no sólo en Atenas sino también en otros lugares, como en Esparta en el caso de Artemis *Limnatis* –Str., 8.4.9–, por ejemplo), distorsiona sin duda (aunque no más que otras fuentes aparentemente más objetivas) el relato del enfrentamiento, pero proporciona una información valiosa en relación con las características y el funcionamiento de cultos y ritos. Asimismo estos relatos constituyen una fuente importante para conocer las formas de representación en el imaginario de la realidad social y específicamente, en este caso, del conflicto externo. El análisis del episodio nos va a servir asimismo para reflexionar sobre un culto propiciatorio de la fertilidad, pero también peligroso, que entraña una violencia verbal y física característica de cultos apotropaicos y de ritos vinculados con la expulsión del mal (ligados también a la locura y a la violencia que engendra), y asociados, consecuentemente, con la posibilidad de fecundidad. En este culto femenino, además, está presente en forma ritual el enfrentamiento y la separación entre los sexos, que se percibe como forma de propiciar la fertilidad, y por tanto constituye un elemento central en la religión cívica, aunque al mismo tiempo se asocie con aspectos intimidatorios, “secretos” y peligrosos.

1. Para un análisis de la postura y de las fuentes de Heródoto en este relato: FIGUEIRA, T.: “Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens”, *AJPh* 106/1, 1985, 49-74. FIGUEIRA, T.: *Excursions in Epichoric History. Aiginetan Essays*, Boston, 1993, 35 ss (sitúa el conflicto a inicios del s. V: ver tabla cronológica: p. 29); DUNBABIN, T.J.: “Ἐχθρη παλαίη”, *ABSA*, 37, 1936-7, 83-91 (conflicto de época arcaica, a inicios del s. VII); HAUBOLD, J.: “Athens and Aegina (5.82-9)”, en *Reading Herodotus. A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus’ Histories*, E. Irwin – E. Greenwood (eds.), Cambridge, 2007, 226-244, a quien interesan sobre todo las concepciones del pasado de Heródoto. KOWALZIG, B.: “Musical Merchandise ‘on every vessel’: Religion and Trade on Aegina”, en *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 129-171 (138-141); IRWIN, E.: “Lest the things done by men become exitēla’: Writing up Aegina in a Late Fifth-Century Context”, en *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 426-457 (445-449), con la mirada de Heródoto desde el s. V.

2. VALDÉS, M.: “La reorganización soloniana de dos festivales atenienses: Oscoforias y Esciraforias”, *Ritual y conciencia cívica*, J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (eds.), Madrid, 1995, 19-32.

Heródoto (5.85-87) narra de forma minuciosa y con dos versiones distintas, la egineta y la ateniense, el conflicto entre estas dos *poleis* que posiblemente se sitúa a finales del s. VII³. El motivo de la disputa es la negativa egineta a pagar un tributo “sacro” por la tenencia de las estatuas de dos diosas, Damia y Auxesia, arrebatadas por los eginetas a los epidauros (Hdt., 5.83-84) y fabricadas con madera de olivo de Atenas, árbol consagrado a Atenea *Polias* en la acrópolis. La historia del conflicto bélico va precedida por la explicación de este “tributo” ancestral que los de Epidauro pagaban a Atenas desde tiempos inmemoriales, en forma de ofrendas (*hira*) a Atenea *Polias* y a Erecteo (Hdt. 5.82), a partir de un oráculo de Delfos que les instó a construir estatuas con madera de olivo cultivado que solicitaron a Atenas.

Es posible que este “tributo” simbólico, de carácter sacro, debido por Epidauro a Atenas, se inserte en el contexto arcaico de relaciones y de pertenencia de varias *poleis* a la anficionía de Calauria, una asociación fundamentalmente religiosa de la que se piensa que puede remontarse al origen del arcaísmo o incluso a fechas anteriores⁴. La anficionía se encargaría de regular a pequeña escala, quizás frente a *poleis* potentes desde el punto de vista naval, ya desde el s. VIII -como Corinto o las ciudades euboicas, ausentes de la anficionía-, la piratería y el tráfico de mercancías y específicamente también la compraventa y el rescate de esclavos, en lo que tiene un papel destacado Egina⁵. El centro de dicha anficionía es Calauria, una pequeña isla cuyo culto de Poseidón se remonta, como han desvelado recientemente las excavaciones, a la época oscura⁶. Tanto Atenas, como Epidauro y Egina perte-

3. Ver más abajo para la fecha notas 15, 16, 27 y 40.

4. Str. 8.6.14 C374; IG IV 842. Para la anficionía como una entidad antigua ver: SCHUMACHER, R.W.M.: “Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron”, in R. Hägg y N. Marinatos (eds.), *Greek Sanctuaries*, London – New York, 1993, 62-87. Cree que es de época micénica, con continuidad en época oscura: HARLAND, J. P.: “The Calaurian Amphictyony”, *AJA*, 29.2, 1925, 160-171. Ver, sin embargo, KELLY, T.: “The Calaurian Amphictyony”, *AJA*, 70, 1966, 113-121, que piensa que es del s. VII, aunque ha habido importante novedades en los hallazgos arqueológicos desde entonces. TAUSEND, K.: *Amphiktyonie und Symmachie*, Stuttgart, 1992, 12-19, señala que fue creada antes de mediados del s. VII y posiblemente hacia el 700, aunque reconoce que hay similitudes en la cerámica de época geométrica en el área de la Anficionía (p. 15). FIGUEIRA, T.: *Aegina. Society and Politics*, 1986, New Hampshire, 185 ss; MORRIS, S.P.: *The Black and White Style. Athens and Aigina in the Orientalizing Period*, New Haven – London, 1984, 100; CICCIO, M.: “Il santuario di Damia e Auxesia e il conflitto tra Atene ed Egina (Herod. V, 82-88)”, in *Santuari e politica nel mondo antico*, M. Sordi (ed.), Milano, 1983, 95-104. De época helenística: HALL, J. M.: “How Argive was the ‘Argive’ Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 B.C.” *AJA*, 99, 1995, 577-613.

5. VALDÉS, M.: “Mercado de esclavos en Atenas Arcaica”, *Routes et Marchés d’Esclaves* (XXVI Colloque du GIREA, Besançon 2001), M. Garrido (ed.), Paris, 2002, 275-319. Relación del episodio entre Atenas y Egina con la red de relaciones y comerciales en relación con el abastecimiento de grano fundamentalmente, y la competencia en este sentido: KOWALZIG, B.: *Musical*, 139-141.

6. Probable templo del Geométrico tardío y restos del final del mundo micénico, con continuidad en época oscura, con restos de significación religiosa al menos desde al menos el 900: WELLS, B. – PENTTINEN, A. – BILLOT, M.F.: “Investigations in the sanctuary of Poseidon on Kalaureia, 1997-2001”, *OAth*, 28, 2003, 29-87 (esp. 49 y 79). WELLS, B. – PENTTINEN, A. – HJOHLMAN, J. – SAVINI, E. – GÖRANSSON, K.: “The Kalaureia Excavation Project: the 2003 season”, *OAth*, 30, 2005, 127-215 (esp. 150-159). WELLS B. et al.: “The Kalaureia Excavation Project: the 2004-2005 Seasons”, *OpAth*, 2006-2007, 31-120 (31-32).

necen, entre otras *poleis*, a esta asociación. No sabemos exactamente desde cuándo, pero el hecho de que Atenas reclame esta muestra de “sumisión” en el terreno del culto, con ofrendas a Atenea *Polias* y Erecteo, con sede en la acrópolis, lleva a pensar en momentos en los que, como justamente ha señalado Coldstream a partir de la documentación arqueológica, Atenas era una “potencia marítima”, lo que cuadraría bien, como señala este mismo autor, con el Geométrico medio II y tardío I, sobre todo entre el 760 y el 735 a.C., fecha, en la que este autor sitúa un primer enfrentamiento con Egina; en el Geométrico tardío I, efectivamente, se encuentran en Atenas enterramientos muy ricos, signo de potencia económica, que tienden a concentrarse en la ciudad, y se inicia un nuevo estilo cerámico, el Geométrico tardío, con el llamado “Maestro de Dipylon”, que cuenta con escenas entre las que son frecuentes las luchas navales; no hay que olvidar, además, que es el periodo en el que la propia tradición ateniense sitúa una primera sistematización de las instituciones del Ática con el establecimiento de un arconte decenal (753), lo que puede llevar a pensar en una primera coordinación y dirección de todo el territorio del Ática desde Atenas lo que conferiría una nada despreciable capacidad económica y militar⁷. Precisamente de ese periodo son varias de las grandes ánforas de almacenamiento procedentes de Atenas encontradas en el santuario de Poseidón en Calauria⁸.

El ascendiente sobre Epidauro, manifestado en este elemento cultural, es significativo pues posiblemente se inserta en el contexto de una fiesta, las Panateneas, o en esas fechas, Ateneas, dedicadas precisamente a la diosa acropolitana y a Erecteo. La celebración se encuentra ya descrita, según varios autores⁹, en la entrada ateniense del catálogo de las naves (Hom. *Il.* 2.546-556), en la que se alude a la diosa y al héroe atenienses, en el contexto de una fiesta común de toda el Ática, de todos los atenienses, *Athenaioi*, celebrada anualmente¹⁰. El hecho de llevar víctimas sacrificiales a Atenea *Polias* y a Erecteo, probablemente en el contexto de esta fiesta, las Panateneas o Ateneas, indica posiblemente cierto ascendiente por parte de Atenas o la aspiración a ejercerlo en el contexto del golfo Sarónico¹¹ desde el s.

7. Enfrentamiento con Egina: COLDSTREAM, J.: *Geometric Greece*, London, 1977, 132-133. Enterramientos: MORRIS, I.: *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, 1987, 81-82; WHITLEY, J.: *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge, 1991, 63, 144-145. Escenas de cerámica este periodo: AHLBERG, G.: *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Goteborg, 1971; AHLBERG, G.: *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm, 1971; COLDSTREAM, J.: *Geometric*, 109 ss; WHITLEY, J.: *Style*, 140-142. Arconte decenal: Arist., *Ath.*, 3.1; Paus., 4.13.7. Argumentos a favor de una primera coordinación del Ática por parte de Atenas: VALDÉS, M.: “Menesteo en la *Iliada* y la “primera unificación” del Ática: reflexiones en torno al s. VIII en Atenas”, *Incidenza del Antico*, 8, 2010, 81-108.

8. WELLS et al., 2006-2007, 54, 62, 63.

9. DAVISON, J.A.: “Peisistratus and Homer”, *TAPA*, 86, 1955, 25. MIKALSON, J.D.: “Erechtus and the Panathenaia”, *AJPh*, 97, 1976, 141. BRULÉ, P.: “Fêtes grecques: périodicité et initiation. Hyacinthies et Panathénées”, en *L'initiation. Actes du colloque de Montpellier*, A. Moreau (ed.), Tomo I, Montpellier 1992, 25. BRULÉ, P.: “La cité en ses composantes: remarque sur les sacrifices et la procession des Panathénées”, *Kernos*, 9, 1996, 43.

10. VALDÉS, M.: Menesteo.

11. Para esta aspiración ver también CICCIO, M.: Il santuario, 100-101.

VIII, al menos sobre Epidauró, aunque luego, con los desarrollos complejos y la evolución de Atenas en años posteriores, decayera o fuera abandonado¹².

Egina, que se encuentra probablemente bajo la órbita de Argos y luego de Epidauró¹³, en el s.VII, se desarrolló desde el inicio de su historia como una *polis* orientada a la navegación, a la piratería y al comercio¹⁴. Es probable que su independencia de Epidauró se produjera en la segunda mitad del s.VII hacia el último tercio o finales de siglo¹⁵, momento en el que se inicia el conflicto con Atenas¹⁶, que acaba con un enfrentamiento armado, narrado, como señalábamos más arriba, por Heródoto¹⁷. Las relaciones de Atenas con Egina fueron seguramente intensas y fluidas durante todo el s.VII, al menos hasta el enfrentamiento, aunque hay indicios de que se mantuvo hasta cierto punto también después¹⁸. Son relaciones culturales, como se percibe específicamente en la cerámica protoática ateniense, uno de cuyos lugares de fabricación es sin duda Egina¹⁹. Hay coincidencias también culturales, en cultos costeros como los del cabo Colias y Falero (el puerto arcaico de Atenas)²⁰. Destaca,

12. Para Atenas en esos años: VALDÉS, M.: *La formación de Atenas. Gestión, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Zaragoza, 2012, 103 ss. Para la idea de fuerzas centrífugas en Atenas en la segunda mitad del s.VIII, especialmente en relación con el culto heroico, lo que minaría la potencialidad de esta *polis* para emprender acciones conjuntas: SNODGRASS, A.: "The Archaeology of the Hero", *AION(archeol)*, 10, 1988, 19-26; WHITLEY, J.: "Early States and hero Cults: a re-appraisal", *JHS*, 108, 1988, 173-182. Idea de repliegue o recesión desde el 700, que ha sido, en cualquier caso, matizada: Valdés, 2012, 160 ss (con bibliografía).

13. Egina está bajo el dominio de Argos (de Diomedes) en la *Ilíada*. Hom. *Il.* 2.562; FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 18, 88-89. FIGUEIRA, T.: *Aegina*, 170 ss. Para Argos desde el s.VIII: TOMLINSON, R.A.: *Argos and the Argolid*, Ithaca, 1972, 67-87. Para la dominación de Epidauró ver *infra* nota 15.

14. FIGUEIRA, T.: *Aegina*, 202 ss. Str., 8.6.16 C 376. Plu., *Them.*, 4.1. Paus., 2.29.5. Papel preponderante en la fundación de Naucratis: Hdt., 2.178.2-3.

15. FIGUEIRA, T.: *Aegina*, 170 ss. Egina dependiente de Epidauró: Hdt., 5.83.1. Ver VALDÉS, M.: *Mercado*, 306, nn. 105 y 106. Ver más abajo nota 40. FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 29. GAUTHIER, P.: *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, 349-351, señala que el dominio se remontaría a época arcaica aunque no determina una fecha precisa.

16. Quizás el malestar se puede intuir, antes incluso de la independencia de Epidauró, en el episodio de Timarco ateniense asesinado por un egineta cuando visita a Procles de Epidauró (para la fecha del tirano: FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 11; ver *infra* nota 40): Plu. *Mor.*, 403C-E.

17. COLDSTREAM, J.: *Geometric*, 135 (ver nota 7 más arriba) sitúa este enfrentamiento en s. VIII, a partir de la inexistencia de cerámica ática en Egina en el LGIb; ver sin embargo, FIGUEIRA, T.: *Herodotus*, 52-54. Para una persistencia de actividad comercial: GRECO, E. - TORELLI, M.: *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Bari, 1983, 92.

18. En relación con el mercado de esclavos: VALDÉS, M.: *Mercado*, 312.

19. Para la fabricación de cerámica protoática: MORRIS, S.: *The Black*. Esta autora sitúa la guerra de Atenas con Egina a inicios del s. VII (p. 107-115) y cree que la fabricación de la cerámica protoática de Atenas se sitúa en Egina entre el 670 y el 640; crítica de FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 58 ss. Más bibliografía en VALDÉS, M.: *La formación*, 271, n. 1110. En cualquier caso Egina tiene un papel destacado en la comercialización y expansión de la cerámica ática a partir ya de 650: FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 59. MORRIS, S.: *The Black*, 104 (papel en la comercialización del aceite ático).

20. *Genos de Koliadai* en Atenas y en Egina: PARKER, R.: *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, 305. En la isla se encuentra un culto de Afrodita Colias junto al mar como en el Ática: Paus., 2.29.6; Plu., *Quaest. Gr.*, 44; PIRENNE DELFORGE, V.: *L'Aphrodite grecque*, Kernos suppl., 4, Liège, 1994, 176 ss. El

igualmente, en el contexto de estas relaciones, el vínculo de familias aristocráticas áticas sobre todo del Pedión, la llanura central de Atenas, con Egina; especialmente se da este contacto por parte de nobles de esta zona central de Atenas con proyección marítima, como los Filedas. Esta familia tiene conexiones genealógicas con Egina que se desarrollaron en época temprana, quizás en este siglo VII e incluso desde antes, como podría mostrar la relación en Homero de Áyax y Menesteo, vinculado a esta familia²¹. Egina es el lugar en el que los nobles del Ática y específicamente, suponemos, los del Pedión, comercializaban productos como el grano, cuya exportación prohibió Solón, posiblemente por dañar los intereses de los pequeños y medianos agricultores del Ática y la venta de productos en el propio territorio ático²². Cabe suponer que a través de la isla se comercializaba y se daba salida igualmente a la venta de esclavos en el contexto de la reducción de la población campesina ática a la dependencia (*theteia*: D.L., 1.45) y esclavitud que se produjo a finales del s.VII²³. Estas relaciones fluidas, entre Atenas y Egina, entraron sin duda en crisis en la segunda mitad del s.VII.

Un indicio de ello puede ser precisamente el relato sobre Dracón, el primer legislador de Atenas, del que se narraba su muerte “accidental”, con violencia, en la isla, después de desplazarse a ella para ejercer como *nomothetes*²⁴. Allí se construyó un *heroon* en su honor. A pesar de la manipulación que tuvo la noticia en época clásica, como sugiere Figueira²⁵, ésta podría indicar por una parte la relación estrecha de nobles del Ática (sobre todo del Pedión como sería el propio Dracón²⁶) con Egina, pero también quizás la aspiración a un cierto ascendiente o tutela sobre la isla, que estaría ya independizada en esos momentos de Epidauro²⁷. Al mismo tiempo, la noticia parece apuntar también al deterio-

promontorio de Colias en Atenas, donde se veneraba a Afrodita *Genetyllis* (Paus., 1.1.5; Ar., *Nu.*, 51-52 y sch.; St. Byz. s.v. *Kolias*), estaba frente a Egina. Afrodita Colias en Egina: PAULY - WISSOWA, *RE*, Bd XI.1, 1922, col., 1075 (HONIGMANN). Enfrentamientos rituales en Egina y Argos similares a los de Colias: RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid, 1981, 118. Semejanza de las diosas *Genetyllides* veneradas en Colias con las *Geraistai nymphai Genethliai* de Falero (IG II/III2, 4547; E., *El.*, 625 ss); cf. VALDÉS, M.: Mercado, 292 ss y esp. nn. 65 y 66.

21. Vínculo de los Eácidas de Egina con los Filedas: Hdt., 6.35; Ferécides *FGrH* 3 F 60 (Apollod., *Bibl.*, 3.158); HUXLEY, G.: “The date of Pherekydes of Athens”, *GRBS*, 14, 1973, 137-143. Relación también con Egina por parte de Tucídides hijo de Oloro, emparentado con los Filaidas: FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 253; por parte de los Salaminios (*Chairion* del s. VI enterrado allí) posiblemente desde el s. VII: Valdés, M.: Mercado, 315-316, con n. 145 (con bibliografía). Áyax y Teucro de los Eácidas aparecen en la *Iliada* en estrecha relación con Menesteo de Atenas: Hom., *Il.*, 12.331-77; sólo Áyax: Hom., *Il.*, 13.190-7. Menesteo y Filedas: VALDÉS, M.: Menesteo. Las cigarras, símbolo de Cécrope y de la autoctonía más antigua de los nobles atenienses, asociada también a Egina: GOURMELEN, L.: *Kékrops, le Roi-Serpent. Imagerie athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, 2004, 351-366

22. VALDÉS, M.: Mercado, 310; FIGUEIRA, T.; *Excursions*, 81. Ley de Solón: Plu., *Sol.*, 24.1-2. DESCAT, R.: “La loi de Solon sur l'interdiction d'exporter les produits attiques”, en *Lemporian*, A. Bresson y P. Rouillard (eds.), Paris, 1993, 145-161.

23. VALDÉS, M.: La formación, 298 ss (con bibliografía).

24. Suda, s.v. *Drakon*. Puesto de manifiesto por FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 231 ss.

25. *Excursions*, 252-254.

26. VALDÉS, La formación, 322 con nn. 1430 y 1431 (con bibliografía).

27. BUCK, R.J.: “Epidaurians, Aeginetans and Athenians”, en *Studies in honour of Malcolm Francis McGregor*, G.S. Shrimpton y D.J. McCargar (eds.), Locust Valley, New York, 1981, 5-13, sitúa la inde-

ro -de ahí la muerte del legislador Dracón- de las relaciones de la isla con Atenas. Egina no sólo quería ser independiente (con la ayuda de Argos) de Epidauro, sino también zafarse de una molesta tutela o supervisión, quizás tradicional al menos en el contexto del comercio del golfo saronico, por parte de Atenas, y que podría remontarse al s.VIII, momento de poder naval ateniense como hemos señalado más arriba. Todo ello acabó en el conflicto armado que estamos examinando.

A partir de este contexto y partiendo de la manipulación o “ritualización/mitificación” del episodio bélico, no parece verosímil que el conflicto implicara la participación por parte de Atenas de una sola nave, como narra Heródoto en la primera versión (la ateniense) de los hechos²⁸. Más bien, cabría esperar que la realidad se acercara más a la segunda versión (la egineta: Hdt. 5.86), de modo que el conflicto hubiera implicado una flota con varias naves, pues Egina contó además con la ayuda de Argos. Esto puede apoyarse en el contexto histórico, ya que si se sitúa el conflicto después de la independencia de Egina de Epidauro (producida hacia el 620-618 según Figueira²⁹), como señala Heródoto (5.83.1), es decir hacia finales del s.VII –hipotéticamente en torno al 610 o algo más tarde-, coincidiría con un periodo, en esta última década del s.VII³⁰, desastroso para Atenas en todos los sentidos, debido en parte quizás a esta debacle militar en su política externa. El incremento de su debilidad marítima en este momento específico, derivado, entre otras causas internas, de la derrota con Egina, conllevó probablemente también la pérdida de Salamina frente a Mégara, documentada en las fuentes, a finales del s.VII³¹, que se materializó, según el testimonio del propio Solón, en una ley que prohibía hablar de reconquistar la isla, que el legislador infringió. Es la época en la que puede suponerse que desaparecieron, como institución o consejo de gobierno, los misteriosos “pritanos de los naucraros”, con responsabilidad naval y financiera (serían en este último campo sustituidos por los tamías³²), que encontramos en

pendencia antes de la caída de Epidauro bajo el poder de Corinto con Periandro. Figueira la asocia con la toma de Epidauro por parte de Periandro que sitúa hacia el 618 a.C.: FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 1 ss, 29. FIGUEIRA, T.: *Herodotus*, 61, con n. 27.

28. FIGUEIRA, T.: *Herodotus*, 73 pone en duda los motivos (no sólo atenienses sino también eginetas) y señala la posibilidad de la falta de historicidad del conflicto. En cualquier caso la versión ateniense (Hdt. 5.85) habría querido *a posteriori*, en la elaboración de los hechos, minimizar el conflicto, sin reconocer la debacle, en caso de haber existido, y atribuyendo la derrota sólo a la intervención divina. En este caso, sin duda, el relato, reelaborado en época clásica, pudo incorporar la práctica diplomática de ese periodo (s. V) de enviar una sola trirreme en son de paz y de negociación, antes de iniciarse las hostilidades (agradezco al revisor de este artículo esta indicación).

29. Ver FIGUEIRA en nota 27.

30. FIGUEIRA, T.: *Aegina*, 67, sitúa el enfrentamiento entre Atenas y Egina en el 610-590; sin embargo en FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 29, lo sitúa en el 595-590.

31. Ver HOPPER, R.J.: “Plain, Shore and Hill in Early Athens”, *ABSA*, 56, 1961, 189-219 (211); PIC-CIRILI, L.: “Solone e la guerra per Salamina”, *ASNSP*, VIII.1, 1978, serie III, 1-13: reconquista de Salamina por parte de Atenas después del atentado ciloneo y una nueva pérdida con anterioridad a Solón. Ley: Plu., *Sol.*, 8; D.L., 1.46. D. 19.252. *Sol.*, fr. 2 D. Para la situación interna y externa de Atenas en este periodo ver VALDÉS, M.: *La formación*, 294 ss.

32. *Arist.*, *Ath.*, 8.1; *IG I² 393* (inscripción del 550-549). Los tamías aparecen en la “constitución de Dracón” de Aristóteles: *Ath.*, 4.1. Cf. DEVELIN, R.: *Athenian Officials*, Cambridge, 1989, 8, que cree que

el relato de Heródoto del atentado ciloneo, acaecido unas décadas antes y que finalizó con el juicio de los Alcmeónidas acusados de matar a Cilón y sus compañeros lo que produjo una situación de *miasma* en la ciudad³³. A finales del s.VII la situación de crisis tuvo que ser tan grave, provocada, como decimos, en parte (dejando de lado otras causas o motivaciones internas importantes), por la pérdida frente a Egina, que reavivó el mencionado *agos* ciloneo como maldición a la que se pudo atribuir, en esos momentos, el desastre bélico³⁴. Ello provocó la llegada del purificador con poderes especiales, Epiménides de Creta, cuya purificación sitúan las fuentes en torno al 610-600 a.C., y que se asocia, efectivamente, al *miasma* provocado por los Alcmeónidas.³⁵

Posiblemente en Egina estuvo implicada la flota ateniense, nutrida de barcos de grandes propietarios puestos a disposición de la *polis*, con personal reclutado por ellos a instancias de la ciudad. Coinciden los intereses de los grandes señores con los intereses “estatales” en un momento en el que no pueden distinguirse netamente, por estar imbricados, lo público y privado.

los tamías pudieron existir con anterioridad a Solón.

33. Hdt., 5.71; Th., 1.126; Plu., *Sol.*, 12; Arist., *Ath.* 1.1. y fr. 2 del epitome de Heráclides de Lesbos, *Sobre las Constituciones*. VALDÉS, M.: La formación, 313 ss. Para los pritanos de los naucraros en relación con las finanzas: JORDAN, B.: “Herodotus 5.71.2 and the Naukraroi of Athens”, *CSCA*, 3, 1970, 153-75; JORDAN, B.: *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth Century Athens*, Göttingen, 1979; JORDAN, B.: “The Naukraroi of Athens and the Meaning of Nemo”, *AC*, 61, 1992, 60-79; BILLINGMEIER-DUSING, J.C. DUSING, A.S.: “The Origin and Function of the Naukraroi at Athens”, *TAPhA*, 111, 1981, 11-16; DEVELIN, R.: “Prytany system and Eponyms for Financial Boards in Athens”, *Klio*, 68, 1986, 67-83. Pritanos de los naucraros en relación con la navegación: GABRIELSEN, V.: “The Naukrariai and the Athenian Navy”, *C&M*, 36, 1985, 21-51; GABRIELSEN, V.: *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore-London, 1994, 19 ss; JONES, N.F.: *Public Organization in Ancient Greece*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1987; WALLINGA, H.T.: *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trireme*, Leiden-NewYork-Köln, 1993, 16 ss.

34. Como luego se hará con la inculpación de Jantipo en su pérdida frente a Egina en el s. V, o con Pericles, su hijo, de los Alcmeónidas, al inicio de la guerra del Peloponeso: cf. VALDÉS, M.: “Decreto de Pritaneo y política délfica. Exégesis religiosa en la democracia de Pericles”, in M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw, eds., *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia y Roma*, Buenos Aires, 2009, 195-228. Esto no quiere decir que en las fuentes atenienses y en la elaboración de Atenas *a posteriori* no se construyera también al mismo tiempo la narración minimizando el conflicto y la justificación del mismo por causas religiosas, atribuyendo o vinculando la purificación de Epiménides sólo al *agos* de los Alcmeónidas.

35. RHODES, P.J.: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, 83-84 (hacia el 600). STANTON, G.R.: *Athenian Politics c. 800-500 B.C. A Source Book*, London-New York, 1990, 22, n. 11 y 23, n. 3. Plu., *Sol.*, 12.3-6. La Suda asocia (s.v. *Epimenides*; ed. Adler II [1967], p. 370; Epiménides *FGrHist* T 2), a Epiménides con el final del s. VII (604/3-601/0). D.L. 1.110-13 lo sitúa en la 46 olimpiada, es decir en el 596/5, aunque ha sido rechazado como una invención por varios autores: RHODES, P.J. *A Commentary*, 83; FORNARA, C.W. y SAMONS II, L.J.: *Athens from Clisthenes to Pericles*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, 7; RUZÉ, F.R.: *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997, 332. Aceptan esta fecha tan tardía para Epiménides: LÉVY, E.: “Notes sur la Chronologie Athénienne au VI^e siècle”, *Historia*, 27, 1978, 513-521; DEVELIN, R.: *Athenian*, 34. Para otras fechas para el purificador cretense: VALDÉS, M.: La formación, 326-327, n. 1458.

También puede deducirse que obviamente el conflicto no fue sólo religioso, sin menospreciar la posibilidad de que éste se canalizara, en los acontecimientos, a través de estos aspectos, siendo esencial en él el tema de las influencias y del comercio en el contexto del golfo Sarónico, así como una supuesta tutela o supervisión por parte de Atenas en este marco³⁶. No es casual que poco después o justo en las mismas fechas se abran fuentes o vías alternativas de comercialización y búsqueda de productos (y de tierras) con el inicio de la colonización ateniense en el Sigeo³⁷. Atenas vuelca su mirada al mundo jonio, como señala apropiadamente Heródoto cuando dice que a partir de ese momento las mujeres áticas adoptaron el vestido jonio, mezclando esta perspectiva, por otra parte, con la etiología del culto y la dedicación de agujas de vestido a las diosas³⁸.

La existencia e historicidad del conflicto, que Heródoto no fecha en su narración, encajarían pues en el contexto de finales del s. VII, no sólo porque las fuentes que se refieren al s. VI no lo mencionan y porque ya a finales de este siglo es considerada una “antigua enemistad”³⁹, sino porque la única referencia relativamente fiable que puede ayudar a fecharlo es la independencia de Egina de Epidauro. Ésta suele situarse en el periodo en el que esta *polis* cae bajo la órbita de Periandro, entre el 620 y el 600 a.C.⁴⁰ Por otra parte, fuentes alternativas presentan un panorama para estas fechas en Atenas de debilidad en el mar y de retraimiento, así como de preocupación por el *miasma* e inquietud por purificar y devolver la prosperidad a la ciudad a través de Epiménides⁴¹.

El conflicto bélico se formula tanto en la versión ateniense como en la egineta en clave religiosa, en relación con un culto, que pudo o no estar implicado realmente en el conflicto, pero que en cualquier caso era importante como emblema de la autonomía de la isla. El conflicto se justifica, para Atenas, por una reivindicación religiosa y la derrota, que no es tal para Atenas (pues sólo implicó un barco), se atribuye a la ira de la divinidad que desencadenó un trueno y un terremoto, mientras que para los isleños Atenas, que invade en su versión la isla con una poderosa flota, sufre una importante debacle a manos eginetas con la ayuda de Argos, sin dejar de lado tampoco la ira de la divinidad,

36. En este sentido también CICCIO, M.: Il santuario.

37. Entre el 610 y el 600: Cf. RE XX, s.v. *Phrynon*, col. 929 (FIEHN); ISAAC, B.: *The greek settlements in Thrace until the macedonian conquest*, Leiden, 1986, 162. Str. 13, 1.38 C 599.

38. Cambio en este uso en segundo cuarto del s. VI: FIGUEIRA, T.: Herodotus, 56; el cambio en el vestido no sirve, en cualquier caso, según este autor, para fechar el conflicto (58). Dedicación de fibulas en el santuario en un inventario del templo del s. V, mencionando a la diosa como *Mnia*: IG IV 1588 (429-405 a.C.); FIGUEIRA, T.: Herodotus, n. 17 (con bibliografía). Se trata de una inscripción de la cleruquía ateniense establecida en Egina en el 431. IRWIN, E.: “Herodotus on Aeginetan Identity”, en *Agina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 373-425 (389).

39. Hdt., 5.81.2; 5.82.1; FIGUEIRA, T.: Herodotus, 71.

40. Corinto bajo Cípselo y Periandro: Hdt., 5.92. Periandro en Epidauro: Hdt., 3.52.7 (se adueña de Epidauro y de Procles, su tirano); ver nota 27. WILL, E.: *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres mediques*, Paris, 1955, 545; SALMON, J. B.: *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 B.C.*, Oxford, 1984, 221-222. CICCIO, M.: Il santuario, 102, sitúa la caída Epidauro bajo Periandro en torno al 620-600.

41. Para Epiménides: FEDERICO E. - VISCONTI, A.: (eds.), *Epimenide Cretese*, Napoli, 2002.

manifestada en el trueno y en el terremoto, y enfatizando también el arraigo y la “negativa” de las diosas a ser desplazadas de la isla. Según Heródoto (5.86.4), en la versión egineta, cuando los atenienses arrastraban las imágenes, éstas cayeron de hinojos y desde entonces siguen en esa posición. Sin duda se trata de un relato etiológico del culto y de las estatuas de culto vinculado con la fertilidad y los partos, similar al de Ilitía⁴². El culto de Damia y Auxesia se ha equiparado, en efecto, con el de Deméter y Perséfone⁴³. De hecho Pausanias cuando lo visita afirma que ofreció sacrificios al modo eleusino (2.30.4). Ambas divinidades estarían vinculadas a la fertilidad de la tierra y al crecimiento (*auxein*), como Auxo, una de las Cárites⁴⁴, y consecuentemente también a las posibilidades de fecundidad humana y a los partos. El relato de la guerra constituye una fuente importante para conocer las características del culto, pues se plantean en forma etiológica muchos rasgos particulares del mismo, como el comentado de las estatuas de hinojos o la ofrenda de agujas o fíbulas de vestidos en el santuario, confirmada por la epigrafía⁴⁵, que se recoge en el relato cuando se menciona al único superviviente ateniense, muerto a su llegada a Atenas a manos de las mujeres de sus compañeros que comenzaron a darle punzadas con las fíbulas de sus vestidos (Hdt., 5.87.2). Este elemento indica también en cualquier caso que se trata de un culto fundamentalmente femenino, aunque implicado también en la guerra, no sólo por el relato de Heródoto, sino por ofrendas de armas en el santuario como se conoce por la epigrafía⁴⁶, y en cualquier caso con ritos controlados por coregos masculinos (Hdt., 5.83.3). La violencia que implica la muerte de los atenienses en este relato etiológico, así como otros indicios o rasgos, recogidos también en la narración, como la locura que sobrevino a los atenienses que trataban de apoderarse de las estatuas y la matanza consiguiente entre compañeros (Hdt, 5.85.2), indican asimismo un tipo de culto peligroso y apotropaico –de ahí también su relación con lo bélico y su capacidad de rechazar el peligro-, de protección posiblemente del territorio. La benevolencia y la peligrosidad van con frecuencia unidas en las divinidades griegas y especialmente en algunas divinidades femeninas como las *Semnai Theai* o la propia Deméter⁴⁷. Esta peligrosidad de las estatuas las acerca especialmente a la diosa Ártemis, con quien se han

42. Paus., 8.48.7 (Ilitía). LAMBRINUDAKIS, W.: “Damia et Auxesia”, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. III, Zürich - München, 1986, 323-324; BETTINETTI, S.: *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001, 69; FIGUEIRA, T.: Excursions, 58.

43. LAMBRINUDAKIS, W.: Damia, 323 s; FIGUEIRA, T.: Excursions, 57-58; LARSON, J.: *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York, 2007, 180. Suda, s.v. *Azesia*. *Azesia* como epíteto de Deméter: Soph., fr. 981 Radt. Hsch., y Phot., s.v. *Azesia*. Suda, s.v. Suda, s.v. *Amaia*, a 1541 Adler (*Amaia*, Deméter y *Azesia*, Core); Anecdota Graecae, Bekker, 1.348.26.

44. Paus., 9.35.2. Venerada en Atenas, junto a *Hegemone*, en el juramento de los efebos, lo que muestra una conexión con la guerra: Poll., 8.106. TOD, M.N.: *A selection of greek historical inscriptions, vol. 2 From 403 to 323 B.C.*, Oxford, 1968, tomo II, n.º. 204, lin. 16-19. Ver DÜMMLER, F.: “Auxesia”, en Pauly, *RE*, II.2, 1896, Stuttgart, col. 2616-18; KERN, O. “Damia”, en Pauly, *RE* IV.2, 1901, Stuttgart, col. 2054. Ver SCHIAVO, A. Lo.: *Charites*, Napoli, 1993.

45. Ver nota 38.

46. En la inscripción citada en nota 38, líneas 19-20, 21-22, 38-39; FIGUEIRA, T.: Herodotus, 68.

47. Para las *Semnai*: HENRICHS, A.: “Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus”, *ICS*, 19, 1994, 27-58.

encontrado algunos paralelismos. Así por ejemplo Ártemis en Pelene (Acaya) tenía una estatua (*bretas*) que habitualmente era ocultada para que nadie pudiera verla y cuando la sacerdotisa la sacaba fuera, todos evitaban mirarla, pues era peligrosa para hombres y volvía estériles y sin frutos a los árboles. Cuando los de Pellene fueron atacados por los etolios la sacerdotisa sacó fuera la imagen y éstos perdieron la razón⁴⁸. De forma similar el *xoanon* de Ártemis Ortia (Pausanias 3.16.9) volvió locos a los que lo encontraron y los espartanos se vieron inducidos a la discordia cuando realizaban sacrificios a la diosa y como consecuencia de ella, se vieron implicados en asesinatos; después de haber muerto muchos en el altar, una enfermedad aniquiló a los restantes, por lo que según un oráculo tenían que llenar el altar de sangre humana, lo que Licurgo sustituyó por las famosas flagelaciones de los efebos⁴⁹. La locura, el asesinato, la sangre humana recuerdan sin duda al ritual apotropaico de expulsión del mal de los fármacos⁵⁰, que protegía la comunidad de posibles peligros y alejaba el mal de la comunidad.

En el caso de Damia y Auxesia esta violencia se encuentra también en el ámbito de las injurias contra las mujeres que proferían los coros femeninos en los ritos en su honor (Hdt., 5.83.3), similar a la *aischrologia* dedicada a Deméter⁵¹ que tiene igualmente un carácter apotropaico y trata de alejar la funesta disposición de ánimo de la diosa y propiciar la fertilidad. El culto de Damia y Auxesia es un culto característico de las mujeres, pero sin duda controlado por la *polis* (como las Tesmoforias) dada la repercusión (fertilidad, fecundidad, alejamiento del mal) que conlleva. El culto no es exclusivo de Egina, se encuentra también en Epidauro (lugar en el que según Heródoto roban los eginetas las estatuas: Hdt., 5.82-83; Paus., 2.30.4), donde los ritos eran secretos (*arretoí*: Hdt., 5.83.3)⁵². En otras versiones las diosas son conocidas como Amaia y Azesia⁵³, y eran veneradas también en otros lugares del Peloponeso, como Trecén y probablemente en Esparta desde fecha temprana como demuestra su culto en Tarento y en Tera⁵⁴. En Trecén (Paus., 2.32.2), como en los casos

48. Plu, *Arat.*, 32.3; BETTINETTI, S.: La statua, 67-68. FARAONE, C.A.: *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York – Oxford, 1992, 137-138.

49. MUSTI, D. – TORELLI, M.: *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma, 1991, 226-227. Algo similar ocurre en Acaya con Ártemis Triclaría en cuyo santuario se produjo la unión sacrilega de la sacerdotisa Cometo y de Melanipo con el consiguiente castigo de destrucción, enfermedad y muerte y la inauguración de sacrificios humanos a la diosa: Paus, 7.19.3.

50. BREMMER, J.N.: "Scapegoat rituals in Ancient Greece", *HSCPh*, 87, 1983, 299-320. BURKERT, W.: *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985, 82 ss.

51. En los Misterios: RICHARDSON, N.J.: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 212 ss. Para este tipo de ritos: BRUMFIELD, A.C.: "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in Early Greek Polis*. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institut at Athens 16-18 Oct, 1992, Stockholm, 1996, 67-74; SFAMENI GASPARRO, G.S.: *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986, 259 ss. *Aischrologia* en relación con culto egineta: BURKERT, W.: *Greek Religion*, 105.

52. Para ritos prohibidos (*aporrheta*) e indecibles (*arrheta*): BURKERT, W.: *Antichi culti misterici*, Roma, 1991, esp., 15, con n. 44. Culto de las diosas en Epidauro: *IG IV².1* 386, 398, 410, 434.

53. Ver más arriba nota 43. Zenob, 4.20=CPG 1.89; CPG, 1.327; Suda, s.v. *Amaia*, a 1541 Adler; FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 57-58.

54. Tarento: Hsch., s.v. *Dameia*; SCHIAVO, A. Lo: Charites, 39, n. 6. Tera: *IG XII.3*, 361; FIGUEIRA, T.: *Excursions*, 58 (en relación con los partos). También en Italia identificada como Bona Dea: Paul. ex

comentados de Ártemis, se producía un ritual que evocaba una extrema violencia, con la lapidación, en el relato etiológico (*Lithobolia*⁵⁵), de dos chicas jóvenes que llegaron de Creta, llamadas Damia y Auxesia, y que en luchas intestinas en la ciudad, fueron apedreadas por los de la facción contraria. El ritual recuerda, de nuevo, la purificación por la sangre humana, en un contexto de lucha fratricida, y el rito de los fármacos.

No podemos acercarnos con seguridad a las razones por las que se elabora la narración del conflicto bélico entre Atenas y Egina, acaecido probablemente a finales del s.VII, a partir de este culto, con el resultado de la explicación etiológica de su funcionamiento y características. No puede descartarse la implicación real del mismo en el conflicto, como motivo o justificación de la agresión, aunque más interesante resulta, sin dejar de lado lo anterior, la posibilidad de que este culto se erija (o se reestructure) en torno a estos años, en relación con la autonomía de Epidauro y la afirmación de su independencia también frente a la injerencia de Atenas, en el contexto del golfo Sarónico. Se trataría de un culto poliado situado en el corazón de la isla, en un santuario extraurbano, emplazado en pleno territorio interior, quizás cerca de Paleo-chora, en el camino hacia el famoso santuario de Atenea *Aphaia*⁵⁶, instalado al otro extremo de la isla con respecto a la ciudad de Egina. Heródoto (5.83.2) señala que las estatuas se situaron en este marco del interior de la isla, en la *mesogea*, en Oia, a 20 estadios (3,5 km) de la capital, en un lugar cuyo nombre recuerda el de Oinone, la antigua designación de la isla, y que tendría, por tanto, un valor simbólico y emblemático para los eginetas⁵⁷. El santuario protege, por otra parte, la entrada a la ciudad por tierra y la posesión de las estatuas propicia la fertilidad de la *polis* y legítima y salvaguarda la autonomía de ésta frente a potencias externas, Epidauro o Atenas. Se trata, sí, de un culto femenino, pero como señalábamos antes fuertemente implicado en las posibilidades de prosperidad de la ciudad, así como en la defensa y la protección bélica, como demuestra la ofrenda también de armas en el santuario de las diosas. Es precisamente el emblema de la ciudad enemiga (Epidauro y por extensión, Atenas, de donde procedía la madera de las estatuas) el que protege como talismán (como en el caso del Paladio)⁵⁸ del peligro de ataque externo por parte de ese mismo enemigo. Se trata de un lugar en contexto extraurbano, un espacio

Festus, p. 60 Lindsay. Para este culto al noroeste del Peloponeso: NILSSON, M.P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart - Leipzig, 1995 [1906], 414-416.

55. KRON, U.: "Heilige Steine", in *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, H. Froning, T. Hölscher and H. Mielsch (eds.), Mainz/Rhein, 1992, 56-70 (60); BETTINETTI, S.: La statua, 69; esta autora señala las similitudes con el ritual de Corinto para aplacar a los hijos de Medea, que habían sido lapidados por llevar vestidos envenenados a Glauce, y que tras su muerte se vengan matando niños; se hacían sacrificios anuales en su honor y se erigió una estatua de Terror (*Deima*): Paus., 2.3.7.

56. Santuario de las diosas Damia y Auxesia no encontrado. Posible localización en Paleo-chora o cerca de Kipseli: MÜLLER, D.: *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, Tübingen: Wasmuth, 1987, 742. Atenea *Aphaia*: SINN, U.: "Der Kult der Aphaia auf Aegina", en R. Hägg et al. (eds.) *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988, 149-159. WILLIAMS, D.: "Aphaia", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich - München, vol. I, 1981, 876-7; LARSON, J.: *Ancient Greek*, 177-78. Su primer templo monumental es del 570.

57. Pind. N. 4,46; 5,16; 8,7; Pind. I. 5,34; cf. *Ov. Met.* 7,474. Paus., 2.29.2; Apollod. *Bibl.*, 3.12.6.

58. Cf. FARAONE, C.A.: *Talismans*.

liminal, pero situado al mismo tiempo en el corazón de la *chora*, al que se desplazarían las mujeres para sus ritos, elegido en esos momentos como emblema de la autonomía de la ciudad, y elaborado en el mito en relación con un conflicto bélico asociado al asentamiento de la legitimidad y definición de la *polis* y su independencia, en este caso, frente a Epidauro y Atenas. Algo similar ocurre en Atenas en los relatos, que hemos analizado en otro lugar, en torno a la conquista y pérdida de Salamina y a la lucha con Mégara por territorios fronterizos, Eleusis y Salamina. En estos casos también están implicados ritos femeninos, de iniciación y de alejamiento a lugares liminales para realizar sus ritos propiciatorios de la fertilidad vinculados a la *chora*, en las narraciones del conflicto bélico elaborado o reelaborado desde rituales y cultos implicados y reorganizados en la integración y en la reafirmación de las fronteras y del territorio frente a la *polis* vecina, en este caso, Mégara⁵⁹.

Concluyendo podemos señalar la elaboración, en el imaginario y en la narración del conflicto bélico entre Atenas y Egina de finales del s.VII, de un relato en el que se encuentran estrechamente imbricados, por una parte, el enfrentamiento, y por otra, aspectos rituales, culturales y míticos que afectan al territorio de la *polis*, a sus zonas de influencias y a santuarios liminales vinculados con el mundo femenino de la fertilidad. Este culto tiene asimismo una vertiente peligrosa asociada a las estatuas y causante de locura y de muerte. Este tipo de rituales y de divinidades, como el de las *Semnai Theai* (también diosas extranjeras en Atenas, situadas en el corazón de la ciudad, en el Areópago), son peligrosos y amenazantes, pero necesarios al mismo tiempo para el mundo cívico de la *polis* y de los varones, en el sentido de la prosperidad humana y natural y de la protección de la ciudad frente a peligros externos. El culto se constituye en signo de autonomía de la *polis* de Egina, en un momento en el que ésta despegaba, naval y comercialmente (con una *thalasocracia*: Hdt., 5.83.1), y comienza un periodo liberado de tutelas de otras *poleis*.

BIBLIOGRAFÍA

- AHLBERG, G.: *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Goteborg, 1971.
 AHLBERG, G.: *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm, 1971.
 BETTINETTI, S.: *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001.
 BILLINGMEIER-DUSING, J.C. DUSING, A.S.: "The Origin and Function of the Naukraroi at Athens", *TAPhA*, 111, 1981, 11-16.
 BREMMER, J.N.: "Scapegoat rituals in Ancient Greece", *HSCP*, 87, 1983, 299-320.
 BRULÉ, P.: "Fêtes grecques: périodicité et initiation. Hyakinthies et Panathénées", en *L'initiation. Actes du colloque de Montpellier*, A. Moreau (ed.), Tomo I, Montpellier 1992, 19-38.
 BRULÉ, P.: "La cité en ses composantes: remarque sur les sacrifices et la procession des Panathénées", *Kernos*, 9, 1996, 37-63.
 BRUMFIELD, A.C.: "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in Early Greek Polis*. Proceedings of the Third Interna-

59. Ver más arriba nota 2.

- tional Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institut at Athens 16-18 Oct, 1992, Stockholm, 1996, 67-74.
- BUCK, R.J.: "Epidaurians, Aeginetans and Athenians", en *Studies in honour of Malcolm Francis McGregor*, G.S. Shrimpton y D.J. McCargar (eds.), Locust Valley, New York, 1981, 5-13.
- BURKERT, W.: *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985.
- BURKERT, W.: *Antichi culti misterici*, Roma, 1991.
- CICCIÒ, M.: "Il santuario di Damia e Auxesia e il conflitto tra Atene ed Egina (Herod. V, 82-88)", in *Santuari e politica nel mondo antico*, M. Sordi (ed.), Milano, 1983, 95-104.
- COLDSTREAM, J.: *Geometric Greece*, London, 1977.
- DAVISON, J.A. "Peisistratus and Homer", *TAPA* 86, 1955, 1-21.
- DESCAT, R.: "La loi de Solon sur l'interdiction d'exporter les produits attiques", en *Lemporian*, A. Bresson y P. Rouillard (eds.), Paris, 1993, 145-161.
- DEVELIN, R.: *Athenian Officials*, Cambridge, 1989.
- DEVELIN, R.: "Prytany system and Eponyms for Financial Boards in Athens", *Klio*, 68, 1986, 67-83.
- DUNBABIN, T.J.: "Ἐχθρη παλαίη", *ABSA*, 37, 1936-7, 83-91.
- DÜMMLER, F.: "Auxesia", en Pauly, *RE*, II.2, Stuttgart, 1896, col. 2616-18.
- FARAONE, C.A.: *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York - Oxford, 1992.
- FEDERICO E. - VISCONTI, A.: (eds.), *Epimenide Cretese*, Napoli, 2002.
- FIGUEIRA, T.: "Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens", *AJPh* 106/1, 1985, 49-74.
- FIGUEIRA, T.: *Aegina. Society and Politics*, 1986, New Hampshire.
- FIGUEIRA, T.: *Excursions in Epichoric History. Aeginetan Essays*, Boston, 1993.
- FORNARA, C.W. y SAMONS II, L.J.: *Athens from Clisthenes to Pericles*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991.
- GABRIELSEN, V.: "The Naukrariai and the Athenian Navy", *C&M*, 36, 1985, 21-51.
- GABRIELSEN, V.: *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore-London, 1994.
- GAUTHIER, P.: *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972.
- GOURMELEN, L.: *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, 2004.
- GRECO, E. - TORELLI, M.: *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Bari, 1983.
- HALL, J.M.: "How Argive was the 'Argive' Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 B.C.", *AJA*, 99, 1995, 577-613.
- HARLAND, J. P.: "The Calaurian Amphictyony", *AJA*, 29.2, 1925, 160-171.
- HAUBOLD, J.: "Athens and Aegina (5.82-9)", en *Reading Herodotus. A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, E. Irwin - E. Greenwood (eds.), Cambridge, 2007, 226-244.
- HENRICH, A.: "Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus", *ICS*, 19, 1994, 27-58.
- HOPPER, R.J.: "Plain, Shore and Hill in Early Athens", *ABSA*, 56, 1961, 189-219.
- HUXLEY, G.: "The date of Pherekydes of Athens", *GRBS*, 14, 1973, 137-143.
- IRWIN, E.: "Herodotus on Aeginetan Identity", en *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 373-425.

- IRWIN, E.: "Lest the things done by men become exitēla': Writing up Aegina in a Late Fifth-Century Context", en *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 426-457.
- ISAAC, B.: *The greek settlements in Thrace until the macedonian conquest*, Leiden, 1986.
- JONES, N.F.: *Public Organization in Ancient Greece*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1987.
- JORDAN, B.: "Herodotus 5.71.2 and the Naukraroi of Athens", *CSCA*, 3, 1970, 153-75.
- JORDAN, B.: *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth Century Athens*, Göttingen, 1979.
- JORDAN, B.: "The Naukraroi of Athens and the Meaning of Nemo", *AC*, 61, 1992, 60-79.
- Kahane, P. 1940. "Die Entwicklungsphasen der Attisch-Geometrischen Keramik", *AJA*, 44.4, 1940, 464-482
- KELLY, T.: "The Calaurian Anphictiony", *AJA*, 70, 1966, 113-121.
- KERN, O. "Damia", en Pauly, *RE* IV.2, Stuttgartg, 1901, col. 2054.
- KOWALZIG, B. "Musical Merchandise "on every vessel": Religion and Trade on Aegina", en *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History & Identity in the Fifth Century BC*, D. Fearn (ed.), Oxford, 2011, 129-171.
- KRON, U.: "Heilige Steine", in *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, H. Froning, T. Hölscher and H. Mielsch (eds.), Mainz/Rhein, 1992, 56-70.
- LAMBRINUDAKIS, W.: "Damia et Auxesia", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. III, Zürich - München, 1986, 323-324.
- LARSON, J.: *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York, 2007.
- LÉVY, E.: "Notes sur la Chronologie Athénienne au VI^e siècle", *Historia*, 27, 1978, 513-521.
- MIKALSON, J.D.: "Erechtheus and the Panathenaia", *AJPh*, 97, 1976, 141-153.
- MORRIS, I.: *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, 1987.
- MORRIS, S.P.: *The Black and White Style. Athens and Aigina in the Orientalizing Period*, New Haven - London, 1984.
- MÜLLER, D.: *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, Tübingen: Wasmuth, 1987.
- MUSTI, D. - TORELLI, M.: *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma, 1991.
- NILSSON, M.P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart - Leipzig, 1995 [1906].
- PARKER, R.: *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.
- PAULY, A. Von - WISSOWA, G.: *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft : Neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen*, Stuttgart, 1894 - 1980
- PICCIRILI, L.: "Solone e la guerra per Salamina", *ASNSP*, VIII.1, 1978, serie III, 1-13.
- PIRENNE DELFORGE, V.: *L'Aphrodite grecque*, Kernos suppl., 4, Liège, 1994.
- RHODES, P.J.: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981.
- RICHARDSON, N.J.: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid, 1981.
- RUZÉ, F.R.: *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997.
- SALMON, J. B.: *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 B.C.*, Oxford, 1984.
- SCHIAVO, A. Lo.: *Charites*, Napoli, 1993.
- SCHUMACHER, R.W.M.: "Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron", in R. Hägg y N. Marinatos (eds.), *Greek Sanctuaries*, London - New York, 1993, 62-87.

- SFAMENI GASPARRO, G.S.: *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.
- SINN, U.: "Der Kult der Aphaia auf Aegina", en R. Hägg et al. (eds.) *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988, 149-159.
- SNODGRASS, A.: "The Archaeology of the Hero", *AION(archeol)*, 10, 1988, 19-26.
- STANTON, G.R.: *Athenian Politics c. 800-500 B.C. A Source Book*, London-New York, 1990.
- TAUSEND, K.: *Amphiktyonie und Symmachie*, Stuttgart, 1992.
- TOD, M.N.: *A selection of greek historical inscriptions, vol. 2 From 403 to 323 B.C.*, Oxford, 1968.
- TOMLINSON, R.A.: *Argos and the Argolid*, Ithaca, 1972.
- VALDÉS, M.: "La reorganización soloniana de dos festivales atenienses: Osoforias y Esciraforias", *Ritual y conciencia cívica*, J. Alvar, C. Blánquez y C.G.Wagner (eds.), Madrid, 1995, 19-32.
- VALDÉS, M.: "Mercado de esclavos en Atenas Arcaica", *Routes et Marchés d'Esclaves (XXVIe Colloque du GIREA, Besançon 2001)*, M. Garrido (ed.), Paris, 2002, 275-319.
- VALDÉS, M.: "Decreto de Pritaneo y política délfica. Exégesis religiosa en la democracia de Pericles", in M. Campagno, J. Gallego y C.García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia y Roma*, Buenos Aires, 2009, 195-228.
- VALDÉS, M.: "Menesteo en la Iliada y la "primera unificación" del Ática: reflexiones en torno al s.VIII en Atenas", *Incidenza del Antico*, 8, 2010, 81-108.
- VALDÉS, M.: *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Zaragoza, 2012.
- WALLINGA, H.T.: *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trirreme*, Leiden-NewYork-Köln, 1993.
- WELLS, B. - PENTTINEN, A. - BILLOT, M.F.: "Investigations in the sanctuary of Poseidon on Kalaureia, 1997-2001", *OAth*, 28, 2003, 29-87.
- WELLS, B. - PENTTINEN, A. - HJOHLMAN, J. - SAVINI, E. - GÖRANSSON, K.: "The Kalaureia Excavation Project: the 2003 season", *OAth*, 30, 2005, 127-215.
- WELLS B. et al.: "The Kalaureia Excavation Project: the 2004-2005 Seasons", *OpAth*, 2006-2007, 31-120.
- WHITLEY, J.: "Early States and hero Cults: a re-appraisal", *JHS*, 108, 1988, 173-182
- WHITLEY, J.: *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge, 1991.
- WILL, E.: *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955.
- WILLIAMS, D.: "Aphaia", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich - München, vol. I, 1981, 876-7.

SOBRE LA UTILIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA II GUERRA PÚNICA

ON THE USE OF RELIGION DURING THE 2ND PUNIC WAR

PEDRO BARCELÓ

UNIVERSITÄT POTSDAM, UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: barcelo@uni-potsdam.de

RESUMEN

La interacción entre religión y guerra, éxito y fracaso, personajes carismáticos y héroes divinos ocupa el centro de este artículo que pretende indagar la utilización ideológica de la religión en el escenario de la II Guerra Púnica. Las estrategias religiosas cartaginesas y sus correspondientes respuestas por parte de los romanos, la instrumentalización de dioses y legendarios personajes por ambos rivales constituyen un segundo espacio de confrontación propagandística, tan importante, o quizás más, que la lucha bélica. A través del contraste de las figuras de Aníbal y Escipión obtenemos un marco de actuación paradigmático que nos permite observar la transgresión de los límites del culto al servicio del poder político.

ABSTRACT

The interaction between religion and war, success and failure, charismatic personalities and divine heroes forms the centre of this paper, devoted to stress the ideological utilization of religion during the 2nd Punic War. The Carthaginian religious strategy and its corresponding counterparts on the Roman side, the instrumentalization of gods and mythical personalities by both sides set up a second plane of confrontation, of equal or greater importance as the actual fighting. In analyzing the contrast between the figures of Hannibal and Scipio we obtain a matrix of paradigmatic actions which allows us to observe the transgression of the normal limits of cult in the service of political power.

PALABRAS CLAVE

Instrumentalización, Kriegsschuldfrage, culto de Melqart, Mater Magna

KEY WORDS

Instrumentalization, Kriegsschuldfrage, Cult of Melqart, Cult of Mater Magna

Fecha de recepción: 27/06/2013

Fecha de aceptación: 04/11/2013

1. INTRODUCCIÓN

En uno de los retratos más conocidos y sugerentes de la literatura romana procedente de la pluma del historiador romano Tito Livio, cronista de la guerra romano-cartaginesa, se le dedica al carismático estratega cartaginés Aníbal Barca la siguiente caracterización:

“Tenía una enorme osadía para arrostrar los peligros y una enorme sangre fría ya dentro de ellos. Ninguna acción podía cansar su cuerpo o dobligar su espíritu. Soportaba igualmente el calor y el frío, comía y bebía por necesidad física, no por placer [...]. Su vestimenta no se diferenciaba de sus compañeros, pero sí llamaban la atención sus armas y sus caballos. Era con gran diferencia el primero tanto de jinetes como de infantes; iba en cabeza al combate, pero era el último en retirarse una vez iniciado el mismo. Estas cualidades admirables de este hombre quedaban igualadas por enormes defectos: crueldad inhumana, perfidia más que púnica, ningún respeto por la verdad, ninguno por lo sagrado, ningún temor a los dioses, ninguna consideración por los juramentos, ningún escrúpulo religioso”.¹

Esta apreciación, ciertamente tendenciosa y concebida desde el punto de vista romano², al poner de manifiesto una supuesta irreligiosidad de Aníbal, nos confronta con uno de los protagonistas del enfrentamiento bélico más emblemático de la Antigüedad: la IIª Guerra Púnica. La evaluación crítica del conflicto romano-cartaginés constituirá el punto de partida de la presente contribución que pretende ante todo analizar una serie de presupuestos ideológicos ligados al tema de la religión y la guerra en el mundo antiguo, teniendo en cuenta su utilización interesada y su interdependencia.

Quizás pueda sorprender esta incursión en el entramado ideológico de la IIª Guerra Púnica y sus connotaciones religiosas, dado que las noticias sobre el antagonismo romano-cartaginés, unilateralmente distorsionadas, recalcan más bien otros aspectos muy diferentes, sobre todo la cuestión de la responsabilidad de la guerra. Dicho tema ha sido acaso una de las cuestiones más polémicas en la investigación moderna sobre historia antigua. El enorme interés que suscitó tal discusión, no se debe, sin embargo, a su relevancia en la Antigüedad, que apenas hizo mención de ella, sino más bien a su posterior instrumentalización. Podemos afirmar, sin exageración alguna, que el pulso entre los estudiosos que trataron este tema en la primera mitad del siglo XX engendró una sinfonía de anacronismos. La enconada disputa sobre la atribución de culpas (*Kriegschuldfrage*) acerca del estallido de la I Guerra Mundial (1914-1918) generó riadas de tinta por parte de los eruditos de habla alemana, inglesa, francesa e italiana, que no tardaron en detectar en los antecedentes de la IIª Guerra Púnica un campo experimental análogo, altamente

1. TITO LIVIO, *Historia romana* 21, 4, 5-9. Traducción propia.

2. F. CÀSSOLA, *Tendenze filopuniche e antipuniche in Roma, Atti del I Congresso Intern. Di Studi Fenici e Punici*, vol 1, Roma 1983, 35-59; G.-H. Waldherr, *Punica fides – Das Bild der Karthager in Rom*, *Gymnasium* 107, 2000, 193-222.

apropiado para abrir un segundo frente de debate intelectual.³ El punto de vista de la apasionada disputa sobre la génesis de una crisis del siglo XX, al ser inconsciente o conscientemente aplicada a los eventos de un lejano pasado, condicionó no sólo la percepción del conflicto romano-cartaginés, sino que alteró también los parámetros interpretativos que nos transmiten las fuentes greco-romanas.⁴

Los autores filorromanos que refieren los vaivenes de la IIª Guerra Púnica presentaron el conflicto como una guerra de revancha, inducida por los cartagineses, que un Aníbal extremadamente versado en asuntos militares llevó a la práctica. En cambio, su autoría y planificación se atribuyen, según la perspectiva de los diferentes cronistas antiguos, a sus predecesores Amílcar o Asdrúbal.⁵ En esta relación de responsabilidad escalonada, Aníbal se convertirá en un mero órgano ejecutor. Se le pintará como una especie de brazo armado de una Cartago sedienta de venganza. Ante semejante telón de fondo, se refuerza la imagen de Aníbal como hombre de armas, que será considerado, por el contrario, un ingenuo en cuanto a la política.⁶ Resumido, el juicio en boga reza: el incombustible soldado fracasó como estadista, pues no se mostró a la altura de las complejas circunstancias. Como símbolo proverbial de esa apreciación, puede aducirse la famosa sentencia, tantas veces repetida, que Tito Livio pone en boca del oficial cartaginés Maharbal quien, tras la batalla de Cannae, reprochó a Aníbal: «Sin duda sabes vencer, Aníbal, pero no sabes explotar la victoria».⁷ Semejante valoración pasa por alto las causas más profundas del conflicto romano-cartaginés, por lo que carece de todo fundamento objetivo.⁸

En efecto, cualquier apreciación que resalte la incapacidad política de Aníbal no puede estar mas alejada de la realidad. No solo le conocemos como un excepcional comandante militar, sino que también se reveló en el transcurso del conflicto romano-cartaginés como un avezado estadista y político. El campo de la religión, como a continuación observaremos, será utilizado repetidamente por Aníbal para orquestrar una sutil trama propagandística que obligará a Roma a esforzarse por contrarrestarla, adentrándose en una resbaladiza disputa ideológica cuyos hilos movía con singular maestría el estratega cartaginés. En la IIª Guerra Púnica no solo combatirán cartagineses contra romanos, sino

3. Véase por ejemplo M. WEBER, *Zum Thema der „Kriegsschuld“* (Frankfurter Zeitung vom 17. Januar 1919) en M. Weber: *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. Von J. Winkelmann. 5. Auflage, Tübingen 1988, 487, 502; M. Dreyer, O. Lembcke: *Die deutsche Diskussion um die Kriegsschuldfrage 1918/19*, Berlin 1993; C. Fink, I. V. Hull, MacGregor Knox (Hrsg.): *German Nationalism and the European Response 1890–1945*, Londres 1985.

4. Sobre el engranaje ideológico, político y económico que precede al estallido de la II Guerra Púnica véase P. BARCELÓ, *Zur karthagischen Strategie im 2. römisch-karthagischen Krieg*, *Klio* 1, 93, 2011, 84-103; idem, *Punic Politics, Economy and Alliances*, 218-201, D. Hoyos (ed.), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford 2011, 357-375.

5. Véase el juicio de Fabio Pictor recogido en la obra de POLIBIO, *Historia romana* 3, 8-11.

6. A. MOMIGLIANO, *Annibale politico* (reimpresión) en: *V Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, 333-345.

7. TITO LIVIO, *Historia romana* 22, 51, 4.

8. P. BARCELÓ, *Die ideologische Kriegführung Hannibals. Studi in onore di Michele R. Cataudella*. Agorà Edizioni, La Spezia 2001, 63-80.

que también se enfrentarán diversas ideologías religiosas en una lucha sin cuartel para conseguir ventajas sobre el enemigo.

Voy a centrarme ahora en tres ejemplos que ilustran diferentes facetas de la apropiación de la religión como vehículo propagandístico de lo que podemos denominar “ideología del éxito” y que se refieren a ambos bandos, el romano y el cartaginés.

2. LA ESTRATEGIA RELIGIOSO-PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

A la movilización logística y diplomática que antecede al estallido de las hostilidades se añadirá desde el inicio de la contienda un fuerte componente religioso. Prestemos atención al momento en el que Aníbal, en medio de los preparativos de la guerra (primavera del año 218), se dirigió a Cádiz al santuario de Melqart para asegurarse el favor de la popular deidad (Livio 21, 21, 9). Al implorar la ayuda del dios fenicio-gaditano, asimilado al héroe heleno Herakles y al romano Hércules, Aníbal formulaba ante todo una propuesta de alianza dirigida a todos los enemigos de Roma sirviéndose del manto protector de la deidad invocada como vínculo y punto de referencia ideológico común. Emulando los trabajos de Hércules y comparándose a Alejandro Magno, Aníbal ensalzaba su proyecto de guerra confiriéndole el carácter de un mandato divino que se planteaba como desquite contra un rival impío, la altanera Roma.⁹ Durante toda su campaña, Aníbal, por citar un curioso ejemplo, siempre llevará una estatuilla de Herakles, que ya perteneció a Alejandro Magno, para granjearse con ello la simpatía del mundo griego. Arropado con esta elocuente propaganda religiosa, Aníbal, el protegido de Melqart, asumirá el desafío a su poderosísimo enemigo. Actúa sin duda en nombre propio, como representante de Cartago, pero también como valedor de todos aquellos que tenían cuentas pendientes con Roma. De manera especial exhortará a estos últimos a cerrar filas con él para equilibrar la balanza geopolítica en el Mediterráneo occidental.

La utilización de una figura cultural enormemente popular en todo Occidente, como Melqart, llevaba aparejada un claro mensaje. Su invocación no bastaba por sí sola, sino que tenía que ir inserta en un programa político efectivo. No nos ha llegado la fórmula concreta con la que fue difundido, pero de la observación de los siguientes acontecimientos cabe deducir que un llamamiento a la liberación de la opresión romana debería haber ocupado el centro de la ofensiva propagandística. La eficacia de esa medida constituía un requisito decisivo para el éxito de la estrategia, pues la devoción a Melqart/Herakles que proclamaba Aníbal no sólo iba dirigida a todos los fenicios occidentales, de los que los cartagineses formaban parte, sino también al mundo griego.¹⁰

9. P. BARCELÓ, *Aníbal. Estratega y estadista*, Madrid 2010, 27-34.

10. Sobre la importancia de Melqart dentro del dispositivo propagandístico de Aníbal véase W. HUSS, *Hannibal und die Religion, Studia Phoenicia IV*, Lovaina 1986, 234. Respecto a la intención de Aníbal de ganarse a los griegos para la causa cartaginesa mediante el mito de Heracles, dice Huss: “Los griegos debían ver en Aníbal a un segundo Heracles que, como el primero, había partido de Gades para desplegar su acción en Italia; había que ganarse las simpatías políticas de los griegos; había que despertar la disposición de los griegos a una lucha común contra Roma” (327). Cf. también el trabajo de J.L. LÓPEZ CASTRO, “Familia, poder y culto a Melqart gaditano”, *Arys* 1, 1998.

El atractivo de la oferta se muestra en el hecho de que, a lo largo de la confrontación militar, renombradas comunidades griegas se identificarán con la causa de Cartago: el rey Filipo V de Macedonia (215 a.C.), Siracusa (215 a.C.), Tarento (213 a.C.), así como una serie de ciudades helenas de la Magna Grecia y Sicilia. Aníbal llamaba a los griegos y fenicios occidentales a tomar conciencia de su propia identidad así como de su ancestral cultura y los incitaba a extraer consecuencias políticas de ello: principalmente la necesidad de sacudirse el yugo de los romanos¹¹.

Al escenificar esta identificación cultural, Aníbal había puesto en marcha una iniciativa política extremadamente compleja que parecía adecuada para reunir en un mismo bando a los adversarios de los romanos, en parte enfrentados entre sí. Fue una ingeniosa maniobra, ya que logró que los distintos intereses de los adversarios de Roma se solaparan temporalmente. Para un hombre como Aníbal, que según Livio se distinguía por su falta de religiosidad, conseguir una comunidad de acción antirromana sostenida por vínculos sacrales fue un logro sorprendente. En el veredicto de Livio se aprecia aún la perplejidad de los romanos ante esta tormenta propagandística que agitó todo el Mediterráneo y que se abatió sobre la ciudad del Tíber.

3. LA REACCIÓN ROMANA A LA OFENSIVA PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

La reacción del adversario prueba que las energías desplegadas por la masiva ofensiva propagandística cartaginesa no pasó en modo alguno inadvertida. Antes al contrario, fue atentamente registrada. Bajo la presión de las circunstancias, los romanos se vieron obligados a buscar una respuesta adecuada.¹² Quinto Fabio Píctor, contemporáneo de Aníbal, redactó una crónica histórica de los acontecimientos desde el punto de vista romano para justificar la postura propia, que corría el peligro de quedar relegada a un segundo plano. Los destinatarios de esta obra quedan claros si se toma en consideración que esta primera historia escrita por un romano fue redactada en lengua griega. Por desgracia, se ha conservado poco del original. No obstante, estamos bien informados acerca de la argumentación e intención de la obra gracias a distintas observaciones de Polibio de Megalópolis y Dionisio de Halicarnaso. Quinto Fabio Píctor sostenía el punto de vista de que Roma libraba exclusivamente guerras justas para proteger a sus aliados y que, por tanto, era moralmente superior a los cartagineses. Por esa razón, la tradición historiográfica romana está marcada por una imagen de Aníbal y de Cartago desfigurada a veces hasta lo irreconocible¹³ y que es difícil revisar a partir de la perdida tradición filocartaginesa. Recordemos, por ejemplo, las palabras de Livio,

11. Sobre el tratado con los griegos, véase el clásico trabajo de M.L. BARRÉ, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

12. Sobre la interacción de los parámetros bélicos y religiosos en la estrategia militar romana véase J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart 1990. Véase también M. KOSTIAL, *Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit und Normalität militärischer Konflikte in der römischen Republik*, Stuttgart 1995.

13. TITO LIVIO, *Historia romana* 23, 5, 11: J. Seibert, Hannibal, Darmstadt 1993, 531-533.

que hacía de Aníbal un bárbaro incivilizado, desprovisto de escrúpulos morales y religiosos, lo que constituía la mayor afrenta que se pudiera concebir. Contra tal adversario era válido aplicar toda clase de recursos sin miramiento alguno.

Un ejemplo elocuente, que pone de manifiesto la estrecha relación entre prácticas religiosas y acciones bélicas, nos lo ofrece la forma de dirigir las operaciones navales en la Iª Guerra Púnica. El cónsul romano Publio Claudio Pulcro, comandante de la flota que operaba en aguas sicilianas, se preparaba en las cercanías de Drepanum para un combate con la armada del almirante cartaginés Adérbal (249 a.C.). A fin de cumplir con sus obligaciones religiosas antes de iniciar las hostilidades, el cónsul ordenó administrar a los pollos sagrados la comida prescrita para obtener, después de su consumo, el esperado augurio favorable para el resultado de la lucha. Pero entonces sucedió lo inesperado. Los animales se negaron a ingerir el alimento, lo que en sí mismo ya era un mal presagio, que hubiera tenido que mover al cónsul a abandonar su plan de batalla. Pero no sucedió tal cosa. Impaciente e irritado por las complicaciones surgidas, Publio Claudio Pulcro pasó por alto los reparos religiosos y pronunció la funesta frase «echadlos al mar para que beban, ya que no quieren comer».¹⁴

Como cabe imaginar, el resultado de la batalla fue nefasto para los romanos. Perdieron casi cien barcos y muchos miles de hombres murieron en combate. Fue una de las mayores catástrofes de la guerra, causada, según la opinión común, por la impía actitud del almirante romano. A su regreso a Roma se le pidieron responsabilidades, no tanto por su incapacidad militar sino por el sacrilegio cometido. Aunque desde nuestra actual perspectiva este suceso nos haga sonreír, para los contemporáneos tenía otro significado, en cuanto que se tomaban muy en serio la observancia de las normas culturales y que, en su sistema de valores, la victoria sólo era posible en consonancia con la voluntad divina.

Según este paradigma, que imperará durante toda la Antigüedad, cualquier desviación de la tradición religiosa significaba una peligrosa disminución de las expectativas de victoria. En ese sentido hay que entender la invocación de Melqart/Herakles puesta en escena en Gades por Aníbal y proseguida en fases posteriores de su campaña¹⁵. Este protector divino debía otorgar a su audaz empresa la necesaria consagración. Sabemos que en plena guerra itálica, en el año 214 a. C., Aníbal celebró una espléndida fiesta en el lago Averno en honor a Melqart a la que invitó a sus aliados itálicos a participar, para recalcar así los lazos de amistad con todos aquellos pueblos que había logrado apartar del férreo control de Roma.¹⁶ La exaltación de Melqart como deidad corresponsable de los éxitos acumulados por el ejército de Aníbal servía de talismán y garantía de futuro, al tiempo que evidenciaba el flaco apoyo que los dioses capitolinos prestaban a su rival.

Si miramos ahora al bando romano constatamos que la elección de Quinto Fabio Máximo puso de manifiesto otra circunstancia relevante en el contexto de la utilización de la religión con fines bélicos: ambos mandatarios, tanto Aníbal como Fabio Máximo mantenían relaciones especialmente estrechas con el culto a Hércules. Este héroe divino era considerado incluso como un antepasado de la estirpe Fabia, por lo que Fabio Máximo se per-

14. VALERIO MÁXIMO, 1, 54.

15. Cf. de nuevo J.L. LÓPEZ CASTRO, "Familia, poder y culto a Melqart gaditano", *Arys* 1, 1998.

16. TITO LIVIO, *Historia romana* 24, 12, 4,

filaba como su descendiente.¹⁷ Semejante filiación ratifica que la apropiación de Melqart/Herakles por parte de Aníbal surtió un efecto político inmediato: los romanos no querían ir a la zaga en la batalla propagandística que se libraba de forma paralela al transcurso de las hostilidades y nombraron a Fabio Máximo dictador.

En medio de una situación extremadamente crítica para Roma, surgida tras la debacle del lago Trasimeno, el recién nombrado comandante en jefe del ejército inició su mandato no en el campo de batalla, sino en el recinto de los múltiples santuarios romanos, ejecutando ancestrales ceremonias religiosas de purificación, así como observando todos los preceptos y ritos sagrados imaginables para apaciguar a los dioses, al parecer descontentos con Roma. En este contexto, hay que destacar los sacrificios ofrendados en el templo de Hércules, que sin duda tenían la intención de debilitar la eficacia de la apropiación del dios por los cartagineses. Si nos preguntamos por las causas de esta diligencia religiosa, su motivo era poner fin de una vez al fracaso de las armas romanas, intentando al mismo tiempo contrarrestar el éxito ajeno. El futuro tendría que mostrar si los dioses habían vuelto la espalda a Roma.¹⁸

¿Era Aníbal un favorito de los dioses? ¿Eran los protectores celestes de Cartago más eficaces que los de Roma? Estas cuestiones se planteaban en vista de sus espectaculares logros.¹⁹ Es ilustrativa en este contexto la fórmula de juramento del tratado concluido entre Cartago y Macedonia tras la victoria de Cannae, en el que se evidencia el soporte religioso de las acciones de Aníbal. En este documento, una de las pocas fuentes contemporáneas que conservamos, leemos:

“En presencia de Zeus, de Hera y de Apolo, en presencia del dios de los cartagineses, de Heracles y de Yolao, en presencia de Ares, de Tritón y de Posidón, en presencia de los dioses de los que han salido en campaña, del sol, de la luna y de la tierra, en presencia de los ríos, de los prados y de las fuentes, en presencia de todos los dioses dueños de Cartago, en presencia de los dioses dueños de Macedonia y de toda Grecia, en presencia de todos los dioses que gobiernan la guerra y de los que ahora sancionan este juramento.”²⁰

Vemos aquí una impresionante cantidad de protectores celestes, que acompañan al audaz general cartaginés en su expedición itálica y le ayudan a consolidar su posición cosechando victorias y reclutando aliados. Dioses y hombres se habían conjurado contra Roma, o así parecía al menos a través de una genealogía del éxito militar.

17. J. SEIBERT, *Hannibal*, 160.

18. POLIBIO, *Historia romana* 3, 88 y ss., TITO LIVIO, *Historia romana* 22, 9, 7-12.

19. Sobre la religión de Aníbal véase W. HUSS, *Hannibal und die Religion*, 223-238; P. BARCELÓ, *Los dioses de Aníbal*, *Estudios orientales* 5, 6: *El mundo púnico – religión, antropología y cultura material* (ed. A. González Blanco et al.), Murcia 2001/2, 69-75.

20. POLIBIO, *Historia romana* 7, 9. Traducción de Manuel Balasch, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981. Sobre el tratado con los Macedonios y los dioses invocados véase de nuevo M.L. BARRÉ, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

4. NUEVA RESPUESTA ROMANA A LA OFENSIVA PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

A lo largo del año 211. a.C. entra en escena un hombre capaz de medirse con Aníbal y que pronto habría de desempeñar un papel decisivo en la guerra: Publio Cornelio Escipión. Este, merced a sus acciones posteriores, será recordado en los anales romanos con el honoroso apodo de “Africano”. Era hijo del cónsul del mismo nombre caído en Hispania. A la edad de veinticinco años se le confió como ciudadano privado el mando supremo en Hispania, hecho en que observamos un paralelismo con la biografía de Aníbal. Esto iba en contra de la tradición, porque debido a su juventud Escipión aún no había ostentado ninguna alta magistratura (pretura, consulado). Pero la influencia de su familia y sus amistades políticas, así como una opinión pública inclinada hacia aquel prometedor y enérgico talento, se sobrepusieron a los reparos del Senado.

Para Escipión, aquel enorme reto era una cuestión de familia y en que confluían necesidades públicas e intereses privados. Quería superar este desafío para vengar a su padre y a su tío y, a la par, para restablecer el honor de las armas romanas. Había un punto en el que Escipión superaba a la mayoría de sus coetáneos romanos. Su energía y su seguridad en sí mismo estaban desarrolladas por encima de la media, su devoción religiosa era digna de mención. Escipión llamaba la atención por su especial celo en el culto y proporcionaba a su entorno la sensación de ser, como también parecía ser Aníbal, un favorito de los dioses. Tal conjunción de sentimientos reforzaba su autoestima a la par que fortalecía la confianza que otros habían depositado en él. Al referir el venturoso desenlace de la guerra. Livio nos ofrece el siguiente retrato de Escipión:

“No hubo un día (...) que, antes de realizar algún acto oficial o privado, no fuera al Capitolio y, entrando en el templo, permaneciera sentado y allí, en lugar aparte, pasara un rato casi siempre a solas. Esta costumbre, que observó durante toda su vida, afianzó en algunos la creencia, que se divulgó intencionada o casualmente, de que este hombre era de estirpe divina, y reprodujo una leyenda, difundida antes acerca de Alejandro Magno (...), en la que se decía que había sido concebido en ayuntamiento con una serpiente descomunal, y, en la alcoba de la madre, se había advertido muchas veces la aparición de ese prodigio”²¹

El hecho de que hombres enérgicos y exitosos, que destacaban por sus capacidades militares o políticas, se vieran vinculados de tal manera a divinidades e incluso a veces equiparados o confundidos con ellas, correspondía al espíritu de los tiempos. Alejandro Magno y los diádocos, los Bárquidas y los Escipiones, pertenecían a una elite carismática definida por el efecto y recepción que causaban determinadas formas de comunicación típicas de la era helenística.²² Esto incluía la propia ascendencia divina, propagada con más o menos énfasis (Alejandro y Zeus-Amón), o una relación de especial cercanía con una determinada divinidad sustentadora que parecía apadrinar los éxitos alcanzados (los Ptolomeos y Dionisos, Aníbal y Melqart, Escipión y Júpiter). También hay que citar la proclamación de

21. TITO LIVIO, *Historia romana* 26, 19.

22. P. BARCELÓ, “Aníbal y la helenización de la guerra en Occidente”, en: S. REMEDIOS, F. PRADOS, J. BERMEJO (eds.), *Aníbal de Cartago, Historia y Mito*, Madrid 2012, 159-175.

la propia divinidad de estos personajes: Ptolomeo, los Seleúcidas y los Antígónidas fueron venerados como «dioses salvadores».

Como antaño hacían los héroes homéricos, que libraban sus combates bajo la égida de los dioses del Olimpo (Atenea, por ejemplo, apoyaba a Ulises, mientras Afrodita ayudaba a París), Alejandro y los diádocos vencían a sus enemigos amparados por una fuerza superior. La especial relación de proximidad hacia Melqart/Herakles que Aníbal reclamaba una y otra vez en público fue respondida por su nuevo gran adversario romano a través de una íntima devoción hacia Júpiter. Todos estos actos no evidenciaban un comportamiento piadoso interiorizado, sino una contagiosa escenificación política. Sólo las divinidades «correctas» estaban en condiciones de garantizar el éxito anhelado.

Esta circunstancia se hará especialmente visible con ocasión de los acontecimientos del año 205 a.C. Entonces los libros sibilinos anunciaban que Aníbal sólo podría ser expulsado de Italia y derrotado si se implantaba solemnemente en Roma el culto a la gran madre de Pesinunte (Mater Magna). Para recibir a la diosa se escogió a Publio Cornelio Escipión Nasica, un familiar del contrincante de Aníbal.²³ La elección era de todo menos casual. Los Bárquidas y los Escipiones no sólo se enfrentaban en el campo de batalla, sino que, al estilo de los dinastas helenísticos rivales, competían encarnizadamente por alcanzar altas cuotas de popularidad, de aceptación y de poder activando toda clase de resortes religiosos.

Finalmente hay que mencionar que muchos otros líderes seguirían más adelante la senda marcada por esta tradición helenística, como por ejemplo Marco Antonio, apoyado por Dioniso, o Octavio Augusto, favorito de Apolo. La helenización de la política romana, que consistirá en conciliar las desmesuradas aspiraciones de individuos sobresalientes con la aprobación divina, empezará en este momento a politizar la opinión pública, la religión y el Estado. En los años venideros, múltiples potentados romanos habrían de insertarse en esta línea de actuación, buscando amparo a sus aspiraciones de grandeza bajo el manto de una determinada deidad: Nerón y Helio/Apolo, Domiciano y Minerva, Aureliano y Sol Invictus, Diocleciano y Jupiter, Maximiano y Hércules, o, al fin, Constantino y Teodosio con Cristo.²⁴

23. J. ALVAR, *Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma*, *Dialogues d' Histoire Ancienne*, vol. 20, 1, 1994, 149-169.

24. P. BARCELÓ, *Monoteísmo y monarquía en el Imperio romano*, C. Rabassa, R. Stepper (eds.), I coloquio internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Potestas, Castellón 2002, 17-38.

LA VICTORIA COMO JUSTIFICACIÓN DEL *BELLUM PIUM* Y LA *PAX DEORUM*: EL CASO DE NUMANCIA

VICTORY AS JUSTIFICATION OF THE *BELLUM PIUM* AND
THE *PAX DEORUM*: THE CASE OF NUMANTIA

JOSE IGNACIO SAN VICENTE
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
MAIL: vicentejose@uniovi.es

RESUMEN

El *bellum pium* y la conservación de la *pax deorum* eran un asunto de vital importancia para la *civitas* romana. La guerra podía provocar fácilmente la ira de los dioses. Con el fin de evitarla, se desarrolló el *ius fetiale*. En este artículo se analiza la acusación de Mancino a Quinto Pompeyo, a quien culpó de haber roto la *pax deorum* y ser el causante de las derrotas del ejército romano. El Senado, liderado por Escipión, rechazó la inculpación y aplicó el *ius fetiale* para entregar a Mancino a los numantinos. El fracaso del ejército romano y las dudas sobre la veracidad de la acusación llevaron a Escipión a hacerse cargo de la campaña contra Numancia. Su éxito confirmó que no se había producido una quiebra de la *pax deorum* y que la guerra contra Numancia había sido un *bellum pium*.

ABSTRACT

Bellum pium and conservation of the *pax deorum* were a matter of vital importance to Roman *civitas*. War could easily provoke the rage of gods. To avoid it, *ius fetiale* was developed. This article discusses the accusation made by Mancinus against Quintus Pompeius, whom he blamed for breaking the *pax deorum* and for being the cause of the defeat of the Roman army. The Senate, led by Scipio, rejected the accusation and applied the *ius fetiale* to deliver Mancinus to the numantini. The defeat of the Roman army and the doubts about the veracity of the accusation made Scipio take charge of the campaign against Numantia. His success confirmed that there had not been a failure of the *pax deorum* and that the war against Numantia had been a *bellum pium*.

PALABRAS CLAVE

Bellum iustum, bellum pium, Cicerón, Escipión Emiliano, Hostilio Mancino, *ius fetiale*, Numancia, *pax deorum*, Quinto Pompeyo, Tito Livio.

KEY WORDS

Bellum iustum, bellum pium, Cicero, Hostilius Mancinus, *ius fetiale*, Livy, *pax deorum*, Numantia, Quintus Pompeius, Scipio Aemilianus.

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 15/10/2013

1. *BELLUM PIUM ET BELLUM IUSTUM*

Tito Livio utiliza el término *bellum iustum* cuando describe acontecimientos bélicos del pasado, pero en el mundo romano fue mencionado por primera vez por Cicerón, por lo que se ha cuestionado la veracidad y la adecuación de su uso en conflictos anteriores al siglo I a. C.

Cicerón fue el primero que se hizo eco de la idea, aunque no fue el creador de la misma¹. En un discurso que Licortas, el padre del historiador Polibio, dirige a Apio Claudio, Tito Livio² pone en su boca el concepto del *bellum iustum et pium* para referirse a la guerra que ha hecho contra sus enemigos y añade que la han aprobado los dioses concediéndoles la victoria. Algún autor³ ha argüido que el discurso le pudo llegar a Tito Livio a través de Polibio, quien habría transmitido las palabras de su padre. Pero es poco probable la utilización del concepto de *bellum iustum* por parte de Licortas y es admisible que haya sido una iniciativa personal de Tito Livio, ya que los términos empleados son romanos.

La concepción del *bellum iustum* que observamos en *De legibus* de Cicerón⁴ era el producto de un debate greco-latino⁵ en torno a la moralidad de la guerra y sobre cuándo esta se podía considerar justa o injusta⁶. Cicerón se hace eco en *La República*

1. La explicación más clara de la teoría de guerra justa en el mundo antiguo se encuentra en *De officiis* (*Los deberes*) de Cicerón, libro 1, secciones 33-41: CIC. *Off.* 1. 36: «Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum»; CIC. *Off.* 1. 38: «Cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum».

2. Licortas a Apio Claudio en LIV. 39. 36. 12: «pro vobis igitur iustum piumque bellum suscepimus, quod cum alii laudent, reprehendere ne Lacedaemonii quidem possint, dii quoque ipsi comprobauerint, qui nobis victoriam dederunt, quonam modo ea, quae belli iure acta sunt, in disceptationem ueniunt?». Tanto el asunto de Licortas como el de Carnéades parecen indicar que el concepto del *bellum iustum* había sido desarrollado en el mundo griego y que de este había pasado a Roma. Véase los ejemplos recogidos Antonio Callore de Livio en el que hay varios ejemplos relacionados con las guerra macedonicas (CALORE, A.: *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003, 29-32).

3. Con relación a la autenticidad del discurso de Licortas, cf. los debates enumerados por DEININGER, J.: *Der politische Widerstand gegen Rom im Griechenland, 217-86 v. Chr.*, Berlín-Nueva York, 1971, 123, n. 28.

4. ISID. *Orig.* 18. 1.2-3: «Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit (3,35): 'Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta'. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest».

5. COLISH, M. L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 1, Leiden, 1980, 150. Sobre la creencia griega en la justicia de las guerras en defensa propia o de los aliados véase MARTIN, V.: *La vie internationale dans la Grèce des cités*, París, 1940, 394-5. DAVERIO, G. (ed.), *Tra concordia e pace, parole e valori della Grecia antica: giornata di studio, Milano, 21 ottobre 2005*, Università di Milano, Milán, 2007.

6. ZUCOTTI, F.: «*Bellum iustum* o del buon uso del diritto romano», sep. *Rivista di Diritto Romano* 4, 2004, 1- 64, (8). Sobre el *bellum iustum* veáanse ALBERT, S.: *Bellum Iustum: Die Theorie des «gerechten Krieges» und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikani-*

(3. 9) de la intervención en Roma del estoico escéptico Carnéades en el año 155 a. C. defendiendo y ensalzando en un discurso la noción de la justicia⁷ y la necesidad que había de ella y, al día siguiente, atacando esa noción y rebatiendo los argumentos que había utilizado en la disertación anterior. Las palabras de Carnéades produjeron un fuerte impacto en el pensamiento romano, un eco que podemos percibir en las posiciones que mantienen Furio y Lelio en el libro tercero del diálogo ciceroniano de *La República* y del que nos han llegado fragmentos a través de las citas de autores cristianos (Lactancio⁸, Agustín⁹, Isidoro [18. 1. 2-3]) que analizan el tema de la justicia¹⁰. Cicerón, basándose en Platón, argumenta que nuestra idea de lo que significan el derecho y la justicia son un vago y pálido esbozo de los verdaderos¹¹.

Es indudable que el concepto de *bellum pium* tiene una mayor antigüedad, ya que lleva implícito que las guerras emprendidas por los romanos debían contar con la aprobación de los dioses y guarda, por tanto, relación con otras dos expresiones analizadas posteriormente, la *pax deorum* y el *ius fetiale*.

El concepto de *bellum iustum*, en cambio, no participa tanto de un pensamiento religioso como de uno ético, tal y como podemos observar en la opinión de un estoico estricto como Catón el joven, para quien la guerra justa era la guerra defensiva¹². En ese sentido, si alguien planteaba una guerra ofensiva era un *bellum iniustum*. En el año 55

scher Zeit, Kallmünz, 1980; ILARI, V.: *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milán, 1981; LORETO, L.: *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Nápoles, 2001; CALORE, A.: *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Seminari di storia e di diritto, vol. 3, Milán, 2003; IDEM, (ed.), *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003.

7. Recogido por Lactancio en sus *Instituciones divinas*. LACT. *Inst.*, 5. 15: «(Carneades) Is, cum legatus ab Atheniensibus Roman missus esset, disputavit de iustitia copiose, audiente Galba, et Catone censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit; et iustitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi. Quod ille facere solebat, ut alios quilibet afferentes posset refutare».

8. LACT. *Inst.* 6. 9: «quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit».

9. AG. *CD.* 22. 6. 2: «Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, de re publica disputari nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut pro fide aut pro salute.... Constat ergo eum pro ea salute voluisse bellum suscipi a civitate, qua fit ut maneat hic civitas, sicut dicit, aeterna, quamvis morientibus et nascentibus singulis».

10. Y fragmentos de otros autores como Nonio (9. *De num. et cas.*: «M. Tullius de Republica lib.III: 'noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est'»).

11. CIC. *Off.* 3. 69: «Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur. Feruntur enim ex optimis naturae et veritatis exemplis».

12. Entrás las causas que justifican una guerra justa según los autores latinos están la de repeler un invasión, la ruptura de un tratado o la represalia por un pillaje del enemigo (LIV. 9. 1. 10; CIC., *Div. Caec.* 63; *Prov.* 4; *Att.* 7. 14, 3; 9. 19, 1; *Deiot.* 13; *Off.* 1. 36; *Phil.* 11. 37; 13. 35; *Rep.* 2. 31; 3. 35; ISI. *Orig.* 18. 1. 2; MOD. *Libro I regolarum* = *Dig.* 1. 3. 40).

a. C. Catón acusó a César de impiedad. Argumentó que la campaña en las Galias era una guerra injusta, por lo que había quebrado la *pax deorum*, y defendió que debía ser entregado a los galos/germanos¹³. Aunque la denuncia fue rechazada, este ataque a César tenía un peso específico en los medios intelectuales republicanos y, desde un punto de vista propagandístico, era muy negativo. Es posible que César escribiera *De Bello Gallico* con el fin de defenderse de esta acusación. Esta obra es un memorándum de su campaña, en la que se justifica y contesta hábilmente a sus detractores. Para ello se apoya en que su principal objetivo había sido defender a sus aliados y, por lo tanto, se trataba de una guerra defensiva, luego justa.

Cicerón (*Off.* 1. 13) considera a los cimbrios y celtiberos como verdaderos enemigos. De sus palabras se puede deducir que los bárbaros pueden también llevar a cabo una guerra justa. Este concepto no sería aplicable a una guerra civil, ni tampoco a las guerras contra los piratas, consideradas por Cicerón *bellum iniustum*, ya que el pirata no se cuenta entre los enemigos de guerra, sino que es enemigo común de todos los hombres¹⁴.

La guerra contra los celtiberos fue, por tanto, una guerra justa desde el punto de vista romano, ya que el objetivo era la defensa de sus aliados por Roma, tal y como defiende Cicerón en *La República*. El autor, en un contexto que sitúa en el año 129 a. C., pone en boca de Lelio que Roma ha adquirido sus dominios defendiendo a sus aliados (*Rep.* 3. 35 de NON. *Marc.* 800 L.). En otro pasaje conservado por Agustín, se afirma que Roma siempre había librado sus guerras *pro fide* o *pro salute* (*Rep.* 3. 34; AG. *CD.* 32. 6). Ya Polibio había recogido, posiblemente de Fabio Píctor, que los romanos planteaban la guerra para defenderse y defender a sus aliados (POLIB. 2. 8. 10). Como afirma Harris¹⁵, la teoría era de origen romano, pero estaba también calculada para llamar la atención de los griegos. Se convirtió en parte de la propaganda romana junto con la *amicitia* y la *fides* de Roma en asuntos internacionales¹⁶.

