



ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 13 • 2015

CELEBRACIONES DEL GOZO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 13 - 2015



CELEBRACIONES DEL GOZO

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(UNIVERSIDAD BABEȘ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA)

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 Peggia)

ARMINDA LOZANO VELILLA
(Universidad Complutense de Madrid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

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)

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:

SECRETARIO

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
(Universidad de Valladolid)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

ELENA MUÑIZ GRIJALBO
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ARYS

Volumen 13- 2015 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

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.

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
Teléfono: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 13 - 2015

CELEBRACIONES DEL GOZO

MONOGRÁFICO

- 9** LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS
TESMOFORIAS DE ATENAS
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 27** JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS
JACINTIAS ESPARTANAS
María del Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid)
- 61** LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA
Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)
- 77** ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-APOLO: PROPAGANDA Y
CONTRAPROPAGANDA EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS
José Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)

- 127 FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN
CAPITOLINO
Diego Mateo Escámez de Vera (Universidad Complutense de Madrid)
- 151 ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS
JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (UNIVERSIDAD DE SEVILLA)
- 171 AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)

VARIA

- 189 TINGERE L'ANIMA
Ezio Albrile (Investigador independiente)

RECENSIONES

- 209 MARIO MAZZA, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi Scelti*, Ed. Del Prisma, Catania, 2009.
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)
- 213 ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (eds.), *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Casa de Velázquez, Madrid, 2014
Jorge García Cardiel (Universidad Complutense de Madrid)

MONOGRÁFICO

CELEBRACIONES DEL GOZO

LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS TESMOPORIAS DE ATENAS*

THE LAUGHTER OF DEMETER: AISCHROLOGIA AND KALLIGENEIA IN THE THESMOPHORIA OF ATHENS

MIRIAM VALDÉS GUÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAVALDES@UCM.ES

RESUMEN

En estas páginas analizamos las Tesmoforias como ocasión para el gozo festivo de las mujeres de Atenas, especialmente en relación con dos momentos rituales, la *aischrologia* y la celebración de *Kalligeneia*. En cualquier caso la fiesta se constituye, en su conjunto, en un momento de solaz y regocijo para las féminas, en un espacio de “libertad”, acotado y regulado por la ciudad, en el que se pueden intuir “discursos” femeninos alternativos a los de la ideología oficial de la *polis*, pero, al mismo tiempo, inmersos en ella.

ABSTRACT

On these pages we analyze the Thesmophoria as an occasion for the festive joy of the women of Athens, especially in relation to two ritual moments, the *aischrologia* and *Kalligeneia* celebration. In any case the feast as a whole could be considered as a moment of recreation and joy for females, in a momentary space of “freedom”, bounded and regulated by the city; in this context, feminine “speeches”, alternative to those of the official ideology of the polis but at the same time, immersed in them, can be perceived.

*Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación del Ministerio HAR2012-30870: *Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultural*.

PALABRAS CLAVE

Aischrologia, curotrofia, fiesta de mujeres, discurso femenino

KEY WORDS

Aishcrologia, kourotrophy, women feast, feminine discourse

Fecha de recepción: 20/02/2015

Fecha de aceptación: 05/11/2015

1. INTRODUCCIÓN

Quizás una de las fiestas que más se han estudiado en el mundo griego son las Tesmoforias, celebración de las más antiguas y expandidas en ámbito helénico en la Antigüedad¹. No pretendemos aquí hacer un análisis exhaustivo de esta fiesta ni de otras similares de Deméter, sino tan solo realizar algunas reflexiones en la línea del tema del encuentro, el gozo, en este caso tanto de la diosa en el mito como de las mujeres en la fiesta en Atenas. La idea es centrarnos fundamentalmente en el ritual de *aischrologia*, de insultos ritualizados, y lo que éste anuncia, la alegría y el fin del ayuno y del luto en la festividad, que se realiza de forma más concreta al comienzo del tercer día, el de *Kalligeneia* (“hermoso nacimiento”), en el que las mujeres celebran un banquete para regocijarse con el encuentro entre madre e hija, Deméter y Core, así como por la esperada fecundidad humana y natural. Además nos detendremos en la fiesta desde una perspectiva más global, como ocasión para la reunión festiva de las mujeres, que se juntan en el Tesmoforion², apartadas y alejadas de la mirada de los hombres y del *oikos*³. La ocasión se presenta, entonces, también, como un tiempo para la reunión en un espacio propio, común al *genos gunaikon*⁴, de encuentro y de afirmación femeninos. En este contexto particular, aunque delimitado y acotado

1. Para la fiesta en general véase: Deubner, I.: *Attische Feste*, Berlin, 1932, 50-60; Burkert, W.: *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985, 242-246; Parke, H.W.: *Festivals of the Athenians*, London, 1977, 82-88. Detienne, M.: “Violentes “eugenies”, Detienne, M y Vernant, J.-P. (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 183-214, Simon, E.: *The Festivals of Attica*, Madison, 1983, 18 ss. Brumfield, A.C.: *The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural Year*, New York, 1981, 73 ss. Sfameni Gasparro, G.S.: *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986, 233 ss; Dietrich, B.C.: *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986, 57; Versnel, H.S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln, 1993, 235 ss. Cole, S.G.: “Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside”, Alcock, S.E. y Osborne, R. (eds.), *Placing the Gods Sanctuaries and the Sacred Landscape of Ancient Greece*, Oxford, 1994, 199-216.

2. En Atenas existen dos teorías sobre la localización del Tesmoforion, una lo sitúa en la Pnix, lugar de reunión de la asamblea, y se basa en una única referencia en Aristófanes (*Th.*, 658; THOMPSON, H.A.: “Pnyx and Thesmophorion”, *Hesperia*, 5, 1936, 151-200; HENDERSON, J.: *Three Plays by Aristophanes: Staging Women, New Classical Canon*, New York, 1996, 92-93), pero que podría entenderse en sentido figurado de “asamblea”. Otros autores, desde Broneer, lo han entendido así y han situado el Tesmoforion en el Eleusinion: BRONEER O.: “The Thesmophorion in Athens”, *Hesperia*, 11, 1942, 250-274; CLINTON, K.: “The Thesmophorion in Central Athens and the celebration of the Thesmophoria in Attica”, Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 111-125 (112). Esta última opción es coherente con otras localizaciones de santuarios de Deméter en las laderas de la acrópolis: cf. COLE, 1994; SFAMENI, 1986, 246. En un lugar elevado: ver nota 42.

3. ZEITLIN, F.I.: “Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter”, *Arethusa*, 15, 1982, 129-157 (129-130).

4. Hes., *Th.*, 590. En la comedia de Aristófanes (*Th.*, 309-310) se distingue el pueblo de los atenienses del de las mujeres, que se cita a continuación: *περὶ τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν*. En 329-330, Aristófanes se dirige a ellas

espacial y temporalmente, se alimenta una posible ideología o una cultura común compartida, en la que probablemente se manifiestan elementos divergentes e incluso opuestos a la ideología oficial masculina, sin dejar de estar inserta, al mismo tiempo, en ella, desde la mirada global de la *polis*. Este contraste se manifiesta en lo que Versnel llamaría “insconsistencias”⁵ del ritual donde la coherencia y la contradicción están al mismo tiempo presentes y encuentran su sentido.

2. LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y LICENCIA VERBAL FEMENINA

Bien conocido es el episodio de Yambe en el *Himno homérico a Deméter*, en el que cuando la diosa llega a Eleusis y rechaza probar comida y bebida, Yambe, en algunos relatos presentada como una vieja, le hace reír con su discurso obsceno⁶. A partir de aquí Deméter admite el *kykeion*, bebida hecha de agua, harina y poleo, y acepta el puesto de nodriza de Demofonte, el hijo de los reyes de Eleusis, Celeo y

como Ἀθηναίων εὐγενεῖς γυναῖκες, mujeres bien nacidas de Atenas. Cf. LORAUX, N.: *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981, 93, 126-127.

5. VERSNEL 1993.

6. *Himno homérico a Deméter*, 202 ss. Yambe de Halimunte citada también por Filico (s. III a.C.): PAGE, D.L.: *Select Papyri. Literary Papyri Poetry*, III, London, 1942, 402-407 (lin. 11 ss). Para este himno véase NORSÁ, M.: “Frammenti di un inno di Philikos”, *SIFC*, V, 1927, 87-92; LATTE, K.: “Der Demeterhymnos des Philikos”, *MH* 11, 1954, 1-19. GALLAVOTTI, C.: “Inno a Demetra di Filico”, *SIFC*, NS 9, 1931, 37-60. cf. SCARPI, P.: *Lecture sulla religione classica: l'Inno omerico a Demeter*, Firenze, 1976, 150. Yambe, la vieja (γεραία) de Halimunte de costumbres rurales, tiene, en Filico, un discurso risible (γελοῖος λόγος): lin. 7-8; inculta y campesina locuaz (*lalos demotis*: lin. 12) que vive lejos de todo, termina diciendo a Deméter: “si quieres aflojar los vínculos de tu duelo, yo puedo liberarte” (ἐγὼ δὲ λύσω): lin. 15; la *aischrologia* se asocia con la “liberación” y la “libertad”: ver nota 14. También Nicandro describe a Yambe como locuaz, “sin puerta” (ἀθύροισιν): Filócoro *FGrH* 328 F 103 (= Nic. *Al.* 132 y escolio a *athuroisin*, ed. M. Geymonat, 1974, p. 73). En Nicandro Yambe viene de Tracia y es esclava de Metanira; también en Hipponax, Test. 21 y 21a Degani 1983; Apolodoro, quien describe a Yambe como *graia* (Apollod., 1.5.1), señala el episodio como *aition* de la *aischrologia* de las Tesmoforias. Yambe en relación con la fiesta también en Diodoro: D.S., 5.4.7. Para este lenguaje de las Tesmoforias similar al de un burdel: cf. Cleom., *De motu circulari corporum caelestium*, 2.1. 489. Para Yambe y *aischrologia*: RICHARDSON, N.J.: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 213-217 (epónimo del ritmo yámbico); SFAMENI, 1986, 67. En *Helena* de Eurípides (v. 1346-1352) es Afrodita, y no Yambe, la que hace reír a Deméter (CERRI, G.: “La Madre degli Dei nell'Elena de Euripide: tragedia e rituale”, *QS*, 18, 1983, 155-183 (181)), y Zeus, posiblemente “Miliquío”, quien dulcifica la ira de Deméter: vv. 1339-1345. El Yambo tiene su origen posiblemente en este tipo de rituales de Dioniso y Deméter: O'HIGGINS, L.: *Women and Humor in Classical Greece*. Cambridge, 2003, 4; O'HIGGINS, D.M.: “Women's Cultic Joking and Mockery”, Lardinois, A y McClure, L. (eds.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton, New Jersey, 2001, 137-160 (139). BURKERT, 1985, 243.

Metanira⁷. Similar a la historia de Yambe es la de Baubo, conocida en ambiente órfico pero seguramente con raíces en tradiciones locales agrarias del Ática⁸. En este caso la risa no la provoca el *logos* obsceno sino el gesto, es decir, la dramatización de ese *logos*, por parte de esta mujer, conocida en la tradición también como nodriza de la propia Deméter, de la que se ha señalado que sería una especie de *alter ego*.⁹

Sin duda estas historias forman parte del *aition* de la *aischrologia* o de los insultos ritualizados, fundamentalmente entre mujeres, aunque no exclusivamente¹⁰, en

7. RICHARDSON, 1974, 213 y Apéndice IV (344-348); CLINTON, K.: *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, 28-37; según este autor el himno está más referido a las Tesmoforias que a los Misterios. Posiblemente *aition* de las dos fiestas: VALDÉS, M.: *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, 222. *Kykeion* en Clem. Al., *Prot.*, 2.21 (en este caso asociado con Baubo: ver nota siguiente) en relación con los Misterios de Eleusis: “ayuné, bebí el ciceón, cogí el cesto, y después de probarlo, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto” (Trad. M^aC. Isart Hernández). Se rompe el ayuno para beber *kykeion* (poleo) en *Ar. Pax*, 712. cf. SCARBOROUGH, J. “Contraception in Antiquity The Case of Pennyroyal”, *Wisconsin Academy review* 35.2, 1989, 19-25.

8. Clem. Al. *Prot.* 2.20 (Baubo y Disaules autóctonos = Kern, fr., 52): “Baubo, que había recibido a Deo en hospitalidad, ofreció a la diosa el ciceón, pero ella rechazó cogerlo y no quiso beberlo (puesto que se encontraba de duelo). Baubó se enristeció mucho pensando que la despreciaba y entonces, levantado su túnica, muestra su desnudez a la diosa. Deo se divierte con el espectáculo y a duras penas acepta la bebida, alegre con la visión”; 2.21: “Después de hablar así, se subió el peplo y mostró todo su cuerpo, hasta las formas que menos convienen. Se encontraba presente el niño Yaco y, riéndose, le golpeaba con la mano por debajo del pecho. Y, cuando la diosa se sonrió en su corazón, aceptó la multicolor copa, donde se hallaba el ciceón” (Trad. M^a.C. Isart Hernández); Eus, *PE*, 2,3, 31-35. Arnob, *Nat.*, 5.25-26. A diferencia de Yambe, Baubo se encuentra en el ámbito del culto en determinados lugares, como Paros (*IG XII*, 5, 227: del s.I a.C.), Naxos (*SEG* 16.478); cf. SFAMENI, 1986, 172. Para Baubo: RICHARDSON, 1974, 215-216; GRAF, F.: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974, 168-71; OLENDER, M. “Aspects of Baubo”, *RHisRel*, 202, 1985, 3-55, quien destaca, entre otros aspectos, su carácter de nodriza *-tithene-* mencionado por Hesiquio (s.v. *Baubo*). Para iconografía cf. KARAGHIORGA-STATHACOPOULOU, T. s.v. “Baubo”, *LIMC* III, 1, Zürich/München, 1986, 87-90 (figurillas votivas que podrían representarla con la cabeza en el sexo). Baubo como la vulva mítica o la personificación del órgano sexual femenino: DEVEREUX, G.: *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona, 1984 (primera edición francés, 1983). La versión órfica de la leyenda eleusina, de la que no se tiene constancia antes del s.IV (Tragilos *FGrH* 12 F 4), es probablemente muy antigua y, como señala RICHARDSON (1974, 81 ss), derivaría de una de las versiones locales (luego, ática) que este autor supone incluso más antigua que la del himno homérico; cf. GRAF, 1974, 158 ss. Para la figura de Baubo puede verse también: O’HIGGINS, 2001, 139 ss; VOHRYZKOVÁ, T.: *The Laughter of Women. The Meaning and Function of the ludicrous in a Greek Female Ritual*, Praha, 2005, part. 45 ss (especialmente interesante es su vínculo con nodrizas de Dioniso: 56, n. 3), quien destaca a Baubo como un duplicado de la diosa Deméter (60). Para Yambe y Baubo, en relación con la imagen de la Gorgona, y la imagen del sexo femenino: VERNANT, JP.: “Le masque de Gorgó”, en *La mort dans les yeux. Figures de l’autre en Grèce ancienne. Œuvres. Religions, rationalités, politique*, éditions du Seuil, Paris, 2007, 1488-1492, esp. 1489-1490 (edición original, 1985).

9. Ver nota anterior.

10. Se dan también en contextos mixtos en fiestas de Deméter como, por ejemplo, el *gephyrismos* de los Misterios de Eleusis (Hsch., s.v. *gephyris*; sch. *Ar. Pl.*, 1014; *Ar. Ra.*, 391-394; Str., 9.1.24) o en el culto

las fiestas de Deméter, que suelen ir acompañados de la manipulación de representaciones de órganos masculinos y femeninos, con frecuencia en forma de panes o pasteles, que no se limita, por ejemplo, en las Tesmoforias, a este momento del ritual¹¹. No sabemos si el discurso verbal de carácter sexual, que no contiene sólo insultos sino también chistes, burlas, frivolidades, iría acompañado de gestos obscenos o no, pero sí parece que puede coincidir con el ritual denominado “*morotton*” en el que las mujeres se golpean entre sí con un objeto tejido de corteza.¹²

También en otras fiestas de Deméter como las Haloa o las Estenias se daba el ritual de *aischrologia*. En las Estenias las mujeres se insultaban o injuriaban unas a otras (*loidorein*), blasfemaban (*blasphemerein*) y se hacían burlas (*diaskoptein*) de noche.¹³ Especialmente significativo es el pasaje de un escolio de Luciano sobre las Haloa, también celebradas de noche:

*“En este día hay también una ceremonia de mujeres realizada en Eleusis, en la que se gastan bromas (paidiai) y se hacen burlas (skommata). Las mujeres actúan aquí solas y son libres de decir lo que quieran¹⁴ y, de hecho, se dicen las cosas más vergonzosas (aischista); la sacerdotisa encubiertamente se acerca a las mujeres y les susurra en el oído recomendaciones de adulterio – como si fueran secretas (aporreton). Todas las mujeres se pronuncian cosas vergonzosas (aischra) e irreverentes (asemna) unas a otras”.*¹⁵

de Deméter Mysia en Argos (Paus., 7.27.10), así como en fiestas de Dioniso: Sud. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν σκώμματα; Phot. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν; cf. HOFFMANN, R.J.: “Ritual license and the Cult of Dionysus”, *Athenaeum*, 67, 1989, 91-115. Origen rural de la *aischrologia* en los *phalika*: Arist., *Pol.*, 1449a12; cf. ROSEN, R.M.: “Comic Aischrology and the Urbanization of Agroikia”, Rosen, R.M. y Sluiter, I. (eds.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden-Boston, 2006, 219-238.