Pero en tiempos de la guerra llevada a cabo contra Numancia, el concepto *bellum iustum* todavía no estaba desarrollado y el pensamiento predominante era que la guerra tenía que atenerse al *bellum piium*, es decir, debía contar con la benevolencia de los dioses

13. SUET. *DI* 24. 3; PLUT. *Caes.* 22. 4, *Cat. Min.* 51, *Crass.* 37. 3; APP. *Gall.* 18.

14. CIC. *Off.* 3. 107: «Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune. Non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurium est».

15. HARRIS, W.V.: *Guerra e imperialismo en la República romana*, Madrid (1ª ed. inglesa 1979, 2ª ed. rev. 1985), 1989, 169.

16. Roma no siempre se comportó inocentemente en los tratados (en asunto de Tarento en el 282 o la toma de Sardinia después de la 1ª Guerra Púnica), pero, según Eckstein, Roma utilizaba dos tonos diferentes en sus relaciones diplomáticas con otros estados. Mientras que el tono del discurso interno era defensivo, es decir el que mostraba a los ciudadanos de Roma cómo se estaba abordando un conflicto; en cambio, el tono del discurso externo dirigido a los otros estados era amenazador y coercitivo. Aunque hoy en día pudiera parecer algo contradictorio, para Eckstein no lo era en aquella época (ECKSTEIN, A.M.: *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, Berkeley/Los Angeles/Rome, 2006, 229).

y no romper la *pax deorum*. En consecuencia, se debía respetar la *fides*, ya que faltar a la misma implicaba la ira de los dioses.

2. MANCINO Y NUMANCIA

Durante el proceso llevado a cabo en Roma en el año 136 a. C. como consecuencia del pacto de Hostilio Mancino con los numantinos, se producen dos episodios que tendrán repercusión en los acontecimientos políticos romanos. Uno de ellos fue la acusación de Mancino contra Quinto Pompeyo de haber roto la *pax deorum* por haber violado su *fides* al no asumir el pacto que había realizado en el año 139 a.C. con Numancia. El otro caso fue la intervención de los *fetiales* en la entrega de Mancino a los numantinos.

En primer lugar analizaremos las implicaciones y trascendencia que conllevaba la ruptura de la *pax deorum* en el mundo romano. En segundo lugar, la utilización del *ius fetiale* en la entrega de Mancino.

2. 1. LA RUPTURA DE LA *PAX DEORUM* Y MANCINO

Plauto¹⁷ es el primer escritor romano que menciona la expresión *pax deorum*, lo que indica que era un término ya conocido a comienzos del siglo II a. C. y lo suficientemente introducido en el lenguaje como para hacer juegos de palabras con el mismo¹⁸. La noción debía existir desde la época arcaica, ya que todo el ritual romano tenía por finalidad conservar la *amicitia* con los dioses. A partir de cierto momento, estos ritos dieron lugar al *ius divinum* del culto estatal¹⁹ cuya finalidad era prevenir la ruptura y apaciguar los posibles temores de la comunidad en relación a un posible abandono de los dioses por falta de ofrendas y ceremonias en su honor.

Las posibles quiebras podían venir de errores u omisiones del ritual, que también se corregían si eran detectados, o, por otras causas, como la impiedad. Según sugiere Scheid²⁰, la noción del delito religioso en la República era fortuita, insegura, poco definida, contingente y estaba estrechamente vinculada a la fortaleza de Roma y a la visión que los romanos tuviesen de ella. Por ello, la ruptura de la *pax deorum* solo podía ser apreciada en relación al éxito o fracaso de las actividades y empresas de la República.

Desde el punto de vista romano, todo acto guardaba relación con los dioses y el encadenamiento de catástrofes, derrotas y prodigios estaba relacionado con la voluntad de los dioses. La quiebra de la *amicitia* llevaba desgracias al conjunto del pueblo romano.

17. PL. *Poen.* 252: «sed hoc nunc responde: sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?»; *Cur.* 270-272: «hoc animum aduerte: pacem ab Aesculapio petas, ne forte tibi euenat magnum malum, quod in quiete tibi portentumst».

18. SANTANGELO, F.: «Pax deorum and Pontiffs», en RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F., (ed.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 2011, 161-186, (162).

19. BAILEY, C.: *Phases in the religion of Ancient Rome* (Berkeley, 1932 [reed. Westport, Conn., 1972]), 76.

20. SCHEID, J.: *La religión en Roma*, Madrid (1ª ed. italiana 1982), 1991, 18.

Ahora bien, la consideración de que se había producido una ruptura no la decidía la totalidad de la comunidad, sino que la responsabilidad de averiguar si se había producido recaía, en un principio, sobre los magistrados y sacerdotes.

La comprobación de que se había roto la *pax deorum* y que, por consiguiente, el pueblo romano no gozaba ya del favor de los dioses creaban una situación de emergencia que afectaba a toda la sociedad. El hallazgo de una solución se convertía en una prioridad para la comunidad y en especial para los estamentos religiosos, los sacerdotes, que llevaban a cabo la búsqueda del evento causante de la mancha comunitaria.

Podía suceder que la ruptura de la *pax deorum* se hubiese producido con anterioridad y como consecuencia se hubiese sufrido una derrota en el campo de batalla, como fue el caso del descalabro del año 218 a. C. en Trebia. O bien, que se hubiese declarado una grave alteración en los principios esenciales de la religión romana como la pérdida de la virginidad de una vestal, sin que hubiese acontecido todavía una desgracia o una catástrofe, terremoto, peste, etc. En cada caso, se buscaba propiciar al dios o los dioses ofendidos por medio de los correspondientes ritos de expiación, *piacula*.

La ruptura de la *pax deorum* podía ser realizada tanto por el individuo, la familia o los magistrados y sacerdotes de la República y afectaba a todo el *populus romanus*, aunque lo normal es que la quebraran aquellos miembros de la comunidad que tenían funciones relacionadas con el Estado o la religión. La pérdida de virginidad de las vestales era uno de los motivos que no admitía discusión. Igualmente lo provocaba la falta de compromiso de un pacto firmado por un magistrado *cum imperium*, ya que los dioses eran garantes del pacto y los encargados de la venganza en caso de incumplimiento. También, el ataque a embajadores extranjeros por ciudadanos romanos, los pillajes de los templos por militares, o la agresión a magistrados romanos dotados de protección sacra, como los tribunos de la plebe. Asimismo, los parricidios, los perjurios, el incesto, la violación de los arúspices, el atentado a un objeto sagrado, los delitos relacionados con el culto a los muertos, etc. Y lo que era más problemático, las alteraciones y negligencias producidas en las ceremonias, sacrificios²¹ y ritos religiosos o la omisión de uno de ellos.

La quiebra de la *pax deorum* podía ser conocida por una calamidad que afectaba al Estado o por una anomalía de la naturaleza, un prodigio. Los prodigios monstruosos causaban una alteración religiosa que podía poner en peligro la relación entre la comunidad y los dioses. Había que eliminarlos, mediante unos específicos y determinados rituales, con el fin de restablecer la armonía religiosa previa. Por ello, los romanos, por medio de miembros especializados, estaban en todo momento tratando de conocer la voluntad de los dioses a través de los signos que estos transmitían y que los augures, arúspices y otros sacerdotes interpretaban. La alteración ponía en marcha un mecanismo de consulta por parte de un colegio especializado que interpretaba la voluntad de los dioses recurriendo a ritos y ceremonias específicas.

21. Infracciones cometidas en el curso de una ceremonia religiosa, omisiones o negligencias en rituales religiosos, inobservancia de los días de fiesta, actos prohibidos a sacerdotes en función de su cargo (SCHEID, J.: «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique* [Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978], Rome, 1981, [Coll. EFR, 48], [117-171], [121-147]).

Tal y como recoge Cicerón²², el individuo que había producido la impiedad quedaba afectado por una mancha indeleble que no podía eliminar.

Cuando se producía alguna ofensa contra los dioses, la causa y el nombre del ofensor se anunciaban públicamente y si este era culpable o no de impiedad. En caso de que fuese una grave ofensa, el magistrado y la comunidad a la que representaba podían romper con el sacrílego ofreciendo un sacrificio expiatorio. Si era necesario se reparaba el daño causado y, además, se podía infligir una multa al impío por la violación de las leyes públicas (LIV. 22. 61. 9; 24. 18. 5-6). El propósito de tales medidas era probar la inocencia de la *civitas* y que esta había prohibido actos que pudiesen ofender a las divinidades²³.

Además, según Cicerón²⁴, el impío no debe atreverse a aplacar con dones la cólera de los dioses. La razón es que había quedado manchado y al margen de la comunidad, era un extraño y ya no tenía derecho al culto comunitario. Según este autor²⁵, la infamia excluía al hombre del *populus romanus*. No se le castigaba por el delito cometido, la venganza se dejaba a los dioses²⁶.

Si esa mancha, esa impiedad, no era detectada, afectaba a la comunidad y era la causa real de que se produjera la quiebra de la *amicitia* entre el pueblo romano y los dioses, ya que el verdadero delito religioso solo podía ser cometido por la *civitas*²⁷, tal y como infiere Scheid de un pasaje de Livio²⁸. En el texto, Livio escribe «et obstringere religione populum Romanum». Está relacionado con el expolio del templo de Juno Lacinia, llevado a cabo por el pretor Fulvio Flaco para techar el templo de Fortuna Ecuestre. El responsable del sacrilegio cometido por Fulvio Flaco en último término era el pueblo romano y sobre él podía recaer la venganza de los dioses. Hay también otro episodio de saqueo por parte del pretor Pleminio y sus hombres del santuario de Proserpina en Locros (LIV. 29. 8-9; 29. 18-20; D. S. 27. 4). Los locrios acudieron a Roma y dieron a conocer el hecho, añadiendo que ello suponía una grave amenaza para el pueblo romano. Y así fue asumido por el Senado, que tomó las medidas pertinentes.

22. CIC. *Leg.* 2. 24: «animi labes ne diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest».

23. SCHEID, J.: «The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology», en *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ASSMAN, J.; STROUSMA, G., (ed.), Leyden, 1999, 331-347, (341-342).

24. CIC. *Leg.* 2. 22: «impius ne audeto placare donis iram deorum».

25. CIC. *Leg.* 2. 22: «periuri poena divina exitium, humana dedecus».

26. Aunque en otro pasaje Cicerón duda de que los dioses vayan a tomar venganza (CIC. *Off.* 3. 104: «Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi deo teste, promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, que nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet».

27. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 13.

28. LIV. 42. 3: «et quod, si in priuatis sociorum aedificiis faceret, indignum uideri posset, id eum <templa deum> immortalium demolientem facere, et obstringere religione populum Romanum, ruinis templorum templa aedificantem». El verbo *obstringere* tiene el significado de obligar, comprometer y la frase «obstringere religione populum romanum» se puede traducir como «obligaba (comprometía) al pueblo romano a un acto sacrílego». Scheid traduce el párrafo como «un sacrilegio del que el pueblo romano sería responsable».

Pero, como reconoce Scheid²⁹, no todas las infracciones religiosas eran consideradas con el rango de impiedad, ya que para que existiese el delito religioso la comunidad debía asumirlo públicamente. Incluso el mismo delito podía ser considerado sacrílego en un caso y en otro no.

Tito Livio (LIV. 21. 62) menciona cómo después de la derrota de Trebia (218 a. C.) ocurrieron muchos prodigios en Roma o sus alrededores, y señala: «quod euenire solet motis semel in religionem animis, multa nuntiata et temere credita sunt». A continuación describe un catálogo de ellos³⁰: niño de seis meses que grita ¡Victoria!; buey que se arroja de un tercer piso; navíos en el cielo; el templo de la diosa *Spes* alcanzado por un rayo; estremecimiento de una víctima de un sacrificio; cuervo sobre el cojín sagrado del templo de Juno; apariciones de hombres con vestimenta blanca; lluvia de piedras; rotura de las tablillas de la suerte en Caere; un lobo había sacado la espada de la vaina a un centinela en la Galia y se la había llevado (LIV. 21. 62. 3-5)³¹.

El estudio de los prodigios que tenían lugar en Roma y en Italia era realizado por los cónsules. Después de ser nombrados, una de sus primeras tareas era la expiación de todos los fenómenos extraordinarios que se habían producido en el año anterior. Una vez examinados, debían dar a conocer su opinión al Senado y este organismo era el que determinaba si había indicios de que se hubiese roto la *pax deorum* y las medidas que había que tomar³².

Cada portento mencionado por Livio tuvo su respuesta. Desde la purificación de la ciudad a la lectura de los libros sibilinos, sacrificios, etc., y casi toda la población se ocupó en conjurar los prodigios. Las expiaciones y los votos realizados conforme a los libros sibilinos aliviaron en gran medida los espíritus de escrúpulos religiosos. Era un momento de gran tensión, tal y como se puede percibir en el elevado número de prodigios narrados por Livio (21. 62. 1-11). Se amenazaba la existencia del *populus romanus* tanto en sentido físico (muerte en cruentas batallas), como social y estatal (a través de la disgregación del sistema político romano). Las medidas estaban concebidas como un acto de reforzamiento de los viejos ritos y de las divinidades tradicionales y supuso la apertura del culto romano a las influencias griegas.

En otros eventos, como en los que había un olvido o alteración en el rito, se tomaban otras medidas. Tal es el caso de Tiberio Sempronio Graco padre que, en el momento en que se producía el nombramiento de los nuevos cónsules, tuvo un olvido en la celebración de

29. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 14.

30. Para un análisis de los prodigios recogidos por los primeros analistas véase BOULIANNE, M.: *Légendes et prodiges à Rome: le corpus annalistique*. (Mémoire de la Faculté des Lettres Université Laval), Laval, 2001; Veyne examina los prodigios romanos y griegos en la obra de Plutarco: VEYNE, P.: «Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque», *Revue de l'histoire des religions*, 216, nº 4, 1999, 387-442.

31. Esta última era una clara interpretación de que el dios Marte, simbolizado por el lobo, había abandonado a Roma y favorecido las operaciones militares de Aníbal.

32. PINA POLO, F.: «Consuls as *curatores pacis deorum*», en BECK, H.; DUPLÁ, A.; JEHNE, M., y PINA POLO, F., (ed.), *Consuls and «Res Publica»: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge-Nueva York, 2011, 97-115, (98-100).

los ritos ceremoniales. La posterior constatación por parte de Tiberio de que no había realizado las prácticas correctamente conllevó la dimisión de los cónsules (CIC. *N. D.* 2. 11).

Por último, había un caso particular que afectaba a dos comunidades y era el ataque por parte de ciudadanos a embajadores extranjeros. En estas situaciones se entregaba al ofensor a la comunidad agraviada, a la que le correspondía el castigo³³.

En conclusión podemos decir que la ruptura de la *fides* por parte de un magistrado romano o la no asunción de un pacto implicaban la ruptura de la *pax deorum*. Esa ruptura podía ser conocida bien por las calamidades o los prodigios observados o bien por la derrota de los ejércitos romanos en el campo de batalla. A continuación analizaremos la acusación de Mancino y sus implicaciones en la política romana.

2. 2. ACUSACIÓN DE MANCINO CONTRA QUINTO POMPEYO DE RUPTURA DE LA PAX DEORUM

Mancino cercó Numancia, pero después de una serie de operaciones emprendidas contra la ciudad celtibérica que no tuvieron éxito decidió levantar el sitio³⁴. Durante la retirada, las fuerzas numantinas rodearon su ejército y, ante tal situación, se entablaron negociaciones. El peso de las mismas por parte romana lo llevó su cuestor Tiberio Sempronio Graco, que gozaba de una gran consideración entre los celtiberos³⁵. Era hijo del propretor del mismo nombre, quien en el año 179 había establecido una serie de pactos con estos pueblos que habían permanecido vigentes hasta el inicio de las guerras celtibéricas.

Se alcanzó un acuerdo, pero dado que los numantinos estaban en disposición de destruir el ejército de Mancino fueron ellos los que impusieron el tipo de tratado. Debido a su larga experiencia en este tipo de acuerdos con los romanos y por las dificultades que habían tenido con el anterior tratado firmado con Quinto Pompeyo, solicitaron que en el mismo figurasen en calidad de *consponsors*³⁶ no solo Mancino y Tiberio Sempronio Graco, sino también todos los oficiales de su *consilium* o Estado Mayor, incluidos los tribunos, que se vieron obligados a jurar y firmar el tratado. El tratado era un acuerdo entre iguales, un *foedus aequum*, y no la habitual rendición o *deditio* que los romanos solían obligar a asumir a los pueblos hispanos.

33. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 20.

34. Sobre este asunto y las circunstancias del pacto véase SAN VICENTE, J. I.: «El cerco del ejército de Mancino, el *Lughmasadh* y la amputación de las manos diestras». CID, R.M. y GARCÍA, E. (eds.), *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Oviedo, 2013, vol. 1, 611-626. Un análisis sobre la actuación militar de Mancino y el pacto en SIMON, H.: *Roms kriege in Spanien (154-133)*, Frankfurt, 1962, 143-159; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtiberos y lusitanos frente a Roma: Diplomacia y derecho de guerra*, Vitoria, 2002, 159-171.

35. Aulio Gelio cita que, según Valerio Antias, Tiberio Graco fue el responsable del acuerdo (Gel. 6. 9. 12: «Idem Probus Valerium Antiatem libro historiarum XXII. 'speponderant' scripsisse annotavit verbaque eius haec posuit: 'Tiberius Gracchus, qui quaestor C. Mancino in Hispania fuerat, et ceteri, qui pacem speponderant'»), (MARSHALL, P. K., [ed.] *A. Gellii noctes atticae*, vol. I-II, Oxford, 1968).

36. ARIAS RAMOS, J.: «Apostillas jurídicas a un episodio numantino», *Revista de Estudios Políticos*, 68, 1953, 40-41.

Los dioses de los signatarios fueron tomados como testigos de los acuerdos suscritos y sobre ellos recaía el cometido de ejercer la venganza sobre el causante de la ruptura del pacto. El culpable de la violación del pacto era el causante de la ruptura de la *pax deorum*, algo que había que prevenir³⁷ ya que sobre el infractor y sobre la ciudad que representaba recaía la venganza de los dioses y esta tenía consecuencias catastróficas para la misma.

El pacto de Mancino con los numantinos provocó en Roma una agria disputa social y política en la que se vieron involucrados tanto el Senado como el *concilium plebis*. La firma del tratado había implicado a Mancino, Tiberio Sempronio Graco y a otros componentes de su *consilium* compuesto por los legados, doce tribunos, y otros oficiales, todos ellos con categoría de senadores o caballeros (GELL. 6. 9. 12). Mancino, investido con una magistratura *cum imperium militare*, podía tomar los *auspicia* en ausencia del *fetial* o del *augur*, realizar las ceremonias y pronunciar las fórmulas religiosas del *foedus*. Es decir, tenía la capacidad, como cónsul, de realizar un pacto en nombre de Roma, aunque este debía ser sancionado por el Senado y el *populus romanus*.

En Roma, el asunto fue debatido tanto en el Senado como en el *concilium plebis*³⁸. Lo primero que se debió abordar fue si era conveniente ratificar o rechazar el pacto con Numancia. Mancino respaldó la primera propuesta y argumentó, entre otros motivos, que al no asumir su pacto del año 139 a. C. con los numantinos Pompeyo había causado una violación de la *fides* romana, lo que había quebrantado la *pax deorum* y era el origen de los desastres de los ejércitos romanos en Hispania³⁹ (APP. *Hisp.* 83; CIC. *Off.* 3. 109; *Rep.* 3. 28).

Como sostiene Cicerón en *Los Deberes* (*Off.* 3. 29)⁴⁰, el juramento toma a la divinidad por testigo de su verdad y es preciso mantenerlo por respeto a la justicia y a la buena fe. Como es una afirmación de carácter religioso, sobre el impío y, en este caso, sobre la comunidad que él representaba y le respaldaba podía recaer la cólera divina.

Esta no era una acusación intrascendente, sino que le hacía a Pompeyo responsable directo del fracaso de su campaña contra los numantinos, ya que los romanos

37. Como recoge Santangelo, basándose en Livio (3. 8. 1), en caso de ruptura de la *pax deorum* era necesario buscar su restauración. Ello requería un gran esfuerzo y atención pudiéndose llevar a cabo a través del ritual y la persuasión (SANTANGELO, F.: *op. cit.*, 164).

38. El tema ha sido objeto de amplios estudios y ya en 1953 Arias Ramos le dedicó un interesante artículo (ARIAS RAMOS, J.: *op. cit.*, 33-50; CRAWFORD, M. H.: «Foedus and Sponsio», *Papers of the British School at Rome*, 41, 1973, 1-7; RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174; WIKANDER, O.: «Gaius Hostilius Mancinus and the Foedus Numantium», *Opuscula Romana* 11, nº 7, 1976, 84-104; ROSENSTEIN, N.: «*Imperatores Victi*: The case of C. Hostilius Mancinus», *Classical Antiquity*, vol. 5.2, 1986, 230-252; CRIFFO, G.: «Sul caso di C. Ostilio Mancino», *Studies in Roman Law in memory of A. Arthur Schiller*, Columbia, 1986, 19-32; ROSENSTEIN, N.: *Imperatores Victi: Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic*, California UP, Berkeley, 1990, 68). Para una ampliación de la bibliografía véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio», en *Mundus vult decipi: estudios interdisciplinares sobre falsificación textual y literaria* / coord. por MARTÍNEZ, J., Madrid 2012, 319-334.

39. ROSENSTEIN, N.: *Imperatores Victi...*, 1990, *op. cit.*, 87.

40. CIC. *Off.* 3. 107: «Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id servandum est; quod aliter, id si non fecerit, nullum est periurium».

no contaban con el apoyo de los dioses. Desde el punto de vista de Mancino, ello había provocado una situación que escapaba por completo de la esfera política y militar y se adentraba en el campo religioso.

Los romanos estimaban que los prodigios y las anomalías podían estar relacionados con alteraciones en las relaciones entre los hombres y los dioses. Valerio Máximo narra que en el momento en que Mancino se disponía a ofrecer un sacrificio en la ciudad de Lavinio, los pollos sagrados salieron de su jaula, se dirigieron a un bosque cercano y nunca fueron encontrados⁴¹. Igualmente, una serie de autores latinos nos han transmitido que cuando iba a embarcar para dirigirse a Hispania se oyó una voz que decía «Mane, Mancine», (‘Mancino, quédate’) a la que no hizo caso (LIV. *per.* 55. 6; V. MAX. 1. 6. 7; OBSEQ. 25; AUCT. *De Vir. Ill.* 59. 1). Y, por último, durante su viaje a Hispania, en Puerto Hércules (Mónaco), al subir el cónsul a una barca vio una serpiente de gran tamaño que huyó de su vista (V. MAX. 1. 6. 7)⁴². Fenómenos, en definitiva, que para los romanos tenían un preciso significado y que podían estar relacionados con la ruptura de la *pax deorum*, en este caso la de Quinto Pompeyo.

Para la *civitas* romana era primordial preservar la *pax deorum* y todas las actuaciones de sus magistrados debían guiarse por la *bona fides*. Si permanecían fieles a este precepto y se beneficiaban de la protección de sus dioses, cualquier acción militar que iniciasen contaría, desde la perspectiva religiosa y política romana, con la ayuda divina.

2. 3. DESESTIMACIÓN POR EL SENADO DE LA ACUSACIÓN DE MANCINO

El Senado era el que dictaminaba si se había producido una quiebra de la *amicitia* con los dioses. Una vez que los *patres* concluían que había signos de ello, solían encomendar el asunto a los pontífices o los *decemviri*, colegios religiosos de gran prestigio, para que emitiesen su resolución. Como los miembros de estos colegios eran también senadores, el veredicto no solía crear discrepancias entre el ámbito político y el religioso⁴³. Por lo demás, era el Senado el que reglamentaba sobre los asuntos religiosos que concernían al pueblo romano y, como precisa Scheid⁴⁴, «un mismo acto podía entrañar la ruptura o no de la *pax deorum*; cuando una infracción era útil a la comunidad estaba permitido cometerla dado que los dioses no disfrutaban en ese caso de todos los derechos».

41. El episodio tuvo lugar durante los sacrificios en honor a Vesta y los penates que efectuaban, en la ciudad de Lavinio, los cónsules y pretores romanos al ser elegidos en sus cargos (MACROB. *Sat.* 3. 4. 11).

42. V. MAX. 1. 6. 7: «Flamini autem praecipitem audaciam C. Hostilius Mancinus uaesana perseuerantia subsequitur. cui consuli in Hispaniam ituro haec prodigia acciderunt: cum Lauinii sacrificium facere uellet, pulli caeua emissi in proximam siluam fugerunt summaque diligentia quaesiti reperiri nequiuerunt. cum ab Herculis portu, quo pedibus peruenerat, nauem conscenderet, talis uox sine ullo auctore ad aures eius peruenit, ‘Mancine, mane’. qua territus, cum itinere conuerso Genuam petisset et ibi scapham esset ingressus, anguis eximiae magnitudinis uisus e conspectu abiit. ergo prodigiorum <numerum> numero calamitatum aequauit, infelici pugna, turpi foedere, deditione funesta».

43. ORLIN, E.: «Urban Religion in the Middle and Late Republic», en RÜPKE, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, 58-70, (60).

44. SCHEID, J.: *op. cit.*, 18.

La acusación de Mancino contra Pompeyo fue desechada por el Senado⁴⁵, ya que si se asumía esa acusación ello implicaba que se estaba llevando a cabo un *bellum impium* y la consecuencia lógica hubiese sido asumir el pacto de Mancino. Ambos hechos formaban parte de la línea de defensa de Mancino. La desestimación del primero dejaba muy poca esperanza de que se aprobase el segundo. En efecto, el acuerdo de Mancino con los numantinos fue rechazado por la *factio* escipioniana⁴⁶ en contra de los partidarios de su ratificación⁴⁷.

La razón principal de que se denegase la acusación realizada por Mancino de que Pompeyo había quebrado la *pax deorum* fue política⁴⁸ y ello no debió contribuir a despejar las dudas sobre si la actuación de Quinto Pompeyo había sido la correcta en relación con la *pietas* debida a los dioses. Además, los numantinos le tenían en muy poco aprecio por perjurio y, aunque acompañó al cónsul Furio con ocasión de la entrega de Mancino a los numantinos, no estuvo presente en ella. Tal y como recoge Prisciano (PRISC. en. *G. L.* 18. 264) citando el libro LVI de Livio, arguyó que estaba enfermo, ya que conocía el profundo odio que le tenían los numantinos y su presencia hubiese encrespado sus ánimos.

En el caso de Pompeyo no hay constancia de que tuviese efecto la afirmación de Cicerón (*Leg.* 2. 22) de que los dioses castigan al perjurio con la destrucción y a los hombres con la infamia, pero un cierto eco de la acusación de impiedad la encontramos en la percepción que tiene Cicerón de Q. Pompeyo, a quien no considera un hombre honorable desde el punto de vista religioso⁴⁹.

Livio advierte que la infamia era el castigo de los perjuros, que quedaban excluidos de la comunidad y no participaban en las ceremonias políticas y religiosas (LIV. 22. 61.

45. Si el acuerdo tomado no era correcto continuarían las derrotas romanas. Era por tanto necesario una victoria para confirmar que el diagnóstico había sido el adecuado. Los nuevos fracasos militares que experimentó el ejército romano ante los numantinos y vacceos hicieron que fuese elegido de nuevo como cónsul Escipión Emiliano, quien con la destrucción de Numancia acalló todas las dudas al respecto.

46. *Factio* que había aprobado, en cambio, el *foedus aequum* realizado con Viriato por Q. Fabio Máximo Serviliano (LIV. *per.* 54). Este era hermano por adopción de Quinto Fabio Máximo Emiliano, quien a su vez era hermano de sangre de Publio Cornelio Escipión Emiliano. El debate fue dirigido por un *consilium* creado por los cónsules Lucio Furio Filón y Sexto Atilio Serrano, ambos de la *factio* de Escipión, y al que debían pertenecer el propio Escipión y Lelio en calidad de augures (RAWSON, E.: *op. cit.* 166-167).

47. Mancino, Tiberio Sempronio Graco, las familias y apoyos políticos de ambos y el refuerzo de los soldados y familiares que el acuerdo había salvado de la masacre.

48. Tal y como se puede deducir del texto de Cicerón, *Off.* 3. 30: "Honestius hic quam Q. Pompeius, quo, cum in eadem causa esset, deprecante accepta lex non est. Hic ea, quae videbatur utilitas, plus valuit quam honestas, apud superiores utilitatis species falsa ab honestatis auctoritate superata est". Además, tal y como afirma Astin (ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, 151, nota 1): "It is difficult to believe that Scipio and his supporters would have proposed handing over also the popular Pompeius unless they felt that the tide of the public sentiment was running strongly in their favour". Por lo tanto es bastante probable que la estrategia política influyera decisivamente al denegar la acusación que Mancino había efectuado contra Pompeyo.

49. Cicerón califica a Mancino de honorable término que no aplica a Pompeyo [*Off.* 3. 30; *Rep.* 3. 18 (28); *Orat.* 1. 181].

9; 24. 18. 5-6). La venganza, que se dejaba a los dioses, era algo muy peligroso para una comunidad y por ello se excluía al perjurio para que el dios pudiese aplicar su castigo sobre el individuo expulsado y la comunidad no resultase afectada⁵⁰. Pero también hay que tener en cuenta lo que se ha afirmado, que cuando una infracción era ventajosa para la comunidad estaba tolerada la transgresión, ya que prevalecía el punto de vista de la *civitas*. La absolución de Pompeyo influyó en la argumentación de Cicerón, quien probablemente no trasmite lo que realmente pensaba del mismo, tanto porque en su calidad de senador no quería cuestionar una decisión adoptada por el Senado, como porque Quinto Pompeyo era el antepasado de uno de los hombres fuertes de Roma, Pompeyo Magno, y un ataque al viejo Pompeyo hubiese sido mal entendido⁵¹. Además, Q. Pompeyo, como Escipión, se opuso a Tiberio Sempronio Graco y eso para Cicerón era un aspecto positivo (PLUT. *TG.* 14. 2).

El rechazo del Senado a aceptar que Quinto Pompeyo había producido la ruptura de la *pax deorum* podía ser erróneo. Y, en este caso, las consecuencias podían afectar a Roma particularmente en los conflictos que mantenía con otros pueblos.

Una interesante secuela de este asunto es que la acusación de ruptura de la *pax deorum* de Mancino implicaba que todas las actividades militares que se habían emprendido entre el pacto de Quinto Pompeyo y la acusación de Mancino, que se debió producir a comienzos del año 136 a. C. con el nombramiento de los nuevos cónsules, habían ido mal para los romanos, que cosecharon derrota tras derrota. Si se hubiese producido una victoria romana en ese periodo, habría supuesto que Roma seguía contando con el apoyo de los dioses y Mancino no habría podido formular esta acusación. En el caso de Hispania ello implica que la victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos se tuvo que producir con posterioridad a esta acusación⁵².

3. LA ENTREGA DE MANCINO POR EL PROCEDIMIENTO *FETIAL* Y SU CONEXIÓN CON LA ESFERA RELIGIOSA

3. 1. ENTREGA DE MANCINO

En una segunda fase del debate se tomó la decisión de resolver el asunto sin que la ruptura del pacto afectara al Senado y al pueblo romano. Se determinó que el acuerdo firmado por Mancino no era un *foedus*, ya que no habían actuado como partícipes ni el

50. SCHEID, J.: «The Expiation... », *op. cit.*, 339-340.

51. Cicerón en *Las leyes* pone en boca de Ático estando presente Cicerón y su hermano (*Leg.* 1.8): «tum autem hominis amicissimi Cn. Pompeii laudes inlustrabit».

52. A pesar de que Simon (*op. cit.*, 163) sitúa el acontecimiento en junio del año 137 a. C. este se debió producir con posterioridad a esa fecha. Quizás el 9 de junio del 136 a. C., ya que Ovidio (*Fast.* 6. 461) señala que ese día se conmemoraba la victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos. Sobre esto véase SAN VICENTE, J.I., «La victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos y la retirada de Emilio Lépidio de Pallantia: algunas consideraciones sobre su cronología», *Hispania Antigua*, XXXVII-XXXVIII, 2013-2014, 41-68.

pater patratus ni los *fetiales*, y esa fue la base para anular el *foedus*⁵³. Además, se decidió que lo que se había firmado era una *sponsio* y que Mancino era el único responsable del mismo por lo que se decidió entregarlo a los numantinos.

Veleyo Patérculo (2. 1. 5) recoge que el envío de Mancino fue rechazado por los embajadores numantinos alegando que *'dicentes publicam uiolationem fidei non debere unius lui sanguine'*.

En este contexto cabe recordar la afirmación que Polibio aplica a su relato sobre los ritos y prodigios que se realizaron en Roma antes de la batalla de Cannas (3. 112. 9): «δεινοὶ γὰρ ἐν ταῖς περιστάσεσι Ῥωμαῖοι καὶ θεοὺς ἐξιλιάσασθαι καὶ ἀνθρώπους καὶ μηδὲν ἀπρεπὲς μηδ' ἀγεννῆς ἐν τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς ἡγεῖσθαι τῶν περὶ ταῦτα συντελουμένων». El procedimiento fecial era uno de estos sistemas que podían ser utilizados para recuperar la confianza en sí mismos y al mismo tiempo favorecer a Roma y no reconocer el tratado.

Mancino fue entregado por el procedimiento de la *deditio*, desnudo, atado (PLIN. *Nat.* 34. 18) y presentado ante las puertas de Numancia por el *pater patratus* y los *fetiales*, donde permaneció todo el día. No fue admitido por los numantinos (APP. *Hisp.* 82), ya que ello hubiese supuesto ratificar la decisión de Roma de ofrecer un solo hombre a cambio de la quiebra del pacto y ellos pedían la entrega del ejército cercado.

3. 2. MANCINO, LOS *FETIALES* Y EL *PATER PATRATUS*

Como Warde Fowler afirmó, la guerra era una actividad potencialmente *nefas*⁵⁴, con un alto riesgo de que recayese sobre la comunidad una mancha religiosa y de perder la *amicitia* divina. El procedimiento articulado en el caso de que se produjese un conflicto con otro pueblo era el rito fecial.

Durante las primeras etapas de Roma, además, los dioses a los que rendía culto eran en muchos casos los mismos que los de sus vecinos, por lo que si amenazaba un conflicto debía tener la garantía de que todo se hacía correctamente para que los romanos fueran los favorecidos. Los encargados de llevar a cabo los ritos, las ceremonias y las negociaciones con los enemigos eran el colegio de los feciales y el *pater patratus*.

53. El relato de Livio sobre la entrega de los cónsules romanos Espurio Postumio Albino y Tito Veturio a los samnitas está claramente relacionado con la entrega de Mancino a los numantinos. Muy probablemente es una reconstrucción analista basada en el suceso de Mancino (sobre ello véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus*...», *op. cit.*, 327-329). Desde que Nissen (NISSEN, H.: «Der Caudinische Friede», *RhM* 25, 1870, 1-65) puso en duda la autenticidad del relato este se ha venido cuestionando, aunque hay autores que no por ello dejan de creer en la veracidad de la repudiación del tratado de las Horcas Caudinas por parte de Roma (CORNELL, T. J.: «The Conquest of Italy», *CAH*, VII, 2, 1989, 351-419, (370-371); SANTANGELO, F.: «The Fetials and...», *op. cit.*, 71). Clifford Ando no se equivoca al afirmar que Livio reescribió la historia de la guerra romana a raíz de que Augusto reavivase el colegio fecial y el *ius fetiale* con el fin de utilizarlo en la declaración de la guerra contra Cleopatra y Marco Antonio (ANDO, C.: «Empire and the Laws of War: A Roman Archaeology», en KINGSBURY, B. y STRAUMANN, B., (ed.) *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford-Nueva York, 2010, 30-52, [38]).

54. WARDE FOWLER, W.: *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres, 1925, 33ss.

La finalidad del rito fecial era garantizar ante los dioses que Roma actuaba en todo momento correctamente y protegía la *pax deorum*. Con este propósito, se articuló un procedimiento a fin de evidenciar ante los dioses y ante el pueblo romano y el resto de los pueblos que la actitud romana y su *fides* era correcta. En definitiva, que los romanos habían emprendido una guerra justa o pía y, por lo tanto, obtendrían la victoria a través del triunfo en el campo de batalla.

El colegio de los *fetiales*⁵⁵ no era solo romano sino que era propio de otros pueblos vecinos de la ciudad del Tíber. Se sabe que había *fetiales* entre los faliscos, albanos, etc. Según Livio (1. 32. 5) y Dionisio de Halicarnaso (2. 72. 2), los romanos lo tomaron de *Aequicoli*, donde había sido instituido por el rey *Ferter Resius*⁵⁶. Posteriormente, esta institución tuvo en Roma un desarrollo independiente.

La constatación de que Roma había actuado en todo momento sin alterar los mandatos de los dioses y que, además, había intentado llegar a un acuerdo con el enemigo hacía que tuviese la convicción de que iniciaba un *bellum pium* y que la causa de la ruptura del conflicto era achacable a sus adversarios. A partir de ese momento, los dioses defenderían su postura y propiciarían su triunfo sobre un contendiente que había emprendido un *bellum impium*.

La actuación de los *fetiales* y el *ius fetiale* en los conflictos se produjo en un contexto latino e itálico, en el que su función era reconocida por otros pueblos y su actuación con unas fases ritualizadas y consecutivas podía evitar una confrontación surgida por un motivo intrascendente. El tiempo que transcurría entre el inicio de la crisis y el inicio de las hostilidades hacía posible el acuerdo.

Incluso, la declaración de guerra por parte del colegio de los *fetiales* y la apertura de conversaciones, con la consiguiente imposición de condiciones por parte de Roma, hacía que, en ciertos casos, Roma consiguiese sus reclamaciones sin llegar a la confrontación. Los *fetiales* utilizaron una variante de su procedimiento para declarar la guerra en varias ocasiones durante las guerras itálicas a finales del siglo IV y principios del III a. C., visitando al enemigo potencial *ad res repetandas* antes de que Roma tomara la decisión formal de comenzar la contienda.

El ritual fecial funcionaba y era útil cuando las fronteras romanas estaban cerca de la ciudad del Tíber, pero cuando estas se fueron alejando dejó de ser ventajoso y operativo y se prefirió la actuación de legados. Sobre todo, cuando los conflictos tenían lugar en zonas transmarinas, situadas en el Mediterráneo oriental⁵⁷. Según Livio (1. 32; 31. 8. 3; 36. 3. 9), para que se diese una guerra justa (*bellum iustum*) era necesaria una declaración ritual por parte de los sacerdotes feciales. Pero en los primeros siglos de la

55. Entre los estudios sobre los *fetiales* podemos destacar el de RÜPKE, J.: *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990; ZACK, A.: *Studien zum Römischen 'Völkerrecht': Kliegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats*, Göttinger Forum für Altertumswissenschaft -Beihefte 5, Göttingen, 2001.

56. RICH, J.: «The *fetiales* and Roman International Relations», en RICHARDSON, J. H. y SANTANGELO, F. (eds.), *Priests...*, *op. cit.*, 187-242, (188).

57. Y que además, no compartían los rituales religiosos itálicos.

República todavía no se había desarrollado la noción del *bellum iustum*, por lo que la percepción sería más religiosa y legal, *pium*, que el concepto *ustum* posterior.

Además, los *fetiales* habían sido unos meros oficiantes de ritos religiosos, pero no podían tomar decisiones acerca de asumir o rechazar la paz o la guerra con el enemigo. Su papel de meros actores rituales en un contexto en el que su función no era comprendida ni reconocida motivó que poco a poco fuesen perdiendo su importancia. Los legados fueron los encargados de transmitir las decisiones del Senado y las Asambleas romanas⁵⁸ a los enemigos situados fuera de Italia.

Tito Livio describe una serie de ritos *fetiales* llevados a cabo por ese colegio de sacerdotes con ocasión de la guerra con Pirro, pero hay ciertas dudas acerca de su veracidad⁵⁹. Fue en esa época cuando los *fetiales* iniciaron la costumbre de lanzar su venablo no en el territorio real del enemigo, sino en una parte del Circo Flamínio (SERV. ad. *Aen.* 9. 52; costumbre que confirma OV. *Fast.* 6. 205-9).

Walbank⁶⁰ propuso que, desde finales del siglo III y durante el II a. C., la declaración formal de guerra era realizada por los *legati* y no por el *pater patratus* ni los *fetiales* que, según este autor, no tenían ninguna responsabilidad. Esta teoría ha sido defendida entre otros por Ogilvie⁶¹, aunque en la actualidad hay una serie de autores que de nuevo abogan por la continuidad de los *fetiales* desde la época arcaica⁶² hasta la época imperial.

Una de las últimas utilizaciones del procedimiento feicial está relacionada con el conflicto con Perseo, ya que se menciona el envío al rey macedonio de *legati ad res repetandas* (LIV. 42. 25. 1-2; 42. 30. 11; 42. 31. 1; 42. 36. 6) y, además, porque Livio señala que después de que el Senado de Roma tomara la decisión de ir a la guerra se planteó la posibilidad de que Perseo accediera a las peticiones de Roma, lo que estaba relacionado con el procedi-

58. Más tarde, la función atestiguada de estos últimos en las declaraciones de guerra está limitada a aconsejar sobre el procedimiento a los magistrados (LIV. 31. 8. 3; 36. 3. 7-12). Cuando se revisó el procedimiento feicial a principios del siglo III a. C., probablemente disminuyó aún más la posibilidad de que Roma considerase en algún caso concreto que sus exigencias habían sido satisfechas. Los propios *fetiales* reconocían la total irrelevancia del procedimiento para los asuntos transmarinos al decir a un cónsul en el año 200 a. C. que no era necesario entregar la declaración a Filipo V en persona (LIV. 30. 26. 4), afirmación que se repitió en el año 191^a. C. con respecto a Antíoco III (LIV. 36. 3. 7).

59. La queja se basa en que el comentarista supone que los romanos hicieron que un prisionero de guerra del ejército de Pirro adquiriera un trozo de tierra en Roma de forma que pudieran utilizarlo para declarar la guerra a Pirro (RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174, [167]).

60. MCDONALD, A. H., WALBANK, F.: «The Origin of the Second Macedonian War», *JRS* 27, 1937, 180-207, (192); WALBANK, F.: «A note on the Embassy of Q. Marcius Philippus 172 B.C.», *JRS* 31, 1941, 82-93, (82).

61. OGILVIE, R. M.: *Comentary on Livy 1-5*, Oxford, 1965.

62. SANTANGELO, F.: «The Fetials and their *ius*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 51, 2008, 1-49; ZOLLSCHAN, L.: «The Longevity of the Fetial College», en TELLEGEN-COUPERUS, O., *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden-Boston, 2012, 119-144 y RICH, J.: *op. cit.*, 187-242, con mención de los principales estudios sobre el tema en nota 2.

miento fecial. Después del 171 a. C., el rito fecial de declaración de guerra, aparentemente, desapareció por completo hasta que Octavio lo restableció en beneficio propio⁶³.

Sí que aparecen citados los *fetiales* en el asunto de Mancino del año 136 a. C. Rawson⁶⁴ propuso que la introducción de los *fetiales* y el *pater patratus* en este asunto era una recuperación del *ius fetiale* llevado a cabo por Escipión, Furio Filón y Lelio Sapiens con el fin de hacer frente a los problemas religiosos planteados por el pacto. En este sentido, las fuentes nos han transmitido una imagen de Escipión como hombre pío, augur y miembro de algunos de los colegios sacerdotales romanos en consonancia con la figura que aparece en las obras de Cicerón.

Aunque no se ha conservado el libro de Tito Livio que describe los acontecimientos relacionados con el pacto de Mancino, sí que ha quedado reflejada una clara influencia del desarrollo de los hechos en el relato de la *Pax Caudina* que Livio recoge en el libro IX. Este eco en el acontecimiento cumbre de la Segunda Guerra Samnita ha sido interpretado por parte de los historiadores romanos como una manipulación de anteriores sucesos. La finalidad era sostener la actuación de Escipión Emiliano y el Senado y ello indica que había dudas e incertidumbres jurídicas y religiosas sobre las resoluciones que se habían acordado para resolver el Pacto de Mancino. Aunque la tergiversación de la *Pax Caudina* por parte de los analistas debe de ser posterior a los sucesos de los años 137-136 a. C, la invención de un antecedente (actuación del cónsul Espurio Postumio Albino en la *Pax Caudina* del año 321 a. C.) sirvió, a posteriori, para justificar las medidas adoptadas en el caso de Mancino. Se apoyaba para ello en el precedente falseado que la historiografía había incorporado a la memoria histórica⁶⁵.

4. CONCLUSIÓN: ESCIPIÓN, ESTRATEGA DE LA POLÍTICA ROMANA, DESTRUCTOR DE NUMANCIA

Las acusaciones que se cruzaron sobre el tema de Mancino indudablemente dejaron profunda huella en la sociedad romana. Y, además, la actuación de los cónsules que le sucedieron al frente de las campañas en la Hispania Citerior tampoco fue coronada por el éxito (APP. *Hisp.* 80-83).

Hay una interesante afirmación de Cicerón (*Off.* 1. 12)⁶⁶ en la que, refiriéndose a otros pueblos, asegura que contra los sabinos, samnitas, cartagineses y Pirro, Roma combatía por la primacía, mientras contra los cimbrios y los celtíberos, por su existencia. En el terreno militar, quizás los cimbrios hubiesen podido destruir Roma, pero es impensable que los celtíberos hubiesen podido hacerlo, por lo que Cicerón debe referirse al plano

63. Cicerón propone en su obra *Las leyes* (*Leg.* 2. 21) que los feciales sean jueces y mensajeros en cuanto a tratados, paces, guerras, treguas y embajadas y que, además, decidan acerca de las guerras. Esto era algo que nunca habían hecho, ya que este tipo de resolución recaía en el Senado.

64. RAWSON, E.: *op. cit.*, 168.

65. Para una ampliación de tema sobre las conexiones de la *Pax Caudina* y el Pacto de Mancino véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus...*», *op. cit.*, 325-332.

66. CIC. *Off.* 1. 38: «sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret, cum Latinis, Sabinis, Samnitibus, Poenis, Pyrrho de imperio dimicabatur».

político y Numancia fue, indudablemente, la cuna de los males públicos de Roma que comenzaron su andadura a raíz del debate sobre Mancino a comienzos de año 136 a. C.

Sin embargo, el episodio estaba unido también a la falta de respeto de Roma a sus pactos firmados con los celtíberos. La ausencia de éxitos militares ante Numancia, las dudas sobre la acusación de Mancino contra Quinto Pompeyo y la no asunción de los pactos de Mancino debieron provocar entre los hispanos, y quizás también en una parte de la sociedad romana, la sensación de que no había respaldo de los dioses.

El eco de una actitud expectante sobre las relaciones político religiosas entre los romanos y los hispanos se puede apreciar en la actuación del cónsul Emilio Lépido y las circunstancias del sitio que puso a la ciudad vaccea de Pallantia. En el trascurso del mismo recibió a unos *legati* del Senado con una carta en la que le hacían ver el rechazo del Senado a emprender otros conflictos mientras durasen las negociaciones del *foedus* de Mancino (APP. *Hisp.* 81).

La respuesta de Lépido al Senado incidía en que este desconocía la gravedad de la situación, que en su postura era apoyado por Décimo Junio Bruto –gobernador de la Hispania Ulterior– y que los vacceos eran aliados de los numantinos, a los que surtían de alimentos, armas y hombres. Y añadía que la retirada e inactividad de las fuerzas romanas después de comenzada la campaña sería interpretada por los indígenas como un acto de cobardía, lo que provocaría la pérdida de las conquistas romanas en toda Hispania (APP. *Hisp.* 81). No debía estar muy equivocado Lépido en su argumentación al Senado. La falta de respaldo por parte de Roma a los acuerdos firmados por sus generales y las consiguientes tretas legales para no ratificarlos situaban a los romanos ante los ojos de los indígenas como perjuros; es decir, que no contaban con el favor de los dioses.

El éxito en el combate era la prueba del apoyo de los dioses a su causa y las derrotas, la confirmación de que se había producido un cambio en la *amicitia* de los dioses. Era necesaria, por lo tanto, la presencia de Escipión, el responsable de la facción que controlaba la política romana y quien probablemente había impulsado la absolución de Quinto Pompeyo, el rechazo del pacto de Mancino y la entrega del cónsul a los numantinos. Era, además, el comandante militar más experimentado para poner punto final a la causa del conflicto.

A finales del año 135 a. C., Escipión fue elegido cónsul por segunda vez para su desempeño en el año 134. Para ello, se derogó momentáneamente la ley que impedía su segundo consulado (APP. 3. 84). La elección obedecía a un motivo concreto, terminar con Numancia. Aunque los numantinos intentaron negociar, Escipión rechazó cualquier acuerdo y, al caer en sus manos, ordenó la total destrucción de la ciudad, que fue arrasada hasta sus cimientos (APP. *Hisp.* 98).

Este mismo tratamiento había recibido Cartago. Es muy probable que Escipión concitase contra Numancia los rituales religiosos que había realizado con la ciudad púnica, la *evocatio* y la *devotio*, y que, según cita Macrobio (*Sat.* 3. 9. 8-12), se habían aplicado también a Corinto y a ciudades hispanas⁶⁷. Además, hay tres evidencias que refuerzan el argumento. En primer lugar, la proximidad temporal entre las destruccio-

67. Sobre las actividades religiosas y los rituales realizados por Escipión contra Numancia con el fin de acompañar la derrota militar de la religiosa véase SAN VICENTE, J. I.: «La *Pax Deorum*, la caída de Numancia y la profecía de Clunia», *Arys* 2012, 215-232.

nes de Cartago y Corinto (146 a. C.) y la de Numancia (133 a. C.) hace que sea muy factible que estos ritos estuviesen siendo aplicados regularmente en casos de asedio. En segundo lugar, en los tres casos las ciudades son asediadas, quemadas y destruidas. Y, por último, la presencia de Escipión - destructor de Cartago en marzo del 146⁶⁸ - y su amistad con el cónsul Lucio Furio Filón⁶⁹, posiblemente el «tal Furio», que recogió el ritual al que alude Macrobio.

Apiano (APP. *Pun.* 133) menciona que Escipión dedicó el botín de Cartago a Marte y Minerva, además de celebrar juegos por su victoria y arrojar a los desertores a las bestias (LIV. *Ep.* 51), tal y como había realizado su padre, Emilio Paulo, después de la toma de Anfípolis (LIV. 45. 33. 1)⁷⁰. Es posible que también en el caso de Numancia repitiese las acciones de su padre, ya que en la estrategia de su campaña numantina fue fiel a las tácticas paternas de solo entrar en batalla en caso de gran necesidad o si tenía una gran ventaja.⁷¹

El éxito de Escipión demostró que, desde el punto de vista religioso romano, los dioses apoyaban a Roma y, por tanto, la guerra llevada contra Numancia había sido un *bellum pium* y que la actuación romana en las distintas etapas del conflicto no había provocado una quiebra de la *pax deorum*⁷².

68. La destrucción de Corinto es algo posterior.

69. Participa junto a Escipión en los diálogos del libro de Cicerón *La República*.

70. ASTIN, A. E.: *op. cit.*, 341-342, nota g; RAWSON, E.: *op. cit.*, 165.

71. *HRR (Historicorum Romanorum Reliquiae)*, ASELLIO, frag. 1. Véase RAWSON, E.: *op. cit.*, 165.

72. Una de las consecuencias del debate abierto en torno al pacto de Mancino fue la entrada en política de Tiberio Sempronio Graco como tribuno de la plebe en el año 133. Posteriormente lo hizo su hermano Gaio Sempronio Graco. Durante este periodo, la acusación de impiedad se utilizó ampliamente en política y justificó la eliminación de Tiberio y sus partidarios y la de su hermano Graco en el 122 a. C. (Sobre los aspectos religiosos relacionados con la muerte de Tiberio Sempronio Graco véase SPAETH, B. S.: «The Goddess Ceres and the Death of Tiberius Gracchus», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 39, 1990, 182-195). Como en el caso de Mancino, también se creó un antecedente para justificar la muerte de los Gracos alrededor de la figura del cónsul Espurio Cassio Vecellino, ejecutado en el primer cuarto del siglo V a. C. después de ser acusado de impiedad. Sobre esto, véase SAN VICENTE, J.I., «Misticaciones en torno al cónsul Espurio Cassio Vecellino», *Antigüedad y cristianismo*, (en prensa).

LE CAMPAGNE DI MARIO E CIBELE LA PROTETTRICE
THE CAMPAIGNS OF MARIUS AND PROTECTRESS CYBELE
LAS CAMPAÑAS DE MARIO Y CIBELES LA PROTECTORA

MARIANNA SCAPINI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
MAIL: marianna.scapini@gmail.com

RIASSUNTO

La tradizione relativa alle battaglie tra l'esercito romano guidato da Mario e i Cimbri e i Teutoni è estremamente interessante dal punto di vista del legame tra divinità e guerra nel mondo romano. In particolare, la vulgata tramandata dagli antichi attesta una stretta connessione tra queste campagne belliche, la carriera di Mario e l'uso propagandistico dei culti operato dal generale in quella circostanza. Questo culto è stato promosso in chiave ellenistica, probabilmente per evocare la ideologia pergamena della lotta contro il barbaro, particolarmente opportuna in previsione dello conflitto con il filobarbaro Mitridate.

ABSTRACT

The tradition concerning the battles between the Roman army led by Mario and the Cimbri and the Teutons is extremely interesting from the point of view of the relationship between divinity and war in the Roman world. In particular, the Vulgate handed down by the ancient authors suggests a close connection between these campaigns, the career of Mario and the cult of Cybele performed by the General at that time. This cult was promoted in a Hellenistic form, probably to summon the Pergamene ideology of fighting against the Barbarians, particularly appropriate in view of the campaign against the "philobarbaros" Mithridates.

PAROLE CHIAVE

Mario, Pergamo, Cibeles, campagne contro le tribù germaniche, propaganda religiosa.

KEY WORDS

Marius, Cybele, Pergamon, battles against the Germans, religious propaganda

RESUMEN

La tradición relacionada con las batallas entre el ejército romano, liderado por Mario, y los Cimbrios y los Teutones es muy interesante por el vínculo entre divinidad y guerra en el mundo romano. En particular, los relatos que nos llegan desde la antigüedad dan fe de la estrecha relación entre esas campañas bélicas, la carrera de

Mario y el uso propagandístico del culto a Cibeles, realizado por el general en aquellas circunstancias. Dicho culto se fomentó en clave helenista, probablemente para evocar la ideología pergamena de la lucha contra el bárbaro, particularmente oportuna en previsión del enfrentamiento con el “filobárbaro” Mitridates.

PALABRAS CLAVE

Mario, Cibeles, Pérgamo, campañas contra los Germanos, propaganda religiosa

Fecha de recepción: 30/04/2013

Fecha de aceptación: 15/10/2013

La tradizione relativa alle battaglie tra l'esercito romano guidato da Mario e i Cimbri e i Teutoni è estremamente interessante dal punto di vista del legame tra divinità e guerra nel mondo romano. In particolare, la vulgata tramandata dagli antichi attesta una stretta connessione tra queste campagne belliche, la carriera di Mario e l'uso propagandistico dei culti operato dal generale in quella circostanza.

Gli eventi su cui vorrei concentrarmi sono le note vittorie mariane sui Teutoni e gli Ambroni nei pressi di *Aquae Sextiae*, nella Gallia meridionale, nel 102 a. C. (Plut. *Mar.* 19-21; Liv. *Per.* 68), e la successiva vittoria avvenuta nel 101 a. C. ai *Campi Raudii*, nel Veneto del Sud, contro i Cimbri e i Tigurini, scesi lungo la valle del fiume Adige (Plut. *Mar.* 25-26)¹.

Da Plutarco apprendiamo che Mario, qualche tempo prima di sfidare i Germani² sul campo, si era avvalso del supporto di una profetessa siriana per infondere ai suoi soldati un pò di fiducia (*Mar.* 17.1-3):

Tentò di assicurare i soldati dicendo loro che il punto non era che non si fidava di loro, ma che era in seguito ad alcuni oracoli che stava attendendo il tempo e il luogo opportuno per la vittoria. E in effetti era solito far condurre con tutte le cerimonie su una lettiga una certa donna siriana chiamata Martha, che si diceva avesse il dono della profezia. A quanto pare Mario faceva sacrifici in base alle sue indicazioni. Costei era stata in precedenza bandita dal Senato, il giorno in cui aveva voluto presentarsi al cospetto dei Senatori riguardo a queste faccende e aveva tentato di predire il futuro. Fu ascoltata invece dalle donne, e diede loro prova della sua abilità. Legò in particolare con la moglie di Mario, dal momento in cui si sedette ai suoi piedi durante uno scontro di gladiatori e predisse con successo il nome del vincitore. In seguito a questo fatto, la moglie di Mario mandò la donna al marito, il quale pure ebbe modo di ammirarne le doti. Di solito veniva condotta insieme all'esercito su una lettiga, ma presiedeva i sacrifici ammantata di una sontuosa veste di porpora fissata da una fibbia, e munita di una lancia decorata con nastri e ghirlande.

Ma non si tratta dell'unico crisma sacrale e prodigioso offerto alla missione di Mario in quel delicato frangente. Plutarco infatti, citando Alessandro di Myndo, racconta di due avvoltoi che solevano svolazzare intorno al campo dell'esercito romano prima

1. Per una descrizione dettagliata di questi eventi e del loro contesto storico si veda R. F. ROSSI, *Dai Gracchi a Silla*, Bologna, 1980, 199-213, e part. 209-12. Egli ritiene che il racconto della battaglia ad *Aquae Sextiae* fornito da Plutarco, che insiste sulle esitazioni e i timori di Mario, rifletta un'opinione del generale non del tutto favorevole. Anche le fonti relative alla decisiva vittoria contro i Cimbri hanno un sapore anti-mariano, dal momento che Plutarco sembra sostenere che l'impatto della fanteria sia stato sostenuto interamente dai legionari di Catulo e Silla (*Mar.* 26.3-5). Pertanto, come osserva il Rossi, l'autore potrebbe avere attinto per questo episodio ai memoriali di questi ultimi. Per questi problemi e, in generale, per la descrizione delle battaglie e del loro contesto storico rimando anche al recente G. SAMPSON, *The Crisis of Rome. The Jugurthine and Northern Wars and the Rise of Marius*, Barnsley, 2010, 145-200.

2. L'identità etnica delle tribù nordiche affrontate da Roma in questa fase della sua storia non è stata del tutto chiarita: non si esclude una loro parentela celtica: si veda ancora G. SAMPSON, *op. cit.*, 153-5.

delle vittorie e durante i suoi spostamenti. La loro presenza cominciò a rappresentare per i soldati un segno di buon augurio. In effetti, per i Romani i *vultures* dovevano avere un valore auspicale analogo a quello delle aquile, se è vero che le due specie erano equiparate (Plin. *N. H.* 10.11.21). Inoltre, continua Plutarco (17.8), nei cieli d'Italia furono avvistati in quel periodo lampi a forma di lance e scudi cozzanti gli uni contro gli altri che evocavano uomini in battaglia.

Ma la presenza sacrale più prestigiosa, e su cui mi concentrerò in questa sede, viene menzionata nelle righe seguenti, in cui lo storico connette la vittoria cimbrica al culto di Cibele (Plut.17.3)³:

In quel mentre giunse da Pessinunte Battakes, sacerdote della Grande Madre, ed annunciò che la dea gli aveva profetizzato dal suo santuario che i Romani sarebbero stati vincitori e trionfanti. Il Senato prestò fede all'oracolo e stabilì che fosse costruito un tempio alla dea, in commemorazione della vittoria. Tuttavia, quando Battakes si presentò all'assemblea e si accinse a narrare la vicenda, Aulo Pompeio, un tribuno del popolo, glielo impedì, chiamandolo impostore e cacciandolo in malo modo dai rostri. E questa vicenda contribuì più di ogni altra cosa a dare credibilità alla storia del sacerdote. Infatti, appena Aulo arrivò a casa dopo che l'assemblea fu sciolta, si ammalò improvvisamente e morì nel giro di una settimana. La voce si diffuse rapidamente a macchia d'olio.

In realtà l'episodio non implica necessariamente che Mario fosse un devoto di Cibele. Nondimeno, come alcuni studiosi hanno osservato, sembra probabile che la tradizione relativa alla profezia di Battakes fosse collegata alla notizia del viaggio in Cappadocia e Galazia compiuto da Mario qualche anno dopo "per compiere i sacrifici che aveva votato alla Madre degli dei" (Plut. *Mar.* 31.3)⁴. Il collegamento tra Mario, la vittoria contro i Germani e la profezia di Battakes si coglie forse anche in un'emissione di un C. Fabio, datata al 102 a. C., recante Cibele su un lato e una Vittoria sull'altro⁵.

In ogni caso, abbiamo un'altra prova - benché essa appartenga ad un periodo molto posteriore - della speciale venerazione tributata a Cibele da Mario. Si tratta di un passo di Giuliano l'Apostata, in cui l'imperatore afferma cripticamente che non ha intenzione di parlare dei misteri della Grande Madre e che prova invidia per Mario (*Contra Galilaeos*, Masaracchia p. 196)⁶.

3. Analogo a Diod. Sic. 36.13.

4. Cf. E. RAWSON, "Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome", *Phoenix*, 28, 2, 1974, 202: fu probabilmente dopo la visita di Battakes, e in risposta all'interesse e alle aspettative da essa generate, che Mario fece a Cibele il voto che sarebbe poi andato a sciogliere in Asia Minore.

5. Per la moneta si veda M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1975, n° 322/1b (cf. anche n° 322/1 a, che mostra un'iconografia analoga). L'ipotesi riguardo alla relazione tra la moneta e la campagna di Mario (e tra il magistrato monetale Fabio e il generale) è espressa dallo stesso Crawford (*op. cit.* 327), da R. TURCAN, *Numismatique romaine du culte métroaïque*, Leiden, 1983, 6-9, e da D. R. SEAR, *Roman Coins and Their Values, The Millennium Edition, Volume One, The Republic and the Twelve Caesars 280 BC - AD 86*, London, 2000, n° 200. Secondo Crawford e Turcan, questo C. Fabio era il C. Fabio Adriano che fu poi pretore nel 84 a. C. e governatore dell'Africa nel nome dei Mariani.

6. Giuliano esprime ammirazione per il generale anche in *Caes.* 323 A.

Prima di cercare di chiarire il senso del culto mariano per Cibele, vorrei ricordare cursoriamente altri passi della tradizione sulle campagne “barbariche” di Mario che potrebbero rivelare ulteriori connessioni tra religione, culto e propaganda. Secondo Svetonio (*Aug.* 23), infatti, quando Augusto fece voto di celebrare speciali *ludi* in onore di Jupiter Optimus Maximus, per propiziare la divinità, si ispirò a ciò che aveva fatto Mario durante la guerra cimbrica e marsica⁷.

Nell'epopea cimbrica trova il suo posto anche il *topos* della divina protezione garantita dai *Dioskouroi*, come apprendiamo da Floro che narra di due giovani misteriosi comparsi presso il tempio di Castore e Polluce in attitudine vittoriosa, proprio mentre sul campo i Cimbri stavano perendo sotto i colpi inferti dai Romani⁸.

Altre fonti, invece, alludono ad un fatto curioso, interpretabile come un'ulteriore consacrazione divina della vittoria mariana: dopo il trionfo cimbrico, infatti, il generale cominciò ad atteggiarsi da Liber Pater nel corso dei banchetti, come se volesse paragonare le sue vittorie a quelle asiatiche del dio⁹.

Ancora, abbiamo un interessante collegamento tra la vittoria cimbrica e la religione in un passaggio dei *Parallela Minora* pseudo-plutarchei:

Mario, dopo essere stato sconfitto dai Cimbri, seppe tramite un sogno che avrebbe vinto se avesse sacrificato sua figlia. Egli, infatti, ne aveva una, di nome Calpurnia. E così, pose l'interesse di tutti dinnanzi alla sua famiglia, compì il sacrificio e vinse. E' ancora possibile visitare due altari che commemorano questo evento in Germania: da questi, il giorno dell'anniversario, si diffonde un suono di tromba. Leggiamo questa tradizione negli *Italikà* di Doroteo.

Questa notizia trova corrispondenza in Lido (*Mens.* 4.147), dove apprendiamo che i beneficiari del sacrificio furono in particolare gli “dei protettori”, gli *apotropàioi*.

DIVERSE CORRENTI DI PROPAGANDA

Una simile molteplicità di tradizioni svela che la campagna germanica era considerata un momento cruciale nella carriera mariana, e presuppone l'intreccio di diverse ideologie religiose e propagandistiche. Alcune di queste, come quella relativa al sacrificio di Calpurnia, al voto a Cibele e ai giochi dedicati a Jupiter, sembrano nobilitare l'operato del generale, enfatizzandone la *pietas* religiosa: tale interesse può essere facilmente ricondotto proprio all'*entourage* mariano.

La Rawson¹⁰ ascrive alla propaganda filo-mariana anche l'associazione di Mario a Liber Pater tramandata da Valerio Massimo e da Plinio. La tradizione, infatti, implicherebbe un vantaggioso riferimento ad Alessandro, vale a dire il primo, storico, conquistatore dell'Orien-

7. RAWSON, *op. cit.*, 202.

8. FLORUS, *Epitome Bell. Omn. Ann. DCC*, 1.38. Un racconto analogo è offerto da Plinio (*N.H.* 7.86), cf. Rawson, *op. cit.*, 204.

9. Val. Max. 3.6.6. La medesima notizia è offerta da Plinio (*N.H.* 33.150).

10. RAWSON, *op. cit.*, 205.

te. La studiosa aggiunge comunque che il parallelo dionisiaco contrasta con l'attitudine anti-ellenistica generalmente espressa dal generale. Una soluzione alternativa sarebbe ricondurre la tradizione ad un filone anti-mariano, interessato a screditare l'immagine di Mario presentandolo nell'inquietante veste di monarca greco-orientale. In ogni caso, l'identificazione del generale con Alessandro è confermata anche da Plutarco (*Mar.* 31.3), che narra della risposta che Mario avrebbe dato a Mitridate:

“Oh re, dimostra di essere più forte di Roma o sottomettiti!”

L'episodio è chiaramente modellato sulla vicenda di Alessandro Magno, che avrebbe indirizzato a Roma un messaggio analogo mentre avanzava verso in cuore dell'Asia, come apprendiamo da Memnone di Eraclea (Fr. 25). Come osserva Ballesteros Pastor, il passo plutarco sembra dipendere da fonti vicine a Mario¹¹, il che ci fa supporre che il parallelo Mario/Alessandro - e, attraverso il Macedone, con Dioniso, il primo mitico conquistatore dell'Est - fosse apprezzato e forse auspicato dallo stesso Mario.

Anche l'episodio della profetessa siriana, cacciata dal Senato e accolta dalle donne, sembra alludere a filoni propagandistici complementari e a conflitti tra fazioni antagoniste. In questo caso vediamo il Senato che si oppone alla penetrazione di pratiche orientali in Roma¹², mentre troviamo dall'altra parte la simpatia nei confronti della sacerdotessa da parte del *popularis* Mario e delle “sue” donne. Il consesso delle donne di Mario richiama alla memoria il potente *gynaecium* filo-orientale che fiancheggiava Antonio, vituperato da Cicerone nelle Filippiche¹³.

Dal punto di vista del conflitto tra tendenze propagandistiche diverse, anche l'aneddoto dei *Parallela Minora* sembra interessante. Qui possiamo scorgere in filigrana l'intenzione di evocare due sacrifici di vergini assai celebri nella tradizione greca epico-tragica. Il primo è naturalmente quello di Ifigenia compiuto dal padre Agamennone, rito necessario alla vittoria patria, allo stesso modo del sacrificio di Calpurnia per mano del padre Mario. Il secondo è il sacrificio di Polissena perpetrato da Odisseo sul tumulo di Achille, narrato nell'*Ecuba* di Euripide, che era certamente una tradizione ben nota agli annalisti¹⁴. È difficile identificare la fonte della tradizione di Mario e Calpurnia. Come ha osservato recentemente Alessandro De Lazzer, il Doroteo autore degli *Italikà* riportanti l'episodio è con ogni probabilità una figura fittizia: lo “Pseudo-Plutarco” avrebbe creato questo nome ispirandosi a Doroteo di Sidone, un poeta astronomo vissuto tra il I e il II secolo¹⁵. La storia, dunque, potrebbe essere relativamente recente, ma è impossibile affermare che non avesse un'origine più antica. E dal momento che il parallelo Mario/Agamennone ha tutta l'apparenza di voler nobilitare la figura del generale, siamo indotti a chiederci se lo spunto originario della tradizione non sia da ascrivere proprio all'*entourage* di Mario. Un indizio

11. L. BALLESTEROS PASTOR, “Marius’ Words to Mithridates Eupator”, *Historia*, 48.4, 506-7.

12. RAWSON, *op. cit.*, 201.

13. *Phil.* 2.95.

14. M. SCAPINI, *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen, 2011, 182-3.

15. A. DE LAZZER, *Paralleli minori / Plutarco. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2001.

indiretto che questa storia avesse le sue radici nel I secolo a. C. è che il parallelo con Agamennone fu applicato anche a Pompeo¹⁶. E' da segnalare, inoltre, una curiosa coincidenza. Il tema iliadico del sacrificio della figlia/vergine, necessario alla vittoria, compare anche nella biografia di Pelopida, al quale, alla vigilia della battaglia di Leuttra del 371 a. C., viene annunciato in sogno la necessità di sacrificare una fanciulla bionda, come apprendiamo da Plutarco (*Pelop.* 21-22). Sappiamo anche che l'eroe tebano venne paragonato dallo stesso Plutarco a Marco Claudio Marcello, conquistatore di Siracusa e già trionfatore sui Galli Insubri. Ci è noto inoltre che, alla vigilia di quello scontro, i Romani, particolarmente preoccupati dalla minaccia gallica, avevano compiuto dei sacrifici umani (*Plut. Marc.* 3). Non ci è detto che sia stato Marcello a disporre il rito, ma le coincidenze - da un lato con l'aneddoto relativo a Pelopida e dall'altro con la leggenda di Mario e Calpurnia proprio in concomitanza di un'altra minaccia gallica - mi sembrano notevoli. Sempre nei gravi anni in cui si dispiegò la parabola politico-militare di Marcello, ed in particolare all'indomani di Canne, a Roma furono compiuti altri sacrifici umani (*Liv.* 22.55-57). Era evidentemente l'emergenza e prossimità della minaccia nemica a richiedere queste anomale offerte. La storiella del sacrificio mariano di Calpurnia, sempre in un contesto di minaccia barbarica, non faceva dunque che replicare il medesimo schema.

Un parallelismo greco come questo tra Mario e Agamennone era particolarmente opportuno per i Romani in guerra contro i barbarici Cimbri¹⁷. Si potrebbe obiettare, tuttavia, che un'identificazione con i Greci era un'arma a doppio taglio in vista dell'imminente scontro con l'ellenico Mitridate. In questo caso, in effetti, per Roma sarà più conveniente impugnare la tradizione della sua identità troiana, fenomeno su cui torneremo tra poco.

A questo punto sarà abbastanza chiaro che una valutazione delle diverse tendenze in seno alla tradizione e, conseguentemente, dei differenti valori dei rituali praticati da Mario durante la guerra germanica, non può prescindere dal contesto storico degli eventi in questione.

LA DEVOZIONE MARIANA PER CIBELE E IL MODELLO PERGAMENO

Che il frangente storico della guerra germanica abbia rappresentato un passaggio cruciale nella carriera di Mario è stato recentemente messo in luce da Gareth Sampson¹⁸. Egli osserva che Mario era stato eletto console nel 104 a. C. con l'esplicita missione di fronteggiare un'invasione cimbrica dell'Italia che, tuttavia, non si era concretizzata. Nonostante questo Mario fu rieletto console per il 103 in base a nuove voci relative ad un imminente assalto. Anche questa volta, però, la paventata minaccia non si concretizzò. A quel punto la legit-

16. M. C. BISHOP (ed.), *The Production and Distribution of Roman Military Equipment*, Oxford, 1985, 16-8.

17. Per ulteriori parallelismi tra la storia greca e la tradizione romana, grazie ai quali i Romani appaiono come degni eredi dell'Ellenismo nella lotta contro i *bàrbaroi*, rimando al mio lavoro pubblicato nel 2011 (Scapini, *op. cit.*). In quella sede ho tentato di dimostrare che tali contaminazioni sono abbastanza antiche, benché abbiano avuto molta fortuna durante tutta la parabola dell'annalistica romana, per convergere alla fine nell'opera liviana e in quella del più grande sostenitore dell'identità greca di Roma, vale a dire Dionigi di Alicarnasso.

18. SAMPSON, *op. cit.*, 145-200, e particolarmente 150-1.

timità della straordinaria posizione di Mario – tre volte console, e per la seconda volta di fila – si trovava esposta a critiche. L'improvvisa morte del console collega diede al generale l'inopinata opportunità di tornare a Roma per le elezioni consolari del 102: come suggerisce il Sampson, egli non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione di rinfrescare il suo consenso popolare¹⁹, riconfermando in tal modo la sua posizione, a quanto pare anche attraverso il contributo dell'agitatore L. Appuleius Saturninus²⁰. In base a queste considerazioni preliminari, sembra legittimo immaginare che Mario avesse particolare interesse ad enfatizzare l'incombenza della minaccia germanica ed il prestigio e la legittimità del proprio ruolo nei delicati anni compresi tra il 104 e il 102 a. C.

Prima di tentare di chiarire la connessione tra Mario e Cibele proposta da Plutarco è necessario premettere che la tradizione sembra avere una base di realtà storica, e non pare dunque una creazione *ex nihilo* da parte degli storici antichi. Come si è già visto, infatti, l'informazione ha almeno due ulteriori riscontri, e cioè la tradizione del voto di Mario e il passaggio di Giuliano. Ora, prescindendo dalle ragioni personali e spirituali delle simpatie religiose di Mario, che sfuggono all'indagine storica, dobbiamo chiederci se, nel frangente della guerra germanica, la pratica di questo culto in particolare piuttosto che di altri non avesse qualche vantaggio in termini di propaganda politica. Quest'ultima ipotesi sembra piuttosto probabile. Come osserva la Rawson²¹, negli anni che stiamo trattando la minaccia esterna rappresentata dai Germani aveva creato una tensione paragonabile a quella provata dai Romani nel corso della guerra annibalica, e Cibele era una divinità associata strettamente all'idea della salvezza e della vittoria sin dalla sua introduzione a Roma, proprio durante la seconda guerra punica²². La dea, inoltre, aveva una forte valenza protettiva, tema che pure fu cruciale al tempo dello scontro con l'esercito annibalico che aveva valicato le Alpi²³. L'analogia con la guerra annibalica suggerisce che la tradizione della devozione mariana per Cibele abbia la sua origine all'interno della cerchia più prossima al generale. La similitudine tra la discesa di Annibale e dei Cimbri e Tigurini attraverso le Alpi potrebbe in effetti aver prodotto una sorta di equiparazione tra i due eventi ed ispirato a Mario e al suo *entourage* l'aneddoto del voto fatto a Cibele in concomitanza dell'arrivo di Battakes a Roma e della vit-

19. Che questo fosse essenziale – soprattutto in termini di vittoria elettorale – è stato ribadito negli ultimi decenni dal filone critico inaugurato da alcuni studi di Fergus Millar, culminati nella sua opera del 1998 (F. MILLAR, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1998). Mario si dimostrò abilissimo nel coltivare un diretto consenso popolare sin dagli anni della Guerra Giugurtina, come apprendiamo da un passo di Sallustio (*Jug.* 73.6) in cui lo storico afferma che il generale aveva raggiunto un tale livello di popolarità che i cittadini più poveri avevano anteposto la carriera del loro paladino al loro lavoro (e dunque alla loro stessa sussistenza): H. MOURITSEN, *Plebs and Politics in Late Republican Rome*, Cambridge, 2001, 36-7.

20. Plut. *Mar.* 14: Saturninus, in accordo con Mario, ne avrebbe invocato un nuovo consolato. Mario si sarebbe naturalmente schermato, provocando l'indignata reazione del tribuno che l'avrebbe chiamato "traditore del popolo Romano in quel periodo di grande pericolo".

21. RAWSON, *op. cit.*, 202.

22. Cf. Liv. 29.10 e 14. Turcan (*op. cit.*, 8) ricorda, a sua volta, che la Magna Mater era tradizionalmente associata alla dea sulla *biga* che presiedeva al trionfo romano.

23. Si consideri la profezia riportata in Liv. 29.10, dove la funzione protettiva di Cibele è piuttosto evidente: (...) *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret.*

toria cimbrica²⁴. La funzione protettiva della Madre degli dei era evidenziata dall'attributo della corona turrata, tipico dell'iconografia di Cibele. Anche la menzione degli "dei protettori" nell'esaminato passaggio dei *Parallela Minora* sembra una conferma indiretta del ruolo di protettrice svolto dalla dea anatolica onorata da Mario in quella circostanza²⁵.

In ogni caso, l'opportunità del culto mariano di Cibele non sembra esaurirsi nel parallelo tra l'invasione cimbrica e quella annibalica. Si consideri, infatti, l'episodio relativo a Manlio Vulzone in Galazia. Anche in questo caso Cibele spicca come dea protettrice e, ancora una volta, rispetto a genti descritte come barbariche²⁶. Nel 189 a. C. un manipolo di soldati romani stava marciando verso il cuore della Galazia per dare supporto agli Attalidi in conflitto con i Galati. Nei pressi del fiume Sangario i Romani furono avvicinati dai sacerdoti Attis e Battakes, provenienti da Pessinunte, che predissero loro la vittoria contro i nemici.

Negli anni della campagna di Vulzone in Galazia la tradizione dell'origine troiana dei Romani era profondamente radicata nell'Urbe²⁷, così come consolidata era l'amicizia tra la città e Pergamo. Di conseguenza, come ricorda la Kuttner²⁸, gli scrittori pergameni erano molto interessati alle antichità italiche e alla storia romana, così come, viceversa, le vicende storiche e leggendarie di Pergamo erano note ai Romani. Questi racconti erano imperniati sul culto dinastico di Dioniso. Gli Attalidi si erano anche appropriati dell'epopea troiana e potrebbero avere avuto un ruolo chiave nella trasmissione di queste leggende ai Romani²⁹. Anche il culto della Magna Mater introdotto a Roma nel 204 a. C. aveva una forte impronta pergamena, come ricorda la Lynn Roller³⁰.

24. Questa è l'idea espressa anche dal Turcan (*op. cit.*, 8), il quale, come si è già visto, connette la moneta fatta coniare da C. Fabio con la vittoria mariana del 101 a. C.

25. Il verbo *pellere* utilizzato da Livio per descrivere il ruolo giocato da Cibele rispetto agli invasori durante la guerra annibalica (cf. Liv. 29.10, citato poc'anzi) pertiene strettamente alla sfera semantica apotropaica.

26. Liv. 38.18 e Polyb. 21.37.4-7. Si veda E. LYNN ROLLER, *In Search of God the Mother*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, 269.

27. Rimando a SCAPINI, *op.cit.*, 305-9.

28. A. KUTTNER, "Republican Rome Looks at Pergamon", *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, 163, che cita E. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, New York, 1990.

29. Su questi temi si veda il recente lavoro di Erskine (A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, 2001) e il commento critico di Mastrocinque (A. MASTROCINQUE, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, 2009, 32, n. 140).

30. LYNN ROLLER, *op. cit.* Si veda anche Kuttner, *op. cit.*, 159 e K. SUMMERS, *Lucretius' Roman Cybele*, in M. J. VERMASEREN-E. N. LANE (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 352, che cita Varro LL 6.15: *Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam*.

Su questi temi rimando anche a C. PARODO, "Troiae ab oris. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo", *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, Supplemento 2012 al n° 1, 377-80: "proprio la figura di Cibele, assidua protettrice di Enea, consente a Roma di giustificare, sfruttando il mito delle proprie *origines* troiane, la strategia espansionistica adottata in Asia come ritorno, sacralmente legittimato, all'*avitum regnum* dei propri antenati (...). In quest'ottica, la solidità del legame mitologico che avvicina l'Urbs a Pergamo è avvertita in maniera talmente concreta che il Senato, per cercare di scongiurare la terribile minaccia annibalica,

In base a tutte queste considerazioni, non sembra una coincidenza che nel sacello che i campioni contro i Galati Eumene II e Attalo II dedicarono alla madre Apollonide - probabilmente nell'area del santuario ciziceno di Cibele³¹ - fosse esposto un dipinto raffigurante Romolo e Remo. Quest'opera, dove i leggendari gemelli erano raffigurati nell'atto di salvare la madre, faceva da pendant ad un pannello raffigurante Dioniso che conduceva Semele sull'Olimpo, e ad un terzo di Telefo in compagnia della madre Auge. Romolo era presentato qui come il fondatore di Roma, in parallelo con Telefo, mitico fondatore di Pergamo. Come osserva la Kuttner³², oltre al tema della pietà filiale gli Attalidi miravano con tali opere a presentarsi come protettori dell'Ellenismo in virtù delle loro vittorie celtiche e, conseguentemente, come nuovi fondatori della loro capitale, ponendosi sulle prestigiose orme di Telefo. Come ho appena ricordato, questo immaginario propagandistico, associante le immagini "storiche" dei nemici gallici ai temi della mitica Gigantomachia, ebbe una notevole risonanza nel mondo greco-romano. A imitazione dei celebri gruppi scultorei pergameni, monumenti analoghi furono eretti ad Atene e a Delfi, dove fu costruita una grandiosa stoà in stile attalide³³. Non ci sono dubbi che questa ideologia influenzò notevolmente la mentalità dei Romani, in perenne dialettica emulativa con la "sorella" frigia³⁴. Il *milieu* ideologico-culturale era il medesimo quando Mario, nel 98 a. C., andò in Galazia per compiere il suo voto a Cibele.

Già nel 104 a. C., prima della vittoria cimbrica, il re Mitridate, alleato a Nicomede III di Bitinia, aveva iniziato a minacciare la presenza romana in Anatolia. I due alleati si spartirono la Paflagonia e il re del Ponto occupò la Galazia³⁵. Giustino racconta anche che in quel frangente Mitridate tentò di stringere un'alleanza ai danni di Roma con alcune tribù di barbari, tra cui Cimbri, Greco-Galli, Sarmati e Bastarni³⁶. È difficile valutare l'attendibilità di questa testimonianza. In ogni caso, il tema della cospirazione con i barbari ricorre nelle biografie di alcuni tiranni greci, che vengono in tal modo caratterizzati come Greci *cattivi*, in contrasto con i Romani che si presentano invece come i veri eredi morali dell'ellenismo³⁷. Questo suggerisce che l'aneddoto sia stato enfatizzato - se non addirittura creato - in seno

ottiene nel 204 a. C., una volta consultati i Libri Sibyllini, il permesso da Attalo I - non casualmente il primo sovrano ellenistico a fregiarsi del titolo di *amicus* del popolo romano (...) - di trasferire in città l'immagine aniconica della *Megàle Mèter* proveniente dal santuario pessinuntino".

31. KUTTNER, *op. cit.*, 168. Sul santuario di Cibele a Cizico si veda il recente lavoro di Hugh Bowden: *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010, 86-7.

32. KUTTNER, *op. cit.*, 169.

33. Id.

34. F. COARELLI, *Revixit Ars*, Roma, 1996, 90.

35. Justin. 37.4.3, citato in Rawson, *op. cit.*, 199.

36. Justin 38.3.6: "Informato di questi preparativi, Mitridate formò un'alleanza con Tigrane, con l'intenzione di fare subito guerra ai Romani. Si accordarono che le città e i territori sottratti al nemico dovessero andare a Mitridate, e che i prigionieri e tutto il bottino che fossero riusciti a trafugare andassero a Tigrane. In secondo luogo, rendendosi perfettamente conto dell'entità della guerra che stava per provocare, mandò ambasciatori ai Cimbri, ai Gallo-Greci, ai Sarmati e ai Bastarni in richiesta di aiuto, (...)".

37. Il più celebre tra questi Greci "cattivi" è probabilmente Dionigi di Siracusa, che allo stesso modo fu aiutato da mercenari celti nella sua lotta contro le *poleis* greche di Magna Graecia: cf. Scapini, *op. cit.*, 219-21. Che Mitridate fosse rappresentato con foschi tratti barbarici è attestato da un passo di Cicerone

all'*entourage* mariano. In questa prospettiva, la presenza in Galazia di Mario, vincitore dei Cimbri, con il preciso scopo di adempiere un voto a Cibele acquisisce un significato più profondo. Sembra probabile che il generale intendesse presentarsi come erede della politica attalide in Anatolia, in preparazione di un'eventuale campagna mitridatica che avrebbe voluto dirigere all'indomani della vittoria cimbrica³⁸. Come apprendiamo da Plutarco (*Mar.* 27), il trionfo sui Cimbri conferì a Mario il prestigio di nuovo fondatore di Roma, ed in particolare il terzo, dopo Romolo e Camillo, il quale pure aveva militato contro barbari³⁹. In Anatolia egli non poteva esimersi dal confronto con gli Attalidi, i campioni locali della lotta contro i barbari Celti. Non sembra un caso, dunque, che egli si presenti come un devoto di Cibele, prestigiosa dea protettrice: non fa che seguire la via tracciata dai Pergameni, che avevano celebrato la dea a Cizico con un monumento – il tempio di Apollonide con i suoi *pinakes* – che celebrava l'affinità e la parentela tra Roma e Pergamo, grazie ai loro fondatori.

Due denari d'argento sembrano alludere proprio ad una propaganda di questo tipo, e cioè un'emissione del 103⁴⁰ e una del 101 a. C.⁴¹, che sono proprio gli anni delle campagne mariane contro i Germani⁴². Questi conii mostrano rispettivamente una scena di combattimento e il carro di un trionfatore. Le due iconografie evocano abbastanza palesemente i celebri gruppi statuari esposti sulla cittadella attalide a perenne memoria della sconfitta dei Galli⁴³. Merita una menzione anche la celebre iscrizione delia bilingue *ILLRP* 343, forse associata ad un monumento raffigurante un Galata morente: il testo è stato infatti integrato con il nome di Mario, ed è stato pertanto collegato alla missione del generale in Cappadocia⁴⁴ o alle vittorie mariane su Cimbri e Teutoni⁴⁵.

Su queste basi è possibile concludere che la devozione mariana per Cibele, la Magna Mater protettrice contro i barbari, sia connessa con la sua volontà di presentarsi come l'imitatore ed il continuatore delle imprese dei re pergameni. Sembra, peraltro, che tale operazione propagandistica di Mario abbia avuto successo, dal momento che sappiamo che tutti i governatori delle province anatoliche di cui si conosce l'orientamento politico erano filo-mariani⁴⁶. In ogni caso, lo scenario ideologico, con l'atmosfera di solennità sacrale da esso implicata, che come ho cercato di dimostrare fu orchestrato da Mario e dalla sua cerchia alla vigilia delle battaglie del 102 e del 101 a. C., fu

(*Pro lege Man.* 22), dove è proposto un confronto tra il re pontico e Medea che sparge in mare le membra dilaniate del fratello.

38. Come osserva il Sampson (*op. cit.*, 194-5), Mario aveva bisogno infatti di una nuova, grande, avventura bellica, per mantenere alto il livello del suo prestigio.

39. RAWSON, *op. cit.*, 204-5.

40. CRAWFORD, *op. cit.*, n° 319/1.

41. CRAWFORD, *op. cit.*, n° 326/1.

42. In CRAWFORD, *op. cit.*, n° 326/1 il trionfatore è identificato infatti con Mario.

43. KUTTNER, *op. cit.*, 169-70.

44. Si veda ad esempio A. PASSERINI, "Epigrafi mariana", in *Athenaeum*, 17, 1939, 70-3.

45. F. COARELLI, "Su alcuni proconsoli d'Asia", in *Epigrafia e ordine senatorio, atti del colloquio internazionale AIEGL (Roma 1981)*, I ("Tituli" 4), Roma, 1982, p. 445, n.52 e F. ZEVI, "Le élites municipali, Mario e l'architettura del tempo", in *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 1996, 244-5.

46. A. MASTROCINQUE, *Studi sulle guerre mitridatiche*, Stuttgart, 1999, 21-3.

coronato e consacrato dalle due brillanti vittorie del generale, il merito delle quali è in gran parte da ascrivere alla sua eccezionale competenza militare⁴⁷. Il successo conferì di certo un marchio di prestigio e legittimità alla propaganda di Mario il quale, infatti, ricevette come si è visto il glorioso appellativo di “terzo fondatore di Roma”: prestigio e legittimità da cui Mario avrebbe potuto senza dubbio trarre ulteriori vantaggi in prospettiva di una campagna asiatica.

CIBELE E DIONISO

I contatti appena esaminati tra Mario e l'ideologia attalide ci autorizzano a proporre una nuova interpretazione dell'identificazione mariana con Liber Pater.

E'ben noto che gli Attalidi si presentavano come discendenti di Dioniso, una volontà auto-rappresentativa che abbiamo visto espressa anche nel tempio di Apollonide menzionato poc'anzi. Qui la regina era rappresentata in parallelo con Semele: di conseguenza, i due fratelli attalidi erano assimilati a Dioniso, il figlio pietoso che aveva salvato la madre dagli Inferi.

Possiamo supporre dunque che l'immagine di Mario come nuovo Dioniso tramandata da Valerio Massimo e Plinio sia un'altra allusione agli Attalidi, vincitori dei Celti e pupilli del dio. Del resto Dioniso è colui che ha la meglio su barbari empi, in una lotta che evoca quella degli Attalidi contro i Galati: nei monumenti celebrativi pergameni le guerre galliche, in parallelo alla mitica Gigantomachia, sono poste sotto il segno dell'attalide Dioniso Kathegemon⁴⁸.

Abbiamo visto che il *topos* della vittoria celtica era connesso a sua volta alla devozione per Cibele, da parte degli Attalidi e di Mario. Questo suggerisce che l'identificazione di Mario con Dioniso sia in qualche modo coerente con l'uso propagandistico del culto di Cibele. Del resto, i legami tra la Magna Mater e Dioniso – specialmente nel suo ruolo di trionfatore orientale e liberatore delle città d'India e Anatolia – sono davvero stretti, sia nei riti che nella narrazione mitica⁴⁹. Sappiamo infatti che i Greci incorporarono la “religione” di Cibele in preesistenti culti misterici di impronta orgiastica⁵⁰. Le fonti letterarie ci informano, ad esempio, che i Greci attribuivano ai *Galloi* di Cibele tratti satirici, evidenziandone l'attributo del tirso, strumento dionisiaco⁵¹. La connessione tra Dioniso e Cibele persisteva con ogni probabilità anche nel culto metroaco romano, ereditato dalla Frigia attraverso l'intermediazione ellenica di Pergamo. Era questo il culto con cui Mario ebbe a che fare.

Considerando tutti questi aspetti, possiamo inquadrare meglio il trionfo del 101 a. C. Qui la doppia presenza divina garante della vittoria - da un lato, come abbiamo visto, Cibele, e dall'altro, come era regola per i trionfi, Dioniso – si esplicita in una cerimonia dal carattere greco, caratterizzata dalla celebrazione di veri e propri giochi ellenici nel

47. Rimando ancora a Sampson, *op. cit.*, 155-63 e 170-8.

48. KUTTNER, *op. cit.*, 170.

49. In proposito, rimando a BOWDEN, *op. cit.*, 83-136 e in particolare 104 e 109.

50. G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985, 9-25 e Summers, *op. cit.*, 352.

51. Callimachus Frag. 761 Pfeiffer (*Fragmenta Incerti Auctoris*).

teatro, come apprendiamo da Plutarco (*Mar.* 2.2). Possiamo chiederci a questo punto se Cibele e Dioniso fossero legati all'istituto del trionfo indipendentemente o se esistesse una tradizione particolare che unificava i loro ruoli nell'ambito della guerra. Alcuni indizi mi inducono a propendere per la seconda possibilità.

Da un passaggio all'inizio del XIV libro delle *Dionisiache* di Nonno apprendiamo che l'esercito dionisiaco in marcia verso l'India era presieduto da Rhea-Cibele⁵². La dea rivela dunque un tratto di aggressività che completa la funzione protettiva che si è già esaminata. Certo, Nonno è una testimonianza molto tarda, ed è difficile identificare con chiarezza le sue fonti. Ma il carattere guerriero della sua Cibele è coerente con l'ancestrale funzione di paredra di guerrieri che caratterizza numerose dee greche e del Vicino Oriente, sin dai tempi più remoti⁵³. Non c'è dubbio che nell'Anatolia del I secolo a. C. circolassero numerose leggende che esaltavano Cibele, il suo ruolo di patrona di guerrieri, e il suo legame con la guerra: si consideri, ad esempio, la leggenda frigia che narra dell'incontro di Dioniso con la fiera ninfa Nicea che era, appunto, figlia di Cibele⁵⁴. Ed è sempre l'Anatolia, dove le sfere di competenza di Dioniso e della Magna Mater si incontrano, il teatro dello scontro tra Mario e Mitridate, prefigurato e mai compiuto, e la meta del pellegrinaggio del generale in onore di Cibele.

IMPLICAZIONI SOCIALI?

A proposito di Dioniso e del ruolo chiave dell'Anatolia nella dialettica ideologica romana di I secolo a. C., una caratteristica del dio che in quella regione ebbe molta fortuna fu il suo attributo di *lysios*, vale a dire di liberatore. Il tema fu particolarmente significativo nel contesto delle guerre mitridatiche e caro innanzitutto allo stesso Mitridate, che ambiva presentarsi alle comunità locali appunto come un liberatore. Ma questo *status* era percepito come fondamentale già all'epoca della carriera di Mario, e particolarmente durante gli anni della guerra germanica. Nel 104 a. C., quando i Cimbri avevano appena inferto a Roma la sua più severa sconfitta dopo Canne, Mario chiese al re Nicomede III di Bitinia di fornirgli un contingente. Ma il re declinò la richiesta, dichiarando che, tra i suoi sudditi, coloro che erano eleggibili per il servizio militare erano stati venduti come schiavi. Ne seguì un'inchiesta che portò alla liberazione di centinaia di schiavi siciliani⁵⁵. Vediamo dunque come in quegli anni il ruolo di eroe liberatore, particolarmente compatibile con il riferimento a Dioniso *lysios*, fosse molto appetibile per un condottiero ambizioso come Mario.