11. En las Tesmoforias de Atenas es en el primer día, en *Anodos*, cuando se recobran los restos de los cerdos (*choiros*) -imagen también del sexo femenino- junto con los panes en forma de órganos genitales masculinos: sch. Luc., *DMeretr.* 2.1, 276.15–20 Rabe. Teodoreto señala la existencia de modelos de genitales femeninos a los que las mujeres rinden culto en las Tesmoforias: *Affect.* 3.84; cf. Ateneo, 14.647 a (citando a Heráclides de Siracusa) quien habla de vulvas en Siracusa; BURKERT, 1985, 244.

12. Hsch, s.v. *morotton*. Aunque la noticia está referida a Siracusa en Sicilia.

13. Para esta fiesta: *IG II²* 674.6-8. Phot. s.v. *Stenia*. Hsch. y Sud., s.v. *Stenia*. Ar. *Th.* 834 y escolio. SFAMENI, 1986, 254-258.

14. La libertad de palabra de las mujeres se asocia con la liberación de la diosa de su dolor en Filico a través de la palabra obscena: ver nota 5 *supra*. Para estos aspectos ver MCCLURE, L.: *Spoken like a woman. Speech and gender in Athenian drama*, Princeton, New Jersey, 1999.

15. Sch. Luc., *DMeretr.*, 7.4, 280.212-219 Rabe. La *telete* (lin. 12) a la que alude el escolio a Luciano debe ser lo mismo que la *pannychis* que menciona Alcifrón: 4.6.3-4. Para Haloa, cuya principal incógnita es a quién estaba dedicada, pues las fuentes aluden a Deméter, Dioniso y Poseidón, cf. DEUBNER, 1932, 60; SFAMENI, 1986, 287 ss; ROBERTSON, N.: “Poseidon Winter Festival”, *CQ*, 34, 1984, 1-16; PARKER, R.: “Festivals of the Attic Demes”, Linders, T. y Nordquist, G. (eds.), *Gifts to the Gods* (Proceedings of the Uppsala Symposium 1985), Uppsala, 1987, 137-147 (142); este autor señala que es probablemente

A continuación se describe el banquete preparado sólo para mujeres y en el que además de pasteles en forma de órganos genitales masculinos y femeninos, hay varios tipos de alimentos, relativamente elitistas, entre los que se encuentra bastante pescado (que podría hacer referencia al papel de Poseidón¹⁶ en la fiesta), varios asociados con la sexualidad.¹⁷

La interpretación clásica de la *aischrologia* (y del *anasyrma* de Baubo) va en la línea de la promoción de la fertilidad, bien sea como rito impulsor de la misma, bien sea por su carácter apotropaico, que tiene como objetivo alejar el peligro y, consecuentemente, la posible infertilidad. Esta explicación de fertilidad¹⁸ que la mayoría de los autores no ponen en duda, no agota, en cualquier caso, las interpretaciones del rito ni de la fiesta¹⁹ en las que, desde nuestro punto de vista, hay que aplicar consideraciones históricas (temporales y espaciales) que permiten descubrir o enfocar nuevos significados o acentuaciones del rito, dependiendo del contexto histórico, en nuestro caso concreto, en Atenas de época clásica.

La licencia verbal o *aischrologia* de las mujeres en las Tesmoforias coincide con el segundo día de la fiesta, *Nesteia*, y anunciaría ya el siguiente, el de *Kalligeneia*. *Nesteia* es el día, podríamos decir, de mayor “alejamiento” de la civilización en la

una fiesta sólo de Eleusis; PARKER, R.: *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, 199-201; BRUMFIELD, 1981, 117 ss; O’HIGGINS, 2001, 143.

16. Poseidón está relacionado, en varios cultos, con Afrodita, como, por ejemplo, en Egina donde las “Afrodisias” se celebran en el contexto de una fiesta de Poseidón (para Haloa como fiesta de Poseidón ver Robertson *supra* en nota anterior); en ella se comía en silencio y se recordaba la vuelta de los que partieron a Troya (Plu., *Quaest. Gr.*, 44) y tenían un papel las heteras (Ath., 13.588 e y 59 f).

17. Casi todos los alimentos enumerados tienen un carácter elitista y algunos claramente afrodisíaco como la langosta y los huevos (Alexis Fr. 279 Kock = Ath. 2.63e); los salmonetes (el τρίγλις), parece que se asocian con los banquetes de Hécate (que tiene un papel destacado en el *Himno homérico a Deméter*) (Ath. 7.325a-d), aunque también se liga con la sexualidad, en este caso para impedir el embarazo. Agradezco estas indicaciones a Fernando Notario. Para estos alimentos: GARCÍA SOLER, M.J.: *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, esp. 143, 184-185.

18. Los ritos de las Tesmoforias se han interpretado, desde FRAZER, J.: *La rama dorada. Magia y religión*, México, 1969 (primera edición en inglés, 1890), esp. 408, 533 ss, como “magia simpática” para promover la fertilidad (cf. FARNELL, L.R.: *The cults of the Greke States 2*, Oxford, 1906, 104; DEUBNER *supra* nota 1) y se ha señalando también su carácter apotropaico: cf. HENDERSON, J.: *The maculate muse; obscene language in Attic comedy*, New Haven and London, 1975, 13, n. 30, con cierta crítica a lo específicamente apotropaico. Ver BRUMFIELD, A.C.: “Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women”, Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 67-74 (69-70). Valor apotropaico del *anasyrma* o de la exposición de los genitales: VOHRZYKOVÁ, 2005, 58.

19. Varios niveles de lectura de la fiesta: VERSNEL, H.S.: “The Festival for the Bona Dea and the Thesmophoria”, *GR*, 39, 1992, 31-55 (33); ampliado en VERSNEL, 1993, 235 ss. Cf. ZEITLIN, 1982, 144-145. Para las distintas aproximaciones a la fiesta de una forma resumida: FARAONE, C.A.: “Curses, crime, detection and conflict resolution at the Festival of Demeter Thesmophoros”, *JHS*, 131, 2011, 25-44 (25-26).

fiesta²⁰, en el sentido de que las mujeres, imitando el luto de Deméter, ayunan²¹ y se echan sobre lechos de *lygos* (*vitex agnus castus*), conocida como planta anafrodisiaca, suspendiendo, de ese modo, las relaciones normales entre los sexos²², en un ambiente de reversión del orden²³, en el que, según Versnel, las esposas vuelven al estatuto de *parthenoi*,²⁴ al momento del tránsito hacia la madurez a través de la “muerte ritual”. En *Nesteia* posiblemente se evoca el desposorio con Hades de Perséfone²⁵ al consumir

20. Se vuelve a lo primigenio y se evocan condiciones de vida arcaicas. En Eretria ese día las mujeres no cocinan con fuego sino al sol: Plu., *Quaest. Graec.* 31, 298b-c. En las Tesmoforias las mujeres duermen en cabañas (*skenai*): Ar. *Th.* 658, imitando el “viejo modo de vida”. Vuelta a los orígenes en Sicilia: D.S. 5.4.7. Además, en Atenas, no se reúnen los tribunales ni el Consejo: ver nota 28.

21. Sch. Ar. *Th.*, 80. Plu., *Dem.*, 30.4; Plu. *Isis y Osiris*, 69, 378 e; Ath., 7.307. RICHARDSON, 1974, 220. “Olor de ayuno” y relación con el mito de Lemnos: PIERRE, H.: “Reflexions autour de la Nesteia des Themophories athéniennes”, *Pallas*, 76, 2008, 85-94 (86-87).

22. Plu., *Isis y Osiris*, 69, 378 e; St. Byz. s.v. *Miletos*. Esta separación de los sexos y anulación de relaciones sexuales normales se da durante toda la fiesta (Hsch. y Phot., s.v. κνέωρον) y afecta de modo especial a las *antletriai* que tienen un protagonismo especial en el primer día (ver nota 42). Las *antletriai* tenían que guardar una castidad de tres días: sch. Luc., *DMeretr.* 2.1, 276.4-5 Rabe; la sacerdotisa de Deméter no se casaba: Luc., *DMeretr.* 7.4; Luc. *Tim.* 17; Sch. Luc. *DMeretr.* 7.4, 279.21 Rabe. Propiedades del *lygos* o agnocasto y relación con Tesmoforias: Dsc., 1.103; Sch. Theoc., *Id*, IV, 25b; *Id*, VII, 68a; sch. Nic. *Th.*, 71; Plin. *HN*, 24.59 ss; Ael., *NA*, 9.26; Gal., XI.807 Kühn. Eustath. *Od.* 9, 453; cf. FEHRLE, E. *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, Berlin, 1966 (ed. Originaria, 1910), 139 ss; SFAMENI, 1986, 231. SCARBOROUGH, J.: “The pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots”, Faraone, C.A. - Obbink, D. (eds.), *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, 1991, 138-74, n. 102; RIDDLE, J.M.: *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1992, 61, 79, 81; PIERRE, 2008, 86-87. Las propiedades anafrodisiacas de esta planta, con capacidad para purificar y combatir las afecciones del útero y limpiarlo, no tienen que ser contrarias, *pace* Pierre (2008, 88), a otras que estimulan la lactancia y la menstruación, sino, más bien complementarias.

23. Idea de reversión: VERSNEL, 1993, 241-43, 287-88; BREMMER, J. *Greek Religion*, Oxford, 1994, 77; BIERL, A. *Ritual and Performance. The Chorus of Old Comedy*, Washington, 2009, 150-51; ZEITLIN, 1982. También en BURKERT (1985, 242 ss) que lo interpreta como modo de reforzar el orden establecido; en esta línea, acentando el carácter catártico de la fiesta: PIERRE, 2008. Inversión del orden: VOHRZYKOVÁ, 2005, 29-31 (separación de los sexos, autonomía de las mujeres). Otro aspecto quizás asociado a la inversión es la liberación de prisioneros: ver nota 30. La actitud de Deméter en el himno amenaza las relaciones entre hombres y dioses porque se interrumpieron los sacrificios (*Himno homérico a Deméter*, 353-4); el segundo día, *Nesteia*, está asociado a este luto de Deméter: ver nota 21.

24. A punto del matrimonio (*nymphai*): VERSNEL, 1992; *idem*, 1993, 245 ss, esp. 253 ss (contra la idea de iniciación en la fiesta: p. 252, con n.88; cf. nota siguiente).

25. Idea de “matrimonio sagrado” de las mujeres que celebran las Tesmoforias con Pluto: PRYTZ, J.: Johansen, “The Thesmophoria as a Women’s Festival”, *Temenos*, 11, 1975, 78-87; este autor ve las Tesmoforias como una ceremonia de iniciación; *contra*: SUTER, A.: *The Narcissus and the Pomegranate. An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Ann Arbor, 2002, 101 ss, que lo enfoca más bien como un *hieros gamos* destinado a promover la fertilidad. En cualquier caso no está clara la participación de las jóvenes pues las noticias son contradictorias; según Luciano (*DMeretr.*, 2.1) iban las jóvenes con

las mujeres, como ella, semillas de granada, otra planta también con propiedades ginecológicas, como el poleo, emenagogas, pero símbolo al mismo tiempo del matrimonio y de fertilidad²⁶, de modo que las féminas vuelven a ser Core, pero Core en cuanto que desposada con Hades²⁷, imagen de la “muerte” ritual de la joven *nymphé* en el tránsito de su ser de *parthenos* al de *gyne*; a esta “muerte” o tránsito es al que retornan las esposas de Atenas en este día.

En este contexto de inversión el consejo (la *Boule*) de Atenas no se reúne ni tampoco lo hacen los tribunales (*Th.*, 79 ss)²⁸. Parece además, que es el día en el que se liberan prisioneros de las cárceles. Precisamente en esta jornada, podríamos de-

sus madres; según Calímaco (fr. 63 Pfeiffer) le estaba vedado a las jóvenes; cf. Str. 1.3.20; pero aunque participaran quizás su presencia no era lo central (SFAMENI, 1986, 237-238) y tal vez no participaban de todos los ritos; FOXHALL, L.: “Women’s ritual and men’s work in ancient Athens”, Hawley, R. y Levick, B. (eds.), *Women in Antiquity. New assessments*, London, Routledge, 1995, 97-110, cree que jóvenes después de menarquia podían asistir a fiesta (n. 43). Lo esencial era la presencia de mujeres maduras, casadas que volvían a la “virginidad”: VERSNEL, 1993, 256 ss. En el caso de participar, quizás las jóvenes tenían un mayor protagonismo el tercer día en el que Deméter en el mito se reúne con su hija Core, en *Kalligeneia*, como se aprecia en la obra de Aristófanes: cf. BOWIE, A.M.: *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge, 1993 (216); *Th.*, 1155-9.

26. Las mujeres no llevan coronas de flores (sch. S. O C, 681), y no pueden comer las semillas de las granadas que han caído al suelo, lo que indica que comían semillas de granada: Clem.Al. *Prot.* 2.19.3. DEUBNER, 1932, 58; VERSNEL, 1993, 254. La granada tiene propiedades ginecológicas contraceptivas (RIDDLE, J.M.: “Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages”, *Past & Present*, 132, 1991, 3-32 (11-13); RIDDLE, 1992, 24-25, 52; NIXON, 1995, 86), y purifica el útero: cf. Hp. *Nat.Mul.* 32; Hp. *Mul.* 2.192; *Nat.Mul.* 5; 60; *Mul.* 1.90. La granada está asociada a la sangre de Dioniso (Clem.Al. *Prot.*, 19.3). Granada como símbolo del matrimonio: MUTHMAN, F.: *Der Granatapfel Symbol des Lebens in der Alten Welt*, Bern, 1982; bajo este aspecto está asociada también a Afrodita, como la manzana, en Sición, por ejemplo, donde era representada con una granada (con connotaciones ctónicas y matrimoniales) y una paloma: Paus., 2.10.5; VALDÉS, M.: *El Papel de Afrodita en el alto arcaísmo*, Mesina, 2005, 35. Relación con matrimonio y sexualidad: VERSNEL, 1993, 255. La ve como símbolo también de fertilidad (a través de la magia simpática promovida por el *hieros gamos* y por tanto por la relación sexual que simboliza la semilla de granada): SUTER, 2002, 81, 98.

27. El estatuto de la *parthenos* en ese estadio tan “avanzado” del proceso iniciático femenino puede desprenderse también del crocote que llevaban las mujeres en las Tesmoforias: Ar. *Th.*, 138, 253, 941, 1044, y 1220; cf. BIERL, 2009, 228. Llevado por Ifigenia antes de su muerte que sustituye su desposorio con Aquiles; el crocote era ofrecido a la diosa justo antes del desposorio: CALAME, C.: “Offrandes à Artémis Braurônia sur l’Acropole : rites de puberté?”, Gentili, B. y Perusino, F. (eds.), *Le orse de Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002, 43-64 (57-59). Prepara a la mujer para la sexualidad: SOURVINOU-INWOOD, Ch.: *Studies in Girl’s Transitions: Aspects of the Arkteia and age representations in Attic iconography*, Athens, Kardamitsa, 1988, 127-130.

28. Pariente: “Pero, ¿cómo? Hoy ni los tribunales juzgan, ni hay sesión de la asamblea, pues estamos en el día de en medio de las tesmoforias”. Eurípides: “Eso precisamente, me temo, es lo que causará mi ruina, pues las mujeres se han conjurado contra mí y hoy van a celebrar en el templo de las Tesmóforas una asamblea para deliberar sobre mi muerte” (Trad. L. Gil Fernández).

cir “nefasta” para la deliberación masculina, especialmente judicial, que se anula²⁹, se produce la “libertad o licencia” verbal de las mujeres que Aristófanes en las *Tesmoforiantes* presenta como verdadera “deliberación” en asamblea, previa reunión de la *Boule* femenina (*Th.*, 373) para juzgar a Eurípides por calumnias, como vemos en el texto³⁰. Nos encontramos pues, en ese día, la licencia verbal de las mujeres no sólo en el sentido de la *aischrologia*, con un lenguaje percibido como vergonzoso por los varones³¹, no común en las mujeres decentes, las esposas, habitualmente confinadas al silencio en la Atenas de época clásica³², sino también en el sentido de una libertad de palabra y una deliberación “política” y “judicial” que la comedia presenta, imitando a la de los varones, como una reversión y un absurdo. Quizás, sin embargo, esta “deliberación” podría tener una base real en la existencia de un “discurso” femenino en el contexto de la fiesta.³³

29. Ver Aristófanes en nota anterior. En Tasos en el “día de suplica” (*prostope*) en las Tesmoforias, entre otros, estaban prohibidas las denuncias con delación sumaria o constricción física: SALVIAT, F.: “Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IVe siècle av. J.-C.”, *BCH*, 82, 1958, 193-267. En ese día se liberaban prisioneros: ver nota siguiente.

30. *Th.*, 372-389: “Oíd todas. Al Consejo de las mujeres, siendo presidenta Timoclea, secretaria Lisila, y ponente del decreto Sóstrata, le ha parecido bien lo siguiente: que se celebre sesión de la Asamblea al amanecer el día de en medio de las Tesmoforias, en el que disponemos de más tiempo, y que se discuta en primer lugar a propósito de Eurípides qué castigo se le debe imponer, pues parece que delinque contra todas nosotras. ¿Quién quiere tomar la palabra?” (Trad. L. Gil Fernández). En ese día además, se tenía la costumbre de liberar prisioneros: Marcellinus, *In Hermogenes*, in *Rhetores Graeci*, ed. Walz, iv. 462; Sopat.Rh., *ibid.*, VIII. 67. Para DEUBNER (1932, 58) esta liberación se produciría en *Kalligeneia*, aunque otros autores lo sitúan en *Nesteia*, por su vínculo con la suspensión de vida normal en varios niveles: SFAMENI, 1986, 248. Para el carácter político de las Tesmoforias: ver DETIENNE, 1979, 199-200. Ver próximamente VALDÉS, M.: “*Astai* en Tesmoforias: ¿deliberación y justicia femeninas en el Areópago?”, en preparación.

31. No necesariamente visto así por las féminas: O’HIGGINS, 2001, 157 ss; BRUMFIELD, 1996. Comentadores tardíos describen el lenguaje de las Tesmoforias como el de un burdel: ver Teodoreto y Cleomedes en nota 6.

32. MCCLURE, 1999, 20: los textos literarios alaban el silencio de las mujeres y la sumisión verbal, igualando el parloteo de las mujeres con la promiscuidad y el adulterio. En época arcaica es Semónides el mejor ejemplo: sólo las mujeres “abejas” (*melissai*), silenciosas, son vistas de forma positiva (fr. 7.91 “No le gusta sentarse entre mujeres, donde se habla de temas sexuales (ἄφοροῖσιους λόγους)”); afirmación que resulta contradictoria con la presencia de *melissai* en las Tesmoforias (ver nota 52). En el s.V el silencio es el “adorno” de las mujeres en Sófocles, *Ajax*, 293; también Tucídides exhorta a las mujeres al silencio: *Th.* 4.25. Esta idea también en Arist., *Pol.*, 1260a30-31 y 1277b20-23; Democr., fr. 274 DK; Plaut., *Aulularia* 123-126. LORAUX, 1981, 113. Para el silencio de las mujeres y las “voces enigmáticas” de las mujeres que desafían, de algún modo, el orden establecido, en el teatro del s.V: IRIARTE, A.: *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, 1990.

33. En esta línea: WINKLER, J.J.: *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London - New York, 1990, 188; O’HIGGINS, 2001; *idem*, 2003; MCLURE, 1999; BRUMFIELD, 1996, 73-74.

En este sentido se ha pronunciado recientemente Faraone en un artículo en *The Journal of Hellenic Studies* donde compara lo que ocurre en esta comedia de Aristófanes con una práctica judicial alternativa a la de los varones llevada a cabo por parte de las mujeres³⁴ y vinculada a los templos de Deméter, en el que no sólo, según él, se establecen maldiciones con castigo de la divinidad para el que ofenda de cualquier modo a las mujeres, sino que, hipotéticamente, se produce una posibilidad de resolución del conflicto³⁵. No vamos a detenernos en estas cuestiones que resultan sin duda interesantes, sino simplemente queríamos traerlas a colación para enfatizar las posibilidades de un discurso alternativo al de los varones por parte de las mujeres de Atenas en el contexto de la fiesta. Este discurso es prácticamente desconocido no sólo porque los ritos eran secretos (*aporreton*)³⁶ sino porque posiblemente en algunos aspectos era divergente o contrario a la ideología masculina, manifestado en la obra en la oposición a la misoginia de Eurípides; este *logos* implicaría una licencia verbal de carácter sexual, posiblemente con un lenguaje y un humor particulares, como suponen Winkler y Brumfield³⁷, y quizás, también, un lenguaje propio femenino de resolución de conflictos, alternativo o complementario al de la justicia reglada de la ciudad no sólo en el ámbito de súplica a los dioses³⁸. Por otra parte, en lo concerniente a la generación, existe posiblemente también un *logos* propio del *genos gynaiikon*, del que ahora hablaremos en relación con el tercer día, *Kalligeneia*.

34. Las mujeres habitualmente en los juicios, al menos en Atenas, eran representadas por un *kyrios* y no tenían en ellos capacidad legal autónoma. Para la posición legal de la mujer en Atenas, véase JUST, R.: *Women in Athenian Law and Life*, London - New York, 1989.

35. FARAONE, Ch.A. "Curses, crime, detection and conflict resolution at the Festival of Demeter Thesmophoros", *JHS*, 131, 2011, 25-44.

36. Secreto: Ar. *Ecc*, 442 (las mujeres nunca divulgan los secretos cuando salen de las Tesmoforias). Maldiciones a quien revelen los secretos (*aporreta*) a los enemigos: Ar. *Th.*, 363 ss. La *aischrologia* en el sentido de *aporreton* en las Halas: sch. *Luc. DMeretr.* 7.4, 280.17 Rabe (lo que susurra sacerdotisa sobre adulterio es secreto). Cf. BRUMFIELD, 1996. ZEITLIN, 1982, 144.

37. En el terreno de la sexualidad, humor y bromas de mujeres sobre la sexualidad masculina: WINKLER, 1990, 206; BIERL, 2009, 171. Posiblemente en otros terrenos en los que expresan puntos de vista distintos (todavía por explorar): BRUMFIELD, 1996, 73; BIERL, 2009, 186 ss (comentario a parábasis de obra de Aristófanes con burlas y crítica de mujeres a hombres: *Th.*, 785 ss).

38. En la línea de lo propuesto por FARAONE, 2011 (ver nota 35). Estos aspectos merecerían una atención particular que pretendemos desarrollar en otro lugar: ver nota 30. Quizás es significativo, en este sentido, que los varones perciban (no sólo en el ámbito de la comedia, sino también en la terminología, como la de *archousai*: IG II² 1184) la fiesta como una ocasión para una "política paralela" de mujeres.

3. KALLIGENEIA Y εὐπαιδία

La *aischrologia*, como señalábamos antes, anuncia, como en el mito de Deméter, el fin del ayuno y el regocijo de la diosa y de las mujeres. En el plano mítico, predice, con la risa de Deméter, el próximo encuentro entre madre e hija, que provoca la renovación de la fertilidad de la tierra interrumpida por el luto de la diosa; pero previamente, como señala el himno, Deméter hace de curótrofa o nodriza del pequeño hijo de los reyes de Eleusis, Demofonte³⁹. Habitualmente se ha visto en esta jornada (que podría comenzar la víspera por la noche⁴⁰), como su nombre indica, “la que engendra hermosos retoños”⁴¹, un día dedicado a la alegría por la generación esperada (“hermosa”) y por la fertilidad de la tierra, que se han visto propiciadas, en cierto modo por las actuaciones rituales de los días precedentes. Efectivamente en *Anodos* (o *kathodos*)⁴², como es bien sabido, se recogen de los *megara* o cámaras subterráneas los restos de cerdos tirados previamente, imagen (*choiron*), del sexo femenino y panes hechos con formas de órganos genitales masculinos⁴³, junto con ramas de pino⁴⁴,

39. *Himno homérico a Deméter*, 202 ss.

40. BURKERT, 1985, 244.

41. Ar. *Th*, 298 y escolio; Aliphr, 2.37. Según el escolio a Arisófanes *Kalligeneia* es un *daimon* cercano a Deméter y señala que el autor había introducido este personaje para pronunciar el prólogo en la comedia de título *thesmophoriazousai*, hoy perdida. *Kalligeneia* aparece en una inscripción de Acras en Sicilia: IG XIV, 205. Para una probable representación: ASHMOLE, B.: “Kalligeneia and hieros arotos”, *JHS* 66, 1946, 8-1. Hsch. s.v. *Kalligeneia*: “Deméter, no la tierra; algunos dicen que es su nodriza, otros su sacerdotisa y otros, su asistente”. En Nono, *Kalligeneia* es “nodriza de buenos (o nobles) hijos” (εὐπαιδα τῆθην): Nonn., D. 6.140cf.

42. Hsch, s.v. *anodos*; Focio (Phot. s.v. *Thesmophorion hemerai*) señala que consta de cuatro días y denomina la ceremonia del 11 como *kathodos*; para diversa denominación del primer día, unos “descenso” (posiblemente haciendo referencia al descenso de las *antletriai* a los *megara*), otros “subida”: SFAMENI, 1986, 245-246; un escolio de Aristófanes, 585, señala ese ascenso (*anodos*) hacia el Tesmoforion, situado en un lugar alto (aunque también menciona *kathodos* como variante). En una inscripción del Pireo se habla de subida (*anabasis*) hacia el Tesmoforion de esta localidad: IG II² 1177, lin. 23.

43. Clem.Al. *Prot.* 2.17.1. Sch. Luc. *DMeretr.* 2.1, 275-276 Rabe. BRUMFIELD, 1981, 73 ss; BURKERT, 1985, 243; SFAMENI, 1986, 169-174, 259-278 (con referencias también al culto en distintos lugares y los restos arqueológicos asociados a esta actividad ritual); PARKER, R.: *Polytheis and Society at Athens*, Oxford, 2005, 273. El mito del porquero Eubuleo (Clem.Al. *Prot.* 2.10.1-3) se asocia con este rito de tirar y recobrar de los *megara* los objetos sagrados tanto en el plano mítico como en el ritual en diversos lugares (vid. SFAMENI *supra*).

44. Clem.Al. *Prot.*, 2.17.1. El escolio a Luciano (ver nota anterior) asocia la fertilidad del pino y la procreación humana. A partir del *corpus* hipocrático y de otras fuentes (Hp., *Superf.*, 33; *Mul.* 2, 119; *Nat. Mul.*, 5; 60; 87; *Mul.* 1.3; *Steril.*, 217; 234; *Mul.* 1.34; 1.74; 1.78; Disc. *De Materia Medica*, 1.69; Plinio, *NH* 24.29-30; Sor., 1.62; 3.44), Nixon resalta las propiedades purificadoras de la resina y la rama de pino para el útero a través de menstruación (pudiendo evitar el embarazo), la mejora la leche materna, así como sus propiedades emenagogas y contraceptivas: NIXON, L.: “The cults of Demeter and Kore”, Hawley, R. y Levick, B. (eds.), *Women in Antiquity. New assessments*, London, 1995, 75-96 (86-87); RIDDLE, 1992, 51-2, 78, 81, 83-4, 94.

que se llevan al altar⁴⁵ de donde se tomará de esta mezcla para unir a las semillas y fertilizar la cosecha⁴⁶. En ese día se congregan las mujeres, subiendo al santuario de Deméter, al *Tesmophorion*, a la luz de las antorchas. *Nesteia* es el día del luto y de la infertilidad (humana y natural), de ausencia de relaciones sexuales, lo que se da en toda la fiesta, pero se enfatiza, de modo especial, en ese día⁴⁷. Es una jornada de alteridad, de muerte, donde se dramatiza la necesaria desaparición de la semilla y de la joven (Core), que desciende al mundo subterráneo y se desposa con Hades, inevitable, en cualquier caso, para retornar a la normalidad y procurar la fertilidad, tanto en el plano de la tierra (donde se entierra la semilla)⁴⁸, como en el de la mujer⁴⁹, que pasa en la cultura griega, necesariamente, por la reversión o la inversión femenina de la *parthenos*, a través de su alejamiento y de su muerte ritual, para acceder a la fecundidad a través del matrimonio. En este día, posiblemente se dramatiza el retorno periódico (anual) de la *gyne*, a esa muerte infértil (la de Core), necesaria para, y preludio de fertilidad, pero también se recuerda el *hieros gamos* de la diosa.⁵⁰

En *Kalligeneia*, el tercer día, y en las Tesmoforias en general, el gozo viene de las posibilidades de esa bella generación unida a la de la fertilidad de la tierra y, de hecho, en el inicio de la fiesta se invoca a las diosas *Genetyllides* (epíteto también de Afrodita), diosas del nacimiento y de las bodas⁵¹. Esta generación es una aspiración de la *polis* en su conjunto y la fiesta se encuentra, por tanto, inmersa en el corazón de la ideología cívica de la ciudad, que es evocada, como han señalado algunos autores, por la alusión a las que celebran las Tesmoforias como abejas (*melissai*), es decir, las únicas esposas y mujeres aceptables, como queda patente, por ejemplo, en

45. Originariamente se llamaría *Thesmophoroi* a las diosas por esos objetos depositados en cistas y llevados al altar: SIMON, 1983, 18 ss; SFAMENI, 1986, 277-278; BURKERT, 1985, 243; luego se relacionaron con “las costumbres y reglas (*thesmoi*) por las que los seres humanos deben trabajar y producir comida”: sch. Luc., *DMeretr.* 2.1, 276.25–28 Rabe.

46. Sch. Luc. *DMeretr.* 2.1, 276.7 Rabe. Para fertilidad de los campos y humana y como acción de gracias (*charisterion*): lin. 21–22. Cf. BURKERT, 1985, 244; SIMON, 1983, 22. Contra la idea de fertilizante mágico: LOWE, N.J.: “Thesmophoria and Haloa. Myth, physics and mysteries”, Blundell, S. y Williamson, M. (eds.), *The sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London-New York, 1998, 149-173. Enfatiza y retoma esta idea, sin embargo: ROBERTSON, N.: “The magic properties of female age-groups in Greek ritual”, *AncW*, 26, 1995, 193-203. Ver matizaciones y otros niveles de interpretación en VERSNEL, 1992; *idem*, 1993, 235 ss. VOHRZYKOVÁ, 2005, 28.

47. Ver nota 22.

48. Aspecto de fertilización de la cosecha: ver nota 46. Las Tesmoforias tenían lugar justo antes de la siembra: BURKERT, 1985, 245. VERSNEL, 1992, 34. BRUMFIELD, 1996, 68.

49. BURKERT, 1985, 160-161.

50. Enfatiza esta idea del *hieros gamos* como preludio de fertilidad: SUTER, 2002, 101 ss.

51. Ar. *Th.*, 130 y escolio; *daimon* cercano Afrodita y relación con la generación: Sch. Ar. *Lys.* 2; Ar., *Nu.*, 51-52 y escolio. Otra tradición las asocia con Ártemis: sch. Ar. *Th.* 130; Hsch., s.v. *Genetyllis*. SFAMENI, 1986, 238.

el poeta Semónides⁵². Sin embargo, como señalábamos antes, en la fiesta se encuentran signos, ritos e indicios de animadversión (baste recordar la historia de Bato de Cirene, de Aristomenes de Mesenia, la de las Danaides, o la del propio Eurípides y su pariente en las Tesmoforias) y de reversión femenina frente a la civilización y el mundo ordenado por el varón, lo que podría indicar la existencia de un contradiscurso o al menos, la posibilidad de discursos paralelos y en ocasiones divergentes al de los varones⁵³.

En *Kalligeneia* las mujeres sacrifican y existen indicios que permiten conjeturar una *thysia* realizada por ellas mismas, algo no habitual en el mundo griego (aunque posiblemente más frecuente de lo que se acostumbraba a admitir) con el consiguiente banquete⁵⁴; en él se ha supuesto también el consumo de vino que se hace bastante

52. Ver nota 32. Para una reflexión sobre estos versos: LORAUX, 1981, 109 ss. Las Tesmoforias están insertas en un conjunto de fiestas en Pianepsion (otoño) que comparten en gran medida el mismo sentido, el de promover y asegurar la fertilidad de la tierra en el mes de la cosecha: cf. CHIRASSI, I.: Colombo, “Paidēs e Gynaikēs: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica”, *QUUC*, n.s. 1, 30, 1979, 25-58. *Melissai* en relación con las Tesmoforias de Paros y el mito de la recepción allí de Deméter por parte de las hijas del rey *Meliso*: Paus, 10.28.3. SFAMENI, 1986, 202-203; esta autora destaca el papel de las Ninfas en el mito como las que mostraron la civilización, sin las cuales “no se venera el rito de Deméter”; ellas fueron las primeras a enseñar a la humanidad a servirse de los frutos de la tierra, a cesar el canibalismo, a usar vestidos y practicar bodas: “sin las Ninfas, de hecho, no se celebra el matrimonio”: Sch. Pi., IV, 106 a, ed. Drachmann. Mito de hijas del rey *Meliso*: Apolodoro de Atenas *FGrHist* 244, F 89. Cf. CLINTON, 1992, 34; Call. *Ap.*, 110-112 (*Melissai*, sacerdotisas de Deméter); Porph., *Antr.*, 18. Ninfa *Melite* en el *H. hom.* a *Deméter*: v. 419; RICHARDSON, 1974, 287-8. *Melita*, en Atenas, demo de donde procede la sacerdotisa de Deméter en una inscripción que alude a las Tesmoforias (ver BRONEER y CLINTON en nota 2). Para *melissai* ver también VOHRYZKOVÁ, 2005, 26 ss, quien destaca los dos “polos” que se descubren en las Tesmoforias. Mujer-abeha en Semónides: Sem. fr. 7.85-91, que señala cómo precisamente lo que no hace este tipo de mujer es sentarse con otras mujeres y hablar de temas sexuales (ver nota 32), justo lo que realizan, sin embargo, las mujeres en las Tesmoforias. Reflexión sobre esta contradicción o “inconsistencia”: VERSNEL, 1992, 48. Ambivalencia y polaridad: DETIENNE, 1979, 211.