Quest'ultimo tema induce a domandarsi se la simpatia di Mario per Cibele - in parte coerente, come si è visto, con il richiamo mariano a Dioniso-Liber Pater all'indomani della vittoria cimbrica - non abbia avuto anche delle implicazioni e delle ricadute sociali. Sappiamo che la vocazione popolare di Dioniso, e del Liber Pater romano, era

52. Nonn. 14.1-218.

53. Si veda ad esempio N. MARINATOS, *The Goddess and the Warrior*, London-New York, 2000.

54. Su questa tradizione si veda C. STRINGER, "Nicea, Dioniso e figli: il mito e la città", *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 60, 2007, 3-36.

55. Diod. 36.3.

molto antica, ma non si può dire lo stesso del culto di Cibele, d'appannaggio strettamente aristocratico a partire dalla sua drammatica introduzione nell'Urbe⁵⁶. Potremmo chiederci se il *popularis* Mario avesse pianificato di aprire al popolo il culto della dea. Secondo il Pensabene avvenne proprio così⁵⁷. In effetti, la conclusione dell'episodio di Battakes trasmessa da Diodoro (36.13) mostra il sacerdote onorato e scortato dal popolo al momento della sua partenza da Roma: la notizia sembra attestare la definitiva accoglienza popolare del culto, dopo un'iniziale diffidenza simboleggiata dall'opposizione del tribuno della plebe che si è ricordata sopra⁵⁸. Come ha osservato Attilio Mastrocino, la penetrazione del culto metroaco tra il popolo in quel frangente è suggerita dalla diffusione del culto di Attis in Transpadana, proprio all'indomani della vittoria mariana nella località padana dei *Campi Raudii*⁵⁹.

Possiamo dunque ritenere che Mario abbia avuto un ruolo chiave nella "popolarizzazione" del culto di Cibele, reinterpretato dal generale in chiave ellenistica, con uno stile imperniato sul tema populistico del trionfo, con il probabile intento di evocare l'ideologia pergamena della lotta contro il barbaro, particolarmente opportuna in vista dello scontro con il "filo-barbaro" Mitridate⁶⁰.

56. Rimando in proposito a F. BOEMER, "Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen", *MDAI(R)*, 1964, 71, 130-51.

57. P. PENSABENE, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979*, Leiden, 1982, 69.

58. Cf. TURCAN, *op. cit.*, 8.

59. A. MASTROCINQUE, "Culti e santuari del Nord-Ovest d'Italia", *Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Gabinetto Numismatico di Milano. Notizie dal Chiostro*, 63-64, 1999, 114-5.

60. E questo a dispetto dell'ostentato anti-ellenismo mariano (cf. Plut. *Mar.* 2), benché, come si è già detto, non si possa escludere completamente la possibilità che il tratto ellenistico della venerazione mariana di Cibele sia stato enfatizzato in negativo da fonti ostili, forse con l'intento di suggerire l'ipocrisia di fondo e il paternalismo del paladino del popolo. In ogni caso, un indizio che l'ideologia Mario-Dioniso fosse percepita come vantaggiosa per Mario – e, dunque, che rispondesse in qualche modo ad un suo intento – sta nel fatto che fu riutilizzata da Pompeo (che, comunque, rimpiazzò nel ruolo di patrona Cibele con Venus), il quale, evidentemente, la riteneva fruttuosa: "Si narra che Pompeo tentò di varcare le porte della città su un carro guidato da elefanti (...), ma le porte erano troppo strette e fu dunque costretto ad optare per dei cavalli". E' curioso, inoltre, che anche il parallelismo con Agamennone ricorra nell'epopea di Pompeo, così come il tema dei Greci d'Asia "buoni" salvati dalla minaccia di Greci "cattivi", particolarmente vantaggioso nella campagna pompeiana contro Mitridate (KUTTNER, *op. cit.*, 173-4). Tutto questo conferma che l'uso propagandistico dei culti e dei simboli poteva essere subordinato agli interessi di fazioni anche opposte, più o meno popolari. A proposito della devozione per Cibele in veste di protettrice di guerrieri, infine, è interessante notare che nel 95 Silla reinsediò Ariobarzane in Cappadocia e cominciò ad avere un rapporto speciale con Ma: la dea, infatti, gli apparve benevola in sogno, come apprendiamo da Plutarco (*Sulla* 14). E' interessante che Ma, la dea di Comana, era identificata con Bellona, a sua volta collegata a Cibele (cf., ad esempio, F. Marcatili, "Un tempio di Esculapio a Pompei", in *Contributi Di Archeologia Vesuviana*, II, Roma, 2006, 46-50).

BIBLIOGRAFIA

- L. BALLESTEROS PASTOR, "Marius' Words to Mithridates Eupator", *Historia*, 484, 1999, 506-508.
- M. C. BISHOP (ed.), *The Production and Distribution of Roman Military Equipment*, Oxford, 1985.
- F. BOEMER, "Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen", *MDAI(R)*, 1964, 71, 130-151.
- H. BOWDEN, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010.
- A. DE LAZZER, *Paralleli minori / Plutarco. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2001.
- F. COARELLI, *Su alcuni proconsoli d'Asia*, in *Epigrafia e ordine senatorio, atti del colloquio internazionale AIEGL (Roma 1981)*, I ("Tituli" 4), Roma, 1982, 435-51.
- F. COARELLI, *Revixit Ars*, Roma, 1996.
- M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1975.
- A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001.
- E. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, New York, 1990.
- A. KUTTNER, "Republican Rome Looks at Pergamon", *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, 157-178.
- E. LANE, *The Name of Cybele's priests the "Galloi"*, in M. J. Vermaseren-E. N. Lane (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 117-134.
- E. LYNN ROLLER, *In Search of God the Mother*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
- F. MARCATTILI, "Un tempio di Esculapio a Pompei", in *Contributi Di Archeologia Vesuviana*, II, Roma, 2006, 9-76.
- N. MARINATOS, *The Goddess and the Warrior*, London-New York, 2000.
- A. MASTROCINQUE, "Culti e santuari del Nord-Ovest d'Italia", *Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Gabinetto Numismatico di Milano. Notizie dal Chiostro*, 63-64, 1999, 109-119.
- A. MASTROCINQUE, *Studi sulle guerre mitridatiche*, Stuttgart, 1999.
- A. MASTROCINQUE, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, 2009.
- F. MILLAR, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1998.
- H. MOURITSEN, *Plebs and Politics in Late Republican Rome*, Cambridge, 2001.
- C. PARODO, "Troiae ab oris. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo", *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, Supplemento 2012 al n° 1, 371-390.
- A. PASSERINI, "Epigrafia mariana", in *Athenaeum*, 17, 1939, 54-77.
- P. PENSABENE, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979*, Leiden, 1982, 68-108.
- E. RAWSON, "Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome", *Phoenix*, 28.2, 1974, 193-212.
- R. F. ROSSI, *Dai Gracchi a Silla*, Bologna, 1980.

- G. SAMPSON, *The Crisis of Rome. The Jugurthine and Northern Wars and the Rise of Marius*, Barnsley, 2010.
- M. SCAPINI, *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen, 2011.
- D. R. SEAR, *Roman Coins and their Values, The Millennium Edition, Volume One, The Republic and the Twelve Caesars 280 BC - AD 86*, London, 2000.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985.
- C. STRINGER, "Nicea, Dioniso e figli: il mito e la città", *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 60, 2007, 3-36.
- K. SUMMERS, *Lucretius' Roman Cybele*, in M. J. Vermaseren-E. N. Lane (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 337-366.
- R. TURCAN, *Numismatique romaine du culte métrouaque*, Leiden 1983.
- F. ZEVI, "Le élites municipali, Mario e l'architettura del tempo", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 1996, 7, 229-252.

LA DEVOTIO IBÉRICA Y R. ÉTIENNE: ¿EL ORIGEN DEL CULTO IMPERIAL EN HISPANIA?

DEVOTIO IBERICA AND R. ÉTIENNE:
IS IT THE BEGINNING OF THE IMPERIAL CULT IN HISPANIA?

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
MAIL: carmen.alaher@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo ofrece una revisión sobre la vinculación de la *devotio* ibérica y el origen del culto imperial en Hispania. Esta relación la establece R. Étienne en su tesis *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, permitiéndole explicar la temprana implantación de la adoración a los Césares en la Península Ibérica. En este artículo, en primer lugar, se presentan las fuentes que documentan la existencia de la *devotio* ibérica y posteriormente se analiza el discurso argumentativo de R. Étienne, a través del cual pone en relación ambas prácticas (en él se identifica un estudio de la estructura social de los pueblos prerromanos, un análisis de la mentalidad guerrera que detecta en los mismos y un examen del culto que constata hacia jefes militares extranjeros). De este modo, se cuestiona la supuesta originalidad del caso hispano en cuanto a la existencia de la *devotio* y, por consiguiente, la validez de esta práctica como agente dinamizador del culto imperial en Hispania, una tesis mantenida en la actualidad por historiadores como D. Fishwick y L. A. Curchin.

ABSTRACT

This paper presents a review about the link between the *Devotio Iberica* and the beginning of the imperial cult in Hispania. This relationship was set up by R. Étienne in his dissertation *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien* which allows him to explain the early establishment of the imperial cult in the Iberian Peninsula. In this paper, at first, I present the sources which inform us about the *Devotio Iberica* and later I analyse the argumentation of R. Étienne which puts in relation both practices (in this part it is analyzed the social structure of the Hispania's communities, the warlike mentality of this communities and their worship to the foreign chiefs). In this way, it is questioned the suppose originality of the Hispanic *devotio* and the importance of this practice as a revitalizing agent of the imperial cult in Hispania, a theory that D. Fishwick and L. A. Curchin support nowadays.

PALABRAS CLAVE

Devotio ibérica, culto imperial, Robert Étienne, mentalidad guerrera, jefe militar, guerra, autosacrificio.

KEY WORDS

Iberian *devotio*, imperial cult, Robert Étienne, warlike mentality, military chief, war, self-sacrifice.

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 01/07/2013

1. ÉTIENNE Y LA DEVOTIO IBÉRICA: UNA APROXIMACIÓN A LAS FUENTES

En 1958, Robert Étienne publica *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, la primera obra monográfica dedicada al estudio del culto imperial en Hispania. En ella, el autor francés afirma:

“Il faut donc dépasser l'idée que seule l'Italie a pu trouver dans son passé des exemples d'un culte dédié à un homme: ici, nous avons l'exemple d'une province qui a connu par la *devotio*, le culte d'un homme; il est si important, si démonstratif, que l'écho s'en est prolongé jusqu'à Roma”¹.

La tesis de Étienne se caracteriza por el establecimiento de un claro vínculo entre la *devotio* ibérica y la adoración de los Césares. Una afirmación que le sirve, además, para explicar la pronta implantación de este nuevo culto cívico en Hispania.

Los historiadores utilizan el término *devotio* ibérica para referirse a los lazos que se establecen entre el jefe militar y sus *devoti*, un grupo de guerreros que lo acompañan permanentemente, dispuestos a proteger la vida de su jefe con la suya propia hasta el punto de que, según constatan algunas fuentes², consideraban un crimen sobrevivir en el campo de batalla al jefe al que se habían consagrado³. La mayoría de los estudiosos que han analizado esta práctica la han considerado una institución característica de la Hispania prerromana, sin embargo, no se debe olvidar que el concepto de '*devotio* ibérica' es una creación historiográfica, por lo que nunca aparecerá esta denominación en las fuentes grecolatinas.

Recogiendo los textos que Étienne documenta como casos de *devotio* ibérica, cabe destacar, en primer lugar, la información que Valerio Máximo y Salustio proporcionan. Para ambos autores la *devotio* quedaría limitada al territorio de la Celtiberia:

1. “Hay que superar la idea de que solo Italia ha podido encontrar en su pasado ejemplos de un culto dedicado a un hombre: aquí, tenemos el ejemplo de una provincia que ha conocido, a través de la *devotio*, el culto a un hombre; es tan importante, tan representativo, que el eco ha llegado hasta Roma”. ÉTIENNE, R: *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, 1958, 362.

2. Valerio Máximo (2, 6, 11), Salustio (*Hist.* 1, 125) y Plutarco (*Sert.* 14, 5).

3. Son numerosos los estudios sobre la *devotio* ibérica; entre ellos cabe destacar: RAMOS Y LOS-CERTALES, J. M: «La *devotio* ibérica» *AHDE*, 1, Madrid, 1924, 7-26; RODRÍGUEZ ADRADOS, F: «La *fides* ibérica» *Emerita*, 14, Madrid, 1946, 128-209; PRIETO ARCINIEGA, A: «La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la Hispania Prerromana» *MHA*, 2, Oviedo, 1978, 131-135; DOPICO CAÍNZOS, M^a. D: «La *devotio* ibérica: Una revisión crítica» MANGAS MANJARRÉS, J. y ALVAR EZQUERRA, J. (eds.) *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, 1994, 181-193; ALVAR EZQUERRA, J: «Discusión sobre las instituciones ibéricas» GARRIDO- HORY, M. y GONZÁLEZ, A. (eds.) *Histoire Espaces et Marges de l'Antiquité*, vol. 3. Hommages à Monique Clavel- Lévêque, Besanzón, 2004, 11-31; RAMÍREZ SÁNCHEZ, M: «Clientela, *hospitium* y *devotio*» JIMENO MARTÍNEZ, A. (ed.) *Celtiberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, 2005, 279-284.

Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, quum is occidisset, pro cuius salute spiritum devoverant (Val. Max., 2, 6, 11)⁴.

Traxit autem hoc de Celtiborum more qui ut in Sallustio legimus, se regibus devovent et post eos vitam refutant (Serv., *Ad Georg.* 4, 218; Sall., *Hist.* 1, 125)⁵.

Por el contrario, Estrabón⁶ y Plutarco⁷ lo consideran un acto común entre los iberos, una afirmación confusa ya que ambos utilizan esta denominación para referirse al conjunto de los habitantes de la Península, y no únicamente a los pueblos integrantes del área levantina que por su unidad arqueológica, lingüística y cultural se diferencian claramente de la población indoeuropea del territorio peninsular. Concretamente, en el caso de Estrabón, Étienne supone que el geógrafo se está refiriendo a los cántabros, ya que en el momento en el que documenta esta práctica, a pesar de utilizar el término “Ἰβηρικόν”, Estrabón está analizando las costumbres de estas comunidades:

Ἰβηρικὸν δὲ καὶ τὸ ἐν ἔθει εἶναι παρατίθεσθαι τοξικὸν ὃ συντιθέασιν ἐκ βοτάνης σελίνω προσομοίας ἄπονον, ὥστ’ ἔχειν ἐν ἐτοιμῷ πρὸς τὰ ἀβούλητα, καὶ τὸ κατασπένδειν αὐτοὺς οἷς ἂν προσθῶνται, ὥστε ἀποθνήσκειν αὐτοὺς ὑπὲρ αὐτῶν (Str., 3, 4, 18)⁸.

ἔθους δ’ ὄντος Ἰβηρικοῦ τοὺς περὶ τὸν ἄρχοντα τεταγμένους συναποθνήσκειν αὐτῶ πεσόντι, καὶ τοῦτο τῶν ἐκεῖ βαρβάρων κατάσπεισιν ὀνομαζόντων, τοῖς μὲν ἄλλοις ἡγεμόσιν ὀλίγοι τῶν ὑπασπιστῶν καὶ τῶν ἐταίρων, Σερτωρίω δὲ πολλαὶ μυριάδες ἀνθρώπων κατεσπικώτων ἑαυτοὺς ἠκολούθουν. λέγεται δὲ πρὸς τινὶ πόλει τροπῆς γενομένης καὶ τῶν πολεμίων ἐπικειμένων τοὺς Ἰβήρας ἀμελήσαντας αὐτῶν τὸν Σερτώριον σφάζειν καὶ τοῖς ὤμοις ἐπαραμένους ἄλλους πρὸ ἄλλων ἀνακουφίσει πρὸς τὰ τεῖχη, γενομένου δ’ ἐν ἀσφαλεῖ τοῦ ἄρχοντος, οὕτω τρέπεσθαι πρὸς φυγὴν ἕκαστον αὐτῶν (Plu., *Sert.* 14, 5-6)⁹.

4. “Los celtiberos, además, consideraban que era un oprobio el sobrevivir en una batalla a aquel a quién habían ofrecido su vida con el juramento de defender la de él”.

5. “Se ha transmitido también esto sobre las costumbres de los celtiberos, quienes, como leemos en *Salustio*, se consagran a los reyes y se niegan a sobrevivirles”.

6. Se sabe que Estrabón no estuvo en la Península Ibérica y que la información que recoge en su *Geografía* proviene, principalmente, de griegos y romanos que había visitado Hispania como soldados mercenarios y exploradores.

7. Salustio (*Hist.* 1. 112) también documenta el relato de Plutarco (*Sert.* 14, 5), fuente que utilizaría el biógrafo de Queronea para escribir la vida de Sertorio.

8. “Es ibérica también la costumbre de llevar encima un veneno, que obtienen de una planta parecida al apio, indoloro, para tenerlo a su disposición en situaciones indeseables, así como el consagrarse a aquellos a quienes se vinculan hasta el punto de morir voluntariamente por ellos”.

9. “Es una costumbre ibérica que los que forman alrededor de un jefe mueran con él si cae, y los bárbaros de allí lo llaman consagración; a los demás jefes les acompañaban unos pocos escuderos y amigos, pero a Sertorio muchas decenas de miles de hombres que se habían consagrado a ello. Y se cuenta que producida una derrota ante una ciudad y al atacar los enemigos, los iberos despreocupándose de ellos mismos salvan a Sertorio, y alzándolo en los hombros de unos a otros lo levantaron hasta las murallas, y cuando el jefe estuvo a salvo, entonces cada uno de ellos se dio a la fuga”.

Asimismo, también recoge Étienne como ejemplo de *devotio* ibérica el relato documentado por Livio en el que los reyezuelos ilergetes, Indíbil y Mandonio, deciden servir con su vida a Escipión, después de que estos íberos atacaran a pueblos aliados de Roma tras conocer la falsa noticia de la muerte del general romano:

Indibilis abiectis belli consiliis nihil tutius in adflictis rebus experta fide et clementia Scipionis ratus, Mandonium fratrem ad eum mittit; qui advolutus genibus fatalem rabiem temporis eius accusat, cum velut contagione quadam pestifera non Ilergetes modo et Lacedaeni, sed castra quoque Romana insanierint. suam quidem et fratris et reliquorum popularium eam condicionem esse ut aut, si ita videatur, reddant spiritum P. Scipioni ab eodem illo acceptum, aut servati bis uni debitam vitam pro eo in perpetuum devoveant. antea in causa sua fiduciam sibi fuisse nondum experta clementia eius; nunc contra nullam in causa, omnem in misericordia victoris spem repositam habere (Liv., 28, 34, 3-6)¹⁰.

De este modo, el historiador francés, incluyendo a los lusitanos de Viriato entre los practicantes de la *devotio*¹¹, extiende la costumbre a casi la totalidad de la Península Ibérica, favoreciendo la inclusión de ésta entre las instituciones características de la Hispania prerromana, a pesar de la parquedad de la información de las fuentes¹².

A estas noticias, Étienne añade la que proporciona Dión Casio, según la cual, en época imperial existió una *devotio pro salute principis*, por la que Sexto Pacuvio Tauro se consagró a Augusto a la manera íbera en el Senado, y aconsejó a otros que lo imitaran:

χαριζομένων δ' αὐτῶκαθ' ὑπερβολὴν ἄλλων ἄλλα, Σέξτος τις Πακούουιος, ὡς δ' ἕτεροι λέγουσιν Ἀπούδιος, πάντας ἐξενίκησεν: ἐν γὰρ τῷ συνεδρίῳ ἑαυτὸν τέ οἱ τὸν τῶν Ἰβήρων τρόπον καθωσίωσε καὶ τοῖς ἄλλοις συνεβούλευε τοῦτο ποιῆσαι (D. C., 53, 20, 2)¹³.

10. “Indíbil, renunciando a los proyectos bélicos y pensando que lo más seguro en su difícil situación era la probada lealtad y clemencia de Escipión, le envió a su hermano Mandonio. Este, postrado de rodillas, echó las culpas al fatal delirio de unos tiempos en que, como contagiados por una epidemia, se habían vuelto locos no sólo los ilergetes y los lacedetanos sino incluso el campamento romano; realmente, su situación y la de su hermano y el resto de sus paisanos era la siguiente: o bien le devolvían a Escipión, si lo deseaba, la vida que de él habían recibido, o bien, si les perdonaba, les dedicaban para siempre la vida que le debían dos veces sólo a él; la primera vez, como aún no habían experimentado su clemencia, habían confiado en su propia causa; ahora, por el contrario, no tenían ninguna confianza en su causa, su esperanza se cifraba por entero en la misericordia del vencedor”.

11. ÉTIENNE, 1958, 76.

12. Étienne también incluye como posible caso de *devotio* un relato de Apiano (*Hisp.* 94) en el que el príncipe numantino Retógenes, junto a cinco personas más, rompe el cerco de Escipión en un acto heroico para buscar ayuda. Sin embargo, esta noticia no documenta explícitamente la práctica de la *devotio*. Étienne incluye esta información en: ÉTIENNE, 1958, 78

13. “Y mientras algunos le mostraban su agradecimiento de forma exagerada, Sexto Pacuvio o, como otros lo llaman, Apudío, los superó a todos. Durante una reunión del Senado consagró su propia vida a Augusto, al modo de los íberos, y aconsejó a todos los demás que hicieran también lo mismo”.

2. LA CONFIGURACIÓN DE UNA MENTALIDAD GUERRERA

En el discurso que Étienne establece en su obra para vincular la *devotio* ibérica con el culto imperial se pueden identificar tres partes interrelacionadas: un estudio de la estructura social de los pueblos prerromanos, un análisis de la mentalidad guerrera que detecta en los mismos y un examen del culto que constata hacia jefes militares extranjeros como Escipión el Africano y Sertorio.

Comenzando por el análisis de la estructura social de las comunidades peninsulares, el autor francés establece, con anterioridad a la conquista romana, la existencia de un territorio étnicamente cuatripartito. En primer lugar distingue las tribus no indoeuropeas de la zona meridional y los pueblos ibéricos del levante. En segundo lugar, las tribus célticas y celtibéricas del centro peninsular. Los pueblos del noroeste integrarían el tercer grupo y, en último lugar, la zona pirenaica conformaría la cuarta agrupación¹⁴.

A continuación, Étienne identifica la presencia de un jefe determinado, o una élite política concreta, a la cabeza de cada una de estas cuatro agrupaciones¹⁵. Como consecuencia, en su opinión, todas las relaciones sociales de los pueblos peninsulares estaban supeditadas a este grupo social privilegiado, en torno al cual se configuraba una base clientelar, sobre la que se apoyaba la *auctoritas* del jefe.

Étienne describe la *fides*, la clientela y el *hospitium* como ejemplos característicos, e interrelacionados, de los lazos de dependencia que desarrollan estos pueblos¹⁶. Unos vínculos de subordinación u ordenamiento que se configuran entre dos individuos concretos o entre un individuo y un colectivo determinado. Será, sin embargo, la clientela militar la que más le interese, definida como una institución jerárquica en la que se establecen relaciones de dependencia entre un jefe y un cliente, donde el primero adquiere una posición superior con respecto al segundo por su habilidad guerrera –*virtus*– que lo conduce a la victoria, así como su riqueza –*pecunia*–, y su *clementia* con la que procura el bienestar de los clientes.

El análisis de estas instituciones le permite a Étienne introducir el concepto de *devotio* ibérica, entendida como la forma más radical en la que un cliente expresa, hasta la muerte, la fidelidad que le profesa a su jefe militar. Esta protección y ayuda se hacen inminentes en situaciones de conflicto, de tal modo que será en los momentos bélicos en los que se consoliden y establezcan con mayor fuerza dichos vínculos, pues “es en la guerra y por la guerra [...] cuando la *fides* adquiere todo su sentido”¹⁷. Así pues, en su opinión, conceptos como guerra, jefe militar y *hospitium-clientela* conforman un conjunto característico de una mentalidad determinada, lo que él denomina la mentalidad guerrera de la ‘España primitiva’¹⁸.

14. ÉTIENNE, 1958, 35-47.

15. ÉTIENNE, 1958, 49-55.

16. ÉTIENNE, 1958, 55-66.

17. ÉTIENNE, 1958, 72.

18. ÉTIENNE, 1958, 66. En este artículo se usarán las denominaciones ‘España primitiva’ y ‘pueblos primitivos de España’, no porque se esté de acuerdo con esta terminología, sino porque es la que Étienne emplea en su obra y, en mi opinión, es muy representativa de la visión que el historiador francés tiene de las comunidades prerromanas que analiza.

A la fidelidad incondicional de estas comunidades, Étienne suma el suicidio como “un hecho típicamente ibérico que muestra hasta dónde puede llegar la *fides*”¹⁹ de estos pueblos. Si el jefe pierde la vida, la muerte del *devotus* es obligatoria por no haber cumplido su misión. En su opinión, el origen de este autosacrificio procede de la mentalidad guerrera de estos pueblos, que hace disminuir el valor que tienen de su propia vida. Además, considera que los íberos prefieren morir, a una vida sin guerrear pues un vínculo sagrado une al hombre a sus armas, otro lo une a su jefe, y la pérdida de uno u otro hace que la vida no les merezca la pena²⁰.

Como se ha podido observar, el estudio de estos aspectos, considerados por Étienne como típicamente ibéricos, así como principalmente la práctica de la *devotio*, lleva al historiador francés a defender la existencia de una mentalidad guerrera que pondrá en relación con el culto imperial en Hispania. Para ello, Étienne utiliza como nexo de unión la imagen que las fuentes grecolatinas proyectan de las relaciones que se establecen entre la población indígena y los generales romanos que llegan a la Península, destacando el carácter sagrado con el que se describe a alguno de ellos. En este sentido, la extensión de la *devotio* al conjunto del territorio peninsular es clave para comprender el desarrollo de su hipótesis, pues será esta práctica, en su opinión, el elemento dinamizador de la implantación del culto al emperador desde época augustea.

De este modo, el último punto de su argumentación lo constituye el análisis del culto al jefe extranjero. Según Étienne, los caracteres de los ‘primitivos españoles’ se vuelven a manifestar con la llegada de generales romanos, a los que se les profesa un culto determinado. En su opinión, los pueblos peninsulares siempre han reaccionado ante una ocupación extranjera, sin embargo, este odio y rechazo es seducido por la virtud de la victoria. En este caso, serán los logros, como los de Escipión el Africano y los de Sertorio, los que conquisten el espíritu de los indígenas.

Étienne destaca cómo las fuentes se refieren a la naturaleza casi divina del primero de los generales romanos²¹. El origen de las acciones militares y las victorias de Escipión el Africano no se consideran consecuencia de un cálculo logístico, sino de la inspiración divina que lo acompaña en las campañas. Esta naturaleza religiosa y mística propiciaba que sus soldados lo siguieran con fanatismo como si de un joven dios se tratara²². De este modo, según Étienne, serán sus victorias militares y sus virtudes –*clementia* y *moderatio*– con las que propicia un buen trato con las comunidades peninsulares, las que favorezcan un culto a su persona²³.

La superioridad con la que se concibió a Escipión se manifiesta en su proclamación como rey (un nombramiento que no puede aceptar debido al sistema político al que re-

19. ÉTIENNE, 1958, 74.

20. ÉTIENNE, 1958, 79.

21. ÉTIENNE, 1958, 85.

22. “*Dis simillimum juvenem*” (Liv., 26, 50, 13).

23. “*Vicentem omnia cum armis, tum benignitate ac beneficiis*” (Liv., 26, 50, 13).

presenta²⁴) y en el ritual de la *proskynesis*²⁵, considerado por el historiador francés como un acto de adoración a su persona.

En cuanto al caso de Sertorio²⁶, Étienne, basándose en la información que le proporciona Plutarco (*Sert.* 11, 2), argumenta cómo es también el poder militar el que propicia la adhesión de las tribus ibéricas de forma voluntaria, ya que, como informa el autor de Queronea²⁷, estas comunidades eran conducidas al triunfo “no por los planes de un extranjero, sino por los de un dios”. Lo cierto es que numerosos autores²⁸ mencionan cómo Sertorio se hacía acompañar de una cierva blanca que se vinculó con la presencia de la diosa Diana y que supondría una directa relación del estratega con la divinidad. Sin embargo, a diferencia de Escipión, Sertorio no recibe el título de rey, ni tampoco el acto de la *proskynesis*.

Como consecuencia, Étienne relaciona el juramento de los hispanos a Augusto en *Actium*, por el que le prometen lealtad como jefe supremo²⁹, con la mentalidad guerrera de estas comunidades. En su opinión, Augusto le proporciona la oportunidad de combatir y de establecer vínculos de fidelidad con un nuevo general extranjero encarnado en su persona. A través de este juramento, los hispanos se transforman en soldados y aceptan morir por él. Un vínculo que revela, según Étienne, el comienzo del culto al emperador, un aspecto que “no es indiferente a la sensibilidad española”³⁰. Así pues, sostiene que la adoración a los Césares que se introduce en la Península Ibérica con Augusto no parece únicamente impuesta desde el exterior, sino que se ordena sobre una mentalidad existente. De este modo, el historiador francés concluye que Octaviano, y posteriormente Augusto tras su nombramiento, es a los ojos de los estos pueblos, “el jefe de guerra, el *imperator* que les ha demandado un juramento antes de *Actium* y que ha sabido vencer a Oriente”³¹, convirtiéndose en el general victorioso del territorio hispano.

24. “*Circumfusa inde multitudo Hispanorum et ante deditorum et pridie captorum rege meum ingenti consensu appellavit*” (Liv., 27, 19, 3).

25. Para el ritual de la *proskynesis* véase Plb., 10, 38, 3.

26. ÉTIENNE, 1958, 98-101.

27. Plu., *Sert.* 12, 1.

28. Plu., *Sert.* 11 y 20; App., 1, 110 y Val. Max., 1, 2, 4.

29. R.G. 25.

30. ÉTIENNE, 1958, 362.

31. ÉTIENNE, 1958, 387.

3. LA ORIGINALIDAD DEL CASO ESPAÑOL: UNA CONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

Como se ha observado, Étienne, basándose en los estudios de Ramos y Loscertales³², concluye que la *devotio* es una de las instituciones más originales de la Península Ibérica. Sin embargo, el propio autor tendrá que hacer frente a la información que proporcionan César y Tácito, ya que ambas fuentes documentan esta práctica en la Galia y Germania respectivamente.

Por un lado, César se refiere al pueblo de los soscios y a su jefe Adiatumno, al que seguían seiscientos *devoti* –los *soldurii*. Éste compartía con sus clientes los bienes, sin embargo, en caso de que sufriera una muerte violenta, los *soldurii* debían seguir su misma suerte:

Adiatuanus, qui summam imperii tenebat, cum DC devotis, quos illi soldurios appellant, quorum haec est condicio, uti omnibus in vita commodis una cum iis fruuntur, quorum se amicitiae dederint, si quid his per vim accidat, aut eundem casum una ferant aut sibi mortem consciscant; neque adhuc hominum memoria repertus est quisquam, qui eo interfecto cuius se amicitiae devovisset, mori recusaret (Caes., B.G. 3, 22, 1-4)³³.

Del mismo modo, el político y militar romano comenta cómo los clientes galos habían de inmolarse en la pira en la que ardía el cadáver de su patrono:

Servi et clientes, quos ab eis dilectos esse constabat, iustis funeribus confectis una cremabantur (Caes., B.G. 6, 19, 4)³⁴.

En este sentido, Étienne, que tiene que mantener la singularidad del caso hispano para argumentar su hipótesis, destaca cómo Schulten limitaba la *devotio* a los íberos y los celtiberos de la Península, atribuyendo la forma gala –los *soldurii*– a la influencia del elemento íbero presente en estas comunidades de Aquitania³⁵.

En cuanto al caso germano, será Tácito el que confirme esta práctica, aunque no se menciona expresamente la forma de *devotio*, por lo que no siempre se ha aceptado como tal. Tácito se refiere a los miembros del *comitatus principis*, unidos a éste por un *sacramentum* por el que lo defienden en la batalla y no pueden sobrevivir a su muerte:

Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatus virtutem principis non adaequare. iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie

32. RAMOS Y LOSCERTALES, 1924, 7-26 y «Hospitium y Clientela en la España Céltica» *Emerita*, 2, Madrid, 1942, 308-337.

33. “Adiatuno, que ejercía el mando supremo, junto con DC fieles a los que llaman soldurios –que tienen el siguiente pacto: disfrutaban de todas las comodidades con aquellos a los que han confiado su amistad, y si les sobreviene algún daño o bien afrontan su misma suerte o bien se dan muerte; y a la fecha, hasta donde se recuerda, no se sabe de ninguno que, al morir aquel a quien se había consagrado su amistad, haya rechazado la muerte”.

34. “Quemaban junto con ellos a los esclavos y clientes a los que se sabía que más aprecio habían tenido”.

35. SCHULTEN, A: *Numantia, vol. I: Die Keltiberer und ihre kriege mit Rom*, Munich, 1909, 246 y ÉTIENNE, 1958, 77-78.

recessisse: illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare praecipuum sacramentum est: principes pro victoria pugnant, comites pro principe. (Tac., Germ. 14)³⁶.

Étienne también distingue claramente la *devotio* ibérica de la *devotio* romana, sin embargo, resulta paradigmático que utilice muchos aspectos de esta última para definir el supuesto ritual en el que debió consistir la práctica ibérica.

Son las ‘devotios’ que realizan los Decios –dos de ellas documentadas por Livio (Liv., 8, 9, 4 y 10, 28, 12) y otra por Cicerón (*Fin.* 2, 19, 61)–, las que permiten caracterizar este acto ritual romano³⁷. De este modo, Étienne, siguiendo el estudio que había realizado Wissowa³⁸ de la *devotio* romana, define esta costumbre como la consagración, a los dioses infernales, de un magistrado *cum imperio* y de sus enemigos en el campo de batalla, a través de unas fórmulas dictadas por el Pontífice Máximo para lograr la victoria³⁹. Esta acción ritual únicamente puede tener éxito cuando la autoconsagración del magistrado no se produce por suicidio⁴⁰.

36. “En el campo de batalla es vergonzoso para el jefe verse superado en valor y vergonzoso para la comitiva no igualar el valor de su jefe. Pero lo infame y deshonroso para toda la vida es haberse retirado de la batalla sobreviviendo al propio jefe; el principal deber de fidelidad consiste en defender a aquél, protegerlo y añadir a sus glorias las propias gestas: los jefes luchan por la victoria; sus compañeros, por el jefe”

37. La primera de todas ellas tiene lugar en el año 340 a. C., durante las guerras latinas, cuando el cónsul Decio decidió ponerla en práctica para evitar la derrota de las tropas romanas. De este modo, convocó al Pontífice Máximo y le pidió que recitara la fórmula según la cual se invocaba a los dioses para consagrarse él mismo, junto con las legiones enemigas, para lograr la victoria. Posteriormente, en el año 295 a. C., un segundo Decio, hijo del anterior, realizó una *devotio* similar durante la batalla de Sentino y, finalmente, en el año 279 a. C., un tercer Decio, nieto del primero, repitió el acto en el contexto de la lucha contra Pirro.

38. WISSOWA, G: «Devotio» *RE*, 5, 1, 1903, 277-280.

39. A partir del relato de Livio sobre la *devotio* de Indibil y Mandonio, Étienne, utilizando esta vez el estudio de Ramos y Loscertales, construye el ritual de esta práctica ibérica. RAMOS Y LOSCERTALES, 1924, 7-26, (20-21). Así pues, el cliente se presentaría ante el patrono al que reconocería como jefe. Posteriormente, éste último lo aceptaría como cliente, de tal modo que el cliente se prosternaría ante él y proclamaría su *fides* haciendo acto de *devotio*. La fidelidad que se le promete al patrono, en opinión de Étienne, está acompañada de fórmulas mágicas, al igual que ocurre en la *devotio* romana. ÉTIENNE, 1958, 79. Así pues, en opinión de Ramos y Loscertales y Étienne, en este acto ritual se produce el ofrecimiento de la vida del *devotus* para salvar la de su jefe, de tal modo que, seguramente, el cliente pronunciaría fórmulas para atraer a las divinidades infernales a la acción deseada. RAMOS Y LOSCERTALES, 1924, 7-26 (19) y ÉTIENNE, 1958, 77. Sin embargo, ambos historiadores pasan por alto que los términos que utilizan las fuentes grecolatinas –*devovere*, καθωσίωσις, κατασπένδειν–, no llevan implícito en su significado la muerte del cliente por sustitución de la de su jefe, por lo que utilizarán la información que proporciona Dión Casio (53, 20, 2 y 59, 8, 3) y Suetonio (*Calig.* 27) para apoyar esta idea.

40. Aquí se ha apuntado la explicación que sigue Étienne de Wissowa en su análisis sobre la *devotio* romana, sin embargo son de máximo interés los artículos: VERSNEL, H. S: «Two types of Roman devotion» *Mnemosyne*, 29, Leiden, 1976, 365-410 y «Self-Sacrifice, Compensation, Anonymous Gods» REVERDIN, O. y GRANGE, B. (eds.) *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens Hardt 27), Ginebra, 1981, 135-194, y GUITTARD, C. H: «Naissance et développement d'une légende: Les ‘Decii’» PORTE, D. y NÉRAUDAU, J. P. (eds.) *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruselas, 1988, 256-266. Tras una definición de los términos de *votum* (“a *votum* or vow is the promise to a god -or gods- that if and when

Aunque es evidente que la *devotio* ibérica y la *devotio* romana son prácticas diferentes, la originalidad de la primera no es mantenida por los autores clásicos, pues éstos no hablan de una acción nunca vista, “sino de un acto realizado de forma distinta a la suya: *celtiberorum more* según la expresión de Servio o *iberon tropon* según Dión Casio”⁴¹. En este sentido, Dópico, que se pregunta por la función histórica de la *devotio* ibérica y la romana, observa que en cada una de ellas está presente la salvación de la comunidad en caso de peligro inminente –o del jefe que representa a esa comunidad–, lo que llevaría a los autores clásicos a utilizar la misma terminología para referirse a ambas prácticas. Sin embargo, Étienne utiliza la información que proporciona el texto de Dión Casio (53, 20, 2), para argumentar la importancia y originalidad de la práctica ibérica, que tendría eco en la propia Roma ya que, como se ha comentado anteriormente, esta fuente afirma que Sexto Pacuvio Tauro consagró su propia vida a Augusto a la manera íbera en el Senado.

A pesar de ello, no cabe duda de que este texto pertenece a un nuevo contexto histórico en el que el término toma un significado diferente. En este caso se observa la aplicación de una *devotio* en época de paz cuando pelagra la vida del dirigente político, como la que lleva a cabo P. Afranio Potito durante la enfermedad de Calígula⁴², en la que juró morir por el emperador si éste salía de ella con vida. Suetonio cuenta cómo Calígula al recuperarse de su padecimiento obligó a P. Afranio Potito a cumplir su voto. Una noticia que no se debe desvincular de la imagen negativa con la que el biógrafo caracteriza al emperador Julio-Claudio. Como consecuencia, estas consagraciones parecen más bien un simple *votum* que una *devotio* y tienen como único objetivo destacar la fidelidad y sumisión que los romanos le debían a su emperador.

Parece por tanto indudable que la *devotio* no fue una práctica original del territorio español. Como comentó Presedo⁴³, se trata de una realidad común a distintos pueblos de la Antigüedad. Asimismo, como afirma Dopico⁴⁴, actualmente no se puede aceptar la explicación de la originalidad del caso ibérico apelando a características españolas que ya enton-

the god has performed a certain request, the *vovens* for his part will make an offering in return”) y *consecratio* (“Consecratio is to offer, give or dedicate, in pious and decent language and gesture, a man, or any other thing to God, by separating it from common use, that is to sanctify or make it God’s” VERNEL, 1976, 365-410, (368)), Vernel sostiene la hipótesis de que la *devotio* de los Decios consistió en una combinación de ambos ritos. Para lograr la victoria, el general romano no tiene poder sobre el destino de los enemigos, es decir, no los puede consagrar a los dioses, sin embargo, dispone de su propia vida para ponerla en posesión de los dioses infernales. Este autosacrificio convierte al general en sagrado, de tal modo que sus peticiones tienen más posibilidad de ser tenidas en cuenta. Así pues, el general consagra su vida y, al mismo tiempo mediante la fórmula que pronuncia, entrega a los enemigos como *votum*, de tal modo que la autoconsagración y la destrucción del enemigo están íntimamente relacionadas.

41. DOPICO CAÍNZOS, 1994, 181-193 (187).

42. Suet., *Calig.* 27.

43. PRESEDO, F., BLANQUÉZ, J.M., FERNÁNDEZ NIETO, J. y LOMAS, F.J (eds.): *Historia de España Antigua*, vol. I, *Protohistoria*, Madrid, 1980, 199.

44. DOPICO, 1994, 181-193 (182).

ces estaban presentes o a la atracción que las grandes personalidades provocaban entre los españoles, aspectos utilizados por Étienne y Ramos Loscertales a lo largo de su discurso⁴⁵.

Posiblemente, las argumentaciones y conclusiones a las que llegan Ramos Loscertales y Étienne no se pueden desvincular del contexto histórico en el que ambos autores desarrollaron su carrera investigadora. El auge que el nacionalismo español experimenta en esta época influiría de manera decisiva en el estudio de la *devotio* ibérica, entendida como la manifestación más antigua de la heroicidad y el valor español.

Como ha demostrado Díaz-Andreu⁴⁶ el nacionalismo franquista afectó a la teoría arqueológica y a la historia antigua en España mediante la creación de un orden étnico monolítico en la antigua Iberia. Como consecuencia, se concibió que sus pobladores, fuertemente influenciados por la cultura celta, formaban un grupo cohesionado y homogéneo que practicaban la *devotio*, su institución más característica, que ponía de manifiesto unos valores que se mantenían en ese contexto. Del mismo modo que la *devotio* romana recordaba a su audiencia que existió una época en la que un hombre podía lograr un estatus sobrehumano cuando salvaba a la comunidad, “la *devotio* ibérica exhibía las cualidades máspreciadas y ensalzadas por los historiadores del régimen: la unidad del pueblo, la valentía que hacía frente a una amenaza extranjera, lealtad al líder y sobre todo apariencia de nacionalismo”⁴⁷.

Así pues, estoy de acuerdo con Cadiou⁴⁸ en que existe una tentación entre los historiadores modernos de leer las fuentes en función de un determinismo geográfico estricto, sobre el que reposa en realidad una segunda intención: la voluntad de inscribir el enfrentamiento entre los pueblos peninsulares y el poder conquistador de Roma en una continuidad histórica de siglos, susceptible de expresar la esencia de una nación.

4. D. FISHWICK Y L. A. CURCHIN: LA TESIS DE ÉTIENNE EN LA ACTUALIDAD

Resulta interesante comprobar que aun habiendo pasado casi medio siglo desde que se asentó la base teórica que vincula en la Península Ibérica la adoración a los Césares con la práctica de la *devotio*, algunos historiadores, incluso en la actualidad, aceptan la existencia de una mentalidad guerrera en la ‘España primitiva’ que lleva a estas comunidades a establecer un culto al emperador. En este sentido, cabe destacar a autores como L. A. Curchin

45. En este sentido, Ramos y Loscertales llegará a admitir que: “En las civilizaciones no homogéneas la acción de las grandes personalidades es muy enérgica (...): acaso sea el español el pueblo mejor capacitado para percibir esta idea (...). Si un vasallo del Cid, un guerrillero del Empecinado, o un soldado de Zumalacárregui hubiesen creído como sus antepasados iberos, que ofreciendo su vida por el de su caudillo aceptaba la muerte la sustitución, no hubiese vacilado en hacer la ofrenda”. RAMOS Y LOSCERTALES, 1924, 7-26 (18).

46. DÍAZ-ANADREU, M: «Archaeology and nationalism in Spain» KOHL, P. L. y FAWCETT, C. (eds.) *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, 1995, 39-57 (46)

47. GREENLAND, F: «*Devotio* iberica and the manipulation of the ancient history to suit Spain's mythic Nationalist» *G&R*, 53, 2, Oxford, 2006, 235-253 (247).

48. CADIOU, F: *Hibera in Terra Miles. Les armées romaines et la conquête de l'Hispanie sous la République (218-45 av. J.-C.)*, Madrid, 2008, 176.

o D. Fishwick que aún en 1996, en la publicación *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, mantienen la tesis de Étienne.

Curchin, por ejemplo, afirma que “aunque el culto imperial en la zona central de España no supuso la sustitución de los cultos prerromanos, la costumbre celta de la *devotio* con su énfasis en el culto al líder, debe haber facilitado considerablemente la transición hacia la adoración al emperador en esta región del interior”⁴⁹. Asimismo, comenta que “el culto al líder estaba bien establecido en la Hispania prerromana, donde la *devotio* ibérica implicaba no sólo respetar al jefe, sino adorarlo e, incluso, morir por él”⁵⁰. Además, añade que “las tribus indígenas habían aceptado el liderazgo romano, pues era natural para ellos tratar a los generales destacados como Escipión o Sertorio como un dios”⁵¹. De este modo, concluye afirmando que “bajo el Imperio, los españoles adoraron a los emperadores romanos de la misma forma que habían adorado a los líderes anteriores”⁵².

Independientemente de si se acepta esta hipótesis sobre el origen de la adoración a los Césares en Hispania, lo que Curchin deja bastante claro es que desconoce en qué consiste la *devotio* ibérica, pues ninguna de las fuentes que recogen dicha práctica menciona que el jefe recibiera ningún culto como el que sí recibirá el emperador.

En cuanto al desarrollo que Fishwick realiza de la tesis de Étienne, se observa de forma evidente su concepción del culto imperial. A diferencia de lo que propuso Price en 1984 en su revolucionaria obra, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Fishwick mantiene que la extensión de la adoración a los Césares a través del Imperio manifiesta la lealtad política de los pueblos sometidos por Roma, disminuyendo las implicaciones religiosas del culto imperial. De este modo, en su análisis sobre los cuatro templos de Tarraco, Fishwick afirma que “a los ojos de los tarraconenses, al igual que los nuestros, las máscaras [de Júpiter Amón de uno de estos templos] fueron más que una proclama política, una declaración de lealtad a Roma a través de una imitación de sus monumentos, una confesión de solidaridad y simpatía con el poder regidor”⁵³. Una manifestación de fidelidad que pone en relación con la *devotio* ibérica, desvinculando definitivamente su concepción del culto al emperador con la que había planteado Price, para quien la adoración a los Césares no suponía un instrumento de prevención de revueltas y rebeliones, sino un verdadero acto religioso⁵⁴.

En opinión de Curchin y Fishwick, al igual que Étienne, la *devotio* tiene “interés como testimonio de un comportamiento social y de características étnicas”⁵⁵, sin embar-

49. CURCHIN, L. A: «Cult and Celt: indigenous participation in emperor worship in Central Spain» SMALL, A. (ed.) *Subject and ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 143-152 (152).

50. CURCHIN, L. A: *Roman Spain. Conquest and Assimilation*, Londres- Nueva York, 1991, 162.

51. CURCHIN, 1991, 162.

52. CURCHIN, 1991, 162.

53. FISHWICK, D: «Four temples at Tarraco» SMALL, A. (ed.) *Subject and ruler: the cult of the ruling power in classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 165-185 (184).

54. PRICE, S: *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, 239 y ss.

55. GREENLAND, 2006, 235-253 (239).

go, habrá que analizar la verdadera realidad histórica de la *devotio* para invalidar la tesis de Étienne y sus seguidores en la Península Ibérica.

5. UNA HIPÓTESIS OBSOLETA: ÉTIENNE Y EL CULTO IMPERIAL EN HISPANIA

Iniciada la refutación de la teoría de Étienne a través de la crítica a la supuesta originalidad del caso español, se desarticularán a continuación cada uno de los tres apartados en los que el historiador francés había asentado su teoría: la estructura social de las comunidades prerromanas, la existencia de una mentalidad guerrera y la visión que las fuentes proporcionan de los generales extranjeros.

En cuanto a la estructura social de estos pueblos, cabe destacar que la clientela, el *hospitium* y la *devotio* se documentan en territorio céltico y principalmente en la Celtiberia. Asimismo, “en contra de lo que durante algún tiempo se ha pensado, hoy sabemos que estas instituciones no eran genuinamente indígenas y que la presencia de Roma en la Península Ibérica –y particularmente en la Celtiberia–, contribuyó a la materialización formal de algunas de estas prácticas como medio para la progresiva conquista del territorio”⁵⁶. A pesar de ello, se ha observado cómo Étienne utiliza estas instituciones en su discurso para destacar los aspectos más característicos de los ‘pueblos primitivos de España’ con anterioridad a la llegada de Roma.

Por otro lado, la *devotio* ibérica debe ser despojada de los aspectos míticos que se le han atribuido, para incluirla en la realidad histórica en la que pudo existir. En este sentido, no debería aceptarse el suicidio colectivo como una característica típicamente ibérica a la que Étienne se había referido para argumentar la conducta de los *devoti*. “El comportamiento colectivo ibérico no puede tender culturalmente a la autoinmolación, ésta sólo se puede aceptar en aquellos casos en los que el resultado hubiera sido el mismo”⁵⁷. Además de que, como comenta Alvar (2004, p. 30), deberían ser analizados el abundante número de casos de abandono de los clientes militares a su patrono, el acto de los *devoti* debe ser entendido como última solución cuando no existe ningún otro recurso para procurar su salvación. De este modo, se comprende que Mandonio hiciera acto de *devotio* a Escipión después de haberlo traicionado, buscando la misericordia del general romano.

Étienne distingue una mentalidad guerrera mediante el análisis de unos textos que son consecuencia de la conquista de la Península Ibérica, a través del conflicto que enfrenta a cartagineses y romanos, sin embargo, “no toda la historia de los íberos se desenvuelve bajo una situación de confrontación militar entre dos potencias imperialistas y nada autoriza a suponer que en los siglos V y IV la conducta cotidiana de los íberos hubiera de estar continuamente dedicada a los asuntos bélicos”⁵⁸. En este sentido, algunos historiadores consideran desmesurado el carácter ritual con el que la bibliografía con-

56. RAMÍREZ, 2005, 279-284 (279).

57. ALVAR, 2004, 11-31 (30).

58. ALVAR EZQUERRA, J: «La syntaxis militar ibérica» VILLAR, F. y BELTRÁN LLORÍS, F. (eds.) *Pueblos, Lenguas y Escritura en la Hispania Prerromana. Actas del VII coloquio sobre lenguas y cultura paleohispánica*, Salamanca, 1999, 57-73 (59).

templa la acción bélica de estos pueblos⁵⁹. Además, a veces se olvida que estas fuentes grecolatinas no son imparciales y no pueden ser contrastadas con información procedente de las propias comunidades peninsulares, por lo que la imagen que proyectan los autores clásicos refleja una realidad distorsionada que debe ser analizada con cautela.

A este respecto, es interesante observar cómo, en el análisis de Étienne sobre la mentalidad guerrera, el autor detecta cierta contradicción en las fuentes literarias. Los escritores clásicos, en algunos momentos, destacan la *fides* de los ‘pueblos primitivos’ hacia los generales romanos, sin embargo, en otros puntos de la narración resaltan su carácter traicionero. Como a Étienne le interesa imponer la fidelidad incondicional de estas comunidades para argumentar su hipótesis, rechaza la traición, a la que las fuentes se refieren, por considerarla una *leit motiv* característico que utilizan los autores grecolatinos en la descripción de los pueblos ‘barbaros’. Sin embargo, habría que matizar que es precisamente cuando estos ‘bárbaros’ alimentan el objetivo de la fuente literaria que los menciona, cuando esta *fides* adquiere preponderancia con respecto al carácter traicionero⁶⁰.

Como comenta Ciprés⁶¹, el prestigio del jefe militar lo determinaba su posición de redistribuidor del botín que se había conseguido, aunque también habría que analizar con cautela el caso de los generales más importantes, normalmente sujetos a estereotipos. Lo cierto es que el “triunfo guerrero da paso a un mecanismo socio-económico de redistribución de bienes y recompensas que alcanzan jerárquicamente al conjunto de los guerreros victoriosos”⁶², por lo que la adhesión de los reyezuelos ilergetes a Escipión y, los lusitanos y celtíberos a Sertorio tendría, en definitiva, un objetivo práctico.

59. Sirva como ejemplo: SÁNCHEZ MORENO, E: «Algunas notas sobre la guerra como estrategia de interacción social en la Hispania prerromana: Viriato, jefe redistributivo (I)» *Habis*, 32, Sevilla, 2001, 149-169 (159).

60. En el propio relato de Livio, en el que aparece uno de los ejemplos de *devotio*, se observa el juego de la narración de este autor latino de época augustea. En la historia de los avatares de los reyezuelos Indíbil y Mandonio con Escipión, en un primer momento, los jefes ilergetes abandonan el bando cartaginés para establecer un pacto de hospitalidad con Escipión (Liv., 27, 17, 17). Aquí, Livio no sólo resalta la fidelidad que Indíbil y Mandonio profesan al general romano, sino que éstos, son caracterizados con adjetivos que no son propios de ‘bárbaros’, pues como Livio afirma: “*Indibilis pro utroque locutus, haudquaquam ut barbarus stolide incauteve, sed potius cum verecundia ac gravitate propiorque excusanti transitionem ut necessariam, quam gloriant eam velut primam occasionem raptam*” (Liv., 27, 17, 10). Sin embargo, después de la traición de estos mismos reyezuelos a Escipión, Livio se refiere a los mismos con estas palabras: “*Hic latrones latronumque duces, quibus ut ad populandos finitimorum agros tectaque urenda et rapienda pecora aliqua vis sit, ita in acie ac signis conlatis nullam esse; magis velocitate ad fugam quam armis fretos pugnatos esse*” (Liv., 28, 32, 9).

61. CIPRÉS, P: *Guerra y Sociedad en la Hispania indoeuropea*, Vitoria, 1993, 134.

62. SÁNCHEZ MORENO, E: «Algunas notas sobre la guerra como estrategia de interacción social en la Hispania prerromana: Viriato, jefe redistributivo (II)» *Habis*, 33, Sevilla, 2002, 141-174 (146). Esta entrega de regalos debe concebirse como una política para atraerse a los pueblos hispanos a su causa. Así pues, la dependencia de lusitanos y celtíberos hacia Sertorio, se articulaba simbólicamente mediante este juego de regalos. Unos presentes que el romano daba a los peninsulares a cambio de los cuales los indígenas le correspondían con otros (Plu., *Sert.* 11, 4). En cuanto al caso de Escipión, también se observa cómo Indíbil y Mandonio son obsequiados con trescientos caballos por parte del general romano (Liv., 27, 19, 1).

De este modo, en mi opinión, no es correcto afirmar que la *devotio* ibérica es el origen del temprano establecimiento del culto imperial en Hispania. Para un correcto análisis de este tipo de clientela militar hay que tener en cuenta los problemas que plantea la escasez de fuentes literarias que recogen la práctica, la brevedad en la información que proporcionan, así como el objetivo histórico de las mismas.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

La práctica del culto imperial es definida, actualmente, por la mayoría de los historiadores de la Antigüedad, como una nueva manifestación cultural propia del Imperio romano, que mediante un conjunto de rituales religiosos realizados en honor al emperador y su familia, permite introducir a éstos dentro de la esfera de lo divino. Este nuevo culto tiene su origen en los cambios que se produjeron al final de la República y que llevaron al surgimiento de la figura del emperador.

Tras un análisis de la *devotio*, despojada de los aspectos míticos e incluida en la realidad histórica, sólo se puede afirmar con seguridad que consistió en una práctica social “análoga a otras formas de relación de dependencia interpersonal existentes en el Mediterráneo antiguo”⁶³, que no se puede desvincular de las circunstancias objetivas en las que se llevó a cabo. La *devotio* ibérica no supone un culto al jefe y aunque Étienne, basándose en el estudio de Ramos y Loscertales, haya construido un ritual determinado, éste no se recoge en ninguna fuente, por lo que se aleja claramente de la ritualización específica, que pese a la heterogeneidad territorial, caracteriza al culto imperial que practicaron las áreas sometidas a Roma. La *devotio* no implicaba el nombramiento de sacerdotes, ni la construcción de templos y altares, ni la celebración de fiestas periódicas en honor a los caudillos, por lo que su desvinculación con la adoración que recibieron los emperadores es manifiesta.

Como muestran los estudios sobre culto imperial en la Península Ibérica, el advenimiento de esta nueva práctica religiosa es un rasgo de *romanitas*, sin embargo las regiones célticas y celtibéricas en las que se documentan las instituciones que Étienne consideró como las más características de las comunidades prerromanas de la Península, se incluyen precisamente entre los territorios menos ‘romanizados’.

En este sentido es clave el estudio de Salinas, *Conquista y Romanización de la Celtiberia*. Este autor critica la vinculación de la adoración a los Césares con el culto al jefe extranjero, pues si esta relación fuera real “sería entonces de esperar un mayor florecimiento de aquel en los lugares donde la *devotio* y la *clientela* indígena eran instituciones características”⁶⁴.

Este nuevo ritual de época imperial estuvo circunscrito al ámbito urbano e incluido dentro de la religión cívica –el foro y el teatro se convirtieron en los nuevos lugares de culto, la imaginería escultórica conformó los símbolos del poder y la moneda adquirió una función propagandística de la nueva imagen imperial. De este modo, serán las zonas

63. ALVAR, 2004, 11-31 (29).

64. SALINAS DE FRÍAS, M: *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986, 196-197.

más urbanizadas de la *Tarraconensis*⁶⁵ y la *Betica*⁶⁶ –territorios a su vez más ‘romanizados’– las que adopten el nuevo ritual con más rapidez.

La implantación del culto imperial en las zonas más próximas culturalmente a Roma se desarrolló de forma paralela a la evolución de la nueva religión cívica en los territorios más ajenos a la influencia romana, donde la práctica del culto requirió una mayor implicación de las autoridades centrales. Como apuntan Lozano y Alvar “el caso más claro es el de las *arae Sestianae*, cuyo propio nombre, que hace relación al general romano *L. Sestius Quirinalis*, indica la implicación directa de la autoridad central en la creación de este primer culto en el noreste peninsular”⁶⁷.

Como consecuencia, parece que no fue la *devotio* el elemento dinamizador de la adoración a los Césares en Hispania. Como se ha observado en otras áreas del imperio, la explicación de la pronta implantación del culto imperial habría que buscarla en la propia acción del emperador, los gobernantes provinciales y los notables locales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR EZQUERRA, J: «Discusión sobre las instituciones ibéricas» GARRIDO- HORY, M. y GONZÁLEZ, A. (eds.) *Histoire Espaces et Marges de l'Antiquité*, vol. 3. Hommages à Monique Clavel- Lévêque, Besanzón, 2004, 11-31.
- «La syntaxis militar ibérica» VILLAR, F. y BELTRÁN LLORÍS, F. (eds.) *Pueblos, Lenguas y Escritura en la Hispania Prerromana. Actas del VII coloquio sobre lenguas y cultura paleohispánica*, Salamanca, 1999, 57-73.
- CADIOU, F: *Hibera in Terra Miles. Les armées romaines et la conquête de l'Hispanie sous la République (218-45 av. J.-C.)*, Madrid, 2008.
- CIPRÉS, P: *Guerra y Sociedad en la Hispania indoeuropea*, Vitoria, 1993.
- CURCHIN, L. A: *Roman Spain. Conquest and Assimilation*, Londres- Nueva York, 1991.
- «Cult and Celt: indigenous participation in emperor worship in Central Spain» SMALL, A. (ed.) *Subject and ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 143-152.
- DÍAZ-ANADREU, M: «Archaeology and nationalism in Spain» KOHL, P. L. y FAWCETT, C. (eds.) *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, 1995, 39-57.

65. Véase para este caso: MARTÍN-BUENO, M: «El Culto Imperial en el Valle del Ebro» NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 721-738.

66. Véase para este caso: GONZÁLEZ, J: «El origen del culto imperial en la Bética», NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 173-190.

67. LOZANO GÓMEZ, F. y ALVAR EZQUERRA, J: «El culto imperial y su proyección en Hispania», ANDREU PINTADO, J., CABRERO PIQUERO, J. y RODÁ DE LLANZA, I. (coord.) *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*, 2009, 425-438 (431). Véase para el estudio del culto imperial en el noreste peninsular: MANGAS, J: «El Culto Imperial en el Noroeste de Hispania» NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 705-720.

- DOPICO CAÍNZOS, M^a. D: «La *devotio* ibérica: Una revisión crítica» MANGAS MANJARRÉS, J. y ALVAR EZQUERRA, J. (eds.) *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, 1994, 181-194.
- ÉTIENNE, R: *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d'Auguste à Diocletien*, París, 1958.
- FISHWICK, D: «Four temples at Tarraco» SMALL, A. (ed.) *Subject and ruler: the cult of the ruling power in classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 165-185.
- GONZÁLEZ, J: «El origen del culto imperial en la Bética», NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 173-190.
- GREENLAND, F: «*Devotio* iberica and the manipulation of the ancient history to suit Spain's mythic Nationalist» *G&R*, 53, 2, Oxford, 2006, 235-253.
- GUITTARD, C. H: «Naissance et développement d'une légende: Les 'Decii'» PORTE, D. y NÉ-RAUDAU, J. P. (eds.) *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruselas, 1988, 256-266.
- LOZANO GÓMEZ, F. y ALVAR EZQUERRA, J: «El culto imperial y su proyección en Hispania», ANDREU PINTADO, J., CABRERO PIQUERO, J. y RODÁ DE LLANZA, I. (coord.) *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*, 2009, pp. 425-438.
- MANGAS, J: «El Culto Imperial en el Noroeste de Hispania» NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 705-720.
- MARTÍN-BUENO, M: «El Culto Imperial en el Valle del Ebro» NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2006, 721-739.
- PRESEDO, F., BLANQUÉZ, J.M., FERNÁNDEZ NIETO, J. y LOMAS, FJ (eds.): *Historia de España Antigua, vol. I, Protohistoria*, Madrid, 1980.
- PRICE, S: *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
- PRIETO ARCINIEGA, A: «La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la Hispania Prerromana» *MHA*, 2, Oviedo, 1978, 131-136.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, M: «Clientela, *hospitium* y *devotio*» JIMENO MARTÍNEZ, A. (ed.) *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, 2005, 279-284.
- RAMOS Y LOSCERTALES, J. M: «La *devotio* ibérica» *AHDE*, 1, Madrid, 1924, 7-44.
 — «*Hospitium* y Clientela en la España Céltica» *Emerita*, 2, Madrid, 1942, 308-337.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F: «La fides ibérica» *Emerita*, 14, Madrid, 1946, 128-209.
- SALINAS DE FRÍAS, M: *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986.
- SÁNCHEZ MORENO, E: «Algunas notas sobre la guerra como estrategia de interacción social en la Hispania prerromana: Viriato, jefe redistributivo (I)» *Habis*, 32, Sevilla, 2001, 149-169.
 — «Algunas notas sobre la guerra como estrategia de interacción social en la Hispania prerromana: Viriato, jefe redistributivo (II)» *Habis*, 33, Sevilla, 2002, 169-202.
- SCHULTEN, A: *Numantia, vol. I: Die Keltiberer und ihre kriege mit Rom*, Munich, 1909.
- VERSBEL, H. S: «Two types of Roman devotion» *Mnemosyne*, 29, Leiden, 1976, 365-410.
 — «Self-Sacrifice, Compensation, Anonymous Gods» REVERDIN, O. y GRANGE, B. (eds.) *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens Hardt 27), Ginebra, 1981, 135-94.
- WISSOWA, G: «*Devotio*» *R E*, 5, 1, 1903, pp. 277-280.

DII ROMANI VS. DII DACI
LA DISOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN DACIA
EN LA CONQUISTA ROMANA

DII ROMANI VS. DII DACI
THE DISSOLUTION OF DACIAN RELIGION
FOLLOWING THE ROMAN CONQUEST

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO DE MURCIA
MAIL: jrcarbo@ucam.edu

RESUMEN

Las Guerras Dácicas de Trajano en los años 101-102 y 105-106 d.C., que culminaron con la conquista de la Dacia por las armas romanas y con su incorporación al Imperio, constituyen un buen ejemplo de las concepciones acerca de la presencia y papel desempeñado por los dioses en ese específico ámbito bélico, pero también son un caso paradigmático de conflicto religioso frontal entre el sistema religioso romano de época imperial y la religión dacia, que desaparece como consecuencia de la conquista sin dejar rastro, una especificidad que pretendemos resaltar en este estudio.

ABSTRACT

The Dacian Wars of Trajan in the years 101-102 and 105-106 AD, which culminated with the conquest of Dacia by Roman arms and its incorporation into the Empire, are a good example of the conceptions about the presence and role played by the gods in that specific field of war. But they are also a paradigmatic case of frontal religious conflict between the Roman religious system of imperial age and Dacian religion. The last disappeared without a trace as a result of the conquest, a specificity that we intend to highlight in this study.

PALABRAS CLAVE

Guerras Dácicas, religión dacia, religión romana, dioses dacios, dioses romanos, Dacia, Roma, Trajano, *evocatio*, *devotio*

KEY WORDS

Dacian Wars, Dacian religion, Roman religion, Dacian gods, Roman gods, Dacia, Rome, Trajan, *evocatio*, *devotio*

Fecha de recepción: 30/06/2013

Fecha de aceptación: 06/11/2013

Las Guerras Dácicas de Trajano en los años 101-102 y 105-106 d.C., que culminaron con la conquista de la Dacia por las armas romanas y con su incorporación al Imperio, constituyen un buen ejemplo de las concepciones acerca de la presencia y papel desempeñado por los dioses en ese específico ámbito bélico, pero también son un caso paradigmático de conflicto religioso frontal entre el sistema religioso romano de época imperial y la religión dacia, que desaparece como consecuencia de la conquista sin dejar rastro. Esta es una de las muchas especificidades que muestran las provincias dácicas en relación con el resto del Imperio y es precisamente la que pretendemos resaltar en estas páginas.

Mediante el análisis de las fuentes iconográficas, en monumentos romanos y en la amonedación de Trajano, de las fuentes literarias, los restos arqueológicos y la comparación con otros casos similares en la historia de los conflictos bélicos romanos, pretendo mostrar cómo la vertiente religiosa de estas guerras constituye un aspecto central. El aspecto religioso, unido a los aspectos políticos y sociales del ámbito dacio, va a conllevar la destrucción no ya de los dacios en un exterminio masivo que, por ejemplo, fue defendido en su momento por la historiografía húngara por razones fundamentalmente nacionalistas y de afirmación de sus derechos territoriales sobre Transilvania¹, sino la eliminación de las ciudades dácicas con su élite política, social y religiosa, y de su misma religión como factor nuclear de unidad e identidad de todos los dacios.

La conquista romana de la Dacia y sus causas son conocidas en buena parte. Después de haber presentado un problema relevante para Roma en las últimas décadas del siglo anterior, bajo el reinado de Domiciano², en el año 101 d.C., Trajano condujo sus ejércitos a la ribera septentrional del Danubio y comenzó un primer conflicto bélico, la Primera Guerra

1. Ver CARBÓ GARCÍA, J.R.: «Los orígenes de los rumanos. Historiografía y Nacionalismo (ss. XVI-XVIII)», *RevHisto*, nº 15, VIII/2, 2011, 41-50, cit. 47 y nota 36, con bibliografía; *Idem*: «Arqueología, Antigüedad y Nacionalismo en Rumanía (ss. XIX-XX)», *RevHisto*, nº 17, IX/2, 2012, 116-127, cit. 118.

2. Dio Cass. 67.7.2-4. La Dacia bajo Decéballo (87-106 d.C.) comprendía toda la cuenca interior carpática y la zona entre el Danubio y los Cárpatos de la actual Oltenia. Bajo su reinado, se había recuperado una gran parte del poder alcanzado con Burebista, en el siglo I a.C.. Sin embargo, es a finales del s. I d. C. cuando la amenaza romana en sus fronteras se va a hacer patente. Los ataques dacios en las provincias de Moesia eran constantes y eran una muestra de atrevimiento y de desafío al poder romano. Ante esta situación, Domiciano ordenó expediciones de castigo contra ellos, pero su primera tentativa, la ofensiva romana a cargo del prefecto del pretorio, Cornelio Fusco, en el año 87, fue un terrible desastre. Los dacios fueron derrotados a su vez en *Tapae* y la paz se restauró en el 89. Realmente, en esos instantes los romanos ni pretendían ni estaban preparados para intentar la conquista de Dacia, ese no era su objetivo. Decéballo demostró sus habilidades diplomáticas al buscar rápidamente un encuentro con Domiciano y enviar como embajador a un noble dacio, Diegis, en lugar de presentarse en persona. Del tratado de paz resultante se constituyó un compromiso por el cual, Decéballo se reconocía como cliente de Roma y debía consentir el paso por su reino de las tropas romanas con base en Moesia y en dirección a Pannonia para enfrentarse a los marcómanos. Además, puede que debiera ceder igualmente algunas cabezas de puente en la ribera izquierda del Danubio, pero a cambio de esto, los dacios recibieron de Roma artesanos -que Decéballo empleó en la construcción y mejora de sus fortalezas en los Cárpatos-, subsidios monetarios y una diadema real como rey vasallo y aliado de Roma. Pero Domiciano no devolvió todos los prisioneros ni los estandartes de la legión *V Alaudae* de Fusco. Parece bastante evidente que el Emperador pretendía cerrar cuanto antes aquel frente para poder dedicar toda su atención a los marcómanos, pero el tratado de paz con Decéballo fue muy criticado y considerado incluso como vergonzoso para los

Dácica, que terminó de un modo poco concluyente en el 102 y que habría de provocar una segunda guerra, la Segunda Guerra Dácica, entre el 105 y el 106 d.C. A su término, el rey dacio, Decébalos, se suicidó y la mayor parte de su reino dácico quedó en posesión de los romanos³. Los objetivos y los motivos de estas guerras han sido objeto de debate a lo largo del tiempo, aunque la causa principal parece haber sido el reforzamiento de la seguridad fronteriza en esa zona del Imperio. Otras causas, como la atracción del oro dacio o la búsqueda de gloria militar por parte del Emperador, también han sido analizadas, pero en cualquier caso resulta bastante evidente –si se tiene en cuenta todo el desarrollo de los contactos entre Roma y los dacios en los dos siglos anteriores– que Roma no podía tolerar la existencia de un reino bárbaro, el dacio, tan poderoso y bien organizado, en una zona geográfica tan próxima a la parte central de su imperio. Así pues, la conquista tenía un carácter estratégico y hasta cierto punto preventivo para asegurar la defensa de las provincias balcánicas y para impedir cualquier nueva tentativa de concentración anti-romana entre las poblaciones bárbaras situadas al norte del Danubio en su curso medio-bajo. Los reinos de Burebista, en el s. I a.C., y de Decébalos, a finales del s. I d.C. y comienzos del s. II, habían dado muestras suficientes de su capacidad ofensiva, estratégica y diplomática para reunir en torno a ellos a otros pueblos bárbaros de la Europa central y oriental⁴.

Como fuentes para el progreso de las campañas, disponemos especialmente del relato de Dión Casio⁵ y también de las representaciones artísticas de la Columna de Trajano en Roma y del Tropaeum Traiani, en Adamklissi⁶. Y precisamente en esas expresiones monumentales del poder imperial, donde en la iconografía se refleja la ideología romana de época trajanea, algunos dioses romanos tienen un papel destacado.

Es cierto que Júpiter tiene un carácter protagonista en las manifestaciones iconográficas de época de Trajano que son expresiones del poder imperial, en comparación con otros

romanos. Precisamente ésta es otra de las causas esgrimidas para las campañas de época trajanea, como se ve en el texto de Dión Casio.

3. Un estudio bastante reciente y muy completo de las guerras dácicas de Domiciano y de Trajano, con abundantes fuentes arqueológicas, en A. S. ȘTEFAN, A. S.: *Les guerres daciques de Domitien et de Trajan. Architecture militaire, topographie, images et histoire*, Roma 2005. Ver también PETOLESCU, C. C.: *Dacia și Imperiul Roman. De la Burebista până la sfârșitul Antichității*, Bucarest 2000, 105-156; el mismo autor retoma su exposición en PETOLESCU, C. C.: *Dacia. Un mileniu de Istorie*, Bucarest 2010. ARDEVAN, R. y ZERBINI, L.: *La Dacia romana*, Soveria Mannelli –Catanzaro, 2007, 23-33. Más antiguos pero muy notables, los trabajos de STROBEL, K.: *Untersuchungen zu den Dakerkriegen Trajans. Studien zur Geschichte des mittleren und unteren Donaupraumes in der Hohen Kaiserzeit*, Antiquitas 1, 33, Bonn 1984; *idem: Die Donaukriege Domitians*, Antiquitas 1, 38, Bonn 1989.

4. CONDURACHI, E.: «La Dacia romana e i suoi problemi strategici e politici», en *La Dacia pre-romana e romana, I rapporti con l'Impero*, Roma 1982, 99; CARBÓ GARCÍA, J. R. y RODRÍGUEZ SAN JUAN, F. J.: «Studia Dacica et Parthica (I): Las relaciones diplomáticas entre los enemigos de Roma en época de Trajano», *Athenaeum* 95,1, 2007, 321-348 (especialmente 331-336).

5. Dio Cass., 68, 6, 1 a 68, 14, 5.

6. Entre otros trabajos, ROSSI, L.: *Trajan's Column and the Dacian Wars*, Londres 1971; LEPPER, F.A. y FRERE, S.S.: *Trajan's Column*, Gloucester 1988; SETTIS, S. et alii: *La Colonna Traiana*, Turín 1988; COARELLI, F.: *La Colonna Traiana*, Roma 1999; GALINIER, M.: *La colonne trajane et les forums impériaux*, Col. EFR 382, Roma 2007; FLORESCU, F.B.: *Die Siegesdenkmal von Adamklissi: Tropaeum Traiani*, Bonn 1965.

dioses: por ejemplo, Júpiter, fuente y garante de la autoridad imperial, es el único de los *Dii Consentes* que aparece en los relieves de la Columna de Trajano en Roma, fulminando a los dacios en el combate que puso fin a la primera guerra dácica de Trajano en el año 102⁷. Es la intervención de *Iuppiter Tonans*, esencialmente una personificación de las fuerzas de la naturaleza, favorables a las armas romanas; y también aparecen representadas personificaciones de las divinidades del Danubio o del puerto de Ancona. Plinio el Joven, en su *Panegírico*, y Dion de Prusa, en su *Discurso sobre la Realeza*, enunciaron la doctrina que, sin hacer del *princeps*, Trajano, la encarnación de Júpiter, reconocía al emperador como detentador del poder y la autoridad de la divinidad⁸. Y el título de *Optimus Princeps* de Trajano expresaba una relación especial con la divinidad, ya que unido a *Maximus* era el epíteto de Júpiter, que lo eligió como el mejor *cives* para ejercer el poder imperial. A *Iuppiter Optimus Maximus* en el cielo le corresponde *Traianus Optimus Princeps* como su delegado en la tierra⁹. Así lo podemos ver en los relieves del Arco de Benevento o en algunas monedas¹⁰.

Otro dios romano protagonista en relación con las guerras de Trajano en Dacia es *Mars Ultor*, dios de las cualidades marciales, asociado a Trajano en algunas emisiones monetales donde el emperador aparece con el atuendo militar, como *vir militaris* reputado y preocupado por los soldados. A este dios está dedicado el monumento conmemorativo del *Tropaeum Traiani* de Adamklissi, en Mesia Inferior, en el probable emplazamiento del campo de batalla en el que Roma rechazó la invasión dacia y sármeta durante la primera guerra dácica. Los combates inspiran los motivos iconográficos de sus 54 metopas. Al parecer, pudo inspirarse en el mausoleo de Augusto o quizás en el Trofeo de Augusto en los Alpes, en La Turbie, y fue construido a instancia oficial en torno al 109 d.C. siendo dedicado a *Mars Ultor* entre los años 107 y 108. Se trataba de una expresión del arte provincial aunque evidentemente con una iniciativa y directrices oficiales. El motivo principal era la exaltación de la victoria, pero la dedicatoria a *Mars Ultor* también tiene un sentido de venganza romana por los soldados caídos en defensa de Roma en alguna de las guerras dácicas anteriores de época de Domiciano, como la del desastre del prefecto del pretorio, Cornelio Fusco¹¹. Junto al *Tropaeum Traiani*, el complejo de monumentos de Adamklissi también estaba compuesto por un altar funerario –un cenotafio–, que incluía una larga

7. Relieve XVIII de la Columna de Trajano.

8. Plinio el Joven, *Panegírico*, 80, 4: “*tantum caelo vacat, postquam te dedit, qui erga omne hominum genus vice sua fungereris*”; sobre Dion de Prusa, ver DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978; HARRIS, B. F.: «Dio of Prusa: a Survey of Recent Work», en *ANRW*, II, 33, 5, 1991, 3853-3881; y la bibliografía en nota 9.

9. Plinio, *Paneg.*, 80, 4. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca 1995, 47-152; *eadem*: «La imagen de la realeza en Trajano», en ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J.M^a. (eds.): *Trajano*, Madrid 2003, 75-102 (especialmente, 83).

10. Ver por ejemplo *RIC* II, 212 y 676. Sobre las emisiones monetales en época trajanea, ver CHAVES TRISTÁN, F.: «Amonedación de Trajano», en GONZÁLEZ, J. (ed.): *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.*, Sevilla, 1993, 87-135. para el Arco de Benevento, ver ROTILI, M.: *L'Arco di Traiano a Benevento*, Roma 1972 (con la bibliografía anterior).

11. ALEXANDRESCU-VIANU, M^a.: «La propagande impériale aux frontières de l'Empire Romain. *Tropaeum Traiani*», *Dacia N.S.*, 50, 2006, 207-234; más antiguo, BARADEZ, J.: «Le trophée d'Adamklissi témoin de deux politiques et de deux stratégies», *Apulum* 9, 1971, 505-522

inscripción con los aproximadamente 3.000 nombres de los romanos caídos en esa guerra anterior mencionada, y una tumba tumular. El trofeo que puede visitarse hoy en día no es sino una reconstrucción realizada en 1977 del original, destruido mucho tiempo atrás, si bien una buena cantidad de restos arqueológicos y la mayoría de las metopas que adornaban el monumento se conservan en un museo cercano.

Son los dos dioses romanos que más importancia parecen haber tenido en relación directa con las guerras contra los dacios: el dios supremo, Júpiter, y el dios de la guerra, Marte¹². Y por supuesto, en la iconografía de los monumentos y sobre todo en las monedas aparece una larga serie de personificaciones divinas, encabezadas por las del Danubio, pero que incluirían muchas otras, como las de Roma, *Felicitas*, *Aequitas* o, muy significativamente, la *Victoria*¹³.

Pero cambiemos de bando. ¿Qué hay de los dioses dacios? Nada. ¿Y el afamado Zalmoxis, al que la historiografía ha presentado tradicionalmente como el exponente máximo de los dioses dacios? En realidad no tenemos ni un solo testimonio de la existencia del culto a esta divinidad de los getas más allá de la época de Heródoto, ya que los testimonios de Posidonio, Estrabón, Platón, Diodoro de Sicilia, Jordanes, etc., lo único que hacen es basarse en los testimonios más antiguos, pero no aportan nueva información desde lo ya dicho por Heródoto. De este modo, nos encontramos con una construcción historiográfica y no hay nada que nos permita afirmar con seguridad que el culto a Zalmoxis perviviera entre los dacios en la época de la conquista romana, y ni siquiera en la época de Burebista, en el siglo I a.C.¹⁴ Y además, Heródoto nos decía que Zalmoxis era un dios de los getas en el s. V a.C., pero ahora estamos hablando de los dacios en el s. I d.C.—confundidos muchas veces por los autores antiguos, getas para los griegos, dacios para los romanos, similares, pero no los mismos, los dacios de las montañas carpáticas y Transilvania, y los getas de la desembocadura del Danubio—¹⁵.

¿Pero entonces, qué sabemos de cierto sobre los dioses dacios en el momento de la confrontación bélica con Roma? Nada. Cabe suponer, y así lo hacen muchos historiadores y arqueólogos rumanos a partir de los estandartes de guerra dacios, que a la vista de la expansión territorial dacia a partir de la unificación política de Burebista, y también con la nueva unificación de época de Decébalos y su carácter claramente agresivo, los dacios bien podrían haber adorado a un dios de la guerra, una suerte de Ares tracio del norte, manifestado quizás en sus estandartes de dragón con cabeza de lobo¹⁶.

12. Para los testimonios de la relación entre las tropas de Trajano presentes en Dacia y estas divinidades, ver POPESCU, M.: *La religión Dans l'armée romaine de Dacie*, Bucarest 2004, 42-43, 53 y 55.

13. Ver por ejemplo *RIC* II, 212 y 676. Para el Danubio, *RIC* II, 100 y 556.

14. Como expone Dan Dana de manera soberbia en su libro, DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului*, Iași 2008.

15. CARBÓ GARCÍA, J.R.: «Sobre la correcta denominación de los pueblos tracios del norte: dacios y getas», en *Florilib*, nº 12, 2001, 97-115.

16. SÎRBU, V. y FLOREA, G.: *Les Géo-Daces. Iconographie et imaginaire*, Centre d'Études Transylvaines-Fondation Culturelle Roumaine, Cluj-Napoca 2000 (con abundante bibliografía, revisión de los hallazgos arqueológicos y presentación de las fuentes escritas antiguas referidas a la religión, costumbres y cultura de los getas y los dacios).

Suposiciones. No hay nada. Los dioses dacios desaparecieron con la conquista romana. No han dejado rastro. Hasta la fecha no han podido ser detectados bajo el fenómeno de *interpretatio romana*, como en los casos de otras provincias. Nada permite afirmar lo contrario¹⁷. En ausencia de fuentes escritas y de epigrafía indígena, la inmensa mayoría del sistema religioso dacio nos resulta desconocido: la cosmogonía, la teogonía, su panteón, la evolución histórica de sus creencias e incluso el nombre y el aspecto de las divinidades veneradas en los templos excavados.

Y entonces llegamos al interrogante principal: ¿por qué?

Los romanos ganaron las dos guerras a los dacios. Según las creencias religiosas romanas, los dioses romanos vencieron a los dioses dacios, pero no los recibieron e incorporaron a sus filas bajo *interpretationes*, como solían hacer, sino que, a todas luces, los aniquilaron. Es aquí cuando podemos observar realmente que el conflicto entre dioses se revela en verdad conflicto religioso, unido al aspecto bélico, ya que los santuarios de la capital dacia, Sarmizegetusa –llamada Regia para diferenciarla de la capital romana provincial, Ulpia Traiana Sarmizegetusa–, que representaban un aspecto institucionalizado de la religión, presente al menos en un cierto nivel de la sociedad dacia, así como la propia ciudad, fueron arrasados por los romanos en el 106 d.C. Lo mismo sucedió con otros templos y ciudades dacias de la misma zona que constituía el núcleo de resistencia del reino dacio de Decébalos.

Para tratar de comprender esta acción romana y para mostrar las especificidades del caso dacio conviene pasar revista, aunque de forma somera, a otros casos similares en la historia de Roma, aunque tengan características diferentes entre sí: como han mostrado ya Gelu Florea y Paul Pupeză para explicar las destrucciones sufridas por la capital dacia, Cartago, Corinto, Numancia o Jerusalén serían algunos ejemplos significativos de ciudades destruidas totalmente por los romanos, incluyendo sus templos¹⁸. Como tales, constituyen excepciones a la política general de los romanos hacia los vencidos, basada en la *clementia*. Esas destrucciones totales se producen como consecuencia de dos rituales religiosos romanos en relación con las conquistas militares: la *evocatio* y la *devotio*¹⁹. Por la primera, los romanos demandaban a los dioses de la ciudad asediada abandonar sus santuarios, retirar su protección y pasarse al bando romano; ellos les construirían templos y les ofrecerían sacrificios²⁰. En los casos donde los

17. Ver en general NEMETI, S.: *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca 2005 (concretamente, 216-218).

18. FLOREA, G. y PUPEZĂ, P.: «Les dieux tués. La destruction du chef-lieu du Royaume dace», en PISO, I.: *Die Römischen Provinzen Begriff und Gründung*, Cluj-Napoca 2008, 281-295. Una versión en rumano de este artículo, con una aproximación levemente diferente, en PUPEZĂ, P.: «Distrugea Sarmizegetusei Regia, un fapt comun sau o excepție a politicii romane?», en *In honorem Eugen Iaroslavski*, Cluj-Napoca 2010, 155-166. Ver también OPREANU, C.: «The consequences of the first Dacian-Romanian War (101-102). A new point of view», en GONZÁLEZ, J. (ed.): *Trajano emperador de Roma*, (Saggi di storia antica 16), Roma 2000, 389-401 (especialmente 398-401).

19. GUSTAFSSON, G.: *Evocatio Deorum. Historical & Mythical Interpretations of Ritualized Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Upsala 2000 (con una amplia bibliografía sobre este ritual). Más antiguo, BASSANOF, V.: *Evocatio*, París, 1947.

20. Mac., *Saturnalia*, III, 9.2.

dioses patronos de la ciudad la abandonaban, debían proporcionar un signo –como nos dice Tito Livio a propósito del caso de la ciudad de Veies, donde Juno habría expresado su consentimiento moviendo la cabeza de una de sus representaciones estatuarias²¹. Si los dioses preferían seguir siendo leales a la ciudad asediada, serían considerados prisioneros, como los mismos habitantes y los bienes de la ciudad. Después de lograr la victoria, los pontífices debían decidir si los dioses “cautivos” podían ser aceptados en el culto público y privado romano o si por el contrario debían ser excluidos²². Por la fórmula posterior de *devotio*, la ciudad y sus habitantes eran abandonados a la voluntad de los dioses infernales²³. Y una vez quedaban cumplidos esos rituales, la ciudad podía ser destruida, incluidas las zonas sagradas y religiosas.

En el caso de Cartago, Escipión Emiliano era el comandante romano en la fase final de la Tercera Guerra Púnica, y pronunció la fórmula de *evocatio* contra la ciudad antes de lanzar su último ataque: Escipión ofrecía un templo en Roma a los dioses de la ciudad de Cartago si abandonaban a los cartagineses. A continuación, le siguió la fórmula de *devotio*: por medio de ésta, el general se dirigió a Vejove, divinidad infernal adorada en el Capitolio, y le consagró a la ciudad de Cartago para que la embrujase, así como a sus habitantes y a su ejército; del mismo modo, se consagró él y su ejército para que el dios apoyase las acciones que iban a realizar, y finalizaba con el sacrificio de tres ovejas negras, el color de las víctimas propiciatorias que correspondía a los dioses infernales. Es muy probable que en la aplicación de estos rituales fuera asesorado por Lucio Furio Filo, un amigo de Escipión²⁴. En el 146 a.C., Cartago fue arrasada, la tierra arada y tras nuevos rituales, la zona fue declarada maldita y se prohibió habitarla. Los habitantes supervivientes fueron vendidos como esclavos²⁵. No es necesario abundar en la importancia que había tenido Cartago para la política romana y en la obsesión con que ésta pudiera resurgir de sus cenizas y amenazar de nuevo a Roma –el archiconocido *delenda est Carthago* de Catón el Censor–, que llevaron a la Tercera Guerra Púnica. La destrucción de los santuarios cartagineses constituía un aspecto fundamental de la política romana de aniquilación completa de las señas de identidad púnicas²⁶.

21. Livio, V, 21.

22. GUSTAFSSON, G.: *Evocatio Deorum...*, 73-82.

23. Mac., *Saturnalia*, III, 9, 10; Livio, VIII, 9.

24. Macrobio, *Sat.* 9. 6, recoge que la maldición la halló en el libro V de *Sobre Curiosidades* de Sereno Samónico quien, a su vez, afirmaba que lo había tomado de un libro más antiguo de Furio.

25. Macrobio, *Sat.* 3. 9. 8-12; Apiano, *Res Lybiae*, CXXXV; Diodoro Sículo, 32. 4. 5; 32. 14. 1. Cfr. BONNET, C.: «La connotation sacrée de la destruction de Carthage», *Studia Phoenicia* 10, 1989, 289-305; BERTI, N.: «Scipio Aemiliano, Caio Graco e l'evocatio di Giunone», en *Aevum* 64, 1990, 69-75. Parece que desde época medieval se extendió la leyenda de que Escipión también ordenó que se sembrase la tierra maldita con sal, pero no conocemos ningún testimonio al respecto de autores clásicos. RIDLEY, R.T.: «To Be Taken with a Pinch of Salt: The Destruction of Carthage», *Classical Philology* 81, 2, 1986, 140-146; WARMINGTON, B.H.: «The Destruction of Carthage, A Retratatio», *Classical Philology* 83, 4, 1988, 308-310.

26. Esto no sería óbice para que décadas e incluso siglos después algunos de los principales dioses del panteón púnico se integrasen en el panteón romano mediante los mecanismos observados. Por ejemplo, el dios cartaginés Ba'al Hammon sería incorporado en el panteón romano como Saturno/Cronos

En el caso contemporáneo de Corinto, centro de la liga aquea opuesta a Roma, Lucio Mummió venció sobre el enemigo y los romanos saquearon y destruyeron la ciudad, como recogen Pausanias, Tito Livio y Estrabón²⁷, pero después de haberse realizado los mismos rituales de *evocatio* y *devotio*²⁸.

De igual modo, Apiano señala que Escipión habría cumplido los mismos rituales en Numancia para arrasar finalmente la ciudad en el 133 a.C. y vender a los escasos supervivientes como esclavos²⁹. Macrobio incluso indica que rituales parecidos fueron efectuados igualmente en el caso de los íberos, aunque no precisa cuáles fueron³⁰.

En cuanto a Jerusalén, aun en ausencia de citas directas sobre los rituales de *evocatio* o *devotio* efectuados ante las murallas de la ciudad, podríamos deducirlos a partir de algunos hechos constatados en las fuentes: Tácito mencionaba entre los signos que indicaban la futura destrucción de la ciudad la apertura de las puertas del Templo, seguidas de una voz fuerte que anunciaba la partida de su dios, una escena que puede relacionarse sin dificultad con el ritual de *evocatio* por el que se pedía a los dioses que abandonasen la ciudad³¹. Después de los rituales, el templo podía ser destruido, cosa que ocurrió el 30 de agosto del 70 d.C., siguiéndole en su suerte la propia Jerusalén, no sin que antes se hubiese decidido tal destino al considerar que, en tanto que existiese, los judíos no dejarían de rebelarse³².

Evidentemente, las motivaciones religiosas de las decisiones romanas sólo justifican las motivaciones de carácter pragmático: “la consecuencia más importante de la destrucción de Jerusalén fue la desaparición de las instituciones religiosas del Sanedrín y del Sumo Sacerdote, sedes del centro político y religioso del Judaísmo. Cuando los romanos arrasan el Templo, buscaban poner fin a una amenaza político-militar con un sustrato religioso”³³. Es un ejemplo singular entre los que acabamos de ver y sin duda muy ilustrativo para el caso de Sarmizegetusa.

Entre las diferentes motivaciones para la acción romana –política, económica...–, la religión habría jugado un papel importante en la resistencia armada de los dacios, dado que desde el siglo I a.C. constituía el centro de su unidad y cohesión, y no podemos excluir una aplicación de la experiencia romana en Jerusalén: la destrucción del núcleo político y religioso dacio conllevaba la disolución de la estructura de tipo

y Júpiter Hammon. Junto a él, la diosa Tanit Pene Ba'al, conocida en los primeros siglos de nuestra era como Caelestis, bajo la *interpretatio romana*. Otros cultos púnicos incluso se difundieron por medio de un sincretismo interoriental sirio-africano y se hicieron presentes en época imperial en las provincias en las que estuvieron destinadas unidades sirias y palmirenas. El primero en apreciar estas cuestiones fue Marcel Le Glay. Ver LE GLAY, M.: *Saturne africaine. Histoire*, París 1966; LANCELLOTTI, M.G.: *Dea Caelestis: Studio e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, en *Col. di studi fenici*, n° 44, Pisa-Roma 2010.

27. PAUSANIAS, VII, 16, 1-6; Livio, LII; Estrabón, VIII, 6, 13.

28. Mac., *Saturnalia*, III, 9, 13.

29. Apiano, *Res Lybiae*, XCVII.

30. Mac., *Saturnalia*, III, 9, 13.

31. Tácito, *Hist.*, CV, 13.

32. Flavio Josefo, *Bellum Iudaicum*, VI, 4, 5.

33. FLOREA, G. y PUPEZĂ, P.: «Les dieux tués...», 286.

estatal que había sido encabezada por Decéballo, y la desaparición del centro religioso de Sarmizegetusa Regia tuvo como consecuencia la desaparición de todos los templos monumentales del mundo dacio, incluso de aquéllos emplazados más allá del territorio que quedó bajo la dominación romana en época provincial³⁴.

Las escenas de la Columna de Trajano son los únicos testimonios que pueden ofrecer algunos detalles sobre el asedio de la capital dacia, y aunque no se muestra de forma específica, resulta lógico que los romanos hubiesen desarrollado los mismos rituales previos de *evocatio* y *devotio*. Algunas escenas (XXIV, LXXII, CXIII) muestran a soldados romanos de tropas auxiliares con las cabezas de sus enemigos, que según la religión romana eran ofrecidas a las divinidades infernales ya fuera por una *devotio*, o en el campo de batalla³⁵ o por una transgresión grave de la ley romana³⁶. Es evidente que la presencia de estas escenas en la Columna podría indicar una *devotio* pronunciada contra los dacios y contra sus ciudades, para que sean arrasadas y abandonadas. Este ritual habría venido después del de *evocatio*: en caso de haber sido efectuado, parece que los dioses de la ciudad, los dioses dacios –fueran cuales fueran– habrían decidido permanecer fieles a su pueblo, de modo que el mismo emperador, que como *pontifex maximus* detentaba la mayor autoridad sobre cuestiones religiosas, habría decretado la exclusión de las divinidades dacias del culto romano público o privado. La necesidad de arrasar el centro religioso del reino de Decéballo se superponía a la misma necesidad político-militar de la destrucción de Sarmizegetusa.

Insisto, llegados a este punto, en que en el estado actual de conocimiento, resulta imposible detectar una *interpretatio romana* para las divinidades dacias, un hecho que por sí solo ya constituye un rasgo específico de la Dacia romana en comparación con otras provincias occidentales del Imperio. Y es que ni el registro epigráfico, ni los monumentos figurativos, ni los hallazgos arqueológicos de la Dacia romana han dejado ningún tipo de indicio sobre esa supervivencia, lo cual podría explicarse sobre todo por la pervivencia en esa época tan sólo de unas creencias religiosas de tipo indígena con carácter más bien “popular”. A este respecto, no se ha podido detectar tampoco ningún templo o santuario en el *barbaricum* que rodeaba la provincia y donde estaban asentados los dacios libres que hubieran logrado escapar del territorio conquistado por los romanos y aquellos que no habían sido conquistados³⁷.

Pero hay más. La capital y su centro religioso fueron completamente destruidos. Según las excavaciones arqueológicas desarrolladas en la zona sagrada de Sarmizegetusa, las piezas de los santuarios fueron decapitadas sobre el terreno de forma metódica, y el terreno mismo fue nivelado para hacer visible la destrucción³⁸.

34. GLODARIU, I.: «The destruction of sanctuaries in Sarmizegetusa Regia», en MIHAILESCU-BÎRLIBA, L. y BOUNEGRU, O. (eds.): *Studia historiae et religionis daco-romanae. In honorem Silvii Sanie*, Bucarest 2006, 124.

35. Mac., *Saturnalia*, III, 9, 7-9.

36. Plutarco, *Romulus*, 22.

37. CARBÓ GARCÍA, J.R.: «*Dacia capta*: particularidades de un proceso de conquista y romanización», *Habis*, 41, 2010, 275-292 (cit. 289-290).

38. GLODARIU, I.: «The destruction of sanctuaries in Sarmizegetusa Regia...», 118.

Al igual que en Sarmizegetusa ocurre en el resto de la Dacia: a pesar de que los nombres de las principales ciudades romanas se originaban en topónimos dacios, ni un asentamiento romano fue fundado sobre asentamientos indígenas previos. La inexistencia de *ciuitates* indígenas se explicaría por el avance de la sociedad dacia desde una organización tribal a una de tipo estatal, en época de Burebista y durante el siglo y medio siguientes³⁹. Este argumento ha sido utilizado para explicar la ausencia de la élite indígena en la Dacia romana⁴⁰. Si ésta hubiese existido, se habría romanizado, habría manifestado su presencia con la erección de inscripciones y seguramente habría continuado con la emisión de moneda local⁴¹. La cuestión es que parte de esa aristocracia efectivamente pudo ser destruida en el proceso de consolidación real y otra parte debió pasar de ser una aristocracia tribal a formar parte de la organización estatal encabezada por Decéballo, constituyendo todavía la élite social dacia, lo cual no significaba que hubiese desaparecido, sino que se había adaptado al cambio socio-político operado en esos casi dos siglos. Cuando los romanos conquistan Dacia y eliminan completamente esa entidad de tipo estatal, resulta natural que la aristocracia, ligada a los puestos de predominio en el gobierno, el ejército, la burocracia y en la corte, y no a las comunidades rurales y antiguas tribus, desapareciera al mismo tiempo que el propio reino dacio.

Y en esa desaparición jugó también un papel importante el elemento religioso. La clase sacerdotal dacia de época prerromana nutría sus filas a partir de los miembros de la aristocracia y, tradicionalmente, el poder religioso en los sucesivos reinos dacios desde Burebista hasta Decéballo había tomado para sí un carácter legitimador del poder real ante todos los dacios e incluso un cierto poder unificador de la sociedad en torno al rey y la religión oficial, que ellos representaban, un rasgo en cierto modo similar, aunque no idéntico, al de los druidas célticos en Galia y Britania⁴². Cuando se produce la conquista, los romanos buscaron suprimir totalmente no sólo la organización de tipo estatal del reino de Decéballo, sino también la religión dacia, con sus dioses, sus templos, sus sacerdotes –procedentes de la aristocracia– y cualquier manifestación de culto, por su peligrosa potencialidad unificadora y de legitimación del propio reino, al igual que en Galia y en Britania persiguieron a los druidas, e incluso se atacó en Britania el núcleo del druidismo que era la isla de Mona⁴³ –aunque una de las principales diferencias reside en que la religión de los dacios, al contrario de la druidica, tenía un carácter centralizado y estaba estrechamente ligada al poder aristocrático y al del rey–. Esta apreciación podría contri-

39. ARDEVAN, R.: *Viața municipală în Dacia romană*, Timișoara 1998, 89-104.

40. OPREANU, C.: «Regândind romanizarea în Dacia. Cazul sudului Transilvaniei», *Ephemeris Napocensis* 18, 2008, 131-145.

41. Así se ha puesto de manifiesto en la Galia, por ejemplo: PISO, I.: «L'aristocratie municipale de Dacie et la grande propriété», en ETIENNE, R. (ed.): *Du latifundium au latifondo. Un héritage de Rome, une création médiévale ou moderne?*, Paris 1995, 437-450.

42. FLOREA, G.: «The Public image of the Dacian Aristocracy», en *Studia Univ. Babeș-Bolyai, Historia*, 51, 1 2006, 1-11 (cit. 2-3); BRUNAUX, L.: *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, París 2000, 183 ss.

43. Ver ALDHOUSE-GREEN, M.: «Doom, Druids and the destruction of Mona: Roman revenge or divine disapproval?», en CARBÓ GARCÍA, J.R. (ed.): *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la Antigüedad*, en *Arys* 10, Huelva 2012, 233-258.

buir a entender la desaparición de la aristocracia dacia y también explica la ausencia de cualquier manifestación religiosa indígena en época romana.

Los romanos parecen haber erradicado las manifestaciones “oficiales” de los cultos indígenas⁴⁴. La zona sagrada de la capital, así como las fortalezas y los templos adyacentes de la región fueron sistemáticamente arrasados por los romanos, mientras que la población sufría la pena de la deportación.

Los dioses dacios y sus templos fueron aniquilados como resultado de un conflicto político-bélico con un sustrato religioso. Y la religión, estrechamente ligada a los aspectos políticos y sociales, nos ayuda a comprender lo ocurrido en el caso dacio. La aristocracia dacia y los sacerdotes desaparecen y no hay constancia de ellos en la nueva provincia romana, del mismo modo que la capital, las fortalezas y los templos fueron arrasados: fueron eliminados como los núcleos de unidad y cohesión que ya habían demostrado ser durante los reinos de Burebista y de Decéballo.

La sociedad provincial en la Dacia romana tras la conquista apenas incorporó a los dacios, excluidos de la vida urbana y relegados a pequeñas comunidades aisladas en ámbitos rurales de escasa entidad, y desde luego, no incorporó la religión dacia de tipo “institucionalizado” de época prerromana: la vida continuó bajo la romanización y la colonización romanas, pero lo hizo sin los sacerdotes dacios..., sin sus templos..., sin sus dioses...

44. FLOREA, G.: «O religie daciă sau religii dacice?» en NEMETI, S. *et alii* (eds.): *Dacia Felix. Studia in honorem Michaeli Bărbulescu oblata*, Cluj-Napoca 2007, 99-105. Deseo agradecer a mi colega, el profesor Gelu Florea, de la Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca y actual director de excavaciones del sitio arqueológico rumano de Sarmizegetusa Regia, sus amables comentarios y sugerencias bibliográficas para la realización de este artículo, durante el XVI Congreso Internacional del Departamento de Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Babeş-Bolyai, en Cluj-Napoca, en noviembre de 2012. De igual modo, también quiero agradecer las sugerencias proporcionadas por los revisores de este artículo para su mejora.

LO ZEUS DI OLIMPIA
EMBLEMA DI PACE SECONDO DIONE DI PRUSA

THE OLYMPIC ZEUS AS AN EMBLEM
OF PEACE ACCORDING TO DIO OF PRUSA
EL ZEUS DE OLIMPIA COMO EMBLEMA
DE PAZ SEGÚN DIÓN DE PRUSA

PAOLO DESIDERI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

MAIL: paolo.desideri@unifi.it; pdesi@unifi.it

RIASSUNTO

Si evidenzia la dimensione pacifistica dell'Olimpico (XII) di Dione di Prusa, un discorso pronunciato verosimilmente in occasione dei giochi olimpici del 105, del quale viene sottolineata la portata polemica contro la guerra dacica di Traiano, vista come espressione di imperialismo aggressivo da parte dei Romani. Questa interpretazione dell'Olimpico trova un pendant naturale nel discorso Troiano (XI), con il quale lo stesso Dione cerca di decostruire il mito della guerra di Troia, fondamento ideologico originario della contrapposizione fra greci e barbari.

ABSTRACT

The aim of this essay is to highlight the pacifist dimension of Dio of Prusa's Olympic (XIIth) speech, given presumably during the Olympic games of the year 105 a.C.; Dio's reserve against the Dacian Trajanic war is underlined, which is considered as an expression of aggressive imperialism on the part of the Romans. From this point of view, the Olympic is naturally paralleled by the Trojan (XIth) speech, through which Dio aims at deconstructing the myth of the Trojan war, the original ideological foundation of the contrast between Greeks and barbarians.

PAROLE CHIAVE

Religione greca, pacifismo, imperialismo romano.

KEY WORDS

Greek religion, pacifism, Roman imperialism

RESUMEN

El objetivo de este estudio es subrayar la dimensión pacifista de del Olímpico (XII) de Dion de Prusa, discurso probablemente pronunciado con ocasión de los Juegos Olímpicos del año 105 d.C. En él Dion de Prusa deja ver que la Guerra Dácica de Trajano es una expresión del im-

perialismo romano. Esta interpretación del Olímpico encuentra un paralelismo con el discurso Troyano (XI), con el que Dion pretende deconstruir el mito de la Guerra de Troya, fundamento ideológico originario de la contraposición entre griegos y bárbaros.

PALABRAS CLAVE

Religión griega, pacifismo, imperialismo romano

Fecha de recepción: 05/07/2013

Fecha de aceptación: 21/10/2013

PREMESSA

Tra gli scritti di Dione di Prusa, uno dei maggiori intellettuali greci dell'età a cavallo fra i Flavi e Traiano, almeno uno è di grande interesse per gli studiosi di storia della religione antica. Il discorso *Olimpico, o sulla prima intuizione di dio*, dodicesimo nell'ordine del *corpus* dioneo, pronunciato nel recinto sacro del tempio di Zeus ad Olimpia in occasione, presumibilmente, dei giochi olimpici del 105, contiene in effetti una delle più rilevanti riflessioni che il mondo antico ci abbia lasciato circa il ruolo che le immagini figurate hanno nel sollecitare e soddisfare il senso del divino, specialmente per coloro che non dispongono degli strumenti intellettuali necessari ad innalzarsi ad una visione più astratta e razionale. Si tratta di un discorso ben noto e ultimamente assai studiato, sul quale io stesso ho in diverse occasioni appuntato l'attenzione¹, ma del quale non è stata ancora sottolineata abbastanza la dimensione pacifistica, ovvero l'intento di suggerire che il sentimento religioso nasce dall'esigenza di trovare nella divinità un aiuto e un conforto alle difficoltà dell'esistenza, e non può essere finalizzato ad ottenerne un assenso ad imprese di guerra, o comunque ad atti di violenza collettiva: un messaggio che poteva viceversa ricavarsi dalla rappresentazione di Zeus proposta da Omero nell'*Iliade*. Il dio del quale Dione qui parla, appunto lo Zeus effigiato da Fidia ad Olimpia, non è quello del "Gott mit uns", ma al contrario quello che rappresenta l'idea della comunione fra gli uomini, e quindi mira a promuovere la pace piuttosto che la guerra, rifuggendo persino da quella contrapposizione fra Greci e barbari, che costituisce il tradizionale fondamento identitario del popolo greco. Cercherò dunque di concentrarmi oggi su questo aspetto del discorso dioneo – avendo avuto dagli organizzatori di questo incontro licenza di contrapporre per un momento alla visione della divinità come strumento di legittimazione e di propulsione della guerra e della violenza una visione diversa, quella appunto secondo la quale il sentimento religioso deve essere finalizzato ad obiettivi di pace e al rafforzamento del senso di appartenenza ad un consorzio umano auspicabilmente pacifico. A questo scopo richiamerò alcune vicende della vita di Dione che si può presumere abbiano giocato un ruolo importante nel determinare la sua decisione di recarsi ad Olimpia in occasione di un'Olimpiade, e di impegnarsi, in un contesto per così dire ufficiale, in una presa di posizione deviante rispetto a quelle che potevano essere le

1. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978, 327-332; ID.: "Religione e politica nell'*Olimpico* di Dione", *QS XV*, 1980, 141-161; ID.: "Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei", in *ANRW*, II, 33, 5, 1991, 3903-3959 (3940 sgg.); ID.: "Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome", in *Dict. Phil. Anc.*, II (Babélyca d' Argos ... Dyscolius), Paris 1994, 841-856 (851); ID.: "Dione di Prusa uomo religioso", *Arys* 3, 2000, 203-214 (209-211). Ma vd. anche CHIRASSI, I.: "Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo", *RCCM*, 5, 1963, 266-285; HARRIS, B. F.: "The Olympian Oration of Dio Chrysostom", *JRH* 2, 1962, 85-97; ID., "Dio of Prusa: a Survey of Recent Work", in *ANRW*, II, 33, 5, 1991, 3853-3881 (3877); CELLINI, G.A.: "La fortuna dello Zeus di Fidia", in *Miscellanea greca e romana XIX*, Roma, 1995, 101-132; NADDEO, C.: *Introduzione a DIONE DI PRUSA, Olimpico (Or. XII). Introduzione, testo, traduzione e note a cura di C.N.*, Salerno, 1998, 18 sgg.

aspettative del potere politico di allora – si tenga presente che Dione parla proprio mentre è in corso la seconda guerra di Traiano contro i Daci, come egli stesso dichiara all’inizio del suo intervento². Cercherò poi, ripercorrendo brevemente la sequenza argomentativa del discorso, di evidenziarne gli elementi che costituiscono la dimensione pacifistica di cui abbiamo parlato. Per finire, vedrò di raccogliere da un altro discorso, il *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa*, ulteriori indizi della presenza di atteggiamenti pacifistici nell’opera di Dione: in modo da rafforzare l’idea che questo sentimento possa rappresentare un ingrediente significativo dello stesso discorso *Olimpico*.

I. L’ESILIO DI DIONE E I GETICA

Il dato più importante della vita di Dione – tanto nella ricostruzione che egli stesso ne propone nei suoi scritti quanto nei più o meno brevi schizzi biografici a lui dedicati da scrittori successivi, da Luciano a Sinesio – è la vita raminga che egli fu costretto a condurre durante la gran parte, almeno dieci anni, del regno di Domiziano³. Dione ne parla sempre come di un esilio, ma anche se non ci fosse stato un provvedimento formale di bando, come sostiene Filostrato, il fatto è che egli dovette repentinamente allontanarsi da Roma e dalla corte imperiale, presso la quale aveva vissuto a partire dagli anni di Vespasiano, e vagabondare nelle zone più periferiche dell’impero, e fuori dei suoi confini; essendogli stati comunque confiscati i beni, e fatto divieto di mettere piede nella sua terra di origine, la Bitinia. Filostrato dice appunto che egli “scomparve dalla circolazione sottraendosi alla vista e all’udito, e svolgendo varie attività in diversi paesi per paura dei poteri tirannici instauratisi nell’Urbe, dai quali era stata bandita ogni attività filosofica”; e precisa che in particolare si recò presso i Geti, cosa che gli consentì poi di scrivere su quel popolo un’opera di carattere storico, dal titolo *Getica*⁴. La notizia filostratea relativa al viaggio presso i Geti è confermata anche dalle considerazioni iniziali di un discorso dioneo, il *Boristenitico*, laddove l’autore ricorda di essere arrivato a Boristene (sulla costa settentrionale del Ponto Eussino) “a seguito dell’esilio, con l’intenzione di recarmi, se ci riuscivo, attraverso gli Sciti presso i Geti, allo scopo di vedere quale era la situazione lì”⁵. Quanto ai *Getica*, l’opera è andata perduta, ma fu utilizzata verso la metà del VI secolo da Giordane nel suo *De origine actibusque Getarum*, e dai frammenti che se ne ricavano si

2. Così almeno io continuo a pensare, collegando il discorso all’Olimpiade del 105 (vd. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., 331); ma c’è chi pensa a quella del 97 o a quella del 101 (vd. RUSSELL, D.A.: *Dio Chysostomus, Orations VII, XII, XXXVI*, Cambridge, 1992, 16, n. 21; 170-171).

3. Il complesso discorso dell’esilio di Dione, sul quale sono intervenuto più volte, non può essere qui affrontato: mi limito a ribadire la mia convinzione che si è trattato di un esilio reale, anche se ho accettato alcune critiche su punti di dettaglio (vd. ultimamente DESIDERI, P.: “L’immagine dell’imperatore nei discorsi *Sulla regalità* di Dione di Prusa”, in corso di stampa in FERRARY, J.L. – SCHEID, J. (edd.), *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*)

4. Philostr., *V.S.* 1.7.

5. Dio Chr. 36.1; il passo è stato raccolto da F. Jacoby fra le testimonianze relative ai *Getica* (*FGrHist* 707T4).

evincesse che comprendeva sia una sezione propriamente storica che una a carattere etnografico⁶; un impianto che in qualche modo ricorda la struttura del *De origine et situ Germanorum* di Tacito, più o meno coevo e a quanto si può immaginare ideologicamente affine⁷. Sempre a giudicare dai frammenti provenienti da Giordane, richiama in effetti inevitabilmente Tacito la simpatia con la quale Dione descriveva questi popoli, che a suo parere erano “più sapienti di quasi tutti i barbari, e quasi all'altezza dei Greci”⁸, riservando ampio spazio alla rievocazione dei personaggi più significativi della loro storia, da Zalmoxis a Deceneo. Quest'ultimo in particolare, quando già Roma aveva costruito il suo impero, li avrebbe istruiti pressoché in tutti i rami della filosofia: “Con l'etica infatti raffrenò i loro costumi barbarici; con la fisica li abituò a vivere conformemente alla natura sotto leggi proprie; con la logica rese la loro intelligenza superiore a quella di tutte le altre genti. E con la pratica li esortò a vivere morigeratamente, mentre con la teoria li avviò all'attenta osservazione astronomica...”⁹.

Rinunciando in questa sede a fornire ulteriori dettagli su questo punto, ritengo che si possa senz'altro concludere che il viaggio nel territorio getico e la presa di contatto con i suoi abitanti, barbari ma non incivili, servì a Dione a trarre dalla sua condizione di ‘esule’ un grande giovamento intellettuale – che produsse in lui una radicale *metabolè*, una vera e propria ‘conversione’¹⁰: gli insegnò cioè quali fossero i valori più autentici della vita, compresi quelli che suggerivano di superare la classica distinzione fra Greci e barbari – che dalle guerre persiane in poi la cultura greca faceva risalire addirittura ad Omero – per ritrovare ciò che accomuna gli uomini fra di loro, piuttosto che ciò che li divide. Ed è in un accampamento romano prossimo al confine dacico rappresentato allora dal Danubio (Istro), forse quello di Viminacium in Mesia, che si trovava per l'appunto in incognito Dione quando si diffuse la notizia dell'uccisione di Domiziano, l'imperatore-tiranno che lo aveva bandito da Roma e dalla Bitinia, e i cui tratti caratteriali sono sottesi ai numerosi scritti dionei nei quali si denunciano i vizi e le crudeltà, ma anche l'infelicità esistenziale, della vita del tiranno¹¹. Sappiamo da Filostrato che Dione si lanciò allora in una dura requisitoria contro l'imperatore defunto, nella quale se ne esaltava pubblicamente l'uccisione di fronte ai soldati, anche al fine di evitare che si sviluppasse nel campo una rivolta militare¹²; e si può facilmente presumere – e in una certa misura lo sappiamo anche positivamente – che a partire da questo momento si sia ricreato un rapporto di

6. L'opera di Giordane si legge ora nell'edizione di F. GIUNTA e A. GRILLONE (Roma, 1991); per un orientamento recente vd. AMICI, A.: *Iordanes e la storia getica*, Spoleto, 2002.

7. MOMIGLIANO, A.: *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940*, a cura di R. Di Donato, Scandicci (Firenze) 1996, 106.

8. Iord., *Get.* V, 38 sgg. (FGrHist 707F1).

9. Iord., *Get.* XI, 68 sg. (FGrHist 707F4).

10. L'espressione *metabole tou biou* è usata dallo stesso Dione in 19.1, mentre la rievocazione delle vicende che hanno dato luogo alla ‘conversione’ è contenuta in 13. 1 sgg.; per un aggiornamento recente sulla questione vd. DESIDERI, P.: “Dio's exile: politics, philosophy, literature”, in GAERTNER I.F. (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, 2007, 193-207.

11. Vd. ultimamente DESIDERI: “L'immagine dell'imperatore...” cit., 378.

12. Philostr., V.S. 1.7 (finale).

collaborazione e di fiducia con gli imperatori successivi: prima Nerva, da Dione definito “un imperatore che mi amava e mi era da gran tempo amico” (45.2), e subito dopo Traiano. Specialmente con quest’ultimo la collaborazione di Dione fu intensa, e si tradusse in operazioni politico-culturali assai rilevanti. E sarà sufficiente ricordare qui da una parte l’elaborazione da parte di Dione di una ideologia, se non di una vera e propria teoria, del potere imperiale, quale è attestata dai discorsi *Sulla regalità*, indirizzati appunto a Traiano (almeno alcuni di essi)¹³; e dall’altra la concreta azione politica sviluppata da Dione, con l’appoggio dell’imperatore, nella sua città natale, Prusa, e in tutta la provincia di Bitinia: un’azione su cui ci informano i discorsi cosiddetti ‘bitinici’ di Dione stesso¹⁴, nonché alcune lettere del libro decimo dell’*Epistolario* di Plinio¹⁵. Si deve tuttavia supporre che almeno un aspetto dell’attività politica di Traiano non abbia incontrato un giudizio positivo da parte di Dione, cioè la sua attività militare, in particolare le campagne indirizzate alla conquista della Dacia: e veniamo con questo al secondo punto della nostra esposizione, quella che riguarda propriamente la dimensione pacifistica del discorso *Olimpico*.

2. IL PACIFISMO DEL DISCORSO OLIMPICO

Questo discorso fu tenuto con ogni probabilità, come dicevamo, in occasione dei giochi olimpici del 105, e Dione dichiara in apertura di essere giunto ad Olimpia con un lungo viaggio, “direttamente dall’Istro e dalla terra dei Geti – o Misi, come dice Omero usando il nome moderno di quel popolo [sc. Mesi]”. Si capisce subito che la sua presenza in quella regione era collegata con una spedizione militare, dal momento che Dione aggiunge di non essere andato là per i motivi per i quali di solito ci si muove in prossimità di un esercito: cioè per attività di tipo commerciale, necessarie ai rifornimenti alimentari e logistici, o di tipo diplomatico. “No”, aggiunge: mentre “si vedevano dappertutto spade, dappertutto corazze, dappertutto lance, e ogni luogo era pieno di cavalli, di armi, e di uomini armati; in mezzo a tutti questi preparativi io solo apparivo inerte, pacifico spettatore di guerra, col mio corpo debole, la mia età avanzata, non con uno scettro d’oro o le sacre infule di qualche dio... ma semplicemente desideroso di vedere uomini che si battevano per il dominio e la potenza contro altri uomini che difendevano la loro libertà e la loro patria”¹⁶ [E’ difficile sopravvalutare il peso di questa dichiarazione, e invano si è tentato di sminuirlo sostenendo che la dichiarazione è descrittiva e avalutativa¹⁷: nella sua apparente neutralità essa contiene veramente una delle più forti denunce dell’imperialismo romano che uno scrittore antico ci abbia conservato – se si escludono naturalmente i dis-

13. Per il testo di questi discorsi vd. ora VAGNONE, G.: *Dione di Prusa, Orazioni I-II-III-IV «Sulla regalità»; orazione LXII «Sulla regalità e sulla tirannide»*, ed. critica, trad. e commento, con una introduzione di P. DESIDERI (Suppl. 26 a *BollClass*), Roma 2012; vd. anche DESIDERI: “L’immagine dell’imperatore ...” cit.

14. Dio Chr. 38–51.

15. Plin., *Epist.* 10.81–82; vd. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., 401 sgg.

16. Dio Chr. 12.16–20.

17. SIDEBOTTOM, H.: “Philosophers’ attitudes to warfare under the principate”, in RICH, J. - SHIPLEY, G. (edd.): *War and Society in the Roman World*, London, 1993, 241–264 (255–256).

corsi attribuiti dagli storici a qualcuno dei grandi nemici di Roma, Annibale, Mitridate, Calcago etc. E contiene anche un non meno evidente attestato di solidarietà nei confronti di una popolazione che cercava di difendersi da un'aggressione del tutto ingiustificata: una popolazione peraltro che Dione, come si è visto, conosceva bene ed apprezzava. E' proprio alla luce di questa decisa presa di posizione contro la guerra dacica che si spiega a mio parere la scelta del tema della conferenza: che è una lettura della statua di Zeus, opera di Fidia, collocata nel tempio del dio ad Olimpia, mirante ad evidenziarne la rispondenza perfetta a quella richiesta di una protezione sovrumana che costituisce a suo parere la più profonda ed autentica radice del sentimento religioso. In effetti tale lettura, apparentemente centrata sulla valorizzazione delle immagini di culto come strumento essenziale per la soddisfazione dell'ansia di divino¹⁸, nel momento stesso in cui afferma il principio che la rappresentazione della divinità in forma umana offre la possibilità di venirle incontro con il linguaggio più facilmente accessibile a ogni uomo, per quanto limitate siano le sue capacità intellettuali, in realtà pone in primo piano il carattere universale di quell'ansia, che è diffusa da sempre con caratteri assolutamente omogenei presso tutti i popoli, siano essi greci o barbari¹⁹, e ne deriva la convinzione profonda della sua incompatibilità con sentimenti che siano suscettibili di mettere gli uomini gli uni contro gli altri.

L'artefice di un'immagine della divinità deve dunque sentirsi impegnato a realizzarla con i tratti più congrui con questa dimensione universalistica, e perciò stesso unificante, che è propria della divinità. E' così che Fidia stesso – introdotto da Dione a spiegare i criteri con cui ha realizzato il suo capolavoro – sostiene di aver sì preso come punto di riferimento per la sua rappresentazione di Zeus la poesia di Omero, ma di averne deliberatamente escluso tutti quei tratti – in realtà prevalenti nell'*Iliade* – che della divinità sottolineavano il carattere di incontrollabile potenza distruttiva. L'artista, dice Fidia, non ha la stessa libertà del poeta; non può seguirlo nella mutevolezza e varietà della sua rappresentazione; per questo maggiore è la sua responsabilità, perché deve scegliere una volta per tutte l'espressione da imprimere nell'immagine da lui creata, che proporrà poi necessariamente per sempre quello stesso messaggio²⁰: e lui, Fidia, ha optato per la dimensione irenica, benefica, e paterna di quello Zeus che è il simbolo stesso della divinità. "Tu dunque, Omero, il più sapiente dei poeti, che eccelli per la forza e la durata della tua poesia, potrai dire di essere stato il primo a mostrare ai Greci molte e belle immagini di tutti gli altri dei, e del più grande degli dei, alcune serene, altre paurose e terribili. Il mio dio invece è pacifico e assolutamente mansueto, quasi custode di una Grecia pacifica e concorde; e tale, con l'aiuto della mia arte e il consiglio della buona e saggia città degli Elei, io l'ho costruito, mite, maestoso nella sua serenità, datore di mezzi di vita e di

18. Non per nulla questo è l'aspetto sul quale più si è soffermata l'attenzione degli studiosi; alla bibliografia indicata alla n. 1 si aggiunga FAZZO, V.: *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo. I. La tarda antichità*, Napoli, 1977, 21–59.

19. Dio Chr. 12.27; 39.

20. Sull'importanza di questo passo dioneo per la storia della critica d'arte vd. BENEDIKTSON, D.T.: "Lessing, Plutarch *De gloria Atheniensium* 3 and Dio Chrysostom *Oratio* 12, 70", *QUCC* N.S. 27, 1987, 101-105 (104 sg.).

esistenza, e di ogni altro bene, padre, salvatore, e protettore comune di tutti gli uomini, per quanto era consentito a un mortale pensare e rappresentare la natura di un dio: impresa in realtà superiore alle sue forze”²¹. E ancora, all’interno di una sorta di catalogo degli attributi che nel loro complesso contribuiscono a definire la natura del suo Zeus, Fidia lo chiama *philius kai etaireios*, dio dell’amicizia e della socialità, “perché avvicina tutti gli uomini e li vuole amici fra di loro, e nessuno ostile o nemico di nessuno”. “Ma il dio – conclude poi Fidia, facendo riferimento trasparente a passi omerici – che scaglia continuamente fulmini per la guerra e la distruzione di massa o per piogge torrenziali o grandini o tormento, o che distende in cielo l’arcobaleno violaceo simbolo di guerra, o che invia una stella sprigionante una scia di faville – prodigio terribile per marinai e soldati – o che suscita tremenda discordia tra Greci e barbari, tanto da infondere inesauribile desiderio di guerra in uomini stanchi ed esauriti, o che pesa su una bilancia i destini di uomini simili a dei o di interi eserciti, perché li decida la sua spontanea inclinazione; questo dio, dico, non potevo rappresentarlo con la mia arte, e per la verità non avrei mai desiderato di farlo, neppure se mi fosse stato possibile”²².

3. LA FINE DELLA GUERRA DI TROIA

L’intento di Fidia di cancellare la dimensione bellica dello Zeus omerico, quale Dione lo ricostruisce con la sua lettura della statua di Olimpia, nasconde a mio parere una decisa polemica contro il bellicismo di Traiano, impegnato in una sporca guerra contro quei Daci, o Geti, dei quali Dione aveva imparato ad apprezzare le qualità nel corso dei lunghi anni di esilio e di peregrinazioni. Non è escluso – anzi secondo me è molto probabile – che uno spirito analogo stia alla base di un altro discorso dioneo, il *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa*; che forse non a caso è contiguo all’*Olimpico* nella sequenza dei discorsi contenuti nel *corpus* (è infatti quello immediatamente precedente, l’undicesimo). Si tratta di un discorso enigmatico, lungo e francamente noioso, nel quale Dione cerca di dimostrare, attraverso una serrata analisi della *fabula* omerica, che l’autore dei poemi ha deliberatamente falsificato il racconto della guerra di Troia, una guerra che si sarebbe in realtà conclusa non con la distruzione della città, ma con la vittoria troiana, e il triste ritorno degli Achei, in parte rientrati in Grecia, in parte dispersi con varie peripezie per tutto il Mediterraneo. Ho sempre pensato e scritto – e lo penso tuttora – che il vero obiettivo di Dione nel comporre questo testo sia stato quello di tentare di smontare un pezzo importante dell’ideologia storico-politica greca, che alimentava ancora al suo tempo una sorta di nazionalismo ellenico, ormai del tutto anacronistico; se la creazione del mito di una vittoria della Grecia sull’Asia poteva avere avuto un senso al tempo delle guerre persiane, ora – sostiene – si può tranquillamente farne a meno, perché non c’è più pericolo che gente dell’Asia assalti la Grecia: “infatti sia l’Asia che la Grecia sono sottomesse ad altri – e anche la verità ha la sua importanza”²³. Quello che un confronto più ravvicinato

21. Dio Chr. 12.73–74.

22. Dio Chr. 12.76–78.

23. Dio Chr. 11.150.

con il discorso *Olimpico* può ulteriormente suggerire è che in entrambi i testi sia presente un generale orientamento antibellicistico, che individua nel racconto omerico il nocciolo duro di una tradizione di conflittualità tra Greci e barbari, alla quale l'instaurazione della *pax Romana* ha tolto ogni ragione di esistere; quel racconto oggi può solo offrire alibi ai Romani stessi, quando si impegnino in discutibili operazioni imperialistiche, incompatibili con l'*immensa Romanae pacis maiestas*, per dirla con Plinio il Vecchio²⁴. Il duplice attacco ad Omero, pur condotto con logiche e argomenti ben diversi nei due discorsi, potrebbe dunque costituire una critica velata a Traiano e alla sua politica espansionistica, che rimetteva in discussione una situazione di pace che pareva ormai acquisita.

Ma per tornare all'*Olimpico*, quello che di questo testo può più interessare in questa sede è proprio la volontà di smobilizzazione della dimensione religiosa della guerra: una smobilizzazione realizzata attraverso la lettura in termini rigorosamente pacifistici di una delle immagini di culto più famose e celebrate di tutta la Grecia, fatta in un contesto, quello dei giochi olimpici, tradizionalmente associato all'idea della pace in tutto il mondo greco, che la realtà e l'ideologia dell'impero potevano facilmente consentire di estendere a tutta l'ecumene. Più di un secolo fa il grande storico dell'arte antica Adolf Furtwängler scriveva: "le espressioni enfatiche di Dione Crisostomo, col rilievo che danno all'infinita mitezza e amichevolezza del dio, e con l'accentuazione della sua bontà e della sua onnipotenza, rappresentano un ideale che ha un'evidente affinità con la religione cristiana"; e aggiungeva: "dietro la rappresentazione dionea dello Zeus di Olimpia sembra d'intravedere la stessa idea di un essere supremo infinitamente buono e mite, che ha conosciuto il suo pieno sviluppo col cristianesimo"²⁵. Lascio agli specialisti di storia della religione antica e del cristianesimo il giudizio sull'attendibilità di questo accostamento; io mi limito a rilevare che in ogni caso il discorso di Dione rappresenta quanto di più avanzato il mondo antico ancor oggi ci propone sul piano della depurazione del sentimento religioso da ogni interferenza di carattere poliadico o etnico.

24. N.H. 27.3.

25. FURTWÄNGLER, A.: "Vom Zeus des Phidias", in *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, 109–123 (119).

LA VIOLENCIA EN EL
JUDEOCRISTIANISMO ANTIGUO
VIOLENCE IN ANCIENT JEWISH-CHRISTIANISM

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
MAIL: pedrogdeas@gmail.com

RESUMEN

Partiendo del debate sobre el carácter pacifista o armado del movimiento de Jesús, el autor estudia la postura respecto a la violencia del judeocristianismo primitivo y del judeocristianismo herético frente a la opinión de la Gran Iglesia de la Antigüedad, constatando que las corrientes judeocristianas sobrevivieron al margen de la Gran Iglesia hasta la llegada del Islam.

ABSTRACT

From the debate about the pacifist or armed character of the Jesus' movement, the author studies the position about the violence of the primitive Jewish-Christianism and the heretic Jewish-Christianism against the opinion of the ancient Great Church of the Antiquity, noting that the Judeo-Christian tendencies survived outside the Great Church until the arrival of Islam.

PALABRAS CLAVE

Judeocristianismo, movimiento armado, violencia, pacifismo, enemigo

KEY WORDS

Jewish-Christianism, armed movement, violence, pacifism, enemy

Fecha de recepción: 01/05/2013

Fecha de aceptación: 29/10/2013

“Was Jesus Christ a Pacifist?” se preguntaba la revista *The Advocate of Peace* en plena Gran Guerra y, tras interpretar alegóricamente el dicho de la espada (Mt 10,34), aseguraba que “no hay evidencias de que Jesús golpee a hombre alguno” durante la expulsión de los mercaderes del Templo (Mc 11) y llegaba a la conclusión de que “El hecho supremo de la ética cristiana fue entonces, y debería serlo ahora, que Jesucristo fue un pacifista”¹. Un año después de la I Guerra Mundial, Cecil John Cadoux, un exégeta británico congregacionista vinculado a los cuáqueros, publicó una obra que pretendía ser para el público anglosajón lo que la *Militia Christi* de Harnack había sido para el alemán². Coincidían ambos en una visión pacifista de Jesús y del Evangelio. En 1938, justo antes de que estallara la siguiente guerra mundial, un grupo de teólogos británicos desarrolló la tesis del Jesús pacifista en *The Bases of Christian Pacifism*³, una obra que, evidentemente, no fue muy escuchada. En 1960 Roland Bainton, teólogo cuáquero y biógrafo de Martin Luther King, volvía sobre el tema con una obra que influyó considerablemente en la visión de Jesucristo propia de los años sesenta⁴. El mismo año se publicó en Suiza otra interpretación pacifista del cristianismo antiguo, la de Hornus, y al año siguiente André Trocmé publicó *Jésus et la révolution non-violente*, una obra en la que relacionaba a Jesús con la doctrina hindú de la “ahimsa”: “esto no significa decir que la enseñanza de Gandhi es la misma que la de Jesús. El camino del amor no-violento no es más que el común denominador que tienen todas las grandes religiones”⁵. En los años setenta se publicaron algunas otras obras en defensa del pacifismo cristiano, como la del menonita John H. Yoder o la del católico Antonio Portolano⁶. Paradójicamente, en una centuria tan violenta como lo fue el siglo XX para el mundo occidental, se ha defendido más que nunca la idea del pacifismo cristiano.

Muchos de los autores mencionados deben la idea del pacifismo cristiano a la Reforma. El primer protestante que defendió por escrito dicha tesis fue el sacerdote holandés Menno Simons, fundador de la iglesia menonita. Espantado por las atrocidades cometidas por el anabaptista violento Juan de Leyden y por la Iglesia Católica en Münster en 1536. Siguió la doctrina del anabaptista pacifista Jakob Hutter, que murió en la hoguera el 22 de febrero de ese mismo año en Innsbruck por orden de Fernando I de Habsburgo, por aquel

1. *The Advocate of Peace*, v. 78, n° 10, 287-288.

2. CADOUX, C.J.: *The Early Christian Attitude to War. A contribution to the History of Christian Ethics*, Londres, 1919, 10-11; HARNACK, A.: *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatensstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga, 1905.

3. DODD, C.H., MACGREGOR, G., RAVEN, C.E. (eds.): *The Bases of Christian Pacifism*, Londres, 1938.

4. BAINTON, R.H.: *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nueva York, 1960.

5. HORNUS, J.M.: *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Ginebra, 1960; TROCMÉ, A.: *Jesus and the non-violent revolution*, Farmington, 2007 (París, 1961), 137-145.

6. YODER, H. J.: *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, 1972; PORTOLANO, A.: *Il problema dell'obiezione di coscienza in Tertulliano e Sant'Agostino*, Nápoles, 1971; *Letica della pace nei primi secoli del Cristianesimo*, Nápoles, 1974.

entonces Rey de Bohemia y Hungría⁷. En el siglo siguiente los abanderados del pacifismo cristiano fueron los cuáqueros, destacando la obra de Robert Barclay⁸. En el XVIII se publicaron varias obras defendiendo esta idea, pero la más influyente fue la de Edward Gibbon, que en los capítulos 15 y 16 de su famosa obra sobre la decadencia del Imperio Romano consideraba al cristianismo por su rechazo del servicio militar como uno de los factores de la decadencia⁹, popularizando entre los historiadores este tópico. En el siglo XIX continuaron publicándose obras en defensa del pacifismo cristiano¹⁰.

La Iglesia Católica, sin embargo, nunca fue pacifista. No lo es, sin duda, hoy día¹¹, pero tampoco lo fue en sus orígenes. El tema de la aceptación del uso legal de la violencia por parte de la Gran Iglesia de la Antigüedad fue ya estudiado por grandes autores anteriormente mencionados como Harnack y Cadoux, y ha sido revisado posteriormente por otros como Campenhausen, Helgeland, Desjardins o Fernández Ubiña¹².

El objeto de este artículo no es ese, sino estudiar el tema desde una óptica que no ha sido suficientemente tratada en las obras anteriores: el punto de vista del judeocristianismo, entendiendo por tal tanto el primitivo movimiento de los judíos cristianos de la generación de Jesús como los movimientos sectarios judeocristianos que a partir del siglo II se movieron al margen de la Gran Iglesia y acabaron siendo condenados por ella como herejes¹³. Se trata de un asunto íntimamente relacionado

7. *The complete works of Menno Simon*, Elkhart, 1871, 307.

8. BARCLAY, R.: *Theologiae Verè Christianae Apologia*, Londres, 1676 (en latín. Primera edición en inglés en 1678).

9. GIBBON, E.: *Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1776.

10. Véase bibliografía en Cadoux, op. cit., 7-9.

11. Véase la encíclica de Pablo VI: *Gadium et spes* 79, Vaticano, 1965; o la última versión del *Catecismo de la Iglesia Católica*: III parte, 2ª sección, capítulo 2º, artículo 5º, titulado “La defensa de la paz. Evitar la guerra”.

12. CAMPENHAUSEN, H.: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tubinga, 1953; HELGELAND, J.: *Christians and Military Service, A.D. 173-337*, Chicago, 1973; HELGELAND, J., DALY, R.J. y BURNS, J.P.:

Christians and the Military. The Early Experience, Londres, 1987; DESJARDINS, M.: *Peace, Violence and the New Testament*, Sheffield, 1997; Fernández Ubiña, además de la obra anteriormente citada, ha publicado sobre el tema “Los Padres de la Iglesia y la guerra”, en PERANI, M.: *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente Antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Florencia, 2005, 221-250; y “Patriotismo y antimilitarismo cristiano. Las relaciones Iglesia-Estado en época preconstantiniana”, en *Gerión*, vol. Extra “Homenaje a Juan Cascajero”, 2007, 421-441.

13. Aunque es evidente que el cristianismo de la Antigüedad estaba compuesto por corrientes múltiples, hay consenso entre la inmensa mayoría de los investigadores en distinguir, fundamentalmente, tres grandes grupos: el judeocristiano, el paulinista (denominado Gran Iglesia por los historiadores, dado que es la tendencia que se impondría a partir de finales del siglo I) y el gnóstico. En cuanto al concepto de judeocristianismo, el consenso es menor. El Cardenal Daniélou distinguía tres posibles acepciones: judeocristianismo como comunidad judía primitiva del siglo I, judeocristianismo como toda teología derivada de judíos cristianos y judeocristianismo como corriente herética condenada por la Gran Iglesia (nazarenos, ebionitas, elkasaitas, etc), decidiéndose personalmente por la segunda acepción. Schoeps rechazó la interpretación de Daniélou distinguiendo al partido judeocristiano del partido paulinista desde los orígenes, como era tradicional en la escuela de Tubinga. Klijn y Reinink simplificaron el debate

con otro mucho más amplio, el del pensamiento político de los antiguos cristianos, que excede los límites de este artículo¹⁴. Sin embargo, para entender los términos del debate es necesario hacer un breve resumen del modo en que se enfocó este tema en la Iglesia desde Clemente de Roma hasta Agustín de Hipona.

A. LA GRAN IGLESIA Y SU POSTURA RESPECTO AL USO LEGAL DE LA VIOLENCIA.

Durante el siglo I, la inmensa mayoría de los cristianos eran de origen judío, por lo que, como dijo Fernández Ubiña, el problema militar no existía: “*disfrutaran o no de exención alguna, serían bastante reacios a alistarse en unos ejércitos que, aparte de sus prácticas idolátricas, acababan de asolar Judea*”¹⁵.

Sería a finales del siglo I cuando, en una carta de la Iglesia de Roma a los Corintios, redactada por Clemente (secretario *ab epistuli* de dicha iglesia según las interpretaciones más recientes¹⁶), se defendiera el ejército romano como una institución ejemplar (1Clem 27,1-4), se comparara a los cristianos con buenos soldados (1Clem 37,1-4) o con gladiadores (1Clem 7,1), e incluso se pidiera a los corintios que rezaran por la salud del emperador y los gobernantes romanos (1Clem 60,4b-61,2). Evidentemente, los autores de dicha carta se consideraban ciudadanos romanos y no judíos. Por otra parte, este texto es incompatible con un supuesto pacifismo cristiano, como señaló Swift¹⁷. Estamos ante un cristianismo que legitima el uso de la violencia por parte del Estado al aceptar el orden imperial como poder otorgado por Dios¹⁸. A principios del siglo II, cuando ya existe el monoepiscopado

otorgándole sólo dos significados al concepto de judeocristianismo: la forma de la más temprana Cristiandad y una serie de corrientes heréticas surgidas a partir del siglo II. Estos son los dos sentidos que aquí se les da al término. Daniélou: *Teología del judeocristianismo*, Madrid, 2004 (Tournai, 1958), 23-27; SCHOEPS, H.: *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas internas en la Cristiandad primitiva*, Valencia, 1970 (Munich, 1964), 19; Klijn y Reinink: *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, Leiden, 1973, IX; GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *La “Historia de la Salvación”, una antigua fuente judeocristiana*, Madrid, 2007, 20-24.

14. He estudiado este tema en dos monografías, por lo que remito al lector a las mismas para profundizar en cuestiones como la ideología social, el antirromanismo o el supuesto antiimperialismo cristiano. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Qumrán y los orígenes del pensamiento político judeocristiano*, Huelva, 2013 (Premio Fernando Gascó 2012 de Arys); y *Romanización del pensamiento político judeocristiano*, (en prensa).

15. FERNÁNDEZ UBIÑA, op. cit., 195-197.

16. BOWE, B.E.: *A Church in crisis*, Minneapolis, 1988, 144-153; EHRMAN, B.D.: *The Apostolic Fathers*, Londres, 2003, 22-30. Se basan en testimonios de Hermas y las Constituciones Apostólicas. Ambos autores, como muchos otros, consideran que en esa época todavía no había monoepiscopado en las iglesias cristianas.

17. SWIFT, L.: *The Early Fathers on the War and Military Service*, Delaware, 1983, 33.

18. Podría alegarse que esto se encuentra ya en la carta de Pablo a la iglesia de Roma, citando el conocidísimo pasaje de Rom 13, pero la historiografía actual defiende la compatibilidad entre este texto y el antirromanismo de Pablo, situándolo en un contexto intensamente apocalíptico. Se trata de un tema polémico que excede los límites de este artículo y trato con profundidad en la obra citada actualmente

do¹⁹, el autor de la carta deuteropaulina *2Timoteo* menciona por vez primera el concepto “soldado de Cristo” (*2Tim* 2,3). En las cartas de Ignacio de Antioquía también se utilizan imágenes militares para describir el movimiento cristiano (*Efesios* 6; *Polícarpo* 6,1-2; *Esmirniotas* 1,2). Los apogetas de esta centuria, además de argumentar que los cristianos rezan por el emperador y los magistrados, defienden el carácter pacífico -que no pacifista- del cristianismo²⁰. Ireneo de Lyon considera ya a finales del siglo el ejército como una actividad útil (*Contra los herejes* IV 30,3 y 34,4; V 24,1). En conclusión, en esta época los cristianos de la Gran Iglesia, aunque no participaban en el ejército como les criticaba el filósofo Celso²¹, tampoco eran pacifistas, sino que consideraban necesario el uso de la fuerza para que las autoridades romanas mantuvieran el orden instituido por Dios.

A finales del siglo II y principios del III, sin embargo, hay ya pruebas de la participación de cristianos en las legiones, especialmente los testimonios de Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. Tertuliano, hijo de un centurión romano, narró la participación de cristianos en la legión XII Fulminata durante las guerras de Marco Aurelio contra los pueblos germánicos (*A Escápula* 4,7ss) y argumentó que los cristianos contribuían a la sociedad participando en múltiples actividades, entre ellas la profesión militar (*Apológico* 42,390). Tras su conversión al montanismo, sin embargo, Tertuliano exaltaría el caso de un soldado cristiano procesado por negarse a colocarse una corona de laurel en la cabeza en los funerales de un emperador (*Sobre la corona* 1,5)²². Ahora bien, Tertuliano no se manifestaba en contra del ejército y del uso de las armas, sino en contra de participar en los rituales paganos propios del ejército romano²³. De hecho, en esa misma obra plantea que aquellos militares paganos que se convirtieran al cristianismo no tenían por qué dejar la milicia (*Sobre la corona* 11,4)²⁴. Todavía más tolerante con el servicio militar por parte de cristianos es Clemente de Alejandría (*Exhortación a los griegos* X 100,4; *Pedagogo* II 117,2). Su discípulo Orígenes, sin embargo, se opuso a la participación de los cristianos en el ejército romano²⁵. Partidario del método alegórico, con el que todo texto se puede manipular, argumentó que las guerras descritas en el Antiguo Testamento eran alegorías del conflicto entre las fuerzas del bien y los demonios, librando

en prensa. En cualquier caso remito al lector al estudio de Taubes, J.: *La teología política de Pablo*, Madrid, 2007 (Munich, 1995).

19. PIÑERO, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, 443-457.

20. Justino: *Apoloía* I 39; *Diálogo con Trifón* 110,3; Melitón de Sardes, en Eusebio: *H.E.* IV 26,7-8; Atenágoras: *Apoloía* 35 y 37.

21. Orígenes: *Contra Celso* VIII 68,73).

22. Fue Gabba quien situó esta obra en la etapa montanista. Citado en BLÁZQUEZ, J.M.: “Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo”, *Historia* 16, n.º 154, 1989, 68-76.

23. No creo pues que se pueda hacer de Tertuliano un apóstol de la no violencia, como pretende Benedicto XVI: “Audiencia del 30 de mayo de 2007”.

24. Para comprender las contradicciones de Tertuliano, véase FERNÁNDEZ UBIÑA, op. cit., 247-278.

25. *Contra Celso* VIII 68-75. Su argumento era que el cristiano era un pueblo sacerdotal y debía estar exento como los sacerdotes romanos. BLÁZQUEZ, op. cit., 4, apoya esta noticia de Orígenes con el texto de la Ley de Urso, del 44 a.C.

así a Yahvé de su carácter bélico²⁶. Sin embargo, su rechazo al ejército se basaba también en la incompatibilidad con el culto imperial y los otros cultos legionarios²⁷. Hipólito de Roma veía al Imperio como una imitación diabólica del Reino de Dios y, aunque consideraba legítimo el uso de la espada para impartir justicia, no apreciaba el militarismo romano (*Comentario a Daniel* III 23; IV 8-9 y 92). En definitiva, como señaló Helgeland, los prejuicios cristianos del siglo III no eran de carácter pacifistas, sino de tipo ritual²⁸.

Habría que esperar a principios del siglo IV para que surgiesen textos abiertamente pacifistas, destacando en primer lugar la *Tradición Apostólica*: “*El soldado raso no matará a nadie; si recibe la orden de hacerlo, no la acatará y no prestará el juramento; si la acatara, sea expulsado*”²⁹. Los cristianos autores de este texto entendían que Dios no sólo prohibía en el Decálogo el homicidio o asesinato contrario a la ley, sino también el asesinato legal, es decir, el homicidio en defensa propia, la muerte de los enemigos en combate o la ejecución de los condenados a muerte³⁰. En la segunda mitad del siglo IV, Basilio de Cesarea de Capadocia moderó este canon añadiendo que él sólo excomulgaba durante tres años a los soldados manchados de sangre (*Epístola* 188,13). Los *Cánones de Hipólito*, obra de finales del siglo IV inspirada en la *Tradición Apostólica*, legislaban en el mismo sentido: “*Si (el soldado cristiano) ha derramado sangre, no debe participar en los misterios en tanto no se haya purificado mediante un castigo, lágrimas y suspiros*” (canon 14). El *Testamento de Nuestro Señor*, de principios del siglo V e igualmente basado en la Tradición Apostólica, volvía a recuperar la expulsión definitiva (capítulo 44) pero se trata de un texto de escasa circulación, probablemente procedente de comunidades rigoristas³¹, del estilo de las iglesias donatistas norteafricanas.

Frente a estas opiniones marginales y probablemente sectarias, durante este período predominó en la Gran Iglesia el pensamiento romanizado partidario del uso legítimo

26. *Contra Celso* VII 18 y 22; *Homilía sobre Jesús Navé* 15,1; *Sobre los principios* IV 1,24; *Homilía sobre Números* VII 6; XIX 4; XXV.

27. *Comentario a 1Corintios*: “*La idolatría es el pecado del ejército. Ellos dicen: ‘me obligan a ello’, ‘el ejército lo exige. Arriesgo mi vida si no sacrifico o si no me visto con la ropa blanca y ofrezco incienso de acuerdo con las costumbres del ejército’. ¡Y tal clase de hombres se llama a sí mismo cristiano!*”. Cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, op. cit., 238.

28. HELGELAND, J.: “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine”, *ANRW* II, 23,1, 724-834.

29. *Traditio Apostolica* 16. Recientemente se ha reinterpretado la autoría y composición de esta obra. Véase BRADSHAW, P.F., JOHNSON, M.E. y PHILLIPS, L.E.: *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, 2002; BAUSI, A.: “New Egyptian Texts in Ethiopia”, *Adamantius* VIII, 2002, 146-151; NICOLOTTI, A.: “Che cos’ é la *Traditio apostolica* di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* II/1, 2005, 219-237. Se rechaza definitivamente la autoría de Hipólito y el origen romano, apostando por un origen múltiple, dada las duplicidades, las contradicciones y las incoherencias internas. En cualquier caso, la versión latina es datada unánimemente entre el 370 y el 400 y las versiones copta y etiópica (descubierta en 2002) en torno al 500, por lo que el original griego debió ser anterior al 350.

30. Aunque el propio Moisés emitiese condenas a muerte en su pueblo y organizase terribles saqueos de ciudades enemigas.

31. FERNÁNDEZ UBIÑA, op. cit., 558.

de la violencia, incluso por emperadores cristianos. El máximo ejemplo es la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea. Pero incluso un autor pacífico como Lactancio, que a principios del siglo IV defendía que el “justo” no debía ejercer la milicia (*Instituciones Divinas* VI 20,15-18), aceptaba la violencia legal por parte del Estado como una necesidad (*Sobre la Ira de Dios* 23,10) y glorificaba las guerras de Constantino (*Instituciones Divinas* III 17; IV 10; V 16). En la segunda mitad del siglo IV nos encontramos a grandes obispos no sólo defendiendo el legítimo uso de la violencia, sino ejerciéndola personalmente. Así el primer Papa de origen hispano, Dámaso I, y sus partidarios mataron a cientos de arrianos contrarios a su nombramiento en el año 366³². Igualmente, cuando murió el obispo arriano de Milán y los católicos milaneses eligieron como sucesor a Ambrosio, el *consularis* de Emilia-Liguria, hijo de un prefecto del pretorio de las Galias, el magistrado (posteriormente proclamado santo) ordenó torturar a los cristianos amotinados que lo habían elegido diciendo que prefería dedicarse a la filosofía³³. En sus escritos se aprecia una plena aceptación del ejército cristiano: “*matar al inocente es homicidio, al reo, justicia, al enemigo, victoria*”³⁴. Finalmente, a principios del siglo V, Agustín de Hipona dio forma a la que sería la doctrina católica de la “guerra justa”: “*Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado*” (*Cuestiones sobre el Heptateuco* 6,10)³⁵. Cuando el emperador Honorio decretase en 405 la confiscación de los bienes de los donatistas y su exilio, medida legitimada por el Concilio del 411, Agustín de Hipona se encontró con que unos donatistas de su diócesis preferían quemarse con su iglesia antes que abandonarla. Su respuesta fue: “*sin duda es mejor que perezcan algunos en el fuego elegido por ellos antes de que ardan todos en el sempiterno fuego infernal en castigo de su sacrílego cisma*” (*Epístola* 203,2).

La evolución posterior del cristianismo fue, por supuesto, cada vez más belicista, llegando en el siglo XVI a producirse las terribles Guerras de Religión que provocarían el resurgimiento entre algunos movimientos protestantes de aquel cristianismo pacifista que había nacido en los siglos III y IV entre montanistas, donatistas y demás comunidades rigoristas marginales. La Iglesia Católica, con contadas excepciones, se mantuvo en la línea de Agustín de Hipona. Finalmente, en los siglos XX y XXI han surgido movimientos fundamentalistas, especialmente en Estados Unidos, radicalmente partidarias de la violencia militar contra los enemigos del cristianismo, como el Ejército de Joel, una corriente

32. AMIANO MARCELINO: *Historias* XXVII 3,11-15; Anónimo: *Gesta inter Liberium et Felicem* en Collect. Avellana 1 ss C.S.E.L. XXV; RUFINO DE AQUILEYA: *Historia Eclesiástica* III, 10. TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, 185-192.

33. PAULINO: *Vida de Ambrosio* 7,8.

34. *Epístola* 60. Véase también *Epístola* 18,7; *Exposición sobre el Salmo 118* 20,24; *Sobre Tobías* 15,51; *Tratado sobre el Evangelio de Lucas* II, 77.

35. Véase también el *Contra Fausto* 22,74-78, dedicado a rebatir las acusaciones del maestro maniqueo contra las guerras de Yahvé.

neopentecostelista que propugna la expansión violenta del cristianismo con el fin de dar cumplimiento a la profecía de Joel 2³⁶.

Aunque esta interpretación del cristianismo pueda parecer exótica a muchos en Europa, hay una corriente muy seria de especialistas de diversas ciencias sociales que consideran que Jesús y sus seguidores constituían un movimiento apocalíptico preparado para utilizar las armas contra sus enemigos, los gobernadores romanos y sus colaboradores, los miembros de la aristocracia sacerdotal y los escribas a su cargo, en cuanto se produjera la señal de la intervención divina mediante legiones angélicas. Esta corriente de pensamiento parte de ilustrados deístas como Reimarus, historiadores marxistas como Karl Kautsky, historiadores judíos como Robert Eisler o Hyam Maccoby, exégetas protestantes como Samuel Brandon, teólogos católicos de la Liberación como Joseph Comblin o Rubén Drii, antropólogos como Marvin Harris, historiadores aconfesionales como Richard Horsley, filólogos como Antonio Piñero y filósofos como Gonzalo Puente Ojea o José Montserrat Torrents³⁷. Para obtener una conclusión sólida sobre el carácter del movimiento de Jesús es preciso analizar los argumentos en pro de un Jesús pacifista y los argumentos en favor de un Jesús armado.

B. ARGUMENTOS EN PRO DE UN JESÚS PACIFISTA.

Aunque hay otros de carácter secundario, los principales argumentos en pro de un Jesús pacifista se basan en la interpretación en este sentido de cuatro pasajes evangélicos:

36. Jl 2,2: “Día de tinieblas y de oscuridad, día de nube y de sombra, que sobre los montes se extiende como el alba; un pueblo grande y fuerte; nunca desde el siglo fue semejante, ni después de él será jamás en años de generación en generación” (supuesta referencia a Estados Unidos...). Jl 2,28: “Y será que después de esto, derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros viejos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones” (texto que justifica el neopentecostelismo de los fieles que hoy día entran en trance y ven visiones).

37. TALBERT, CH.: *Reimarus. Fragments*, Filadelfia, 1970 (Wolfenbüttel, 1774-8); KAUTSKY, K.: *El Cristianismo. Sus orígenes y fundamentos*, Barcelona, 2006 (Stuttgart, 1908); EISLER, R.: *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931 (Heidelberg, 1929); BRANDON, S.G.F.: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951; *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; *The Trial of Jesus*, Londres, 1968; “Jesus and the Zealots: A Correction”, en *NTS* 17,4, 1971; COMBLIN, J.: *Teología de la revolución*, Bilbao, 1973 (París, 1970); MACCOBY, H.: *Revolution in Judea: Jesus and the Jewish Resistance*, Londres, 1973; HARRIS, M.: “Mesías” y “Príncipe de la paz”, dos capítulos de *Vacas, cerdos, guerreros y brujas*, Madrid, 1980 (Nueva York, 1974), 148-187; DRII, R.: *Autoritarismo y Democracia en la Biblia*, Buenos Aires, 1996; *La Utopía de Jesús*, Buenos Aires, 1999; *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, 2004; HORSLEY, R.: “Ethics and Exegesis: Love your Enemies and the Doctrine of Non-Violence”, *JAAR*, v. 54, n° 1, 1986, 3-31; *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco, 1987; *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, 1997; *Jesús y el Imperio: el Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, 2003 (Minneapolis, 2002); *Jesus and Powers. Conflicts, Covenant, and the Hope of the Poor*, Minneapolis, 2010; MONTSERRAT TORRENTS, J.: *El galileo armado. Una historia laica de Jesús*, Madrid, 2007; PIÑERO, A.: “Jesús y la política de su tiempo” en RUIZ, E.: *El Discípulo*, Madrid, 2010, 217-311; *Ciudadano Jesús*, Madrid, 2012; PUENTE OJEA, G.: *El mito de Cristo*, Madrid, 2002.

1. Amar a los enemigos y ofrecer la otra mejilla (Q = Lc 6,27-36 = Mt 5,38-48)³⁸.
4. La consideración del celotismo y la política como la gran tentación (Q = Lc 4,5-8 = Mt 4,8-10).
2. *Bienaventurados los pacificadores (εἰρηνοποιοί) porque ellos se llamarán hijos de Dios* (Mt 5,9)³⁹.
3. *Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán* (Mt 26,52) .

Los dos primeros pasajes son de Q y por tanto tienen el valor de la antigüedad (datado en los años 50-60 generalmente), mientras que los otros dos son pasajes sin atestación múltiple de *Mateo*, un escriba judío probablemente antioqueno de los años 80-90 caracterizado por un revisionismo cuyo objetivo claro era conciliar el judeocristianismo con el Imperio Romano, por lo que manipuló todo texto que pudiera usarse para calificar a los cristianos de antirromanos, con lo cual, no debe concedérsele suficiente historicidad⁴⁰.

En cuanto a las tentaciones de Jesús, considerarlas como un argumento en pro de su pacifismo es una manipulación exagerada de Q 4,5-8, que en realidad simplemente rechazaba la adoración a Satanás, probable referencia velada al culto imperial, bastante extendido en los territorios herodianos.

Más difícil es el problema del amor a los enemigos. El filósofo del derecho Carl Schmitt argumentó que el término griego utilizado es *ἐχθρός*, que significa “enemigo priva-

38. Lc 6,27-29a: “*Pero a vosotros los que oís, os digo: amad a vuestros enemigos (ἐχθρούς); haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen; orad por los que os vituperan. Al que te hiera en la mejilla, preséntale también la otra*”

Mt 5,43 añade: “*Se os ha dicho: Amar al prójimo y odiar al enemigo*”. Pero esto es falso. “Amar al prójimo” procede de Lv 19,18, pero “odiar al enemigo” no se encuentra en la Torá ni en los Profetas. En realidad, en Pr 25,21 se dice: “*Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale agua*”; en Ex 23,4 se dice: “*Si encontrases el buey de tu enemigo o su asno extraviado, vuelve a llevárselo*” (nótese el paralelo con Dt 22,1: “*No verás extraviado el buey de tu prójimo, o su oveja, sin que te ocupes de ellos; sin falta los llevarás a tu prójimo*”, en que la palabra hebrea *ahika* significa “tu hermano”, “tu compatriota”.

39. Es uno de los añadidos de *Mateo* al discurso de la montaña de Q = Lc 6,20-22: *Volviendo su vista hacia sus discípulos, decía: Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. Bienaventurados sois cuando los hombres os aborrecen, cuando os apartan de sí, os colman de insultos y desechan vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del Hombre.*

40. HARKACK, op. cit., 27, y CADOUX, op. cit., 30, por ejemplo, usaron Mt 26,52 para defender el pacifismo de Jesús. El primero en criticar el carácter revisionista de *Mateo*, tres años después de la publicación de la obra de Harnack, fue KARL KAUTSKY, op. cit., 338-357. Posteriormente han sido muchos los que han considerado este dicho como creación mateana y no un dicho auténtico de Jesús. Véase, por ejemplo, BRANDON, S.G.F.: *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, 283-322, el capítulo titulado “The Concept of the Pacific Christ: its origin and development”; DRII, R.: *El movimiento antiimperialista de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, 2004. De hecho, el dicho no cumple los principales criterios de historicidad. Véase DEL CERRO, G.: “Criterios de historicidad para la reconstrucción de la figura del Jesús histórico. Algunas reflexiones sobre su valor”, en PIÑERO, A. y BERMEJO, F. (ed.): *¿Existió Jesús realmente?*, Madrid, 2008, 201-228. Véase también LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo*, vol. IV, Salamanca, 2005, 22-240.

do”, “adversario”, y no “enemigo extranjero” o “enemigo de guerra”, por lo que no incluiría a los romanos⁴¹.

El argumento del jurista nazi ha sido utilizado en España por Gonzalo Puente Ojea, intelectual español de formación también jurídica especialmente crítico con las religiones y defensor del ateísmo, y por el filólogo Antonio Piñero, uno de los máximos especialistas en Historia del Cristianismo. Pero ninguno de los dos ha examinado el argumento que Huber proporcionara contra la hipótesis de Schmitt, por lo que creo conveniente detenerme un poco más en este asunto.

Decía Huber que el argumento de Schmitt se basaba en el uso clásico del griego, y no en el uso que la Biblia griega de los Setenta hacía del término *ἐχθρός*, donde se designaba indistintamente tanto al vecino judío, que es un enemigo privado, como al pueblo enemigo al que combatir o contra el que rebelarse⁴². Y eso es cierto.

Pero para analizar el tema con mayores elementos de juicio, debemos precisar también el uso que del término “enemigo” se hacía en la Biblia hebrea. Aparecen allí múltiples variantes para designar al “enemigo”. En primer lugar, *satán* significa “adversario” y “enemigo”, pero es evidente que no puede ser el término que Jesús tuviera en mente en este dicho, ya que no se puede amar a Satanás. Uno de los más usados es *sharar*; otro es *oyeb*, que procede de *oy*, que significa “aflicción”, “daño”, “¡Ay!”; otro es *tsar*, que significa también “peligro”, “miedo”, “grito”, “llanto”; y otro que se usa menos es *areka*. En todos los casos en que aparecen estos términos, los Setenta tradujeron por *ἐχθρός*.

Por tanto, no parece que podamos diferenciar en el hebreo bíblico un término referido al enemigo privado, miembro de la misma comunidad, de otro referido al enemigo político de otra etnia. Se trata más bien de sinónimos usados por cada autor de cada texto bíblico según la costumbre de su época. Todos estos términos se usan en ambas acepciones, en ocasiones para enemigos privados y en ocasiones para enemigos políticos étnicos.

Nunca aparece en la Biblia de los Setenta el término *πολέμιος*, que en griego clásico significa “enemigo político bélico”. Tan sólo en contadas ocasiones, como Sal 35,1 o Sal 56,2, se utiliza el participio del verbo *πολεμέω*, “guerrear”: *πολεμοῦντάς*, “los que luchan”.

Parece evidente, en conclusión, que en hebreo no existía esa diferencia enunciada por Carl Schmitt entre “enemigo privado” y “enemigo político”.

41. SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*, Madrid, 1963, (Berlín, 1932), 16: “*El enemigo es el hostis, no el inimicus en un sentido amplio; el polemios, no el echthros. El idioma alemán, al igual que otros idiomas, no distingue entre el ‘enemigo’ privado y el político, por lo que se vuelven posibles muchos malentendidos y falsificaciones. El tantas veces citado pasaje ‘amad a vuestros enemigos’ (Mateo 5,44; Lucas 6,27) en realidad dice: ‘diligite inimicos vestros’*

-agapate tous echtrous hymon- y no ‘diligite hostes vestros’; por lo que no se habla allí del enemigo político. En la milenaria lucha entre el cristianismo y el islam jamás a cristiano alguno se le ocurrió tampoco la idea de que, por amor, había que ceder Europa a los sarracenos o a los turcos en lugar de defenderla. Al enemigo en el sentido político no hay por qué odiarlo personalmente y recién en la esfera de lo privado tiene sentido amar a nuestro ‘enemigo’, vale decir: a nuestro adversario. La mencionada cita bíblica no pretende eliminar otras contraposiciones como las del bien y del mal, o la de lo bello y lo feo, por lo que menos aun puede ser relacionada con la contraposición política. Por encima de todo, no significa que se debe amar a los enemigos del pueblo al que se pertenece’.

42. HUBER, W.: “*feindschaft und feindesliebe*”, en *ZEE* 26, 1982, 128-158.

Sin embargo, eso no significa que el sentido del término “enemigo” en el dicho de Q anteriormente mencionado incluyese a los enemigos políticos del pueblo judío (romanos, griegos, nabateos, ...). En realidad, el dicho de Q se basaba en Proverbios 25,21: “*Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale agua*”. El término hebreo usado aquí no era, en realidad, “enemigo”, sino *naaka*, “el que te aborrece”, aunque la Biblia de los Setenta tradujo también por *ἐχθρός*. Es muy probable que en este dicho veterotestamentario se inspirase Q (o Jesús, si lo admitimos como dicho auténtico suyo) cuando escribió aquello de “*Amad a vuestros enemigos y haced el bien a los que os aborrecen*” (Q 6,27b).

Otro pasaje veterotestamentario similar es Ex 23,4: “*Si encuentras el buey de tu enemigo (oyeb , ἐχθροῦ) o su asno extraviado, vuelve a llevárselo*”. Es probable que este inspirara la segunda parte del dicho anterior, aunque con un considerable incremento de altruismo: “*Y a cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva*” (Q 6,30).

El altruismo de Jesús según Q llega al extremo de que se ofrezca la otra mejilla en caso de agresión. Pero tanto en los pasajes veterotestamentarios como en los neotestamentarios el contexto es el del enemigo privado o adversario vecino. Como ya argumentó sólidamente Horsley hace tiempo⁴³ y ha reiterado en sus obras posteriores, se trata de normas de convivencia destinadas a diluir los conflictos que se pudieran producir entre vecinos de una comunidad rural. Es decir, se trata de reforzar la unidad de la comunidad. Entendido así, el pensamiento de Jesús o de los primeros judeocristianos no resulta incoherente, ya que como se verá a continuación, dicha ideología no era realmente pacifista ni carecía de enemigos a los que odiar, combatir y desear el peor de los males.

Pero no quisiera dejar pasar la oportunidad de comentar antes el revisionismo de Mateo en este pasaje del amor a los enemigos. Cuando el escriba mateano copió las citas de Q que el escriba lucano también había transcrito, les antepuso dos frases de cosecha propia: “*Habéis oído que se os dijo ‘Ojo por ojo, diente por diente’, pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes bien, a cualquiera que te abofetee en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. (...) Habéis oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo’, pero yo os digo (...)*” (Mt 5,38-44). En realidad, el amor a los enemigos y la contención ante una bofetada no supone la violación de la Ley del Talión, aplicada para delitos de mayor calibre, como el robo, la mutilación o el asesinato, ley que, de creer a Q, Lucas y Mateo, no se debía derogar, ya que dijo Jesús: “*No penséis que he venido para abolir la Torá o los Profetas; no he venido para abolir, sino para cumplir. Porque en verdad os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, no se perderá ni la letra más pequeña ni una tilde de la Torá hasta que toda se cumpla*” (Q = Lc 16,16-17 = Mt 5,17-18).

En cuanto a la segunda parte del dicho, son muchos los exégetas que han protestado por la manipulación mateana contraria al judaísmo veterotestamentario, ya que en ninguna parte de la Biblia se encuentra eso de “*odiarás a tus enemigos*”⁴⁴. Es una prueba más del revisionismo mateano, propio de un judío helenista de la Diáspora, acomodado en la sociedad imperial romana y enfrentado al judaísmo rabínico de Gamaliel II, que había expulsado a los cristianos de sus sinagogas.

43. HORSLEY, R.: “Ethics and Exegesis: Love your Enemies and the Doctrine of Non-Violence”, *JAAR*, v. 54, nº 1, 1986, 3-31.

44. LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo*, v. I, Salamanca, 2010 (Zürich, 2001), 491.

El hecho de que no aparezca en ningún sitio la cita “odiarás a tu enemigo”, ni con el término griego ni con ninguno de los términos hebreos (ni siquiera con el término *satán*, “adversario”) no significa, sin embargo, que el odio esté ausente del Antiguo Testamento, como tampoco lo está del Nuevo. A modo de ejemplo, citaré sólo varios pasajes: “y cuando el Señor tu Dios los haya entregado delante de ti, y los hayas derrotado, los destruirás por completo. No harás alianza con ellos ni te apiadarás de ellos”(…) El eterno Dios es tu refugio, y debajo están los brazos eternos. Él echó al enemigo (oyeb, ἐχθρὸν) delante de ti, y dijo: ¡Destruye!” (Dt 7,16a y 33,27); “¡Oh Dios, si tú hicieras morir al impío! Por tanto, apartaos de mí, hombres sanguinarios. Porque hablan contra ti perversamente, y tus enemigos (areka, ἐχθροίς) toman tu nombre en vano. ¿No odio a los que te aborrecen, Señor? ¿Y no me repugnan los que se levantan contra ti? Los aborrezco con el más profundo odio; se han convertido en mis enemigos (oyebim, ἐχθρὸς)” (Sal 139,19-22).

Había, pues, en el Antiguo Testamento, dos categorías de enemigos a los que era lícito no sólo odiar, sino también destruir: los enemigos gentiles que se oponían a la construcción del Estado de Israel y los impíos, categoría válida tanto para los gentiles como para los judíos que no respetaban la Ley. Lo mismo, como veremos a continuación, que se aprecia en el Nuevo Testamento, especialmente en los Evangelios y en el Apocalipsis.

C. ARGUMENTOS EN PRO DE UN JESÚS PARTIDARIO DEL USO DE LA VIOLENCIA.

Del carácter violento de la venida de Jesús ya advertía el Bautista, dicho atestado tanto en Q como en Marcos: “Yo en verdad os bautizo en agua; pero viene quien es más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado: Él os bautizará con el Espíritu Santo y fuego. Su aventador está en su mano, y limpiará su era, y juntará el trigo en su granero, y quemará la paja en fuego que nunca se apagará” (Q= Lc 3,16-17 = Mt 3,11 = Mc 1,8).

Y Jesús, desde luego, asumió ese carácter violento, si aceptamos como palabras suyas las de Q: “Yo he venido para echar fuego sobre la tierra; y ¡cómo quisiera que ya estuviera encendido! Pero de un bautismo tengo que ser bautizado, y ¡cómo me angustio hasta que se cumpla! ¿Pensáis que vine a dar paz en la tierra? No, os digo, sino la espada. Porque desde ahora en adelante, cinco en una casa estarán divididos; tres contra dos y dos contra tres. Estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra su nuera y la nuera contra su suegra (...). Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y madre, a su mujer e hijos, a sus hermanos y hermanas, y aun hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo. El que no carga su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo” (Q = Lc 12,49-53 + 14,26-27 = Mt 10,34-38)⁴⁵.

Ahora bien, ¿contra quién iba Jesús a dirigir su fuego y su espada? Lo más lógico es que fuera contra los gentiles que oprimían su país a tributos y expandían el culto imperial, una abominación que ningún creyente riguroso podía tolerar. Pero plasmar dicho odio a

45. Lc 12,52 sustituye “espada” por “división” y Mt no incluye Lc 49-50 sobre el bautismo de fuego. Ambos, en definitiva, intentaban suavizar un texto que les parecía demasiado violento, pero cada uno a su manera, de modo que podemos reconstruir el hipotético original de Q basándonos en el principio de disconformidad: aquello que no está de acuerdo con la doctrina de la Iglesia Romana triunfante tiene más visos de historicidad.

los romanos en los textos neotestamentarios era imposible en aquellos tiempos, dada la persecución romana de todo movimiento antiimperial desde la Guerra del 66. Ahora bien, los enemigos de Jesús, contra los que dirigir su fuego y su espada, no sólo eran gentiles, sino también aquellos judíos que colaboraban con los romanos -los herodianos, los sacerdotes (la mayoría de ellos saduceos) y los escribas (la mayoría de ellos fariseos)-, tal como se aprecia, por ejemplo, en Q = Lc 11,42-54 = Mt 23,13-36. Y contra ellos sí podían dirigirse los escritores neotestamentarios sin miedo a la censura. Desgraciadamente, encenderían en el futuro el antisemitismo cristiano.

También *Marcos* nos muestra ese odio de Jesús hacia herodianos, sacerdotes y escribas, así como el carácter violento del movimiento de Jesús, que se aprecia tanto en el episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo (Mc 11,15 = Mt 21,12 = Lc 19,45), como en el del Prendimiento, donde se aprecia que los discípulos tenían espadas (Mc 14,47-50 = Lc, 22, 49-50 = Mt 26, 47-56 = Jn 18, 10)⁴⁶, o en el hecho de que Jesús fuera apresado junto a dos *lestai* (término con el que Josefo designaba a los celotes y que significaba “bandidos”, “rebeldes armados”) que habían matado a gente -probablemente soldados del Templo o romanos- en una insurrección armada, tal como se deduce del siguiente pasaje de *Marcos*: “Y uno llamado Barrabás había sido encarcelado con los sediciosos que habían cometido homicidio en la insurrección (...) Crucificaron con él a dos bandidos; uno a su derecha y otro a su izquierda” (Mc 15,7 y 27 = Lc 23,18 y 32 = Mt 27,15 y 38 = Jn 18,40 y 19,18)⁴⁷. Dicho enfrentamiento armado probablemente estaba relacionado con la muerte de dieciocho galileos en la Torre de Siloé provocada por Pilato, tal como cuenta Lucas⁴⁸. Curiosamente, es también Lucas el que transmite un dicho de Jesús sobre la necesidad de comprar espadas, probablemente para reinterpretarlo en clave pacífica o revisionista, pero en cualquier caso nos demuestra que ese dicho estaba suficientemente difundido como para que fuera necesario que el escriba lucano lo combatiera⁴⁹.

46. Pero uno de los que estaban allí, sacando la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja. Y dirigiéndose Jesús a ellos, les dijo: ¿Habéis salido con espadas y garrotes para arrestarme como contra un ladrón? Cada día estaba con vosotros en el templo enseñando, y no me prendisteis; pero esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras. Y abandonándole, huyeron todos.

El revisionista *Mateo*, como ya se dijo, añade en Mt 26,52 el dicho de “quien a espada mata” inspirado en Gn 9,6. También *Lucas* y *Juan* sienten la necesidad de revisar este pasaje de *Marcos*. Lc 22,51 añade la curación milagrosa del siervo. Jn 18,11 añade: *Metete la espada en la vaina. La copa que el Padre me ha dado, ¿acaso no la he de beber?*

47. Lc 23,39-43 es el que crea el episodio del buen ladrón.

48. Lc 13,1-5: *En esa misma ocasión había allí algunos que le contaron acerca de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con la de sus sacrificios. Respondiendo Jesús, les dijo: ¿Pensáis que estos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque sufrieron esto? Os digo que no; al contrario, si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente. ¿O pensáis que aquellos dieciocho, sobre los que cayó la torre en Siloé y los mató, eran más deudores que todos los hombres que habitan en Jerusalén? Os digo que no; al contrario, si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente.*

49. Lc 22, 36-38: *Entonces les dijo: Pero ahora, el que tenga una bolsa, que la lleve consigo, de la misma manera también una alforja, y el que no tenga espada, venda su manto y compre una. Porque os digo que es necesario que en mí se cumpla esto que está escrito: ‘y con los transgresores fue contado’ (Is 53,12); pues ciertamente, lo que se refiere a mí, tiene su cumplimiento. Y ellos dijeron: Señor, mira, aquí hay dos espadas. Y El les dijo: Es suficiente.*

Finalmente, no debe olvidarse que al menos un discípulo de Jesús era celote, Simón el *Kannanaios* o el Celote⁵⁰, y, posiblemente, también Judas Iscariote y Simón Pedro *Barjona*⁵¹.

Por otra parte, hay que recordar que esta imagen del movimiento de Jesús como un movimiento armado o como un movimiento apocalíptico que propugnaba un fin violento para los gentiles es coherente con la imagen que de los primeros judeocristianos se obtiene de las fuentes paganas⁵² y judías. Se ha despreciado a algunas fuentes judías, como el *Josipón*, por su carácter tardío, pero no deben rechazarse hasta el punto de desconocer lo que en ellas se dice de los primeros cristianos de origen judío⁵³.

La respuesta a la pregunta con que se iniciaba el artículo no puede ser más que negativa: Jesús no era pacifista, era partidario de la ausencia de violencia en el interior de la sociedad judía a la que pertenecía, pero partidario del uso de la violencia humana y divina contra los enemigos de dicha sociedad, los gentiles que oprimían a los creyentes con sus tributos y sus abusos religiosos y los judíos impíos que colaboraban con dichos imperios.

De hecho, cuando el Imperio Romano se convirtió en Imperio Cristiano, los defensores del nuevo orden encontraran en los dichos anteriormente analizados argumentos para el uso legítimo de la violencia. Como dijo Horsley, “una de las grandes ironías de la Historia” es el hecho cada vez más indiscutible de que “la que devino religión oficial del Imperio comenzó como un movimiento anti-imperial”⁵⁴.

50. Simón el Celote en Lc 6,15 y Hch 1,13; Simón Cananaïos en Mc 3,18 y Mt 10,4. La interpretación de *Cananaïos* como *Kanaim*, es decir, *Celote* se debe a LOSTERMANN, E.: *Das Markusevangelium*, Tubinga, 1926, 41.

51. La tesis de Judas el Sicario procede de WELLHAUSEN, J.: *Das Evangelium Marci*, Berlín, 1903, 25.; mientras que la de Simón Barjona como miembro de los Barjonim o Forajidos, procede de EISLER, R.: *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931 (Heidelberg, 1929), 100-103.

52. Tácito y Plinio tratan a los cristianos como una superstición inmundada contraria al Estado, pero quien más claramente menciona su carácter violento es Suetonio: *Claudio* 25,4, que habla de judíos seguidores de Cristo que provocaban tumultos. Celso también acusaba a los cristianos de enemigos del orden político y del ejército romano, véase Orígenes: *Contra Celso* VIII 70-73. Para profundizar en Celso, Bodelón, S.: *Celso. El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, 1988; FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: “Celso, la religión y la defensa del Estado”, en *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, v. III, 235-248.

53. “En aquellos días había muchos conflictos entre partidos y grandes disputas en Judea entre los fariseos y los sediciosos (parisim, es decir, bandidos, rebeldes, sediciosos) de Israel que seguían a Jesús ben Pandera el Nazoreo (han-nosri) que hizo grandes milagros en Israel hasta que los fariseos se apoderaron de él y lo colgaron de un palo” (*Josippon* copiado en el s.XIII por Judá ben Shelomo, fol. 123vº, Pl. X. Extraído de EISLER, op. cit., 97). “En aquellos días hubo guerras y querellas en Judea entre los fariseos y los sediciosos de nuestra nación que siguieron al hijo de José (una línea en blanco) Eleazar, que cometió grandes crímenes en Israel, hasta que los fariseos se apoderaron de él” (*Josippon* impreso por Abraham Conat en Mantua antes de 1470, fol. 89, Pl. IX, columna izquierda, líneas 6-11. Extraído de EISLER, op. cit., 96).

54. HORSLEY, R.: *Paul and Empire: Religio and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, 1997, 1.

D. TEXTOS JUDEOCRISTIANOS DE LOS SS. I Y II QUE PROPUGNAN EL USO DE LA VIOLENCIA CONTRA LOS GENTILES

Si de los Evangelios se extrae el carácter armado del movimiento de Jesús (a pesar de que los escribas evangelistas velaban esa imagen para evitar la censura y la persecución de las autoridades romanas o intentaban moderarla porque las comunidades judeocristianas o cristiano-gentiles de la Diáspora ya no compartían el carácter antiimperial del movimiento primitivo), del *Apocalipsis* se obtiene una imagen meridianamente clara de un judeocristianismo ferozmente antirromano y descaradamente violento, con un Jesús guerrero: “Y vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que estaba sentado sobre él, era llamado Fiel y Verdadero, y en justicia juzga y hace la guerra (πολεμει). Y sus ojos son una llama de fuego y sobre su cabeza hay muchas diademas. Lleva escrito un nombre que sólo él conoce; viste un manto empapado en sangre y su nombre es Logos de Dios. Y los ejércitos del cielo, vestidos de lino blanco puro, le seguían sobre caballos blancos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro, él pisa el lagar del vino del furor de la ira de Dios Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores” (Ap 19,12-16). Que este sangriento personaje es Jesús es indiscutible, puesto que su nombre es el “Verbo de Dios”, aparte de su descripción con los símbolos monárquicos propios del Mesías.

El lagar al que se refiere es una cita del morboso final que *Isaías* reservaba a los gentiles⁵⁵, y que el autor judeocristiano del *Apocalipsis* desarrolla después: “Y miré, y he aquí una nube blanca; y sobre la nube uno sentado semejante a un hijo de hombre, que tenía en su cabeza una corona de oro, y en su mano una hoz aguda. Y otro ángel salió del templo, clamando con alta voz al que estaba sentado sobre la nube: Mete tu hoz, y siega; porque la hora de segar te es venida, porque la mies de la tierra está seca. (...) El Ángel metió su hoz en la tierra y vendimió la viña de la tierra y lo echó todo en el gran lagar del furor de Dios. Y el lagar fue pisoteado fuera de la ciudad y brotó sangre del lagar hasta la altura de los frenos de los caballos en una extensión de mil seiscientos estadios” (Ap 14,14-20).

Esta cita de la profecía del Hijo del Hombre de *Daniel* 7, respeta el carácter angélico de la figura apocalíptica, ya que aquí se califica a un ángel como “uno semejante a un hijo de hombre”, sin los artículos griegos individualizadores que introducirá *Marcos*⁵⁶. Estamos, evidentemente, ante el *Cristos-Angelos* de la cristología judeocristiana primitiva⁵⁷, un Cristo que se sitúa en la línea del Mesías guerrero de Qumrán y los Profetas, un monarca sangriento que impondría su dominio a los gentiles mediante el terror y la muerte. Si el destino del emperador y de su falso profeta era que fueran “arrojados vivos al lago del fuego que arde con azufre”, el de los demás gentiles no le andaba a la zaga en morbo y crueldad: “fueron exterminados por la espada que sale de la boca del que monta el caballo -es decir, por la espada de Cristo, el Logos anteriormente mencionado- y todas las aves se hartaron de sus carnes” (Ap 19,20-21). Después de esta matanza, Cristo y sus fieles reinarian por mil años (Ap 20,4-5). Cualquier intento de

55. Is 63,3: “El lagar lo he pisado yo solo; de los pueblos, ningún hombre estaba conmigo. Los pisé en mi ira y los hollé en mi furor; su sangre salpicó mis vestiduras y manché todo mi ropaje”.

56. Ap 14,14: ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου. Dn 7,14 en los LXX: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου. Mc 13,26: τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

57. BARBEL, J.: *Christos Angelos*, Bonn, 1941.

exégesis racionalista para demostrar que el judeocristianismo rechazaba la violencia choca contra la evidente realidad de estas palabras. Ahora bien, si se recurre al método alegórico, todo es posible... Pero aquí no se pretende hacer exégesis, sino Historia de las Ideas.

Respecto al carácter judío del Imperio de los mil años, es interesante la interpretación que José Montserrat hizo de la frecuente mención en el *Apocalipsis* de las víctimas de la Bestia que resucitarían con el retorno de Cristo (Ap 6,9-11; 7,14; 14,13). Frente a la interpretación tradicional, que veía en ellos a los cristianos ejecutados por Nerón en Roma, Montserrat dice: “Ahora bien, en las Visiones hay una estructura básica de contraposición muy simple: Israel e imperio romano. El opresor es el imperio, el oprimido es Israel. Las víctimas, son, pues, plausiblemente, judíos víctimas de Roma”⁵⁸, es decir, los cientos de miles de judíos que habían muerto en los años de la Guerra Judía y los decenas de miles que murieron en las décadas anteriores, desde la conquista de Jerusalén por Pompeyo.

También es evidente que el *Apocalipsis* no proponía el fin de la monarquía, sino la sustitución de una monarquía impía, la de los Césares, por otra sagrada, la de Jesús⁵⁹. De ahí que los símbolos con los que describía al Cristo que iba a retornar fueran los de la realeza: la diadema, el cetro, la espada, el manto escarlata, el caballo blanco y el trono blanco⁶⁰. Aparte, por supuesto, de definirlo como “el León de la tribu de Judá, el retoño de David”, en la más pura tradición mesiánica judía desde los profetas hasta Qumrán (Ap 5,5). El concepto de βασιλεία utilizado por el autor tiene connotaciones políticas innegables. Significa “reino, soberanía, gobierno, imperio”. Lo que el autor proponía era un distinto tipo de βασιλεία, una alternativa al gobierno de los reyes de la tierra y los emperadores⁶¹. Es decir, un reino de Dios, una soberanía divina, un gobierno de Cristo, un Imperio Judeocristiano. De ahí que la obra comience proponiendo que para Jesús “sea la gloria y el imperio (κράτος) por siempre jamás” (Ap 1,6).

No debe extrañar que algunos Padres de la Iglesia romana quisieran excluir el *Apocalipsis* del canon bíblico⁶².

A pesar de que el judeocristianismo fue decreciendo en beneficio del cristianismo gentil de raigambre paulina, en ciertos lugares del Imperio, especialmente en Palestina, Transjordania y Egipto, sobrevivieron diferentes tipos de corrientes ideológicas judeocristianas que mantuvieron la visión de la violencia como un arma legítima frente al imperialismo romano. Conocemos sólo tres sectas judeocristianas mencionadas por lo heresiólogos -élcasaítas, ebionitas y nazarenos-, pero la realidad, sin duda, debió ser más compleja, exis-

58. MONTSERRAT, J.: *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989, 174.

59. BARR, D.L. (ed.): *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, Santa Rosa, 1998, 179.

60. Destaca, por ejemplo, el simbolismo del capítulo 19.

61. FRIESEN, S.J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John, Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001, 180.

62. El presbítero Cayo y el obispo Dionisio de Alejandría, ambos del siglo III, lo rechazaron, tal como se aprecia en Eusebio de Cesarea: *H.E.* II 25, III 31, VI 20 y VII 25,1ss; y en Hipólito: *Hermathena* VI, donde Cayo argumentaría que el *Apocalipsis* era obra del hereje Cerinto. El Concilio de Laodicea del 360 lo excluyó del canon. También lo rechazaron Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno y la versión *Peshitta* de la Biblia.

tiendo múltiples cristianos de origen judío que no rechazaban las costumbres judías y sí en cambio el carácter excesivamente gentil de la Gran Iglesia. Los textos que a continuación se van a comentar son todos judeocristianos como han considerado los expertos que los han analizado, aunque no sea posible adscribirlo a una secta determinada.

Uno de los textos judeocristianos más antiguos es el *Testamento de Ezequías*, una parte de *Ascensión de Isaías*, obra datada entre 64 y 100 d.C., que conserva toda la furia antirromana del *Apocalipsis*. Nerón es también aquí Beliar, el príncipe demoníaco del mundo que persigue a los cristianos, mientras que Cristo no sólo es una entidad angelical procedente del séptimo cielo, sino también un líder militar: “Mas tras mil trescientos treinta y dos días, vendrá el Señor con sus ángeles y ejércitos de santos desde el séptimo cielo con la gloria de este lugar y arrastrará al infierno a Beliar y a sus fuerzas. Concederá entonces descanso a los piadosos que encuentre en vida en este mundo y a todos los que a causa de su fe maldijeron a Beliar y a sus reyes. Los santos vendrán con el Señor, con sus vestiduras, de arriba, del séptimo cielo. Con Él vendrán aquellos cuyos espíritus están ya vestidos, descenderán y estarán en el mundo, y Él fortalecerá a los que se encuentren en vida juntamente con los santos, en vestidura de tales. El Señor servirá a los que fueron vigilantes en este mundo, y luego volverán a lo alto con sus vestiduras, y serán dejados sus cuerpos en el mundo. Entonces la voz del Amado increpará encolerizado a los seres del cielo y de la tierra, montes, collados, ciudades, desiertos y selvas, al ángel del sol y de la luna, y a todas las cosas en las que se manifestó y declaró Beliar en este mundo, y ocurrirá la resurrección y el juicio en esos días. El Amado exhalará de sí fuego que consumirá a todos los impíos, y será como si no hubieran sido creados” (AscIs 3,13; 4,14-18). Espeluznante descripción de un Cristo que acaudilla un ejército integrado por ángeles y por santos, con el extraordinario poder de echar fuego por la boca.

Un tercer texto judeocristiano de carácter violento es la parte más antigua del *V Oráculo Sibilino*, que contiene la profecía del retorno de Nerón (versos 137-154, 227-246, 361-393), datada en época de Domiciano. En dicho oráculo, un Mesías que baja del cielo quema a los impíos y reconstruye Jerusalén de forma celestial: “Llegó de las celestiales superficies un hombre bienaventurado, con un cetro en sus manos, que Dios le confió, y a todos dominó con acierto y a todos los buenos devolvió la riqueza que habían obtenido los anteriores hombres. Arrancó de sus fundamentos la ciudad entera entre fuego abundante e incendió las comarcas habitadas por los mortales que antes fueron malhechores. A la ciudad que fue el anhelo de Dios, la hizo más luminosa que los astros, el sol y la luna, le impuso adornos y creó su santa morada, hecha carne bella y hermosísima, y construyó, con una altura de muchos estadios, una torre grande e infinita, que tocaba las propias nubes y a todos era visible, de modo que todos los fieles y todos los justos contemplaran la gloria de Dios invisible, anhelada figura” (versos 414-427). Este mesianismo no es pacifista, ya que proclama que “la espada y el duelo llegarán ese día” (243). Es radicalmente etnocéntrico, por no decir nacionalista: “en ese día surgirá la divina y celestial raza de los judíos bienaventurados, que habitan alrededor de la ciudad de Dios tierra adentro” (248b-249). El odio a los gentiles sigue siendo visceral en esta obra, hasta desear la deserción de Italia (342), la destrucción de persas, íberos, babilonios y masagetas (116), el incendio de Asia (118), el hundimiento de Lesbos (121), la reducción de Bitinia a cenizas (124), la inundación de Tesalia (134) y múltiples males para Egipto.

El compilador de época de Marco Aurelio que añadió a este oráculo la parte introductoria (1-51), desde luego, compartía su ideología antirromana y nacionalista, que pretendía

adecuar a su época. Prueba de dicha continuidad es el *VIII Oráculo Sibilino*, datado también en época de Marco Aurelio y probablemente escrito por el mismo compilador que añadió los versos 1-51 al *V Oráculo*. Lo más probable es que el compilador de época de Marco Aurelio introdujera también los oráculos VI y VII, escritos igualmente en el siglo II. El *VI Oráculo Sibilino* es un cántico judeocristiano probablemente de la primera mitad del siglo II. Según él, Cristo, entidad divina emanada de Dios, penetró en Jesús durante el bautismo en el Jordán, como en el *Evangelio de los Ebionitas*, pasaje con el que tiene también en común la presencia del fuego en el bautismo⁶³. A pesar de la brevedad del texto y de su carácter poético, no está exento de odio al mundo: “*A ti sola, tierra sodomita, te están reservados dolorosos sufrimientos, pues tú, hostil a Dios, no le reconociste cuando vino a los ojos de los mortales, sino que de espinas le pusiste una corona y le serviste terrible hiel para humillarle; su Espíritu ocasionará dolorosos sufrimientos*” (21-25). Llama cuanto menos la atención el carácter vengativo y cruel del Espíritu Santo en este texto.