53. Historia de Bato, castrado por las mujeres con sus caras y manos llenas de sangre sacrificial: Ael., fr. 44; Esparta: Paus., 4.17.1. Danaides: Hdt., 2.171. En esta línea en relación con el pariente de Eurípides en las *Tesmoforiantes*: Th., 643-48; BIERL, 2009, 183. BOWIE, 1993, 212-215. Para el discurso femenino “oscuro” y “enigmático” de la mujer que se enfrenta al orden establecido, cf. IRIARTE, 1990, 115 (para el caso específico de Clitemnestra).

54. SFAMENI, 1986, 241. Sacrificio de cochinitos: Ar. *Ra.*, 338. Signos en el Tesmoforion de Delos de sacrificios sangrantes: BRUNEAU, P.: *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, 285 ss. PIERRE, 2008, 87. Consumo de carne en Tesmoforias: sch. Ar., *Ra.*, 338 (*kreophagein en tois thesmophoroiis*); sch. Ar. *Eq.*, 282; menciona *kreas* y *artos* como objeto de ofrenda (*ta thymena*) a Deméter y Core. Cf. BURKERT, 1985, 244. Sch. Ar. *Thesm.*, 372. En otros lugares también parece claro que las mujeres sacrifican (aunque pudieran servirse de un *mageiros* como en Delos: IG XI 287 A, 68-70; cf. BOWIE, 1993, 207); así lo muestran los episodios de Bato y de Aristomenes en los que las mujeres están en pleno sacrificio: ver nota 53. Cf. DILLON, M.: *Girls*

evidente por un pasaje de las *Tesmoforiantes* de Aristófanes⁵⁵. En él el pariente de Eurípides le arranca el bebé a una mujer⁵⁶ y amenaza con asesinarlo, resultando finalmente ser un odre de vino. En este día de alegría y regocijo hay posiblemente también danzas⁵⁷, además de la *thysia* y del banquete con consumo de vino, que en las Haloa, mencionadas más arriba, por ejemplo, está constatado de forma explícita.⁵⁸

Lo interesante en este día, desde el punto de vista que estábamos analizando más arriba en relación con el “discurso” de las mujeres, es el hecho de que en él no sólo se enfatiza la generación sino también, al mismo tiempo, como elemento esencial, el cuidado o la curotrofia de los niños, como se ve en el pasaje de Aristófanes citado.⁵⁹ Curótrofa aparece entre los dioses invocados en las Tesmoforias junto a *Kalligeneia*⁶⁰, conocida, como Baubo o la propia Deméter, como nodriza, en este caso de la diosa⁶¹.

and Women in Classical Greek Religion, London - New York, 2002, 110. Para este tema: DETIENNE, 1979 (como excepción). Para mujeres y sacrificio: OSBORNE, R.: “Women and Sacrifice in Classical Greece”, *CQ*, 43, 1993, 392-405. *Thysia* en Tesmoforias en Hesiquio, s.v. ζῆμία. Véase también Hsch., δίωγμα: “un sacrificio realizado en secreto por mujeres en Tesmoforias, llamado más tarde también apodiogma”. Sud., s.v. *Chalkidikon diogma* (con este sacrificio, las mujeres repelieron al enemigo hacia Calcis); SFAMENI, 1986, 244. Banquete: SFAMENI, 1986, 240-241 (recuerda la provisión de comida para las Tesmoforias del decreto de Cholargos -IG II², 1184- y las salas de banquete en el Tesmoforion de Corinto o en el de Bitalemi); signos de sacrificio y banquete también en Tesmoforias de Mitilene: CRONKITE, S.M.: *The sanctuary of Demeter at Mytilene: A Diachronic and contextual Study*, Ph.D. University of London, 1997, 215.

55. *Th.*, 690 ss.

56. Robertson postula la dramatización de un nacimiento en la fiesta: ROBERTSON, N.: “The Sequence of days at the Thesmophoria and the Eleusinian Mysteries”, *EchosCl*, 18, 1999, 1-33 (16); Robertson, 1995. Tal vez, más bien, se evocaría la relación del vino con el sacrificio del niño Dioniso, de cuya sangre, por cierto, surgió la semilla de granada (ver nota 26): *Ar. Th.*, 755: “Dame la sangradera (σφαγείον), Manía, para que al menos pueda recoger la sangre de mi hija” (Trad. L. Gil Fernández). DETIENNE (1979) lo presenta como testimonio de la existencia de sacrificios sangrantes en la fiesta. Presencia del niño Pluto en la fiesta de las Tesmoforias, invocado en *Ar. Th.*, 300; RICHARDSON, 1974, 317. Cf. BIERL, 2009, 215: niño Pluto específicamente relacionado con *Kalligeneia* (representado en el vaso de Ashmole, tanto en el niño como en el falo del *liknon* velado; para éste ver nota 41).

57. Las mujeres que celebran las Tesmoforias en Halimunte, danzan y cantan (παίζειν καὶ χορεύειν) junto al mar: *Plu., Sol.*, 8.4-6 (también Polieno, *Strat.*, 1.20.2). Danzas en la obra de *Tesmoforiantes*: 953 ss. BIERL, 2009, 153-154, 177-178, 235-236 (para danzas en Tesmoforias y en la obra de Aristófanes).

58. Ver *supra* nota 15.

59. Cf. *Ar. Th.*, 607-608, 690-734: MICA “¡Ay! ¡Ay! ¿Adónde te escapas? ¡Eh, tú, detente! ¡Qué desgracia, desdichada de mí! Se ha ido arrebatando a mi criatura de la teta”. PARIENTE. “Grita. A esta criatura nunca la alimentarás, si no me soltáis” (Trad. L. Gil Fernández).

60. *Ar. Th.*, 295 ss: “¡Chitón! ¡Silencio! Suplicad a las diosas tesmóforas a Pluto y a Caligenia, a las Nodriza de los hijos (*Kourotrophos*), a Hermes y a las Gracias...”. Imágenes de *kourotrophoi* en depósitos votivos de santuarios tesmofóricos: SFAMENI, 1986, 239. Para este papel de la curotrofia en las Tesmoforias: CLINTON, 1992, 31-33.

61. *Kalligeneia*, como *Kourotrophos*, parece existir sólo en el ritual. Cf. *supra* nota 41.

En el *himno homérico*, después de la *aischrologia* de Yambe, Deméter bebe por fin el *kykeion*, hecho, entre otros ingredientes, con poleo, conocido en ámbito ginecológico como emenagogo⁶², y se emplea como niñera de Demofonte, dándole el néctar. En la nodriza o en la mujer mientras amamanta, se busca la no generación de niños, simbolizada a través de esta bebida, el *kykeion*; en este sentido es significativo que la diosa rechaze el vino que le ofrece Metanira y que podría estimular *ta aphrodisia* y por tanto la concepción⁶³. En un artículo sugerente Nixon⁶⁴ analizaba las plantas implicadas en las Tesmoforias: poleo, pino, *lygos* y las semillas de granada y llegaba a la conclusión de que todos están en la línea, según los estudios de expertos en la antigüedad en las propiedades de las plantas y en sus usos medicinales, de la regulación del ciclo menstrual y de las posibilidades o no de quedarse embarazada; el *lygos* y del pino son, además, propiciatorios de la lactancia. Esto lleva a pensar en un conocimiento ginecológico tradicional de las mujeres que podría transmitirse internamente, en contextos como el tesmofórico⁶⁵ -entre otros-, en el que se procuraría regular los nacimientos y posiblemente, incluso, espaciarlos, de modo que, según Nixon, se celebra “el bello nacimiento” (*Kalligeneia* pero también *εὐπαιδία*) por ser escogido⁶⁶. La curotrofia en este sentido puede jugar un papel, no sólo como parte del proceso procreativo y generativo, sino también como parte de la regulación de los nacimientos, mediante la prolongación de la lactancia materna, que es lo que hace Deméter simbólicamente con el néctar después de beber el *kykeion*, antes de la restauración de la fertilidad con el retorno de Perséfone.

De este modo la licencia verbal vinculada, en la *aischrologia*, a la sexualidad (con la ironía y sentido del humor propios que se puede intuir), y, en general, en la fiesta, y de modo específico en *Kalligeneia*, el conocimiento, transmitido de madres a

62. En el *corpus* hipocrático el poleo es recomendado para abrir el útero por varias razones: para purgarlo, como emenagogo, para ayudar al parto, expulsar el feto o la placenta: Hp. *Mul.* 1.37; 1.74; 1.78; *Mul.* 2.134; 2.157; ver también: Dsc. *De materia medica*, 3.31.1-2; Plin. *NH.* 20.54; Gal. XI.857 Kühn; Gal. XI.304Kühn. Soranus II.2 Temkin 1956; estos autores también lo recomiendan como emenagogo para provocar la regla y la evacuación menstrual mujeres y como abortivo. Se utilizaría seguramente para regular el ciclo menstrual después de un parto o como abortivo: NIXON, 1995, 85; SCARBOROUGH, 1989; SCARBOROUGH, 1991, 144-145; RIDDLE, 1991, 18-19; RIDDLE, 1992, 53-54, 59-60.

63. *Himno homérico*, 206-207. Deméter también como nodriza en el mito de Paros en el que se alude a las *Melissai* (hijas del rey Melisso: ver nota 52) y a las ninfas, conectadas, junto con Deméter, al inicio de vida humana culta y civilizada: SFAMENI, 1986, 204; ver nota 52. Cf. Porph. *Antr.*, 7. SFAMENI (1986, 205) destaca también las propiedades catárticas de miel.

64. NIXON, 1995.

65. No hay que perder de vista la conversación, en el *Himno homérico a Deméter*, entre madre e hija: 388 ss.

66. NIXON, 1995. En este sentido es significativa la descripción de *Kalligeneia* en Nonno “nodriza de buenos (o nobles) hijos”: ver nota 41.

hijas, asociado a la concepción (posiblemente contrapuesto a la idea de la generación originada únicamente por el varón)⁶⁷, entre otros aspectos (visiones o espacios diferentes, por ejemplo, de la justicia), formarían parte de un discurso (o discursos) compartidos del *genos gynaikon*, percibidos no sólo con desconfianza por los hombres⁶⁸, sino como peligrosos para ellos, pero permitidos, de forma acotada en el ritual, por el poder inherente y necesario de la mujer en el ámbito de la fecundidad y, consecuentemente, de la perpetuación de la *polis*.

Podemos concluir señalando que la fiesta en su conjunto constituiría un momento de solaz, de regocijo, de reencuentro madre-hija (también en la vida real, no sólo en el mito⁶⁹), de alegría, para las mujeres de Atenas, en todas las fases del ritual, y especialmente desde la *aischrologia* en *Nesteia*, que anunciaría la inauguración de la celebración festiva del tercer día, *Kalligeneia*. Las Tesmoforias se convierten en espacio de “libertad” para las mujeres, aunque solo para algunas (*astai*)⁷⁰, y a pesar de estar regulado, acotado y relegado por la ciudad a un tiempo específico y al ritual (y en lo mítico, a los orígenes), constituye un eventual núcleo de oposición y de “deliberación” particular, de pensamiento divergente de las féminas (percibido como una amenaza en varios episodios o como un absurdo en la comedia), diferente posiblemente, en distintos aspectos, de la ideología oficial de la *polis* regida por el varón, aunque, al mismo tiempo, paradójicamente, inmersa en ella de manera regular.

67. Minusvaloración de la función biológica de la mujer en la maternidad: MORALES ORTIZ, A.: “La maternidad y las madres en la tragedia griega”, Calderón Dorda, E y Morales Ortiz, A. (eds.), *La madre en la Antigüedad. Literatura, sociedad y religión*, Madrid, 2007, 129-167 (142). DEMAND, N.: *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore - London 1994, 135. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona 2004 [1990]: 13-14. Quizás el texto más famoso y conocido es el de las *Euménides* de Esquilo (en boca de Apolo), 658-665: “La que llamamos madre no es la progenitora del hijo, sino la nodriza de la semilla recién sembrada... el padre puede engendrar sin madre...” (Trad. B. Perea Morales). Cf. LORAUX, 1981, 129; PERETTI, A.: “Generazione patrilinea”, *PP*, 11, 1956, 241-262.

68. ZEITLIN, 1982, 146 (habla de ansiedad).

69. FOXHALL, 1995, 106-107.

70. Ar. *Th.* 541. En la obra de Aristófanes (*Th.*, 330) se hace alusión a que se reúnen las “*eugeneis gynaikes*”. LORAUX, 1981, 93. Estos aspectos señalados por DETIENNE, 1979. No tan enfatizados por las mujeres según WINKLER, 1990, 189.

JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS JACINTIAS ESPARTANAS

EXPANSIONIST JUSTIFICATION, POLITICAL ROLE AND
JOY IN THE SPARTAN HYAKINTHIA*

M^a DEL MAR RODRÍGUEZ ALCOCER
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAR.RODRIGUEZALCOCER@GMAIL.COM

RESUMEN

En este artículo se trata el papel del santuario de Apolo Amicleo en la configuración de la realidad social lacedemonia, la expansión espartana por Laconia y Mesenia y en los acuerdos exteriores en el contexto del papel cívico del Amicleo. Asimismo, también se trata cómo estos hechos han afectado a la configuración de los ritos que tienen lugar durante las Jacintias.

ABSTRACT

This article goes into the question of the role of the sanctuary of Apollo Amyklaios in shaping social reality, the tradition of the conquest of Lakonia and Messenia and the foreign policy in the context of the civic role of the sanctuary of Amyklai. Furthermore, it is also about how these events have affected to the configuration of the rites that take place during the Hyakinthia.

*Becaria FPU2013 del Ministerio de Educación Cultura y Deporte de España (mariadelmarrodriguez@ucm.es). Este artículo se ha hecho en el marco del proyecto financiado por el MEC: HAR2012-30870 *Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultural*.

PALABRAS CLAVE

Apolo Amicleo, Jacinto, Jacintias, expansión, construcción social.

KEY WORDS

Apolo Amyklaios, Hyakinthos, Hyakinthia, expansion, social construction.

Fecha de recepción: 17/04/2015

Fecha de aceptación: 30/11/2015

La versión más difundida del mito de Jacinto es la que relata Ovidio en las *Metamorfosis* (Ovid., *Met.*, 10,162ss), también presente en Nono (Nonn., *Dyon.*, 3,153ss.). Jacinto es un joven lacedemonio del que se enamora Apolo. Un día, jugando con el disco, Apolo lo lanzó, le dio en la cabeza y lo mató. En unas versiones es Céfito el que desvía el disco porque también estaba enamorado y su amor no era correspondido, en otras versiones el disco rebota en una piedra y le da a Jacinto en la cabeza. De la sangre de Jacinto nació una flor en cuyos pétalos estaba escrito *AI*, el signo del lamento de Apolo o del difunto (Luc., *Dial. Deor.*, 14). Según Ovidio, Apolo instituyó juegos fúnebres en honor de Jacinto¹ y de ahí nacen las Jacintias, una de las mayores festividades espartanas.

El jacinto es una flor silvestre que se asocia al héroe en un momento tardío y la flor simboliza la belleza y la sexualidad. Jacinto no es un héroe vegetal porque se le asocia a una flor sino que la flor se asocia al héroe por la belleza, la sexualidad infructuosa, la fragilidad de la infancia y la celeridad de la adolescencia, como dice Moreno Conde² y también es una metáfora del fin de la adolescencia. Un paralelo en este sentido es el mito de Perséfone³ en el que el hecho de recoger flores aparece como actividad inmediatamente anterior al rapto de Hades.

El héroe de Amiclas es un adolescente, paradigma de la iniciación⁴, como también se puede ver en la relación *erastes-eromenos* con Apolo. A pesar de que ambos son jóvenes, Apolo actúa como *erastes* educando a Jacinto en la *paideia* aristocrática⁵ tradicional (Philostr., *Im.*, 3,14); sin embargo, según la versión más extendida del mito, Jacinto muere antes de que su iniciación finalice y se pueda incorporar al mun-

1. La misma versión del mito la narran otros autores tardíos: Philostr., *Im.*, 1, 24; Luc., *Dial. Deor.*, 14; Serv., *ad Verg. Ecl.*, 3, 63.

2. MORENO CONDE, M.: «Flor y ritos de infancia en la antigua Grecia: azafrán, narciso y jacinto», OLMOS, R.; CABRERA, P. y MONTERO, S. (Eds.), *Paraíso cerrado, jardín abierto. El Reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo. Actas del Coloquio interdisciplinario, 17-18 nov. 2003*, Madrid, 2005, 125-146 (143).