El *VII Oráculo Sibilino*, datado a mediados del siglo II, pertenece a un judeocristianismo de influencias gnósticas en el que Cristo es un Logos que se sitúa en una esfera celestial junto a otras categorías divinizadas como el Cielo, y “*las jóvenes madres de Dios, la Esperanza, la Piedad y la ansiada Veneración*” (67-72). Aunque no hay ya aquí alusiones a la guerra mesiánica, continúa el espíritu apocalíptico destructivo de la literatura profética: “*habrá sobre la tierra tanto fuego enloquecido como agua, que se extenderá y destruirá toda la tierra. Incendiará los montes, quemará los ríos y vaciará los arroyos. El mundo ya no será mundo al perecer sus habitantes. Cuando sientan el terrible abrasamiento (...) no perecerán rápidamente: muertos sólo en la carne, abrasándose en su espíritu por los años de la eternidad*” (122-127). Este castigo, como es habitual, se dirige a los gentiles: Rodas, Delos, Chipre, Frigia, Etiopía, Egipto, Laodicea, Ilión, Colofón, Tesalia, Corinto, Celesiria, Cerdeña, Migdonia, tierra celta, Roma, Siria, Tebas. Por último, se sigue reclamando el carácter davídico del mesías (31).

En cuanto al *VIII Oráculo Sibilino*, escrito en el siglo III, tampoco está exento de belicismo: “*Mugirá la tierra, ensangrentada por las guerras*” (349), tras las que Roma sería destruida, acontecimiento predicho por el autor para el año 195 d.C.: “*Ya no conseguirá la victoria el territorio de la Roma florida, cuando, dominador, venga de Asia con Ares. Después de llevar todo eso a cabo, llegará a la ciudad fundada. Y cumplirás novecientos cuarenta años cuando te llegue la violenta suerte de tu mal destino, que dará plenitud a tu nombre*” (145-150). Por último, al igual que los textos mesiánicos judíos de la época, extiende su odio desde Roma a los principales países de los gentiles: Egipto, Grecia, Persia (160-168).

En el siglo II o en el III, un escriba judeocristiano interpoló un texto judío escrito en torno al año 80, el *Apocalipsis de Abrahán*. Tanto el autor judío como el interpolador judeocristiano propugnaban una gran violencia apocalíptica contra los gentiles: “*Miré y vi: he aquí que la imagen se agitaba y desde la parte izquierda irrumpió una turba de paganos, lanzándose al pillaje de los que estaban en la parte derecha de la imagen, hombres, mujeres y niños. A unos los mataron y a otros los retuvieron junto a sí. He aquí que vi corriendo hacia ellos cuatro generaciones. Prendieron fuego al Templo y saquearon las cosas santas que había en él (...) Antes incluso de que empiece a crecer el siglo justo vendrá mi juicio sobre los paganos inicuos por parte del pueblo de tu descendencia escogido por mí. En esos días haré venir sobre*

63. Epifanio: *panerion* xxx 13; Justino: *Diálogo con Trifón*, 88; Pseudocipriano: *Sobre el bautismo* 17.

toda criatura terrestre diez plagas, por medio de la desgracia, la enfermedad y el gemido de dolor de sus almas. Todo esto haré venir sobre las generaciones de hombres que están allí, a causa de la cólera y de la corrupción de su naturaleza con las que me irritan. Entonces serán restablecidos los hombres justos de tu descendencia, en número dispuesto por mí, encaminándose a la gloria de mi nombre, hacia el lugar previamente preparado para ellos, el cual viste vacío en la imagen (... y sigue describiendo la venganza de los judíos contra los paganos ...) destruirán a los que los destruyeron y ultrajarán a los que los ultrajaron (así como los detalles morbosos de las plagas que Abrahán pide se le expliquen más adelante: miseria, incendios de ciudades, peste, hambruna, terremotos, granizo, fieras salvajes, espada, truenos y lamentos ...) Entonces haré sonar la trompeta desde los cielos y enviaré a mi Elegido, que tiene en mí una medida de toda mi potencia. Él convocará a mi gente afrentada por los paganos. Yo quemaré con fuego a los que los han injuriado y han dominado sobre ellos en el siglo y daré a los que me han cubierto de insultos el castigo del siglo futuro. Pues a esos los destiné a ser pasto del fuego del infierno y al planeo ininterrumpido por el aire de los abismos subterráneos” (ApAbr 27,1-2; 29,12-17; 30, 3-5; 31,1-3)⁶⁴.

Junto a esta visión tan claramente antigentil, hay una serie de versículos interpolados en que se culpa a parte del pueblo judío y se exonera a parte del pueblo gentil: *“Pero el ídolo que has visto es mi ira contra aquellos que me encolerizarán y que procederán del pueblo que surgirá de ti. El hombre que viste sacrificando es el que me encoleriza. El sacrificio es el martirio de los que son mi testimonio del juicio final desde el principio de la creación (...) En el año duodécimo de mi siglo final estableceré a este hombre de tu descendencia y al que has visto (salir de entre) mi gente. A este todos seguirán, pues se darán cuenta de que ha sido llamado por mí y cambiarán su opinión. Esos que viste saliendo de la parte izquierda de la imagen y adorándolo son los muchos paganos que le seguirán” (ApAbr 25,6-8 y 29,7-10).*

El hombre que sacrifica es evidentemente el Sumo Sacerdote de los judíos. Mientras que para la mayoría de los autores se trata de una interpolación judeocristiana, para algunos esta oposición a los sacrificios judíos no es cristiana sino esenia⁶⁵. Es posible. En cualquier caso, el escriba judeocristiano que cristianizó este texto judío compartía esa cólera contra los sacerdotes, compatible con el odio a los paganos y el perdón a los gentiles que se convirtieran.

La literatura apocalíptica, sin duda, se prestaba para dar rienda suelta a los deseos de venganza por la violencia sufrida por judíos y judeocristianos en los siglos I y II, especialmente en las guerras de Vespasiano, Trajano y Adriano contra los judíos. Es cierto que se trata de escritos de carácter escatológico, con visiones de guerras del fin del mundo, pero no es menos cierto que este tipo de literatura profética, que emergía en la historia del pueblo judío cada vez que sufría invasiones, matanzas y destierros, canalizaba las esperanzas vindicatorias de las víctimas para que soportaran sus desgracias a la espera del momento de tomar de nuevo las armas, cosa que los judíos hicieron en múltiples ocasiones. Y tampoco

64. El pasaje final se desarrolla más en algunos códices (31,3b-32,5), con detalles aún más morbosos, como llenar de gusanos a los paganos y la lengua de fuego de Azazel, pero no es seguro que estuviera en la obra original, puesto que el *Codex Sylvester*, el más antiguo de todos, no contiene estos versículos.

65. HALL, R.G.: “The ‘Christian Interpolation’ in the Apocalypse of Abraham”, en *JBL* v. 107, nº 1, 1988, 107-110; BOX, G.H.: *The Apocalypse of Abraham*, Londres, 1919, 14-19; Licht, J.: “Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran”, en *JJS* nº 16, 1965, 177-182.

deja de ser cierto que textos de este tipo podían reivindicarse siempre que se quisiera utilizar la violencia contra el enemigo de la religión.

Muchos Padres de la Iglesia habían citado la literatura oracular en sus debates contra el paganismo (Justino, Clemente Alejandrino, Atenágoras, Teófilo, Lactancio⁶⁶). Sólo en el siglo IV, con la conversión del Imperio Romano en Imperio Cristiano, se rechazará esta literatura antirromana⁶⁷ y se reducirá la producción de obras de este tipo, dada la censura eclesiástica y la persecución de las herejías. Aún así, en el siglo IV se realizó la primera compilación de los oráculos sibilinos y en el siglo VI la definitiva, lo que demuestra que todavía muchos escribas cristianos compartían el espíritu belicista antirromano de los autores de dichos textos.

E. CONCLUSIÓN

El triunfo del cristianismo gentil en el siglo IV mediante su alianza con el poder imperial supondría el triunfo de la concepción de la violencia legítima del Estado como garante del orden cristiano, de modo que el emperador se convertiría en la espada de Cristo en la tierra. De este modo, la violencia de Cristo no se ejercería ya contra el Estado, sino contra los enemigos del mismo. Los gentiles, un sector cada vez más minoritario de la sociedad romana, comenzarían a sufrir la violencia del Estado cristiano a partir de Teodosio. Pero además, dicha violencia se ejercería también contra los judíos y contra los herejes judeocristianos, gnósticos, arrianos, nestorianos, priscilianistas, etc. Es decir, contra los no-católicos. El Cristo sentado en el trono de las mandorlas místicas del Medioevo no es, desde luego, un Jesús pacifista, sino un Cristo justiciero que legitimaba el orden político y social, así como el uso de la violencia legal para defenderlo de sus enemigos internos y externos.

Eso sí, no es tampoco el Mesías guerrero de la literatura apocalíptica. La Gran Iglesia evitó la imagen del Cristo armado que descendía de las nubes para destruir el impío mundo pagano y la sustituyó por una imagen más similar a la del emperador que garantizaba el orden y la paz romana.

Sin embargo, la literatura apocalíptica judeocristiana sobrevivió en los márgenes desérticos de Transjordania, Egipto y Siria, manteniendo vivo el mito del Mesías guerrero apocalíptico, conservándose sus textos en los monasterios orientales, donde también se esconderían los manuscritos gnósticos que la arqueología ha rescatado. Y más allá de las provincias orientales del Imperio, al este de Palestina y Arabia Nabatea, en el desierto y en Mesopotamia sobrevivieron durante siglos aquellas sectas judeocristianas que habían sido expulsadas del orbe romano: nazarenos, ebionitas, elkasaitas y sabeos. Las últimas noticias del mundo romano sobre dichas sectas son de finales del siglo IV y principios del siglo V, pero sabemos que en Oriente existieron hasta la expansión y consolidación del Islam como demostró Shlomo Pines⁶⁸.

De hecho, las tradiciones sobre un violento Fin de los Tiempos en el que Cristo armado impondría un Reino de Dios diferente al impuesto por los emperadores romanos

66. RADKE, G.: "Sibylline", *Der Kleine Pauly* 5, Stuttgart, 1975, 158-161.

67. AGUSTÍN DE HIPONA: *La ciudad de Dios* 18,47.

68. PINES, S.: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jerusalén, 1966.

cristianos se transmitirían al Islam, como demuestran los siguientes textos de la *Sunna*, en los que aparece un Jesús armado:

*“Al-Lu’ Lu’ Wal-Maryam. Retorno de Jesús (la paz sea con Él) como juez con las leyes de nuestro profeta Muhammad (La paz y las bendiciones de Dios sean con él): Abu Jurairah (Dios esté complacido con él) narró que el mensajero de Dios (La paz y las bendiciones de Dios sean con él) dijo: Por el que posee mi alma en sus manos es muy seguro que el hijo de María descenderá ante vosotros como juez de justicia, romperá las cruces, acabará con el cerdo, terminará con los impuestos y habrá tanto dinero que nadie lo querrá”*⁶⁹.

Nótese el carácter antigentil de la mención del cerdo y el carácter revolucionario de la supresión de los impuestos, propio de la ideología judeocristiana, defensora de los pobres (*ebionim*). En cuanto a la ruptura de las cruces, probablemente se refiere a una supuesta reacción de Jesús contra el iconodulismo romano y bizantino.

*“Abû Hurayrah relató que el Mensajero de Dios dijo: La Hora no llegará antes de que los romanos lleguen a Al-Amâq o a Dâbaq (frontera de Siria). Un ejército compuesto por los mejores hombres de su tiempo saldrá a su encuentro desde Medina. Luego de formar sus filas (para la batalla) los romanos les dirán: No os interpongáis entre nosotros y aquellos que aprisionaron a algunos de los nuestros. Pero los musulmanes dirán: No, ¡por Dios!, no dejaremos de interponernos entre vosotros y nuestros hermanos. Entonces combatirán. Un tercio (del ejército musulmán), a los que Dios jamás perdonará, se escapará. Un tercio morirá y serán excelentes mártires frente a Dios. Y un tercio, que jamás será puesto a prueba, triunfará y conquistará Constantinopla. Mientras estén distribuyendo el botín, luego de colgar sus espadas de olivos, Satán gritará entre ellos: ¡El Mesías ha ocupado vuestro lugar con vuestras familias! Ellos partirán, pero eso será falso. Al llegar a Siria el Anticristo aparecerá cuando ellos todavía estén preparándose para el combate, organizando sus filas. Cuando llegue el momento de la oración descenderá Jesús el hijo de María y los dirigirá en la plegaria. Al verlo el enemigo de Dios desaparecerá como la sal cuando se disuelve en el agua. Aunque no lo hubiese confrontado se habría desvanecido hasta quedar destruido. Pero Dios lo matará por su mano y mostrará su sangre en la lanza de Jesús”. “Abdullah ibn ‘Amr relató que vino un hombre y preguntó: ¿Cuál es el hadiz que relataste, sobre que la Hora se manifestaría con tales y tales signos? Dijo: ¡Glorificado sea Dios! No hay divino sino Dios —o palabras análogas—. He decidido no relatarle jamás nada a nadie. Sólo diré que pronto veréis cosas grandiosas. Se quemará la Casa (la Kaaba), esto ocurrirá, ocurrirá (sin duda). Luego dijo: El Mensajero de Dios dijo: El Anticristo aparecerá en mi comunidad y se quedará cuarenta (no sé si dijo cuarenta días, cuarenta meses o cuarenta años). Entonces Dios enviará a Jesús el hijo de María, que se parece a ‘Urwah ibn Mas‘ûd, que lo buscará y lo matará”*⁷⁰.

Este Jesús que mata con su lanza al Anticristo puede resultar extraño a los cristianos del siglo XXI que han sido influidos por el pacifismo cristiano difundido desde el siglo XVI y muy especialmente en el sangriento siglo XX. Pero la realidad histórica, aunque pese, es que esta imagen islámica de un Jesús armado está más cerca de la imagen que tuvieron de él los primeros judeocristianos.

69. Hadiz 95, extraído del Sahih de Al-Bujari (siglo IX): *Al-Lu’ Lu’ Wal-Maryam. Una colección en la que llegaron a un común acuerdo los sabios Al-Bujari y Muslim*, traducción de Abdulá Al-Colombí, Maicao, 1999.

70. Hadices 6924 y 7023 del Sahih de Muslim (finales del siglo IX d.C.): *Libro sobre los conflictos y los prodigios de la Hora Final*, traducción de Abdurrahmán Colombo, Buenos Aires, 2006.

PERSONAGGI DIVINI IN ARMI SULLE GEMME MAGICHE
ARMED DIVINE CHARACTERS ON MAGICAL GEMS
PERSONAJES DIVINOS ARMADOS SOBRE GEMAS MÁGICAS

AUGUSTO COSENTINO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
MAIL: a.cosentino@gmail.com

RIASSUNTO

Nelle gemme magiche appaiono diverse iconografie di divinità o personaggi armati. Queste includono l'anguipede della testa di gallo, Salomone e altri. La presenza di una iconografia con significato militare si spiega con l'uso apotropaico di questi amuleti, che servono a difendersi contro i demoni e le malattie.

ABSTRACT

On the magical gems appear different iconographies of armed deities or characters. These include the anguipede with the roosters' head, Solomon on horseback and others. The presence of iconography by military significance is explained with the apotropaic use of such amulets, which serve to defend against demons and diseases.

PAROLE CHIAVE

Gemme magiche, anguipede, Abrasax; Solomon.

KEY WORDS

Magical gems, anguipede, Abrasax, Solomon

RESUMEN

En las gemas mágicas parecen diferentes iconografías de las deidades o personajes armados. Estos incluyen el anguipede de la cabeza de gallo, Salomón a caballo y otros. La

presencia de la iconografía de importancia militar se explica con el uso apotropaico de tales amuletos, que sirven para defender contra los demonios y las enfermedades.

PALABRAS CLAVE

Gemas mágicas, anguipede, Abrasax, Solomon.

Fecha de recepción: 03/05/2013

Fecha de aceptación: 21/10/2013

Nel mondo antico esiste una vasta produzione di amuleti in pietre dure, che sono stati comunemente definiti gemme magiche o gemme gnostiche¹. Su tali amuleti vengono rappresentate figure divine provenienti da vari ambienti, ma accomunate da una religiosità sincretistica in cui le varie divinità vengono riutilizzate in chiave magica. Le rappresentazioni sono quasi sempre accompagnate da iscrizioni, con formule di scongiuro, parole e segni magici, nomi di personaggi divini. Spesso tali iscrizioni ci rimandano al complesso mondo testimoniato dai Papiri magici². Anche la definizione di gemme gnostiche fa riferimento a personaggi divini che compaiono nella letteratura gnostica. C'è, evidentemente, un sostrato o un'area comune tra mondo magico e mondo gnostico.

L'iconografia presente su tali gemme è molto varia. Troviamo divinità greche ed egiziane, soggetti astrologici, divinità orientali, soggetti generici, qualche immagine della tradizione cristiana.

IL GALLO ANGUIPEDE

Tra le divinità armate incontriamo la figura più frequente in tutta la produzione delle gemme magiche³. Si tratta di uno strano personaggio, con tronco umano, testa di gallo e gambe costituite da due serpenti⁴. La sua iconografia è molto costante, con poche varianti. Questo fa pensare che l'elaborazione iconologica del tipo sia avvenuta con una idea teolo-

1. MASTROCINQUE, A. (ed.): *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I, Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I, Roma 2003.

2. Cfr. NILSSON, M.P.: «The Anguipede of the Magical Amulets», *HThR* 44/1, 1951, (61-64), 61.

3. Nagy A.M., «Figuring out the Anguipede ('snake-legged god') and his relation to Judaism», *JRA* 15/1, 2002, 159-172 conta oltre 200 esemplari.

4. Non esiste una raccolta onnicomprensiva di tutti i pezzi che rappresentano il tipo. Anche la bibliografia relativa a tale iconografia è molto vasta. Tra l'altro è possibile consultare: ELDERKIN, G.W.: «A Gnostic Amulet», *Hesperia* 2 (4), *The American Excavations in the Athenian Agora: Second Report*, 1933, 475-479; BONNER, C.: *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950; NILSSON, M.P.: «The Anguipede of the Magical Amulets», *HThR* 44 (1), 1951, 61-64; BARB, A.A.: «Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (3-4), 1953, 193-238; GOODENOUGH, E.R.: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Vol. 2. *The archeological evidence from the Diaspora*, New York 1953; BARB, A.A.: «Abraxas-Studien», in *Hommages à W. Deonna* (Coll. Latomus 28), Bruxelles 1957, 67-86; 227-230; DELATTE, A., DERCHAIN, P.: *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, vol. II, 711-736; PHILONENKO, M.: «Languipède alektorocéphale et le dieu Iaô», *CRAI* 1979, 297-303; EL-KHASHAB, ABD EL-MOHSE: «The Cocks, the Cat, and the Chariot of the Sun», *ZPE* 55, 1984, 215-222; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. D. M., PRIETO PRIETO M.L.: «Ein Abrasax Ring aus 'La Olmeda' (Spanien)», *ZPE* 97, 1993, 130 e taf. VI a; NAGY, A.M.: *art.cit.*, 159-172; COSENTINO, A.: «Gallo anguipede», in MASTROCINQUE, A. (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I, *Bollettino di Numismatica*. Monografia 8.2.I, Roma 2003, 269-275; catalogo nn. 198-212, 214-217, 225-226, 228-229, 231-233, 235, 237-238, 240-241, 247, 249, 252; MASTROCINQUE, A.: «Perseus and Sabaoth in Magic Arts and Oriental Beliefs», in SUAREZ DE LA TORRE, E., PÉREZ JIMÉNEZ, A. (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona 2013, 103-115; COSENTINO, A.: «La divinità dalla testa di gallo e gambe serpentine sulle gemme magico-gnostiche», in BAGLIONI, I. (ed.), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, Vol. 2, *L'Antichità Classica*, Roma 2013, 219-228.

gica abbastanza salda, che si è riprodotta nella produzione seriale. Idea che però, sostanzialmente, ci sfugge. Lo stesso nome del personaggio è incerto. Comunemente esso è stato chiamato Abrasax o Abrasax⁵, basandosi su alcune *legende* che lo identificano in tal senso. Tale nome ci rimanda sia al mondo magico, tramite il suo prefisso “abra”⁶, sia al mondo gnostico: nella setta dei basilidiani il mondo superiore era strutturato in 365 cieli (con un evidente rimando alla cronologia dell’anno che passa e ritorna). Ma facendo l’equivalente isopsefico del nome Abrasax, abbiamo appunto il numero 365. Tale nome indicava dunque il mondo superiore e divino nella sua totalità.

Molti studiosi poi, in relazione alla presenza, molto frequente sugli amuleti, della legenda “Iao”⁷, spesso inscritta all’interno dello scudo, hanno identificato il dio anguipede alectorocefalo con il dio ebraico Iawhè. Infatti, come ci spiega Diodoro Siculo, “Iao” è la traslitterazione greca del tetragramma divino⁸. Si tratta di un termine che compare spesso nella letteratura gnostica, talvolta come semplice invocazione⁹. È evidente che non è possibile ipotizzare che si tratti di una trasposizione iconografica dello Iawhè ebraico. Si può invece pensare ad un nome e ad una iconografia nati in ambiente gnostico. Come è noto lo gnosticismo identifica Iawhè come una potenza divina inferiore, o talvolta persino negativa. Alla luce di tale inversione di prospettiva, è possibile interpretare il nostro personaggio come uno Iawhè gnostico. Restano però inspiegabili le caratteristiche iconografiche del personaggio presente sugli amuleti, in particolare l’abbigliamento militare e le parti animalesche.

Il suo essere una figura ibrida e il suo abbigliamento militare lo rendono un personaggio del tutto singolare. Indossa un corto gonnellino militare e la corazza, è armato di scudo ed flagello¹⁰. Si tratta di un’armatura che ci rimanda al mondo romano: il corto gonnellino (*Pteruges*) e la corazza, come anche lo scudo circolare (*clipeus*), sembrano riprodurre la ‘divisa’ tipica del legionario. Eccezionale è invece l’arma che sostituisce nella figura in questione il più comune

5. Cfr. BARB, A.A.: *art.cit.*, 67-86. Sul significato di questo nome v. VEIGA, P.: «Preliminary Study of an Unusual Graeco-Roman Magical Gem (MNA E540) in the National Museum of Archaeology in Lisbon, Portugal», in *Current Research in Egyptology 2007*, Proceedings of the Eighth Annual Symposium, Swansea University 2007, Oxford 2008, (141-149), 147.

6. VEIGA, P.: *art.cit.*, 147, osserva come le parole composte con il prefisso *abra* assumano valore magico.

7. AUNE, D.E.: s.v. «Iao (Ἰαώ)», *RAC* XVII, 1996, 1-12; NAGY, A.M., *art.cit.*, 160.

8. Diodorus Siculus *Bibl.* I, 94.

9. Il testo gnostico *Pistis Sophia* 136, 4 ne dà la seguente spiegazione: “Con i discepoli indossanti abiti di lino e rivolgendosi ai quattro angoli del mondo, Gesù gridò: ιαω ιαω ιαω. Questa è la spiegazione: jota, perché è scaturito il tutto; alfa, perché ritornerà di nuovo; omega, perché avrà luogo il compimento di tutti i compimenti”. Cfr. PLEŠE, Z.: *Poetics of the Gnostic Universe, Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, NHMS 52, Leiden-Boston 2006, 188, nota 42. Varro, apud Ioannes Lydus, *De Mens.* 4, 53, attribuisce il nome agli “scritti mistici” dei Caldei (cioè astrologhi e maghi, secondo PEREA, S.-MONTERO, S.: «La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación con la magia y con la teología oracular del Apolo de Klaros», in PACI, G. (ed.): *EPIGRAPHAI*, Miscellanea epigrafica in onore di L. Gasperini (*Ichnia*. Collana del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell’Antichità, Università degli Studi di Macerata, 5), Roma 2000, vol. II, (711-736), 722).

10. Sui vari nomi utilizzati per definire il tipo v. NAGY, A.M.: *art.cit.*, 160-161.

gladius. Si tratta di un corto frustino, con una sola stringa. Arma non tipica dell'esercito romano. Usata soltanto per esigenze disciplinari e, soprattutto, nella guida dei carri da guerra, non sembra invece tipica delle truppe di fanteria. Un solo amuleto con l'anguipede dalla testa di gallo mostra il personaggio che guida una quadriga: potremmo pensare che tale pezzo, dall'iconografia abbastanza complessa, costituisca l'inizio del tipo iconografico. Successivamente il tipo sarebbe stato semplificato mantenendo la divinità auriga, ma facendo sparire il carro. Sembra però più probabile che si tratti di un *apax* iconografico, e non di un pezzo significativo ai fini della spiegazione del tipo in questione. Il frustino in dotazione al gallo anguipede presente sugli amuleti non sembra somigliare al tipico *flagellum* o *frustrum*, che era solitamente formato da più stringhe e terminava con ganci o biglie. Sembra piuttosto trattarsi di una *scutica*, o scudiscio, con un'unica sferza di cuoio. Oltre che agli aurighi, sembra far riferimento all'abbigliamento dei *venatores*, gladiatori che combattevano nei *ludi* contro le belve, simulando la caccia¹¹. Nella stele di Lucio Sulpicio Nepote, proveniente da Veleia, compare un *Venator* armato di scudiscio e lancia¹². Una corta frusta ad una stringa, simile a quella presente sulle gemme in questione, compare nel mosaico del Mitreo di Felicissimo, a Ostia antica, come uno degli attributi del sesto grado (*Heliodromus*) nella scala iniziatica mitraica¹³. Solo in alcuni degli amuleti del gallo anguipede il frustino è sostituito da una lunga virga¹⁴, oppure da una spada¹⁵.

Ci sono poi alcune varianti significative del gallo anguipede: in un caso, sparite le gambe serpentine, il dio mantiene solo la testa di gallo. In altri casi la testa del gallo è sostituita da una testa d'asino¹⁶ o di leone¹⁷, mantenendo le gambe serpentine. Non è del tutto certo che tale personaggio vada messo in rapporto con il nostro. A causa della grande fecondità iconografica del mondo antico, non possiamo escludere che possa esistere una creazione iconografica indipendente che presenti solo delle affinità con quella che stiamo esaminando.

Un ulteriore elemento di singolarità della figura del gallo anguipede è dato dal fatto che tale iconografia, pur essendo comunissima sulle gemme, non compare in nessun'altra rappresentazione figurata. Abbiamo solo alcune immagini, la cui identificazione con il gallo anguipede delle gemme resta dubbia. Così in una figura presente sul papiro magico di Oslo (PGM XXXVI) possiamo riconoscere un personaggio dalla testa di gallo; nella mano destra sembra portare – almeno nella trasposizione grafica

11. Cfr. CORCHIA, R.: «Rilievi con *venationes* dall'anfiteatro di Lecce: problemi e proposte di lettura», *Studi di Antichità* 2, 1980, 117-204.

12. DE MARIA, S.: «Iscrizioni e monumenti nei fori della Cisalpina romana: Brixia, Aquileia, Veleia, Iulium Carnicum», *MEFRA* 100/1, 1988, (27-62), 53.

13. FLORIANI SQUARCIAPINO, M.: *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962, 52 ss.; CLAUSS, M.: «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *ZPE* 82, 1990, 183-194.

14. Cfr. COSENTINO, A.: num. 205; 212, in MASTROCINQUE, A., *Sylloge... op.cit.*, (269-275), 277; 279.

15. Cfr. COSENTINO, A.: num. 215, in MASTROCINQUE, A., *Sylloge... op.cit.*, 280.

16. Un tentativo di spiegazione di tale tipologia in COSENTINO, A.: «Gerusalemme assediata. Una "shoah" in età ellenistico-romana», in *Guerra e pace. Persistenze e mutamenti dal conflitto alla ricostruzione*, Secondo workshop organizzato dai ricercatori del Dipartimento di Storia, Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 20-22 Gennaio 2010, in *Miscellanea di Studi Storici* XVI, 2009-2010, 89-101.

17. AA.VV.: num. 251, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 298.

del Betz – la frusta, mentre nella sinistra tiene un fantoccio o un cadaverino¹⁸. Il personaggio sembra inoltre indossare un abbigliamento militare¹⁹. La figura è posta a corredo di un incantamento amoroso compiuto tramite il fuoco in cui si invoca Tifone²⁰.

In un altro incantesimo, sempre dallo stesso papiro di Oslo, troviamo una figura dalla testa di gallo che indossa quello che sembra un vestito da gladiatore²¹. Nella mano sinistra tiene un oggetto, forse una spada. Nella destra tiene per i capelli il busto di un personaggio²². La figura accompagna un testo che descrive un complesso rituale atto ad invocare gli “angeli supremi” per provocare il male ad un avversario. In entrambi i casi le gambe dei personaggi non sembrano serpentine.

Una certa affinità con questo personaggio magico ha poi una rappresentazione a mosaico in una villa romana a Brading, sull’Isola di Wight. In questa immagine il personaggio, dalla testa di gallo, appare, negli splendidi colori del mosaico, con un particolare abbigliamento, che è stato interpretato come quello di un lanista, l’allenatore dei gladiatori. Il personaggio è stato da alcuni avvicinato all’Abraxas presente sugli amuleti²³. Egli è inserito in un contesto narrativo complesso, con una scala che conduce ad una casa o tempio, due grifoni, mentre su un altro registro appare una scena di lotta di gladiatori e, in una parte rovinata del mosaico, una volpe²⁴. Il Nicholson metteva in rapporto il personaggio con il cristianesimo (evocando il gallo del *ter negavit*), mentre lo Stupperich lo pone in relazione con le gemme dell’anguipede, evocando ambienti orfici conditi da sfumature gnostiche²⁵.

Dunque l’iconografia presente sugli amuleti magici mostra un ibrido complesso, la cui identificazione non è del tutto sicura. Il riferimento all’Abraxas gnostico appare il più probabile. Accanto a questo c’è il legame con Iao. Non possiamo escludere che la qualifica di Iao-Iawhé vada attribuita solo ad una parte del personaggio, o sia una sorta di epiteto secondario dello stesso, che quindi nascerebbe dalla somma di vari personaggi divini, secondo un processo di sincretismo iconografico e teologico. Si tratterebbe dunque di una sorta di summa iconografica in cui si uniscono caratteristiche solari o celesti e peculiarità ctonie, rappresentate dalla testa di gallo e dalle gambe serpentine; potenza apotropaica, simboleggiata dall’abbigliamento militare, ed in particolare dallo

18. PGM XXXVI, 86-100 (O’NEIL, E.N.: in BETZ, H.D. (ed.): *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-London 1986, 271).

19. MASTROCINQUE, A.: «Studi sulle gemme gnostiche», *ZPE* 120, 1998, (111-122), 119.

20. Per questo motivo la figura è stata identificata con Seth (cfr. PROCOPÉ-WALTER, A.: «Iao und Seth (zu den Figuræ Magicæ in den Zauberpapiry)», *ARW* 30, 1933, (34-69), 46).

21. Così interpreta GORDON, R.: «Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic», in HORSTMANSHOFF, H.F.J. *et alii* (edd.): *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Köln 2002, (69-111), 103.

22. PGM XXXVI, 242-255 (HOCK, F.: in BETZ, H.D.: *op.cit.*, 275). Cfr. anche AA.VV.: num. 197, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 269.

23. DUNBABIN, K.M.D.: *Mosaics of the Greek and the Roman World*, Cambridge 2001, 2006⁴, 99.

24. NICHOLSON, C.: *A descriptive account of the Roman villa near Brading, Isle of Wight*, London 1881, 10-11; STUPPERICH, R.: «A Reconsideration of some Fourth-Century British Mosaics», *Britannia* 11, 1980, (289-301), 299-300.

25. STUPPERICH, R.: *art.cit.*, 300.

scudo con l'iscrizione "Iao", che evocherebbe la potenza di Iawhè, che spesso, nell'Antico Testamento, viene qualificato come "scudo di Israele"²⁶.

Qualche studioso ha anche tentato, senza successo, di associare il personaggio del gallo anguipede al mitraismo²⁷. Si tratta di un'associazione che, pur non trovando una conferma definitiva, evoca parecchi elementi: in una gemma viene direttamente invocato, sul verso del gallo anguipede, Mithra²⁸; su un altro pezzo troviamo l'iscrizione "Mitra vince tutto"; sul recto l'anguipede mostra l'usuale iconografia ma la testa di gallo è sostituita da una testa di Helios radiato, mentre nel campo compare la solita iscrizione nella forma "Abrasa"²⁹. Molti studiosi hanno interpretato la testa di gallo come un riferimento a caratteristiche solari del personaggio³⁰. La sostituzione della testa di gallo con un Helios sembra una conferma di tale considerazione; l'iscrizione sulla stessa gemma crea un legame tra tale Abrasax solare e il dio Mithra, le cui connotazioni solari sono ben note. La stessa frusta che compare nel mosaico mitraico di Ostia è riferibile al sole³¹. Il riferimento al mitraismo potrebbe spiegare ulteriormente l'abito militare del personaggio: è ben noto infatti come il culto del dio Mithra fosse ben diffuso negli ambienti militari dell'impero romano. Infine una suggestione numerologica ci rimanda ancora una volta al significato cosmologico del nome di Abrasax, che trova il suo equivalente isopsefico (365) proprio nel nome Mithra.

In conclusione possiamo dunque ipotizzare come il misterioso personaggio dalla testa di gallo e gambe serpentine sia il tipico esempio di sincretismo magico con un retroterra di pensiero gnostico o gnosticizzante, forse con qualche sfumatura mitraica. L'unione ibrida di elementi diversi in un unico personaggio divino mostra una creazione 'a tavolino' di una iconografia (e probabilmente di un sistema di pensiero magico-religioso). Sistema di creazione che ci è ben noto nell'epoca ellenistico-romana. Ma la cosa singolare sta nel fatto che il nostro personaggio ricorre frequentemente – come abbiamo visto – nelle gemme magiche, ma è assente dal panorama iconografico estraneo a quel mondo così particolare che costituisce la magia. Anche le fonti tacciono del tutto su tale personaggio, non fornendoci così alcun testo di riferimento che ci possa aiutare a identificarlo e a spiegarne le caratteristiche. Dobbiamo quindi ricorrere – con tutti i problemi metodologici e le cautele che ne conseguono – ad ipotesi ricostruttive. Tali ipotesi sembrano rimandarci, almeno in parte, al mondo dello gnosticismo, di cui è ben nota la fantasia e la poliedricità mitopoietica. La creazione di narrazioni mitiche è, in ambiente gnostico, funzionale a esplicitare e volgarizzare la teologia, con le sue implicazioni dualistiche, un certo (più o meno marcato) antisomatismo, la sua antropologia composita. Di pari passo con il proliferare

26. Gen 15, 1; Dt 33, 29; Sal 5, 12; 7, 10; 18, 2.30; 28, 7; 33, 20; 59, 11; 84, 9.11; 89, 18; 115, 10-11; 119, 114; 144, 2.

27. Cfr. ELDERKIN, G.W.: *art.cit.*, 477.

28. Anche se nella forma *Mitrax*, forse per assonanza con la desinenza Abrasax (Cfr. MASTROCINQUE, A.: num. 220, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 282).

29. Cfr. MASTROCINQUE, A., Num 254, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 299.

30. Cfr. BONNER, C.: *op.cit.*, 123-139; DELATTE, A. - DERCHAIN, P.: *op.cit.*, 30-33; EL-KHASHAB, ABD EL-MOHSE: *art.cit.*, 215-222.

31. V. *supra* p. 273.

delle narrazioni mitiche, possiamo osservare come lo gnosticismo crea, o più spesso riutilizza, un gran numero di figure divine. I nomi divini vengono concepiti *ex novo* o più frequentemente ripresi da altri ambienti religiosi. Tale riuso si limita quasi sempre alla mera ripetizione di un significante, senza che il nome mantenga le caratteristiche e le peculiarità originarie. Si tratta cioè di un riecheggiare di divinità riprese dal cristianesimo, dal giudaismo, dal mondo greco-romano, dalla religione egiziana, talvolta anche da altri ambienti, senza che però avvenga un vero e proprio processo sincretistico, ma piuttosto un prestito religioso. Un meccanismo di tipo parassitario, per cui lo gnosticismo riusa e mescola elementi di altri mondi religiosi. Nel caso del gallo anguipede vanno a convergere elementi di un'iconografia ibrida di ascendenza egiziana, usati però secondo schemi iconografici tipici del mondo ellenistico-romano. I nomi che ritornano nelle *legende* delle gemme (Abraxax, Iao, Semeseilamps), spesso usati anche per una certa suggestione fonetica, riecheggiano personaggi che incontriamo nei testi gnostici, come pure termini e personaggi che ritornano più volte nei testi magici. Sono ben note le sovrapposizioni e le convergenze tra questi due ambienti. È anche noto come spesso i personaggi gnostici sono qualificati con l'appellativo di 'Mago', a partire da quello che viene considerato dagli eresiologi, a torto o a ragione, come il 'padre' di tutte le eresie: Simon Mago. L'iconografia ibrida dell'anguipede alectorocefalo sembra rimandare ad un certo aspetto 'demonico', senza per questo dover ritenere che sia in questo caso rappresentato un personaggio ritenuto negativo. Nel mondo gnostico c'è spesso un certo compiacimento nel ribaltare gli schemi religiosi correnti, che deriva dal fatto che l'interpretazione gnostica della realtà si basa proprio sul ribaltamento dei valori e sulla concezione che lo gnostico possiede una verità 'altra' rispetto agli uomini comuni. Il fatto che il personaggio non compaia nei testi gnostici ci rimanda ad un mondo di gnosticismo popolare, che sconfinava nella magia, rispetto alle forme di gnosticismo teologico ed intellettuale proprio di una parte della produzione letteraria gnostica. C'è infine – come abbiamo visto – una certa colorazione mitriaca che allude alle connotazioni solari (e forse anche militari) di quel dio orientale così diffuso anche nel mondo greco-romano.

Possiamo dunque ipotizzare che la classica identificazione con Abrasax – non necessariamente l'Abrasax dei basilidiani, ma probabilmente un riecheggiamento di un nome divino di nobile ascendenza gnostica³² – sia accettabile. Viceversa dobbiamo ritenere che gli altri appellativi siano solo accessori del personaggio. Il riferimento al mondo ebraico insito nel nome Iao potrebbe essere funzionale ad accrescere la forza combattiva del personaggio con l'evocazione di una potenza divina riconosciuta anche al di fuori del mondo ebraico.

SALOMONE A CAVALLO

Nelle serie degli amuleti magici sono inoltre molto diffusi i pezzi che rappresentano un personaggio a cavallo che trafigge con una lunga lancia un demone dai lunghi capelli, disteso

32. BONNER, C.: «The Story of Jonah on a Magical Amulet», *HTHR* 41/1, 1948, (31-37), 36-37, nota come "There is no satisfactory evidence to connect the design with Gnostic Christianity. (...) it is probably only a word of power".

sotto le zampe del cavallo, in atto di difendersi dal colpo³³. Si tratta di amuleti in pietre dure, ma anche in metallo. La rappresentazione torna anche su pezzi diversi, quali bracciali ed anelli. La *legenda* presente in molti di questi pezzi ci permette di identificare il cavaliere con il Re Salomone, mentre il demone potrebbe essere identificabile con uno dei demoni femminili che compaiono nel *Testamentum Salomonis*, un testo di probabile ascendenza giudeo-cristiana

33. Su tale tipologia è possibile, tra l'altro, consultare i seguenti lavori: DE ROSSI, G.B.: «Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa (continuazione e fine)», *BACrist* VII/4, 1869, 49-64; SCHLUMBERGER, G.: «Sceaux Byzantins inédits», *REG* I, 3, 1889, 245-259; SORLIN DORIGNY, AL.: «Phylactère alexandrin contre les épistaxis», *REG* IV, 1891, 287-296; SCHLUMBERGER, G.: «Sceaux Byzantins inédits (seconde série)», *REG* IV, 1891, 111-142; DE ROSSI, G.B.: «Capsella pensile africana rappresentante un cavaliere armato di lunga asta cruciforme», *BACrist* s. V anno II, 1891, 133-138; SCHLUMBERGER, G.: «Amulettes Byzantins Anciens destinés à combattre les maléfices et maladies», *REG* V, 1892, 73-93 (= *Mélanges d'Archéologie Byzantine* I, 1895, 117-140); DE ROSSI, G.B.: «Amuleti superstiziosi giudaico cristiani», *BACrist* s. V anno IV, 1894, 104-105; BABELON, E.: «Amulette byzantine trouvée à Carthage», *BSAF* 1897, 190-192; 394-395; PERDRIZET, P.: «Sphragis Solomônos», *REG* 16, 1903, 42-61; FROEHNER, W.: *Collection de la Comtesse de Béarn*, Paris 1905; MASPERO, M.J.: «Bracelets-amulettes d'époque byzantine», *ASAE* 9, 1908, 246-258; DE RIDDER, A.: *Collection de Clercq. Catalogue, VII. Les Bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911; CALZA, G.: «Un amuleto magico», *NSA* 1917, 326-328; CALZA, G.: «L'arte magica di Salomone nella tradizione letteraria ed artistica», *BCAR* 46, 1920, 85-100; DELATTE, A.: *Anecdota Atheniensia* I, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 36, 1927; SEYRIG, H.: «Invidiae Medici», *Berytus* 1, 1934, 1-11; MOUTERDE, R.: «Objets magiques. Recueil S. Ayvaz», *MUSJ* XXV/6, 1942-1943, 105-128; Palestine Archeological Museum, *Gallery Book, Persian, Hellenistic, Roman, Byzantine Periods*, Jerusalem 1943; BONNER A.C.: *Studies ... op.cit.*, 208-221; LECLERCQ, H.: s.v. «Salomon», in *DACL* XV/1, Paris 1950, 588-602; MENZEL, H.: «Ein christliches Amulet mit Ridderdarstellung», *JRGZ* 2, 1955, 253-261; MANGANARO, G.: «Nuovi documenti magici della Sicilia orientale», *RAL* CCCLX, 1963, s. VIII, XVIII, 57-74 e tavv. I-V; BARB, A.A.: «Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother», *DOP* 29, 1966, 1-23; SEYRIG, H.: «Antiquités Syriennes. Les dieux armés et les Arabes en Syrie», *Syria* XLVII, 1970, 77-112; BAGATTI, B.: «Altre medaglie di Salomone cavaliere e loro origine», *RAC* 47, 1971, 331-342; BAGATTI, B.: «I giudeo-cristiani e l'anello di Salomone», *RSR* 60, 1972, 151-160; GIVERSEN, S.: «Solomon und die Dämonen», in KRAUSE, M. (ed.) *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*, NHS III, Leiden 1972, 16-21; ZALESSKAJA, V.N.: «Gnosticesko-hristianskij amulet s izobrazeniem angela Arlafa», *SGĖ* 36, 1973, 54-58; PICCIRILLO, M.: «Un braccialetto cristiano della regione di Betlem», *SBF* 29, 1979, 244-252; VIKAN, G.: «Security in Byzantium: keys», in *Akten XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*, Wien 4-9 Oktober 1981, vol. II/3, Wien 1982, *JÖByz* 32/3, 1982, 503-511; VIKAN, G.: «Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium», in SCARBOROUGH, J. (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine*, *DOP* 38, 1984, 65-86; MANGANARO, G.: «Documenti magici della Sicilia: dal III al VI sec. d.C.», *StTardoant* VI, 1989, 15-31; WALTER, CH.: «The intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the origins of the iconography of Warrior Saints», *DeltChrA* (Series 4) 15, 1989-1990, 33-42; MATANTSÉVA, T.: «Les amulettes byzantines contre le Mauvais Oeil du Cabinet des Médailles», *JbAC* 37, 1994, 110-121, taf. 14; COSENTINO, A.: «La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista», in MASTROCINQUE, A. (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Atti dell'Incontro di studio, Verona, 22-23/10/1999, Bologna 2002, 41-59; HAMARNEH, B.: «Un amuleto di Salomone cavaliere», in PICCIRILLO, M. (ed.), *Ricerca storico-archeologica in Giordania LIV-2004*, SBF LIV, 2004, 429-432, pls. 25; NEMETI, I. - NEMETI, S.: «Dal Re Salomone al Santo Sisoe. Eredità antiche nella magia cristiana», in RUSCU, L. ET ALII (edd.), *Orbis antiquus*. Studia in honorem Ioannis Pisonis, Cluj-Napoca 2004, pp. 924-928; GIANNOBILE, S. - JORDAN, D.R.: «A Lead Philactery from Colle san Basilio (Sicily)», *GRBS* 46, 2006, 73-86; HAMARNEH, B.: «Egyptian Symbols on Early Byzantine Amulets», in KORMYSHEVA, E. - LADYNIN, I. (edd.), *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*, vol. IV, Moscow 2007, 251-260.

che costituisce in certo qual modo la fonte di riferimento degli amuleti in questione³⁴. È molto interessante inoltre la presenza, in una serie successiva, di altre tre *legende* che accompagnano il personaggio: la prima di queste è costituita dalla singolare espressione *Eis theos o nikon ta kaka*, un'affermazione di monoteismo che allude all'unico Dio vincitore del male; evidentemente tale unico Dio non è il Salomone rappresentato nella figura, ma si vuole affermare esattamente il contrario: il vero Dio non è Salomone, ma si rimanda ad un altro potere divino. Il potere di Salomone è dunque grande, come coadiutore di Dio nella lotta contro i demoni, ma è un potere che discende dall'unico Dio. Sembra la stessa preoccupazione che viene espressa nel *Testamento di Salomone*, dove il re esercita il suo potere coercitivo sui demoni per mezzo dell'anello che Dio gli ha concesso tramite l'arcangelo Michele. Sempre di un amuleto magico si tratta. Ma di una magia emendata sotto l'egida di un'affermazione *theologically correct*. L'altra *legenda* che compare spesso sugli amuleti salomonici consiste nell'*incipit* del *Salmo 91*. Secondo la tradizione rabbinica tale salmo ha un potere esorcistico: il *Talmud* lo definisce infatti "il cantico dei cattivi incontri"³⁵. La tradizione midrashica di questo Salmo afferma:

“Se l'uomo scrive per intero (scil. il Salmo 91) e lo indossa, esso è un importante amuleto per scacciare i demoni; serve anche per il cammino durante la notte e allontana la paura”.

Un amuleto ebraico, atto a proteggere la madre e il neonato, cita il *Salmo 91* contro il demone Lilith³⁶.

Esiste poi, al di là degli amuleti salomonici, una recensione del *Salmo 91* ritrovata a Qumran, in cui si può cogliere, benché si tratti di un tratto lacunoso, una connessione con Salomone e con i demoni. Infatti nel manoscritto *11QpsAp^a* troviamo all'inizio la citazione del nome di Salomone. Quindi ci sono quattro salmi. I primi tre sono apocrifi: si tratta di testi di tipo esorcistico, attribuiti a Davide³⁷. Il quarto è proprio il *Salmo 91*. Si conferma quindi come anche a Qumran (dove peraltro il re non viene quasi mai citato, e le poche volte che avviene è sempre in contesti di citazioni bibliche) c'era una tradizione esorcistica che, in un certo qual modo, faceva riferimento a Salomone³⁸. È interessante come l'uso del *Salmo 91* su filatteri si sia protratto fino all'età moderna: in un passo de *Il Dottor Zivago* di Pasternak leggiamo:

“Al collo (scil. un soldato morto) aveva appeso un cordoncino, a mo' di amuleto, un pezzo di stoffa in cui era cucito un foglio logoro e consumato nelle piegature. Ne spiegò i lembi

34. Cfr. COSENTINO, A. (Introduzione, traduzione e note a cura di): *Il Testamento di Salomone*, Roma 2013.

35. Cfr. GARCÍA MARTÍNEZ, F.: «Magic in the Dead Sea Scrolls», in BREMMER, J.N.-VEENSTRA, J.R. (edd.): *The Metamorphosis of Magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven 2002, (13-33), 24, nota 33.

36. Cfr. BLAU, L.: s.v. «Amulet», in *Jewish Encyclopedia* I, New York 1901, (546-550), 549.

37. Cfr. JOHNSTON, S.I.: «The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance», in BREMMER, J.N.-VEENSTRA, J.R. (edd.): *The Metamorphosis... op.cit.*, (36-49), 39.

38. Sulla questione v. TORIJANO, P.A.: *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73, Leiden-Boston-Köln 2002, 45-47.

che si staccavano e si sbriciolavano. Vi erano trascritti alcuni passi del salmo XC con quelle varianti e contaminazioni che il popolo introduce nelle preghiere, ridotte così, a forza di passare di bocca in bocca, ad altra cosa dall'originale. (...) Il testo di quel salmo era ritenuto miracoloso per tener lontani i proiettili. Già i combattenti della guerra imperialistica lo portavano addosso come talismano. Passarono i decenni e molto più tardi cominciarono a portarlo, cucito nell'abito, gli arrestati, mentre lo ripetevano a memoria i reclusi, quando venivano chiamati dai giudici istruttori per gli interrogatori notturni³⁹.

Si tratta dunque di un uso che, dagli antichi amuleti salomonici si è protratto per secoli in riferimento alla lotta contro i demoni, ma anche, evidentemente, come protezione concreta contro i pericoli della guerra.

La terza serie di *legende* presenti sugli amuleti salomonici recita invece: "Fuggi, odiata, Salomone ti insegue", dove l'"odiata" è evidentemente il demone femminile trafitto dal re.

Resta problematico comprendere perché re Salomone sia stato rappresentato a cavallo. Né il *Testamentum Salomonis*, né alcun altro dei numerosi testi che hanno come protagonista il re Salomone, ne fa propriamente un cavaliere. Al di là di un generico riferimento alle stalle che custodivano i suoi numerosi cavalli, presente in *I Re*⁴⁰, si può però ritenere che tale forma di rappresentazione riecheggi le rappresentazioni regali ed imperiali tipiche di gran parte del mondo antico. Il cavallo da guerra, nelle scene di battaglia come in quelle di *adventus*, diventa il compagno inseparabile dei re. Così rappresentare Salomone a cavallo può essere un modo per significare in modo evidente la sua regalità. C'è però anche la serie dei santi cavalieri che combattono contro diversi demoni. Serie che l'iconografia degli amuleti salomonici ha contribuito a creare e che culminerà, in età medievale, con il diffusissimo motivo di San Giorgio che trafigge il drago. Ma già nel mondo antico si tratta di un'iconografia abbastanza diffusa. Si vedano a questo proposito gli affreschi della cappella XVII del monastero egiziano di Baouït in Egitto, nei pressi di Achmounéin, l'antica Hermopolis magna, conservati oggi al Museo del Cairo. In tali affreschi è rappresentato San Sisinnio⁴¹ mentre combatte contro un demone femminile di nome Alabasdria⁴². La parte superiore dell'affresco è andata perduta successivamente al ritrovamento. Sono andate perdute la testa del santo e l'iscrizione che lo identifica, di

39. PASTERNAK, B.: *Il Dottor Zivago*, Milano 1963, 2005²⁷, 273.

40. *I Re* 5, 6 (II Cr 9, 25).

41. Esistono nel mondo egiziano molti santi con tale nome. Si tratta qui forse di un personaggio di origine partica. Con il PERDRIZET, P.: *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 6, Paris 1922, 13-14, notiamo che il costume del santo nella raffigurazione è partico, mentre il nome del personaggio è di estrazione iranica. Conosciamo un Sisinnios citato quale successore di Mani. Gli apologisti cristiani hanno però operato una santificazione del personaggio, che avrebbe tradito Mani per favorire Archelao nella sua polemica. Negli Atti di papa Marcello compare varie volte un Sisinius diacono della Chiesa romana (*Gesta Marcelli Papae*, in *Acta Sanctorum* 16 gennaio, n. 3, 5, 16, 23).

42. CLÉDAT, J.: *Le monastère et la nécropole de Baouït*, Mémoires de l'Institut Française de Archéologie Orientale du Caire 12, Le Caire 1904, 80-81. I personaggi sono accompagnati da iscrizioni che ci danno i nomi. Anche questo demone femminile ha, in molti manoscritti, tra i tanti suoi nomi, quello di Gyllou (cfr. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 13-15).

cui si conservano le ultime due lettere. Abbiamo però la testimonianza dello scopritore, che ha letto l'iscrizione per intero al momento del ritrovamento⁴³.

Accanto al gruppo San Sisinnio-Alabasdrìa troviamo poi una figura femminile alata, con la parte inferiore a forma serpentina, identificata dall'iscrizione come "la figlia di Alabasdrìa". Sotto abbiamo un centauro armato di fiocina. Alla sinistra del santo un ragazzo (di cui si conserva solo la parte inferiore). Sotto un animale (forse una iena), quindi un altro animale (che il Perdrizet identifica come una civetta⁴⁴), un cocodrillo, mentre un ibis, un pugnale, due asce, due serpenti e uno scorpione attaccano quello che giustamente il Perdrizet⁴⁵ ha riconosciuto come l'*oculus invidiosus*. Tale complessa raffigurazione ritorna su alcuni amuleti salomonici. Sono alcuni amuleti metallici circolari, probabilmente più tardi di quelli descritti prima, in cui l'iconografia presenta, sul *recto*, la solita figura di Salomone a cavallo che trafigge il demone femminile, mentre sul *verso* c'è una vera e propria narrazione iconografica, spesso su due registri, simile a quella vista negli affreschi di Baouït. Tale raffigurazione vuole alludere alla battaglia tra le forze del bene, costituite da San Sisinnio/Salomone a cavallo, i due serpenti, lo scorpione, il pugnale, contro quelle del male, il demone femminile (a Baouït con la figlia), il centauro, l'*oculus invidiosus*, la civetta. A Baouït la presenza del bambino raffigurato è chiarita dalle leggende medievali che circolano sotto il nome del santo. In queste opere San Sisinnio, coadiuvato da due fratelli, interviene per salvare un ragazzo dal demone femminile. Vari manoscritti in lingue diverse (greco, coptico, etiopico, armeno, rumeno, slavo, siriano, arabo, aramaico) narrano tale episodio, in cui il demone femminile, Gyllou, che possiede vari altri nomi segreti, cattura un bambino, e alcuni angeli (due o tre, nelle diverse versioni) intervengono per liberarlo, sconfiggendo il demone. Il demone viene costretto a rivelare i suoi nomi segreti, che, scritti opportunamente su un amuleto o su un filatterio, o pronunziati, permettono di sconfiggerlo ulteriormente in futuro. Nella versione aramaica i tre angeli sono chiamati *swny*, *swny* e *snygly*, il demone *sideros*. Nella corrispondente versione greca gli angeli diventano i santi *Sisimios*, *Sines* e *Senodoros*, il demone *Gyllou*⁴⁶.

Famoso protettore contro il demonio, il culto di San Sisinnio emigra dall'Egitto in altre zone, trovando grande fortuna in Russia, Bulgaria, Romania e Abissinia. Inoltre le sue leggende hanno una continuazione in un manoscritto etiopico, in cui è rappresentato

43. Si noti come negli affreschi di Baouït tali raffigurazioni sono molto numerose. Troviamo, oltre a San Sisinnio, San Vittore, San Phoibammon e altri 7 santi-cavalieri anonimi (cfr. J.: *op.cit.*, 75, pl. XXXIX; 80, pl. LIII-LIV; 136, pl. LXXXIX). Alcune raffigurazioni sono strutturate secondo un *pendant* simmetrico. Questa simmetria avrebbe dato origine, secondo alcuni, al tipo dei cavalieri in posizione araldica a fianco della croce o a protezione dei portali (cfr. GRABAR, A.: *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et dans l'art chrétien antique*, 2 voll., Paris 1946-1947 (rist. London 1972), II, 303; POMARICI, F.: s.v. «Cavaliere», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* IV, Roma 1993, (569-580), 570 e fig.).

44. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 28.

45. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 27.

46. Esiste una tradizione di demoni femminili che attaccano i bambini, che deriva dal mondo greco. Ricordiamo in particolare Lamia, che intende vendicarsi della perdita dei figli, uccisi da Era o da lei stessa su istigazione di Era (Diodorus Sic., *Bibl.* XX, 41, 3-6; Oratius, *Ars Poetica* I, 340; cfr. Plutarcus, *de Curiositate*, 2); conosciamo poi il *mormolykeion* o *mormo*, sorta di mostro-spauracchio per bambini (Aristophanes, *Acarnani* 582 ss.; Pace 474 ss.). Su tale tema v. tra l'altro COSENTINO, A.: «Donne-vampiro nell'antica Grecia», *AAPEL* 88, 2012, *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti* 88, 2012 (2014), 203-208.

a cavallo, nell'atto di trafiggere la diavolessa *Ouerzelyâ*⁴⁷. San Sisinnio avrà una diffusione folklorica nell'Europa centrale con il nome di Sisoë-Sisinnius⁴⁸.

Dunque lo schema iconografico di San Sisinnio è assolutamente identico a quello degli amuleti di Salomone, tanto che il Peterson identificava con Sisinnio il cavaliere presente su tali oggetti⁴⁹. Il problema è che però, anche se non su tutti i pezzi, su parecchi di essi compare la legenda che identifica come Salomone il cavaliere⁵⁰. Si tratta dunque di due personaggi in certo qual modo sovrapponibili dal punto di vista iconografico. Tale sovrapposizione è confermata da un amuleto con cavaliere, nella cui *legenda* sono nominati entrambi i personaggi (Salomone e Sisinnio)⁵¹.

L'elaborazione dell'iconografia del santo a cavallo dovrebbe dunque essere avvenuta in ambiente egiziano, dove è molto diffuso il cosiddetto tipo del cavaliere copto. Tra gli altri oggetti che lo raffigurano abbiamo un gran numero di stoffe, su cui l'immagine è ben testimoniata⁵², stoffe spesso usate in ambito funerario⁵³. Tale tipo potrebbe avere dei legami iconografici con il mondo egiziano ed ellenistico. Secondo il Perdrizet, «ce type est un emprunt de l'imagerie copte à l'imagerie gréco-égyptienne, laquelle avait pris aux cultes étrangers d'une part, à l'armée ptolémaïque et à l'armée impériale de l'autre l'idée de représenter certains dieux en cavaliers»⁵⁴. Pur con il rischio di facili riduzionismi, si può accettare l'idea che, almeno dal punto di vista dello schema figurativo e di una certa valenza religiosa, il mondo copto abbia derivato da quello ellenistico la raffigurazione del santo sul modello della divinità, dell'eroe o dell'imperatore stesso (in particolare Alessandro Magno⁵⁵) che combatte contro nemici umani o demonici, o che va a caccia contro belve feroci. Parecchi studiosi hanno fatto notare la somiglianza iconografica del santo-cavaliere con Horus che combatte contro Seth in forma di cocodrillo, così come lo vediamo raffigurato, ad esempio, in un rilievo al Louvre⁵⁶. Abbia-

47. BASSET, R.: *Les Apocryphes Éthiopiens. IV Les légendes de Saint-Tertag et de Saint-Sousnyos*, Paris 1894, 40.

48. NEMETI, I. - NEMETI, S.: «Dal Re Salomone al Santo Sisoë. Eredità antiche nella magia cristiana», in RUSCU, L. *et alii* (edd.): *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca 2004, 924-928.

49. PETERSON, E.: *Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926, 105-127.

50. MATANTSÉVA, T.: «Les amulettes byzantines contre le Mauvais Oeil du Cabinet des Médailles», *JbAC* 37, 1994, (110-121, taf. 14) 116 afferma che «l'identification absolue du cavalier avec un certain personnage historique ou mythique nous paraît vicieuse», almeno nei casi in cui non ci sia l'iscrizione a confermare tale identificazione.

51. SCHLUMBERGER, G.: «Amulettes Byzantins Anciens destinés a combattre les maléfices et mal-ladies», in *REG* V, 1892, 73-93 (= *Mélanges d'Archéologie Byzantine* I, 1895, 117-140), catalogo n. 1.

52. Cfr. LEWIS, S.: «The Iconography of the Coptic Horseman in Byzantine Egypt», *JARCE*, 10, 1973, 27-63.

53. POMARICI, F.: *art.cit.*, 570.

54. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 8.

55. Cfr. CARNEY, E.-OGDEN, D.: *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, 15; 28; 98; 237.

56. CLERMONT-GANNEAU, Ch.: «Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre (Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique)», *RA* n.s. XVII, vol. XXII, 1876/2, 196-204.

mo visto come il cocodrillo appare nell'affresco di Baouït. Il tipo del santo-cavaliere si svilupperà in seguito nel mondo cristiano in maniera piuttosto ampia: ricordiamo un gran numero di santi-cavalieri in uno schema simile a quello presentato per Salomone: San Giorgio, San Teodoro, San Procopio, San Mercurio, San Demetrio⁵⁷. Probabilmente gli amuleti salomonici costituiscono una delle prime prove iconografiche del tipo, in cui viene acquisito lo schema iconologico dell'imperatore o della divinità in armi che combatte contro nemici reali o soprannaturali.

CONCLUSIONI

Come abbiamo potuto vedere da questa breve nota, compaiono spesso personaggi in armi o in atteggiamento di combattente sugli amuleti magici. Si tratta di iconografie allegoriche, che rimandano all'uso che di tali amuleti veniva fatto, come oggetti apotropici che avevano la funzione di proteggere chi li indossava contro l'assalto di specifici demoni. Si tratta quindi di oggetti che avevano un potere che nasceva dal materiale di cui erano fatti, dalla figura impressa, dalle *legende* iscritte. La presenza di divinità o personaggi combattenti ben evocava la lotta che doveva essere sostenuta contro il nocivo assalto dei demoni. Tale credenza nei demoni o spiriti che abitavano l'aria e che avevano la funzione di apportare il male, abbastanza diffusa già nel mondo antico precristiano, fu assimilata dal cristianesimo che reinterpretò la demonologia spesso facendo propri nomi e caratteristiche dei demoni che popolavano le credenze del mondo greco-romano, giudaico, egiziano, orientale. La tarda antichità vede tali credenze mescolarsi in una religiosità sincretistica con caratteri magici. La magia, che si esplica attraverso vari strumenti, permette una valida difesa, che possiamo considerare, in certo qual modo, accessoria, non sostitutiva, rispetto alla religiosità ufficiale. Dunque, sia le espressioni iconografiche che l'uso degli amuleti, delle formule, delle *voces* e dei nomi magici, tendono ad attraversare i vari ambienti religiosi. La magia consente sovrapposizioni e mescolanze di personaggi, di nomi, di credenze. Questo permette la circolazione di personaggi nati in diverse tradizioni religiose, che vengono riutilizzati in diverse circostanze.

57. Per le leggende agiografiche di questi santi, si v. DELEHAYE, H.: *Les légendes grecques des Saints militaires*, Paris 1909. Lo studioso nota come sia riduttivo credere che tale rappresentazione "fut-elle l'expression du symbole de la lutte spirituelle qui a fait comparer la vie chrétienne à la milice du Christ" (118). Al contrario egli crede che "il semble plus naturel d'attribuer à la vogue d'un modèle la fréquente répétition du type militaire" per cui "dans nos légendes, ce type ne s'est point développée d'une manière indépendante; dans toutes on reconnaît un même patron et un dessin identique (...) Le succès d'un récit primitif ou d'un group de récits a dû fixer de bonne heure l'idéal des hagiographes" (118-119).

LUCHA DIALÉCTICA Y CONFLICTO RELIGIOSO EN TORNO
AL *PRODIGIUM* PAGANO Y EL *MIRACULUM* CRISTIANO:
SCIENTIA, MAGIA Y SUPERSTITIO

DIALECTICAL DISPUTE AND RELIGIOUS CONFLICT
ABOUT PAGAN *PRODIGIUM* AND CHRISTIAN *MIRACULUM*:
SCIENTIA, MAGIA AND SUPERSTITIO

ANTONIO RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: antonr04@ucm.es

RESUMEN

El prodigio romano mantuvo su importancia hasta el final del Imperio como fenómeno religioso, pero en sus últimos siglos su significado experimentó una profunda transformación para adaptarse a unas circunstancias cambiantes. Con el auge del cristianismo el largo diálogo previo por discernir las señales divinas reales y ficticias se convertirá en un conflicto religioso de legitimidad política, una lucha ideológica por determinar lo propio de lo ajeno.

ABSTRACT

Roman prodigy keeps its importance till the end of Imperium as a religious phenomenon, although in these last centuries its meaning experimented a deep transformation in order to adapt to changing circumstances. With the growth of Christianity, the previous long dialogue about discerning real and fictitious divine signs changed into a religious conflict of political legitimacy, an ideological dispute to recognize the own and the alien belief.

PALABRAS CLAVE

Prodigio romano, Magia, Superstición, Cristianismo, Paganismo, Milagros, presagios, *omina*.

KEY WORDS

Roman Prodigy, Magic, Superstition, Christianity, Paganism, Miracle, Divine Sign, *omina*.

Fecha de recepción: 30/04/2013

Fecha de aceptación: 22/07/2013

INTRODUCCIÓN

Durante un dilatado periodo de tiempo, por influjo del positivismo, la atención de la investigación sobre prodigios y presagios se focalizó en discernir con su afán racionalizador qué había de verdadero en aquellos relatos donde, en el desarrollo de una narración que servía de explicación o de crónica, emergían hechos sobrenaturales que eran expuestos con una naturalidad sorprendente¹. El objetivo era, por tanto, tratar de reconstruir dentro de la maraña de datos y hechos prodigiosos el sustrato de una realidad alcanzable al amparo de la pérdida de la inocencia de los investigadores. Ante esta consideración, asentada sobre la dicotomía historiográfica que arranca en el siglo XIX entre las corrientes objetivista y subjetivista que se mantienen – desarrolladas en múltiples vertientes – hasta la actualidad, hubo diferentes respuestas sobre el papel que estos fenómenos representaban para los romanos.

Por una parte, un nutrido grupo de autores que relegan este tipo de relatos maravillosos y mágicos al papel de mero ornamento con el que dotar a la narración de contenido enigmático, de interés, de belleza. Así se consideraban especialmente aquéllos que, por imposibilidad práctica, habrían sido inventados por quien narraba el pasaje. Desde esta visión, por tanto, la entidad de los prodigios y presagios queda relegada en un simple instrumento narrativo, en una creación caprichosa del autor al no encontrar una explicación científica ante los hechos maravillosos descritos.

También, dentro de esta misma lógica, otros análisis impregnados por la pulsión científicista hacia la búsqueda de explicaciones racionales sobre fenómenos insólitos como, por ejemplo, la repetida expresión *sanguine pluisse nuntiabatur* – lluvias de sangre –, algunas de ellas de gran creatividad como las de F. Brunell Kraus² para explicar estas lluvias de leche, de piedras, de carne, etc. Asimismo, aquellos fenómenos físicos que, ante el limitado desarrollo de las ciencias naturales, eran revestidos por el manto de la religiosidad romana. Tal es el caso del pasaje, relatado por Tito Livio³, en que los soldados ven como un signo divino la espontánea ignición de las puntas de sus lanzas, debido realmente al llamado Fuego de San Telmo en tormentas eléctricas.

Sin embargo, estos esfuerzos en la búsqueda de lo objetivo esconden, en el fondo, la misma percepción estática de la historia por la cual en ocasiones se han valorado las fuentes en tanto en cuanto son capaces de aportar elementos de la verdad cognoscible, datos históricos precisos y contrastables. Una concepción que ha dado pie al desdén que, por ejemplo, se le ha proferido a la Historia Augusta⁴, considerada como documento apó-

1. Mi agradecimiento al Dr. Santiago Montero por sus consejos, sugerencias y correcciones en la elaboración de este artículo, siempre de gran utilidad.

2. BRUNELL KRAUS, F.: *An interpretation of the omens, portents, and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Filadelfia, 1930.

3. Liv. XXI, 1, 15.

4. De hecho es uno de las principales surtidores de este tipo de relatos, especialmente de *omina imperii*, al margen de la problemática de su composición, datación y autoría.

crifo o, incluso, como «un des plus lamentables produits de l'historiographie romaine»⁵, en parte precisamente por las alusiones constantes a profecías, portentos y maravillas que, desde esta visión, restan crédito y fiabilidad a la información contenida en sus páginas.

Desde la irrupción del post-estructuralismo en ciencias sociales se han abierto nuevas posibilidades para el tratamiento del significado de lo prodigioso en el Bajo Imperio partiendo del cuestionamiento sistemático de la clásica diferenciación entre lo real y lo ficticio. Este nuevo marco teórico que ha imbuido las denominadas corrientes *post surge* del denominado *giro lingüístico* que, en síntesis, supone una nueva noción del lenguaje a partir de la cual las palabras no son signos con una correspondencia directa a la realidad – lingüística tradicional –, tampoco son una representación arbitraria de la misma – estructuralismo –, sino convenciones dinámicas y cambiantes, fuerzas transformadores de nuestras percepciones: «Al igual que en la escuela de los *Annales* y todos sus próximos, la realidad humana es fundamentalmente social y por eso toda historia es social, ahora tenemos que esa realidad está mediatizada por la lengua y los textos, es sobre todo semiótica y lingüística, y por tanto, toda historia es una historia de los signos y de los discursos»⁶.

Asumiendo esta premisa puede parecer complicado un acercamiento a la percepción que los romanos del Bajo Imperio pudieran tener sobre su propia realidad, mediatizada por la injerencia de lo divino en lo mundano – o, mejor dicho, por su comunión en un producto ideológico unitario: lo *real maravilloso* –, y es probable que lo sea. Pero en cualquier caso vale la pena asumir el riesgo de posibles inexactitudes para buscar, al menos, una aproximación al intrincado mundo ideológico romano bajo-imperial, que tan ajeno nos resulta en ocasiones.

EL PRODIGIO, CONCEPTO CAMBIANTE. CIENCIA, MAGIA Y SUPERSTICIÓN

En el largo transcurso experimentado por los prodigios y presagios desde los propios orígenes de Roma cabe preguntarse hasta qué punto la palabra estática para su referencia puede asimismo cambiar de contenido hasta, aparentemente, dejar de pertenecerla. Uno de los grandes problemas metodológicos al estudiar estas narraciones donde conviven y combaten diferentes significados en una misma palabra no radica en buscar afanosamente los paralelos u orígenes para establecer el grado de analogía, sino percibir las innovaciones de contenido establecidas para su presente ante las nuevas circunstancias, así como aquellas que, por una determinadas razones, parecen mostrar elementos de continuidad. Esta problemática es lo que, en ocasiones, ha llevado a algunos autores a considerar el abandono paulatino de lo prodigioso al no observar un paralelismo o una continuación lineal dentro de su significado característico, infundible, en los siglos precedentes. Aquí analizaremos cómo, en los profundos cambios que experimenta el imperio, tanto en lo político como en lo ideológico, el presagio y el

5. HOROVITZ, P.: “Essai sur la date de la publication et le but de l’Histoire Auguste” en *Mélanges d’archéologie et d’histoire offert à André Piganiol*, Paris. Vol. III. 1966, 1743-48, en REQUENA, M.: *El emperador predestinado*, Madrid, 2001, 10.

6. FERNÁNDEZ, V. M.: “¿Pero tiene alguien razón?”, en CARDETE, M^a C. (ed.): *La Antigüedad y sus mitos. Narrativas históricas irreverentes*, Madrid, 2010, 171.

prodigio tomarán nuevas connotaciones y significados transformando, en ocasiones, las propias percepciones de la realidad. La naturaleza de esta forma de racionalidad será, de hecho, la base ideológico-religiosa sobre la que igualmente se cimentarán las narraciones prodigiosas del nuevo discurso cristiano.

A menudo en la historiografía ha existido cierta inercia por catalogar determinados elementos propios de la religión y de la creencia reuniéndolos en grandes contenedores enunciativos – ciencia, magia, superstición – cuya carga semántica está tan ligada al presente que el aparente acercamiento a las formas mentales del pasado resulta a veces más una ficción que un verdadero logro epistemológico. Sin pretensiones tampoco de acercarnos hasta tocar con los dedos cómo los romanos del Bajo Imperio pudieron sentir y vivir en carne propia los profundos cambios religiosos e ideológicos de su tiempo con su correspondencia en lo prodigioso, quizás sería un buen ejercicio de reflexión aproximarnos a su propia forma de considerar lo *propio* y lo *ajeno*: ¿qué era para ellos *scientia*, *superstitio* o *magia*?

En cuanto a la principal inquietud que la visión más científicista ha tenido sobre los prodigios y presagios ha sido la de desvelar qué fenómeno físico podría explicar lo que para los romanos era a todas luces una intromisión de los dioses en los asuntos mundanos, ya fuera con un contenido de advertencia, de cólera divina o de signo adivinatorio. Ello implica, soterradamente, cómo a la luz de nuestra ciencia podemos ser capaces de definir mejor la creencia romana que los propios romanos, de imponer qué es magia, qué creencia supersticiosa o qué ciencia verdadera para aquellos cuyo desconocimiento trataba de ser paliado con explicaciones míticas y religiosas. Esta visión, aunque pueda tener su interés, realmente, podríamos decir, aporta más bien poco a la historia de las mentalidades, además de encontrar sus propios escollos ante las narrativas aparentemente irracionales – epifanías, lluvias de sangre, deflagraciones celestes, etc. – pero que, para quienes las creían, pudieran tener los mismos visos de realidad que un rayo, una inundación o un terremoto. El producto de este tipo de perspectivas podemos observarlo, por poner un ejemplo especialmente ilustrativo, en una obra cuyo título ya resulta revelador a todos los efectos: *Historia de la estupidez humana*⁷. Aunque este libro tampoco puede ser representativo de la totalidad por su carácter divulgativo y no especializado – además de poco riguroso –, encarna en su máximo exponente la tendencia tácita que puede vislumbrarse en obras más academicistas en las que, en una especie de velado juicio sumarísimo, se valora, con los calificativos antes mencionados de magia o superstición, su *irracionalidad* desde nuestra *racionalidad* cuando más bien – y valga la redundancia – estamos ante dos racionalidades distintas⁸. Y es que en el fondo no hay tanta distancia entre la frase del ilustrado Voltaire «todos los historiado-

7. VOLTES, P.: *Historia de la estupidez humana*, Madrid, 1999.

8. Una cita representativa de la concepción que imbrica esta obra y que, en cierta manera, es un reflejo del pensamiento respecto al pasado generalizado en la sociedad actual es la siguiente: «Si la ciencia de la antigua Grecia no hubiera pesado como una losa sobre la evolución cultural de Occidente durante más de quince siglos, nadie tendría hoy la crueldad de reprocharle sus crasos errores. Muchos de éstos resultaron de posponer y hasta omitir la observación simple de la realidad y preferir explicaciones religiosas, míticas o académicas a las noticias que los sentidos corporales le dan a cualquiera. Claro está que

res están infectados de prodigios»⁹ y la catalogación de las técnicas adivinatorias como pseudo-ciencias a las que se refiere J. Bayet¹⁰ y R. Bloch¹¹, o la valoración de las élites cultivadas como supersticiosas por Caerols¹² o Macmullen - «by Plotinus' time (siglo III), the upper classes were clearly superstitious¹³», estableciendo una distancia con el pasado sin preguntarse qué era desde un punto de vista intersubjetivo lo que los romanos pudieran considerar como ciencia, magia y superstición. A ello hay que añadir el significado que la magia adquiere en la actualidad, amparado a menudo en la cómoda creencia en la evolución que induce a considerar la magia como un estadio primitivo en el progreso humano que precedía el desarrollo de la ciencia y de la religión propia¹⁴.

Un caso curioso lo observamos en Plinio el Viejo, en cuyas explicaciones en la *Historia Natural* se ha querido ver en ocasiones una de las causas del pretendido descrédito de lo prodigioso pues, al uso abusivo y consciente de los presagios como instrumento político, parecen añadirse explicaciones de lo que hoy entendemos por *ciencia* como surtidor de *lo real*, en oposición a las ensoñaciones maravillosas. Sin embargo la obra está, por el contrario, imbricada en una constante ambigüedad entre lo real y lo maravilloso que imbuje numerosos pasajes frente a la diferenciación estanca que hoy nos condiciona y hace que nos sorprendamos por algunas de estas narraciones prodigiosas¹⁵. La ciencia y la creencia se conciben así, en Plinio, como en la mayor parte de la sociedad romana, como un conjunto uniforme en la percepción de *su realidad* que da cabida, por ejemplo, a que en la ágil descripción de los animales y con toda naturalidad se clasifiquen los tipos de aves según su uso augural¹⁶, se afirme que con la huida de los animales se presagie la lluvia y con sus vísceras otros peligros¹⁷, que el ave fénix viva 540 años y renazca de su

los antiguos griegos no tienen ninguna culpa de haber sido tomados tan en serio por la posterioridad» en el capítulo, también revelador, “Flaquezas de la ciencia antigua” en, *op. cit.*, 33.

9. VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*, tomo VII, “Juliano”, Nueva York, 1825, 145.

10. BAYET, J.: *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, 1984, 267.

11. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1975, 173.

12. CAEROLS, J. J.: “Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes (LIV. 25.1.8). Religión, miedo y política en Roma”; *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, 22-24, 2006, 92.

13. MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Londres - Nueva York, 1996, 323.

14. BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas” en VV.AA., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, Madrid, 1989, 117. La sucesión: magia/chamanismo – politeísmo – monoteísmo – ciencia.

15. Sobre este tema, el artículo reciente de GARCÍA ARRIBAS, I: “La historia natural de Plinio y lo maravilloso libros IV y VIII”, *Alcalibe: revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica*, 9, 2009, 17-40.

16. Plin., *Hist. Nat.*, X, XVIII (22), 43; Se dividen las aves según proporcionen presagios por canto – *oscines*– o por su vuelo –*alites*–.

17. Plin., *Hist. Nat.*, VIII, XLII (28), 102.

tuétano¹⁸, que los sátiros y esfinges almacenen la comida en sus mandíbulas¹⁹, que un cuervo parlante reciba un funeral multitudinario y de gran pompa²⁰, etc.

Quizá esta mala lectura de su obra se haya producido por la percepción de Plinio como precursor antiguo de la ciencia actual por su capacidad de observación empírica, como si dicha observación pudiera ser objetiva y libre de lo cultural e ideológico de su tiempo. Y de hecho, muchas de sus explicaciones no dejan de ser interpretaciones que, a pesar de sustituir a la explicación más puramente religiosa del fenómeno, tienen componentes más propios de lo imaginario que de lo que hoy podemos considerar como científico. De hecho sus dudas y análisis no tienen por objeto alumbrar a los supersticiosos, sino reconocer qué hechos tenían una explicación realmente divina y cuáles no. Así pues, de igual manera que duda de la existencia de los grifos y los pegasos²¹ también buscará qué presagio o prodigio responde a la expresión divina y cual al hecho fortuito, ahí radica su visión de la *scientia*, en la observación de *omnis de universo*, de todo lo *real* desde su concepción del mundo.

Un caso semejante lo observamos igualmente en Séneca, cuya obra *Naturales Quaestiones* a menudo ha sido considerada desde la misma dicotomía ligada al presente entre la ciencia y la creencia. Sin embargo algunas de estas explicaciones que más que científicas podríamos denominar profanas constan de la misma percepción ambigua de lo real maravilloso, como el terremoto, explicado por la acción del aire en la tierra²² como también lo describe Apuleyo: «*saepius ut spiritus, crescente uiolentia et insinuanter se telluris angustiis nec inuenientes exitum, terram mouerent*»²³. Más interesante es aún su análisis de los rayos²⁴: «Entre los etruscos, los hombres más expertos en descifrar los relámpagos y nosotros, hay la diferencia siguiente: nosotros pensamos que el rayo surge cuando hay colisión de nubes; según ellos, la colisión se efectúa porque el rayo es lanzado [...]. Se producen de la misma manera, ya signifiquen algo como fin, ya como consecuencia»²⁵, es decir, la diferencia entre ambas cuestiones no estriba en si es una señal o no divina, pues ya sea por voluntad directa de la divinidad o por un movimiento determinado de las nubes según el *logos* cósmico y universal: «todo lo que sucede es indicio de algo que sucederá»²⁶, de tal manera que «los signos no observados no por eso dejan de ser signos»²⁷.

18. Plin., *Hist. Nat.*, X, II (2), 3-5.

19. Plin., *Hist. Nat.*, X, LXXII (92), 199.

20. Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIII (60), 121.

21. Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIX (70), 136-137.

22. Séneca, *NQ*, IV, 1, 3.

23. Apuleyo, *Mund.*, 339,5.

24. Un artículo muy interesante para apreciar las diferencias en las consideración del rayo y la consiguiente explicación del mismo entre Séneca, Plinio y algunos pasajes del comentario de Servio sobre la *Eneida* de Virgilio cfr. LORSCH, R.: «*Fulgura et Fulminata: or what it portends when the family tomb is struck by a fulmen quod decussit.*», *Divination & Portents in the Roman World*, Odense, 2000, 67-77.

25. Sen., *NQ*, IV, 32, 2.

26. Sen., *NQ*, IV, 32, 4.

27. Sen., *NQ*, IV, 32, 6. Una visión semejante a la que observamos también en Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIX (70), 137: «incluso sin estas historias la incertidumbre del hombre sobre los augurios es inmensa».

La función de la técnica y de la ciencia se torna así en el sentido de profundización del conocimiento sobre las señales divinas que pudieran pasar desapercibidas e, igualmente, en desentrañar en qué fenómenos considerados *signa* no esconden realmente presagio alguno. De esta forma se explica el prestigio del que constan los harúspices, que se equiparan a otras técnicas más científicas desde nuestra perspectiva como la gramática, la ingeniería o la arquitectura²⁸, de igual forma que Aurelio Víctor se refiere a la etrusca disciplina explícitamente como *scientia*²⁹.

Pero más allá de la diferenciación particular de cada autor sobre lo que es ciencia y lo que no es fundamental apreciar el uso que, desde la identidad colectiva, se dará a las palabras *superstitio*, *magia* o *scientia* en un fenómeno de identificación por el cual la ciencia se atribuye a lo propio, frente a las consideraciones peyorativas de *magia* o *superstitio* para lo ajeno. Esta capacidad transformadora de la palabra se asienta en la fuerza semántica que adquieren como elemento de contraste y auto-afirmación de la identidad colectiva. Por esta misma razón lo anterior, que puede parecer una digresión respecto al Bajo Imperio toma plena significación en un periodo donde se enfrentan diferentes concepciones del mundo con gran influencia en las específicas consideraciones de lo prodigioso: la cristiana, la pagana y las distintas corrientes filosóficas, todas ellas con particularismos personales al no ser definiciones fijas ni cerradas, sino dinámicas y dependientes de formas distintas de comprensión³⁰.

Comenzando por la percepción tradicional pagana cabe destacar la gran riqueza de matices según los diversos autores en cuanto a las formas religiosas que podían ser denominadas como magia en el Bajo Imperio. Como afirma A. Barb, no siempre es fácil trazar la línea divisoria entre la creencia benigna y maligna en lo maravilloso dentro de la percepción social, la cual depende a menudo de la naturaleza de las autoridades legítimas³¹. Eso se apreciará, fundamentalmente, en las primeras legislaciones cristianas como más tarde veremos, pero que en los periodos previos, ante la mayor tolerancia de la religión pagana, la distinción se hace especialmente sensible a la intuición personal.

La *Historia* de Amiano Marcelino consta de una narración donde los principales acontecimientos de los reinados descritos se entremezclan con referencias jalonadas a señales divinas y sucesos prodigiosos³². En su época, donde la intolerancia a las diferentes formas de adivinación se hará cada vez más palpable, su obra se erige en una verdadera

28. HA, AS, 44, 4. Cfr. MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, Bruselas, 1991, 28.

29. Aur. Vict., *De caes.*, 26, 4; Sobre la genuina concepción de Aurelio Víctor sobre la adivinación, fruto de sus convicciones paganas enfrentadas a la legislación de Constancio cfr. MONTERO, S.: "Aurelio Víctor y la adivinación", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 17, 4, Pisa, 1987, 989-1000.

30. En el cristianismo, por su naturaleza más excluyente al ser religión de libro revelado, habrá una menor cabida a interpretaciones de carácter personal. Y en caso de exceder los límites aparecen igualmente nociones de distinción para expresar la alteridad: los herejes y los heterodoxos.

31. BARB, A. A.: "La supervivencia de las artes mágicas", 119.

32. Cfr. SANTOS YANGUAS, N.: "Adivinación y presagios en el Bajo Imperio Romano según Amiano Marcelino", *Estudios humanísticos. Historia*, 7, 2008, 9-20; MESLIN, M.: "Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin", *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, E. De Boccard, 1974, 353-363.

apología de las creencias paganas y tradicionales de Roma y, en especial, de la adivinación. El ejemplo de Amiano es ilustrativo no sólo por ser su obra fundamental para el estudio del siglo IV, sino porque en un autor con un indudable convencimiento religioso pagano pueden apreciarse los diferentes elementos antes mencionados.

En un momento de la narración del gobierno de Constancio, Amiano realiza una diatriba contra aquellos que dudan de la fuerza del sino afirmando, en la misma sintonía que observamos en Plinio y Séneca, que la existencia de este destino no implica la infalibilidad de los intérpretes, aprehendiendo el aserto de Cicerón: «los dioses nos revelan señales del futuro y, si al descifrarlas, alguien se equivoca, no habrá errado la divinidad sino la conjetura humana (*Signa ostenduntur ait a dis rerum futurarum. In his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit*)»³³. El destino como elemento ontológico anima, por tanto, que desde la realidad pagana los sacerdocios encargados de las exégesis adquieran la categoría de técnicos cuyos métodos, *científicos* desde su punto de vista –ya sea con el análisis de los sueños, el estudio de las vísceras o los prodigios – son capaces de extraer *la interpretación correcta*, es decir, con una naturaleza objetivable. Ello explica, igualmente, que no haya contradicción en el paganismo entre la creencia sincera en la adivinación y los prodigios con la explicaciones de algunos fenómenos en los que no se advertía la señal divina y cuya creencia persistente se convierte para él, por tanto, en *superstitio*: el arco iris³⁴, los eclipses³⁵, etc.

Tanto más revelador resulta el pasaje de Constancio cuando además, en alusión a los conocimientos adivinatorios de Juliano, desaprueba que «personas malvadas» le reprochen «la utilización de artes malignas para prever el futuro»³⁶. Dado el contexto histórico de Juliano no sería demasiado arriesgado intuir que las *personas malvadas* a las que se refiere sean cristianos desde cuya perspectiva, más aún con los precedentes legislativos previos, observaran estas técnicas *ajenas* como *artes malignas*, sinónimo de magia³⁷. Son muchas las referencias en Amiano sobre la hechicería y la magia pero resulta interesante cómo en su caso, al igual en el resto de autores, hay una tendencia generalizada a tomar esa consideración con las creencias y prácticas ajenas, rara vez con las propias³⁸. Y esta

33. Amm. Marc., 21, 1, 14; Cic. *Nat.*, 2, 12 y *De div.*, 1, 52, 118: «*Signa ostenduntur ait a dis rerum futurarum. In his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit.*» El énfasis del autor en el destino ineludible se observa igualmente en otro pasaje del gobierno de Constancio en donde se cumple el *omen* observado por el propio emperador a Anfiloquio en forma de castigo inevitable, obteniendo la muerte tras derrumbarse las gradas desde donde observaba los juegos del circo (Amm. Marc., 21, 6, 2-3) cfr. WOODS, D.: «Ammianus Marcellinus 21.6.3: A Misunderstood Omen», *Classical Philology*, vol. 99, 2, 2004, 163-173.

34. Amm. Marc., 20, 11, 26-30.

35. Amm. Marc., 20, 3, 1-12.

36. Amm. Marc., 21, 1, 7: «*malivoli praenoscenti futura pravas artes assignant*».

37. Cfr. DICKIE, M. W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, New York, 2001.

38. Aunque Amiano presenta una cierta anomalía respecto a la dinámica general como apunta N. Santos Yanguas, pues no atribuye a la religión cristiana un contenido de superstición ni de magia, sino incluso expresa cierta admiración en algunos casos, cfr. SANTOS YANGUAS, N.: «Amiano Marcelino, Teodosio y el cristianismo», *HAnt.*, 20, 1996, 433-446. En este mismo sentido J.P. Davies recalca la tolerancia religiosa que imbuye la obra de Amiano: «It is tempting to conclude that Ammianus has adopted

viva manifestación de la alteridad se expresa para las principales nociones de lo distante: los bárbaros y los cristianos. No es casual que, retomando a Plinio, considere el origen de la magia en Persia, concretamente, en la religión de Zoroastro³⁹, o que el propio Amiano denomine esa misma región como «semillero de magos»⁴⁰.

También la *Historia Augusta* describe en algunos pasajes el uso de prácticas adivinatorias equiparadas con la magia que, al adquirir una significación social como rituales ilegítimos e improcedentes, son achacadas a los emperadores vituperados en la obra con el fin de desacreditar su reinado. Aunque esta obra no deja de ser una narración de los reinados hasta Diocleciano – y, por tanto, aparentemente fuera del intervalo cronológico que nos ocupa – el influjo del tiempo histórico de su elaboración marca de forma determinante el tratamiento del pasado como bien ha observado en su día L. Homo⁴¹, fruto de la visión pagana y pro-senatorial del siglo IV⁴². Un antecedente de lo antes mencionado puede ya observarse en el reinado de Nerón, denostado por la historiografía antigua, rodeado de magos persas a los que consulta el futuro⁴³. La narración augustea del reinado de Didio Juliano, como ejemplo representativo, es descrito como anomalía o escollo del transcurso *natural* de los acontecimientos para el destino del imperio, que pasaba por la sucesión de los emperadores *legítimos* con un vínculo semántico de continuidad: la dinastía Antonina, Helvio Pértinax y Septimio Severo. Pero así como a Severo se le describe con elogio como un emperador especialmente preocupado de los signos que pudieran aparecer a su paso, a Didio Juliano se le reprocha su actividad adivinatoria como ajena a los ritos romanos y haciendo uso de la magia: «Juliano tuvo además la insensatez de utilizar a los magos [...] En efecto, los magos sacrificaron algunas víctimas que no eran adecuadas para los ritos romanos y cantaron himnos profanos»⁴⁴. Hay dos formas de interpretar este tipo de episodios, que el uso de la magia como práctica no pagana fuera parte causal del menosprecio al emperador o, por el contrario que precisamente ese uso

a “moderate stance”, especially in comparison with his more strident contemporaries» en DAVIES, J. P.: *Rome's religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge, 2004, 243.

39. Plin. *Hist. Nat.*, XXX, 1-4.

40. Amm. Marc. 23, 6, 36. Probablemente ambas obras tomen su explicación de la ofrecida por Platon que, en cualquier caso, tampoco estaría exenta de la percepción del otro, del persa.

41. L. Homo, “Les documents”, *RH*, 152, 1926, 31: «Concluiremos en una palabra. Los documentos de la Historia Augusta no deberían ser abandonados sistemáticamente como inútiles o insignificantes. Sin duda son apócrifos y han sido compuestos por los autores mismos de la biografías según creemos haber demostrado, pero no representan menos un elemento de documentación [...] para la época Diocleciano-constantino» traducción y cita tomada de la introducción de PICÓN, V.: *Historia Augusta*, 29.

42. Las últimas conclusiones acerca del extenso debate que ha rodeado esta obra a lo largo de todo el siglo XX hasta la actualidad están tratadas en GALLI MILLIĆ, L. – HECQUET-NOTI, N. (eds.): *Historiae Augustae Colloquium Genevense. In honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l'antiquité tardive. Idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari, 2010.

43. Agripina también consulta a los magos persas: Dion Cas. LXI, 2, 1-2.: REQUENA, M.: “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae*, N.º. 3, 2006, 102-103.

44. HA, DJ, 7, 9-10: «*ut per magos pleraque faceret [...] nam et quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt et carmina profana incantaverunt*».

de la palabra *magia*, con la gran carga connotativa que atesora, sirviera para consolidar la imagen del ideal de emperador pagano desde la perspectiva de la *Historia Augusta*. Huelga decir, tal y como se busca demostrar en este apartado, que el uso de la palabra *magia* estará abocada más a definir la percepción de la alteridad – ya sean los bárbaros, los cristianos o los emperadores *ilegítimos* – de forma intersubjetiva en su dimensión social que a la descripción neutra del uso de la magia como concepto común y compartido por paganos, cristianos, y por nosotros mismos.

Hay un caso en el paganismo en relación a prácticas mágicas en donde, de forma excepcional, parece ser elogiada como una forma heroica de resistencia. Zósimo relata, en un conocido pasaje de su *Nueva Historia*, cómo los harúspices, emblema de la tradición pagana y principales intérpretes de los fenómenos prodigiosos hasta su persecución definitiva en el siglo IV, logran atraer los rayos en defensa de los pueblos itálicos contra la invasión de Alarico el año 408 d.C. Pero al margen de la polémica nacida sobre el supuesto apoyo del Papa Inocencio I a la actuación de los harúspices según relata Zósimo pero omitida por el cristiano Sozomeno⁴⁵, cabe destacar que el autor en ningún momento designa el rito explícitamente como mágico, sino «expulsando a los bárbaros que la asediaban (la ciudad de Narnia) mediante súbitos truenos y relámpagos surgidos gracias a las plegarias dirigidas a la divinidad»⁴⁶. Quizás la diferencia estriba en la torsión desde su actividad habitual como intérpretes del prodigio a la participación activa para que el prodigio se produzca, es decir, toma la viva apariencia de un mago que, según define R. Bloch, «Par la connaissance illusoire d'actes ou de formules susceptibles d'obtenir des résultats certains, le magicien se fait fort de charmer ou de dominer la nature»⁴⁷. Ello ha animado a autores como el propio Bloch a considerar la actuación del harúspice como un «hacedor de prodigios»⁴⁸ y en parte, es cierta la facultad que el colegio haruspical adquiere desde sus orígenes para este tipo de prácticas tal y como se ha demostrado según algunos pasajes descritos por Plinio⁴⁹, y de lo cual hay incluso testimonios epigráficos del *haruspex fulgurator*⁵⁰. Sin embargo, el propio Zósimo se refiere a estos sucesos enfatizando el procedimiento, «en conformidad con las tradiciones»⁵¹ sin, al menos, referencia explícita a que se comprometieran a «atraer mágicamente el rayo»⁵², donde parece subsistir de nuevo cierta visión sobre lo que actualmente entendemos por magia en relación con lo prodigioso.

45. Respectivamente, en Zós., *HN*, 41, 1-4; Soz., *HE*, 9, 6, 3-5. Para un análisis ampliado de la polémica cfr. MONTERO, S.: "El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, 1990, 405-412, especialmente 406.

46. Zós., V, 41, 1: «καὶ τῆ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῆ καὶ κατὰ τὰ πατρία θεραπεία».

47. BLOCH, R.: *La divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984, 123.

48. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, 173.

49. Plin., *Hist. Nat.*, II, 140.

50. Uno de los primeros testimonios encontrados lo recoge GELL, W.: *The topography of Rome and its vicinity* (vol. I), London, 1834, 403-404.

51. Zós., V, 41, 1.

52. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, 172.

Por otro lado la *superstitio* desde el prisma pagano está vinculada fundamentalmente a apreciaciones de tipo personal, de carácter intuitivo, sobre lo que pudiera ser o no un verdadero prodigio. Por la propia naturaleza de la religión pagana, salvo algunos cultos específicos prohibidos, no existió nunca una consideración institucional que delimite la superstición de la Verdad como sí podemos observar en el cristianismo y su construcción del hereje y del mago para señalar al *otro*. Esta diferenciación impide, por tanto, aseverar conclusiones más generalistas para el conjunto del paganismo al poder coexistir distintas consideraciones sobre lo prodigioso y su contenido adivinatorio, todas ellas en el seno del paganismo por su propia naturaleza elástica. Un ejemplo claro ya lo hemos podido apreciar en las explicaciones físicas del rayo o del eclipse, algunas de las cuales son reconocidas por Amiano, lo que no impide que su relato esté salpicado de un largo corolario de otros tipos de prodigios y presagios. También en la *Historia Augusta*, en donde lo maravilloso florece con profusión entre sus páginas, en ocasiones el autor refleja sus reticencias a creer en ciertos prodigios o adivinaciones, por ejemplo, ante la predicción de los harúspices sobre la victoria de Roma sobre todos los enemigos por un descendiente de Tácito que nacería mil años después de él⁵³:

«Si su predicción hubiera sido para el plazo de cien años, sus falacias tal vez podrían descubrirse con facilidad (*si post centum annos praeciperent, forte possent eorum deprehendi mendacia.*) [...] mas no era fácil hacerlo ofreciendo un plazo de tanto años, pues difícilmente podría conservarse durante tanto tiempo esta historia. Sin embargo, he creído que debía insertar en este volumen estos detalles, para que nadie crea cuando me lea que yo no me he informado suficientemente»⁵⁴.

También aparecen dudas en Flavio Vopisco sobre algunos de los presagios de poder de Aureliano que había recogido de la obra de Calícrates de Tiro. Así, tras una larga enumeración de presagios de este mismo autor que considera ciertos, afirma: «Recuerdo que he leído en este mismo autor muchos otros prodigios infundados (*multa superflua*), como por ejemplo asegura que después de nacer Aureliano brotaron en el patio de la casa de esta misma mujer rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro»⁵⁵.

E incluso puede entreverse un eco de esta mayor libertad electiva entre lo religioso y lo profano en los sectores populares del siglo IV a la vista de determinados chistes y chascarrillos, donde las reservas a algunos fenómenos prodigiosos y adivinatorios de forma selectiva parecen fuera de toda duda y sin por ello dejar de ser percibidos como paganos ni considerados como herejes:

«Un astrólogo elabora el horóscopo de un niño enfermo, promete a la madre que vivirá mucho tiempo y luego pide sus honorarios; la madre le promete que le pagará mañana ¿Y qué pasa si el chico muere esta noche?, responde el astrólogo.»⁵⁶

53. La narración completa de esta predicción haruspical en *HA, T*, 15(2), 1-3.

54. *HA, T*, 15(2), 4-5.

55. *HA, Aur.*, 5, 1.

56. *Philogelos*, 187, en TONER, J.: *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la Antigua Roma*, Barcelona, 2012, 65. Sobre el *Philogelos*, aunque hay discusión sobre su cronología se conoce por

«Un viajero pregunta a un profeta charlatán por su familia. El hombre le dice que todos están muy bien, en especial su padre. *¡Pero si mi padre lleva diez años muerto!*, dice el viajero. *Ah*, replica el profeta, *es evidente que no sabes quién es tu verdadero padre*»⁵⁷.

«Y como a veces la plebe baja, en su insensatez, objeta y murmura con inconsciencia que, si existiera una ciencia profética, cómo iba a ignorar alguien que iba a morir en la guerra, o que iba a tener que soportar una cosa u otra»⁵⁸.

Sobre la influencia que ejerce la filosofía en la credibilidad del prodigio y el presagio resulta compleja de establecer porque, además de la existencia de un amplio abanico de corrientes con influjos recíprocos, debe añadirse que no necesariamente han de estar al margen del paganismo. Herodiano, por ejemplo, refleja sus suspicacias sobre aquellas señales en dónde algunos veían una intervención divina o un signo de advertencia⁵⁹. Tal y como ha concluido M. A. Rodríguez Horrillo sobre la tendencia filosófica de Herodiano a partir de ciertos principios morales que rigen la narración «no creemos estar en exceso desencaminados si dirigimos nuestra mirada hacia el estoicismo de corte popular»⁶⁰, lo que entra igualmente en la admiración a Marco Aurelio como emperador ideal. Herodiano ya refleja un desprecio velado a las interpretaciones de prodigios y presagios al no considerarlas siquiera dignas de mención en la mayoría de las ocasiones prefiriendo centrar su atención en las actuaciones militares, además de referir a la *divinatio* algunas frases mordaces: «Se reconoce que todos estos pronósticos no se equivocan y son verdaderos cuando los hechos posteriores les dan la razón»⁶¹. Hay, además, una ocasión concreta que refleja el uso del concepto de la magia como elemento de identidad, pues lo atribuye precisamente a aquellos con los que constantemente trata de establecer una distancia: los adivinos. Afirma sobre Caracalla que «nadie que practicara la magia le pasaría inadvertido» en alusión explícita a los oráculos, sabios, astrólogos y arúspices de todas las regiones que procuraba consultar⁶².

Aunque el caso de Herodiano resulte sugerente como ejemplo de autor pagano con influencias filosóficas que condicionan su visión de lo maravilloso, es precisamente la independencia que adquiere la filosofía respecto a la religión, pudiendo aplicar su influjo tanto en paganos como en cristianos, lo que en parte imposibilita establecer

una alusión a los mil años de la fundación de la ciudad que, al menos, se habría elaborado en el siglo III, aunque es posible que pertenezca al siglo IV o incluso al V d.C.

57. *Philogelos* 201, *Ibid*.

58. Amm. Marc., 21, 1, 13.

59. Un ejemplo representativo puede observarse en la descripción de uno de los *omina imperii* de Septimio Severo cuando, en el asedio a una fortificación, una gran tormenta dispuso de tal caudal de agua que derribó la estructura de las murallas, pero que lo explica como «la naturaleza venció a la técnica», para más adelante destacar que «el ejército de Severo se alegró por lo sucedido y se animaron por creer que la divina providencia les abría camino». En Herod., III, 3, 7-8.

60. RODRÍGUEZ HERRILLO, M. A.: “Moral popular en las historias de Herodiano: ὑβρις, σωφροσύνη, τύχη y el *princeps* ideal.”, *Myrtia*, 24, 2009, 135.

61. Herod., II, 9, 3.

62. Herod., IV, 12, 3.

una posición fija de cada corriente respecto al prodigio, menos aún de la filosofía en su conjunto. Una prueba de dicha ductilidad resulta de la conjugación de elementos paganos, neoplatónicos y de la teología cristiana que, según ha resaltado R. Teja, serán parte activa en la construcción del poder imperial sin aparente contradicción⁶³, en donde también hallarán su funcionalidad las narraciones maravillosas. Los textos de Eusebio de Cesarea⁶⁴ o el propio caso sintomático de Hypatia, filósofa pagana asesinada por cristianos a la que el obispo Sinesio no dudará en elogiar⁶⁵, muestran la imposibilidad de establecer una posición común a los que Amiano denomina genéricamente como *filósofos*. El pasaje en donde Amiano describe la interpretación antitética entre los colectivos abstractos que él denomina como «filósofos» y los «expertos en prodigios» sobre los fenómenos ocurridos durante la campaña de Juliano contra los persas plantea, como es de imaginar en vista a lo ahora comentado, serios problemas metodológicos por las referencias abstractas, quizás un indicio, a modo de hipótesis, más de su propia perspectiva sobre los filósofos que a la existencia real de una posición común de los mismos acerca de los prodigios ocurridos durante la contienda.

La postura del cristianismo sobre lo prodigioso, a diferencia de lo que hemos podido observar en el paganismo y la filosofía, se caracteriza por una mayor uniformidad en su consideración, emanada, por otra parte, por su naturaleza dogmática y más dependiente de la visión establecida por la jerarquía eclesiástica. Durante el siglo IV, en pleno periodo de convulsión religiosa del imperio, la definición como *magia y superstitio* a las prácticas ajenas alcanza plena vigencia como forma de identificación de lo que se apartara de la ortodoxia, de la *religio licita* que encarnará el cristianismo en su ascenso. Mientras en el paganismo la magia tendía a expresar aquellos rituales de los que pudiera desprenderse cierto oscurantismo o distancia respecto a lo propio de forma individual, salvo algunos cultos perseguidos, la posición hegemónica cristiana define, de forma unívoca desde lo institucional, qué es magia y superstición. A menudo la imagen proyectada de la pulsión entre el cristianismo y el paganismo en la conciencia colectiva actual tiende a adquirir tintes dramáticos por la persecución y la lucha de dos concepciones distintas del mundo. Sin embargo, tal y como acertadamente ha observado H. I. Marrou «el conflicto entre el paganismo y el cristianismo no asumió siempre este carácter sangriento brutal y bárbaro. Por el contrario, fue, a menudo, sutil e intrincado»⁶⁶ y, a mi juicio, en esta lucha silenciosa adquirirá un carácter propio la palabra como potente instrumento de transformación de lo perceptivo en cuanto al paganismo. Este fenómeno, con gran presencia en los textos cristianos del siglo IV y V, entra en consonancia con la férrea construcción de la *única* identidad cristiana, de la ortodoxia teológica, a partir de la cual se define asimismo la otredad, naciendo el mártir y el santo, y, en sentido inverso, el hereje, el mago y el apóstata: el *heterodoxo* de Menéndez Pelayo.

63. TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, 167.

64. Eusebio, *Discurso de las Tricennales (Triakontaeterikos)*, II, 5; III, 1-6 y V, 5 en TEJA, R.: *op. cit.*, 167-170.

65. Sinesio, Ep. XVI; en MARROU, H.: «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino», en MORGHIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, 147.

66. *Ibid.*

El libro revelado, como obra escrita bajo la inspiración directa de Dios, implica un contenido concebido como Verdad que, si bien es *de facto* interpretado por los teólogos cristianos, su propia noción imposibilita la coexistencia de otras realidades que hubieran podido convivir en el paganismo, sirvan de ejemplo los intentos de Adriano y Alejandro Severo por integrar a Cristo en su panteón⁶⁷. Ello supone, necesariamente, determinar lo verdadero para diferenciarlo de lo falso. Por tanto, en lo relativo al prodigio, que ya en la etimología pagana toma en ocasiones la definición de *miraculum*, la preocupación gira en torno a la identificación del prodigio verdadero, señal inequívoca de la evidencia divina y su providencia frente al falso prodigio o milagro cuyo artifice, por su voluntad deliberada de engaño, es identificado con la encarnación del mal. Así como desde el paganismo Apolonio de Tiana había sido en ocasiones considerado como un brujo, un hacedor de prodigios⁶⁸, en el caso cristiano queda bien representado en el caso de Simón donde, tras la descripción de los prodigios milagrosos verdaderos producto de la voluntad de Dios, se erige en farsante y practicante de magia:

«Pero los que fueron esparcidos iban por todas partes anunciando el evangelio. Entonces Felipe, descendiendo a la ciudad de Samaría, les predicaba a Cristo. Y la gente, unánime, escuchaba atentamente las cosas que decía Felipe, oyendo y viendo las señales que hacía. Porque de muchos que tenían espíritus inmundos, salían estos dando grandes voces; y muchos parálíticos y cojos eran sanados; así que había gran gozo en aquella ciudad. Pero había un hombre llamado Simón, que antes ejercía la magia en aquella ciudad, y había engañado a la gente de Samaría, haciéndose pasar por algún grande. A éste oían atentamente todos, desde el más pequeño hasta el más grande, diciendo: Este es el gran poder de Dios. Y le estaban atentos, porque con sus artes mágicas les había engañado mucho tiempo.»⁶⁹

Esta misma concepción bíblica está también presente en las afirmaciones de Tertuliano a comienzos del siglo III:

«A más de esto los magos, con la potestad del demonio invocada y asistente, hacen que aparezcan fantasmas, que las almas de los difuntos respondan, que los niños hablen y adivinen (*Porro, si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt*); si con los círculos engañan con tal apariencia los ojos, que soñando representan prodigios; si hacen que hablen las cabras y que adivinen las mesas; si esto hace el demonio por negociación de un mago, ¿qué hará por su interés obrando con toda su voluntad y su fuerza? O si los demonios hacen los mismos prodigios que vuestros dioses, ¿dónde está la ventaja de la divinidad; que la potestad divina se ha de concebir superior a toda potencia? Y si estos dioses no hacen sino aquello mismo que hacen los demonios, ¿por qué de la similitud de la operación no inferís la igualdad de la naturaleza?»⁷⁰.

El caso del mencionado Apolonio de Tiana también es recurrente para observar la apelación a las prácticas mágicas sobre los falsos prodigios. Aunque la vida del filósofo

67. HA, AS, 43, 6.

68. Dion Casio, LXXVIII, 4.

69. Hechos, 8, 4-11.

70. Tert., *Apol.*, XXIII.

pitagórico se ubica en el siglo I y la principal obra que recoge su biografía, la de Filostrato, corresponde a comienzos del siglo III, tomará plena videncia en el siglo IV como referente para la discusión de lo prodigioso entre las perspectivas paganas y cristianas.

Filostrato narra una sucesión de hechos en donde lo maravilloso no forma parte del fenómeno espontáneo habitual sino que, aparentemente, es producto de la voluntad expresa del propio Apolonio: realiza premoniciones⁷¹, ahuyenta la peste⁷², habla multitud de lenguas, incluso con animales⁷³, resucita a muertos⁷⁴, etc. La figura de Apolonio toma, por tanto, un carácter radicalmente distinto a la exégesis tradicional de los sacerdocios pertinentes, por lo que fue considerado como brujo entre amplios círculos paganos como el caso de Dion Casio⁷⁵. Por otro lado Filostrato concibe la obra bajo la firme voluntad de reivindicar a Apolonio como pitagórico, defendiéndole ante aquellos para quienes tomaba una imagen de hechicero: «Que conocía de antemano estas cosas por impulso divino y que no es sana la opinión de los que consideran a nuestro hombre un brujo» añadiendo a continuación su visión del mago, nuevamente con profundas connotaciones negativas y que confirman la ambigüedad sobre lo mágico: «los brujos – y yo los considero los más infortunados de los hombres – recurriendo unos al interrogatorio de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino»⁷⁶.

Pero más interesantes son aún, en lo concerniente al siglo IV, los comentarios vertidos sobre su recuerdo. En el siglo XIX el alemán Baur⁷⁷ ya observó que la imagen creada de Apolonio, con claras semejanzas con la de Jesucristo, pretendía erigirse en una especie de santo mesiánico pagano pero, como apunta A. Bernabé⁷⁸, no será hasta el siglo IV cuando la semejanza adquiriera plena conciencia. Así Apolonio de Tiana, habiendo sido considerado previamente como mago por el paganismo se erige ahora en

71. Filostr. *Vit. Apol.*, I, 10, y IV, 4.

72. Filostr. *Vit. Apol.*, IV, 10.

73. Filostr. *Vit. Apol.*, I, 19 y I, 20.

74. Filostr. *Vit. Apol.*, IV, 45.

75. Dion Casio, LXXVIII, 4.

76. Filostr. *Vit. Apol.*, V, 12: «οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δ' αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαίμονεστάτους ἀνθρώπων, οἱ μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες, οἱ δ' ἐς θυσίας βαρβάρους, οἱ δὲ ἐς τὸ ἐπάσαι τι ἢ ἀλείψαι μεταποιεῖν φασι τὰ εἰμαρμένα».

77. BAUR, CHR.: "Apollonius von Tyana und Christus" *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832, en GASCO, F.: "El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)", *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 14 y A. Bernabé en su traducción de *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1991, 49, introducción con abundante aparato crítico. Para observar la pervivencia de la figura de Apolonio en relación con otros casos semejantes es recomendable la lectura del artículo HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: "Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política", *Arys*, 4, 2001, 211-230 (esp. 227 y ss.).

78. BAUR, CHR.: "Apollonius von Tyana und Christus" *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832, en GASCO, F.: "El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)", *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 14 y A. Bernabé en su traducción de *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1991, 49, introducción con abundante aparato crítico. Para observar la pervivencia de la figura de Apolonio en relación con otros casos semejantes es recomendable la lectura del artículo HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: "Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política", *Arys*, 4, 2001, 211-230 (esp. 227 y ss.).

icono referencial por la recurrente comparación con Jesús, en vista a la consolidación y difusión del cristianismo en el imperio.

Ya en Porfirio, en su obra *Contra los cristianos*, se resta valor a los milagros de Jesús difundidos y defendidos por los predicadores alegando los milagros semejantes que ya en su día habían hecho otros hombres paganos como Apolonio o Apuleyo⁷⁹. Así, en el siglo IV, tal debía ser la significación de Apolonio de Tiana en el paganismo en esta curiosa reversión desde las críticas de *magos* a la cierta identificación colectiva con él que Eusebio de Cesarea hizo un escrito no sólo condenando a aquellos que hicieran la sacrílega comparación entre ambos, sino definiendo a Apolonio como un mago cuyos éxitos se debían a la intervención de los malos espíritus⁸⁰. La consideración de Eusebio sobre Apolonio no se integra, como observamos en el paganismo, en una apreciación de tipo personal e intuitivo sino en el profundo dogmatismo cristiano por el cual las prácticas mágicas sobre lo prodigioso no sólo definen lo *ajeno* o lo ilícito, sino además adquieren el significado maniqueo de lo demoníaco: el *enemigo*⁸¹. En este mismo sentido la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses dice así:

«Y entonces se manifestará aquel inicuo, a quien el Señor matará con el espíritu de su boca y destruirá con el resplandor de su venida; inicuo cuyo advenimiento es por obra de Satanás, con gran poder y señales y prodigios mentirosos, y con todo engaño de iniquidad para los que se pierden, por cuanto no recibieron el amor de la verdad para ser salvados»⁸².

También en la diatriba del anónimo *Carmen contra paganos* se pone en virulenta relación todo tipo de festividad, ceremonia o ritual pagano con el uso de la *magia* como fórmula impía y maligna para conseguir lo que sólo se obtiene con la fe cristiana por designio de Dios:

«¡Ay! Tú que con artes mágicas buscaste los honores de los próceres, he aquí yaces, miserable, obsequiado con un pequeño sepulcro»⁸³.

79. A. Bernabé, *op. cit.*, 50.

80. Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 21, 3 en A. Bernabé, *op. cit.*, 50.

81. De hecho la diferenciación entre los verdaderos “hombres divinos” (*theioi andres*) – como los emperadores cristianos – y los magos quedará poco después establecido por San Agustín en *De civ. Dei*, VI, 5-12. Cfr. HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, 1995, 190-192; CRACCO RUGGINI, L.: “Imperatori e uomini divini (I-VI secolo)” en BROWN, P.- CRACCO RUGGINI, L. – MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 1982, 9-10.

82. *II Epístola a los tesalonicenses*, 2, 8-10.

83. *Carmen contra paganos*, 110-111.: «*Artibus <h>eu magicis procerum dum quaer<I>s honores, sic miserande iaces parvo donates sepulcro*». Traducción de la magnífica edición de MARTÍNEZ MAZA, C.: *Carmen contra paganos*, Huelva, 2000.

«y desea conmover a Aqueronte con encantamientos mágicos, te arroja, miserable, como víctima a los infiernos.»⁸⁴.

Ante esta perspectiva no es difícil adivinar que, mientras el prodigio se reactualiza conforme a las nuevas circunstancias históricas, a menudo manteniendo la funcionalidad que había atesorado en el paganismo – por ejemplo, en los *omina imperii* –, los antiguos sacerdocios encargados de la exégesis de los prodigios considerados como falsos desde el prisma cristiano, no correrán la misma suerte. Y si hay un ejemplo capital que evidencie todo este fenómeno de choque ideológico expresado en diferentes formas de entender lo maravilloso, es el caso de los harúspices como principales intérpretes durante el paganismo. La dura persecución que sufren sus prácticas con la legislación del siglo IV se inserta en el propio carácter simbólico que adquieren entre los cristianos como ejemplo alegórico de la perversión del paganismo. Este sacerdocio, además de gozar de un enorme prestigio como colegio plenamente romano desde el último siglo del periodo republicano a pesar de su origen etrusco⁸⁵, se torna para los cristianos en un icono pagano, casi metafórico, como examinadores de los *exta* del sacrificio, del cordero que encarna a Jesús y a la inocencia, y que se inmoló para la salvación de la humanidad: «al cordero sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder»⁸⁶.

Los harúspices por su parte también revelan en algunos pasajes su animadversión hacia el cristianismo antes de su ascensión. Por ejemplo, ante la tentativa de Alejandro Severo de erigir un templo a Cristo «aquéllos que había descubierto, mediante sus consultas a los oráculos sagrados, que todos los hombres se iban a convertir al cristianismo [...] y todos los demás templos iban a quedar abandonados»⁸⁷, en clara referencia a los harúspices como ha concluido S. Montero⁸⁸, un pasaje en donde se respira asimismo la tensión latente entre ambos en el tiempo de composición de la obra. Más explícito es aún el pasaje del cristiano Lactancio, en donde al santiguarse algunos asistentes a un sacrificio en el reinado de Diocleciano, son expulsados los demonios haciendo inviable el estudio de las vísceras para los harúspices. En este caso el carácter cristiano de la obra de Lactancio se hace patente, puesto que además de remarcar el carácter sacrilego y demoníaco del sacerdocio etrusco⁸⁹, manifiesta de forma implícita la imposibilidad de una coexistencia entre harúspices y cristianos.

El uso de las nociones de *superstitio* y *magia* en el cristianismo toma definitivamente plena expresión con la legislación cristiana de Constantino a Teodosio II. Lo que en los siglos anteriores había correspondido a una percepción intersubjetiva de lo mágico, lo falso o lo supersticioso en este largo diálogo que hemos tenido oportunidad de exponer, se con-

84. *Carmen contra paganos*, 119-120: «*carminibus magicis cupiens Aceronta movere, praecipitem inferias miserum sub Tartara misit*».

85. MACBAIN, B.: *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982, 58-59; ROSENBERGER, *Gezähmte Götter: das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998, 52 y ss.

86. *Apocalipsis de S. Juan*, 5, 13.

87. *HA, AS*, 43, 7.

88. MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, 31.

89. Lact., *De mort. persec.*, X, 1-3.

vierte ahora en una definición institucional, fija y, además, penada. Este proceso legislativo, que consta de grandes implicaciones religiosas con consecuencias directas en lo prodigioso, parte, como ha señalado M. V. Escribano, de un hecho diferencial: «Constantine introduced the category of *haereticus* in legal terminology and was the first to make a clear difference in the laws between heretics and those who followed the *lex catholica*»⁹⁰. Desde el establecimiento oficial de esta dicotomía amparada en la nueva noción estanca de *pietas* e *impietas*⁹¹ la legislación cristiana sobre la adivinación y, en especial, sobre los harúspices como principales intérpretes de los falsos *prodigia* será, nunca mejor dicho, visceral.

Las leyes emitidas por Constantino suponen ya una declaración de intenciones que no constan, por otra parte, de poca ambigüedad, pues declaran oficialmente la práctica de los harúspices como *superstitio*⁹²: «*superstitio enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere*»⁹³ pero permitiendo sus prácticas de carácter público – no así privado, duramente sancionadas – pues, paradójicamente, contará en sus campañas con la ayuda de los harúspices. En esta recia distinción entre lo público y lo privado se incluye un intento más en el proceso de oficialización de la adivinación y de la interpretación del prodigio. Tal y como han observado J. L. Cañizar⁹⁴, S. Montero⁹⁵ o K. Bowes⁹⁶ la dirección de estas leyes no es otra que prohibir la adivinación privada para controlar, asimismo, la pública como única posible en los márgenes de la ley, especialmente en lo que concierne al emperador.

Pero lo que ahora nos interesa es, sobre todo, la asimilación conceptual que adquiere la adivinación pagana como magia en un paso más respecto a la legislación constantiniana, donde sólo se refiere a ella como *superstitio*. Este fenómeno, bien estudiado por E. Peters⁹⁷ y F. E. Shlossers⁹⁸, llevará consigo, además, la persecución de todo tipo de prácticas adivinatorias

90. ESCRIBANO, M. V.: “The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus* XVI”, en AUBERT, J.-J.: *Troisièmes Journées d’Etude sur le Code Théodosien Neuchâtel* (15-17 février 2007): *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Gêneve, 2009, 41.

91. *Cod. Theod.* 16, 2, 1: «*IMP. CONSTANTINUS A. Haereticorum factiones conperimus ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta sibi privilegia praegraventur. Ideoque placet, si quem tua gravitas invenerit ita vexatum, eidem alium subrogari et deinceps a supra dictae religionis hominibus huiusmodi iniurias prohiberi. DAT. PRID. KAL. NOV. CONSTANTINO A. III ET LICINIO III C. CONSS.*».

92. Tenemos algunos ejemplos de la percepción de lo cristiano como superstición, pero en ningún caso de carácter oficial como ocurre con Constantino: Tácito denomina al cristianismo como «*exitiabilis superstitio*» (Tac. *Ann.*, 15, 44), Plinio el Joven se refiere a ella como «*superstitio prava et inmódica*» (Ep. 10, 96), Suetonio como «*superstitio noua ac malefica*» (*Vita Neronis*, XVI). Cfr. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: “Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana”, *’Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 82; PICÓN GARCÍA, V.: “*Superstitio*, un indicio de la Romanidad de Suetonio”, *Estudios clásicos*, 26, nº 88, 1984, 323-330.

93. *Cod. Theod.* 9, 16, 1: «*aquellos que quieran permanecer servidores de su superstición*» en MONTERO, S.: *Política y adivinación...*, 67.

94. CAÑIZAR, J. L.: *Propaganda Y Codex Theodosianus*, Cádiz, 2005, 53-55.

95. BOWE, K.: *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, New York, 2008, 196-200.

96. MONTERO, S.: *Política y adivinación...*, 68-69.

97. PETERS, E.: *The magician, the Witch and the Law*, 1978.

98. SHLOSSER, F. E.: “Pagans into Magicians”, *Byzantinoslavica*, 52, 1991.

paganas, ya sin la distinción previa entre lo público y lo privado. Y en esta asociación de ideas se incide nuevamente en el carácter maléfico de la magia y, por ende, de las prácticas que pertenecen a ella desde la consideración de la jerarquía eclesiástica e imperial. En la misma sintonía, por tanto, con E. Peters, quien afirma «The association of the figure of Antichrist of with those of the magicians contributed to reinforcing the uniform hostility of early Christianity to what was universally denounced as magic»⁹⁹. Se construye, por tanto, la percepción única sobre los adivinos e intérpretes de lo maravilloso para focalizar su demonización.

En este proceso de persecución¹⁰⁰, iniciado con el establecimiento oficial de la *superstitio*, se darán nuevos pasos en la asimilación con lo impío en la interpretación de prodigios paganos y, en sentido general, de todo vestigio de la *divinatio* pagana comenzando con la prohibición de las prácticas privadas, de todas las prácticas más tarde, y, finalmente, penando incluso a los consultantes¹⁰¹. Los ejemplos en el *Codex Theodosianus* de identificación del impío con la adivinación pagana son numerosos y puede observarse la perseverancia en la asociación del adivino con *maleficus* y *magus*: «*Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Chaldei ac magi ceteri, quos maléficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur*»¹⁰², «*omnes magi*»¹⁰³, «*si quis magus uel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus uulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur uel etiam mathematicus*»¹⁰⁴, etc.

PRODIGIO CRISTIANO, PRODIGIO PAGANO: ¿UNA CATEGORIZACIÓN PERTINENTE?

El recorrido de lo prodigioso en los siglos IV y V ante el ascenso del cristianismo tomará un sentido divergente respecto al devenir general de las prácticas paganas pues, si bien hereda una tradición ominal de carácter semejante a la que hemos podido observar en los siglos anteriores, su contenido e interpretación pasa a formar parte del exclusivismo cristiano sobre lo verdadero. La confusión y ambigüedad inherente a una definición dual de *prodigio pagano* y *prodigio cristiano* hace que la precisión deba hacerse en base a su funcionalidad y al contexto histórico en que se integra la transformación o adecuación a las nuevas circunstancias: el imperio cristiano, el *dominado* y la creciente amenaza de los bárbaros.

Como ha destacado J. Fernández Ubiña en un artículo reciente¹⁰⁵, la conformación del cristianismo imperial no es un simple ascenso al poder de una religión completa y estática

99. E. PETERS, *The magician, the Witch...*, 7.

100. Sobre la legislación cristiana de este periodo cfr. MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 2010.

101. Salvo en los reinado de Juliano, al restablecer el paganismo, y con Valente, aunque de forma controlada, por el clima de tolerancia religiosa durante su reinado.

102. *Cod., Theod.*, 9, 16, 4.

103. *Cod., Theod.*, 9, 16, 6.

104. *Cod., Theod.*, 9, 16, 6

105. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 59-86.

que, definida desde los tiempos de Jesús, logra difusión social y va medrando en la jerarquía institucional. Al contrario pues la entidad propia que adquiere en los siglos IV y V de forma definida no puede desquitarse del complejo tránsito desde sus comienzos como corriente dentro del judaísmo, de los condicionamientos políticos, sociales y religiosos que imperaron en su formación hasta el resultado que se vislumbra en su ascenso definitivo. El producto, que imbrica igualmente los nuevos relatos maravillosos en el seno del cristianismo, si puede identificarse con algo será el propio sincretismo inherente de su conformación, un sincretismo teñido por el diálogo oscilante entre la innovación y la pervivencia.

Los primeros problemas metodológicos florecen, como anticipamos, al aplicar una denominación fija entre el *prodigio pagano* y *prodigio cristiano* como elementos con naturaleza propia pues ello implica, por tanto, establecer unos criterios de divergencia que distan mucho de ser claros. La posición que se ha intentado mantener en este artículo ha sido, por el contrario, una aproximación al intrincado universo de las mentalidades mediante toda una serie de indicios que dan testimonio de la porosa relación entre lo maravilloso y lo real, de forma que ni siquiera en autores como Plinio o Séneca, con una visión más naturalista desde nuestra perspectiva, parecen desquitarse de lo que a nuestro ojos parece más un ejercicio imaginativo que cualquier otra cosa. Aceptando esta base, la presencia de lo insólito y lo prodigioso no es algo exclusivo del paganismo, sino de las propias formas de racionalidad que lo comparten – entre ellas, la del cristianismo – aunque divergentes en cuanto a su particular forma de comprensión e interpretación¹⁰⁶. A ello debe añadirse, además, el hecho de la aparición continuada de fenómenos *supranaturales* – terremotos, epidemias de peste, etc. – en las que, desde un prisma profundamente religioso, pagano o cristiano, no podía dejar de advertirse una forma de expresión de la divinidad que parecía trastocar el orden *natural* de los acontecimientos¹⁰⁷. Sólo así podemos concebir, por ejemplo, el tercer edicto del cristiano Constantino a raíz de la caída de un rayo sobre el anfiteatro romano permitiendo excepcionalmente la exégesis de los harúspices ante fenómenos sobre edificios públicos¹⁰⁸.

En los últimos dos siglos del imperio debían centellear, titilantes, las imágenes maravillosas recogidas en la Biblia dentro del imaginario colectivo cristiano, guardando, además, no pocos parecidos respecto a los sucesos prodigiosos que concebía y difundía el

106. Un ejemplo de la inquietud provocada por lo prodigioso puede apreciarse en Tertuliano, cuando el cristianismo estaba aún en fase de expansión. En este fragmento, Tertuliano pregunta retóricamente que más muestras necesitan los paganos para creen en Dios: « ¿Cómo queréis que lo pruebe? Que esta verdad, de todos los medios expelió los temores de la duda. ¿Queréis la prueba por el número y hermosura de las criaturas? ¿Por este gran palacio en que vivimos? ¿Por los frutos que nos sustentan? ¿Por las cosas que nos deleitan, y por los prodigios que nos atemorizan?» (Tert., *Apol.*, XVII).

107. Ello se observa, por ejemplo, en el caso de Libanio según ha observado M. HENRY a propósito de los *omina mortis* de emperadores del siglo IV: «Dans la perspective de la mort d'un empereur, événement susceptible de bouleverser l'équilibre du monde, seules sont prises en compte et chargées d'une signification augurale, les manifestations extraordinaires de la nature ayant eu lieu avant le décès.» en HENRY, M.: "Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV siècle de notre ère: essai d'interprétation", *Phoenix*, vol. 39, 1, 1985, 38.

108. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 1. Para una interpretación de carácter político sobre esta excepción cfr. S. Montero, *Política y adivinación...*, 73.

paganismo. No ya sólo los conocidos milagros de Jesús, quizás la principal diferencia por personificar la expresión divina – recuérdese el caso de Apolonio de Tiana –, sino todo el corolario de injerencias de lo divino que salpicaron su biografía. En cualquier caso, entre los cristianos, Jesús es sólo el mediador con Dios, que es el artífice último de los mismos, una figura que no aparece sin embargo en el paganismo: «Jesús nazareno, varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis»¹⁰⁹.

Así pues, ya en su nacimiento aparece la célebre estrella de Belén, un símbolo cuya asociación al comienzo de algo tuvo siempre en el mundo mediterráneo un contenido de presagio sobre el futuro. Como afirma M. Requena a propósito de *auspicio* entendido en el amplio sentido del presagio, no sólo del estudio del vuelo de las aves, afirma que «Este doble valor (*auspicium agere* y *initium agere*) tiene su origen en la creencia, universalmente aceptada, de que el principio de algo o el primer acto determina su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea a este primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en desarrollo ulterior de lo que se inició»¹¹⁰. Imágenes que, lejos del descrédito del prodigio sugerido por algunos autores, recalcan su vigencia plena en los siglos posteriores y sin una distinción clara entre el paganismo y el cristianismo a excepción, lógicamente, de la autoría del prodigio: divinidad pagana o el Dios único cristiano. Así pues, de igual manera la estrella de Belén marcaba el nacimiento del Rey de los judíos, Tácito, sobre la muerte de Nerón, afirma que «apareció en estos mismos días un cometa, de los cuales tiene por opinión el vulgo que pronostican mudanza de rey»¹¹¹ o cuando Claudio Claudiano a finales del siglo IV justo al convertirse Honorio en Augusto dice, en el tono adulador propio del panegírico, «al mediodía el pueblo, admirándose de ello, vio una estrella audaz [...] Es evidente qué significan estas señales»¹¹².

Son muchos los relatos prodigiosos del *Nuevo Testamento* que podríamos enumerar, todos ellos con una fuerte carga de significación providencialista: discípulos que hablan en lenguas extrañas¹¹³, terremotos, apertura de sepulcros y ruptura del templo como cólera de Dios tras la muerte de Cristo¹¹⁴, apertura espontánea del cielo y llegada del Espíritu Santo en forma de paloma¹¹⁵, epifanías de ángeles¹¹⁶; señales proféticas del apocalipsis: guerras, hambrunas, pestes y terremotos¹¹⁷, etc. No es el tema que nos ocupa, sin embargo, el tratamiento de los prodigios bíblicos, puesto que además de requerir de una metodología propia para su estudio tampoco existe, a mi juicio, un elemento de continuidad en sí mismos para el Bajo Imperio. Al contrario, la razón por la que se han incluido

109. *Hechos*, 2, 22.

110. REQUENA, M.: *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001, 108.

111. *Tac., Ann.*, XIV, 22, 1.

112. *Claud., Pan. IV cons. Honorio*, 184-185 y 191-192.

113. *Hechos*, 2, 1-13.

114. *Mt.*, 27, 50-53.

115. *Mt.* 3, 16.

116. Al centurión Cornelio: *Hechos*, 10, 3.

117. *Mt.*, 24, 7-10.

ahora es precisamente para reflejar, no el paralelismo o analogía entre el prodigio pagano y el cristiano, sino la amplitud que adquiere lo *real maravilloso* dentro de la racionalidad romana, sin distinciones según la pertenencia religiosa.

Un caso muy ilustrativo es la doble explicación proporcionada a un episodio que, por lo dramático de sus consecuencias, tanto cristianos como paganos creyeron ver en él una señal divina desde su respectiva perspectiva religiosa: la peste que diezmó el imperio en la crisis del siglo III.

Las numerosas fuentes con las que contamos, todas ellas enfatizando el carácter devastador de la peste, nos hablan del profundo recuerdo que se perpetuó sobre estos acontecimientos. Pero más importante aún para lo que nos ocupa es el ambiente en que la peste se inserta, un contexto marcado por las guerras, las secesiones de territorios imperiales, la anarquía militar, la degradación de los valores que debían regir el imperio: la *crisis*. Cabe destacar que la etiqueta canónica para este intervalo cronológico como *crisis del siglo III* no es el producto de un análisis actual sino, como bien ha observado W. Liebeschuetz¹¹⁸, responde a una percepción que ya se observa en los propios contemporáneos de la *crisis*, en los escritos tanto de autores cristianos – Tertuliano, Cipriano, Orígenes y Comodiano – como paganos – Dion Casio y Herodiano – analizados por Alföldy en su conjunto de ensayos para este periodo¹¹⁹. En este contexto en que las circunstancias tomaban tintes casi apocalípticos por el desorden generalizado en el imperio, los largos episodios de peste se concibieron, por asociación de ideas, en una forma de expresión de la divinidad ante tales eventos. Aunque, como decíamos, conocemos estos episodios de peste por muchas fuentes¹²⁰, el mejor contraste entre interpretaciones opuestas sobre una peste que había adquirido categoría de prodigio es el que nos brinda la *Historia Augusta*, Eusebio de Cesarea y Paulo Orosio sobre los hechos del siglo anterior.

En la *Historia Augusta* Trebelio Polión narra, dentro de la descripción de la vorágine de caos que se cernía sobre el imperio, toda una serie de prodigios – terremotos, oscuridad durante días, trueno de los dioses *ctónicos*¹²¹, etc. – entre los que se incluye la peste, para los cuales fue necesario hacer Sacrificios a Júpiter Salvador según aconsejaron los libros Sibilinos. Todos estos desastres funestos marcaban el sentido más tradicional del prodigio como ruptura de la *pax deorum*, pero lo interesante del caso es que estas señales, según recoge Trebelio Polión en el siglo IV con un claro sentido retroactivo, habían sido producidas como consecuencia de la cólera divina por el reinado de Galieno, emperador tolerante con los cristianos y, por ello, responsable de todos los males del imperio, pues hasta las secesiones territoriales y la proclamación de emperadores por diferentes ejércitos es explicada «por desprecio hacia Galieno»¹²².

118. W. Liebeschuetz “Was There a Crisis of the Third Century?” en O. Hekster, G. de Klijn, D. Slootjes (ed.) *Crisis on the Roman Empires. Impact of Empire*, Leiden, 2007, 12.

119. Véase G. Alföldy, “The crisis of the third century as seen by contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, 1974, 89-111.

120. *HA*, G, 5, 1-6; *Zós.*, *H.N.*, I, 26, 2; I, 36, 1-2; I, 46, 2; *Aur. Vict.*, 30, 2; *Euseb.*, *HE*, VIII, 22; VIII, 23; IX, 8, 1-15; *Oros.*, *Hist.*, XXI, 5; XXII, 1-3.

121. *HA*, G, 5, 1-6.

122. *HA*, G, 5, 7.

Por otro lado, al arrojar Eusebio su mirada al pasado, a los tiempos críticos del siglo III, igualmente recoge la peste como un prodigio, pero con un significado semejante y, a la vez, diametralmente opuesto al descrito por el escritor de la *Historia Augusta*. Así como Trebelio Polión aduce la cólera divina por la permisividad de Galieno con los cristianos, para Eusebio «tales calamidades eran la paga de la gran jactancia de Maximino y de las peticiones de las ciudades contra nosotros»¹²³ haciendo que hasta los paganos reconocieran que el dios cristiano era el único y verdadero¹²⁴. En términos semejantes lo describe también Paulo Orosio como castigo divino, pero enfatizando la causa-efecto de la persecución contra los cristianos y la peste iniciada con Decio al describir la excepción precisamente con Galieno:

«... en Roma fue elegido César Galieno por el Senado; y se mantuvo en el trono, si bien desdichadamente, durante quince años, pudiendo respirar un poco de tiempo el género humano de aquella excepcional peste por su extensión y gravedad. Sin embargo, la olvidadiza maldad provoca de nuevo el castigo. [...] Pasando en silencio lo ocurrido en épocas anteriores, por haber llevado Decio la persecución contra los cristianos, una gran peste asoló el Imperio Romano»¹²⁵.

E incluso denuncia, curiosamente, no dar a la peste la importancia que requería como señal divina de Dios por parte de los emperadores paganos:

«Ahora bien, la iniquidad mintió contra sí, conducida hacia la perdición por su propio y malvado juicio, al decir que la peste es un suceso corriente y que la muerte acaecida por la enfermedad constituye más bien el fin de la naturaleza que la pena. Otra vez, y en breve plazo, pues provoca la ira de Dios con sus malas acciones, recibirá el castigo, para que se vea obligada a no olvidarse jamás»¹²⁶.

CONCLUSIÓN

Sin gran riesgo de equivocarnos podemos concluir que el prodigio entendido como relato maravilloso e injerencia de lo divino en lo mundano permanece indeleble con la llegada de los emperadores cristianos, si bien aplicando su propia percepción religiosa sobre los mismos. Quizás la principal diferencia en este tránsito hacia los siglos IV y V, una vez superadas las turbulencias previas, sea el énfasis especial sobre el sentido más providencialista del fenómeno, que no por ello dejará de constar de un contenido de advertencia o de señal acerca del porvenir. Por otro lado, como explicamos brevemente en el anterior apartado, la nueva concepción del prodigio como señal de Dios hacía incompatible la actividad de los intérpretes paganos, más en el caso de los harúspices por su carácter emblemáticos como icono de las antiguas creencias religiosas. No por ello tampoco lo maravilloso dejará de rodear la vida de los emperadores cristianos, cuyos go-

123. Euseb., *HE*, IX, 13.

124. Euseb., *HE*, IX, 14.

125. Oros., *Hist.*, XXII, 1-2.

126. Oros., *Hist.*, XXII, 2-3.

biernos aparecen, especialmente en los panegíricos, tan rodeados de lo prodigioso como en la historias de Suetonio, Dion Casio o la *Historia Augusta*, y adquiriendo, por tanto, el poderoso significado ideológico de la predestinación y del beneplácito divino, incluso por autores paganos. Quizás el principal obstáculo sobre este aspecto, difícilmente eludible por otra parte, sea considerar en qué manera la comprensión cristiana del prodigio pudo tener su correspondencia en el pueblo llano a medida que lograba difundirse el cristianismo. Hay que tener presente que a pesar de la dureza de la legislación para paliar las prácticas adivinatorias paganas, en especial las relativas a la *diuinandi curiositas*¹²⁷ de ámbito tanto público como privado, se mantienen instituciones paganas vaciadas paulatinamente de contenido¹²⁸. Así pues dejo aquí, para terminar esta reflexión, un fragmento en que podríamos intuir ciertas pervivencias de la interpretación pagana sobre lo maravilloso en el sentido amplio de lo social en un periodo tardío, aunque sólo a modo de hipótesis pues nuestro autor, Claudio Claudiano, no deja de ser un poeta pagano¹²⁹ que en las postrimerías del siglo IV expresa, con viva exaltación, una cruel invectiva contra el nuevo cónsul Eutropio del año 399 d.C.:

«Que el mundo deje de maravillarse ante los nacimientos de seres monstruosos, ante los hijos temibles para su propia madre y el aullido de los lobos oído por la noche en medio de las ciudades, ante los ganados que hablan, para asombro del pastor, ante las crueles tempestades de piedras y el hecho de que Júpiter haya enrojecido amenazadoramente con sanguíneas nubes, ante los pozos transformados en sangre y el hecho de que se encuentren en el cielo dos lunas y dos soles. Todos los prodigios palidieron ante nuestro cónsul eunuco.»¹³⁰.

127. *Cod., Theod.*, IX, 16, 4.

128. Como ha señalado A. Barb «Contrariamente a lo que afirma Gibbon, repetido por muchos historiadores posteriores, debe hacerse hincapié en que antes de Teodosio a finales del siglo no hubo ningún decreto imperial que cediendo al influjo cristiano, hubiera prohibido las instituciones de la religión pagana del Estado romano al menos – la precisión es importante – en lo que concierne a las genuinas instituciones públicas definidas y reguladas por la ley sacra» en BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas”, 125. De hecho, no será hasta Graciano, en la segunda mitad del siglo IV, cuando se renuncie al título de *pontifex maximus* que habían ostentado emperadores cristianos como Constancio y que, de hecho, desde el nacimiento de Roma– aunque eclipsado por otros sacerdocios con el paso del tiempo – constaba de atribuciones para expiar el prodigio público. Estos *pontifices*, a modo de hipótesis, podrían haber mantenido su actividad para expiar los prodigios providencialistas de Dios como castigo, o bien, su contenido se habría vaciado tanto que no tendría más valor ni competencia que su propio carácter honorífico.

129. A pesar de la discusión sobre la religión de Claudiano, en este sentido, y en concordancia con A. Cameron, es indudable la creencia del poeta en el paganismo pues ni siquiera su oficio como panegirista le impide realizar expresiones que, como la recogida arriba, parecen pertenecer a una sentida creencia en los dioses tradicionales de Roma. Cfr. A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honoris*, Oxford, 1970, pp. 189-226.

130. Claud. *Contra Eutropio*, I, 1-9.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, P.: “El culto a Mitra en la época de Caracalla”, *Gerión*, 19, 2001, 559-568.
- ALFÖLDY, G.: “The crisis of the third century as seen by contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, 1974, 89-111 (= Historisches Bewußtsein während der Krise des 3. Jahrhunderts, en G. Alföldy – F. Seibt – A. Timm [eds.], *Krisen in der Antike - Bewußtsein und Bewältigung* [Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 13]. Düsseldorf 1975, 112-132).
- BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas” en vv.aa., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, Madrid, 1989.
- BAUR, CHR.: “Apollonius von Tyana und Christus” *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832.
- BAYET, J.: *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, 1984.
- BLOCH, R.: *La divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984.
- BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1975.
- BOWE, K.: *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, New York, 2008.
- BRUNELL KRAUS, F.: *An interpretation of the omens, portents, and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Filadelfia*, 1930.
- CAEROLS, J. J.: “Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes (LIV. 25.1.8). Religión, miedo y política en Roma”, en URSO, G. (ed.): *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa, 2006, 90-136.
- CAMERON, A.: *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honoris*, Oxford, 1970.
- CAÑIZAR, J. L.: *Propaganda y Codex Theodosianus*, Cádiz, 2005.
- CRACCO RUGGINI, L.: “Imperatori e uomini divini (I-VI secolo)” en BROWN, P. – CRACCO RUGGINI, L. – MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 1982.
- DAVIES, J. P.: *Rome's religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge, 2004, 243.
- DOCKIE, M. W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, New York, 2001.
- ESCRIBANO, M. V.: “The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus XVI*”, en AUBERT, J.-J.: *Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien Neuchâtel (15-17 février 2007): Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Gêneve, 2009, 39-66.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: “Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 59-86.
- FERNÁNDEZ URIEL, P.: *Púrpura, del mercado al poder*, Madrid, 2010.
- FERNÁNDEZ, V. M.: “¿Pero tiene alguien razón?”, en CARDETE, M^a C. (ed.): *La Antigüedad y sus mitos. Narrativas históricas irreverentes*, Madrid, 2010, 169-183.
- FONTÁN, A.: “La revolución de Constantino” en CANDAU, J. M^a, GASCÓ, F., RAMÍREZ, A. (eds.): *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo.*, Madrid, 1990.
- GALLI MILLIĆ, L. – HECQUET-NOTI, N. (eds.): *Historiae Augustae Colloquium Genevense. In honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l'antiquité tardive. Idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari, 2010.
- GARCÍA ARRIBAS, I.: “La historia natural de Plinio y lo maravilloso libros IV y VIII”, *Alcalibe: revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica*, 9, 2009, 17-40.

- GASCÓ, F.: “El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)”, *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 13-22.
- GELL, W.: *The topography of Rome and its vicinity* (vol. I), London, 1834.
- GOLDSWORTHY, A.: *El ejército romano*, Madrid, 2005.
- HENRY, M.: “Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV siècle de notre ère: essai d’interprétation”, *Phoenix*, vol. 39, 1, 1985, 36-61.
- HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, 1995.
- HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: “Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política”, *Arys*, 4, 2001, 211-230.
- HOMO, L.: *Essai sur le règne de l’empereur Aurelien (270-275)*, Paris, 1904, (Texte numérisé par Marc Szwajcer), III parte, capítulo 4: “La réforme religieuse”.
- HOMO, L.: “Les documents”, *RH*, 152, 1926.
- HOROVITZ, P.: “Essai sur la date de la publication et le but de l’Histoire Auguste” en *Mélanges d’archéologie et d’histoire offert à André Piganiol*, Paris. Vol. III. 1966.
- LIEBESCHUETZ, W.: “Was There a Crisis of the Third Century?” en HEKSTER, O. – DE KLIJN, G. – SLOOTJES, D. (eds.): *Crisis on the Roman Empires. Impact of Empire*, Leiden, 2007.
- LORSCH, R.: “*Fulgura et Fulminata*: or what it portends when the family tomb is struck by a *fulmen quod decussit*.”, *Divination & Portents in the Roman World*, Odense, 2000.
- MACBAIN, B.: *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.
- MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Londres - Nueva York, 1996.
- MARROU, H.: “Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino”, MOMIGLIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989.
- MESLIN, M.: “Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin”, *Mélanges d’histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, E. De Boccard, 1974, 353-363.
- MONTERO, S.: “Aurelio Víctor y la adivinación”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 17, 4, Pisa, 1987, 989-1000.
- MONTERO, S.: “El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, 1990, 405-412.
- MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, Bruselas, 1991.
- MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 2010.
- PICÓN GARCÍA, V.: “Superstitio, un indicio de la Romanidad de Suetonio”, *Estudios clásicos*, 26, nº 88, 1984, 323-330.
- PETERS, E.: *The magician, the Witch and the Law*, 1978.
- REQUENA, M.: *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001.
- REQUENA, M.: *Lo maravilloso y el poder: los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia, 2003.
- REQUENA, M.: “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae*, nº. 3, 2006, 83-107.

- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J.: *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos*, Salamanca, 1991.
- RODRÍGUEZ HERRILLO, M. A.: “Moral popular en las historias de Herodiano: ὕβρις, σωφροσύνη, τύχη y el *princeps* ideal.”, *Myrtia*, 24, 2009, 117-141.
- ROSENBERGER, *Gezähmte Götter: das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998.
- SANTOS YANGUAS, N.: “Adivinación y presagios en el Bajo Imperio Romano según Amiano Marcelino”, *Estudios humanísticos. Historia*, 7, 2008, 9-20.
- SANTOS YANGUAS, N.: “Amiano Marcelino, Teodosio y el cristianismo”, *HAnt.*, 20, 1996, 433-446.
- SCHMIDT, J.: “La ideología romana: la ciudad ecuménica”, en CHÂTELET, F. MAIRET, G. (eds.): *Historia de las ideologías*, Madrid, 2008.
- SHLOSSERS, F. E.: “Pagans into Magicians”, *Byzantinoslavica*, 52, 1991, 49-53.
- TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.
- TONER, J. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la Antigua Roma*, Barcelona, 2012.
- VEYNE, P., *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, 2008.
- VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*, tomo VII, “Juliano”, Nueva York, 1825.
- VOLTES, P., *Historia de la estupidez humana*, Madrid, 1999.

LOS POGROMS ANTICRISTIANOS DE LYON (177) Y ALEJANDRÍA (249). UN ESTUDIO COMPARATIVO

THE ANTI-CHRISTIAN POGROMS IN LYON (177)
AND ALEXANDRIA (249). A COMPARATIVE STUDY

JORGE CUESTA

UNIVERSIDAD DE MURCIA

MAIL: jcuesta85@hotmail.com

RESUMEN

En las *Actas de los Mártires (Acta Martyrum)* se relata la muerte de los cristianos durante el período de las persecuciones. Proliferan los relatos en los que el protagonismo lo ejercen los cristianos de forma aislada o en pequeños grupos, siendo excepcional la muerte de los cristianos en masa. En dos textos, extraídos de la obra de Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica*), se describe el violento ataque a toda una comunidad, protagonizado por grupos incontrolados, ubicados cronológica y geográficamente en dos momentos claves en la historia de las persecuciones anticristianas del Imperio romano. En el presente trabajo se analizan estos acontecimientos, atendiendo también al contexto socio-religioso, sin olvidar las hipotéticas repercusiones que estos u otros podrían haber desencadenado en la literatura cristiana, principalmente en la apocalíptica y en el pensamiento escatológico de los testigos oculares. Tampoco se obvia un factor que pudo haber influido en la mentalidad de los cristianos que vivieron entre un episodio y otro (177-249). Para este tramo cronoló-

ABSTRACT

In the Acts of the Martyrs (“Acta Martyrum” in latin) recounts the death of the Christians during the period of the persecutions. In fact, the most frequent stories are the ones in which the leadership is represented by Christians in isolation or in small groups, whereas it is outstanding the death of Christians in multitudes. In two texts, which are drawn from the work of Eusebius of Cesarea (Ecclesiastic Church), describes the aggressive attack to a whole community. This fight is starred in uncontrolled groups, chronologically and geographically located in two key periods in the history of anti-Christian persecutions of the Roman Empire. Moreover, all these events are analyzed in this paper, paying attention not only to the social-religious context, but also the hypothetical impact of these or others may have reached in the Christian literature, mainly in the apocalyptic and eschatological thinking of the eyewitness. However, it is obvious a factor that may have influenced the Christian’s minds who lived between one episode and another (177-249 A.D.).

RESUMEN

gico se han datado los primeros textos de la leyenda del *Nero Redivivus* o colocación en un plano escatológico del designado desde autores como Tertuliano o Melitón de Sardes como el primer emperador perseguidor, vinculado a partir del siglo III al Anticristo.

ABSTRACT

For this chronological section have been dated the earliest texts of *Nero Redivivus* legend placement in a designated eschatological plane from authors like Tertullian or Melito of Sardes as the first pursuer emperor, linked to Antichrist from century III.

PALABRAS CLAVE

Lyon, Alejandría, *pogrom*, literatura apocalíptica, *Nero Redivivus*

KEY WORDS

Lyon, Alexandria, *pogrom*, Apocalyptic literature, *Nero Redivivus*

Fecha de recepción: 16/04/2013

Fecha de aceptación: 26/09/2013

INTRODUCCIÓN. LAS PERSECUCIONES DEL IMPERIO ROMANO CONTRA LOS CRISTIANOS. LA LITERATURA APOCALÍPTICA COMO RESPUESTA A LA HOSTILIDAD SOCIORELIGIOSA

Las persecuciones anticristianas del Imperio romano han provocado la aparición de debates en torno a su origen. Para una óptima comprensión de los episodios persecutorios de Lyon y Alejandría es necesaria una revisión de las diversas posturas adoptadas por los especialistas. La historiografía tradicional ha especulado desde hace años que el crecimiento experimentado por las primeras comunidades cristianas a partir del siglo II habría preocupado a las autoridades romanas hasta tal punto que habrían determinado autorizar las persecuciones¹. Sin embargo, las fuentes procedentes de este amplio período muestran claramente que la postura mayoritaria cristiana habría estado basada en la lealtad hacia el Imperio romano, exceptuando a las facciones procedentes de comunidades originariamente judeocristianas, influenciadas ideológicamente por mentalidades apocalípticas y escatológicas, opuestas al poder imperial².

En el mundo antiguo, la religión y la política estaban unidas estrechamente, resultando una labor complicada la de discernir si una cuestión perteneciera a un ámbito u a otro. El culto a los dioses garantizaba la existencia del Estado. Estos estaban integrados en el seno de un panteón que generalmente se mostró abierto a la integración de nuevos cultos de forma paralela a la conquista de nuevos territorios. Roma permitió la convivencia de diferentes cultos, siempre y cuando su aceptación y propagación entre la población no supusiera la alteración del orden público.

La historiografía ha señalado varios factores como desencadenantes de las persecuciones o de las hostilidades contra las comunidades cristianas. Uno de los más destacados fue sin duda la postura adoptada por los cristianos y su renuncia a la participación en el culto imperial³. Otro sería el de los *flagitia*, es decir, las acusaciones dirigidas contra los

1. Para L. Rougier, las razones del enfrentamiento entre Roma y el cristianismo habrían sido de orden político. Los cristianos rechazaron el juramento cívico lo que les conducía a situarse al margen del ejercicio de cualquier cargo público, fuese civil o militar, cf. ROUGIER, L., *El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua*, Barcelona, 1989, 79-80.

2. Las fuentes cristianas que representarían la facción favorable a un entendimiento o diálogo con Roma serían la *Epístola a los Romanos*, la *I Epístola de Pedro*; la *I Epístola a los Corintos* atribuida a Clemente de Roma. Por otro lado, la otra facción estaría representada por el *Apocalipsis* de Juan. Para la primera postura ideológica de las comunidades cristianas con respecto al poder político, cf. PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, 213ss. Del mismo autor, cf. "El cristianismo y la Iglesia de Roma: la vocación de poder en una nueva coyuntura histórica", en PUENTE OJEA, G., *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, 1992, 155-157; MONTSERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, 234.

3. Los cristianos, al oponerse a cumplir con el compromiso de rendir culto al emperador, entraron en conflicto con Roma, siendo a la vez acusados del delito de *lesa maiestatis*, cf. SANTALUCÍA, B., *Derecho penal romano*, Madrid, 1990, 118-119. No obstante, el rechazo al juramento fue rápidamente contestado y justificado por los apologistas, cf. MINNERATH, R., *Les chrétiens et le monde (Ier et IIe siècles)*, Paris, 1973,

cristianos por los supuestos delitos cometidos en relación a sus costumbres, lo que despertó la hostilidad de los grupos más conservadores de la administración romana y el rechazo y la violencia desenfundada de las masas populares. Además, los historiadores han tenido que lidiar con los problemas relacionados con la base jurídica empleada por las autoridades romanas en las persecuciones. Se sabe que desde mediados del siglo III hasta la época de los emperadores de la Tetrarquía (Diocleciano, Maximiano, Galerio, Maximino Daya) estuvieron reguladas por un conjunto de edictos, en los que quedó establecido contra qué sujetos estaban dirigidas las disposiciones imperiales, el procedimiento y los castigos impuestos a quienes fuesen considerados culpables⁴. Hasta el siglo II a.C., el sistema procesal era aquel conocido como *legis actiones*. Desde aquí hasta la época de Diocleciano se desarrolló, en primer lugar, el sistema formulario o *per formulam* y posteriormente, en una última fase, la *cognitio extra ordinem*. En el caso de los cristianos, las autoridades romanas no se conformaban con la aplicación de medidas represivas de carácter policial sino que dirigían procesos judiciales siguiendo el último de los sistemas procesales mencionados⁵. Los cristianos ejecutados, previamente sometidos a procesos judiciales, se les conocen comúnmente como mártires. El término griego “mártir” (μάρτυρ) se aplicó inicialmente a los apóstoles y discípulos de Jesús de Nazareth que daban testimonio de la resurrección de éste último. Desde mediados del siglo II, con la constante aparición de hostilidades por parte de las masas populares o bien por la iniciativa de las autoridades provinciales, acabó designando a quienes morían por la fe cristiana⁶. La evolución semántica del término vino a reflejar el cambio experimentado en la actitud de los miembros de las comunidades cristianas, especialmente en aquellos que habían muerto por sus creencias, cuyas

202-204. Para estos autores cristianos, el único juramento válido que los cristianos estaban dispuestos a realizar era la profesión de su propia fe. Ningún otro tipo ritual podía romper el estrecho lazo que el bautismo había creado entre el miembro y la comunidad a la que pertenecía. Para los cristianos, el juramento o culto al emperador era el vínculo que mantenía unidos al paganismo con los demonios, origen o fundamento de las persecuciones para el siglo II, cf. ZUCCOTTI, F., *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milano, 2000, 90-92. No obstante, esta actitud no conllevaba un rechazo por parte de los cristianos a rogar por la figura del emperador, sobre todo aquellos que formaban parte de la facción favorable a una conducta y disposición leal hacia el Imperio romano, cf. Clem. *I Cor.*, 60-61; Tert. *Apol.* 32, 2-3. En gran parte de las *Acta Martyrum* que se han conservado puede observarse como la negativa de los cristianos a participar en los rituales oficiales no era incompatible con una predisposición favorable hacia el Imperio. Se puede comprobar como las autoridades romanas deseaban que los futuros mártires abandonasen su postura de rechazo ante la proximidad de una inminente ejecución, mostrando así que el cumplimiento con respecto al culto imperial constituyó una condición para que el cristiano juzgado y sentenciado a morir pudiese ser indultado.

4. Sobre la base jurídica empleada por Roma hacia los cristianos durante cuatro siglos, cf. BARNES, T.D.: “Legislation against the Christians”, *JRS*, 68, 1968, 32-50.

5. Sobre la *cognitio extra ordinem*, cf. ORESTANO, R.: “La *cognitio extra ordinem*: una chimera”, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 46, 1980, 236- 247.

6. Cf. DELEHAYE, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, 1927, 95-108; GAIFFIER, B. de, “Réflexions sur les origines du culte des martyrs”, *La Maison-Dieu* 52, 1957, 23; QUACQUARELLI, A., *Retorica e Iconologia*, Bari, 1982, 186. Únicamente, en casos muy excepcionales, el término llegó a aplicarse en cristianos que, a pesar de sufrir persecución, sobrevivieron, cf. CALDER, W.M., “Studies in Early Christian Epigraphy”, *JRS* 10, 1920, 53.59.

vidas fueron *a posteriori* immortalizadas en relatos hagiográficos, considerados como la conducta hereditaria del testimonio apostólico, un fenómeno que se extendió especialmente con el fin de las persecuciones⁷.

Los honores fúnebres tributados en los primeros siglos del primer cristianismo a los mártires no eran muy diferentes a los concedidos al resto de los cristianos. Eran semejantes a las ceremonias tradicionales paganas. Sus lápidas eran también consagradas a los dioses Manes (*D(is) M(amibas) S(acrum)*). Las celebraciones en las que se glorificaba la memoria de los mártires se realizaban originariamente en un contexto “familiar”. Con el paso del tiempo, se convirtieron en comunitarias y oficiales. Además, desde el siglo II se rendía culto a las reliquias de los mártires (sus huesos), reuniéndose los miembros de la comunidad a la que perteneció el mártir en cuestión no solo con motivo del aniversario de su muerte (*diez natalis*), sino también en otras fechas conmemorativas relacionadas con momentos relevantes de su vida o establecidas en los usos litúrgicos locales. La piedad martirial sirvió como revulsivo en la resistencia de los *confesores* o *martyres designati*, sometidos a tormento aunque consiguieran sobrevivir, permitiéndose de este modo (habiendo finalizado la persecución) alcanzar una autoridad carismática superior a la del clero ordinario, provocando como consecuencia, y en más de una ocasión, problemas disciplinarios en el seno de la Iglesia primitiva.

Después del Edicto de Milán (313), las conmemoraciones en honor a los mártires dieron paso a manifestaciones multitudinarias a las que acudieron centenares de personas procedentes de diferentes ciudades. En todo el Imperio se levantaron basílicas o templos cristianos sobre las tumbas falsas o auténticas de los caídos durante las persecuciones, transformados al mismo tiempo en los defensores y patronos de las ciudades. Los ciudadanos cristianos pugnaban entre sí para ser sepultados lo más cerca posible de la tumba del mártir en cuestión⁸.

7. Cf. LAZZATI, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino, 22 ss. y 63 ss. En estos relatos, mayormente los magistrados encargados de dirigir los juicios de los cristianos (en muchos casos eran los mismos emperadores quienes se encargaban de juzgar y ejecutar a los mártires) eran presentados como representantes del mal, interesados en recurrir a los suplicios y al tormento para provocar que el cristiano y/o la cristiana apostatara, salvándole presumiblemente de una muerte segura. Valgan como ejemplo las palabras que el procónsul utiliza para dirigirse a Policarpo con el objetivo de salvarle la vida cf. *Mart. Pol.* 9. Pese al gran gesto heroico que representaba para los cristianos, hubo varios autores (especialmente apologistas) que se alarmaron ante la elevada proliferación de martirios, lo que les obligó a recriminar determinadas conductas que podían ser calificadas como de “suicidas”, cf. *Just, II Apol.*, 3 (4). En líneas generales, el mártir siempre estaba dispuesto a entregar su vida para de algún modo evocar la muerte de Cristo y conseguir como premio la salvación, cf. MINNERATH, R., *Les chrétiens et le monde (Ier et IIe siècles)*, Paris, 1973, 311-317. Pese al gran gesto heroico que representaba para los cristianos, hubo varios autores (especialmente apologistas) que se alarmaron ante la elevada proliferación de martirios, lo que les obligó a recriminar determinadas conductas que podían ser calificadas como de “suicidas”, cf. *Just, II Apol.*, 3 (4). En líneas generales, el mártir siempre estaba dispuesto a entregar su vida para de algún modo evocar la muerte de Cristo y conseguir como premio la salvación, cf. MINNERATH, R., *Les chrétiens et...*, 311-317.

8. Sobre los enterramientos *ad santos*, cf. DUVAL, Y., *Auprès des saints corps et âme: L'inhumation «ad santos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, 1988, Paris. Sobre los mártires,

Las persecuciones y el martirio de los cristianos no tuvieron solamente exclusivamente consecuencias en el plano socio-religioso. Las repercusiones también se reflejaron en el ámbito literario, a través de un fenómeno ideológico que no resultó exclusivo u originario de este período histórico. Este fenómeno fue el género literario apocalíptico. Apareció a mediados del siglo II a.C., con motivo de la revuelta de los hermanos Macabeos contra el monarca seleúcida Antíoco IV Epifanes, redactándose en esta época el primer exponente literario: el libro de Daniel⁹. En este género, las obras fueron compuestas como consecuencia de la hostilidad y la persecución religiosa que amenazaban con acabar con la integridad de las comunidades.

El marco cronológico en el que tuvieron lugar los episodios persecutorios de Lyon y Alejandría no habría resultado en absoluto una excepción en la redacción y difusión de obras pertenecientes a este género que pudieran hacer alusión a estos acontecimientos, desde los parámetros propios de este tipo de literatura de la antigüedad. La difusión y consolidación de esta literatura coincidió además con la aparición de un conjunto de leyendas con tintes apocalípticos o escatológicos basadas en la reaparición de un personaje

los apóstoles y Cristo como patronos de las ciudades, cf. BROWN, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, 1983, Chicago, 50ss; ROULAND, N., *Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'Antiquité romaine*, 1979, Bruxelles, 603ss.; NOUAILHAT, R., *Saints et patrons. Les premiers moines de Lerins*, 1988, Lille, 101ss.

9. El período del Segundo Templo para el Judaísmo (536/515 a.C. hasta su destrucción por las legiones de Tito y Vespasiano en el 70 d.C.) resultó ser un período marcado por una destacada creatividad religiosa, especialmente después de que Alejandro Magno conquistase el Imperio persa y parte de Oriente Próximo. Las rupturas del antiguo orden político y religioso provocaron la creación de nuevas formas de literatura religiosa promovidas por nuevos tipos de líderes religiosos con mensajes novedosos acerca de Dios, el mundo y la historia. El género literario más importante creado por los judíos con posterioridad al 250 a.C. fueron los *apocalipsis* o literatura apocalíptica. Características centrales de estas obras son la naturaleza narrativa, la transmisión del contenido a través de un intermediario y la utilización de la conocida como “espiritualidad apocalíptica”, teniendo presente que estas obras poseían un carácter de “consolación” ya que estaban dirigidas a los creyentes en tiempos política y religiosamente duros para ellos y para sus comunidades, un contexto que no resultó en absoluto exclusivo del judaísmo del Segundo Templo, trasladándose a la época de las persecuciones del Imperio romano contra el cristianismo. La obra apocalíptica más conocida es el *apocalipsis* que puede hallarse en el libro de Daniel, entre los capítulos 7 y 12, el único incluido en el canon de la Biblia hebrea. En él puede observarse el paradigma típico y característico de este género de crisis-juicio-recompensa. Además, en él hay una exposición de la historia universal, una profecía de cuatro imperios universales representados a través de cuatro bestias. Una profecía que ilustra también una de las características más comunes de este género literario en relación a la historia y su final: la función de *vaticinia ex evento* o historia presentada como profecía. Daniel supuestamente está ambientado en el siglo VI a.C. Sin embargo, el verdadero autor lo que hace es describir el contexto políticoreligioso de la revuelta de los Macabeos (167 a.C.). Sobre el género apocalíptico en el judaísmo y en los primeros siglos del cristianismo, cf. HELMHOLM, D., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubinga, 1989; COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984; STONE, M.E.: “Apocalyptic Literature”, en STONE, M.E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, sect. 2, Assen- Filadelfia, 1984, 383-441.

histórico ya fallecido, denostado además por las comunidades cristianas: Nerón¹⁰. Entre finales del siglo I, la primera mitad del siglo II y durante el reinado de Marco Aurelio tuvo lugar la aparición de los primeros testimonios literarios que han sido ubicados en el contexto ideológico-literario de la leyenda del *Nero Redivivus*, basada en el futuro regreso de Nerón, el último miembro de la dinastía imperial Julio-Claudia, tras no haber fallecido y con el objetivo de hacerse nuevamente con el control del Imperio romano¹¹.

Los testimonios literarios de esta leyenda, cercanos o próximos a la época de la persecución de Lyon desde una perspectiva cronológica, habrían sido la sección cristiana del apócrifo judío conocido como el *Martirio y Ascensión de Isaías* y los libros V y VIII de los *Oráculos Sibílinos*¹². La leyenda del *Nero Redivivus* no se detuvo en los ejemplos literarios

10. Nerón como *primus persecutor* en Tert., *Apol.* 5,3; Lact. *Mort.* 2, 5-6; Sulp. *Chron* 2, 28, 1. 29, 1-4; Oros. *Hist.* 7, 7.

11. Sobre la cuestión del *Nero Redivivus*, cf. CIZEK, E: *Néron*, Paris, 1982, 18-19 y 22, n.6; POIN-SOTTE, J.M.: “Un *Nero Redivivus* chez un poète apocalyptique du IIIe siècle (Commodien)” en CROISILLE, J.-M.; MARTIN, R e PERRIN, Y. (ed), *Neronia V. Néron, histoire et légende*, Bruixelles, 1999, 201. Sobre los “falsos nerones”, cf. GALLIVAN, P.A.: “The false Neros: a re-examination”, *Historia*, 22, 1973, 364-365; TUPLIN, C.: “The false Neros of the first century”, en DEROUX, C. (comp.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. 5, Bruixelles, 1989, 364-404. Al parecer, habría resultado crucial en la leyenda de Nerón el *Apocalipsis* de Juan, resultando clave la relación simbólica entre el Nerón histórico/legendario, el Imperio Romano y el Anticristo. Concretamente, la figura clave habría sido la Bestia del Abismo, cf. *Ap.* 11,7, así como las bestias descritas en los capítulos 13 y 17, especialmente la primera, la Bestia del Mar, de la que se dice que fue herida mortalmente pero que finalmente logró sanar, cf. *Ap.* 13, 3. Sobre la presencia y uso de la figura legendaria de Nerón en el *Apocalipsis* de Juan, cf. CHARLES, R.H.: “The Antichrist, Beliar and Neronic myths, and their ultimate fusión in early Christian literatura”, en CHARLES, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 vols., Nueva York, 1920, 76-87. Otra cuestión ha sido el nombre oculto bajo la famosa cifra o número de la Bestia, cf. *Ap.* 13,18. Sobre esto, cf. WATT, W.C.: “666”, *Semiotica*, 77, 1989, 369- 392. Sobre la identificación de Nerón en los comentarios patristicos realizados sobre el *Apocalipsis* de Juan, cf. GUMERLOCK, F.X.: “Nero Antichrist: Patristic Evidence of the Use of Nero’s Name in Calculating the Number of the Beast”, *WSJ*, 68, 2006, 347-360.

12. Cf. *TestEzeq* 4, 1-3. La fecha de su composición ha sido defendida por Charles, Cf. DIEZ MA-CHO, A. y PIÑERO, A: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, volumen VI, Madrid, 2009, 554. Este autor encontró como principal argumento para su defensa el *terminus ad quem* en Ascls 4,13, en donde se realiza una distinción entre los creyentes, diferenciando entre los que habían visto personalmente a Jesús de Nazareth de los que no. Eusebio de Cesarea, cf. *HE* III, 32, afirmó que con el martirio del obispo de Jerusalén Simeón, desaparecieron los últimos testigos que habían llegado a ver y escuchar a Jesús. El martirio de este obispo ha sido fechado durante el reinado de Trajano, entre los años 102 y 110 d.C. El Testamento atestigua la supervivencia de creyentes testigos de Jesús. Su redacción no puede haberse llevado a cabo con posterioridad al año 100 d.C. Por otra parte, el *terminus a quo* se deduce de la elaboración del mito del Anticristo, presente en el fragmento tratado en el texto principal. De hecho, fue en el año 88 d.C. cuando tuvo lugar la aparición del último de los tres “falsos nerones”. Los *Oráculos Sibílinos* son composiciones poéticas que imitan los oráculos paganos. Fueron realizados por los judíos que vivían fuera de Palestina para expresar la superioridad del judaísmo y a la vez predecir el juicio divino que debía recaer sobre aquellos pueblos que consideraban como “pecadores”. La implícita presencia de Nerón no ha sido defendida solamente para los libros quinto y octavo. En el cuarto libro sibilino, al parecer redactado a finales del siglo I d.C., Nerón aparece acompañado de otros signos contemporáneos del mal como si se

mencionados. Cercano a la época del violento episodio de Alejandría (249), Comodiano redactó su *Canto de los Pueblos* (*Carmen duobus populis*) y las *Instrucciones contra los dioses de los Gentiles* (*Instrucciones adversus gentium deos*) unos años después, durante el reinado y seguramente con motivo de la persecución anticristiana decretada por el emperador Valeriano (253- 260) o bien por el recuerdo de la emprendida por Decio. Se ha especulado con que este autor hubiese vivido y compuesto sus obras en el siglo V. De aceptarse esta cronología alternativa, no podría aceptarse, de ningún modo, que este autor, sus obras y las referencias a un Nerón legendario pudieran ser ubicadas desde una perspectiva cronológica en el contexto de las persecuciones de Decio y sobre todo, de Valeriano¹³.

Describe al Anticristo como a Nerón emergido o procedente del infierno, distinguiéndolo de un monarca oriental que acaba enfrentándose al emperador revivido al que identifica como el Anticristo propiamente dicho¹⁴. La figura escatológica antagónica por excelencia, cuya presencia resultó constante en la literatura patrística, resultó una ame-

tratará de un rey que, habiendo huido a Oriente, regresaría para vengarse de Roma, cf. *OrSib* 4, 119-124 y 137-139. El libro quinto, un texto del que no debe dudarse de su carácter antirromano, incluiría todas aquellas leyendas paganas en torno al regreso del emperador, presentándolo como un adversario apocalíptico del Mesías judío, cf. *OrSib* 5, 28-34; 93-110; 137-154; 214-227. En otro pasaje del mismo libro, al parecer relacionado con la leyenda judeocristiana del Anticristo, en el que es contrastada la acción de Nerón que regresa como un vital elemento en el conflicto apocalíptico final, cf. *OrSib* 5, 361- 384; coincidiendo con la llegada del Mesías, cf. 414-433. Las dataciones hipotéticas sobre su composición la sitúan entre los años 80-180 d.C., cf. RZACH, A.: "Sibyllinische Orakel", *RE II A*, 2, 1923, 2134-2138; GEFFCKEN, J., *Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina*, 1902, Leipzig, 24-30; COLLINS, J.J.: "The Development of the Sibylline Tradition", *ANRW II*, 20.1, 1987, 436-437; GAUGER, J.D., *Sibyllinische Weissagungen*, 1998, Düsseldorf- Zürich, 451-454; El octavo libro sibilino es un conglomerado de elementos heterogéneos yuxtapuestos. De origen fundamentalmente judío, posee inserciones cristianas y paganas. Nerón aparece retratado de manera similar a las figuras legendarias y escatológicas de los dos libros sibilinos comentados anteriormente, Cf. *OrSib* 8, 68-72; 153-157. La redacción final, probablemente, es posterior al 180 d.C. o quizás más tardía, hacia el siglo III, cf. RZACH, A.: "Sibyllinische...", 2142-2146; COLLINS, J.J.: "The Development...", 446-447. Para una síntesis en la procedencia y contenido de estos dos libros sibilinos, Cf. SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Oráculos Sibilinos" (Est. y trad. de los textos), en DÍEZ MACHO, A. y PIÑERO SÁENZ, A. (dirs.), *Apócrifos del Antiguo Testamento, III*, Madrid, 2002, 344-346 (para el quinto) y 348-349 (para el octavo).

13. Sobre Comodiano y la presencia de Nerón en sus obras, cf. POINSOTTE, J.-M., "Un Nero redivivus chez un poète apocalyptique du IIIe siècle (Commodien)", en CROISILLE, J.-M., R. MARTIN y Y.PERRIN (comps.), *Neronia V, Néron, histoire et légende*, Bruixelles, 1999, 201-213. Los versos atribuidos a este escritor latino forman parte del documento más antiguo sobre la concepción del Anticristo como un *Nero Redivivus*. Al igual que otros cristianos de los primeros siglos, Comodiano fue un convencido "milenarista". Adoptó una actitud que le llevó irremediablemente a distanciarse de muchos cristianos de los siglos II y III como consecuencia de su tono intransigente al oponerse al Imperio romano, considerándolo como el representante del Diablo sobre la tierra. Menciona brevemente al Anticristo como un Nerón "subido del infierno", cf. *Instr.* 1,41. En el *Carmen apologeticum*, tras analizar la cuestión del *Nero Redivivus* y los tres años y medio que durarán su persecución, predice que el Imperio romano caerá y que un rey de Oriente matará a Nerón, cf. *Carmen. Apolog.* 927. 932-936 y ss.

14. Comm., *Carmen. Apolog.* 927 y ss.

naza, cuyo advenimiento era interpretado con motivo del desencadenamiento de una persecución, especialmente en el siglo III.

UN POSIBLE PRECEDENTE DE “POGROM ANTICRISTIANO”. LA EJECUCIÓN MASIVA DE CRISTIANOS EN LA REPRESIÓN ANTICRISTIANA DE NERÓN SEGÚN TÁCITO (ANALES, 15, 44).

Un precedente literario y cronológico a los episodios persecutorios de Lyon y Alejandría, como ejemplo de persecución y muerte en masa de cristianos, podría encontrarse en el famoso episodio de la persecución neroniana, transmitido en los *Anales* de Tácito, con motivo del incendio de Roma acaecido en el verano del año 64 d.C. y que destruyó la mayor parte de la urbs. Nerón, agobiado por los rumores que lo apuntaban como el responsable de haber incendiado la ciudad, encontró en los cristianos el chivo expiatorio para desviar cualquier tipo de sospecha. El propio Tácito relata los factores que facilitaron que la sociedad pudiera creer a los cristianos capaces de haber incendiado Roma¹⁵. Describe los suplicios con los que fueron martirizados los cristianos en un texto que no ha sido ajeno a discusiones científicas debido al cuestionamiento de su autenticidad, las posibles interpolaciones que se hayan podido producir en él y la más que probable identidad de las víctimas protagonistas en el macabro espectáculo orquestado por Nerón y ofrecido a los habitantes de la ciudad¹⁶.

15. Cf. Tac. *Ann*, 15, 44.

16. Lo más llamativo de este texto ha sido la interesante polémica que ha generado en el seno de la historiografía, principalmente por dos razones: Por un lado, se ha llegado a proponer que el texto actual fuese producto de una posible interpolación de dos textos distintos de la obra de Tácito en el siglo IV. Sobre esta cuestión, cf. ROUGÉ, S., “L’incendie de Roma en 64 et l’incendie de Nicomédie en 303”, *Mélanges W. Seston*, Paris, 1974, 433-441. Esta fusión habría sido realizada como consecuencia de las similitudes que el autor habría encontrado entre el incendio de Roma y el de Nicomedia del 303. Por otro, a través de un minucioso estudio filológico, se ha especulado con que quizás no fueron los cristianos las víctimas que aparecen citadas por el historiador, sino los seguidores de *Cresto*, mencionado por Suetonio en la *Vita Claudii*, instigador de una serie de incidentes en la capital del Imperio, los cuales llevaron a la expulsión de los judíos, Cf. Suet. *Claud.* 25,4. Se ha pensado que Cresto habría sido un personaje real, un dirigente del grupo extremista judío de la época conocido como los “zelotes”, cf. BENKO, S.: “The edict of Claudius of A.D. 49 and the instigator Chrestus”, *ThZ* 25, 1969, 413. En este sentido, Koestermann se apoyó en el fragmento de la obra de Suetonio para intentar demostrar que los *chrestiani* de Tácito habrían sido realmente judíos, cf. KOESTERMANN, E.: “Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15, 44, 2)”, *Historia* 16, 456 ss. La maniobra de Nerón habría estado dirigida contra los proselitistas judíos, cf. BRUCE, F.F.: “Christianity under Claudius”, *BRL* 44, 1962, 317. Dos de los mártires ilustres en esta persecución habrían sido los apóstoles Pedro y Pablo, cuya presencia en Roma y posterior ejecución por parte de Nerón es una cuestión discutible. “El Nuevo Testamento no dice nada de la muerte de Pedro y Pablo. Las excavaciones efectuadas debajo de la basílica de S. Pedro no han descubierto la tumba de Pedro, ni el cenotafio, cuyo cuerpo, al no ser ciudadano romano, si murió durante la persecución de Nerón o en una reyerta, fue quemado y las cenizas arrojadas al Tíber”, cf. BLÁZQUEZ, J. M^a.: “Los orígenes de la Iglesia de Roma y el martirio de Pedro y Pablo”, *Boletín De la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 18, 2003, 27. Sobre las cuestiones “silenciadas” en el Nuevo Testamento, presentes en la literatura cristiana posterior a partir

Tal y como afirma Tácito, los testigos de la ejecución en masa de los cristianos acabaron percatándose de la verdadera intención con la que el emperador habría emprendido la persecución¹⁷.

EL POGROM ANTICRISTIANO DE LYON

La base legal con la que las autoridades provinciales actuaron contra los cristianos, hasta la primera persecución general emprendida por Decio, arranca del reinado de los emperadores Trajano (98-115) y Adriano (117- 138). Cayo Plinio Cecilio Segundo (también conocido como Plinio el Joven), en el desempeño de sus funciones como *legatus Augusti pro praetore* en la provincia romana del Ponto-Bitinia durante los años 111-113 aproximadamente, escribió al emperador conducido por las dudas al no solucionar el problema de cómo proceder correctamente contra los cristianos desde el punto de vista jurídico. Le informó de cómo había actuado inicialmente y le solicitó las instrucciones concretas y necesarias¹⁸.

La gran duda de Plinio no fue otra que la de castigar el nombre cristiano aunque no hubiese evidencia clara de delito o bien se actuase contra el acusado por el conjunto de delitos o crímenes que acompañaban al nombre cristiano (los *flagitia*). Trajano estableció que quienes resultaran culpables de pertenecer a las comunidades cristianas fuesen debidamente castigados, prohibiendo que se indagara expresamente su paradero y determinando que las acciones judiciales sólo pudieran dar comienzo única y exclusivamente cuando se presentara una denuncia formal. En el caso de que el delator presentara una acusación falsa, éste último podría enfrentarse a un proceso por calumnias. Además, advirtió que no se admitirían las denuncias anónimas, añadiendo que todos aquellos cristianos que renegaran de su fe públicamente invocando a los dioses, les sería perdonada la vida y serían automáticamente liberados en virtud de su arrepentimiento¹⁹.

sobre todo del siglo III, cf. MEHAT, A.: “Les écrits de Luc et les événements de 70. Problèmes de datation”, *RHR* 209, 2, 1992, 174-177. Su martirio ha sido narrado de un modo descriptivo en diferentes fuentes apócrifas, cf. CUESTA FERNÁNDEZ, J: “La persecución neroniana y el martirio de Pedro y Pablo en los *Acta Apocrypha*”, en BRAVO, G.- GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.), *Formas de morir y formas de matar en la antigüedad romana*, Madrid, 2013, 497- 510. Sobre las penas capitales y torturas aplicadas en la Roma antigua debe consultarse necesariamente la obra de Cantarella, cf. CANTARELLA, E., *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid, 1996, 109- 320.

17. Pese su antigüedad y reflejar un primer y temprano episodio hostil contra la comunidad cristiana romana, su lectura permite comprobar una de las más antiguas reacciones del pueblo romano ante el espectáculo ofrecido por Nerón. Tácito explica que, a pesar de que la sociedad pudiera inicialmente creer a los cristianos como los responsables del incendio al considerarlos capaces de cometer actos inmorales (se les llegó a culpar del “odio al género humano”), se comparecieron percatándose de la verdadera intencionalidad con la que el emperador había organizado el espectáculo. Sin embargo, este pasaje (al igual que toda la obra de Tácito y la *Vita Neronis* de Suetonio) permite descubrir la animadversión expresada por el autor en representación de toda la aristocracia senatorial hacia Nerón.

18. Cf. Plin., *Epist.*, 10, 96.

19. *Ibidem.* 10, 97.

Trajano sentó un precedente que condicionó a sus sucesores hasta la segunda mitad del siglo III. Adriano se limitó a continuar con la norma establecida por su antecesor. El gobernador de Asia, Sereno Graciano, solicitó instrucciones para actuar correctamente con respecto a los cristianos por su condena a muerte sin juicio previo. Fue sustituido por Cayo Minucio Fundano, quien se convirtió en el receptor de la respuesta del emperador en torno a los años 124/125, siendo dos autores cristianos (Justino y Eusebio de Cesarea) los que han legado una copia del rescripto²⁰. A pesar del carácter positivo de las medidas adoptadas, los cristianos continuaron siendo hostigados por las masas populares y castigados por los *flagitia* y castigados en virtud de la legislación de la época, vinculándose también la acusación *per nomen christianorum*²¹.

No se poseen las suficientes evidencias para afirmar que Antonino Pío (138-161) adoptase una postura oficial con respecto a los cristianos de un modo similar o idéntico al de sus predecesores. Promulgó un rescripto dirigido al legado de la provincia de la Lugdunense, Pacato, contra las sectas y las religiones desconocidas, sancionando su adhesión con el destierro para los *honestiores* y la pena de muerte para los *humiliores*²². Por Eusebio de Cesarea se sabe que el emperador se habría visto obligado a proteger a los cristianos de Tesalónica, Larisa y Atenas contra la violencia de las masas populares²³.

Hacia el año 170 d.C., Melitón de Sardes escribió una apología dirigida al emperador Marco Aurelio²⁴. Ésta, así como otras pertenecientes al género apologético y mejor conservadas (como las de Justino o Atenágoras), fue realizada con la intención de demostrar a los emperadores la inocencia de las comunidades cristianas ante los delitos y crímenes que se les imputaban. Al parecer, la postura del emperador no se alejó mucho de la adoptada por sus predecesores. Desde Roma no se impulsó ninguna persecución sistemática o general. Sin embargo, las fuentes muestran que durante su reinado se

20. Cf. Eus., *HE*, 4, 9, 1-3; Just., *I Apol*, 68, 5-10

21. Para los apologistas cristianos, las difamaciones dirigidas por la sociedad contra los cristianos eran sustentadas en la mera formulación *per nomen*. Ignacio de Antioquía fue el primer autor cristiano al que se le condenó por dicho motivo, cf. Ign. *Ef*. 3, 1. Por otro lado, en numerosos autores puede apreciarse la constante denuncia a los agravios comparativos que tenían en lugar en los procesos judiciales que afectaban a los cristianos. Tertuliano expresa de este modo como los cristianos eran juzgados y sentenciados a muerte en virtud de su nombre, cf. Tert., *Apol*. 2, 1-4. La condena en virtud del *nomen christianorum* tendría su origen en la consideración de los cristianos como seguidores de un elemento subversivo juzgado, condenado y ajusticiado por la autoridad imperial en el pasado. Sobre esta cuestión, cf. BICKERMAN, E.: "The Name of Christians", *HThR*, 43, 1949, 109-124; MONTEVECCHI, O.: "Nomen Christianorum", en CANTALAMESSA, R.- PIZZOLATO, L.F. (eds.), *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore de Giuseppe Lazzati*, Milano, 1979, 485-500.

22. Sobre este rescripto, cf. SORDI, M.: "I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani", *Stu-dRom*, 9, 1961, 372ss.

23. Cf. Eus. *HE*, 4, 26, 10.

24. Sobre Melitón se sabe muy poco. Se conoce el nombre de sus obras aunque la mayor parte se han perdido. Sobre la Apología, se conoce fragmentariamente mediante varios pasajes transcritos por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*. Probablemente fue escrita entre los años 167-177, cf. Eus., *HE*, 4, 26, 5-11. Destaca en ella la idea de que única y exclusivamente los malos emperadores fueron quienes persiguieron al Cristianismo, atribuyéndolo a las acciones fruto de los malos consejos. Sobre Melitón y su Apología, cf. GABBA, E.: "L'Apologia di Melitone da Sardi", *CS*, 1, 1962, 469-482.

produjeron ejecuciones, en ciudades como Esmirna y Roma (c. 165), Pérgamo (176) y, como podrá verse a continuación, Lyon y Vienne, así como varias ciudades en el Norte de África hacia el año 180 d.C.

Los episodios de Lyon y Alejandría fueron recogidos por Eusebio de Cesarea, obispo de la población homónima. Inauguró la edad de oro de la Patrística griega, simultáneamente al nacimiento y desarrollo del género literario histórico, inédito hasta el momento en cuatro siglos en la breve historia de la literatura del cristianismo primitivo. Su obra por antonomasia fue la *Historia Eclesiástica*, compuesta por diez libros (presentes los episodios de Lyon y Alejandría al comienzo del quinto y a mediados del sexto respectivamente)²⁵. Abarca desde el nacimiento de la Iglesia hasta la victoria de Constantino frente Licinio. En este período de más de trescientos años se expone una impresionante e inédita compilación de acontecimientos y documentos, la mayor parte perdidos. El protagonista es el cristianismo en sí mismo. Además, la obra conoció varias ediciones, copias y secuelas realizadas por Rufino, Sócrates Escolástico, Sozomeno, Teodoreto y Filostorgio.

El fatídico suceso de Lyon se ha conservado gracias a la inclusión, por parte de Eusebio de Cesarea, de una epístola de la comunidad gala dirigida a las de Asia y Frigia²⁶. El “episodio persecutorio” tuvo lugar en los últimos años del reinado del emperador Marco Aurelio (161-180). El autor de la carta no culpa de la tragedia al emperador, sino al Diablo, también conocido en el lenguaje cristiano como el “Adversario”. La idea del origen

25. Sobre Eusebio de Cesarea y su percepción histórica, cf. BARNES, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge-London, 1981; BAYNES, N.H.: “The Chronology of Eusebius”, *CQ* 19, 1925, 95-101; CAMERON, A.: “Eusebius of Caesarea and the Rethinking of History”, en GABBA, E. (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, 1983, 71-88; GRANT, R.M., *Eusebius as Church Historian*, Oxford-New York, 1980; HARL, M.: “L’histoire de l’humanité raconté par un écrivain chrétien au debut du IV^e siècle”, *REG* 75, 1962, 522-531; RASPUDIC, G., *Les éléments apologetiques dans l’Histoire ecclésiastique d’Eusèbe*, Lion; ZERNOV, N.: “Eusebius and the pascal controversy at the end of the 2nd century”, *CQR* 116, 24-41, entre otras.

26. Con motivo del 1900 aniversario del acontecimiento, del 20 al 23 de septiembre del año 1977, se organizó un coloquio titulado *Les Martyrs de Lyon*, cuyas actas fueron publicadas un año después en París. En él intervinieron prestigiosos investigadores como T.D. Barnes o G. Bowersock, cf. ROUGÉ, J.-TURCAN, R., *Les Martyrs de Lyon. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (CNRS)*, 575, Paris, 1978. Sobre el “pogrom” o episodio persecutorio de Lyon existe una abundante bibliografía, cf. AUDIN, A.: “Les martyrs de 177”, *CH* 11, 1966, 343-367; DE CHURRUCA, J.: “Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l’année 177”, *VChr* 38, 1984, 257-270; COLIN, J., *L’empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, 1964, Bonn; DEMOUGEOT, E.: “À propos des martyrs lyonnais de 177”, *REA* 68, 1966, 323-331; KERESZTES, P.: “The Massacre at Lugdunum in 177 A.D.”, *Historia* 16, 1967, 75-86; LALLEMAND, A.: “Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe”, *StudPatr* 16, 1985, 186-192. En torno a los años sesenta, J. Colin lanzó una hipótesis centrada en una equivocación por parte de Eusebio de Cesarea al ubicar el martirio de estos mártires en la ciudad de Lyon. El historiador eclesiástico habría confundido la ciudad gala con la circunscripción administrativa del mismo nombre y localizada en el Ponto gálata. El centro urbano de Lyon sería el de Andrappa-Neoclaudipolis, cf. COLIN, J.: “Martyrs grecs de Lyon ou martyrs galates? (Euseb., Hist. eccl. V, 1)”, *AC* 33, 108-115.

demoníaco de las persecuciones fue una constante en el pensamiento apologético cristiano, especialmente en el siglo II y en autores como Justino quien, a través de sus obras, se dirigió de forma respetuosa a los emperadores de sus respectivas épocas con el fin de que pudieran poner punto y final a las persecuciones “locales” contra los cristianos. El carácter diabólico de las persecuciones lo argumentaban los apologistas griegos como consecuencia de la influencia y presencia del Diablo en los cultos politeístas²⁷.