3. Himno Homérico a Deméter donde se dice que en el momento del rapto de Perséfone la muchacha estaba recogiendo flores, entre ellas el jacinto (*H. Hom. Dem.*, 7). La vinculación entre la flor y la belleza aparece, asimismo, en el Epitalamio de Helena de Teócrito donde dice que se adornaba el cabello de las muchachas espartanas con jacintos (Theoc., *Idyll.*, 18, 2).

4. JEANMAIRE, H.: *Couroi et courètes: essai sur l'education spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939; BRELICH, A.: *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969, 193; PETERSSON, M.: *Cults of Apollo at Sparta: the Hyacinthia, the Gymnopaïdiai and the Karneia*, Stockholm, 1992, 32; MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l'archéologie*, Madrid, 2008, 11. Para la crítica al concepto de iniciación en el mundo griego, los diferentes artículos del libro: DODDS, D. ; FARAONE C.A. (eds.): *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, London-New York, 2003.

5. Teognis de Mégara se refiere al jacinto como una flor noble (1. 537-8). Además, el héroe es hijo de Amiclas y de Esparta y nieto del rey Lacedemón (Apollod. 3,10; Paus. 3,1,3).

do de los adultos, por eso nunca va a dar fruto y eso provoca la comparación con una flor. La presencia de una iconografía de Jacinto barbado (Paus., 3.19.4) en el trono de Apolo, Calame la entiende como el símbolo de la primera barba adolescente⁶, y es muy probable que también esté asociado a la inminencia de su apoteosis que significa su ascenso hacia la ciudadanía. Polibea acompaña a Jacinto como paralelo femenino de la transición⁷, aunque haya autores que la han visto como una paredra de un Jacinto divino, como una esposa-hermana con función de *hyakinthotrophos*⁸, o como la parte femenina de la vegetación⁹.

Ambas figuras se entienden muy bien en el contexto de la renovación cívica y la protección de los segmentos sociales de la ciudad. En el aspecto más conocido de Apolo y Jacinto, aparecen como protectores de la introducción de los jóvenes en ámbito ciudadano y, por tanto, de la educación y la transición al mundo cívico, pero también tienen mucho que ver con la renovación completa de toda la sociedad, con la protección de la comunidad y, finalmente, con la construcción del discurso ideológico y territorial de Esparta¹⁰.

1. HISTORIOGRAFÍA Y PROBLEMÁTICA INTERPRETATIVA:

Las dos corrientes principales de estudiosos que han trabajado sobre las Jacintias son, por un lado, los que apoyan una perspectiva naturalista y, por otro lado, los estudiosos que aceptan una hipótesis iniciática.

La hipótesis que se descartó más rápido fue la de Unger, que percibía a Jacinto como una divinidad solar menor, de ahí su relación con Apolo¹¹ pero la razón de que se desechara tan rápido fue porque el propio Apolo Amicleo no tenía vinculación directa con el sol.

6. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Vol. I, Roma, 1977, 315.

7. Heracles también es un héroe que, en el Amicleo, está representado en distintas fases de su vida: las pruebas iniciáticas, la adquisición de Deyanira a través de un *athlon*, el matrimonio, la actividad guerrera aristocrática y la muerte del héroe dórico que acaba en una apoteosis, son paralelos a la apoteosis y transformación de Jacinto. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathycles al servizio del potere*, Napoli, 1996, 117, 205 y 223. Para Heracles en el trono: *ibid.* 241, 247.

8. PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies», *L'Acropole*, 4, 1929, 206-222 (211).

9. MELLINK, M. J.: *Hyakinthos*, Utrecht, 1943, 49.

10. BURTON, D.: «God and Hero: The Iconography and Cult of Apollo at the Amyklaion», CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W. y ROY, J. (eds.), *Honouring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the Conference Held at Sparta 23-25 April 2009*, Nottingham, 2011, 25-32 (29).

11. UNGER, G. F.: «Der Isthmientag und die Hyakinthien», *Philologus*, 37, 1877, 1-42 (13ss).

Los primeros que interpretaron a Jacinto como una divinidad primaveral fueron Welcker¹² y Schömann¹³, que entendieron al héroe como el símbolo del renacimiento de la naturaleza tras la muerte invernal. Otros autores que siguieron esta tendencia consideraron que, en realidad, la festividad representaba más bien el fin de la primavera y el inicio del verano por la muerte del dios y porque hay documentación de varias comunidades dorias con un mes llamado *hyakinthios*¹⁴ que se corresponde con el mes de *hecatombeón* y se sitúa entre julio y agosto. Chirassi consideró que las Jacintias eran un culto vegetal protoagrario, reflejado en las prohibiciones del consumo del pan “natural”¹⁵ mucho más generalista, considerando que era un dios de la vegetación¹⁶. Piccirilli, sin embargo, especificó dos variantes interpretativas asociadas a distintos momentos del culto. En un primer momento, probablemente en época micénica, Jacinto pasó de ser un dios florido a un dios antropomorfo y en un segundo momento Jacinto se convirtió en una divinidad ctónica¹⁷. La relación de Jacinto con el mundo de los muertos es evidente en tanto que es un héroe difunto¹⁸ y recibe ofrendas propias de los difuntos y de los ancestros¹⁹; sin embargo, la hipótesis de Pic-

12. WELCKER, F.G.: *Die griechische Götterlehre*, Vol. I, Göttingen, 1857, 472ss.

13. SCHÖMANN, G.F.: *Griechische Altertümer*, vol. II, Berlin, 1859, 404.

14. También en una inscripción del santuario: IG, V, 1, 18 B.

15. CHIRASSI, I. E.: *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci, Incunabula Graeca*, Vol. 30, Roma, 1968, 157.

16. PARETI, L.: *Studi minori di storia antica, 2: Storia Greca*, Milano, 1958, 228; PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos», *SCO*, 16, 1967, 99-116 (106); GRAF, F.: *Apollo. Gods and Heroes of the Ancient World*, London-New York, 2009, 45.

17. Ya Fougères había planteado que Jacinto era un dios ctonio por la relación de su hermana con Perséfone, el carácter funerario de la primera parte de la fiesta. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, I, 1900, 304-306 (305). Porfirio (*De antr. Nymph.* 6) asoció los templos y los *bomoi* a los dioses, las *escharai* a los dioses ctonios y a los héroes y los *bothroi*, *megara* y grutas a los dioses hipoctonios. Es probable que la necesidad de convertir a Jacinto en una divinidad venga de esta tradición tardía porque está asociado a un *bomos*. También es posible que la asunción generalizada de que Jacinto era un dios tenga mucho que ver con la necesidad de asumir que Jacinto es predorío y que la única manera de entender su relación con Apolo es asumiendo que se le superpuso.

18. En general, los conceptos *enagizein* y *enagisma* se asocian a sacrificios en cultos heroicos (en las jacintias el *enagismos* se realiza en la primera parte de la fiesta, Athen. 4,139d) particularmente conectados con el enterramiento y la tumba del héroe, para héroes que han muerto violentamente y como una marca de la mortalidad del héroe frente a la inmortalidad de los dioses (EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège, 2002, 91). Esta descripción se corresponde claramente con el mito de Jacinto.

19. FARNELL, L. R.: *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1970 [1921], 354. Este autor asocia el término *enagismata* a los ancestros. Jacinto es, al fin y al cabo, un ancestro, hijo de un rey espartano mítico. Para Boehringuer pueden coincidir los héroes con los ancestros pero no es un sustituto el héroe del ancestro. BOEHRINGER, D.: *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur*

cirilli es demasiado rebuscada y está basada en la pretensión de dar una explicación a la conversión de una supuesta divinidad prehelénica en un héroe.

Siguiendo esta línea interpretativa y con la misma asunción de que el héroe en realidad fue una divinidad prehelénica, Nilsson propuso que Jacinto fuera la personificación de la fertilidad²⁰. Más adelante, vio al héroe como el niño divino minoico por las referencias a los elementos vegetales y por la relación del mismo con el Zeus niño cretense²¹. Esta hipótesis fue asumida también por Picard²² y Dietrich²³ y desarrollada al máximo por Mellink en su tesis doctoral²⁴. No obstante, aunque Dietrich sigue esta teoría, también lo ve como un culto de carácter apotropaico que explicaría la relación con Apolo en las épiclesis de *Apotropaios* y *Alexikakos*²⁵. En esta misma línea están Mikalson²⁶ y Brulé, que entienden a Jacinto como un niño divino, al igual que el propio Erecteo en el Ática. Lo novedoso de la perspectiva de Brulé fue la integración de la hipótesis del niño divino en el contexto cívico y social. Especialmente Brulé abrió una vía donde ponía énfasis en la evolución histórica de las festividades y en la presencia de todos los elementos de la sociedad.

La otra hipótesis principal sobre las Jacintias establece que, si bien pudo tener origen vegetal, se convirtió en una festividad iniciática. Henry Jeanmaire es el principal exponente de esta perspectiva. Vio la muerte y resurrección de Jacinto como el ejemplo de la iniciación porque es el héroe que muere y resucita²⁷. Pettersson lo inserta en el contexto global de las principales festividades cívicas espartanas como la primera fase de la iniciación en el calendario litúrgico²⁸. Para este autor, las Jacintias corresponderían a la fase de segregación, las Gimnopedias con la fase de transición y las Carneas como la fase de inclusión en la sociedad.

klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien, Berlin, 2001, 45. De hecho, como indica Ekroth, algunos héroes habían sido en origen dioses que luego fueron “relegados” a la categoría de héroes, como Alexandra, Helena o Menelao en la propia Esparta (EKROTH, G.: «Heroes and Hero-Cults», OGDEN, D. (ed.), *A companion to Greek Religion*, Malden-Oxford-Carlton, 2007, 100-114 (104), pero no lo podemos asegurar en ningún momento para Jacinto con los datos que tenemos.

20. NILSSON, M. P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attische*, Stuttgart, 1995 [1906], 140.

21. NILSSON, M. P.: *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1968 [1927], 556-558.

22. PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies»..., 222.

23. DIETRICH, B. C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age», *Kadmos*, 14, 1975, 133-142 (135-136).

24. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos*..., 39-40, 47-116.

25. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 142.

26. MIKALSON, J.D.: «Erechtheus and the Panathenaia», *AJPh*, 97, 2, 1976, 141-153 (144ss).

27. JEANMAIRE, H.: *Couroi et Couretes*..., 526-531.

28. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo*..., 26.

Como plantean Calame o Sergent, las Jacintias son una renovación de la sociedad. El primero enfatiza la importancia de las Jacintias como el fin de la iniciación tribal²⁹ y el segundo, desde un punto de vista trifuncional, concluye que es un mito de muerte y resurrección iniciática fundamental para simbolizar la muerte de la sociedad y su renacimiento³⁰. A pesar de que en este sentido no introduce nada nuevo, la perspectiva de Sergent es interesante porque considera que hay elementos agrarios antiguos en una festividad que no es agraria³¹.

Brelich, y más actualmente Richer³², entienden que las Jacintias son una festividad de renovación de la sociedad y, por tanto, de inicios del año, como se hace evidente en la ofrenda del *chiton* a Apolo, la participación de los jóvenes en la fiesta y la renovación del tratado con Atenas precisamente en el momento de la celebración³³. En las obras de Brelich, Calame, Sergent y Richer se observa una mayor evolución hacia un análisis del rito más profundo en comparación con lo que se había hecho antes, donde el centro del análisis estaba en el mito.

Moreno Conde también enfatiza aún más esta perspectiva global. Considera que las Jacintias son para los niños un rito bisagra de paso a la vida adulta y, en general, una fiesta antitética con dos partes diametralmente opuestas que se entienden como un todo inseparable, de ahí las contradicciones entre las dos partes. Además, lo ve como una fiesta donde todos se hacen visibles, sin por ello ser una festividad de año nuevo³⁴. Es muy interesante esta perspectiva porque plantea una participación colectiva en la festividad y la integración de todos los grupos sociales en una celebración de la comunidad cívica, como ya en su día planteó Brulé, pero evitando la hipótesis del niño divino minoico³⁵.

El paso a la vida adulta es uno de los elementos que, integrado en el contexto cívico, refleja uno de los momentos clave de la vida de un niño y de la sociedad en la que vive, ya que es el momento de renovación de la ciudadanía con la inclusión de nuevos miembros³⁶. Además, el caso espartano es muy relevante en este sentido porque las celebraciones, incluso las que tienen un carácter iniciático, se exponen

29. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 317.

30. SERGENT, B.: *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, 1986, 105.

31. SERGENT, B.: «Svantovit et l'Apollon d'Amyklai», *RHR*, 211, 1, 1994, 15-58 (45-46).

32. RICHER, N.: «The Hyakinthia of Sparta», FIGUEIRA, T. (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 2004, 77-102 (77); también en: RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, 2012, 363.

33. BRELICH, A.: *Paides e Parthenoi...*, 142-144.

34. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 56-59.

35. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées», MOREAU, A. (ed.), *L'Initiation. Les rites d'Adolescence et les Mystères. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 Avril 1991*, Vol. 1, Montpellier, 1992, 19-38 (32).

36. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 30-31.

de forma pública (Plut., *Lyc.*, 14,2). Sin embargo, no existe fase de segregación en las festividades cívicas espartanas, al menos no en las que se corresponden con la integración en el grupo ciudadano. De hecho, Pausanias dice que en el ágora había danzas en honor de Apolo (Paus., 3, 11, 9) mientras que Heródoto (6, 67, 2-3), Jenofonte (*Hell.*, 6, 4, 16) y Plutarco (*Agés.*, 29, 2) hablan de coros y festividades multitudinarias en el teatro. Esto indica que la integración de los jóvenes en la comunidad pasa por una serie de ritos en los que está presente el resto de la comunidad, justificando así la integración de estos jóvenes en la misma y la renovación de la comunidad. Por tanto, no se puede hablar de una iniciación siguiendo estrictamente el ordenamiento de los ritos de paso de Van Gennep³⁷. Tampoco se puede negar la iniciación por el simple hecho de que no cumpla los parámetros establecidos por la antropología para el concepto de iniciación. Como escribió Brelich, *nessun elemento formale caratteristico dei più vari rituali iniziatici appartiene esclusivamente alle iniziazioni*³⁸. Sí creemos que es fundamental que se defina en función del rito concreto y de la situación histórica, por eso consideramos que los ritos que se han llamado “iniciáticos” en las Jacintias, se deben definir como ritos preparatorios para la integración en la comunidad y asociados, no sólo a una entrada espiritual, sino también a la educación. Por esta razón, aun siendo rituales que integran al individuo no son segregacionales porque la sociedad está presente en todos ellos y no suponen un cambio de estatus determinante, sino una transición formativa. Asimismo, varios de estos ritos, no sólo los de las Jacintias, están asociados a mitos como los de Ártemis³⁹ y no por ello suponen el paso final a la vida adulta, es más, reflejan unas enseñanzas míticas del cambio, del momento de ruptura, pero no la provocan sino que la explican para que los jóvenes aprendan el fin de esa larga transición educativa que dura toda la juventud y acaba en el matrimonio o en la entrada en el estamento bélico.

Asimismo, también debemos enfatizar otra cuestión: los ritos que tienen lugar durante las Jacintias de época arcaica y clásica se deben analizar para esos momentos históricos concretos, incluso con las variaciones temporales que podamos concluir con las escasas fuentes que tenemos, como ha hecho Moreno Conde desde el punto de vista arqueológico⁴⁰ y también Richer en relación con posibles cambios en la duración de la fiesta⁴¹. Este planteamiento diacrónico y la contextualización de las referencias a la festividad, al santuario y a la propia localidad, son fundamentales tanto para la conformación de la fiesta como para su desarrollo porque evidencia un discurso ideológico fuertemente condicionado por la expansión lacedemonia en

37. VAN GENNEP, A: *The Rites of Passage*, Chicago, 1909.

38. BRELICH, A.: *Paides è parthenoi...*, 26.

39. *Vid. infra*.

40. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 74-75.

41. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 356.

época arcaica⁴² y por los derroteros políticos en época clásica y helenística⁴³. En este trabajo enfatizamos estas cuestiones para ver el papel de las Jacintias en la construcción ideológica y territorial de la sociedad lacedemonia y cómo estos hechos han podido condicionar los ritos que tenían lugar durante la festividad y la importancia de la presencia de todos los grupos sociales.

2. EL ORIGEN DEL CULTO

El análisis del origen de los rituales y las divinidades del Amicleo viene condicionado por un elemento: las fuentes arqueológicas reflejan continuidad de utilización del lugar al menos desde el Heládico Medio⁴⁴, aunque los restos pertenecen a un hábitat⁴⁵ y hay momentos en los que no está claro el uso. Los primeros elementos de carácter cultural aparecen en época micénica (HRIIIB) pero parece que la continuidad del culto no está atestiguada con seguridad entre el HRIIIC y época geométrica porque el registro mostraba una supuesta interrupción del uso del santuario durante

42. El ejemplo de la frontera con Argos está muy bien documentado: FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo», *Gerión*, 32, 79-103.

43. NAFISSI, M.: «La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica», BERLINZANI, F. (ed.), *La cultura a Sparta in età classica: atti del seminario di studi, Università statale di Milano (5-6 maggio 2010)*, Trento, 2013, 105-174 (149).

44. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion», SANDERS, J.M. (ed.), *Philolakon. Lakonian Studies in honour of Hector Catling*, Oxford, 1992, 31-48 (44).

45. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 86. Para el desarrollo de las excavaciones la misma obra, 62-69 y CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 31-48. En el libro de Moreno Conde no se incluyen las excavaciones más recientes desarrolladas por el grupo de A. Delivorrias desde el 2005 y dirigidas en el yacimiento por S. Vlizon. Las nuevas excavaciones han sacado a la luz estructuras de otros edificios, que se piensa que pueden ser unos propíleos y una estoa. VLIZOS, S.: «The Amyklaion Revisited: New Observations on a Laconian Sanctuary of Apollo», KALTSAS, N. (ed.), *Athens-Sparta. Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-States*, Athens, 2009, 11-23; DELIVORRIAS, A.: «The throne of Apollo at the Amyklaion: old proposals, new perspectives», CAVANAGH, W.G.; GALLOU, C. & GEORGIADIS, M. (eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*, London, 2009, 133-136. Para más información sobre las nuevas excavaciones e imágenes actuales del yacimiento recomendamos la consulta del proyecto: <http://www.amyklaion.gr/>. También se han publicado los resultados en el último número de la publicación periódica del Museo Benaki: Μουσείο Μπενάκη, 11-12, 2011-2012.

100 años⁴⁶ en el siglo X a.C.⁴⁷. Esta situación provocó una discusión por la supuesta continuidad del uso del santuario y, sobre todo, del culto.

El problema de base era que las primeras excavaciones de Tsountas⁴⁸ no siguieron una metodología estratigráfica y no se comenzaron a hacer estudios de este tipo hasta que excavaron Furtwangler y Fiechter⁴⁹. Esto causó problemas de interpretación por un sector al oeste en el que había materiales mezclados de varias épocas. Este sector era el único lugar donde se habían encontrado materiales del Protogeométrico⁵⁰ y, al estar los estratos mezclados, no se podía asegurar que pertenecieran al propio santuario y, por tanto, que hubiera continuidad de culto⁵¹.

Demakopoulou volvió a trabajar con los restos cerámicos y propuso la época micénica como fecha de fundación del santuario que luego sería reutilizado en época protogeométrica⁵², pero seguía habiendo dudas por el problema de la mezcla de los restos, puesto que se habían encontrado sólo en un lugar aislado⁵³.

Las últimas excavaciones, llevadas a cabo por el equipo de Angelos Delivorrias, han sacado a la luz una fase del Protogeométrico con material bastante escaso pero que muestra continuidad de utilización y cambio estructural. El depósito de la zona oeste se expande por todo el muro que delimita el área sacra, lo que indica que el interior del santuario se limpió al construir el peribolo, situando los materiales antiguos fuera del mismo. La fundación de este muro se ha datado a finales del siglo VIII a.C.⁵⁴. Todos estos datos indican que, si bien el área sacra era anterior, tras la conquista de Laconia y en plena guerra en Mesenia, se produce una reestructuración del santuario y se inicia la fase de desarrollo arquitectónico. Esta situación confirma lo que planteamos, que la expansión por Laconia y, sobre todo, el conflicto con Mesenia, tiene relación directa con la importancia que dieron los espartanos al Amicleo y a las

46. BRELICH, A.: *Paidēs e Parthenoi...*, 177; GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?», *Kernos*, 7, 1994, 95-118 (95).

47. CARTLEDGE, P.: *Sparta and Laconia. A Regional History. 1300-362 B.C.*, London, 1979, 82; COULSON, W.: «The Dark Age Pottery of Sparta», *BSA*, 80, 1985, 29-84 (63-64); CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 40.

48. TSOUNTAS, C. «Εκ του Αμυκλαίου», *AE*, 1892, 1-26.

49. FIECHTER, E.: «Amyklæe. Der Thron des Apollon», *JDAI*, 33, 1918, 107-245.

50. BUSCHOR, E.; VON MASSOW, W.: «Vom Amyklaion», *Athenischen Mitteilungen*, 52, 1927, 1-85.

51. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 40.

52. DEMAKOPOULOU, K.: *Το μυκηναϊκό ιερό στο Αμυκλαίο και η ΥΕ ΙΙΙ Γ περίοδος στη Λακωνία*, Αθήνα, 1982, 32.

53. GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?»..., 98; CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 45.

54. VLACHOU, V.: «The Spartan Amyklaion: the Early Iron Age from the Sanctuary», *Μουσείο Μπενάκη*, 11-12, 2011-2012, 113-124 (113).

divinidades de Amiclas y que el culto, tal y como lo conocemos, tiene su desarrollo en el momento de la configuración de la *polis* y de la expansión lacedemonia.

En 1992 Pettersson ya proponía que el culto tuviera un origen ctónico⁵⁵ por el tipo de ofrendas que existían. No se puede considerar que fuera ctónico pero, al menos, sí hay algún tipo de culto heroico anterior que se desarrolla en época arcaica. Lo que no sabemos es si existe desde antes asociado a Apolo o de forma aislada. ¿Podemos asumir que existía Jacinto en época micénica? En realidad, ni podemos asegurarlo ni negarlo con rotundidad por la escasez de materiales y por la inexistencia de documentación relevante que indique que el culto es el mismo o la divinidad es similar pero, por la continuidad de utilización del santuario, podría ser el mismo Jacinto reinterpretado a lo largo del tiempo. Tampoco podemos saber el momento en que el dios y el héroe se relacionan, aunque, por los nuevos restos arqueológicos encontrados, la fecha de monumentalización del santuario podría estar asociada a la relación entre ambos y a la construcción de un discurso ideológico en el que se vincula al héroe del Amicleo con la conquista de Amiclas.

La respuesta a esta cuestión es uno de los principales problemas historiográficos en torno a las figuras de Jacinto y Apolo porque se vincula a la llegada de los dorios al Peloponeso. Una parte importante de los primeros estudiosos consideraron a Jacinto como una divinidad predoria, de origen micénico, cuyo culto había sido usurpado por la divinidad doria, es decir, Apolo⁵⁶ y a raíz de esta usurpación, se habría creado un mito donde se relaciona a Apolo con el dios, relegado a la categoría de héroe⁵⁷. Estas teorías tienen un fuerte origen filológico basado en el estudio de Kreschtmer en el que decía que los nombres con sufijo *-nth-* tenían un origen pregregio, es decir, venían de la lengua minoica⁵⁸. Dietrich, sin embargo, consideró que las Jacintias eran unas festividades completamente dorias pero sobre una divinidad precedente, el niño divino minoico, sobre el que se situó Jacinto⁵⁹, el dios dorio y, finalmente, el

55. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 11, n. 16, 96-97.

56. Picard, de hecho, hablaba de victoria de Apolo frente a Jacinto (PICARD, C.: «Amyclae et les Hyacinthies»..., 211). También MELLINK, M.J.: *Hiakinthos...*, 139ss; EITREM, S.: «Hiakinthos», *RE*, 1914, 9-10; NILSSON, M.P.: *The Minoan-Mycenaean religion...*, 556.

57. ROHDE, E.: *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*, Oxford, 2000 [1894], 254; WIDE, S. K. A.: *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, 290; FOUGÈRES, G.: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 305.

58. KRETSCHMER, P.: *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1970, 404. Para su estudio sobre los sufijos de origen minoico: KRETSCHMER, P.: «Der ältesten Sprachschichten auf Kreta», *Glotta*, 31, 1948, 1-20.

59. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 140. Considera que Jacinto es dorio porque se observa una expansión de su culto en los lugares dorios donde el nombre de Jacinto designa un mes.

culto de Apolo, pero no de una manera sustitutiva porque quedaron trazas del culto prehelénico⁶⁰.

Calame es realmente crítico con todas las hipótesis relativas a esta prehistoria porque, en realidad, no hay ningún elemento que pueda indicar que el culto es el mismo, es decir, que la divinidad de época micénica sea la misma que la arcaica. Las fuentes lo único que revelan es que el culto de Apolo y Jacinto está presente en Esparta desde época arcaica⁶¹ y, de hecho, también reflejan un culto vinculado a la idiosincrasia lacedemonia. Además, no tiene por qué haber superposición del culto porque hay muchos casos en los que divinidades griegas se asocian a héroes⁶² o puede haberse generado el culto a un héroe a raíz de una tumba del protogeométrico, como propone Calligas, y después haberse impuesto una divinidad conquistadora sobre el héroe⁶³. La idea de Calame es la más realista porque no tenemos ningún elemento real que indique la superposición del culto de Apolo sobre un Jacinto predorio y con los restos nuevos tampoco se puede asegurar nada, sólo que existe continuidad de culto pero también un cambio en la concepción del espacio religioso.

Asimismo, tenemos que tener en cuenta que las divinidades del santuario, tal y como las conocemos, tienen unas características muy propias de divinidades y héroes políados, es decir, propios de la comunidad que se configura en el siglo VIII a.C. en Esparta. Jacinto es un héroe cuya vida es el paradigma del joven iniciando en la *polis*, de la misma manera que también Helena o las Leucípides tienen esa característica en Esparta. Apolo Amicleo, por su parte, es un dios guerrero y la importancia de la festividad también tiene mucho que ver con la relevancia de la institución guerrera en la ciudad⁶⁴, ya sea desde un punto de vista defensivo, como plantea Burton⁶⁵, o en relación con la guerra en sentido general. El carácter bélico de Apolo Amicleo se fecha

60. A Dietrich incluso le sirve para explicar la presencia de Jacinto en otras comunidades relacionado con el expansionismo dorio. DIETRICH, B.C.: «The Dorian Hyacinthia: a survival from the Bronze Age»..., 133-141. En realidad, la salida de Jacinto hacia otras comunidades dorias sólo lo podemos establecer en Tarento.

61. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles*..., 311.

62. SERGENT, B.: *La homosexualidad en la mitología griega*..., 101.

63. CALLIGAS, P. G.: «From the Amyklaion»..., 45-46.

64. GEORGOULAKI, E.: «Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?»..., 101.

Apolo es una de las divinidades asociadas a la guerra en Esparta pero no es la única. La relevancia de la guerra se observa en la cantidad de divinidades asociadas a la misma: Afrodita Areia (Paus., 3,17,5), Afrodita Hoplismene (Paus., 3,15,10), Afrodita Amiclea (Nonn. *Dion.*, 43,4-7) (Vid. VALDÉS GUÍA, M.: «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento», *ARYS*, 7, 2006-2008, 69-82), Enialio (Paus. 3.14.8-10; Plut. *Mor.* 290d), Atenea Calciceo (Paus., 3,17,2), Dióscuros (Paus., 3,14,6), etc.

65. BURTON, D.: «God and Hero: The Iconography and Cult of Apollo at the Amyklaion»..., 27.

en época arcaica y clásica, asociado a la expansión lacedemonia y a la construcción ideológica de esa expansión, de ahí el papel de los dorios en el discurso. Obviamente, la creación de este discurso y de la tendencia a llamar a Apolo el dios dorio (y el Amicleo como el Apolo más dorio⁶⁶) no prueba que el culto existiera antes ni que sea una divinidad conquistadora llegada con las invasiones. De hecho, en el Amicleo no hay restos de conquista ni de violencia, ni hay trazas de que el abandono del santuario tenga que ver con ello⁶⁷.

Pausanias sí cita la conquista doria de Amiclas por parte de Téleclo (Paus., 3,2,6) en el siglo VIII a.C.⁶⁸, pero no coincide la fecha con el HRIIC, supuesto momento de la llegada de los dorios y de la superposición de Apolo a Jacinto, ya que la conquista de Amiclas habría sido poco antes de la llegada de Téleclo a la frontera con Mesenia y, por tanto, la conquista de Laconia se habría limitado al reinado de este único rey. No se puede situar en el siglo IX a.C. el reinado de Téleclo, asociado a la supuesta entrada de los dorios, ni tampoco podemos dar esa fecha para la conquista y unificación de Laconia datada generalmente en el siglo VIII a.C., lo que sí podemos observar es que existe una pretensión por parte de los espartanos de vincular la conquista de Amiclas con la Primera Guerra Mesenia, con la mítica llegada de los dorios y con Apolo Amicleo.

El culto del Amicleo sólo se puede fechar, con seguridad, en época geométrica por datación cerámica pero no podemos asegurar la divinidad a la que se hacían las ofrendas, igual que tampoco lo podemos definir para época micénica.

Respecto a la divinidad, lo único que se observa es que hay un culto indeterminado, tradicionalmente asumido como el culto de Jacinto y presente antes de la conquista de Amiclas⁶⁹. También sabemos que la recepción del culto una vez tomada la localidad fue positiva, seguramente por intereses políticos espartanos en integrarla, precisamente por la cercanía de Amiclas a la propia Esparta y por contentar a una población que, supuestamente, había sido muy beligerante hasta ese momento. Esparta establece el culto del Amicleo como uno de los más importantes para su comunidad y lo relaciona con las divinidades de Esparta y con los momentos más importantes de la configuración identitaria de los espartiatas, como las Guerras Mesenias.

66. PICARD, C.: «*Amyclae et les Hyacinthies*»..., 212.

67. Mellink ya asumió que no existían restos de la llegada violenta pero consideró que eso se debía a que se crea una cultura mixta en base al culto original minoico y en 750 se produce un compromiso entre dorios y aqueos y los dorios se quedan con el culto de Apolo Amicleo. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos*..., 138.

68. DICKINS, G.: «The Growth of Spartan Policy», *JHS*, 32, 1, 1912, 1-42 (6-8); HUXLEY, G. L.: *Early Sparta*. Cambridge, 1962, 18; PARKER, V.: «Some dates in Early Spartan History», *Klio*, 75, 1993, 45-60.

69. DE POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, 1984, 71.

3. LOS OTROS DIOS DE AMICLAS Y LA INTEGRACIÓN EN ESPARTA

Aparte de Apolo y Jacinto, en el Amicleo están presentes otras divinidades. Pausanias dice que Baticles hizo una ofrenda de una estatua de Ártemis Leucofriene en el Amicleo (Paus., 3,18,9). Además, Ártemis está asociada al culto del Amicleo no sólo por la escultura sino por la presencia de una festividad paralela a las Jacintias, las Ticenidias, en las que danzaban las niñas de los espartanos en honor a Ártemis Coritalia. El ritual se llevaba a cabo junto al río Tiasos, entre Esparta y Amiclas, y la *kopis* que realizaban era prácticamente igual a la de las Jacintias pero se sacrificaba un cochinito (Athen., 4,139 a-d). Ateneo conecta este culto directamente con el del Amicleo para incluir en la festividad cívica a todos los individuos de la sociedad. Las Ticenidias parecen, tal como las cita Ateneo, como unas Jacintias para niños, pero dedicadas a Ártemis, protectora de niños y jóvenes. Esta protección también la ofrece Apolo en las Jacintias, pero a *paides* y a *neaniskoi*, es decir, a niños de una edad más avanzada y cuya educación ha comenzado, y a adolescentes. La diferencia fundamental es que las Jacintias también incluyen a otros sectores sociales y no son exclusivamente unas festividades destinadas a niños y jóvenes sino que también tienen que ver con la idiosincrasia bélica de Esparta. También existe vinculación de Ártemis con Jacinto, aunque no en Esparta. En Cnido hay una Ártemis *Hyakinthotrophos*⁷⁰, documentada en varias inscripciones datadas en torno al 200 a.C.⁷¹

Además de Ártemis, Afrodita también está en el Amicleo asociada a la guerra, como Apolo, en dos estatuas. Una de ellas dedicada por el escultor lacedemonio Gitiadas (segunda mitad del siglo VI a.C.) y la otra Afrodita *para Amyklaioi*, obra de Policeto de Argos. La primera Afrodita está junto a Ártemis, ambas situadas bajo los trípodes de bronce ofrecidos con motivo de la victoria contra los mesenios (Paus., 3,18,7-8)⁷², lo que relaciona directamente el santuario con la expansión, no sólo por Laconia, sino también por Mesenia. Además, Pausanias habla de un *xoanon* de Afrodita armada situado cerca de Platanistas, en el mismo santuario donde estaba Afrodita Morfo, en un segundo piso, la que estaba velada y llevaba grilletos (Paus., 3,15,10-11). Esta relación semántica también tiene que ver con la expansión de Esparta por toda Laconia primero y después por Mesenia, por la cercanía de la tumba de Téleclo al santuario de Afrodita (Paus., 3,15,10) y la asociación de este santuario con la guerra. La presencia de Afrodita en ambos lugares, con el mismo epíteto y asociada a la conquista de Mesenia acusa la importancia que el Amicleo tuvo desde

70. SGDI III, 3501, 3502, 3512.

71. MELLINK, M.J.: *Hyakinthos...*, 48.

72. Para la presencia de Afrodita en Amiclas y en Esparta: VALDÉS GUÍA, M.: «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento»...

el primer momento en la propaganda lacedemonia para justificar la expansión y la unidad territorial y ciudadana. No hay que olvidar que Amiclas fue la quinta *komai* y, a pesar de la dificultad de conquista de la que hablan las fuentes (Paus., 3,2,6), Esparta dio derechos ciudadanos a la comunidad (Strab., 8,5,4). El estallido de la revuelta de los partenias en la misma localidad, implica que probablemente, durante un tiempo posterior a la conquista de Amiclas, la localidad había intentado rebelarse y era el lugar clave para que los partenias exigieran sus derechos ciudadanos.