Los cristianos son expulsados de sus casas y de los baños públicos. Se les prohíbe moverse libremente por la ciudad. Al paso de la dramática situación sale Vetio Epágato, quien defiende a los cristianos y echa por tierra las acusaciones de ateísmo y de impiedad dirigidas contra los miembros de la comunidad. Un importante grupo de cristianos son atrapados. El fenómeno de la apostasía comienza a darse con motivo del *pogrom* desatado, aunque hay otros que optan por confesar su fe hasta morir. Los hay quienes acaban por renunciar a sus creencias por el miedo y el dolor provocados por los tormentos infringidos. Junto a ellos son encarcelados los siervos o criados que muchos de los cristianos que habían sido detenidos tenían a su servicio y que acabaron por acusar a sus antiguos amos por miedo a ser atormentados o incluso ajusticiados por las autoridades:

συνελαμβάνοντο δὲ καὶ ἐθνικοὶ τινες οἰκέται τῶν ἡμετέρων, ἐπεὶ δημοσιᾶκέλευσεν ὁ ἡγεμῶν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς: οἱ καὶ κατ' ἐνέδραν τοῦσατανᾶ, φοβηθέντες τὰς βασάνους ἃς τοὺς ἀγίους ἔβλεπον πάσχοντας, τῶνστρατιωτῶν ἐπὶ τοῦτο παρορμώντων αὐτούς, κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστειαδείπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις καὶ ὅσα μῆτε λαλεῖν μῆτε νοεῖν θέμις ἡμῖν, ἀλλὰ μὴδὲ πιστεῦειν εἴ τι τοιοῦτο πώποτε παρὰ ἀνθρώποις ἐγένετο.²⁸

En el momento en el que la hostilidad aumenta, entran a escena Atalo y Blandina²⁹. La mártir es torturada, al igual que un cristiano de nombre Santos. Otro personaje femenino, de nombre Biblida, adopta una conducta opuesta a la de la mártir, apostatando inicialmente para acabar siendo torturada. En el relato también entra en escena el obispo de la ciudad, Potino. Junto a él son encarcelados aquellos que habían renegado en primer lugar de la fe cristiana. Además, irrumpe otro personaje: Atalo. Siendo condenado a ser devorado por las bestias (*damnatio ad bestias*), el gobernador

27. Cf. Just., *I Apol*, 5.

28. Eus., *HE*, 5, 1, 14: “Fueron apresados también algunos paganos, criados de los nuestros, cuando el gobernador mandó que se nos buscara a todos nosotros. Estos, por insidia de Satanás, temiendo los tormentos que veían padecer a los santos y empujados a ello por los soldados, nos acusaron falsamente de cenas tiestas, de promiscuidades edipeas y de tantas otras cosas que a nosotros ni decir las ni pensarlas es lícito, ni creer siquiera que tales cosas se hayan dado entre los hombres” Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, vol. 1, Ed. y trad. de A. Velasco-Delgado, Madrid, 1997, 270. Los textos originales griegos así como su traducción, para los episodios de Lyon y Alejandría, están extraídos de los dos volúmenes de la edición bilingüe de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.

29. Sobre Blandina y el papel de las mujeres en el cristianismo primitivo como mártires, cf. PEDREGAL, A.: “Las mártires femeninas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”, *SHHA* 18, 2000, 277-294.

de la provincia detiene inmediatamente su ejecución obligado por las circunstancias al averiguar que posee la ciudadanía romana. Forzado por los acontecimientos, envía una consulta al emperador para saber qué camino seguir en el juicio y ejecución de los cristianos que sean ciudadanos romanos:

καὶ περιαχθεὶς κύκλω τοῦ ἀμφιθεάτρου, πίνακος αὐτὸν προάγοντος ἐν ᾧ ἐγγράπτο Ῥωμαῖστί ὁ οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός, καὶ τοῦ δήμουσφόδρα σφριγῶντος ἐπ' αὐτῷ, μαθὼν ὁ ἡγεμὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν, ἐκέλευσεναὐτὸν ἀναληφθῆναι μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ εἰρκτῇ ὄντων, περὶ ᾧ ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι καὶ περιέμενεν τὴν ἀπόφασιν τὴν ἀπ' ἐκείνου.³⁰

La respuesta de Marco Aurelio fue recogida también por el autor de la epístola:

ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δὲ τινεσάρνοϊντο, τούτους ἀπολυθῆναι, τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως ἔστιν δὲ αὐτηπολυάνθρωπος ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν συνερχομένων εἰς αὐτὴν ἀρχομένηςσυνεστάναι, ἀνήγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατριζῶν τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεύων τοῖς ὄχλοις· διὸ καὶ πάλιν ἀνήταξεν, καὶ ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ῥωμαίων ἐσχηκέναι, τούτων ἀπέτεμε τὰς κεφαλὰς, τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς θηρία.³¹

No se registran más apostasías por parte de los cristianos condenados, quienes acababan finalmente comportándose como mártires de forma unánime. No todos mueren en el espectáculo circense. Hay quienes fallecen en la cárcel. Los restos mortales de todos ellos, sin excepción, son arrojados a los perros. Los cristianos supervivientes al tumulto intentan hacerse con el control de los restos mortales de los condenados, pero no consiguen alcanzar su objetivo al ser custodiados en todo momento. Realizan grandes esfuerzos por hacerse con ellos. Sin embargo, acaban siendo quemados y sus cenizas son arrojadas a las aguas del río Ródano:

Τούτοις ἐξῆς μετέραφασιν: τὰ οὐν σώματα τῶν μαρτύρων παντοίως παραδειγματισθέντα καὶ αἰθριασθέντα ἐπὶ ἡμέρας ἕξ, μετέπειτα καέντα καὶ αἰθαλωθέντα ὑπὸ τῶν ἀνόμων κατεσαρώθη εἰς τὸν Ῥοδανὸν ποταμὸν πλησίον παραρρέοντα, ὅπως μηδὲ λείψανον αὐτῶν φαίνεται ἐπὶ τῆς γῆς ἔτι.³²

30. Cf. Eus., *HE*, 5, 1, 44: “Al enterarse el gobernador de que era romano, mandó que lo llevaran con los demás que estaban en la cárcel, acerca de los cuales escribió una carta al emperador y quedó esperando su respuesta”; cf. Eusebio de Cesarea, *Historia...*, 279.

31. Cf. Eus., *HE*, 5, 1, 47: “Efectivamente, el emperador disponía en su rescripto que los unos fueran degollados y los otros, con tal que renegaran, absueltos. Al empezar a tenerse la gran fiesta local (concurren a ella en muchedumbre gentes de todas las razas) el gobernador hizo llevar de nuevo al tribunal a los bienaventurados, en plan de teatro y de espectáculo para las muchedumbres. Por eso les interrogó de nuevo, y a los que parecían estar en posesión del título de ciudadanos romanos, los hacía decapitar, mientras que a los demás los mandaba a las fieras”, cf. Eusebio de Cesarea, *Historia...*, 279- 280.

32. Cf. Eus., *HE*, 5, 1, 62: “«Así, pues, los cuerpos de los mártires, después de ser expuestos al escarnio en todos los modos posibles y de estar a la intemperie durante seis días, fueron luego quemados

El propio autor explica que tal decisión habría estado motivada por el conocimiento de la creencia cristiana sobre la resurrección del cuerpo y del alma, y evitar que los mártires volvieran a la vida. Un detalle que acaba clausurando el relato de forma dramática, recogiendo la probable opinión pagana sobre la actitud cristiana ante la muerte:

καὶ ταῦτ ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἀφελέσθαι αὐτῶντὴν παλιγγενεσίαν, ἴνα, ὡς ἔλεγον ἐκεῖνοι, ἴμηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ἣ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν καίκαταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἦκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον: νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελέσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν.³³

Los acontecimientos de Lyon tuvieron como origen un tumulto popular que jamás tuvo conexión alguna con la autoridad imperial y que podría explicarse en los más que probables prejuicios surgidos como consecuencia de una confusa visión de las diferentes tendencias ideológicas existentes en el cristianismo primitivo³⁴. Por otro lado, las pruebas de las que se disponen no permitirían hablar de una masacre de cristianos a gran escala en Lyon, a pesar de que Eusebio pudiese hablar de millares de mártires³⁵. Sobre la legislación aplicada, todo parece indicar que las detenciones estuviesen motivadas por denuncias y que, como consecuencia a la presión popular, se incrementasen obligando al

y reducidos a ceniza, que aquellos impíos arrojaron al río Ródano, que pasa por allí cerca, para que ni siquiera sus reliquias fuesen ya visibles sobre la tierra»; Cf. Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, 284.

33. Cf. Eus., *HE*, 5, 1, 63: «Y esto lo hacían pensando que podrían vencer a Dios y arrebatárselos a aquellos su nuevo nacimiento, con el fin de que según ellos decían, *ni siquiera esperanza tengan de resurrección*; persuadidos por ella, nos están introduciendo una religión extraña y nueva, desprecian los tormentos y vienen dispuestos y alegres a la muerte: veamos ahora si van a resucitar y si puede su Dios socorrerles y arrancarlos de nuestras manos»; cf. Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, 284.

34. Sobre los *flagitia*, cf. ADAMIK, T.: "Flagitia Christianorum", *WS*, 114, 2001, 397-404; McGOWAN, A.: "Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century", *JECS*, 2, 1994, 413-442; NAGY, A.A.: "La forme originale de l'accusation d'antropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle", *REAug*, 47, 2001, 223-249; VOLTERRA, E., *Flagitium nelle fonti giuridiche romane*, Modena, 1934; WALTZING, J.-P.: "Le crimen rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle", *Musée Belge*, 29, 1925, 209-238. Los comportamientos inmorales, muchos de ellos producto de una mala interpretación de la liturgia cristiana, habrían sido conocidos por la sociedad romana o bien de haberlos observado en determinados grupos marginales. En este sentido, los *flagitia* habrían gozado de una importante credibilidad tanto entre las masas populares como entre las autoridades imperiales. El tumulto o *pogrom* de Lyon sería un ejemplo de cómo la acusación de extrañas costumbres habría desembocado en una reacción hostil contra la comunidad cristiana presente en la ciudad. Tampoco es descartable que el paganismo lugdunense confundiera el comportamiento de los gnósticos marcosianos, procedentes de Asia Menor desde mediados del siglo II, con el de los cristianos de Lyon. Una lectura y análisis de varias fuentes cristianas permite demostrar la existencia de grupos descontrolados que podrían haber dado la impresión de haber cometido actos semejantes a los *flagitia*, cf. BENKO, St., *Pagan Rome and the Early Christians*, London, 1985, 163. Dos testimonios que demostrarían la existencia de grupos semejantes en épocas muy tempranas en el nacimiento y desarrollo del cristianismo estarían citados en dos de los libros neotestamentarios, cf. *Jud* 12; *2 Pe* 12.

35. Cf. Eus., *HE*, 5, *pról.*, 1.

gobernador de la Lugdunense a actuar al margen de la normativa establecida por Trajano y a los principios del derecho penal romano.

EL POGROM ANTICRISTIANO DE ALEJANDRÍA (249)

En la *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea presenta el reinado de Cómodo (180-193) como una etapa pacífica para las comunidades cristianas. Gran parte de la historiografía sostiene que las relaciones entre la Iglesia y el Imperio se habrían establecido abierta pero no oficialmente³⁶. Sin embargo, no es posible afirmar esta postura con absoluta rotundidad, sobre todo si se tiene presente la existencia de fuentes que relatan condenas esporádicas contra los cristianos como consecuencia del *nomen christianorum*, como el senador Apolonio o los mártires escilitanos³⁷.

La postura de la dinastía severiana con respecto a los cristianos ha sido discutida. La tolerancia mostrada por los representantes de la familia imperial, abiertos a las influencias religiosas procedentes de Oriente, chocaría con el presumible edicto promulgado por Septimio Severo en torno al año 202 en el que se prohibía el proselitismo para los judíos y para los cristianos³⁸. No obstante, resultó una época muy similar a los reinados de la dinastía Antonina: Aún cuando desde Roma no se promoviera ninguna persecución, esta situación no conllevó en absoluto la ausencia de episodios violentos que condujeran al martirio a hombres y mujeres, como en el caso de Perpetua y Felicidad, transcurrido hacia el año 203.

Eusebio de Cesarea afirmó que Maximino el Tracio, el primer emperador de la conocida como “Anarquía Militar” (235-284), desencadenó una persecución contra la jerarquía eclesiástica³⁹. Por otro lado, Firmiano, obispo perteneciente a la época de dicho emperador, definió como “locales” las acciones persecutorias que tuvieron lugar en

36. Una síntesis actualizada de dicha cuestión puede encontrarse en ESPINOSA, U., “Cómodo y los cristianos. Lectura política de las fuentes”, *Gerión*, 13, 1995, 128-140.

37. Sobre el juicio y martirio del senador Apolonio, cf. GRIFFE, E.: “Les Actes du martyr Apollonius et les problèmes de la base juridique des persécutions”, *BLE*, 53, 1952, 65-76; SORDI, M.: “Lapologia del martire romano Apolonio come fonte dell’Apologeticum di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio”, *RS*, 18, 1964, 169- 188; TIBILETTI, C.: “Gli Atti di Apollonio e Tertulliano”, *AAT*, 99, 1964- 1965, 295-337, entre otras. Sobre los mártires escilitanos, cf. FREUDENBERGER, R.: “Die Akten der scillitanischen Märtyrer als historische Dokument”, *WS*, 86, 196- 225; KARPP, H.: “Die Zahl der scillitanischen Märtyrer”, *VChr*, 15, 1961, 165-172.

38. De ser cierto este decreto, debería suponerse que los cristianos se habrían visto especialmente afectados ya que la única manera de acceder a las comunidades cristianas era a través de la predicación. Por otro lado, resulta altamente sospechoso que la única fuente que recoja esta noticia sea precisamente la *Historia Augusta*, una obra colectiva realizada en fechas muy tardías y que no goza de información histórica creíble. De ser cierto que los cristianos se encontraban en la misma situación que los judíos y únicamente era considerado como ilegal su conversión, la condición de cristiano de nacimiento no habría sido considerada fuera de la ley y por lo tanto la profesión cristiana en sí misma no habría supuesto ningún crimen. Sobre esta cuestión, cf. SCHWARTE, K.H.: “Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus”, *Historia*, 12, 185-208.

39. Cf. Eus., *HE*, 6, 28.

Capadocia, tal y como se puede extraer de una epístola de Cipriano de Cartago⁴⁰. Las medidas adoptadas por Maximino contra los cristianos no podrían entenderse como una auténtica persecución. Por otro lado, la supuesta tolerancia severiana hacia los cristianos fue retomada por Gordiano III (238-244) y al parecer continuada por Filipo el Árabe (244-249), considerándose a éste último como el primer emperador cristiano (antes que Constantino) y como la primera autoridad imperial en someterse a la persona del obispo Dionisio de Alejandría⁴¹.

El emperador Decio (249-251) llevó a cabo un conjunto de primeras medidas contra los cristianos en otoño del año 249 a su llegada a Roma, aprovechándose de la creciente animadversión popular, a raíz de la muerte y desaparición de la escena política de Filipo. En el mes de enero del 250, el nuevo emperador ordenó a través de un edicto que todas las ciudades del Imperio romano y sus habitantes cumplieran con el tradicional sacrificio anual a Júpiter. Quienes participasen del sacrificio, obtenían un *libellus* o certificado con el que podían demostrar el pleno cumplimiento con la disposición imperial⁴².

Quienes se negaron a cumplir con el edicto fueron arrestados y/o muertos en prisión, tal y como ocurrió con Fabiano, obispo de Roma o los obispos de Antioquía y Jerusalén Babilas y Alejandro respectivamente. Los que consiguieron huir, como Dionisio de Alejandría (testimonio ocular de los acontecimientos violentos de Alejandría) y Cipriano de Cartago (testigo de las consecuencias de las medidas persecutorias aplicadas por Decio y Valeriano en el norte de África), pudieron escapar a la prisión y al martirio. No obstante, el decreto resultó eficaz, ya que infringió una herida mortal en el corazón de la jerarquía eclesiástica. Provocó además serios problemas en el seno de las comunidades cristianas. El pánico ante una inminente y segura muerte llevó a muchos cristianos a apostatar, sacrificar a los dioses manteniendo la fe u obteniendo el certificado sin hacer acto de presencia. El número de apostasías fue elevado, así como las conductas fueron diversas según el proceder de los cristianos en su apostasía. Por el contrario, el número de mártires no alcanzó jamás una cifra elevada. La repentina muerte de Decio propició que la persecución no se prolongara. Sin embargo, ello no impidió que los efectos resultasen devastadores al provocar profundas y casi irreparables divisiones internas.

El episodio de Alejandría fue también recogido por Eusebio, tomando como documento una epístola de Dionisio de Corinto enviada a Germano⁴³. El incidente tuvo lugar un año antes de la promulgación del ya mencionado edicto de Decio. El origen de la primera hostilidad habría estado en la acción de un personaje de gran influencia

40. Cf. Cypr., *Epist.* 75,10.

41. Cf. Eus., *HE*, 6, 34.

42. La publicación del decreto de Decio no sólo provocó mártires entre las filas cristianas, sino también apóstatas. Entre ellos pueden distinguirse varios grupos: En primer lugar, los *thurificati*, es decir, quienes llegaron a quemar incienso ante la imagen del emperador. Después estarían los *stantes* o *consistentes*, aquellos que no se presentaron cuando fueron convocados para que pudiesen realizar públicamente los sacrificios dirigidos a los dioses. Por último, los *libellatici*, quienes sobornaron a los funcionarios para evitar el sacrificio y obtener “ilegalmente” los certificados. Sobre esta cuestión, cf. KERESZTES, P.: “The Decian Libelli and Contemporary Literature”, *Latomus*, 34, 1975, 761-781..

43. Cf. Eus., *HE*, 6, 40-42.

social y religiosa que habría conducido a las masas sociales a lanzarse contra las comunidades cristianas:

Ὁ δ αὐτὸς ἐν ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Φάβιον Ἀντιοχέων ἐπίσκοπον, τῶν κατὰ Δέκιονμαρτυρησάντων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τοὺς ἀγῶνας τοῦτον ἱστορεῖ τὸν τρόπον: ‘ οὐκἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ προστάγματος ὁ διωγμὸς παρ’ ἡμῖν ἤρξατο, ἀλλὰ γὰρ ὄλον ἐνιαυτὸν προύλαβεν, καὶ φθάσας ὁ κακῶν τῇ πόλει ταύτῃ μάντις καίποιητής, ὅστις ἐκεῖνος ἦν, ἐκίνησεν καὶ παρώρμησεν καθ’ ἡμῶν τὰ πλήθη τῶν ἐθνῶν, εἰς τὴν ἐπιχώριον αὐτοῦ δεισιδαιμονίαν ἀναρριπίσας: οἱ δ ἐρεθισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ καὶ πάσης ἐξουσίας εἰς ἀνοσιουργιανλαβόμενοι, μόνην εὐσέβειαν τὴν θρησκείαν τῶν δαιμόνων ταύτην ὑέλαβον, τὸκαθ’ ἡμῶν φονᾶν.⁴⁴

Al igual que el relato expuesto anteriormente, está protagonizado por un sinfín de personajes masculinos y femeninos, objeto de duras y espeluznantes agresiones. Valgan como ejemplos los de Quinta, obligada a adorar a los dioses que, al negarse, provoca que sus captores acaben atándola y arrastrándola por las calles, mientras la flagelan:

εἶτα πιστὴν γυναῖκα, Κοῖνταν καλουμένην, ἐπὶ τὸ εἰδωλεῖον ἀγαγόντες, ἠνάγκαζον προσκυνεῖν: ἀποστρεφομένην δὲ καὶ βδελυττομένην ἐκδήσαντες τῶν ποδῶν διὰ πάσης τῆς πόλεως κατὰ τοῦ τραχέος λιθοστρώτου σύροντες προσαρασσομένην τοῦ μυλιαίου λίθοις, ἅμα καὶ μαστιγοῦντες, ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀγαγόντες κατέλευσαν τόπον.⁴⁵

O Apolonia que, siendo presionada para renunciar a su fe, acaba arrojándose por sí sola a una hoguera que sus captores habían preparado para extorsionarla:

Ἄλλὰ καὶ τὴν θαυμασιωτάτην τότε παρθένον πρεσβῦτιν Ἀπολλωνίαν διαλαβόντες, τοὺς μὲν ὀδόντας ἅπαντας κόπτοντες τὰς σιαγῶνας ἐξήλασαν, πυρὰν δὲ νήσαντες πρὸ τῆς πόλεως ζῶσαν ἠπειλοῦν κατακαύσειν, εἰ μὴ συνεκφωνήσειεν αὐτοῖς τὰ τῆς ἀσεβείας κηρύγματα. ἡ δὲ ὑποπαραιτησαμένη βραχὺ καὶ ἀνεθεῖσα, συντόνωσ ἐπήδησεν εἰς τὸ πῦρ, καὶ καταπέφλεκται.⁴⁶

44. Cf. Eus., *HE*, 6, 41, 1-2: “Y el mismo, en su carta a Fabio, obispo de Antioquía, narra como sigue los combates de los que sufrieron martirio en Alejandría bajo Decio: «Entre nosotros, la persecución no comenzó por el edicto imperial, sino que se anticipó un año entero. Tomando la delantera en esta ciudad el adivino y autor de males, quienquiera que él fuese, agitó y excitó contra nosotros a las turbas de paganos reavivando su celo por la superstición del país. Por él excitados toda licencia para su obrar impío, comenzaron a pensar que solamente era religión este acto de culto demoníaco: desear asesinarlos (...)»”, cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, vol. 2, Ed. y trad. A. Velasco-Delgado, Madrid, 1997, 413.

45. Cf. Eus., *HE*, 6, 41, 4: “Luego fue una mujer creyente, llamada Quinta; la condujeron al templo de los ídolos y querían forzarla a adorar, más como ella se volviera horrorizada, la ataron por los pies y la arrastraron por toda la ciudad sobre el escabroso empedrado, chocando contra las piedras de moler, a la vez que la iban azotando, y volviéndola al mismo lugar, la apedrearón”, cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica...*, 414.

46. *Ibidem.* 6, 41, 7: “Pero hay más; también prendieron entonces a la anciana Apolonia, virgen admirabilísima. Al golpearla en sus mejillas le hicieron saltar todos los dientes, y levantando una hoguera

El autor de la epístola marca un nuevo paso con respecto al texto anterior, incluyendo no solo a más mártires sino también cristianos que apostatan. Pueden incluso distinguirse hasta dos “pogroms” o episodios violentos protagonizados por las masas populares contra los cristianos en Alejandría, separados cronológicamente por el edicto del emperador. En el primero, mueren entre otros las dos mártires mencionadas y acaba deteniéndose por una guerra civil. El segundo se inaugura con la disposición imperial, pudiendo encontrar en esta fuente un valioso testimonio de gran valor para conocer las reacciones mostradas ante la nueva situación planteada por los *lapsis* en el seno de la comunidad eclesial:

πλὴν πάντες γε κατεπτήχισαν: καὶ πολλοὶ μὲν εὐθέως τῶν περιφανεστέρων, οἱ μὲν ἀπήντων δεδιότες, οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο, οἷδὲ ὑπὸ τῶν ἀμφ' αὐτοῖς ἐφείλκοντο: ὄνομαστί τε καλούμενοισι ἀνάγκαις καὶ ἀνιέροις θυσίαις προσήσαν, οἱ μὲν ὠχρίωντες καὶ τρέμοντες, ὥσπερ οὐ θύσοντες, ἀλλ' αὐτοὶ θύματα καὶ σφάγια τοῖς εἰδώλοις ἐσόμενοι, ὡς ὑπὸ πολλοῦ τοῦ περιστώτος δήμου χλεύην αὐτοῖς ἐπιφέρεσθαι καὶ δήλους μενεῖναι πρὸς πάντα δειλοὺς ὑπάρχοντας, καὶ πρὸς τὸ τεθνάναι καὶ πρὸς τὸ θῦσαι: οἱ δὲ τινες ἐτοιμότερον τοῖς βωμοῖς προσέτρεχον, ἰσχυριζόμενοι τῆθρασύτητι τὸ μηδὲ πρότερον Χριστιανοὶ γεγονέναι, περὶ ὧν ἡ τοῦ κυρίου πρόρρησις ἀληθεστάτη ὅτι δυσκόλως σωθήσονται. τῶν δὲ λοιπῶν οἱ μὲν ἔποντο τοῦτοῖς ἑκατέροις, οἱ δὲ ἔφευγον.⁴⁷

El final no resulta del todo trágico. Se destaca en él la ansiada meta que desean alcanzar los mártires como premio a su martirio:

Εἶτα τούτοις ἐπιφέρει μετὰ βραχέα λέγων: ‘ αὐτοὶ τοίνυν οἱ θεῖοι μάρτυρες παρήμῃν, οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ, τῶν παραπεπτωκότων ἀδελφῶν τινὰς ὑπευθύνους τοῖς τῶν θυσιῶν ἐγκλήμασιν γενομένους προσελάβοντο, καὶ τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν ἰδόντες δεκτὴν τεγενέσθαι δυναμένην τῷ μὴ βουλομένῳ καθόλου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν δοκιμάσαντες, εἰσεδέξαντο καὶ συνήγαγον καὶ

dealnte de la ciudad, la amenazaban con quemarla viva si no profería, junto con ellos, las proclamas de la impiedad. Ella entonces pidió un breve espacio y, una vez suelta, se lanzó de un fuerte salto al fuego y quedó totalmente abrasada”, cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica...*, 414-415.

47. Cf. Eus., *HE*, 6, 41, 11-12: “Lo cierto es que todos estaban aterrados, y muchos de los más conspicuos, unos comparecían en seguida, muertos de miedo; otros, con cargos públicos, se veían llevados por sus propias funciones, y otros eran arrestados por los amigos. Llamados por su nombre, se acercaban a los impuros y profanos sacrificios, pálidos unos y temblorosos, como si no fueran a sacrificar, sino a ser ellos mismos sacrificios y víctimas para los ídolos, tanto que el numeroso público que les rodeaba se mofaba de ellos, pues resultaba evidente que para todo resultaban unos cobardes, para morir y para sacrificar; algunos otros, en cambio, corrían más resueltos a los altares y llevaban su audacia hasta sostener que jamás anteriormente habían sido cristianos”; cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, vol. 2, Ed. y trad. A. Velasco-Delgado, Madrid, 1997.

συνέστησανκαὶ προσευχῶν αὐτοῖς καὶ ἐστιάσεων ἐκοινώνησαν. τί οὖν ἡμῖν, ἀδελφοί, περιούτων συμβουλευέτε;⁴⁸.

Al mismo tiempo, lamenta la nueva y problemática situación planteada por los apóstatas, preguntándose Dionisio una y otra vez sobre cómo debe actuar la Iglesia ante aquellos que han optado por renunciar o fingir que han abjurado de la fe para sacrificar a los dioses o simular que lo han hecho obteniendo la pertinente documentación y, en cualquiera de los casos, evitando así el martirio:

τί ἡμῖν πρακτέον; σύμψηφοι καὶ ὁμογνώμονες αὐτοῖς καταστῶμεν καὶ τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶ τὴν χάριν φυλάξωμεν καὶ τοῖς ἐληθεῖσιν ὑπ αὐτῶνχρηστευσώμεθα, ἢ τὴν κρίσιν αὐτῶν ἄδικον ποιησώμεθα καὶ δοκιμαστάς αὐτοῦστῆς ἐκείνων γνώμης ἐπιστήσωμεν καὶ τὴν χρησιότητα λυπήσωμεν καὶ τὴν τάξινανασκευάσωμεν;⁴⁹.

CONCLUSIONES

Se ha podido comprobar a través de la lectura de este artículo como se ha empleado el término *pogrom* para calificar o definir los episodios violentos o persecuciones de Lyon y Alejandría. *Pogrom* o pogromo es una palabra de origen ruso que se puede traducir en castellano por “devastación, destrucción”. El vocablo ha sido utilizado desde el siglo XIX, principalmente en el contexto histórico de los movimientos antisemitas que se desarrollaron durante la Rusia zarista. Lo más importante, es que este término ha sido empleado por la historiografía contemporánea para englobar el conjunto de persecuciones, saqueos y matanzas de judíos que acontecieron en el reino de Castilla y en la Corona de Aragón en el año 1391, motivadas principalmente por las predicaciones antijudías, así como otros factores. Lo más importante, en relación al significado del término y al contenido de los acontecimientos, es que los saqueos a las juderías y las masacres de miles de judíos tuvieron lugar al margen de las autoridades políticas. Por el contrario, con respecto a los episodios persecutorios u hostilidades de la sociedad romana hacia las comunidades cristianas, los diferentes representantes del poder imperial en las provincias mayormente tomaron parte en la dirección de los juicios y en la ejecución de las penas de muerte.

48. Cf. Eus., *HE*, 6, 42, 5: “Y luego, después de breves líneas, prosigue diciendo: «Por lo tanto, los mismos divinos mártires de entre nosotros, que ahora son asesores de Cristo y participes de su reino y de su juicio, y que junto a él dictan sentencia, recibieron a algunos de los hermanos caídos que se habían hecho culpables de haber sacrificado. Cuando vieron su conversión y arrepentimiento y juzgaron que podía ser aceptable al que no quiere en absoluto la muerte del pecador, sino su arrepentimiento, los recibieron, los congregaron, los reunieron y les dieron parte en sus oraciones y comidas», cf. Eusebio de Cesarea, *op.cit.*, 420-421.

49. Cf. Eus., *HE*, 6, 42,6: “¿Qué nos aconsejáis, pues, vosotros sobre esto, hermanos? ¿Qué hemos de hacer? ¿Nos pondremos de parte de su voto y de su mismo sentir y guardaremos su juicio y su gracia, y seremos buenos para con los que ellos compadecieron, o bien tendremos por injusticia su decisión y nos impondremos nosotros mismos como jueces de su opinión, contristando su bondad y trastornando el orden establecido?”; cf. Eusebio de Cesarea, *op.cit.*, 421.

La selección de los episodios persecutorios de Lyon o Alejandría no es causal para haberlos podido designar como *pogroms*. Aún cuando en ambos acaban interviniendo las autoridades en la detención y ejecución de los cristianos, originaria e inicialmente los miembros de las comunidades cristianas de ambas ciudades se ven asaltados por las masas populares de forma espontánea e incontrolada. Son éstas las que atacan a los cristianos que, al contrario que las comunidades judías de la España medieval, no viven al margen de la ciudad romana ni en barrios apartados, encontrándose perfectamente adaptados a la vida cotidiana romana, a todo aquello que su práctica no supusiera una preocupante contradicción con su condición religiosa, como por ejemplo la asistencia y disfrute de los espectáculos públicos como las representaciones teatrales o los juegos circenses.

Los dos relatos, semejantes en estructura y contenido, pertenecen a dos momentos distintos en la historia de las persecuciones del Imperio romano contra el primer cristianismo. La ausencia de testimonios procedentes de la literatura latina acerca de estos acontecimientos no conlleva que las fuentes cristianas sean susceptibles de ser infravaloradas al ser las únicas que informan sobre estos hechos. Los dos testimonios literarios, recogidos por Eusebio, resultan fundamentales para el conocimiento del desarrollo de los acontecimientos, pero también del pensamiento así como la conducta martirial de sus protagonistas y en general de los cristianos de los siglos II-III y también para parte del IV, concretamente en la primera mitad cuando Eusebio llevó a cabo la composición de su *Historia Eclesiástica*. Una información que debe ser complementada con la que puede hallarse en las obras de los autores patrísticos más importantes, pero sobre todo aquellos que fueron testigos oculares de la hostilidad anticristiana y de los avatares que marcaron este amplio período, lo que permitió que pudieran desarrollar amplia y concienzudamente un complejo estudio de la cuestión martirial: Tertuliano y Cipriano de Cartago⁵⁰.

Dos episodios ubicados en una época en la que no es absolutamente descartable que pudieran estallar disturbios semejantes o prácticamente idénticos en ciudades importantes del Imperio, donde las comunidades cristianas hubiesen tenido una presencia considerable y a su vez hubiesen ejercido una influencia notable, aunque estos hipotéticos y más que probables episodios marcados por una elevada y desmesurada conflictividad social son desconocidos por el momento. Tampoco es descabellado sostener que, al igual que pudo haber sucedido con Lyon y Alejandría, en otras situaciones similares también habrían tenido sus consecuencias en el plano literario, no solo en la conservación de los hechos para su posterior transmisión (ya fuera con fines históricos o doctrinales) sino en la narración de estos destinada a las generaciones presentes, a los miembros supervivientes a los fatídicos sucesos y preservados para las futuras mediante el lenguaje de la literatura apocalíptica.

Resultaría innegable el temor que despertaría entre los cristianos el advenimiento y desarrollo de una persecución, no solo por los efectos colaterales que sufrirían los miembros de las comunidades, sino por las consecuencias ideológicas en un hipotético escenario escatológico, muy presente en el pensamiento de todos los autores cristianos sin excepción.

50. Sobre el pensamiento martirial de los dos autores cristianos norteafricanos, cf. HOPPENBROUWERS, H.A.M., *Recherches sur la terminologie du Martyre de Tertullien a Lactance*, Nijmegen-Utrecht, 1961. HUMMEL, E.L., *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington, 1946.

Las palabras de Cipriano de Cartago ilustran cómo el inicio de una represión anticristiana fue interpretado por el propio obispo norteafricano como el comienzo del fin del mundo y la llegada del Anticristo, como puede contemplarse a través de la lectura de una serie de fragmentos procedentes de su epístola dirigida a los cristianos de Tíbaris:

[...] *Nam cum Domini instruētis dignatione instigemur saepius et admoneamur, ad vestram quoque conscientiam admonitionis nostrae sollicitudinem perferre debemus. Scire enim debetis et pro certo credere ac tenere pressurae diem super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempus adpropinquasse, ut parati omnes ad proelium stemus nec quicquam nisi gloriam vitae aeternae et coronam confessionis dominicae [...]*⁵¹.

[...] *Neque aliquis ex uobis, fratres dilectissimi, futurae persecutionis metu aut antichristi imminentis adventu sic terreatur ut non evangelicis exhortationibus et praeceptis ac monitis caelestibus ad omnia inveniatur armatus. Venit antichristus, sed supervenit Christus [...]*⁵²

La violencia socio-religiosa, surgida entre dos corrientes ideológicas adversas, no debe ser estudiada única y exclusivamente desde su dimensión fáctica. Debe atenderse a las consecuencias ideológicas brotadas del enfrentamiento entre las dos partes, presentes en las fuentes literarias cristianas e indispensables para el conocimiento del desarrollo de los acontecimientos y el clima religioso que condujo a que la mentalidad cristiana de la época pudiera lógicamente atemorizarse ante las consecuencias futuras que pudieran tener lugar a raíz de los hechos vividos. En las comunidades cristianas de Lyon y Alejandría, al igual que en otras a lo largo de todo el Imperio romano, debió existir una obsesión con motivo de la inminente llegada del fin del mundo y del Anticristo, creencias que aparecieron una y otra vez en momentos de creciente dificultad socio-religiosa, protagonizados principalmente para los dos primeros siglos de la era cristiana por las masas populares o bien producto de las instigaciones promovidas por las autoridades imperiales, provocando en el seno de las comunidades cristianas afectadas un notable aunque relativo número de mártires. Su número total hasta el Edicto de Milán no debió ser considerable a raíz de los estudios realizados. No debe, por tanto,

51. Cf. Cypr. *Epist.* 58, 1, 2: “Debéis, pues, saber y creer y tener por cierto que tenemos encima el día de la persecución y que se acerca el fin del mundo y los tiempos del Anticristo, para que estemos todos preparados para la lucha y no pensemos más que en la gloria de la vida eterna y en la corona que hemos de alcanzar con la confesión del Señor [...]” cf. Cipriano de Cartago, *Cartas*, ed. y trad. de M^a Luisa García Sanchidrián, Madrid, 1998, 246. Texto latino en *Obras de San Cipriano, Tratados. Cartas. Edición bilingüe*. Introducción, versión y notas por J. Campos, Madrid, 1964, 553.

52. *Ibidem.* 58, 7: “[...] Que ninguno de vosotros, hermanos amadísimos, se espante por el miedo de la próxima persecución ni por la inminente llegada del Anticristo de tal manera que no se halle armado contra todos los acontecimientos con las exhortaciones del evangelio y con los preceptos y consejos celestiales. Viene el Anticristo, es verdad, pero detrás viene Cristo [...]”; cf. *op.cit.*, 252. Texto latino en *Obras de San Cipriano...*, 559.

considerar como veraces las cifras astronómicas que han ido proporcionando los sectores más confesionales de la historiografía tradicional⁵³.

Paralela y progresivamente a la presencia de estas creencias escatológicas en tiempos de persecución u hostilidad religiosa, aparecieron los primeros movimientos milenaristas que no gozaron de la aprobación de la ortodoxia cristiana de la época, como el montanismo así como aquellas que, conservadas en el pensamiento y en las noticias de algunos de los autores cristianos más destacados de la literatura cristiana, transformaron a figuras históricas que fueron denostadas como Nerón, el primer *persecutor*, y convertidas en un prototipo escatológico del mal, elevándolo a una categoría exclusiva, inalcanzable para el resto de los emperadores considerados o transformados en perseguidores de la primitiva Iglesia.

En las obras de dos de los autores patristicos más importantes del tramo cronológico existente entre un episodio violento y otro, Tertuliano y Cipriano, así como en algunos ejemplos de la literatura apocalíptica apócrifa de la misma época, está presente el Anticristo. Un signo característico de los tiempos persecutorios y de la proximidad del fin del mundo, aunque su nombre no siempre ha aparecido junto al de Nerón en las visiones apocalípticas de los autores patristicos. No constituiría una circunstancia o factor descartable el hecho de que en las mentes de muchos cristianos, testigos y protagonistas de los episodios violentos de Lyon, Alejandría o en cualquier ciudad del Imperio que la política persecutoria emprendida por la iniciativa de algunos emperadores (especialmente en el caso de Decio) pudiera traer el recuerdo de la represión neroniana o pudiera interpretarse en estas políticas imperiales un preludio de la llegada del Anticristo, pudiéndose retratar factiblemente como un nuevo Nerón. El Anticristo como un nuevo Nerón o el emperador perseguidor como un precursor del Anticristo en los comienzos de una persecución retratarían de forma oculta o camuflada las figuras históricas de los que históricamente se comportaron como *persecutores* en la época de autores mencionados en esta comunicación como Comodiano o Cipriano de Cartago⁵⁴.

53. Durante décadas, el cálculo del número total de cristianos fallecidos violentamente durante el período de las persecuciones romanas se convirtió en una gran obsesión. A este hecho debe añadirse que los autores cristianos de la Antigüedad exageraron enormemente el número de martirios, llegando a contabilizar decenas de miles. Algunos historiadores con espíritu crítico llevaron a cabo importantes y profundos estudios sobre la cuestión. El número de mártires mencionados por Eusebio de Cesarea en su obra *Mártires de Palestina* se convirtió en objeto de un interesante estudio en el que tan solo llegaron a contabilizarse hasta dieciséis víctimas reales de las noventa y uno mencionadas por Eusebio, cf. STE CROIX, G.E.M. de: "Aspects of the "Great" Persecution", *HThR* 47, 1954, 100-102. Los estudios historiográficos centrados en este período se vieron duramente afectados por autores que no llegarían a reflejar el probable contexto socio-religioso que envolvió a los acontecimientos persecutorios y a la hostilidad desatada contra las comunidades cristianas durante trescientos años (aunque de un modo diverso y desigual), cf. DANIEL-ROPS, H., *Die Kirche zur Zeit des Apostel und Märtyrer*, Innsbruck, 214.224; DANIELLOU, J.: "Desde los orígenes al concilio de Nicea" en ROUGIER, L.J.- AUBERT, R.- KNOWLES, M.D. (dirs.), *Nueva historia de la Iglesia, I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid, 1964, 129. Para K. Deschner, la cifra de víctimas cristianas habría oscilado entre mil quinientas y tres mil durante tres siglos, cf. DESCHNER, K., *Historia criminal del cristianismo. Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana*, Barcelona, 1990, 158.

54. Es muy probable que el *Nero Redivivus* de Comodiano esconda la identidad histórica del emperador Valeriano, entre otros personajes históricos, aunque por la crueldad y la maldad que lo caracteriza posiblemente sea una referencia a la conducta persecutoria de este emperador cf. POINSOTTE, J.-M., "Un Nero

Por tanto, los supervivientes a las dos masacres u otras similares pudieron haber dejado por escrito el traumático recuerdo de la hostilidad y martirio de sus correligionarios, como hizo Dionisio de Alejandría con los dos *pogroms* de Alejandría o con la constante hostilidad en Cartago por parte de Cipriano. Historia, leyenda y escatología se mezclan entre sí, conviviendo en un clima de extrema violencia religiosa, en el que los cristianos se enfrentaron irremediamente a la hostilidad social, convirtiéndose muchos de ellos en mártires y *a posteriori* en modelos a imitar no solo en la conducta mostrada frente a las autoridades y la muerte, venerados poco tiempo después por sus correligionarios supervivientes y por las generaciones venideras de sus comunidades de origen y de gran parte del mundo cristiano. Precisamente sus correligionarios, conocedores en mayor o menor medida del devenir de los acontecimientos, habrían visto en el inicio y desarrollo de las persecuciones no solo la inminente llegada y presencia del Anticristo. Dos elementos, el ideológico y el fáctico, resultan imprescindibles en el estudio y comprensión del contexto ideológico de los disturbios urbanos que desembocaron en la violenta muerte de muchos cristianos, sin distinción de sexo entre hombres y mujeres o clase social.

Este estudio comparativo permitiría demostrar que ambos episodios persecutorios, aún perteneciendo a contextos diferentes en el desarrollo y evolución de las persecuciones anticristianas, poseen rasgos comunes que permitirían compararlos “salvando las distancias” con los asaltos a las juderías acaecidos en Castilla y Aragón a partir de 1391 en cuanto a la utilización de término *pogrom* para identificar entre todos los episodios persecutorios los sucesos de Lyon y Alejandría, comprobando que el factor originario de ambos no habría sido la actuación de las autoridades romanas sino el clima de malestar y hostilidad de la sociedad pagana hacia los cristianos, elementos que habrían desembocado en los altercados que aparecen en la obra de Eusebio.

Por otro lado, el relato del martirio de los cristianos de Roma a raíz del incendio del año 64 constituiría un precedente en el sentido de que habrían sido ejecutados un considerable número de cristianos para la época a través de las penas capitales comunes en la época romana. Sin embargo, no podría ser comparado en igualdad de condiciones a los episodios de Lyon y Alejandría porque la iniciativa y la autoría de las ejecuciones habría recaído en la persona del emperador Nerón desde el primer momento, aún cuando también debe tenerse muy presente el primigenio clima de hostilidad existente ya hacia la comunidad cristiana de Roma para la segunda mitad del siglo I d.C.

Redivivus..., 207. La historiografía se inclina a sostener que el *Carmen* de Comodiano se escribió durante el reinado de Valeriano, lo que fortalecería la hipótesis de que el simbolismo que entraña su Anticristo como Nerón encarnado procedente de los infiernos se habría inspirado en el traumático recuerdo de la persecución anticristiana y en la figura del padre de Galieno, cf. GAGÉ, J.: “Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle (258- 262 ap. J-C)”, *RHPH*, 41, 1961, 369. Con respecto al emperador como predecesor o precursor del Anticristo que hace acto de presencia de un modo inmediato al desencadenamiento de una persecución, encuentra su precedente no en la creencia de Nerón como tal recogida por Lactancio a comienzos del siglo IV, sino un siglo antes, en las *Epistolae* de Cipriano, donde Luciano, dirigiéndose a Celerino, se refiere con casi toda seguridad, aunque de forma implícita, al emperador Decio como “la serpiente precursora del Anticristo”, cf. *Cypr., Epist.* 22, 1; Cf. HUMMEL, E.L., *The Concept of...*, 76, n. 64.

VARIA

EL MAL, LA CULPA Y EL PECADO EN EL SINTOÍSMO RITO, MUERTE, MANCHA: LAS PERSPECTIVAS DEL MAL*

EVIL, GUILT AND SIN IN SHINTŌ
RITUAL, DEATH, POLLUTION: PERSPECTIVES ABOUT EVIL

ALFONSO FALERO
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

RESUMEN

En la tradición sintoísta, el problema de la infracción moral y ritual está profundamente relacionado con nociones específicas sobre el mal y el mundo de los muertos, es decir la contaminación. No siendo posible entresacar de los textos y prácticas antiguos suficientes elementos para interpretar una teoría coherente del pecado, en este ensayo las varias tendencias de interpretación son tratadas desde un punto de vista histórico, genealógico y holístico. Se proporcionan los textos fundamentales para el análisis y el resultado apunta a una comprensión del problema en el que no hay cabida para la metafísica, o lo meta-histórico, o bien lo trascendente. El problema de la infracción moral y ritual sigue siendo social, jurídico y relacional.

ABSTRACT

In the Shinto tradition, the problem of moral and ritual infraction is deeply related to specific notions about evil and the realm of the dead, that is pollution. Not being possible to withdraw from the ancient texts and practices enough elements to construe a cohesive theory of sin, in this essay the several trends of interpretation are treated from a historical, genealogical and holistic point of view. Key texts are provided for analysis, and the result points to an understanding of the problem wherein there is no room for the metaphysical, or the meta-historical, or else the transcendent. The problem of moral and ritual infraction remains being societal, juridical and relational.

* Este ensayo forma parte del proyecto de investigación *Textos y temas fundamentales del pensamiento japonés: materiales para una filosofía intercultural*, con código referencia FFI2012-36210, del Ministerio de Economía y Competitividad.

PALABRAS CLAVE

Mal, culpa, pecado, sintoísmo, rito, muerte, mancha.

KEY WORDS

Evil, guilt, sin, Shinto, ritual, death, pollution.

Fecha de recepción: 05/02/2013

Fecha de aceptación: 28/06/2013

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

1.1 Demarcación de ámbito. En este ensayo no se encontrará una exposición objetivista de listas de transgresiones, ni de penas recogidas en los códigos legales. Tampoco hay una intención exhaustiva de presentar todos los lugares donde aparece textualmente una referencia a un tema tan amplio como es mal, culpa y pecado. Ni siquiera una presentación sumaria de los mismos. Aunque el sintoísmo es una religión viva, el autor limitará sus comentarios a los textos más antiguos de la tradición japonesa. Además, ha de advertirse que la mayor parte de los textos del Japón antiguo no pertenecen a ninguna tradición religiosa específica, pues no son textos religiosos, aunque contengan elementos propios del discurso religioso como es la mitología. Por sintoísmo entendemos la tradición religiosa autóctona de Japón, sin definirla más allá para evitar entrar en la polémica actual que se da sobre el tema. Nos dirigiremos a los lugares originales donde aparecen los conceptos relacionados con el mal, y concentraremos la mirada en estos *topoi* privilegiados, con la convicción de que ello nos va ayudar a captar dichas ideas en su fase emergente, exenta si es posible de reflexión *a posteriori*. Por tanto, nos decantamos por un enfoque fenomenológico que busca sorprender a la *conciencia* del mal en su propio juego, más que analizar los *sistemas* de clasificación y codificación de la conducta.

1.2 Nuestro análisis de los términos será de carácter hermenéutico, entendiendo a cada concepto en el contexto semiótico de su propia cultura. Pero nuestra posición no puede ser neutra, pues partimos de nuestra propia precomprensión del problema, así que intentaremos reproducir la aproximación a los términos como si se tratase de los *hallazgos* espontáneos de una conciencia formada en nuestra cultura, potenciando al máximo el carácter de *encuentro* intercultural de este ensayo. El autor es perfectamente consciente de que esta metodología es tan limitada como cualquier otra, y en ningún momento pretende convencer de su excelencia *sobre* otros posibles enfoques.

1.3 Se evitará en la medida de lo posible la sobrecarga de términos en su fonética original, y nos serviremos de la traducción mientras la claridad del contexto lo permita. Del mismo modo, omitiremos una introducción didáctica al mundo del sintoísmo, pues se irá descubriendo conforme se avance en el recorrido.¹

1.4 Se ofrece la traducción al castellano de los textos en el Apéndice. Algunos de ellos se traducen por primera vez al castellano. Este ensayo se basa en una lectura propia y original de las fuentes, y no solo en un estudio de la literatura secundaria, por lo que las referencias bibliográficas a las fuentes secundarias se ciñen al propio desarrollo de nuestra argumentación. La matriz de este trabajo se encuentra en la tesis doctoral del autor, defendida en la Universidad Kokugakuin en Tokio, en marzo de 1997, con el título de *Shintō to Catholic ni okeru tsumi rikai no hikaku kenkyū*, y en la tesina de Máster defendida en la misma universidad, con fecha de marzo de 1994, y con título de *P. Ricoeur ni yoru aku no shōchōron to shintō*.

1. Para una introducción sobre este tema, puede consultarse la obra *Aproximación al sintoísmo* (2007), Salamanca: Amarú Eds., coordinada por el autor de este artículo.

1.5 Respecto al uso de las fuentes, hemos utilizado la edición de Iwanami Shoten de la colección Nihon Koten Bungaku Taikei para el *Kojiki/Norito* (Vol. 1 de la colección), el *Fudoki* (Vol. 2) y el *Nihon Shoki* (Vols. 3/4). Esta edición tiene gran reconocimiento académico y acompaña el texto original de una lectura interpretativa, con abundante presencia de notas. La edición de estos clásicos en la colección Kokushi Taikei de la editorial Yoshikawa Kōbunkan, igualmente de gran prestigio, es de interés para advertir de variantes léxicas en el texto original, pero no ofrece claves de lectura. En cuanto a interpretación y traducciones, hemos consultado el texto de comentario de Motoori Norinaga, *Kojikiden*, y las dos traducciones al inglés, la clásica de B.H. Chamberlain, de 1882, y la contemporánea de D.L. Philippi de 1968, ambas realizadas por expertos niponólogos.² A estos clásicos hemos añadido la consulta del *Shoku Nihongi* (797), que contiene información histórica sobre rituales. De los *norito*, hemos consultado además las ediciones clásicas de Tsugita Jun (1927), Aoki Kigen (1985), Nishimuta Takao (1987) y Kaneko Takeo (1991), así como los estudios que las acompañan. Como traducción, la clásica de K. Florenz (1927), y las modernas de D.L. Philippi de 1959 y de F. Bock (1972). Igualmente, hemos consultado la literatura de comentario del mismo, desde el *Nakatomi harae kunge*, con edición de los originales en la colección Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (Vol. 3) de la editorial Meichō Shuppan, y la traducción al inglés y estudio del primero a manos de M. Teeuwen/H. van der Veere de 1998. Para el *Nihon shoki*, hemos consultado la única traducción existente hasta la fecha, de W.G. Aston en 1896. En cuanto al *Ritsuryō*, hemos utilizado la edición de 1991 de la editorial Iwanami Shoten, en la colección Nihon Shisō Taikei, sin descuidar la edición del *Ritsu* en la colección Kokushi Taikei. No existen traducciones a lenguas occidentales.

Buscamos, pues, las fuentes de la conciencia del mal en Japón.

2. EL CAMPO DE LA MITOLOGÍA: EL *KOJIKI* (REGISTRO DE LA ERA ANTIGUA) Y EL *NIHON SHOKI* (CRÓNICA DE JAPÓN)

2.1 Si bien se reconoce gran antigüedad a las fuentes legendarias y mitológicas del Japón arcaico, estas pertenecen al género de transmisión oral y de raíz local hasta que son subsumidas en un *corpus* oficial por el Estado antiguo de Yamato (s. VII) y subsiguientemente de Nara (s. VIII), que tiene carácter canónico, y de este modo pasan a la escritura, y por ende a los archivos estatales. Por tanto, una de las dificultades que presenta la lectura de los textos más antiguos, es decir el *Kojiki* (712) y el *Nihon shoki* (720), es la discriminación entre lo original y lo organizado, en el material que tenemos entre manos.

El *Kojiki* es el texto más antiguo que conservamos de la tradición escrita japonesa. En su redacción final presenta una autoría única, y es entregado a la emperatriz Genmei el año 712. Si bien el objetivo de dicha compilación es hacer una selección y reorganización de materiales preexistentes en un todo orgánico que responda a una determinada lógica, nosotros tenemos la ventaja de asistir al fenómeno del surgimiento de la conciencia del mal en los estratos profundos de la cultura japonesa, así como podemos concebir una

2. El lector puede consultar si lo desea la traducción al castellano de 2008, realizada desde el japonés por los traductores R. Tani y C. Rubio.

línea teórica que explique la incorporación de dicha conciencia en el marco simbólico-político del Japón de Yamato y Nara, pues el texto mantiene diversos estratos que una inspección atenta puede rescatar, a la vez que es transparente respecto a lo que podemos denominar la intención de Estado.³

Antes de proseguir debemos resolver, provisionalmente al menos, las cuestiones aún pendientes en el campo de los estudios del *Kojiki*, sobre su autoría y su naturaleza como texto. Respecto a la primera cuestión, sabemos que el autor del Prefacio es Ō no Yasumaro (fallecido en 723), desde que en 1979 se descubrió su tumba, despejando desde entonces las dudas que algunos especialistas habían planteado sobre la historicidad de tal personaje. Como autor del Prefacio, que está escrito en un lenguaje sínico diferente al del texto principal, descubrimos en Yasumaro a un erudito de la corte, con profundos conocimientos sobre las tradiciones continentales, y probablemente de origen nipo-coreano, que también intervino en la redacción de la obra hermana el *Nihon shoki* (720). El Prefacio exhibe un despliegue de erudición en cosmogonía continental de corte daoísta, y cabe pensar que fue un añadido posterior a la redacción del cuerpo principal del texto, presumiblemente con la intención de elevar el nivel de prestigio del mismo en los círculos eruditos de las cortes japonesa y continentales. Los contenidos del Prefacio evidencian que Yasumaro disponía de fuentes escritas de origen extranjero para la redacción del mismo, fuentes que no se mencionan, quizá para evitar la impresión de que en Japón no se disponía de un mito cosmogónico a la altura de los mitos extranjeros.⁴ El mito cosmogónico japonés puede ser el que aparece al comienzo del texto principal de esta obra, que debe cotejarse con las versiones que aparecen en el *Nihon shoki* para poder reconstruirlo de algún modo. De hecho, en ninguna de estas obras fundacionales se retrotrae la narración más atrás de la aparición de las primeras divinidades y sus genealogías. Por tanto, desde el punto de vista de los conocimientos sobre cosmogonía en los círculos eruditos del momento esta ausencia se percibió como un vacío que debía ser completado con los relatos cosmogónicos de origen continental. El *Kojiki* representa a una triada divina en el comienzo, muy probablemente para darle carácter sapiencial a la genealogía de divinidades del panteón del Takamagahara, que sustentaba el linaje imperial. El *Nihon shoki* sin embargo ignorará esta triada, y comienza el relato por una divinidad, Kuni no Tokotachi, cuyo nombre describe su carácter telúrico y no cósmico.

Yasumaro esgrime en el Prefacio que su función en la redacción del *Kojiki* no ha consistido más que en poner por escrito el saber ancestral preservado en la prodigiosa memoria de un personaje llamado Hieda no Are, supuesto miembro del gremio de los *kataribe* o “narradores”. Aunque tenemos constancia muy escasa de la existencia de un tal personaje, sabemos muy poco de él. Por ejemplo, algunos autores deducen que debió ser una mujer por pertenecer a un clan que proveía de ejecutores de danzas rituales, pero la danza ritual en el Japón antiguo no era un dominio exclusivamente femenino, aunque este clan tuviera como progenitor ancestral a la mítica danzarina Ame no Uzume, que aparece en el propio *Kojiki*. Entendemos que el “argumento de autoridad” de Yasumaro,

3. Sobre la relación entre la mitología del *Kiki* (*Kojiki/Nihon shoki*) y la conformación del Estado de Yamato puede consultarse Naoki 1990.

4. Para una introducción didáctico-literaria a los mitos japoneses véase Rubio 2012.

frecuente como recurso de legitimación textual en el periodo antiguo y medieval en numerosas culturas, tiene una doble función. Por un lado, la de prestigiar el proyecto del emperador Tenmu, que había obtenido la sede imperial mediante un golpe de estado, de consolidación de la monarquía de Yamato. Hieda pertenece a un clan de ascendiente sagrado, y el gremio de los *kataribe* tiene mayor autoridad como custodios de la tradición oral, más antigua, originaria, con un componente de chamanismo ancestral, que los registros familiares que poseen las diversas casas nobiliarias en torno a la figura imperial. No participando este gremio en la propia redacción del *Kojiki*, sí que advertimos el valor de legitimación simbólico-institucional que un personaje de las características de Hieda puede tener para la aceptación de un texto no consensuado, sino hegemónico, por las partes implicadas. Y por otro lado entendemos que se trata en este caso de una probable maniobra de justificación de la reelaboración de los materiales disponibles, en aras de ofrecer una única versión que sirva de apoyo al proyecto de Tenmu como emperador de Yamato. Yasumaro se nos muestra como el compilador principal del texto resultante, y quien le da una impronta cohesionada, que justifica nuestra posición de considerar la autoría única del texto en la versión final. Pues un texto como este es probablemente el fruto del trabajo de quizá veinte años de compilación. Probablemente los compiladores pertenecen a familias eruditas de origen coreano e inmigración reciente, lo cual explicaría que fonéticamente haya párrafos que se entiendan mejor en coreano antiguo que en lengua de Yamato. La multiplicidad de registros en su escritura y de fuentes de que procede, comenzando por las crónicas genealógicas de los clanes nobiliarios reunidas en la corte, que constituyen el origen del *Teiki* (compilado en 681), continuando por los registros de hechos legendarios del pasado o *Kyūji*, siguiendo con el material de historia oral atesorado en el gremio mencionado de los *kataribe*, y finalizando con las fuentes continentales no mencionadas en el Prefacio, no nos interesa en este ensayo tanto como la intención de unicidad y de homogeneización de la disparidad de fuentes en una sola historia o narración sancionada por el Estado. Unicidad y homogeneidad acordes a la estrategia de construcción de un Estado centralizado y representado unívocamente por la figura de un solo monarca o emperador de Yamato. Aunque el propio Yasumaro hace mención explícita de la fuente oral de su narración, el *Kojiki* no es en ningún caso una simple transcripción o resumen de otros materiales, sino una selección, reordenación y probablemente elaboración propia, en torno a un diseño previo. Por ejemplo, la ausencia de mención alguna a la heterogeneidad de las versiones sobre los mismos sucesos mitológicos, como la conocemos en el *Nihon shoki*, o la ausencia de registro alguno referido a la llegada del budismo a Japón, revelan de manera palpable el proyecto de Yamato de auto-constituirse por diferencia al Imperio del Centro, en una lógica contrapuesta al proyecto de Nara, su heredero, que por el contrario sustenta la redacción del *Nihon shoki* como un texto interpretable dentro de la tradición historiográfica continental. El final del *Kojiki* es abrupto y no tiene conclusión. Sostenemos que se trata de un texto inacabado, perteneciente a un proyecto autista abortado, y sustituido en breve por el nuevo modelo de Estado de Nara, que se regirá por el contrario por los intercambios con el continente y su posición periférica en el enclave civilizacional sínico.

Finalmente se ha de advertir que la elaborada redacción que presenta el *Kojiki* a partir de sus propias fuentes es menos fiable, como reflejo de estas, que las versiones en escri-

tura sínica que encontramos en el *Nihon shoki*. Y este hecho nos plantea nuestra segunda cuestión: la naturaleza del texto. Debemos advertir de partida que no entendemos que un texto complejo y antiguo como este tenga una sola posibilidad de lectura, ni siquiera una única función. El *Kojiki* es a la vez un monumento literario que recoge algunos de los cantares populares más antiguos conservados, es un *thesaurus* de saber mitológico-folclórico, y simultáneamente tiene pretensión de ser la historia oficial del mundo y del reino de Yamato. Pero siendo un texto muy elaborado a partir de sus numerosas fuentes, resulta ser él mismo fuente secundaria para el conocimiento de las tradiciones mitológicas y populares más antiguas de Japón. De modo que un estudio completo sobre el origen de las tradiciones mitológicas de Japón no podrá basarse exclusivamente en el *Kojiki*, sino que deberá cotejar las versiones de este con otras versiones del *Nihon shoki*, otras fuentes japonesas, como el *Fudoki* (714), y fuentes mitológicas del entorno continental (Corea y China), así como el entorno oceánico (Ryūkyū, Taiwán, Polinesia).⁵ Será por el contrario fuente primaria para la historia simbólico-política del estado de Yamato, sea de su fundación en los siglos VI-VII, o en su refundación en los albores de la era Meiji (1860-1870). Aún está por realizar un estudio sistemático y cotejado de esta obra, que supere el legado del intérprete moderno de la misma, Motoori Norinaga (1730-1801), quien en su obra escolástica de interpretación del *Kojiki*, el *Kojikiden* (1798), hace una lectura en clave nacionalista que ha marcado la historia de las *lecturas* de esta obra hasta nuestros días.

2.2 Todo texto religioso de la antigüedad tiene a la vez un carácter político, y por tanto el problema del mal puede ser estudiado en sí, como lo hace la tradición francesa desde Nabert⁶ a Ricoeur,⁷ o puede ser entendido como una parte de un problema más importante para el Estado, que es el delito y la rebelión. Detrás de toda esta problemática vuelve a aparecer la sombra de una fuerza misteriosa que hay que exorcizar, tras haber castigado a los culpables, y esto es lo que muestran los textos. Por tanto, presenciamos un desplazamiento del problema, partiendo de la esfera simbólico-onírica, para sacar a la superficie sus consecuencias más palpables en el plano social y volver a hundirnos en el subsuelo de lo ignoto y lo misterioso. Aquí descubrimos la doble polaridad del problema, presente desde los inicios: una presencia que oscila desde el fondo irracional de la conciencia humana, incomprensible, inclasificable, indetectable, hasta el polo de su reducción a las categorías de la convivencia humana, es decir al plano jurídico. Pero este se muestra siempre insuficiente, porque cuanto más fino es el tejido de los códigos, más escurridizas se vuelven las formas del mal. Los textos antiguos de Japón muestran la tremenda complejidad del problema de una manera ingenua para nosotros, y de ahí su gran valor.

Del *Kojiki* nos interesa especialmente el volumen primero, que reúne las tradiciones mitológicas principales del Japón antiguo, y nos deja en el punto de inflexión

5. No se puede excluir tampoco el contexto eurasiático, que conecta con el contexto mitológico japonés por el norte del archipiélago. Entre los mitólogos japoneses, Ōbayashi Taryō ha mostrado cómo plantear un estudio sistemático comparativo de la mitología japonesa. Su obra de 1991 presenta una muestra de este enfoque, estructurando el contenido en cinco secciones: Perspectiva mundial, Comparativa con China, Relaciones con Corea, Perspectiva eurasiática, Asia Sudoriental y Oceanía.

6. *Ensayo sobre el mal*, 1955.

7. *Finitud y culpabilidad*, 1960.

donde la mitología se convierte en historia. Hay que advertir que, a pesar de lo dicho, la presencia del mal en esta mitología es menor comparada con las demás religiones del orbe de Asia oriental. Ello plantea dos problemas: por un lado, hay pocos pasajes que traten de forma directa con un problema reconocible por nosotros como perteneciente a la esfera del mal. Por otro lado, y como es previsible, la conciencia del mal que aparece en los textos y la nuestra no coinciden. Ello conlleva el problema filológico de señalar cuál es el vocabulario que atañe a este tema, y qué relaciones lógicas y semánticas tiene dicho léxico entre sí, por diferencia con el nuestro.

En la mitología japonesa, no encontramos la presencia del mal en el origen, es decir, el relato cosmogónico de la formación genética del cosmos es optimista desde un punto de vista ético. El mal no forma parte de la estructura del cosmos y por tanto tampoco del fondo de la conciencia. Más bien aparece como un epifenómeno o un suceso, por diferencia con la exégesis judeocristiana del mal como un problema fundamental, perteneciente al nivel de la esencia. De ahí que en Japón no se dé una teología del mal como en el oriente semítico.

2.3 Sin embargo, en la génesis del universo se dan fisuras. Después de un proceso de generación espontánea de un número de deidades, aparece la pareja que introduce un cambio en el modo de la generación: esta pareja procede a continuar el proceso de generación por vía del apareamiento. Sin embargo, el apareamiento requiere por primera vez de un ritual preciso que impone su orden a los ejecutantes, y en el caso que tenemos entre manos, este *orden es roto* (texto 1). Tal ruptura es reconocida al contrastar la ejecución con la norma del ritual, y más precisamente al comprobar el resultado: un niño deforme y un islote. El cronista atestigua que ninguno de éstos es reconocido dentro de la genealogía divina. Consultadas las deidades superiores sobre el error en la procreación, éstas confirman la causa del mismo en la infracción de la norma y proponen repetir el ritual, esta vez según el orden correcto. Gracias a esta medida se reinicia el proceso de procreación, y la generación de nuevas deidades nos devuelve al curso inicial. Sin embargo, la fisura en el proceso de generación deja una secuela: el dios Hiruko y el islote de Awa son ya parte definitiva del universo. En otra mitología cabría esperar una presencia que permanentemente interferiría en el proceso de generación, y sorprendentemente no es así. La incorporación especialmente de la figura del dios Hiruko al conjunto de la mitología no se realiza como una deidad de la infracción del orden, y la prueba de ello está en la historia de la fe popular en el dios. Su figura se transforma sucesivamente, desde la de una criatura que a los tres años de vida aún no se sostiene en pie y es abandonada a la corriente del río, pasando por la de un dios solar por la coincidencia fonética de *hiru* = sanguijuela y *hiru* = sol, hasta su asimilación a la figura de Ebisu, el dios de los comerciantes del Japón moderno. De modo que este episodio de la mitología nos deja ya una primera fisura, pero no una presencia u origen del mal.

2.4 En un episodio posterior pero aún asociado a la misma pareja de dioses, tenemos la aparición del dios del fuego, fruto del vientre de la diosa progenitora, el cual como ocurre en otras mitologías trae consigo la ambivalencia de una bendición y una maldición. En este caso, su fiereza introduce por primera vez la muerte en el relato cosmogónico: nos referimos a la muerte prematura que es como se experimenta la tragedia que conlleva, la muerte como pérdida y como suceso que trunca el proceso de la vida, no

como parte de la corriente regeneradora de la vida. Así es como lo experimenta el cónyuge masculino, que vive con dolor la pérdida de su pareja, y como consecuencia la frustración de la tarea de la generación, introduciendo por primera vez en el relato cosmogónico la dimensión interior, la subjetividad. *Muerte*, dolor, frustración, corrupción, separación, *infracción*, *mancha* son las claves para leer el episodio en que el dios masculino visita en el Hades a su cónyuge, *rompe el tabú de contacto y queda contaminado*, a la vez que se frustra para siempre la posibilidad de retorno al mundo de los vivos para la diosa (texto 2). Así se introduce en el relato cosmogónico la explicación etiológica de los ciclos de nacimiento y muerte. Pero en todo este episodio no hay ningún uso léxico que nos autorice a dar el paso que estamos tentados a dar: no hay ningún elemento del relato calificado explícitamente como identidad del mal u origen del mismo. Nos quedamos, pues, con una segunda fisura que es también incorporada generosamente al conjunto. Hasta ahora, el mal aparece más bien como una presencia un tanto evanescente que, más que como un problema, es asimilada dentro de un proceso eminentemente vitalista y positivo.

2.5 El contacto con la muerte, como en las demás religiones, exige purificación. Dicha purificación es en sí misma otro mecanismo de generación de vida, dentro del esquema vitalista mencionado. Lo curioso es que dentro de la generación de dioses que aparecen en este proceso, tenemos un grupo de deidades, denominadas la deidad de los ochenta *infortunios* (o las ochenta deidades del infortunio, Yaso *maga*-tsuhi no kami), y la gran deidad(es) del *infortunio* (Ō-*maga*-tsuhi no kami. Ver texto 3). El origen de estas deidades lo establece el relato en la contaminación adquirida en la visita al Hades. Pero para compensar y corregir esta potencial presencia de malignidad en el mundo, acto seguido es generada su contrapartida en dioses que son (como todos) lo que su nombre indica: dioses restauradores de todo posible infortunio. De este modo, el equilibrio universal no se rompe, y para todo infortunio causado por aquellos hay prevista, por una especie de divina providencia, su receta específica. No hay mal sin cura, parece querer decirnos el narrador del pasaje. ¿Hasta qué punto nos hemos encontrado aquí con el mal o con su origen? Para empezar, el término *maga* no significa exactamente mal en el sentido objetivo. Así, en otro contexto encontramos el mismo término utilizado en el sentido de engaño intencionado: ‘palabras falsas’ (no en vano la etimología del término nos lleva a la idea de ‘doblar’, ‘tergiversar’) [ver *Mikado hokai*, texto 4]. En definitiva, en el orden cósmico han entrado elementos de disrupción, nuestra tercera fisura, pero aún no constituyen una entidad suficiente como para convertirse en un problema, es decir como para amenazar el gran proceso de la generación, o poner en jaque a las miríadas de dioses bienintencionados que contribuyen al mismo. No se trata de un mal en sentido pleno, sino más bien de unas interferencias subsanables por vía del ritual apropiado.

2.6 Algo más serio encontramos en los pasajes mitológicos referentes al ciclo del dios Susa no O.⁸ Los problemas con este dios comienzan desde su mismo nacimiento,

8. La etimología del nombre de esta deidad no es clara. Se trata de una deidad incorporada a la mitología de Yamato, procedente de otro panteón local, con referencia en el reino competidor de Izumo, en la actual prefectura de Shimane. Además de la aparición en la mitología del *Kiki*, las raíces del culto a esta deidad se pueden rastrear primero en el Izumo no kuni fudoki (733), y durante el periodo medieval en las formas sincretistas que adopta su figura en relación a otras figuras como la de Gozu Tennō. Se

según algunos exegetas modernos y contemporáneos. Pues según algunas versiones de este pasaje de la mitología, el dios nace de la ablución nasal o de una mirada de reojo de su progenitor. Si damos por válida la primera versión, la conexión de su nacimiento con el excremento nasal se hace evidente, y no falta algún otro pasaje mitológico donde este sea presentado como fuente de contaminación.⁹ Si volvemos la mirada a la segunda de las versiones mencionadas, no faltan exegetas que aseguren el origen mágico de esta acción. En efecto, la mirada de reojo del dios progenitor se puede entender como una maldición, equivalente a nuestro “mal de ojo” (*jashi*).¹⁰ Otras versiones de su nacimiento presentan al dios formándose a partir de la ablución del ojo derecho progenitor, y de este modo el dios nace emparejado con la “diosa luminosa” que surge del ojo izquierdo (la izquierda tiene preeminencia sobre la derecha en la tradición simbólico-ritual japonesa), y que es la diosa principal del panteón de Yamato. De lo anterior concluimos dos cuestiones: que este pasaje mitológico pretende dar una explicación etiológica de la conducta posterior del dios, basada en la genética de su personalidad, y segundo que hay desde el comienzo un interés político en asimilarlo dentro del panteón de Yamato. El dios es la figura principal del panteón de Izumo, nación guerrera competidora con Yamato por la hegemonía en una región del Japón antiguo. Ello quiere decir que los diversos pasajes que confirman el ciclo mitológico de este dios hay que leerlos siempre desde la doble perspectiva simbólica y política. Susa no O es un dios con un carácter muy definido, con una subjetividad muy patente, pero a la vez su conducta tiene consecuencias políticas de máxima envergadura, alterando por tanto el plano objetivo del estamento social.

La primera secuencia referente a la conducta del dios la encontramos en el pasaje en que después de recibir la encomienda de gobernar una determinada región, este responde como un niño mal criado y se niega a iniciar el ejercicio de sus facultades. Como consecuencia de lo cual, “las voces de deidades malignas lo llenaban todo como moscas, y se sucedieron todo tipo de calamidades naturales”. Al ser cuestionado, Susa no O refiere su profunda conexión con el mundo del Hades, y finalmente es expulsado por su progenitor. En este pasaje encontramos asociadas por primera vez varias ideas nuevas: el plano subjetivo que representa el rechazo de Susa no O a la tarea o deber encomendados

especula un posible origen extranjero de esta deidad en relación con los intercambios migratorios en la antigüedad de la península de Shimane con la península coreana. Nuestra transcripción se justifica por la conexión del nombre de la deidad con la localidad llamada Susa en el entorno geográfico de Izumo, y que se recoge en el Izumo no kuni fudoki. Chamberlain y Philippi usan la misma transcripción, pero mientras el primero se basa en la posible etimología de *susa-* a partir del verbo *susabu*, ‘enfurecerse’, como descriptora del carácter de la divinidad, Philippi admite ambas posibilidades. La transcripción que adoptan los traductores de la versión castellana del *Kojiki*, “Susanō”, no es posible, pues la [o] de la partícula *no* y la [o] que sigue, que designa el género, masculino, de la deidad, no pueden reunirse mediante un alargamiento vocálico.

9. Por ejemplo Motoori Norinaga en el *Kojikiden* (1798) declara el carácter malvado (*akushin*) de Susa no O, a partir de una explicación etiológica por su nacimiento de las fosas nasales de su progenitor, como señal indiscutible de su relación con la contaminación ritual (*kegare*), fuente del mal.

10. Nishida Nagao (en Ueda 1992, 139) interpreta la versión del nacimiento de Susa no O en el *Nihon shoki* a partir de una mirada de su progenitor, como explicación etiológica de la maldad del dios, por tratarse de un caso de mal de ojo. Véase la comunicación de Naitō, J. 2001.

y explicable por su carácter particular como dios, el plano natural que queda asociado a este y por el cual conocemos que el mal natural puede tener origen en la subjetividad, y el plano objetivo representado por el murmullo o clamor de los dioses locales, el estrépito sin armonía de las voces sin yugo, y por el exilio como medida punitiva. Desde el punto de vista léxico, por primera vez encontramos un término equiparable a la idea del mal: *ashiki kami no koe* ('las voces de deidades malignas') es una expresión que nos abre las puertas a la existencia de unas entidades en el plano divino, como espíritus malignos de la naturaleza que campean por un territorio sin ninguna fuerza que los someta. Por tanto, se trata de fuerzas naturales preexistentes al orden aportado por el plan de gobierno del Takamagahara o panteón de Yamato, equiparables en el orden político-militar a los enemigos locales de la expansión del Estado. Todo ello apoyado por un fuerte simbolismo de caos y orden, donde el mal aparece asociado inseparablemente al primero. Pero lo interesante del caso es notar cómo un defecto de carácter en un dios del panteón oficial está en conexión con el mal natural y el mal político.

El siguiente pasaje de este ciclo mitológico nos presenta al dios en un rito de adivinación (*ukehi*)¹¹ para decretar el estado o la naturaleza de su 'corazón' (*kokoro*), sede de la autenticidad o falsedad moral del individuo, del que según la versión del *Kojiki* sale victorioso frente a su hermana, la diosa principal del panteón, y por el que descubrimos que no hay cualidad ética personal en los sucesos relacionados anterior y posteriormente con el pasaje. Esto es muy importante para considerar el problema de la naturaleza del mal, pues no nos autoriza a sacar conclusiones apresuradas del episodio directamente asociado a éste, en el cual bajo la categoría psicológica de "exultación violenta", se le imputa al dios una lista arcaica de delitos o infracciones de todo tipo, de una especie de código jurídico-moral heredado de la más remota antigüedad. Este código volvemos a encontrarlo en versiones similares en otros textos, y será nuestro objeto de reflexión en la segunda parte de este ensayo. Ahora atenderemos al sujeto de la infracción y no a la infracción misma. Su posición como infractor prototípico sorprende, justo después de haber conocido su naturaleza moral. Y de este modo nos encontramos con el dilema de si imputar a este dios el cargo de dios malvado por naturaleza, a pesar de todo, o buscar alguna explicación o justificación de su conducta, y salvar así el plano de su integridad moral. En este punto, las versiones existentes nos permiten tomar posiciones. En contra de lo que sostiene el crítico moderno Motoori Norinaga,¹² el hecho es que en la versión del *Kojiki* no aparece en ningún momento la idea de "dios maligno" asociada a Susa no O.¹³ Tal idea la encontraremos sin embargo en alguna de las versiones del *Nihon shoki*. Y entre otras posibilidades, hasta una de las versiones presenta la explicación de la conducta de Susa no O por celos de su hermana mayor. De manera que encontramos, en conjunto, el plano psicológico asociado al moral y finalmente al jurídico. Pues si no está tan claro que la naturaleza

11. Se puede consultar otro contexto de aparición de este rito en Nishida/Mitsuhashi 1983, 39.

12. *Kojikiden*, 1798, 285-286. Cf. comentario de este texto en Ueda, K. 1992, 137-138.

13. En la mitología japonesa las deidades malignas, malvadas o malévolas se conocen en conjunto como *araburu kami*. A este grupo pertenecen una serie de deidades atestiguadas en el *Kiki* y también en los *fudoki*. Una interpretación original de estas deidades a partir de un estudio estructuralista del Harima no kuni fudoki (c.714), puede consultarse en Palmer 2001.

del dios pueda ser calificada de maligna, sus actos son tan evidentes y repetidos que la misma versión del *Kojiki*, optimista en cuanto a la categorización de la personalidad moral del dios, no duda en calificarlos de ‘malvados’ (*ashiki waza*, texto 5). La violencia y horror de las acciones cometidas por Susa no O tienen una consecuencia ritual, pues su hermana mayor, la ‘diosa de la luz celestial’, cumple un periodo de abstinencia y reclusión. Y otra consecuencia natural, ya que vuelven a aparecer las catástrofes naturales propias del mundo en estado de caos, y finalmente interviene la autoridad superior, imponiendo al dios un conjunto de penalizaciones rituales y sociales, que constituyen la consecuencia jurídica de las infracciones. La cuestión que sorprende en toda esta narración es por qué lo mitológico no ha escogido a un dios del mal de naturaleza indiscutible para convertirlo en fundamento etiológico y chivo expiatorio del conjunto de delitos morales o de carácter antisocial que aquí se presentan de manera compendiada. Es decir, por qué no se ha caído en la tentación narrativa de inventar un arquetipo. Porque no cabe duda de que el mal en las formas escurridizas en que hasta ahora se nos ha presentado no lo explica la existencia de un dios como Susa no O. Como prototipo del mal, es a pesar de todo tremendamente ambiguo. Más aún si constatamos, al final del ciclo mitológico referente a este dios, que el problema original o la matriz del problema que habíamos presenciado se acaba resolviendo mediante los correspondientes ritos de purificación y de transición que liberan psicológicamente al dios de su veledad adolescente y su inconsistencia moral. Por tanto, el mal objetivo no está vinculado inequívocamente a una personalidad, a una intención. El mal existe, pero no es expresión de una voluntad. Más bien, Susa no O tiene el doble carácter de infractor y víctima, cumple los dos roles necesarios para ejecutar el protocolo de extirpación del mal objetivo. Susa no O es una figura que incluso puede despertar nuestra compasión, como en el pasaje en que, durante el exilio, deambula bajo la intensa lluvia estacional, sin encontrar cobijo. En definitiva, el carácter predominantemente arquetípico de un ritual de expiación heredado desde la más remota antigüedad es combinado en el constructo mitológico con el motivo psicologista de la personalidad de un dios, pero este factor psicologista no tiene validez etiológica suficiente para explicar el origen del mal, sino para asociar el tema de la labilidad moral con el del desarrollo de la personalidad y conectar el problema de la responsabilidad social con el de dicho ritual de expiación y el paralelo de transición.¹⁴ El resultado es una tremenda ambigüedad res-

14. Susa no O se convertirá históricamente en un modelo del chivo expiatorio desde la edad media japonesa. Tal transformación será posible por su sincretismo con la figura de la deidad de origen continental (probablemente con origen en la India, y culto sincrético en el sur de China) conocida como Gozu Tennō. Esta figura se había interpretado desde el siglo IX también como una deidad violenta, a la que se atribuye la aparición de epidemias, por tanto con un carácter similar al de Susa no O. En numerosos festivales, y sobre todo en el festival dedicado a esta deidad en el santuario de Gion en Kioto, el dios adopta la función de chivo expiatorio. En numerosas localidades asociadas al culto a Gozu Tennō, se celebran rituales de expiación *harae*, donde los *tsumi* de la comunidad se transfieren a una figura con cabeza de buey. De este modo la personalidad de Susa no O y Gozu Tennō son asimiladas, tal como se expuso en un seminario celebrado en la Universidad Kokugakuin y dirigido por Ueda K. en 1996-97. El chivo expiatorio tiene un componente mesiánico, que en la era moderna hace que la “nueva religión” de Ōmotokyō considere a Susa no O una deidad salvadora de Japón y del mundo, en claro paralelismo a la figura mesiánica de Jesucristo. Se da por tanto un caso de inversión del rol de un *kami*, que aparece a la vez como reo transgresor y como

pecto al problema de imputar el mal objetivo a un mal subjetivo, espiritual, definido. No hay, por tanto, un espíritu del mal.

En relación con el aspecto objetivo de la conducta agresiva del dios, en algunas versiones del *Nihon shoki* encontramos un nuevo término de relevancia para nuestra investigación. Se trata del término *tsumi*,¹⁵ de etimología oscura, pero de uso contrastable en un contexto muy preciso. Los pasajes dicen:

Los dioses imputaron el delito (*tsumi*) al dios Susa no O, y le impusieron como penalización las mil mesas [de objetos expiatorios] y de este modo le castigaron. Le arrancaron el cabello, y así expiaron el delito (*tsumi*) [pasaje principal].¹⁶

Entonces le imputaron el delito (*tsumi*) al dios Susa no O, y le impusieron los artículos de expiación (*haraetsumono*) [versión número 2].¹⁷

Si bien el término permite una cierta amplitud de aproximación semántica, pues siguiendo la traducción de W.G. Aston (1988, 45) podríamos entenderlo como “culpa”, de lo que no deja lugar a dudas el contexto es de que estamos en un marco jurídico-religioso muy explícito. En esta narración mitológica encontramos la fusión de lo que sería un antiguo rito de expiación con una nueva conciencia del orden jurídico-legal de Yamato, donde el mito se inserta como una explicación etiológica del mal y como justificación en el plano último del mito, del orden jurídico y penal. Por primera vez se entrecruzan aquí el plano divino y el humano. Susa no O, frente a la “diosa de la luz” Amaterasu, se comporta como cualquier hijo de vecino, aparece muy cercano al nivel antropológico, de ahí la importancia de su figura como arquetipo de la infracción y prototipo de la reinserción.

Como cuestiones a dilucidar quedan dos temas: si Susa no O es un dios malvado o algún tipo de demonio, y exactamente qué se entiende por *tsumi*. Respecto a la primera

deidad salvadora. Otro caso similar de inversión de roles se da en la historia de la fe popular en el niño-sanguijuela Hiruko, que se transforma en deidad luminosa por la contaminación semántica de *hiru* = ‘sanguijuela’ y *hiru* = ‘día’, ‘sol’, es decir cambiando de signo negativo a signo positivo y transformándose en el dios de la fortuna Ebisu, patrón de los comerciantes en la era Edo (1600-1868). Son ejemplos que muestran manifiestamente la diferencia de concepción sobre el concepto del mal entre teologías y filosofías del mal radical y religiones que entienden el mal como funcional. Así se contraponen el concepto de “pecado original” y el “mal radical” de los filósofos, y los ‘actos malvados’ o *ashiki waza* en la teología sintoísta. Véanse las comunicaciones de Fukumitsu, M. 2003, 2004.

15. Véase una elaboración del valor antropológico del término en Falero 1998, 165-171.

16. *Nihon shoki* 1990, 113.

17. *Ibid.*, 116. N. Naumann comenta estos pasajes en su obra de 1996, centrándose en el término *harae*, que interpreta también con el doble significado de ceremonia de extirpación del mal y rito compensatorio. No cabe duda de que en el Japón antiguo, el ámbito jurídico de delito-pena y el religioso-ritual de la expiación se combinan en el contexto de una cultura animista. Naumann, discípula del mitólogo japonés citado en este ensayo Ōbayashi T., interpreta la figura de Susa no O como una deidad cósmica, asociada al culto de la regeneración de la vida, y de este modo explica el complejo ciclo mitológico asociado a este dios. Su trabajo demuestra la fecundidad de la mitología comparada para el estudio de los mitos japoneses. En su obra disocia el mito cosmogónico del “mito político”, que comienza con el pasaje conocido como *tenson kōrin* o descenso del linaje de Amaterasu como gobernador del territorio. Esta disociación sigue el propio guión del *Kiki*, pero entendemos que la parte cosmogónica sirve de relato fundacional del “mito político” a efectos del diseño de conjunto de las crónicas. Este diseño queda claro en el epígrafe introductorio “Los mitos japoneses” en esta misma obra (1996, 11-21).

cuestión, hemos de advertir la notable diferencia que se da entre la versión del *Kojiki* y la mayoría de las versiones del *Nihon shoki* (versión principal incluida). La versión del *Kojiki*, que no necesariamente corresponde a la original, pues tiene quizá mayor elaboración que algunas del *Nihon shoki*, es claramente la más optimista, y es recogida en el *Shoki* con valor de variante secundaria. El único término que recogemos de ella es *ashiki waza* (vid. *supra*, ‘actos malvados’), que contrasta con el resultado de la adivinación sobre la pureza de intenciones (*kokoro kiyoku akashi*, ‘intenciones puras y transparentes’). Y la parte sobre el tribunal y la penalización es drásticamente resumida, evitando así el término *tsumi*. Como hemos argumentado, de aquí es imposible inferir una imagen de Susa no O como dios maligno por naturaleza. Más bien nos queda una imagen éticamente ambigua, imposible de resolverla en términos de la dicotomía bien o mal. La teología contemporánea, corrigiendo la apreciación de Motoori Norinaga (s. XVIII), ofrece una solución al problema en la teoría de las “dos almas” (cuatro según algunos autores), que no ha de entenderse como un dualismo antropológico, pues la conciencia humana se entiende como una unidad, pero con varios polos o funciones.¹⁸ Según las circunstancias concretas, el sujeto tenderá a manifestar una conducta agresiva e insolidaria (*ara-mitama*), o una conducta conciliadora y creativa (*nigi-mitama*).¹⁹ No se trata de un problema estrictamente ético,

18. Ueda, K. polemiza con Norinaga y Nishida, N. sobre el carácter del dios. Según aquél, “en cuanto a que Susa no O es un dios que *destruye*, con una naturaleza especialmente fuerte en su *alma violenta*, no hay cambio en su naturaleza divina. Eso es lo que originó la consecuente conducta divina conocida como alboroto victorioso.” (1992, 145-6). “Precisamente por eso, aunque se diga que operó el *alma violenta* de este dios, el manchar y frustrar las operaciones divinas de la diosa Amaterasu, no es otra cosa sino quebrar la esencia del orden... Aunque se diga que se debe a la erupción del *alma violenta*, hay una forma de prohibir esta conducta. No es sino ahí donde reside la base donde se sustenta la fe sintoísta” (1992, 147. La cursiva es nuestra). Es decir, la conducta del dios se explica no por su naturaleza malvada, sino como expresión de su misma divinidad. Pero a la vez, mereciendo la veneración propia de toda acción divina, en el plano objetivo queda enmarcada dentro de la esfera del ritual de expiación, donde no se puede sustraer al castigo, dado que este ritual es otro parámetro de conducta de los mismos dioses. Se mezclan, pues, el plano vertical dios-hombre, donde no puede darse un enjuiciamiento moral por parte de este, y el plano horizontal dios-comunidad de dioses, donde la conducta de Susa no O es equivalente a una conducta delictiva en el plano humano, y por ello sirve como arquetipo de esta (vid. Ueda 1990, 105).

19. La noción teológica de *nigimitama* – *aramitama* arranca de la antropología moral desarrollada en el movimiento de estudios literarios nacionales del siglo XVIII conocido como *kokugaku*. A este pertenece Motoori Norinaga, quien no pudiendo aceptar en el *Kojikiden* (1798) una explicación esencialista del mal, recurre a una explicación procedente del psicologismo animista. Nuestra conducta es según esta visión éticamente reprobable o aceptable según uno u otro de estos estados anímicos o “espíritus” domine en nuestra personalidad. Por tanto tenemos personalidad múltiple, y cada estrato opera en intercambio con nuestras cambiantes circunstancias internas y externas. Si aplicamos esto a la conducta divina, lo que llamamos “bien” es una conducta favorable o condescendiente hacia nosotros. En este caso opera el *nigimitama* de la divinidad. Si somos objeto de la ira de una divinidad, lo consideramos un dios “malo”, pero solo queremos decir que su *aramitama* se descarga sobre nosotros. En consecuencia, no hay un bien o mal éticos absolutos, ni un tipo de ser existente que podamos categorizar de manera radical en uno u otro sentido. A la teoría de los dos “espíritus” podemos añadir la creencia en otro tipo de espíritu, el *naobi no mitama* o “espíritu de la regeneración”, central para el relato cosmogónico en la

y así lo entiende la teología sintoísta, que no identifica a una conducta agresiva como necesariamente “mala”, ni a una conducta pacífica como ejecutora de un principio del bien. Pues a lo que esta teoría se resiste es a entender “bien” y “mal” como principios *a priori*, o entidades independientes, es decir, se opone al sustancialismo ético que ha dominado a las religiones moralistas. Hoy los críticos llaman a esta comprensión del problema una ‘ética de situación’ (*situational ethics*). Sin embargo, este optimismo ético contrasta con las versiones más duras del *Nihon shoki* y la teoría de Norinaga, que no dudan en calificar a Susa no O como dios malvado (*akushin*). Con todo, no estamos en absoluto aproximándonos a un dualismo radical entre bien y mal, pues el *Nihon shoki* al igual que el *Kojiki* recoge todo el ciclo del dios, y en él tenemos pasajes posteriores muy importantes relativos a su papel en la ‘construcción de la nación’ (*kuni-zukuri*) de Izumo (principal opositora-aliada de Yamato) y su completa purificación. Por tanto, Susa no O es un dios necesario para la construcción y progreso del país.²⁰ Y respecto a Norinaga, después de tomar una postura radical en cuanto a la naturaleza del dios, relativiza radicalmente toda inferencia que podamos hacer al respecto, con una argumentación inflexible en favor de la subjetividad fundamental de toda apreciación ética.²¹ A fin de cuentas, decir que Susa

teología de Norinaga (incluido al final de la introducción al *Kojikiden*. Ver traducción en Nishimura/Motoori 1991), y que pertenece a un plano exegético diferente a la teoría de la dualidad moral en la antropología animista de nuestro autor. Se puede contrastar la teología del *aramitama* de Norinaga con la de otro miembro del movimiento *kokugaku*, Tachibana Moribe (1781-1849) en Nakano 2009, 194-197.

20. Esta es también la posición que adopta Ueda, K. en la conclusión a su ensayo de 1992. A este respecto afirma: “sin perder la transparencia y la pureza originales de su corazón divino, por medio de la expiación de los delitos y de la purificación volvió a recuperar tal pureza original en su corazón, y para *construir el país* del centro, después de reducir a la serpiente de ocho cabezas, elevó a la diosa Amaterasu la espada divina con que segar a los que no aceptan la voluntad de los dioses del cielo, y finalmente entró en el país de las raíces, pero este país no es el Hades, pues tiene acceso al país del centro, y para cumplir su misión, dejó al dios Ōkuninushi, y abrió el camino al descenso del nieto celestial. Esta es la naturaleza esencial de este dios” (150-151. Cursiva nuestra). De este modo presenta Ueda la teología de Susa no O, donde el tema de la infracción de los delitos y su correspondiente expiación no ocupa un lugar central en el conjunto, sino que se interpreta como un episodio lateral, en comparación con el tema central que es la cooperación de Susa no O al proyecto del panteón celestial de la línea imperial, tema éste crucial desde el punto de vista de una teología politeísta, y de una teología política, ambas al servicio de la causa imperial.

21. Para entender la postura de Norinaga al respecto, hay que examinar dos pasajes del *Kojikiden*. En su definición de la deidad sintoísta o *kami*, descubre el concepto de “temor” (equivalente al inglés *awe* o al latín *numen*) como la clave para acceder a la idea de *kami*. Es decir, *kami* es toda aquella existencia superior a nosotros que al percibirla como tal nos infunde un sobrecogimiento que es mezcla de admiración y miedo. Y en nota aclara que “en lo que digo superior, no me refiero solamente en excelencia, algo noble y bueno, o virtuoso, también aquellos seres malvados o extraños, si son superiores en cuanto temibles, se dicen *kami*” (*Kojikiden* 1993, 125). Por tanto, entre los *kami* los hay “buenos y malos”. Pero bien y mal no ha de entenderse en sentido absoluto o sustancialista, pues “los *kami* malvados, actúan insistentemente en contra de los principios,... también los *kami* malvados, si se regocijan [en algo] su corazón se apacigua, y traen dicha” (1993, 126). Los humanos no podemos juzgar, por otra parte, la conducta divina, pues “se da el principio de que cosas que nos parecen malas, son en realidad buenas, y otras que nos parecen buenas, resultan ser malas ... en verdad lo bueno y lo malo ... no hay forma de

no O es malvado no quiere decir otra cosa sino que su conducta nos causa a nosotros algún perjuicio, pero no nos autoriza en absoluto a enarbolar un estandarte de justicia ética bajo el que elevar nuestra acusación. En definitiva, no existe ninguna base objetiva del comportamiento moral. Con estas condiciones se comprende cuán difícil sea hacer una lectura del ciclo mitológico de Susa no O desde la perspectiva dualista de la ética tal como la entiende el racionalismo prevalente en nuestra tradición exegética.

2.7 En cuanto a la categorización ética del término *tsumi*, es un tema que nos ocupará la segunda parte del artículo, pero ya en su manifestación primigenia podemos advertir algunos rasgos que configuran su sentido. En primer lugar, su conexión con el problema del mal (*aku*) está suficientemente documentada en los textos. Tanto en el *Kojiki* (*ashiki waza*), como en el *Nihon shoki*, el problema de las medidas retributivas y compensatorias a pagar por un dios-chivo expiatorio, consecuencia de su conducta infractora y malvada o impura, se entienden en el doble contexto ritual y jurídico del mal. El problema asociado de la culpa aparece expresado en un sentido puramente objetivo, no encontrando en ningún momento del ciclo del dios Susa no O ninguna formulación auto-inculpatoria o que demuestre arrepentimiento. Es decir, la penalización no implica remordimiento ni confesión, sino que se solventa mediante medidas de carácter puramente objetivo, con lo cual el concepto de *tsumi* aquí se distancia del contexto de las religiones que dan gran valor a la conciencia del mal propio y por tanto a la auto-reflexión y al desarrollo de una conciencia de culpa explícita. Es lo que en el dogma cristiano se denomina aspecto objetivo o más modernamente aspecto social del pecado.²² Por tanto, el concepto de *tsumi* tiene con el de pecado en común su conexión con el problema del mal causado por la conducta del sujeto y la culpabilidad objetiva en que éste incurre. También el aspecto religioso del mismo, explícito en las medidas rituales de purificación y expiación, que no son sustituibles por una penalización puramente jurídica. Pero le falta la dimensión etiológica sobrenatural que tiene en las religiones babilónico-mesopotámicas, la dimensión subjetiva de la fractura de la conciencia culpable, y la dimensión religiosa de la confesión. El término *tsumi* por el momento hemos de entenderlo más como delito

discernirlo" (1993, 126). A este texto hay que añadir la teoría dinámica del bien y el mal en Norinaga, donde el uno conduce al otro indefectiblemente en el transcurso del mundo, si bien ello no quiere decir que se trate de un dualismo sustancialista al estilo maniqueo, sino de un principio más de relativización y descategorización de ambos factores. "El principio de que lo bueno y lo malo se suceden el uno al otro sin descanso... se debe completamente al curso que toma el comienzo de esta edad de los *kami*" (1993, 294). Se refiere al pasaje de la mitología donde aparece el mal = contaminación, y su sucesiva transformación en bien a través de la purificación. En definitiva, Norinaga lo que defiende es una teoría funcional, relativista del bien y el mal aplicados a nuestra comprensión teológica, y en consecuencia descarta toda posibilidad de una ética a priori. Tanto en nuestra teología, como en nuestra epistemología, como finalmente en nuestra cosmología o nuestra historia, bien y mal no son categorías absolutas definidas unívocamente, sino factores dinámicos que operan en nuestra existencia, como dos polos que crean una corriente de tensión en el desenvolvimiento del mundo, una tensión ética, imposible sin tal polaridad, pero a la vez sin experimentarlos nunca en su unilateralidad, sino siempre en su reciprocidad y en su intercambio. Con estas apreciaciones, creemos que es necesario matizar suficientemente la teoría de Norinaga sobre el dios Susa no O.

22. *Catecismo de la Iglesia católica* 1992, 1869, 1887. *Reconciliatio et paenitentia* 1984, 45-50.

que como pecado. Y no se trata de que la antigüedad del material no evidencie el desarrollo posterior de una subjetividad moral, como ocurre en las religiones semíticas y mediterráneas, pues en la historia del sintoísmo no se ha dado tal desarrollo. El problema se entiende hoy de la misma manera, y solamente se ha simplificado el ritual de purificación, además de obviamente haber cambiado el derecho penal.²³ Es decir, el problema del *tsumi* no se ha transformado históricamente en el problema de la conciencia de pecado, sino que se soluciona básicamente por referencia a los códigos jurídicos de la sociedad laica. No existe una dimensión ética estrictamente religiosa del problema del pecado. No es accesorio el que el uso semántico del término *tsumi* en su origen asocie o identifique ‘infracción’ y ‘penalización’.²⁴

2.8 Así lo atestigua el segundo pasaje que nos descubre el término en la mitología. Se trata del acto de sumisión de un dios a su hermano menor en un problema de hegemonía o reconocimiento de la autoridad de éste. El término aparece en la expresión “en consecuencia se entregó al castigo y dijo. . .” (*sunawachi shitagaite mōsaku*), que Aston por su parte traduce con un tinte más moralista: *of his own accord admitted his offence* (texto 6). El kanji del original usa la fórmula *tsumi ni fusu*, que corresponde mejor a nuestra traducción y que expresa el acto de claudicación en la pugna por el cual el hermano mayor, desbordado por las demostraciones de fuerza de su oponente, reconoce la superioridad de este y se entrega al castigo pertinente. Es decir, de nuevo el término no discrimina entre el concepto de ofensa y el de castigo.

2.9 El término *tsumi*, al pasar a la era de las dinastías imperiales, no aparece en el *Kojiki* más que dos veces, mientras que no había aparecido ninguna en la mitología. Una de ellas es en el pasaje que narra los funerales del emperador Chūai (legendario), donde vuelve a aparecer el contexto mitológico-ritual de las transgresiones de Susa no O. Solo que en esta ocasión no se trata de un pasaje de la mitología, sino de la historia dinástica, y el sujeto no es el dios Susa no O, sino un sujeto colectivo un tanto abstracto. La verdadera transgresión la ha cometido previamente el recién fallecido emperador, y en este caso es contra la voluntad explícita de un dios, por lo cual recibe la muerte como castigo. Hasta aquí sin embargo no aparece el término *tsumi*, aun cuando la narración permitiría su uso en un sentido inequívoco de pecado contra la divinidad. La razón puede ser el hecho de que el infractor está protegido a su vez por el tabú de la sacralidad, y no entra en la esfera de posibilidad del concepto. Esto lo podemos apoyar con la constatación de que en efecto el término *tsumi* no aparece en las crónicas dinásticas ni

23. Según Ueda, “de hecho, en la época de compilación del *Engishiki* [927. Código administrativo], los artículos expiatorios que en cuanto compensación religiosa aparecen en el mito de Susa no O no Mikoto, se habían trasladado sin duda a la capacidad legal que ostentaba el código penal... la necesidad de actualizar con el cambio de época los contenidos de los “*tsumi* del país” (*kumitsutsumi*), podemos decir que naturalmente no se percibió”. (1990, 103). Es decir, las fórmulas rituales se han mantenido como tales hasta nuestros días, descargadas de las referencias a infracciones específicas, pero las infracciones reales no se abordan desde unos códigos religiosos de moralidad, sino que toda la autoridad moral se traspasa completamente a los códigos penales de cada época, y esto es presumible que haya sido así desde muy antiguo, tal como argumenta Ueda. Véase también *ibid.*, 100.

24. Tal es el caso en los textos referidos en las notas 5 y 6, donde el término aún se usa en un sentido muy primitivo, y en su ocurrencia no podemos discernir específicamente entre los conceptos de “delito”, “culpabilidad” (penal) y “penalización”.

una sola vez atribuido a la conducta de un emperador, no dándose el caso con el término *aku*, con el que se califica inequívocamente la execrable conducta de algún soberano.²⁵

El término aparece en un contexto estrictamente ritual (texto 7). Sin sujeto explícito, sin un ámbito objetivo delimitado, la expresión un tanto oscura de “se hizo una búsqueda exhaustiva de pecados tales como despellejar [animales] vivos,...” (véase la versión de Philippi)²⁶ o “desvelando los diversos tipos de infracciones” (versión alternativa nuestra) no nos refiere a un contexto empírico, sino arquetípico, como fase a cumplir dentro del ritual de “Gran expiación del país” (*kuni no ôharae*). Por tanto, el sentido de *tsumi* en este contexto está desvinculado del contexto ejemplar del pasaje de la mitología donde el dios Susa no O carga con todas las culpas y recibe una penalización también arquetípica. En cambio, manifiesta el sentido comunal de la conciencia de impureza o de culpa colectiva, donde la infracción empírica y personal de un tabú salta de plano de significación y se transforma en la conciencia meta-personal de “estado de pecado” o “situación de ruptura” de las relaciones “normales” con la divinidad. Aquí, frente a lo que hemos visto hasta ahora, *tsumi* se distancia del sentido de ‘delito’ y se aproxima a la idea religiosa de ‘pecado’. La celebración del ritual concluye con la restauración de las relaciones “normalizadas” con las divinidades.

2.10 El *Kojiki* solo ofrece un caso más de aplicación del término *tsumi*, a pesar de que encontramos en las dinastías imperiales varios pasajes de delitos e incluso crímenes en los que cabría esperar la aparición del concepto. Se trata de un texto en el que se nos narra la situación de infracción del tabú de sacralidad ceremonial de que es objeto en este caso el emperador Yûryaku (legendario), por la desafortunada acción de una sirvienta que inadvertidamente presenta al soberano un recipiente con *sake* donde había caído una hoja de un árbol. El airado emperador pretende degollar a la infractora en el acto, pero ésta salva la vida presentando al monarca una canción en compensación, por lo que finalmente el insulto (*tsumi*) es perdonado (texto 8). En este caso nos encontramos con una infracción de carácter objetivo, cometida por un agente individual y merecedora por tanto de penalización, máxima por ser el propio emperador el sujeto en que recae el daño, aunque difícilmente nosotros llamaríamos a esta acción “delito” o “pecado”. Una lectura interna evidencia la coherencia perfecta de la secuencia infracción–penalización–compensación–perdón. Lo que destaca en este pasaje es el contraste entre el carácter radicalmente objetivo de la infracción y radicalmente subjetivo del acto de compensación/perdón. Es decir aquí, por diferencia con los casos que hemos encontrado desde el ciclo mitológico de Susa no O, tenemos un interesante caso en que *tsumi* se entiende completamente fuera de la esfera de la intencionalidad del sujeto, que es el fundamento de la conciencia de delito/pecado en las que llamaríamos “religiones de la conciencia” de nuestro entorno cultural, y de este modo vuelve a enfatizarse el carácter objetivo y ritualista del concepto.

25. El caso emblemático, si bien no el único, es el del emperador Buretsu (r. 499-506), cuya figura está diseñada según el modelo del tirano en las dinastías chinas, pero sobre el cual, a pesar de sus reconocidas maldades, el texto no aplica el término *tsumi* (*Nihongi* 1888, 399-407).

26. *Kojiki*, 259. Versión de Chamberlain 1988, 286. Versión del *Nihongi*, 224-5.

3. EL CAMPO DEL RITUAL: EL *NORITO* (LETANÍAS LITÚRGICAS)

3.1 Además de la mitología, hay otro texto fundamental para el estudio del término *tsumi*. Se trata de la plegaria ritual *norito* conocida como “Gran expiación del último día de junio”, que siendo un texto transmitido oralmente desde la antigüedad, fue compilado junto con otras fórmulas litúrgicas en la colección del *Engishiki* (927). Aunque la fecha de compilación es relativamente tardía, los especialistas²⁷ no dudan en considerar este texto uno de los más antiguos de la tradición ritual japonesa. Por tanto, para el estudio del *tsumi* se convierte en una fuente privilegiada junto con la mitología.

Comencemos por comentar el carácter del texto. Como el título indica, no se trata de una fórmula de expiación ordinaria. El prefijo “gran” se aplica en japonés antiguo para separar un objeto de un conjunto de la misma categoría, y colocarlo en un nivel jerárquico superior. Así lo vemos en la ordenación del panteón divino, de las jerarquías del funcionario nobiliar en la corte, y en este caso en la jerarquía de la vida ritual. El término “gran expiación” lo hemos encontrado ya en el pasaje de las crónicas dinásticas referente a los funerales del emperador Chūai. Con ello aquí tenemos información sobre la liturgia de esa ceremonia. La diferencia está en que en este caso se trata de una ceremonia de Estado que pertenece al calendario anual de celebraciones rituales, y no una ceremonia de carácter extraordinario, como es el caso de la ocasión de los funerales del emperador. De hecho, en el pasaje histórico se nos da relativamente poca información sobre el contenido de los *tsumi*, mientras que en el *norito* tenemos el texto completo de la ceremonia. Con esta fuente, ya tenemos tres vías de acceso al mismo tema. Pues la categorización de los *tsumi* del *norito* recoge de manera completa el grupo de *tsumi* ocasionados por el dios Susa no O, y los clasifica bajo el denominador común de *ama-tsu-tsumi* (‘infracciones del orden celeste’) [texto 9].

Por tanto, la crítica discute tradicionalmente cuál es la fuente original y qué es derivado. Se trata de uno de los casos de precedencia entre rito y mito. No tenemos evidencia textual de que la mitología o la liturgia sean más antiguas la una que la otra. Para algunos autores, el rito de la “gran expiación” recogería e incorporaría la mitología preexistente sobre el dios Susa no O.²⁸ Para otros, la mitología es una aplicación a este dios de un ritual antiquísimo, un modelo prejurídico dentro de una institución comu-

27. En este apartado recogemos la producción crítica de autores representativos de comentarios de los *norito*, desde Karl Florenz y Tsugita Jun (1927), pasando por Kaneko Takeo (1951), Inoue Mitsusada (1965), Aoki Kigen (1975, 1985) y Nishimuta Takao (1987), hasta Shiraiishi Mitsukuni (1991) y Ueda Kenji (1992).

28. Esta es la postura de Ueda, según el cual “esto [los *ama-tsu-tsumi*] no hay otra forma de entenderlo que por el carácter del *norito* como fórmula litúrgica, es decir frente a las ‘infracciones del país’, los actos de violencia perpetrados por Susa no O no Mikoto en el Takama-ga-hara [planicie celeste] fueron tomados de la mitología y agregados” al texto del *norito* (1990, 101-102). Ueda sigue aquí la interpretación tradicional, que a lo largo de toda la tradición exegetica, desde el *Nakatomi no harae kunge* (finales del siglo XII) hasta Norinaga (*Ōharaekotoba kōshaku*) y la herencia de la escuela de los estudios nacionales (*kokugaku*), presume la anterioridad del relato mitológico, sin ni siquiera tematizar el problema. También la primera crítica extranjera (K. Florenz 1927, 150-151) sigue esta interpretación, y se extiende hasta nuestros días.

nal primitiva.²⁹ El caso es que hay una diferencia entre el plano mitológico que sirve de fundamento etiológico del rito al situar el origen de éste en una dimensión meta-histórica, y el plano histórico de las crónicas y el calendario anual, en cuanto al sujeto del *tsumi*, no a su contenido. Los *tsumi* de la clasificación del *norito* se dividen según su referencia al plano celeste o al terrenal, pero en ambos casos el agente es plural e indeterminado, 'la progenie celestial' (*ama no masu hitora*), es decir el sujeto colectivo, la nación. En el ritual no hay chivo expiatorio, sino que este es sustituido por unas tiras de madera y de junco que simbolizan el acto compensatorio y expiatorio.

El problema que surge en este punto es, como plantea Ueda Kenji (1927-2003), si las infracciones del orden celeste no tienen un carácter también puramente simbólico y por eso se llaman "celestes".³⁰ Es decir, asumiendo que el mito de Susa no O es su origen independiente al rito y que se incorpora a éste de manera formal, entonces habría que entender la teoría de este autor, que no da valor histórico-empírico a esta lista de transgresiones. A su favor está la constatación que él mismo hace de la ausencia casi absoluta de mención de este tipo de delitos en los códigos de leyes del periodo clásico (siglos VII-VIII). En consecuencia, concluye Ueda, se trata de una lista de transgresiones puramente formales.³¹ No obstante, la evidencia respecto a los códigos penales no es definitiva para sustentar tal teoría, pues otra posible explicación sería que se trata de un listado de crímenes y transgresiones de tabúes procedente de una era muy antigua que podían haber perdido realismo en el momento en que se establecen dentro de un texto canónico como es el ritual. De lo que no hay duda es de que en el contexto del rito, una lista de delitos y transgresiones ha de entenderse bajo la semiótica particular del paradigma conductual que le sirve de referencia. Al final de la lista de transgresiones del orden celeste encontramos la curiosa expresión de 'tsumi de este tipo' (*kokodaku no tsumi*), que relativiza más si cabe el carácter de los *tsumi* mencionados en la lista como 'tsumi ejemplares', 'tsumi modelo', que aparecen en representación de todo un grupo de

29. Kaneko Takeo se separa de la interpretación mitologista y defiende que "en este caso el uso de *celestes* y *terrenal* no es más que un signo formal, sin un significado real. No es adecuado llamarlo un recurso retórico, pero en cuanto a su naturaleza es idéntico a un recurso retórico." (Kaneko 1991, 446). Pero el caso más claro de oposición a la tradición exegética es el de Aoki Kigen, quien sostiene que el *norito* es la fuente original, y la mitología secundaria. Más aún, al incorporar el *norito* la mitología provocó un desplazamiento semiótico del mismo, y lo reinterpretó en el sentido de profanación en que lo presentan las versiones mitológicas (Aoki 1985, 12). Ambos autores coinciden en la idea de "profanación del tabú de sacralidad" como un significado añadido, y no original. Por contraposición a esta postura, Ueda K. entiende el sentido de profanación del festival que encarna la esencia en que se sustenta la vida comunal y por ende nacional, como la clave última de comprensión de este *norito* (Ueda 1990, 102. Ver cita en nota 29).

30. Puede hallarse una introducción a la teología de Ueda, en perspectiva comparativa con la de su coetáneo Ono Sokyō, en Nakano 2009, 5-8.

31. Ello no quiere decir que carezcan de significado en el contexto ritual. Por el contrario, "su espíritu no consistía en una simple retórica, no podemos dudar que se daría una imagen sobre la profanación del festival de los nuevos frutos que tiene un significado crucial para el sintoísmo, y por extensión sobre una conducta infractora de los festivales religiosos en general." (Ueda 1990, 102).

otros *tsumi* que no se mencionan.³² Cabe preguntar, entonces, por qué no se mencionan. En el rito, por diferencia del contexto jurídico, no importa *quién* ha cometido *qué* delito, sino *cuándo*, *dónde* y *cómo* se ha de ejecutar el acto de expiación.

3.2 Pero en definitiva, volvamos a la pregunta: qué es un *tsumi*. Philippi, traductor de la única versión inglesa existente hasta el momento,³³ nos da la solución práctica de reunir el heterogéneo listado de delitos, transgresiones y calamidades naturales bajo el consolador concepto de ‘pecado’ (*sin*).³⁴ Si fuera así, la cuestión estaría resuelta ya de partida, y sabríamos que encontremos lo que encontremos a continuación se trata de infracciones del orden moral-religioso. Así, cuando leemos los “pecados” del tipo de enfermedades de la piel, sólo tenemos que hacer un giro mental y recordar aquello de “Maestro, ¿por qué ha nacido ciego este hombre? ¿Quién tiene la culpa, sus propios pecados o los de sus padres?” (Jn. 9:2). Igualmente, cuando nos topamos con calamidades naturales provocadas por “insectos y reptiles”, por “deidades y aves de las alturas”, tenemos que hacer un esfuerzo un poco mayor para introducir estos conceptos en la categoría religioso-moral de “pecado”. Si reflexionamos sobre el problema, llegaremos a un punto en que tendremos que reconocer que el concepto de pecado es demasiado moderno para servirnos de referencia. Pues en él se combinan dos planos que originalmente son heterogéneos. Ciertamente, no todo lo religioso tiene que ver con la moralidad, ni todo lo moral ha de ser necesariamente teñido por la religión. Para poder salir al paso del significado holístico del término *tsumi* en este contexto, hemos de postular que la conciencia de lo religioso tiene una prehistoria en el ámbito del tabú y los ritos de purificación, que a partir de esta base se desarrolla una conciencia determinada expresada por medio de la exégesis del mito, la interpretación del rito y la legislación de la conducta. Estos son los mecanismos que originan la conciencia de lo religioso como ámbito autónomo frente a lo secular. Dentro de esta progresiva toma

32. La expresión se repite en su equivalente de *kusagusa* (diversos) antes de hacer la enumeración, indicando que no se trata de una lista exhaustiva o completa sino *representativa*, atendiendo a la lógica “vicaria” del ritual. En los relatos mitológicos se citan, por ejemplo, dos infracciones “celestes” no mencionadas en el *norito*. Se trata de la denominada “cuerda de ocupación”, que se puede interpretar como un signo de apropiación de un arrozal, o un instrumento para un uso mágico, y el “lanzamiento de un caballo” suelto en el interior de un arrozal, infracción contra la agricultura o también, tratándose de un “caballo sagrado”, otra forma de practicar la magia negra (Kaneko 1991, 447-50).

33. En estos momentos S. Martín está trabajando en la primera versión al castellano, con un criterio filológico y crítico, como parte de su tesis doctoral sobre los *norito*, en la Universidad de Salamanca.

34. Así, dice por ejemplo: “The various *sins* perpetrated and committed by the heavenly ever-increasing people to come into existence in this land which he is to rule tranquilly as a peaceful land: first, the heavenly *sins*...” (Philippi 1990. Cursiva nuestra). Contrasta esta opción con la tradicional de “delitos” elegida por K. Florenz. Así, el mismo texto en Florenz dice: “As for the various sorts of *offences* which may have been committed either inadvertently, or deliberately by the heaven’s increasing population, that shall come into being in the country, a number of *offences* are expressly distinguished as heavenly *offences*...” (Florenz 1927, 145. Cursiva añadida). La tercera versión existente en inglés de un texto antiguo en relación a este *norito*, el *Nakatomi Harae Kunge*, en traducción de M. Teeuwen/H. van der Veere, incluye un comentario al texto señalado, cuya versión original reproduce acriticamente la de Philippi, si bien entendemos que siendo un texto de interpretación que sigue el canon budista, lógicamente la traducción de *pecado* le es mucho más pertinente (M. Teeuwen/H. van der Veere 1998, 35).

de conciencia, el papel del sujeto, el individuo, emerge como eje de este universo de significado y el problema específico de la moral pasa a primer plano.³⁵ Un paso final ha sido la emancipación ulterior de la moral de la esfera religiosa, y la emancipación de la conducta del individuo de la esfera de la moral, en nuestra civilización.

Toda esta digresión no pretende en absoluto establecer un paradigma único de comprensión del problema, ni tiene la intención de desviar nuestra atención a aspectos puramente teóricos, sino simplemente cuestionar la validez de nuestra comprensión del término *tsumi* mediante su asimilación al de “pecado”. Diríase que *tsumi* es más ambiguo, más arcaico, más holístico que el concepto moderno de “pecado”. Además, nos encontramos con el problema añadido de que en el texto del *norito*, el término aparece en dos planos diferentes del discurso. Veamos su incidencia:

Plano A: ‘las infracciones cometidas por error’ (*ayamachi okashi-kemu*)

‘infracciones celestes’ (*ama-tsutsumi*)

‘infracciones terrenas’ (*kuni-tsutsumi*)

‘diversas infracciones [de este tipo]’ (*kokodaku no tsumi*)

Plano B: “el delito de incesto con la propia madre”

“el delito de incesto con la propia hija”

“el delito de la relación con una madre y su hija”

“el delito de la relación con una hija y su madre”

“el delito de la relación con animales”

“el delito de brujería”.

El plano B es una subcategoría que está incluida en las “infracciones terrenas”, junto con otras subcategorías como “cortar carne viva” (¿homicidio?), “individuos blancos” (¿lepra?) y calamidades naturales. Por tanto, la interpretación de este uso del término está contextualmente más limitada y tiene carácter específico, frente al uso en el plano A que tiene carácter holístico. Es decir, se trata de un uso polisémico, donde en el caso de A tiene un significado tremendamente amplio, como ya advirtió la crítica moderna desde Norinaga,³⁶ muy difícil de cifrar en lenguaje contemporáneo, por lo que provisionalmente

35. Se trata de un esquema básico aceptado por la historia de las religiones, en la línea interpretativa de la escuela de Eliade. Se discute si el rito precede al mito o viceversa, y cuál sea la relación exacta entre ambos. Sin entrar aquí de lleno en este problema, si queremos enfatizar el enfoque que aportan ensayos como “La simbólica del mal” (en P. Ricoeur 1960), que pretenden descubrir una lógica interna a la evolución de la auto-comprensión en diversas culturas, y cree detectar una ley universal según la cual la conciencia moral es un desarrollo *maduro* a partir de la conciencia *primitiva* de tabú y mancha.

36. Norinaga opta por un sentido unívoco del término, pero tremendamente amplio, dando cabida a todos los conceptos, que a pesar de su heterogeneidad, entran en juego en este *norito*. Norinaga interpreta el término *tsumi* del siguiente modo: “de esta manera se entiende por *tsumi* no sólo los actos malvados de los hombres, sino también las enfermedades y las diversas formas de calamidades, y también las cosas impuras, las cosas deformes, etc., y además de eso, todas las maldades de los hombres que suceden en el mundo, cosas odiosas y detestables, todas ellas son *tsumi*” (Motoori 1981 [vol. 3], 172). Tsugita Jun sigue la interpretación de Norinaga, y centra el tema alrededor del concepto de “impureza” (Tsugita 1927).

lo vertimos como “infracción”, en el sentido de “cualquier acción/suceso que rompe un orden natural-ritual que ha de ser restaurado y preservado mediante la ejecución del rito”. Y en el caso de B, por el contrario, podemos establecer su sentido por homogeneidad interna (todos estos *tsumi* son acciones que lesionan la inviolabilidad personal de otros) y discernimiento externo (sabemos que se diferencia de infracciones relacionadas con la impureza de la sangre o la enfermedad y que son en todo caso acciones de individuos y no sucesos naturales). Además, todos estos casos de *tsumi* en sentido B tienen su contrapartida en los códigos penales, por lo cual nos parece coherente darles el significado de “delitos”, respetando el que probablemente sería su sentido original en este contexto (si bien reconocemos el origen arcaico del tabú de incesto o de la práctica de la magia, más allá de su categorización como delitos, pero éste es un problema diferente).

La crítica tradicional (recogida en la colección de *Comentarios al norito de Ōharae*) tiene por lo general una marcada tendencia reduccionista a la hora de interpretar *tsumi* en sentido A, además de no hacer una discriminación suficiente de ambos sentidos. Tal reduccionismo tiene en la crítica más antigua un tinte culturalista. Por ejemplo, el comentario más antiguo, el *Nakatomi no harae kunge* (s. XIII) peca de reducción al paradigma cultural budista,³⁷ dominante en el Japón de la época. En la crítica moderna hallamos la interpretación de la exegética sintoísta, heredera de la teología medieval de Watarai, que pretende dar un sentido moralizante a todos los *tsumi*, por lo que hasta los sucesos naturales los explica como castigos divinos (*tsumi* = castigo) de infracciones anteriores del orden moral. Así los interpreta por ejemplo Kamo no Mabuchi (1697-1769).³⁸ De la misma escuela es Norinaga, el primer exegeta que advierte lo que hemos llamado el carácter holístico del término en sentido A, y renuncia a ajustar la lista de *tsumi* a una sola categoría conceptual.

Frente a estas interpretaciones tradicionales, Kaneko Takeo y Shiraishi Mitsukuni enfatizan la relación entre *tsumi* y magia (Kaneko 1991, Shiraishi 1991, 239-241). Shiraishi entiende a los *tsumi* dentro de la simbiosis de *tsumikegare*, e interpreta que el *norito* de expiación original es el del clan Nakatomi, siendo el *norito* del país recogido en el *Engishiki* (927) derivado, y añadido al grupo de los *norito* con la intención de reforzar la carga de magia que contiene el *norito* de Nakatomi. En una posición opuesta a estos, Aoki Kigen y Ueda Kenji optan por discernir entre *tsumi* y *kegare*, enfatizando el aspecto “criminal” de los *tsumi* como delitos (Aoki 1985, Ueda 1991).

37. Nos referimos aquí a la teología denominada *honji suijaku*, que interpreta a los *kami* de Japón como avatares de deidades búdicas extranjeras. Bajo este prisma, el *kunge* pretende desentrañar el significado de los *tsumi* a partir de la tradición de los sutras y comentarios del budismo.

38. La exégesis de tendencia moralista es probablemente un influjo de la ideología confuciana dominante en el tiempo de Mabuchi. A Mabuchi se le debe, sin embargo, el énfasis en la conexión de los *tsumi* con los códigos penales clásicos. Para Mabuchi los *tsumi* están necesariamente conectados con infracciones del orden moral, bien sea en el presente o en el pasado. De este modo, a veces se ve en la necesidad de forzar las lecturas interpretativas, como es el caso de los *tsumi* enfermedades y calamidades, sobre los que concluye: “sin embargo, lo que debe seguir al *tsumi* de ‘violación de una hija y su madre’, lo expresa en este lugar, y si se me aprieta, diré que las enfermedades también son efecto de los *delitos*... en cuanto a las tres calamidades anteriores, aun no siendo *tsumi*, las calamidades suceden por efecto de *delitos*”, y deben ser expiadas adecuadamente (Kamo 1981, 69-70. Cursiva añadida). Es palpable también la dependencia doctrinal de Mabuchi respecto a la teoría de la causalidad moral de la tradición budista.

Pero curiosamente la crítica contemporánea tiende a considerar la interpretación de Norinaga como caduca, y se vuelve a dar una marcada tendencia reduccionista. Así ocurre con Aoki Kigen. Norinaga era tradicionalista en un punto: había asumido la tradición que asociaba el concepto de *tsumi* al de *kegare* (contaminación) desde época muy antigua. Así, desde el Comentario del *Nakatomi no harae kunge* se ha entendido que los *tsumi* del tipo “despellejar”, “defecar” o enfermedades de la piel no eran *tsumi* en sentido propio, sino más bien *kegare*, pero que ambos conceptos son indisolubles en la concepción del *norito* y la mitología. Sin embargo, tal como advierte Aoki al comienzo de su estudio sobre el tema, no se entiende por qué en el *norito* no aparece el término *kegare* sino sólo el de *tsumi*.³⁹ Con esta interrogante como clave de su investigación, Aoki presenta una interpretación “delictiva” o “criminalista”, según la cual las únicas dos excepciones al concepto de delito son las enfermedades de tipo epidérmico y las calamidades naturales que aparecen en los *tsumi* terrenales, pero que son una amenaza para la comunidad y por eso requieren también de expiación. Ueda Kenji aún va más lejos y cuestiona la validez de la interpretación de *shirabito* (individuo blanco) como un tipo de lepra y *kokumi* (joroba) como una enfermedad, tal como lo entienden la práctica totalidad de los críticos, y presenta una propuesta de lectura “criminalista” de ambos términos.⁴⁰

3.3 Con todo, la tendencia que lideran Aoki y Ueda no puede explicar la presencia de ningún tipo de enfermedad/deformidad y de calamidades naturales en los “*tsumi* terrenales”, si se entiende *tsumi* en un sentido delictivo o jurídico. En mi tesis doctoral sobre el tema (Tokio 1997), he defendido que a pesar de ser tachado por Ueda de tradicionalista, la interpretación de Norinaga de *tsumi* en un sentido amplio, como “toda acción o suceso que requiere de expiación” (adaptación nuestra), es por ahora la única vía de evitar el reduccionismo interpretativo. Lo que ciertamente no se plantea Norinaga es la cuestión por donde comienzan Aoki y Ueda. A modo de hipótesis de trabajo, aquí vamos a subrayar que en el Japón antiguo se dan dos esquemas originalmente diferenciados con respecto al problema de *tsumi* y *kegare*. *Tsumi* se puede entender en su contexto más primitivo (quizá patente en el mito de Susa no O) como acción delictiva y punible, que además requiere de expiación ritual. Tal expiación corresponde a la ceremonia del *harae*.⁴¹ Por su parte, el *kegare*, tal como aparece en el mito de Izanagi, es

39. Aoki comienza su ensayo sobre el *tsumi* y el Gran ritual de expiación con una constatación rotunda: “tal como dice [el texto del *norito*], el vocablo *tsumi* se presenta reiteradamente. Frente a esto, el vocablo *impureza* no aparece ni una sola vez. La *expiación* o la *gran expiación*, es claro que toman como su objeto al *tsumi*” (Aoki 1985, 5).

40. Ueda recurre a la original lectura que hace su homónimo Ueda Akinari (1732-1809). Según este, *shirabito* y *kokumi* han de entenderse a partir de prácticas locales de infanticidio para las que se usan expresiones muy parecidas fonéticamente a estos términos, pero no da ninguna prueba de su conexión semántica o histórica (Ueda 1991, 101).

41. La ceremonia del *harae* es un patrimonio del clan Nakatomi. En la “Gran expiación” se incluyen de hecho varias ceremonias en una, cada una de las cuales está a cargo de unos representantes específicos. El sacerdote de la familia Nakatomi se encarga de la ofrenda de “artículos expiatorios” (*haraemusa*) y de la recitación del *norito*. Por su parte los *fubitobe* presentan a las divinidades unas espadas, y finalmente un miembro del clan sagrado Imbe realiza el exorcismo. El orden de celebración del ritual viene determinado por una disposición del código administrativo *Ryō* (última compilación 718). El *norito* de purificación del clan Nakatomi se menciona en varios lugares como *futo-norito-goto*, nombre que

una situación de contaminación que requiere de un tipo particular de purificación, que es el *misogi* o ablución (texto 2). Si bien ya en la mitología del *Kiki* ambos planos se entrecruzan, en sí son dos actos rituales diferenciados. Por tanto, se podría postular que el rito del *Ōharae* efectivamente no estaba destinado a purificar causas de contaminación, sino a expiar delitos, y las acciones de otros agentes invisibles (insectos, alimañas, *kami* [espíritus, deidades], etc.) que causan daño a la colectividad.⁴² Se trataría de purificar los “espíritus nocivos”, en los individuos y en los otros seres del entorno. Aquí tiene relevancia la expresión *ōharae = kuni no harae* (ceremonia de expiación del país), donde *kuni* se puede leer no como un término geográfico, sino biosocial, pudiendo significar algo así como “el marco vital que engloba el entorno de la vida y la sociedad humana”. Si es legítima esta lectura, como consecuencia tenemos que dentro de dicho marco eco-biológico de la vida hay muchos factores, no sólo humanos, que alteran este eco-sistema, y que como resultado se convierten en agentes destructores, fuentes del mal que hay que purificar.⁴³

lo identifica como un *norito* de tipo extraordinario, y por tanto con una posible carga mágica especial. Sirva de ejemplo su aparición en la antología poética del *Manyōshū* 4031 (c.760). según la versión de A. Cabezas (1980):

Canto de Lagar
 Esta vida pura que yo enlustrecí
Nakatomi no
futo-norito-goto
 con los ensalmos de los Nakatomi,
iiharae
akau inochi mo
 ¿por quién es? ¿Por ti!
ta ga tame ni nare
 [autoría: Ōtomo no Yakamochi]
 [*Manyōshū* 1993, 3: 253-254]

Esta ceremonia de Estado tuvo sus altibajos históricos, como se puede constatar en la entrada del año 702 (Taihō 2, diciembre) del *Shoku Nihongi* (continuación del *Nihon shoki*, 797), donde se registra que en este año no se celebró la ceremonia, pero sí la ‘cancelación’ (*kaijo*, de los *tsumi*) a cargo de los miembros *fubito* (*Shoku Nihongi* 1986, vol. 1, 35).

42. Por ahí puede entenderse la conexión de esta práctica con otras prácticas dirigidas al “exorcismo” de espíritus causantes de la impureza y por tanto de todo género de calamidades. La presencia de elementos de tipo exorcista en la ceremonia del *Ōharae* domina hoy día la crítica extranjera, hasta el punto de que la traducción habitual de *Ōharae* suele ser “Gran ritual de *exorcismo*”, fórmula adoptada en la traducción moderna de Philippi (1990), frente a la tradicional de “Gran ceremonia de *purificación*” (Aston 1896, Florenz 1927, F. Bock 1972, *Basic Terms of Shinto* 1985. Teeuwen/Veere no plantean el problema y usan indistintamente ambas terminologías. Teeuwen/Veere 1998).

43. Inoue Mitsusada propone como solución del problema el concepto de *saiki* (energía siniestra), término que no se encuentra en los clásicos y que justifica así: “las infracciones celestes y terrenas son no solo los *tsumi* ocasionados por los oficiales que participaban en la ceremonia, sino también la *energía siniestra* de los *tsumi* ocasionados antiguamente por los habitantes de la nación, y desde una perspectiva moderna no se puede decretar que sean los *tsumi* en sí mismos” (Inoue 1965, 263. *Cursiva* nuestra). Esta opinión es secundada por Ueda (Ueda 1991, 112). En nuestra opinión, antes que una noción abstracta como la de *saiki*, pensamos que la creencia animista generalizada en el Japón antiguo explicaría suficientemente la conexión oculta entre *tsumi* tan heterogéneos como los recogidos

4. EL CAMPO DEL *KEGARE* (CONTAMINACIÓN)⁴⁴

4.1 En el sentido que hemos indicado, vemos cómo la dinámica *tsumi-harae* no coincide más que parcialmente con la lógica más moderna de pecado-expiación. El concepto de pecado que utiliza la teología europea está transformado por el contexto jurídico de sociedades donde el individuo es el único marco de comprensión como agente, el pecado es una transgresión categorizable y la expiación se aplica discriminadamente según el caso. Es decir, la sociedad religiosa y la sociedad laica se desarrollan paralelamente a partir de un origen común. El pecado es el equivalente del delito en la sociedad laica. Sin embargo, la idea de un pecado que va más allá y precede a los pecados individuales, es decir, un pecado meta-empírico y meta-histórico, que afecta a las raíces mismas del ser humano, formulado en la teología occidental como “pecado original”, presenta otro tipo de equivalencias no con el concepto japonés de *tsumi*, sino con el de *kegare*. Pues la esfera del *kegare* afecta no ya a acciones, sino a situaciones que no son calificables en la lógica del *tsumi*. Mientras que el modelo último de comprensión del *tsumi* es la lógica de la imputación penal (culpa-juicio-condena-expiación), la lógica de comprensión del *kegare* está tomada a partir del modelo de la infección, la enfermedad, la epidemia. Es decir, el *kegare* es un concepto de la simbología biomédica, frente al *tsumi* que es un concepto jurídico. En este sentido, hay un paralelismo evidente entre los conceptos de *kegare* y pecado original, pues ambos pertenecen a una misma semiótica. El origen de ambos es la transgresión de un tabú, y su mecanismo de expansión es la infección, la epidemia, por la que no solo el infractor, sino cualquier otro que entra en contacto con este queda afectado, bien sea transmisión por contacto externo o por vía genética. En el proceso de transmisión, el acto original va perdiendo importancia frente al estado o situación de contaminación, y final-

en el *norito*. Ello explicaría la equiparabilidad del esquema animista arcaico japonés con el nuevo paradigma introducido por el budismo, y la consiguiente apropiación de la lógica del ritual en manos de prácticas animistas incorporadas del continente. Sin embargo, no se debe perder la perspectiva de la progresiva emancipación del ritual de prácticas puramente chamanísticas, para llegar a convertirse durante un periodo en un ritual de purificación nacional con un alto grado de simbolismo, hasta que posteriormente, con la desaparición del contexto del estado centralizado, llegara a convertirse en un simple ritual de exorcismo.

44. Para ampliar este estudio del *kegare* deben consultarse las interpretaciones animistas de Ono Sokyō, Sonoda Minoru y Sakurai Tokutarō. Ono (1962, 108) nos ofrece una original interpretación de *kegare* como “anormalidad” o “infortunio”, frente a la concepción habitual de “contaminación”, en relación a la percepción de la muerte como causada por un espíritu. Sin embargo, más extendida está la teoría de tipo fenomenológico de Sonoda (1990, 131-135), que sigue a Sakurai, sobre la secuencia *ke* (arroz = energía = cotidianidad) – *ke-kare* (marchitarse) – *hare* (despejado = formal = festivo). El etnólogo Sakurai Tokutarō (1987, 215) efectivamente examina el ciclo vital de las comunidades humanas desde la perspectiva del ciclo que lleva del *hare* al *ke* y del *ke* al *hare*, de forma circular, reproduciendo el ciclo del año y del nacimiento – muerte. En una comunicación de 2001 añade además el componente de *yogore* o ‘mancha’ como origen de la noción de *kegare* (Sakurai 2001). El ciclo completo queda de este modo: nacimiento → envejecimiento → muerte → nacimiento corresponden a *ke* → *kegare* → *hare* → *ke*. La etimología de *ke-kare* relaciona a *kare* con *kare-ru*, con el rango semántico de ‘marchitarse’, ‘secarse’ y ‘separarse’. Puede compararse esta teoría de Sakurai con la perspectiva del etnólogo Miyata Noboru en su obra de 1996.

mente la purificación requiere del simbolismo del agua (*misogi*, bautismos). Incluso si atendemos a la etimología de ambos términos, encontramos afinidades palpables. Pues el origen del término pecado está, como analiza sobradamente Ricoeur en el estudio citado, en la idea de la mancha.⁴⁵ Y por parte japonesa, el contexto original de surgimiento de la idea de *kegare* en la mitología lo asocia a la lectura *kitanaki* (*kuni*) [región contaminada o sucia], equivalente a una mancha invisible que se lava ritualmente.

Por tanto, no vamos a negar que en la tradición japonesa la práctica del *misogi* y del *harae*, asociadas a las ideas de *kegare* y *tsumi*, se fusionaron desde una época temprana, anterior a la compilación de los textos, dando lugar a la tradición del *tsumi-kegare* y del *misogi-harae*. Sin embargo, también es innegable que en textos de origen muy antiguo como es el *norito* de expiación se trasluce una conciencia que hasta cierto punto discrimina entre ambos universos de significado y por tanto entre las prácticas correspondientes. Por otra parte, desde un punto de vista comparativo encontramos ciertas equivalencias en la distinción entre *kegare/tsumi*, y por otra parte la de pecado original (mancha original)/pecados particulares. Ello no impide que reconozcamos que estamos ante dos dicotomías que presentan un grado de conceptualización o elaboración muy diferente. En efecto, *kegare* y *tsumi* son conceptos que se conservan aun hoy día en un estado de preservación asombroso. Las diversas teologías no han conseguido transformarlos sustancialmente. Así también las prácticas purificadoras no han evolucionado gran cosa desde la antigüedad. Por el contrario, la abundante teología del pecado en occidente hace que distinciones del tipo pecado original/pecados particulares tengan un trasfondo de elaboración conceptual muy importante. De hecho, en la teología occidental del pecado hay una distanciamiento evidente respecto a la idea de contaminación, que impide que podamos reconocer a las situaciones típicas de *kegare* (contaminación por la sangre, la muerte, la putrefacción, cocción de alimentos, etc.) como pecados.⁴⁶

4.2 Hay otra situación reflejada en los textos donde encontramos el uso figurado del concepto de *kegare* en la lectura *kitanaki*. Se trata de la expresión *kitanaki kokoro* (intenciones “sucias”). Su primera aparición se da en el pasaje mitológico en que la sinceridad de Susa no O es puesta a prueba por su diosa hermana, y Susa no O después de asegurar que no viene con intenciones deshonestas lo demuestra en la prueba ritual (versión del *Kojiki*). Aquí la expresión aparece como antítesis de *uruwashiki kokoro* (buenas intenciones) y *akaki kokoro* (intenciones “puras”), y como equivalente de *keshiki kokoro* (extrañas intenciones). La lectura *kitanaki* (‘sucio’) referida a *kokoro* la encontramos en los textos de *Kojiki*, *Nihon shoki* y *Engishiki* asociada a caracteres chinos que significan “malo,” “negro,” “sucio,” “perverso” y “contaminado” (= *kegare*). En el último caso se trata

45. Para Ricoeur, “mancha,” “pecado” y “espíritus” están profundamente relacionados: “el hecho de que se haya podido vincular en otros tiempos la impureza con el miedo a los demonios y, por tanto, con el escalofrío sentido en presencia de poderes trascendentes, con peligro de confundir las intenciones y nociones específicas de la impureza y del pecado, indica, por lo menos, que esa confusión está entrañada en la misma realidad de las afecciones y de las representaciones” (Ricoeur 1982, 210). Véase la interpretación de la postura de Ricoeur por Sonoda Minoru en Sonoda 1990, 234-239.

46. Para una actualización del tema desde la perspectiva de la teología dogmática católica, ver Lardaria 1997.

de un pasaje del *norito* denominado *Ōtono hokai* (ritual de protección del palacio), donde se exorcizan las posibles intenciones “contaminadas” de los diversos oficiales (texto 10). En definitiva, podemos interpretar que se trata de un patrón de conducta con dos polos, *kiyoki akaki kokoro* (intenciones puras y transparentes) y *kitanaki kuroki kokoro* (intenciones contaminadas y oscuras), donde se hace una lectura figurada e interiorizada del patrón ritual “pureza” – “contaminación”. Lo cual significa un paso desde la simbólica de las relaciones físicas de limpieza y mancha a una ética de las intenciones, y no podemos dejar de advertir en este punto la equivalencia con el concepto de “pecado”, que a su vez es una elaboración ética a partir del de “mancha”.

Se trata de una misma lógica. En el caso de la teología occidental, el “pecado” tiene como referente último a la idea de Dios, que es un concepto absoluto. En el caso japonés, es también curioso observar cómo todos los casos en que se registra la expresión *kiyoki/kitanaki kokoro* tienen como objeto a la línea genealógica de Amaterasu (bien sea la misma diosa, bien sea su descendencia en la genealogía imperial), con lo cual resulta que la línea imperial con su cúspide en Amaterasu ejerce el mismo rol en la simbólica de la intencionalidad japonesa que el concepto de Dios en la ética occidental.⁴⁷ La diferencia una vez más reside en que, mientras que la ética judeocristiana elabora los criterios de la conducta según el modelo de los códigos jurídicos, en la simbólica de la intencionalidad japonesa se mantienen dos niveles: por un lado, el ritual-religioso en que tenemos la incidencia de tales expresiones y, por otro, el de los códigos penales del Estado clásico, en donde el emperador es la referencia máxima de todo posible delito, y por tanto los máximos delitos apuntan al mismo (intento de magnicidio, traición, desobediencia, etc.).⁴⁸ Es decir, se trata de la transición de una conciencia de “pecado” a una conciencia de “delito”, pues independientemente del delito no se mantiene un código ético de carácter puramente religioso, y la prueba está en la formalización ritual de la lista de los *amatsutsumi/kunitsutsumi* (transgresiones celestes/terrenas), que como se ha apuntado, en el transcurso de la historia acaban desapareciendo de la liturgia del *norito*.

5. MAL, CULPA Y PECADO: EL MISTERIO DE LOS DIOS

5.1 Es precisamente esta identidad esencial entre la conciencia de pecado y de delito, entre el orden religioso y el laico, esta indiscriminación fundamental, lo que caracteriza a la tradición japonesa frente a las tradiciones de Oriente Medio y Próximo, y occidentales.

Por su parte, hemos visto cómo la simbólica del *mal* excluye toda comprensión del problema dentro de un marco de referencia de carácter absoluto. En Japón, no es posi-

47. Tómese como referencia, además del pasaje mencionado de la mitología de Susa no O, en las crónicas dinásticas tres pasajes de relevancia en este sentido: *Kojiki* 1991, 287, 301 (Philippi 1995, 327, 343); *Nihon shoki* (Volumen 2) 1990, 288 (Aston 1988, 214). Sirva como muestra este pasaje del *Kojiki*: “Él respondió [al emperador], diciendo: ‘no tengo intenciones impuras, y no estoy asociado a Suminoe no Nakatsumiko [príncipe rebelde]’” (Philippi 1995, 327. *Cursiva añadida*).

48. *Ritsu* 1991, 16. El primero de los códigos penales comienza por un listado de transgresiones criminales de extrema relevancia para el Estado y la estructura social, denominadas ‘ocho traiciones’ (*hachigyaku*), de las cuales las tres más importantes están en relación con el emperador = Estado. Sobre la incidencia de casos concretos registrados en las crónicas dinásticas, véase Falero 1997.

ble la conciencia del mal como mal radical. Ello significa que el mal, si bien extiende su sombra sobre nosotros, no lo comprendemos como un constituyente original en la cosmogonía. Se mire como se mire, ocupa un papel secundario. El problema de su origen no nos remite a una presencia divina determinada. No hay un dios del mal, porque no hay un dios del bien absoluto. Hemos de conceder que Amaterasu es una diosa protegida de la esfera del mal por una sacralidad especial, que la coloca en la cúspide del orden político-ritual de Yamato, y que le concede un papel especial en el relato cosmogónico. A su vez, frente a esta Susa no O juega hasta cierto punto el papel de su antítesis.⁴⁹ Pero sea como fuere, Amaterasu no es la diosa exclusiva del bien. Antes que ella, en el relato cosmogónico hay una pléyade de divinidades que operan el principio de construcción del cosmos. Precisamente el politeísmo fundamental del que es expresión la mitología japonesa no es otra cosa sino la conciencia de la multiplicidad de fuerzas divinas que son necesarias para la construcción del mundo, y por tanto de que todas ellas tienen algo que aportar al conjunto. Incluso Susa no O, dios de la violencia natural, es parte esencial del equilibrio, pues sirve para exorcizar las interferencias o desviaciones que se dan en el juego de la cosmogénesis. Únicamente las deidades rebeldes, aquellas que se resisten al progreso cosmogénico, deidades procedentes de la impureza del Hades, y las deidades terrenas anteriores al principio del orden aportado por el Cielo, pueden poner en peligro relativo el proceso cosmogónico. Pero hemos visto cómo las primeras tienen su contrapartida en las deidades “correctoras”, y las últimas no ejercen un verdadero desafío al progreso imparable del orden celeste y del estado de Yamato. El hombre, como parte del proceso, no tiene en el seno de su conciencia una instancia privilegiada por la que juzgar

49. Según la visión de Norinaga, el papel de antítesis de Amaterasu no lo juega Susa no O sino Magatsuhi. Tal antítesis la explica en términos de su teoría de “alternancia del bien y del mal” que explicita en *Kojikiden*, según la cual la aparición del mal en la mitología o la historia no es sino el reverso de la aparición del bien, del cual bajo determinadas circunstancias vuelven a producirse consecuencias negativas, solamente para ser una vez más restaurado el bien y así sucesivamente, pero como se ha afirmado sin caer en un dualismo maniqueo, pues el bien es el principio básico (ver nota 10). En el caso del par Amaterasu/Magatsuhi, Norinaga resuelve el problema mediante la concepción de que Magatsuhi no es una entidad independiente, sino la operación del “alma violenta” de la misma Amaterasu (*Kojikiden* 1993, 272). De este modo queda relativizada la categorización que hace de Magatsuhi como “dios del mal”. La herencia contemporánea de Norinaga la representa en este punto Ono Sokyō (1962, 105-108), quien interpreta que el término *magatsuhi* refiere a espíritus malignos pertenecientes al reino de la oscuridad, que son la causa de la tentación y el mal (*maga*) en el ser humano. Estos espíritus interfieren en la relación ser humano – deidades y espíritus de los antepasados, y por tanto son expulsados en el festival religioso (*matsuri*). Tal concepción de Magatsuhi, sin embargo, presenta problemas serios desde el punto de vista de la teología sistemática (Ueda 1991, 139-145). El propio discípulo de Norinaga, Hirata Atsutane, en *Koshiden* y en *Mitama no hashira* desarrolla una crítica a la concepción del maestro, argumentando que el mal procede de las impurezas derivadas del reino de los muertos o *yomi no kuni*. A este respecto refiere al mito de origen de la impureza en la figura del dios del fuego y el ingreso de Izanami al submundo. De ahí infiere que el contacto con el fuego produce *kegare* y este contacto con el submundo es además la causa de los desastres naturales y de todo mal. En *Mitama no hashira* dedica un párrafo extenso a desarrollar su concepción del *kegare*, y de *magatsuhi* en relación a la teoría del *aramitama*, explicando de paso la función del ritual de la “Gran expiación” (Hirata 1972, 192-207). Sobre la diferencia básica entre el *Kojikiden* de Norinaga y el *Koshiden* de Atsutane, véase la comunicación de Endō, J. 2004.

de forma absoluta el misterioso juego de fuerzas que intervienen en su mundo. Su única opción legítima es mantener un estado de pureza, intencional y físico, participar en el juego de la construcción y purificar periódicamente su cuerpo y su alma. La génesis del mal, por tanto, está en el Hades, en el mundo de la muerte, de la impureza, mundo de lo ignoto, de lo incomprensible, y en el error. Pero la impureza se purifica y el error se corrige. El orden natural no es tampoco un orden prefijado, no es un juego de esferas que se complementan con la perfección mecánica de un reloj. Es un orden imperfecto, en continuo cambio, que hay que restaurar permanentemente, pero que es expresión de una impertérrita voluntad creadora y constructora. En conclusión, el mal existe, pero es un problema equiparable a su solución. Es parte del proceso natural, donde el concepto de naturaleza es un marco último de referencia, que lo engloba todo, al bien y al mal. Es decir, el mal es tan natural como el bien, y no hay fuerzas sobre-naturales, ni del bien ni del mal. El mal no es en definitiva el alter-ego de Dios. Susa no O no es el *alter ego* de Amaterasu. El mal no es un fantasma que cierne su manto sobre el hombre y el mundo, y que amenaza con acabar con todo, destruirlo todo o someter todo a su arbitraria voluntad. Tal figura del mal, que asola los occidentales sueños de las tradiciones semíticas y está en la base de nuestro dualismo ético, nuestro miedo profundo a su presencia, y la relación de amor-odio con el mundo y consigo mismo de los herederos de tales tradiciones, está sencillamente ausente de la órbita de la mitología japonesa.

5.2 Ni que decir tiene que una conciencia profunda del mal implica una interiorización profunda de su figura, y como consecuencia tenemos una cultura de la *culpa*. En el marco cultural japonés, por el contrario, la conciencia de culpabilidad no se separa de la dimensión objetiva de la culpa incurrida, y nunca sobrepasa el marco concreto de su expiación. Por tanto, no hay como en el occidente judeocristiano un desarrollo de la subjetividad culpable emancipada del marco jurídico, e inflacionada hasta dominar el sentimiento religioso, de modo que toda la conciencia gira alrededor de su identidad como conciencia culpable, conciencia infractora, sin posible expiación suficientemente satisfactoria, una conciencia sin fondo dominada por la angustia de su enajenación, y sumida en el dilema de la auto-condenación o de la salvación a través de la figura de un mesías. En la mitología japonesa, nada es absoluto, nada es radical, por lo que huelga la figura mesiánica, tanto como las ideas de paraíso o infierno, pues no se percibe la necesidad de salvación ni la posibilidad de la condenación.⁵⁰ Se comprende, pues, que la experiencia de culpa esté básicamente ordenada a la relación individuo-grupo social, y no a la relación hombre-Dios.

5.3 Finalmente, el *pecado* no es otra cosa que el delito, como hemos advertido. Dijimos que esto significa que no se da una conciencia religiosa emancipada del orden social laico. Ello también implica que todo pecado tiene su dimensión penal en el orden

50. Las ideas de culpa existencial/salvación y paraíso/infierno en el marco extremo-oriental las introduce el budismo, y son ajenas al universo religioso sintoísta. De hecho, la tradición sintoísta no tiene prácticamente discurso sobre la suerte del alma tras la muerte. La teología sintoísta solo se interesó por el tema en época muy tardía, desde Motoori Norinaga y muy especialmente con Hirata Atsutane (1776-1843), y ello fue por influencia de los contactos de este último con la teología misional cristiana (Hirata 1977. Ver crítica en Ueda 1991, 198-206).

jurídico, y que todo delito tiene una dimensión de impureza. Así se explica la tradición que asocia el *tsumi* al *kegare*, y el hecho documentado suficientemente en el *Nihon shoki* de que los delitos implicaban además de la penalización correspondiente la necesidad de un acto de purificación. Esto es lo que atestigua por otro lado el mito de las mesas de expiación del episodio de Susa no O, donde éstas están irremisiblemente asociadas a la práctica purificativa del *harae*. El *harae*, como observa Ueda, implica en su origen a la vez penalización física, compensación material y purificación ritual.⁵¹ Y como advierte el mismo autor, con la compilación del sistema penal de los códigos de Yamato/Nara no desaparece la práctica del *harae*, demostrando de este modo la profunda relación de la conciencia religiosa y jurídica en la tradición japonesa.

5.4 Como sostiene Norinaga, el misterio es la cualidad esencial de la naturaleza de los *kami*.⁵² Ello implica nuestra incapacidad de concebir conceptualmente la naturaleza particular de una divinidad, así como nuestra incompetencia para entender o categorizar las acciones divinas en términos de bien o mal. Se trata por tanto de un relativismo ético radical, que implica que nosotros percibimos la bondad o maldad de una acción o suceso en términos *exclusivamente* de nuestros intereses. Es decir, nuestro perspectivismo limita nuestra percepción de la esencia del problema. Según Norinaga, si pudiéramos percibir la esencia de la intencionalidad divina superaríamos el dualismo ético, y entenderíamos que lo que nos parece “malo” tiene sus motivos propios en la esfera de los *kami*.⁵³ Independientemente de si Norinaga lleva razón o no, lo que está

51. Ueda constata que “originalmente en el *harae*, tal como muestran el mito de Susa no O no Miko-to, o bien el *Ōharae* de la nación, o los hechos históricos, debía conllevar una penalización severa, que incluía castigo corporal, penalización patrimonial, destierro, etcétera” (Ueda 1990, 104). En efecto, en la práctica antigua del *harae* se fusionan perfectamente los paradigmas penal (castigo físico), compensatorio-tributario (fianza económica) y comunal (destierro), además del puramente religioso-expiatorio. En la época en que está atestiguado históricamente, la práctica privada de la purificación/expiación es re-contextualizada por el estado en una práctica que tiene una función importante para el equilibrio político-económico del sistema imperial. A través de ella se llevan a cabo dos objetivos importantes: la sujeción simbólico-ritual de los individuos y los clanes locales, y la recaudación tributaria. El mito de Susa no O sólo puede entenderse si se hace una doble lectura desde ambas posiciones. En él queda patente el tema de la sujeción a la autoridad imperial, tanto como la fundación etiológica del sistema de tributos al estado, en el marco de la narración de un *harae* “privado” (para una contextualización del tema en el marco de las religiones comparadas, ver Eliade 1991, 89-90).

52. Para Norinaga, la naturaleza divina es inaccesible a nuestra inteligencia y por eso el momento central en su definición del concepto de *kami* es donde dice “teniendo una virtud inusual y excelsa...” (Motoori 1993, 125), donde virtud ha de tomarse no en sentido ético sino en el sentido griego de *kratos*, como la manifestación de un poder extraordinario, y a ello se debe la correcta evaluación de la figura de los *kami* como *kratofanías* en la mínima atención que les presta Eliade a lo largo de su obra. Para una elucidación del concepto de *kami* en Norinaga véase Nakano 2009, 25-78.

53. Ver nota 10. Norinaga lo que postula es la imposibilidad de una ética *a priori*, o una ética que responda a una determinada racionalidad meta-empírica, con base en una supuesta voluntad divina u ordenación preestablecida. Incluso en el caso de haberla, para nosotros es desconocida, aunque por otra parte reconozca en la actitud de *magokoro* una intuición interna del bien equivalente a la noción semítica de “conciencia moral”. El sistema de comprensión de las divinidades es cerrado y autorreferente, igual que el nuestro. Los dioses comunican su voluntad de manera aleatoria y fraccionada, sin disponer

claro es que en la tradición japonesa autóctona el mal se entiende como mal natural, no como mal ético, lo cual significa que la intencionalidad se entiende dentro del plano natural, y no viceversa. Es decir, la naturaleza no refleja el plano de la intención, pues toda intencionalidad queda a su vez subsumida en la dimensión natural. Ni puede haber una oposición radical entre *logos* y *natura*, lo cual está en la base de la comprensión occidental del problema, pues no existe el dualismo materia-espíritu. Por tanto, el problema del mal también se subsume en el mismo misterio que es la esencia de todo fenómeno natural. En nuestra percepción de lo numinoso del orden de los *kami*, del orden de las fuerzas naturales, de nuestra propia alma, es donde únicamente podemos incluir nuestra intuición sobre la presencia de fuerzas igualmente misteriosas pero de signo nocivo, amenazador. Del mismo modo, nuestra alma, en su naturaleza común con el cosmos de que es parte, tiene movimientos impredecibles, de donde surge la otra fuente del mal real, humano, histórico, que es nuestra única experiencia del mismo. En el origen de la conciencia japonesa del mal, en definitiva, no hay lugar para un mal ni metafísico, ni meta-histórico, ni por tanto sobrenatural.

APÉNDICE: SELECCIÓN DE TEXTOS⁵⁴

TEXTO 1

Entonces [Izanagi e Izanami] ascendieron juntos y solicitaron el consejo de las deidades celestes. Ante lo cual las deidades celestes realizaron una gran ceremonia de adivinación y dijeron: “como la mujer habló antes, [el niño] *no fue válido (yokarazu)*. Descended de nuevo y repetid las frases”. *Kojiki* 54-55; Philippi 1995, 52.

TEXTO 2

Entonces Izanagi no Ōkami dijo: “he estado en una tierra muy desoladora [el Hades], una tierra horrible e *impura (kitanaki)*. Por tanto debo *purificarme (misogi semu)*”. *Kojiki* 68-69; Philippi 1995, 68.

nosotros de las claves para entender su totalidad. En este sentido, se trata de una teología epistemológicamente condicionada por sus límites, donde los dioses nunca dejan de ser radicalmente *otros*. Este es uno de los rasgos característicos del politeísmo shinto, donde no reconocemos la dialéctica del otro que Levinas descubre en la semiótica del rostro (Levinas 1997, 225-228). Frente a la epifanía del rostro que Levinas asocia al monoteísmo, reconocemos el lugar natural de los *kami* en la “ocultación” (*Kojiki-Philippi* 1995, 47).

54. La versión castellana de los textos es propia. Ofrecemos la referencia a las versiones inglesas de Philippi por ser hasta la fecha la más acreditada de las traducciones existentes del *Kojiki*, y la única del *Norito*. La de Aston del *Nihon shoki (Nihongi)* también es única hasta la fecha. La cursiva en todos los casos es añadida.

TEXTO 3

Entonces, cuando [Izanagi] bajó y buceó y se bañó en la corriente de en medio [del río], vino a la existencia una deidad llamada Yasomaga-tsuhi no kami. A continuación, Ōmaga-tsuhi no kami. Estas dos deidades vinieron a la existencia a partir de la *contaminación* (*kegare*) que él había sufrido cuando fue a aquel *lugar impuro* (*kegarawashiki kuni*). A continuación, para rectificar estos *infortunios* (*maga*), vino a la existencia la deidad llamada Kamu-naobi no kami. Seguidamente, Ō-naobi no kami (*naobi* = fuerza rectificadora). Luego, Izu no Me no kami. *Kojiki* 70-71; Philippi 1995, 69.

TEXTO 4

“Porque si las deidades llamadas Ame no maga-tsuhi llegasen extrañas y violentas de las cuatro direcciones y las cuatro esquinas, [Kushi Iwamoto y Toyo Iwamoto no Mikoto: deidades protectoras de las puertas de palacio] no sois enredadas por sus *palabras torcidas* (*magakoto*) y no aceptáis responderles”. *Norito* 420-421; Philippi 1990, 44.

TEXTO 5

[Susa no O] diciendo esto, ebrio de victoria, rompió los linderos de los arrozales de Amaterasu Ōmikami y enterró los estanques. Además defecó y esparció las heces en el pabellón para la cata de los primeros frutos. Aun habiendo hecho esto, Amaterasu Ōmikami no le recriminó... Incluso aunque ella [Amaterasu] habló de este modo con una disposición favorable, sus *actos malvados* (*ashiki waza*) no cesaron, sino que se hicieron incluso más flagrantes. Cuando Amaterasu Ōmikami estaba dentro del pabellón sagrado de las tejedoras supervisando las obras de los telares divinos, él abrió un agujero en el tejado del pabellón sagrado de las tejedoras y lanzó dentro un pony sagrado y con pecas que había despellejado en el sentido inverso. Una tejedora celestial, al ver esto, se alarmó y se golpeó los genitales con la rueca y murió. *Kojiki* 78-79; Philippi 1995, 79-80.

TEXTO 6

Cuando Hikohohodemi no Mikoto volvió a su palacio, llevó a cabo las instrucciones del dios del mar, y su hermano mayor, Ho no Susori no Mikoto, hallándose en una situación extrema, en consecuencia *se entregó al castigo* (*tsumi ni fusu*) y dijo: “desde ahora seré vuestro siervo que ejecutará danzas mímicas para vos...”. *Nihon shoki* (1) 166-167; Aston 1988, 94.

TEXTO 7

Además, se reunieron grandes tributos de todo el territorio. Y se indagaron *infracciones* (*tsumi*) tales como despellejar [animales] vivos, despellejar en sentido inverso, romper linderos, enterrar estanques, defecaciones, incesto y apareamiento con caballos, vacas, gallinas y perros. A continuación se celebró una *gran purificación del país* (*kuni no ōharae*). *Kojiki* 228-229; Philippi 1995, 259-60.

TEXTO 8

La sirvienta, ignorante de que había una hoja flotando en la tacita del vino, ofreció el vino sagrado [al emperador]... De este modo, al ofrecer ella esta canción, [el emperador] le perdonó su *transgresión (tsumi)*. *Kojiki* 318-321; Philipp 1995, 362-365.

TEXTO 9

Las diversas *infracciones (tsumigoto)* cometidas por error por los habitantes celestes en incremento de esta tierra que [el emperador] ha de gobernar serenísimamente como una tierra pacífica, en primer lugar las *infracciones celestes (amatsutsumi)*, romper linderos, enterrar estanques, abrir los canales de riego, plantar sobre plantado, poner estacas (?), despellejar [animales] vivos, despellejar en sentido inverso, defecación [en lugar sagrado]. Numerosas *infracciones (tsumi)* [de este tipo] se clasifican y son divididas como *infracciones celestes (amatsutsumi)*. *Norito* 424-425; Philippi 1990, 46.

TEXTO 10

[Ōmiyanome no Mikoto, deidad protectora del palacio] a los príncipes herederos, la familia imperial, nobles y oficiales, sin *pensamientos malvados/pensamientos impuros (ashi-ki kokoro/kitanaki kokoro)*, les haces servir en palacio diligentemente, trabajar en palacio con todas sus fuerzas... *Norito* 420-421; Philippi 1990, 43.

REFERENCIAS

- AOKI, K. (ed. 1985) *Norito kodenshō no kenkyū*, Tokio: Kokusho Kankōkai
 AOKI K. (ed. 1975) *Norito*, Tokio: Ōfūsha
Catecismo de la Iglesia católica (1992) Madrid: Asociación de Editores del Catecismo 1993
 ELIADE, M. (1952) *Images and Symbols*, Princeton University Press 1991
 ENDŌ, J. (2004) Hirata Atsutane ni okeru dokusho to sōi: *Koshiden ni totte no Kojikiden* (Hirata Atsutane Reading *Kojikiden* and Writing *Koshiden*), *Shūkyō kenkyū* Vol. 77-4, No. 339, 269-271
Engi-Shiki: Procedures of the Engi Era [Books I-X] (2 Vols.), ed. F. Bock, Tokio: Sophia University Press 1972
 FALERO, A. (1998) *Tsumi – A Comparative Approach to the Shinto View of Man*, en *El Japón contemporáneo*, eds. Rodao, Fl./López, A., Eds. Universidad de Salamanca, pp. 165-171.
 FALERO, A. (1997) *Ritsu no “Hachigyaku” ni okeru tsumi to Kiki no rekishi jidai*, en *Asia no shūkyō to seishin bunka*, eds. Wakimoto, H./Tamaru, N., Tokio: Shinpōsha, 479-497.
 FLORENZ, K. (1927) Ancient Japanese Rituals (Part IV), *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*.
Fudoki (714) Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1957
 FUKUMITSU, M. (2004) Tetsugaku wa kirisutokyō-teki aku no kitei o kyoyō dekiru ka: Konpon aku no genzai no kubetsu (Is the Theological Concept of Evil Acceptable for Philosophers?)

- The Difference Between Radical Evil and Original Sin), *Shūkyō kenkyū* Vol. 77-4, No. 339, 185-186
- FUKUMITSU, M. (2003) Tetsugaku wa kirisutokyō-teki kongen aku o kyoyō dekiru ka: Aku no kigen to sono teigi (Can Philosophers Accept the Christian Claim About Sin as Radical Evil? The Source of Evil and Its Definition), *Shūkyō kenkyū* Vol. 76-4, No. 335, 399-400
- HIRATA, A., *Koshiden*, Tokio: Meichō Shuppan 1977
- HIRATA, A., *Tama no mihashira*, Nihon no Meicho 24, ed. Sagara T., Tokio: Chūō Kōronsha 1972, 1988
- INOUE, M. (1965) Koten ni okeru tsumi to seisai, en *Nihon kodai kokka no kenkyū*, Tokio: Iwanami Shoten
- JOHANNES PAULUS II (1984) *Reconciliatio et paenitentia*, Madrid : Eds. Paulinas.
- KAMO NO M., *Noritoge*, en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- KANEKO, T. (1951) *Engishiki noritokō*, Tokio: Meicho Fukyūkai 1991
- Kojiki: Crónicas de antiguos hechos de Japón*, Rubio, C./Tani, R. (eds./tr. 2008), Madrid: Trotta
- Kojiki*, versión inglesa de Philippi, D.L., University of Tokyo Press 1968, 1995
- Kojiki*, versión inglesa de Chamberlain, B.H., Tokyo: Tuttle 1882, 1981
- Kojiki/Norito*, Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1991
- LADARIA, L.F. (1997) *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC
- LEVINAS, E. (1961) *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme 1997
- Man'yōshū: Colección para diez mil generaciones* (Cabezas, A. ed. 1980) Madrid: Hiperión
- Man'yōshū* (3 vols.) tr./notas Sakurai M., Tokio: Ōbunsha 1988
- MIYATA, N. (1996) *Kegare no minzokushi: Sabetsu no bunkateki yōin*, Tokio: Jinbun Shoin
- MOTOORI, N. (1798) *Kojikiden*, Motoori Norinaga Zenshū vol. 9, Tokio: Chikuma Shobō 1993
- MOTOORI, N., *Ōharae kotoba kōshaku*, en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- NABERT, J. (1955) *Ensayo sobre el mal*, Caparrós 1997
- NAITŌ, J. (2001) Nichijō seikatsu no naka no jashi (The Evil Eye in the Context of Everyday Life), *Shūkyō kenkyū* Vol. 74-4, No. 327, 63-65
- NAKANO, Y. (2009) *Kokugakusha no kami shinkō: Shintō shingaku ni motozuku kōsatsu*, Tokio: Kōbundō
- Nakatomi harae kunge*, versión inglesa de Teeuwen, M./van der Veere, H., Munich: iudicium verlag 1998
- Nakatomi harae kunge* (s. XIII), en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- NAOKI, K. (1990) *Nihon shinwa to kodai kokka*, Tokio: Kōdansha Gakujutsu Bunko 928
- NAUMANN, N. (1996) *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona: Herder 1999
- Nihongi*, versión inglesa del *Nihon shoki*, trad. Aston, W.G., Tokyo: Tuttle 1896. 1988
- Nihon shoki* (720, 2 vols.) Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1967. 1990
- NISHIDA, N./MITSUHASHI, T. (1983) *Kamigami no genkei*, Tokio: Hirakawa Shuppansha
- NISHIMURA, S./MOTOORI, N., *The Way of the Gods: Motoori Norinaga's Naobi no Mitama*, *Monumenta Nipponica*, Vol. 46, No. 1 (Spring, 1991), 21-41
- NISHIMUTA, T. (1987) *Norito gaisetsu*, Kokusho Kankōkai, 1991
- Norito: A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, versión inglesa de Philippi, D., Princeton University Press 1959. 1990

- Norito (927) en *Kojiki/Norito*, Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1958.
1991
- ŌBAYASHI, T., (1991) *Shinwa no keifu: Nihon shinwa no genryū o saguru*, Tokio: Kōdansha 1997
- ONO, S. (1962) *Shinto: The Kami Way*, Tokio: Tuttle 1990
- PALMER, E. (2001) Calming the Killing *Kami*: The Supernatural, Nature and Culture in *Fudoki*, *Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, Nichibunken, No 13, 2001, 3-32
- RICOEUR, P. (1960) *Finitud y Culpabilidad*, Madrid: Taurus 1982
Ritsu (718) Kokushi Taikei, Tokio: Yoshikawa Kōbunkan 1974
Ritsuryō (718) Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1991
- RUBIO, C. (2012) *Los mitos de Japón: Entre la historia y la leyenda*, Madrid: Alianza
- SAKURAI, T. (2001) Kegare no minzoku shūkyō (The Folk-religious Function of *Kegare* (pollution) in Japan), *Shūkyō kenkyū* Vol. 74-4, No. 327, 359-360
- SAKURAI, T. (1987) *Matsuri to shinkō: Minzokugaku e no shōtai*, Tokio: Kōdansha 1993
- SHIRAISHI, M. (1991) *Norito no kenkyū*, Tokio: Meicho Fukyūkai
Shoku Nihongi (797, 7 vols.) Tokio: Gendai Shichōsha 1985, 1986
- SONODA, M. (1990) *Matsuri no genshōgaku*, Tokio: Kōbundō
- TSUGITA, J. (1927) *Norito shinkō*, Tokio: Meiji Shoin
- UEDA, K. (1992) Susa no O no kami shinkakukō, *Shintōshi kenkyū* 40-3.
- UEDA, K. (1991) *Shintō shingaku ronkō*, Tokio: Taimeidō
- UEDA, K. (1990) *Shintō shingaku*, Tokio: Jinja Shinpōsha

RECENSIONES

BRILL'S COMPANION TO APHRODITE

A.C. SMITH Y S. PICKUP, eds., *Brill's companion to Aphrodite*, Brill Leiden, Boston, 2010.
ISBN 978 9004 18003 1, 452 páginas.

MIRIAM VALDÉS GUÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: mavaldes@ghis.ucm.es

Esta obra, publicada como resultado del coloquio *Aphrodite Revealed: A Goddess Disclosed*, organizado por el departamento de estudios clásicos de la Universidad de Reading, en mayo de 2008, bajo la égida del *Ure Museum of Greek Archaeology*, aborda un estudio de la diosa desde una perspectiva pluridisciplinar y variada pero en la que priman sobre todo, como era de esperar, las aproximaciones “visuales” e iconográficas a su culto, transmisión y recepción no sólo en el mundo clásico sino también hasta nuestros días. La obra, dividida en cuatro partes (1. identidad de Afrodita, 2. compañeros y relaciones, 3. expansión de su culto en Grecia, 4. recepción de la diosa) se inicia con un capítulo introductorio de la especialista belga en religión griega, Vinciane Pirenne-Delforge, conocida por su monografía de Afrodita de 1994, obra de referencia sobre el tema (*L'Aphrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (Kernos suppl., 4), Liège 1994), que hace un balance de los estudios de la diosa en las últimas décadas, destacando los cambios de enfoque en su tratamiento, desde una perspectiva más mitológica y literaria a una más cultural, arqueológica y local; la autora señala el florecimiento reciente de los estudios de esta divinidad que ha atraído de forma especial a los especialistas por su complejidad y diversidad de facetas, por sus relaciones con el Próximo Oriente y con Chipre, así como por su importancia en varios campos, entre ellos, la política, en el contexto de la *polis* griega y en Roma durante la Antigüedad.

Algunos artículos destacan, precisamente, la conexión con diosas y mitos orientales como el V. Lev Kenaan (*Aphrodite: The Goddess of Appearances*) que analiza la complejidad de la imagen de la diosa, vestida, desnuda, anicónica, y sus similitudes con Ishtar; o el artículo de A. Teffeteller, que se adentra en las conexiones de la diosa con el mito hitita de Ashertu. Tampoco falta, como no podría ser de otro modo, un capítulo (de A. Ulbrich), dedicado a la Afrodita chipriota, la isla de la diosa, que aborda el tema desde la iconografía entre el 750 y el final del s.IV a.C., en sus lugares de culto más destacados. Esta autora pone de relieve, de nuevo, los vínculos iconográficos con diosas próximo orientales, en las representaciones, entre otras, de la diosa desnuda pero también en el culto anicónico que se encuentra en la isla, en la imagen de Hathor egipcia (presente también en la costa sirio palestina), o en las esculturas –quizás una de las más características de la diosa

chipriota- como *kourotrophos*, que apunta a la fertilidad/fecundidad como la primera función de la diosa chipriota en la isla. Su riqueza abarca un gran campo de acción que va desde la sexualidad y la fertilidad, al poder, la guerra y la protección de la realeza, entre otros. La autora establece una relación interesante entre la ausencia y la escasez de santuarios de otras divinidades femeninas griegas hasta el s. IV (incluida Atenea) con la multiplicidad de “capacidades” de la diosa chipriota entre las que se incluyen la guerra, aun cuando no se refleje de forma directa en la iconografía. Este artículo, sin abordar el tema del origen de la diosa, uno de los más debatidos y cuestionados, lleva a pensar en la multiplicidad de influencias en su formación (como destacamos en el capítulo introductorio de M. Valdés, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo: matrimonio, guerra, política e iniciación*, Mesina, 2005); dentro de esta variedad primarían los rasgos propios de la diosa local con los venidos del Egeo, en concreto de Creta - una de las representaciones iconográficas más antiguas de Afrodita chipriota es precisamente la de la diosa con los brazos alzados- y los orientales en el segundo y en el primer milenio.

Una autora que ha abordado en diversas ocasiones, de forma exhaustiva, el tema del origen de Afrodita y también su relación con las diosas orientales, es S.L. Budin (*The origin of Aphrodite*, Maryland 2002), quien contribuye a este volumen cuestionando la identidad guerrera de Afrodita en Grecia hasta la época helenística y romana. Sin embargo, sus argumentos no convencen, no sólo porque en la “personalidad” de la diosa de época arcaica y clásica hay elementos en los que se perfila claramente esa “violencia” y potencia oscura, como señala el estudio literario de G. Pironti, en el mismo volumen (*Rethinking Aphrodite as a Goddess at Work*), en el que resume las ideas principales de su tesis doctoral (*Entre ciel et guerre : figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Kernos Suppl., 18), Liège, 2007), sino porque la relación con el poder es propia de la diosa chipriota desde al menos el inicio del primer milenio, poder que no se manifiesta sólo en su faceta como “Reina” (presente también en el mundo griego) sino también en su relación clara y antigua en varios lugares de Grecia con el poder político y militar, que es propio asimismo de las diosas orientales y en concreto, de Astarté en el primer milenio. A pesar de la crítica a J. Flemberg (*Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991) aquellos planteamientos que renuevan, desde perspectivas más recientes (M. Valdés, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo*, cit.), las posibilidades de la integración de estos rasgos en la diosa y las tensiones que ello puede generar en el contexto de cambios históricos en Grecia en los periodos de definición y de creación de identidad de “lo específicamente griego” -siempre sometido al cambio histórico-, pueden ayudar a comprender el por qué de estos rasgos en la diosa y la forma o formas en las que se elaboran en Grecia, tanto en el ámbito panhelénico como en el local. Es decir el estudio en sí mismo de estos rasgos en la diosa Afrodita, independientemente de sus influencias o posibles orígenes, que preconiza Pironti, hay que realizarlo siempre desde la perspectiva del cambio histórico, en el que sin duda se entienden tanto las “tensiones” con dioses específicamente vinculados a la guerra y a la protección de ciudades (como Atenea o Hera) en el alto arcaísmo, como un posible mayor énfasis en estos aspectos tanto en época helenística (señalado por Budin), como romana.

Precisamente otro artículo de este volumen (K. Jackson, *Father-daughter dynamics in the Iliad: the role of Aphrodite in defining Zeus' regime*) dedica su atención a estas posibili-

dades de cambio histórico en la definición de Afrodita y de otros dioses (como Zeus) en el periodo de formación de la *polis* y su reflejo en el mito, en concreto en la *Iliada*. Otras aproximaciones enfatizan también la “utilización” de la diosa en determinadas circunstancias históricas, aprovechando rasgos como la protección del mar y de la navegación en el contexto del desarrollo marítimo ateniense (C. Papadopoulou), faceta fuertemente asociada al culto de Cnido, sobre el que se detiene S. Montel en el estudio que realiza a partir de perspectivas arqueológicas y arquitectónicas.

De Atenas destaca el estudio de E. Pala que se centra, recogiendo estudios anteriores de la diosa en Atenas (como el de R. Rosenzweig, *Aphrodite in Athens: a study of art and cult in the Classical and late Classical periods*, 1999), en su culto en torno a la acrópolis desde antiguo, ya puesto de manifiesto por N. Loraux (*Les enfants d'Athènes*, Paris, 1981 157 ss), y resaltado, todavía antes, por G.W. Elderkin que incluso postuló su veneración originariamente sobre la acrópolis (“Aphrodite and Athena in the Lysistrata”, *CP* 35, 1940, 387-396, retomado en M. Valdés, *El papel de Afrodita*, cit.). El “recorrido” por el norte, sur y sudoeste de la acrópolis lo realiza E. Pala desde la iconografía de la cerámica, sin obviar otras fuentes (arqueológicas, epigráficas y literarias) y poniendo de manifiesto, de nuevo, el vínculo de la diosa, no sólo con el poder, sino, como la diosa chipriota, con la fertilidad y la currotrofia y reivindicando, desde nuestro punto acertadamente, su relación con la fiesta de las Arreforias.

Este papel de Afrodita como patrona de la comunidad se reencuentra también en lugares donde la *polis* no se desarrolla de forma tan clara como ocurre en el oeste de Grecia, analizado por A. Nagel quien hace una primera aproximación desde la epigrafía, la arqueología y desde fuentes numismáticas, destacando los problemas derivados de la falta de documentación en esta zona.

Las relaciones entre Grecia y Roma desde la época de la República, que contribuyeron a propiciar elaboraciones de Afrodita-Venus y a perfilar influjos mutuos entre ambos mundos, aprovechando el *pedigree* troyano de la diosa (estudiado por J. Burbridge), ponen de manifiesto la o las adecuaciones del culto y de la imagen de la diosa a los tiempos nuevos, como destaca el artículo de J. Wallensten. Esta “recepción” y elaboración de Afrodita-Venus en el mundo romano es resaltada sobre todo desde lo visual en varios artículos del libro, como los de R. Kousser, centrado en el periodo augusteo, o el de M. Carucci, en Africa romana, que analiza la relación visual de Afrodita con los gladiadores desde una perspectiva feminista.

Como señalábamos al inicio, la obra rebasa los límites cronológicos de la Antigüedad, adentrándose en la recepción de la diosa en el medievo (A. Papagiannaki), en el renacimiento (D. Bellingham) o en la época contemporánea (A. Gruetzner Robins), a partir de pinceladas que apuntan sobre todo a representaciones de la diosa en el arte de estos diferentes periodos y que destacan, de nuevo, la elaboración y la recepción de la imagen de la diosa, en este caso en la iconografía, en relación con los cambios históricos.

En definitiva, la obra constituye una valiosa puesta al día de varios aspectos relacionados no sólo con el complejo y rico culto de Afrodita, sino sobre todo, específicamente, con la “imagen” de una diosa cuyo impacto ha perdurado hasta nuestros días.

PAIDEIA E RETÓRICA NO SÉCULO IV D.C.

CARVALHO, Margarida Maria de. *Paideia e Retórica no século IV d.C.: a construção da imagem do Imperador segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.

SEMÍRAMIS CORSI SILVA

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, UNESP/FRANCA, BRASIL

MAIL: semiramiscorsi@yahoo.com.br

A partir de 1950 se inicia una discusión que tiene como objetivo realizar una nueva lectura de los últimos siglos que separan al Imperio Romano de la llamada Edad Media, analizando este período como una época de transformaciones. En esta línea, algunos historiadores deciden denominar este contexto como Antigüedad Tardía. Éste es un período cronológico que varía de un autor a otro y su principal aportación es su forma de comprenderlo. Los historiadores que optan por el uso del concepto Antigüedad Tardía se oponen a la utilización del concepto de Bajo Imperio para esta época, ya que de acuerdo con esta lectura, este concepto indicaría la ‘decadencia’ de la estructura administrativa, de los valores estéticos, religiosos y morales de los últimos siglos del Imperio Romano. Para estos historiadores, las particularidades que implican el Bajo Imperio no explicarían satisfactoriamente la complejidad del período histórico, ya que no creen que exista una decadencia, sino una transformación. Asimismo defienden que las instituciones políticas y las manifestaciones culturales fueron tan intensas como en otras etapas. Apoyándose en las fuentes antiguas quieren mostrar que éste fue un momento histórico repleto de elementos de identidad culturalmente híbridos. Entre los precursores en el uso del concepto de Antigüedad Tardía se han destacado los investigadores alemanes, Heinrich Fichtenau, Heinrich Dannenbauer, Eric Auerbach, Hans-Joachim Diesner y Karl Friedrich Stroheker, así como por la divulgación de la expresión *Spätantike*. También señalamos la obra del irlandés Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (1971) y la del historiador francés Henri-Iréné Marrou,¹ *Decadence romaine ou Antiquité Tardive? IIIe-Ve siècle* (1977).

1. Más referencias sobre el concepto de Antigüedad Tardía: JAMES, E. The Rise and Function of the Concept ‘Late Antiquity’, *Journal of Late Antiquity*, 1.1, 2008, pp. 20-30.

Precisamente incluyéndose dentro de estas líneas de investigación, que intentan desarrollar otras maneras de entender los siglos transcurridos entre el Imperio Romano y la Edad Media, se encuentra la perspectiva de Margarida María de Carvalho, una de las historiadoras brasileñas más reconocidas dentro de este tipo de estudios. Sus iniciativas se han basado en la revisión de los estudios realizados sobre el Imperio Romano y su trabajo ha contribuido a cambiar la percepción que se tenía del Imperio Romano en su país.

Las propuestas de esta autora se perciben en su obra *Paideia e Retórica no século IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*, que es su tesis doctoral, defendida en la Universidad de São Paulo – USP.

En su libro analiza el siglo IV y en concreto el conflicto generado por el filósofo cristiano, obispo del Imperio Romano de Oriente y representante del cristianismo ortodoxo, Gregorio Nazianzeno (329-390 d.C.). Gregorio Nazianzeno en su discurso aparecido en su texto *Contra Juliano* muestra la indignación que sintió por las leyes que estableció Juliano, y en concreto, aquellas que impedían a los cristianos practicar la enseñanza.

Durante muchos años, este discurso repulsivo contra Juliano, escrito después de la muerte del emperador, fue utilizado en la controversia meramente religiosa surgida como Cristianismo *versus* Paganismo. Al ampliar las perspectivas sobre el tema y al criticar este límite, Carvalho muestra que el conflicto es parte de un problema político-cultural. Para ello, la autora propone como objetivo primordial deconstruir el texto y el lenguaje utilizados en la elaboración del *Contra Juliano*, analizando sus elementos retóricos. De esa manera, nos muestra que al desvelar su construcción retórica, nos acercamos a una nueva realidad histórica en el siglo IV, ya que el uso de la lingüística puede ser un instrumento activo de poder, que no se limita solamente a reflejar la realidad social y política.

Por lo tanto, en el discurso del *Contra Juliano*, la investigadora hace alusión no sólo a los elementos religiosos, sino también a las acciones de gobierno y a las actitudes políticas y filosóficas de Juliano. Además, demuestra porque no debemos separar la religión y la política en la Antigüedad, ya que en este contexto histórico, las conductas humanas pueden ser interpretadas al mismo tiempo como religiosas, económicas, estéticas y políticas.

Los métodos utilizados por Carvalho están basados en las aportaciones ofrecidas por la Nueva Historia Cultural, que se han preocupado de entender la religiosidad y sus representaciones, no sólo como un tipo particular del sistema, sino como una vinculación con el poder político. Por ello, la autora propone el análisis político-cultural de los textos antiguos. También se basa en el análisis del discurso y en la deconstrucción del *Contra Juliano* mediante los fundamentos propuestos por Hermógenes, autor del siglo II d. C., en su manual *Sobre los resultados*.

De esta forma, Carvalho nos muestra otra de las novedades de su investigación, la manera de entender la retórica no únicamente como arte literario, sino como una técnica de persuasión que puede conducir a una mejor comprensión de los aspectos políticos y culturales de esta sociedad.

Al leer el *Contra Juliano* escrito de acuerdo con el manual de Hermógenes, la historiadora se da cuenta de que una de las primeras recomendaciones de este autor, seguida por Gregorio, es que las cuestiones políticas deben ser tratadas como los puntos principales del discurso. Esto sería una clara demostración de que el hombre de este período no separaba las cuestiones políticas de las religiosas.

A través del análisis retórico, del *Contra Juliano* y del estudio paralelo de *Sobre los resultados*, Carvalho descubre otra novedad para la investigación, y es que, aunque los cristianos hubieran negado los elementos del ‘paganismo’, - que la historiadora prefiere llamar *Paideia Clásica* en sus trabajos sobre la acción de Gregorio en el *Contra Juliano*-, es a través de estos mismos elementos con los que la retórica cristiana puede llegar a desarrollar sus métodos de persuasión. Así, la autora estudia la *Paideia* como un concepto que define la educación que recibían los ciudadanos romanos dispuestos a ocupar cargos político-administrativos. Por lo tanto, consideraría este concepto, como un elemento activo en la administración del Imperio, que sería utilizado en la defensa de los derechos de los cristianos para practicar la enseñanza. Gregorio defiende su *Paideia* cristiana contra la *Paideia* Clásica de Juliano, su derecho a predicar la unidad y los caminos gubernamentales del Imperio a través de la educación, o más bien, de la *Paideia* cristiana y de la religión cristiana.

Según Carvalho, Gregorio, al tiempo que criticaba la *Paideia* de Juliano, reafirmaba a través de elementos retóricos su discurso cristiano. Por lo tanto, la influencia de la retórica clásica está muy presente en la construcción de la retórica cristiana, aunque existen fronteras culturales en la construcción de la defensa de la *Paideia* cristiana, ya que Gregorio utilizó un manual de retórica escrito por un autor clásico, Hermógenes. La conclusión que la autora plantea al respecto es que: “Gregório admira a tradição clássica, mas é totalmente contrário ao helenismo de Juliano, que entrava em choque com a ideologia da unidade imperial pautada na fé pregada pelo cristianismo ortodoxo.” (p. 157). Además, ella nos muestra que el mismo manual empleado por el cristiano Gregorio también fue utilizado por el sofista pagano Libanio, amigo de Juliano, en su oración fúnebre a Juliano, un elogio a este emperador, totalmente contrario a lo que hace Gregorio en el *Contra Juliano*.

Otra de las aportaciones de la obra de Carvalho es un análisis del emperador Juliano. Como sabemos, Juliano (332-363 d.C.), llamado durante siglos el apóstata, fue la persona que intentó restaurar la antigua religiosidad clásica en el Imperio después de haber sido convertido al cristianismo por Constantino en el año 313. La investigadora se preocupa de reanalizar su figura, mostrándonos como su historia fue escrita y reescrita en función de los intereses ideológicos de cada autor, de una forma casi siempre maniqueísta.

El libro está organizado en tres capítulos, introducidos con el prólogo del profesor Norberto Guarinello (USP), director de la tesis de Carvalho. Seguido de la presentación de Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Campus de Assis). El texto de la portada interior corresponde a Pedro Paulo Funari (UNICAMP) y el de la contraportada a Gilvan Ventura da Silva (UFES).

En el primer capítulo, *História da imagem do Imperador Juliano: biógrafos e biografias em questão*, Carvalho realiza una revisión historiográfica que analiza la imagen de Juliano a lo largo de los siglos que nos separan del polémico emperador. Incluyendo las aportaciones de ilustrados franceses del siglo XVIII, que estudiaron a Juliano, hasta historiadores contemporáneos como José Bidez (1930) o Polymnia Athanassiadi (1982). En este apartado, la autora profundiza en la comprensión de las cartas escritas por Juliano para entender como se fue construyendo su imagen de héroe o antihéroe a lo largo del tiempo, y también muestra como se carecía de enfoques que ayudaran a desarrollar la interpretación de sus acciones discursivas.

En el segundo capítulo, *Dados sobre Gregório Nazianzeno e seus discursos Contra Juliano*, se aporta información biográfica sobre el obispo cristiano, su *Paideia*, su historia y el lugar que ocupó en la sociedad del siglo IV. También se presentan los aspectos fundamentales para la comprensión del *Contra Juliano*. Para lograr estos objetivos, Carvalho estudia otros documentos, las cartas personales de Gregorio. Estas epístolas fueran intercambiadas por él con amigos como el obispo Basilio de Cesarea, el sacerdote Gregorio de Nisa y el filósofo Temistio. En este apartado también se desarrollan las nociones de *Paideia* y *Basileia* según Juliano destinadas a contrarrestar la opinión de Gregorio en estos mismos puntos y comprender mejor la creación de la ley a la que Gregorio se opone en su texto *Contra Juliano*.

En el tercer y último capítulo, *A construção da imagem do Imperador Juliano, o Contra Juliano*, se analiza el discurso de Gregorio desde su construcción retórica, con el apoyo de la obra *Sobre los resultados*, de Hermógenes. En la primera parte de esta sección, la autora presenta las características del manual de Hermógenes, para en la segunda parte, deconstruir el discurso *Contra Juliano*.

Así, la obra de Carvalho muestra al siglo IV como un período de transformación y redefinición de los poderes políticos y religiosos en conflicto. Estando mejor situada en los debates que prefieren definir este momento histórico como Antigüedad Tardía y no como una época de decadencia, como así sugiere el concepto de Bajo Imperio.

No debemos olvidar mencionar que la investigadora demuestra un gran conocimiento sobre diferentes aspectos relacionados con el emperador Juliano, como son sus códigos legislativos, su círculo de amistades e intereses, su conocimiento filosófico-religioso (su neoplatonismo) o sus conocimientos militares. Fruto de una larga dedicación a la investigación de este personaje y su contexto, que se inició la primera vez que participó en la investigación científica de la Licenciatura de Historia en la Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pasando por su Maestría en Historia en la Universidad de São Paulo (USP), y que se complementó con su doctorado, así como con sus estancias postdoctorales - la primera realizada en la Universidade de Campinas (UNICAMP), la segunda en la Universitat de Barcelona (UB) y en la actualidad se encuentra disfrutando de otra en la École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS) de París.

Esta trayectoria ha culminado con la publicación de este libro, donde la autora expone múltiples aspectos del trabajo que ha realizado durante estos años, todos ellos dedicados a la investigación de la figura del emperador Juliano.

El texto fue publicado con fondos de la Fundação de Ayuda a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP), una agencia líder en el desarrollo científico brasileño, lo que demuestra la excelencia de la obra y su valor dentro de los estudios históricos.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN *ARYS*

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al siguiente modelo: apellido o apellidos del autor o autores en mayúsculas, seguido de coma, el nombre del autor o autores en redonda o bien sus iniciales, seguido de dos puntos. Para los libros, seguirá el título en cursiva, seguido de coma, y a continuación, lugar y año de edición, separados por coma (si cuenta con varias ediciones, se recogerá el número de la edición utilizada), y los números de la página o páginas que interesen, sin que estén precedidas por abreviaturas como p., pp. o pág. Para las obras colectivas, después del nombre del autor se recogerá el título de artículo o capítulo entre comillas angulares, seguido del apellido y nombre del editor o editores y la abreviatura "(ed.)", y el resto de la cita igual que para los libros, aunque en este caso se deberán señalar los números de las páginas del artículo o capítulo y después, entre paréntesis, la página o páginas específicas a las que se quiere hacer referencia. Finalmente, cuando se trate de artículos de revistas, se seguirá el mismo modelo que para las obras colectivas, pero sustituyendo los editores y el título

de la obra por el título de la revista, en cursiva y abreviado, seguido del tomo, la fecha y la indicación general y específica de las páginas.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

STANDARDS FOR PUBLICATION

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font

size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. The references shall follow the following format: last name/s of the author/s in capital letters, followed by a comma, the first name of the author/s or their initial round, followed by a colon. For books, the title in italics will follow, followed by a comma, and then place and year of publication, separated by commas (if you have multiple editions, contain the number of the edition used), and the page/s numbers of interest, without being preceded by abbreviations such as p., pp. or page. For collective works, after the name of the author the title of paper or chapter will follow, by chevrons, followed by surname and name of the editor and the abbreviation "(ed.)", and the rest of the quote as for books, although in this case should indicate the page numbers of article or chapter and then in parentheses the page or specific pages to which the author refers. Finally, in the case of journal articles, the same model for collective works will follow, but replacing the editors and the title of the work for the journal title in italics and abbreviated, followed by the volume, year and general and specific indication of the pages.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the ARYS Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

ARYS

NÚMERO 11 - 2013

DIOSES Y GUERRAS,
CONFLICTOS RELIGIOSOS
Y VIOLENCIA EN EL MUNDO ANTIGUO