Aparte de estas divinidades, Dioniso también está presente en Amiclas en una estatua de culto⁷³ según Pausanias, era una de las divinidades más relevantes de la localidad. El epíteto de Dioniso es Psílix, como en dorio la palabra “alas”. Pausanias lo explica relacionándolo con la embriaguez causada por el vino que aligera el espíritu (Paus., 3,19,6).

Aparte de la presencia en la localidad de Amiclas, hay un santuario en la colina de Colone (Paus., 3,13,7) y otro en el Taigeto (Paus., 3,20,3). En los dos santuarios se veneraba a Dioniso como divinidad asociada al matrimonio⁷⁴. En el primero, había una ofrenda y una carrera ritual de once muchachas, seguramente en una edad anterior al matrimonio⁷⁵ y en el segundo había un culto misterico, exclusivo de las mujeres casadas, dedicado a Dioniso Briseas (Paus., 3,20,3). Existe en estos cultos una asociación con Ártemis y con Apolo evidente en la similitud de los ritos que parecen tener un carácter festivo y alegre. Asimismo, en las Jacintias están presentes las *parthenoi*, lo que se asocia con una transición hacia el matrimonio y también se explica de esta manera la procesión y exposición en *kannathra*⁷⁶.

Las divinidades de Amiclas y del Amicleo tienen que ver con las instituciones lacedemonias y la manera de entender la comunidad cívica en Esparta (la guerra y el matrimonio, principalmente). Además, las divinidades también tienen paralelos en la propia Esparta, lo que revela una conexión entre los santuarios de Esparta y los de

73. Además de la estatua de culto, Dioniso está representado en varias ocasiones en los relieves del trono de Apolo. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 71, 112-114, 227-231.

74. BREMMER, J.: “Greek Maenadism reconsidered”, *ZPE*, 55, 1984, 267-286 (282). En relación con la iconografía del trono de Amiclas, *vid.* FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 235.

75. Pausanias (3,13,7) dice que la carrera ritual fue traída de Delfos. Es curioso que en Delfos el ritual de las Dionisias, como se llamaban estas muchachas en Esparta y en Delfos, consistía en la danza y no en competiciones atléticas. La mayoría de los autores consideran que el culto de Dioniso Colonatas es prematrimonial, aunque Arrigoni especifica que era el modo de elegir a las sacerdotisas de Dioniso. ARRIGONI, G.: «Donne e sport nel mondo greco. Religione e società», ARRIGONI, G. (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985, 51-201 (76-77); SCANLON, T. F.: «Virgineum Gymnasium. Spartan females and Early Greek Athletics», RASCHKE, W. J. (ed.), *The archaeology of the Olympics: the Olympics and other festivals in Antiquity*, Madison, 1988, 185-216 (201); FRASCA, R.: *Lagonale nell'educazione della donna greca: Iaia e le altre*, Bologna, 1991, 73.

76. *Vid. infra*.

Amiclas, asociados con la expansión de Esparta por Laconia. De hecho, Ártemis también se sitúa en las fronteras espartanas⁷⁷ y Dioniso está en lugares salvajes (Briseas) y en ámbitos relacionados con la inminencia del matrimonio⁷⁸, especialmente junto a los santuarios de Afrodita.

El espacio donde se sitúa el Amicleo también tiene una connotación importante en la relación de Esparta con Amiclas porque es el primer lugar conquistado⁷⁹ en la expansión por Laconia. Tampoco es el único Apolo asociado a las fronteras. Existe una asociación directa con Apolo Piteo a través de una inscripción encontrada en Amiclas que estaba dedicada a *Delphidios*⁸⁰, es decir, a Apolo Delfico. Esta inscripción corrobora dos hechos: que la cultura y la religión espartanas estaban profundamente vinculadas a Delfos⁸¹ y que Apolo Amicleo tenía connotaciones similares a Apolo Pitio. La noticia de un posible oráculo (Lact. Plac., *Ad Stat. Theb.*, 7, 412) en el Amicleo seguramente tenga que ver con una confusión de los tres Apolos: el de Amiclas, el dios de Tórnax⁸² (Apolo Piteo) y el Delfico. Esta confusión no es casual ya que la imagen de Apolo Piteo era muy similar a la de Apolo Amicleo y el culto tenía aspectos similares, especialmente las danzas de jóvenes que llevaban a cabo tanto en las Jacintias como en las Gimnopedias. La historia que narra Pausanias sobre la ofrenda de oro del rey Creso destinada a Apolo Piteo y que finalmente se empleó en Apolo Amicleo (Hdt., 1,69; Paus., 3,10,8) es ilustrativa porque da a entender que para los lacedemonios, ambas figuras eran realmente semejantes.

77. La frontera inicial en Limnas, en el santuario de Ortia, la frontera definitiva en los santuarios de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis (vid. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis en las Guerras Mesenias de época arcaica», *ARYS*, 11, 2013, 155-176.)

78. Colona se sitúa junto al santuario de Hera argiva y a la estatua de Afrodita Hera/Basilis y frente al templo de Afrodita Areia y Morfo, también cercano al santuario de las Leucípides. NOBILI, C.: «Performances of Girls at the Spartan Festival of the Hyakinthia», MORAW, S. (ed.), *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, Münster, 2014, 135-148 (139).

79. Las fuentes no especifican los términos de la conquista pero el hecho de que no la convirtieran en ciudad perieca puede deberse a que hubo algún tipo de pacto o rendición con condiciones. También es posible que Esparta tuviera intereses y por eso integrara a Amiclas como una más de las *komai*.

80. *IG V 1*, 221.

81. De hecho, Pausanias dice que la carrera de las Dionisias fue instituida por Delfos (3. 13. 7.) . Para la relación religiosa entre Esparta y Delfos: STIBBE, C.M.: «Dionysos in Sparta», *BABesch*, 66, 1991, 1-44; SERGENT, B.: «Svantovit et l'Apollon d'Amyklai»..., 41. Relación también en sentido político de los Egeidas y de la *polis* con Delfos: Hdt. 6,57; FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 163, 274.

82. También presente este dios en Asine, Argos, Hermíone, Epidauro, Cinuria, Mégara, Esparta y Rodas. El de Esparta era al que se le dedicaban las Gimnopedias (Paus., 3,11,9). Para este culto y la relación con Argos: FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»...

Además, uno de los santuarios de Apolo Piteo también estaba situado en un lugar estratégico como era la vía de Esparta a Selasia⁸³, en la ribera izquierda del Eurotas (Xen., *Hell.*, 4,5,27; Paus., 3,11,1). El río es también un confín, como ocurre con el santuario de Ortia, que se encuentra anexo al río y conformaba la frontera primitiva de Esparta⁸⁴. Apolo Amicleo no está directamente asociado al río pero sí está vinculado con la frontera porque fue una de las primeras comunidades que cayeron durante la conquista de Laconia, como evidencia la procesión que hacían llevando la coraza del Egeida Timómaco hacia Amiclas (Aristot., fr. 532/489 Rose = *schol.*, Pind., *Isthm.*, 7,18). También Apolo Piteo tiene mucho que ver con la expansión lacedemonia y con el uso propagandístico de Apolo en época arcaica puesto que su culto se interpretó en Argos y en Esparta en relación con los enfrentamientos por la Tireátide⁸⁵.

4. IMPORTANCIA DEL AMICLEO PARA LA HISTORIA ESPARTANA

El Amicleo, además de ser importante como lugar de culto y ser asimismo clave en la creación del discurso expansionista espartano de época arcaica, tenía un papel sacralizador de la vida política espartana. La documentación textual revela momentos relevantes donde las Jacintias tienen un peso específico.

Amiclas fue supuestamente conquistada por Téleclo, el mismo rey al que se atribuye la conquista de Laconia hasta la frontera con Mesenia y cuya muerte causó el estallido de la Primera Guerra Mesenia, según Estrabón (4,3,3)⁸⁶. Teniendo en

83. Polyb. 5.22.5 se refiere al Eurotas como lugar defensivo. Prontera considera que los puentes sobre el Eurotas eran las puertas a la ciudad (PRONTERA, F.: «Il trono di Apollo in Amicle. Appunti per la topografia e la storia religiosa di Sparta arcaica», *AFLPer(class)*, 4, 1980, 215–230.)

84. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatid...», 130.

85. FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»... 79-103, especialmente 87-90 y 93-94.

86. Para el *casus belli* de la Primera Guerra Mesenia: RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatid...», 132-133. Sobre la historicidad de las guerras mesenias de época arcaica: SHERO, L.R.: «Aristomenes the Messenian», *TAPhA* 69, 1938, 500-531; WADE-GERY, H.T.: «The 'Rhianos Hypothesis'», BDIAN, E. (ed.), *Ancient Society and Institutions Studies presented to V. Ehrenberg on his 75th Birthday*, Oxford, 1966, 289-302; PARKER, V.: «The Dates of the Messenian Wars», *Chiron*, 21, 1991, 25-47; HARRISON, A., SPENCER, N.: «After the palace: the early "history" of Messenia», DAVIS, J. L. (ed.), *Sandy Pylos: an archaeological History from Nestor to Navarino*, Austin, 1998, 147-162; LANGERWERF, L.: «Aristomenes and Drimakos: the Messenian revolt in Pausanias' Periegesis in comparative perspective», HODKINSON, S. (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea, 2009, 331-359; OGDEN, D.: *Aristomenes of Messene: legends of Sparta's nemesis*. Swansea, 2004. KENNELL, N.: *Spartans: a New History*, Chichester, 2010, 39-41. Para la identidad de los mesenios: PEARSON, L.: «The pseudo-history of Messenia and its authors», *Historia*, 11, 4, 1962, 397-426; ALCOCK, S. E.: «The Pseudo-History of Messenia Unplugged», *TAPhA*, 129, 1999, 333-341; PLÁCIDO SUÁREZ, D.: «Voces. La voz de los mesenios bajo el dominio espartano», *ARYS*, 6, 2003, 45-62; DOMÍNGUEZ MONEDERO,

cuenta la datación de la guerra y del reinado de Téleclo, la conquista de Amiclas se debería fechar entre el 845 y el 800 a.C., aunque lo más seguro es que tuviera lugar durante el siglo VIII a.C.

Después de la conquista, Amiclas pasó a ser una de las *obai*, seguramente por la importancia estratégica de la zona⁸⁷. Además, este hecho histórico fue utilizado por los espartanos para crear su memoria histórica y legitimar su expansión. La procesión con la coraza del Egeida⁸⁸ Timómaco que cita Aristóteles⁸⁹ es un elemento que confirma la importancia de la conquista de Amiclas para los espartanos. No obstante, pudo haberse introducido de forma más tardía y en un contexto de necesidad de legitimación⁹⁰, quizás vinculado al incremento de la identidad mesenia durante el siglo V a.C.⁹¹ o quizás con la construcción del trono, en cuya iconografía Amalia Faustoferri vio varias referencias a las tradiciones míticas relacionadas con el origen tebano de esta familia⁹².

Otro hecho asociado a las guerras mesenias arcaicas y a la colonización espartana es la revuelta de los partenias⁹³ que, además, se ha tomado como el *terminus ante quem* de las Jacintias en Esparta porque, supuestamente, tuvo lugar el levantamiento durante l fiesta⁹⁴. No obstante, la noticia de Antíoco es dudosa ya que hay

A. J.: «Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia», *SHHA*, 25, 2007, 79-101; LURAGHI, N.: *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, New York, 2008.

87. *IG V 1*, 26.

88. Los Egeidas son una de las familias con más poder, aparte de las dos familias reales. Participaron en la conquista de Amiclas y seguramente financiaron el trono de Apolo Amicleo en el siglo VI a.C. para conmemorar su papel en la conquista de Laconia. También tienen presencia en la expansión colonial espartana. NAFISSI, M.: «A proposito degli Aigheidai: grandi géne ed emporia nei rapporti Sparta-Cirene», *AFLPer(class)*, 18, 4, 1980, 185-213.

89. Arist. fr. 532/489 Rose = schol. *Pind. Isthm.* 7,18.

90. JACQUEMIN, A.: «Guerres et offrandes dans les sanctuaires», *Pallas*, 51, 1999, 141-158 (155).

91. FIGUEIRA, T.J.: «The evolution of the Messenian identity», HODKINSON, S. Y POWELL, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, 2009, 211-235 (214-215, 228, 235). RODRÍGUEZ ALCOCER, M. M.: «Messenia: Una Identidad Creada Mediante La Alteridad», *Antesteria*. 4, 2014, 81-99 (91-93).

92. FAUSTOFERRI, A.: *Il trono di Amyklai e Sparta...*, 198-200.

93. Strab., 6,3,2, citando la versión de Antíoco de Siracusa (*FGrH* 555 F 13). Aunque el mismo Estrabón también cita la versión de Éforo que sitúa la revuelta en el ágora de Esparta (*FGrH* 70 F 216 = Strab., 6,3,3). Parece ser que eran hijos, o bien de los espartiatas que se negaron a luchar en la guerra (según Antíoco de Siracusa), o bien hijos ilegítimos de mujeres laconias con hombres que habían quedado en Laconia para procrear (según el mismo fragmento de Éforo). Estos últimos podían haber sido hilotas, periecos u hombres demasiado jóvenes. Sea como fuere, el fruto de estas uniones dio lugar a unos individuos a los que se les negó la ciudadanía, lo que provocó levantamientos en busca de reivindicaciones políticas, concesión de tierras, etc. (Arist., *Pol.*, 1307) que causó finalmente la salida de los partenias de Esparta para fundar Tarento. Cf. PEMBROKE, S.: «Femmes et enfants dans les fondations de Locres et de Tarente», *Annales (HSS)*, 25, 5, 1970, 1240-1270. CORSANO, M.: «Sparte et Tarente: le mythe de fondation d'une colonie», *RHR*, 196, 2, 1979, 113-140.

94. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 313.

fragmentos arqueológicos que podrían evidenciar un culto anterior⁹⁵. Asimismo, es posible que Antíoco situara la revuelta durante las Jacintias precisamente para enfatizar la significación del levantamiento, asociándola a un momento importante para la vida cívica de la comunidad. No obstante, la fecha es importante porque Antíoco asocia las Jacintias con el momento en que la *polis* está configurándose y, seguramente, aún se esté definiendo el culto cívico⁹⁶. Además, también es notable la noticia de Hesíodo en el *Catálogo de las mujeres* (171) porque significa que el mito ya estaba asociado al culto de Apolo y Jacinto en Esparta en el arcaísmo y, por tanto, el culto ya estaba del todo asentado en Amiclas.

Heródoto es el primero en citar la fiesta en el contexto de una embajada solicitada a Esparta en 479 a.C. que coincidió con las festividades (Hdt., 9,7; 9,11). La importancia de la fiesta también se observa en el regreso de los espartanos a Amiclas en contextos de guerra exterior, como el regreso de Agesilao tras una expedición contra los argivos (Xen., *Ages.*, 2,17) o el regreso de los amicleos de la guarnición de Lequeo en 391 a.C. para cantar el peán (Xen., *Hell.*, 4,5,11).

Hay referencias a varias treguas que se firmaban o renovaban durante las Jacintias. La más estudiada es la tregua entre Esparta y Atenas que, según Tucídides, debía ser renovada todos los años en las Jacintias en Esparta y las Dionisias en Atenas (Thuc., 5,23)⁹⁷. También los argivos fueron invitados a prestar juramento en las Jacintias de 420 (Thuc., 5.41.3) y en el santuario se exponía una lista de los aliados de Esparta en la Guerra del Peloponeso. Estos datos evidencian la relación entre la religión y la política, hasta tal punto que los acuerdos de política “exterior” se realizaban en el contexto festivo. Seguramente estos datos debamos verlos en relación con la noticia de que hilotas y extranjeros estaban invitados a participar en la fiesta, además de los ciudadanos. Los extranjeros, probablemente, serían invitados formalmente a presenciar las festividades dentro de contextos de alianza y hospitalidad. De hecho, es posible que hubiera treguas sagradas para asistir a la fiesta, como la tregua durante el sitio de Hira durante la Guerra Mesenia (Paus., 4.19.4).

95. *Vid. supra.*

96. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 313. Cf. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 24. Esta autora considera que en esa fecha las Jacintias ya estaban configuradas como festividad cívica. Al fin y al cabo, el culto de Apolo Jacintio en Tarento evidencia la existencia del culto en el momento de la fundación de la ciudad. ABRUZZESE CALABRESE, G.: «Una attestazione del culto di Hyakinthos a Taranto», *Taras*, 7, 1987, 7–33; HERNÁNDEZ, M.: «La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento», *Gerión*, 22, 1, 2004, 81–99.

97. Se hacían en estas fiestas porque eran las más importantes para las dos comunidades y eran anuales. Pero también tienen una vinculación entre las divinidades por la presencia de Dioniso en el Amicleo, las fechas en las que tenían lugar, las danzas orgiásticas de las Jacintias, etc. (RICHER, N.: «The Hyakinthia of Sparta»..., 84–85).

5. EL RITO

5.1. DURACIÓN Y FECHA:

El texto que más ampliamente describe la fiesta es el de Ateneo de Náucratis citando a Polícrates (Athen., 4,139d-f). Este autor decía que la fiesta duraba 3 días, frente a la referencia de Heródoto según la cual los éforos prohibieron a los ciudadanos salir de Esparta a la guerra por las Jacintias (Hdt., 9,11) y que podría indicar una duración en torno a 10 días, variable a lo largo del tiempo⁹⁸.

Teniendo en cuenta el texto de Polícrates, si un día se dedicaba a Jacinto y otro a Apolo, o sobra un día, o faltan varios, o está mal expresado el texto. Por ello se ha propuesto que una festividad tan importante tenía que durar más tiempo⁹⁹. Piccirilli lo divide en 10 días de los cuales los tres primeros días eran de muerte, resurrección y apoteosis de Jacinto y la descripción de Polícrates se referiría exclusivamente de la parte de Jacinto¹⁰⁰. Estas teorías, criticadas por Moreno Conde, se basan en que la duración de la fiesta es proporcional a su importancia, pero en las fuentes se citan 3 días¹⁰¹. El problema es que hay uno de esos días del que Polícrates no dice nada. Por eso, Pettersson considera que la fiesta se configura como oposición entre las dos divinidades para plantear una festividad que es el primer paso del ciclo iniciático de los jóvenes espartanos¹⁰². Sin embargo, en la visión de Pettersson falta la transición iniciática de una parte de la fiesta a otra.

Respecto al momento del año en que se celebraban, las hipótesis van por dos lados, los que sitúan la fecha en primavera¹⁰³ y los que lo hacen en verano u otoño¹⁰⁴. Todas estas hipótesis entienden a Jacinto como un dios de la vegetación, por esa razón, consideran que la festividad debió de tener lugar entre la primavera, momento de la resurrección del ciclo vegetal, y el verano-otoño, cuando muere el dios. No obstante, las *poleis* donde hay un mes llamado *Hyakinthios*¹⁰⁵ el mes se corresponde con

98. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 354-356.

99. Fougères y Piccirilli lo dividen en 11 días, Richer en 10 días. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 305, PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111-112; RICHER, N.: «The Hyacinthia of Sparta»..., 80-81.

100. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111-112.

101. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 21.

102. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 9-10.

103. FOUGÈRES, G.: «Hyacinthia», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*, 306. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 373.

104. BRELICH, A.: *Paidés e Parthenoi...*, 134; PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 110; SERGENT, B.: «Le sens d'une danse spartiate», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 19, 2, 1993, 161-178.

105. En Esparta: IG V, 18B; En Tera se encontró una inscripción (IG XII, 3, 325) (150 a.C.) en la que el 18 de julio corresponde al 25 de *Hyakinthios*, lo que significaría que las Jacintias tenían lugar entre junio y julio. En Rodas el *Hyacinthios* es el mes antes de *Panamos-Hekatombaion*, junio-julio.

junio/julio. Hesiquio dice en una glosa que eran durante el mes de Hecatombeón¹⁰⁶, es decir, en verano¹⁰⁷, y Jenofonte dice que era justo después de los Juegos Ístmicos (*Hell.*, 4, 5) que también eran en verano o en la primera mitad del mes de mayo. Si lo entendemos como una fiesta de renovación, como Richer, el equinoccio de primavera, asociado al inicio de la primavera y a la temporada bélica puede ser una fecha factible, pero si el calendario es lunar, como parece indicar Heródoto (6,57,2), la fecha puede ser más variable¹⁰⁸. Como dice Moreno Conde, es mejor ser cautos porque no podemos llegar muy lejos teniendo en cuenta cómo está la investigación acerca del calendario espartano¹⁰⁹. Lo único que podemos decir con seguridad es que tenía lugar entre primavera y verano.

5.2. EL DÍA DE JACINTO

El texto de Ateneo de Náucratis sobre los rituales de la festividad dice:

Polícrates, en su Historia de Laconia, cuenta que los laconios celebran la fiesta sacrificial de las Jacintias durante tres días y que, debido al duelo que se mantiene por Jacinto, en los banquetes no llevan coronas, ni sirven pan, ni ofrecen otra clase de pasteles y lo que acompaña a éstos, ni entonan el peán al dios, ni introducen ningún otro elemento de este tipo, como hacen en otras festividades, sino que se marchan tras cenar con gran moderación. Pero a mitad de los tres días tiene lugar un espectáculo muy variado, y una asamblea memorable y numerosa. En efecto, unos niños con túnicas ceñidas tocan la cítara y cantan acompañando a la flauta, deslizándose a un tiempo por todas las cuerdas con el plectro a ritmo de anapesto, y celebran al dios en tono agudo; otros recorren el teatro sobre caballos enjaezados. Coros de muchachos al completo entran y entonan alguno de los poemas de la tierra, y unos bailarines entremezclados con ellos ejecutan la danza arcaica al son de la flauta y el canto. En cuanto a las doncellas, unas son llevadas en carretas de juncos lujosamente aparejadas, y otras participan en el desfile en competiciones de carros engalanados, y la ciudad entera se ve transportada en el movimiento y la animación del espectáculo. Ese día sacrifican gran cantidad de víctimas, y los ciudadanos invitan al banquete a todos sus conocidos y a sus propios siervos. Nadie falta a la fiesta; al contrario, ocurre que la ciudad se vacía por el espectáculo. (Athen., 4,139d-f)¹¹⁰

106. *Hesych.* s.v. Ἰάκινθος.

107. TRÜMPY, C.: *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, 140.

108. RICHER, N.: *La religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité...*, 373-374.

109. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 50. Para el calendario espartano: PRITCHETT, K.: «Months in Dorian Calendars», *AJA*, 50, 3, 1946, 358-360; PARETI, L.: *Studi minori di storia antica 2. Storia Greca...*, 213-229.

110. Trad. De Lucía Rodríguez-Noriega: Ateneo, *Banquete de los Libros III-V eruditos*, Madrid, 2006.

En principio no deberíamos dudar de la veracidad de lo que dice Polícrates puesto que es un historiador laonio que conocía el ritual perfectamente, pero tenemos que tener en cuenta que Ateneo cita las Jacintias insertas en una explicación sobre los tipos de comidas rituales.

En la parte de la fiesta dedicada a Jacinto se produce una *kopis*¹¹¹ tras el sacrificio previo en honor de Jacinto, un *enagismos*, que se hacía a través de la puerta de bronce situada a la izquierda de la base de la estatua. Se sucedía a la ofrenda un tiempo de luto y abstinencia¹¹², por eso estaba prohibido comer pan, llevar guirnaldas y cantar el peán. Macrobio (*Sat.*, 1.18.2) dice que había coronas de hiedra pero seguramente fuera en la segunda parte de la fiesta por la prohibición de llevar guirnaldas¹¹³.

No es extraño que el sacrificio sea precisamente un *enagismos* porque estaba dedicado a un héroe difunto¹¹⁴, es más, es fundamental para la interpretación del ritual porque significa que Jacinto en época histórica siempre fue un héroe y no un dios, aunque algunos lo hayan visto como una divinidad ctónica. La *kopis*¹¹⁵ de Jacinto también tiene que ver con el carácter heroico del sacrificio porque en ella se obser-

111. Polemón (*Athen.*, 4,138e). También Jenofonte cita la comida tras el sacrificio (*Xen.*, *Ages.*, 8,7). Mellink cree que es una *thysia* con características especiales porque son unas fiestas relacionadas con la muerte y la resurrección natural. Según este autor, los tabúes están asociados a la muerte y se romperían en una celebración de la resurrección del ciclo vegetal (MELLINK, M.J.: *Hyakinthos...*, 30). Esta teoría se contradice con el hecho de que en ninguna fuente se habla de que en la segunda parte se celebrara esa supuesta resurrección que, en realidad, no es tal porque lo que vemos en el trono es la apoteosis del dios y hasta época de Ovidio no tenemos evidencia de la relación entre el héroe y la flor.

112. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 25.

113. Las coronas de hiedra parecen tener un posible carácter orgiástico y está asociado al culto a Dioniso. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 109.

114. Heródoto distingue entre ofrecer sacrificios a un inmortal (θύειν) y ofrecer a los difuntos o a los héroes (ἐναιχίζειν) (*Hdt.*, 2,44,5). También el verbo ἐναιχίζειν significa crear tabú en un contexto de culto de difuntos o héroes. CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec. Des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence, 1966, 204 y 210; BURKERT, W.: *Homo necans. The anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual*, Berkeley, 1983, 9, n. 41; VERBANCK-PIÉRARD, A.: «Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique», PIRENNE-DELFORGE, V. y SUÁREZ DE LA TORRE, E. (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège, 2000, 283-284; EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults...*, 74-79.

115. También Bruit considera que el tipo de comida es una *kopis* por la sobriedad propia de un rito de difuntos y luto: BRUIT, L.: «The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering», MURRAY, O. (ed.), *Symptotica. A symposium on the symposion*. Oxford, 1990, 162-175 (167). La *kopis* incluía el consumo de carne de cabra, un tipo de pastel, un queso verde y porciones de panza e intestino con frutos secos de postre (*Athen.*, 4,139a). La cabra era el único animal que podía ser sacrificado (MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 29) y parece vinculado directamente con el culto porque Ateneo dice que en las *kopides* espartanas el único animal que podía ser sacrificado eran las cabras (*Athen.*, 4,138f).

van los tabúes derivados de la mancha causada al entrar en contacto con el difunto mediante el propio sacrificio¹¹⁶. Además, el día de Jacinto acababa de manera austera porque tras la comida todos se retiraban a dormir sobre lechos de madera (Athen., 4,138f) en tiendas situadas en torno al santuario¹¹⁷.

5.3. EL ESTALLIDO DEL GOZO

Tras el luto por Jacinto, se desataba una explosión de alegría¹¹⁸ y se realizaban todo tipo de actividades festivas donde participaban los ciudadanos, los jóvenes, e incluso los esclavos y los extranjeros. Cualquier individuo que tenía algo que ver con la comunidad participaba en los ritos de una u otra manera. Existían procesiones, danzas corales, cantos, comidas, etc. La ciudad estaba celebrando el momento más importante como colectividad pero también era una forma de enfatizar la pertenencia de cada individuo y su papel en la comunidad.

No parece existir un grupo concreto de elegidos presentes en las festividades sino que todos estaban integrados. Realmente parece difícil que toda la comunidad tuviera cabida en las proximidades del Amicleo, así que seguramente hay que considerar que los presentes eran los espartiatas de Amiclas y Esparta y a sus hilotas cercanos. El texto de Jenofonte en el que se dice que los amicleos dejaban la guerra para ir a las Jacintias (Xen., *Hell.*, 4,5,11) implica que eran los amicleos los que precisamente sentían una mayor obligación moral y religiosa por la festividad, sin embargo, lo más seguro es que esa obligación se extendiera a los espartiatas de la propia Esparta por la importancia estratégica e ideológica que dieron a las Jacintias una vez se conquistó Amiclas.

En este momento festivo se rompe con los tabúes. Pettersson lo ha interpretado como que, a través de los rituales en honor a Apolo, la mancha producida por el contacto directo con el difunto desaparece y se abandona el luto. Sin embargo, la alegría explota sin que haya un ritual claro de transición entre el luto y el despertar festivo. Pettersson cree que es el canto del peán¹¹⁹ el que produce la limpieza de la mancha¹²⁰

116. CHANTRAINE, P.; MASSON, O.: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Bern, 1954, 100; PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 22-23.

117. Brelich explica los lechos de madera, o más bien, de ramas, como una forma de recordar la condición primordial de los iniciados o para acostumbrarlos a la incomodidad en los momentos de la iniciación. También explica como algo iniciático los tabúes alimentarios (BRELICH, A.: *Paidés è parthenoi...*, 144-145).

118. Piccirilli considera que en realidad, la *pannegyris* (asamblea o reunión) es en honor a Jacinto, por la resurrección del héroe. PICCIRILLI, L.: «Ricerche sul culto di Hyakinthos»..., 111.

119. *Vid. Infra* cuando nos referimos a los *paidés*.

120. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

y, por tanto, sería la causa de la ruptura de la tristeza del día dedicado a Jacinto y provocaría la explosión de alegría. No obstante, es posible también que el rito bisagra sean las danzas nocturnas femeninas de las que habla San Jerónimo¹²¹ porque, en realidad, es la única actividad que se especifica como nocturna.

Uno de esos tabúes que se rompe es precisamente el uso de coronas de hiedra¹²², cuyo fin es la exaltación del gozo festivo. La hiedra es característica de los cultos dionisiacos, y posiblemente esté presente en el rito nocturno de las muchachas en honor a Apolo Amicleo. No sorprende que en un culto que no sea dionisiaco haya elementos propios de su culto, y menos en Esparta. La relación entre Dioniso y otros cultos con características similares está en el Amicleo pero también en los cultos de Ártemis, tanto en los elementos rituales como en los propios mitos. Por ejemplo, el culto de Ártemis Cariatis tiene danzas similares a los *komos* y el *aition* de fundación del culto vincula directamente a Dioniso con Ártemis. El santuario de esta divinidad estaba en la frontera con Lacedemonia y el *aition* del santuario tiene como protagonista a Dioniso, pero el rito se dedica finalmente a Ártemis que es la que enseña el mito en Esparta. Las muchachas que llevaban a cabo los ritos a Ártemis Cariatis danzaban en torno al nogal que en su día había sido Caria (Paus., 4,16,9-10) la amante lacedemonia de Dioniso (Serv., *Ad. Verg. Ecl.*, 8,29), lo que relaciona a ambas divinidades con la introducción a la sexualidad durante el matrimonio¹²³.

El culto de Ortia también tiene una concordancia con el de Apolo Amicleo a través del uso de guirnaldas de juncos¹²⁴ que pueden tener una relación semántica con el expansionismo lacedemonio de época arcaica por la relación de los juncos con el río Eurotas. Los santuarios justifican el movimiento de la frontera desde Limnas, donde estaba situado el templo de Ortia al lado del Eurotas, hacia Amiclas como el primer lugar conquistado y luego hacia las fronteras con Mesenia, Arcadia y Argos donde están los cultos de Ártemis Limnatis, Ártemis Cariatis y Apolo Piteo¹²⁵, todos ellos justificando la presencia de los espartanos en las distintas regiones fronterizas.

121. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyacinthies et Panathénées»..., 28-29.

122. No obstante, Blech dice que la hiedra se relaciona con Dioniso sólo a partir del siglo VI a.C. pero ya se usaban antes este tipo de corona. Es decir, no siempre se vinculó a Dioniso (BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, New York, 1982, 185).

123. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatis...», 141-142.

124. A Ortia se le llama también *Lydogesma* porque la planta de la diosa era el agnocasto, muy similar al mimbre y dice el *aition* del rito que se la llamó así porque estaba de pie sostenida por el agnocasto (Paus. 3,16,11). Asimismo, el santuario se encuentra junto al río Eurotas, frontera inicial y natural de Esparta.

125. Se ha evidenciado también en una mayor laconización del paisaje religioso y de exvotos de bronce laconizantes en la zona de Cinuria en la segunda mitad del siglo VI a.C. SIRANO, F. (1996-7) «Fuori da Sparta. Note di topografia lacone: recenti studi e nuovi dati dal territorio», *ASAA*, 74-5: 397-465 (438).

Los elementos de los cultos a Ortia y a Ártemis Cariatís que se asemejan a los de Dioniso (máscaras, danzas orgiásticas, etc.) tienen que ver con las características de la iniciación y la relación entre las divinidades presentes en la transición de la vida asexual adolescente a la vida matrimonial. Esta relación entre diferentes cultos, expansión y transición matrimonial se observa claramente en las sacerdotisas Leucípides que participan en ritos de diferentes divinidades. Son las que dirigen el culto de Dioniso Colonatas (Paus., 3,13,7), las heroínas epónimas (Paus., 3.16.1), paradigma de la iniciación femenina espartana, y también son las mismas que tejen el *chiton* a Apolo Amicleo (Paus., 3,16,2).

Los elementos de las Jacintias aparecen en otros ritos asociados a la juventud y se interconectan unas divinidades con otras porque forman parte de un mismo discurso religioso sobre la formación del individuo y de la integración en la sociedad. Las guirnaldas similares a las de Ortia¹²⁶, los juncos, las danzas presentes también en los cultos de Ártemis, incluso el elemento nocturno están presentes en el Amicleo.

Por otro lado, es interesante el hecho de que la ruptura de los tabúes se explique como una explosión de alegría en la que se permiten hacer cosas que hasta ese momento se habían prohibido. ¿Es posible que la explosión de alegría también tenga que ver con estos elementos semánticos relativos a la expansión por el sur del Peloponeso? Si lo entendemos como una festividad de renovación de la sociedad, habría que entender que la alegría también supone una renovación de la política y de la estabilidad fronteriza, además de la legitimación de los jóvenes como futuros ciudadanos.

5.4. PAIDES Y NEANISKOI

El texto de Polícrates dice que los niños cantaban el peán acompañados de la lira¹²⁷. También atravesaban el teatro sobre caballos preparados para la ocasión. Parece

FORNIS VAQUERO, C.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo»..., 94.

126. Figurillas femeninas o placas en distintos materiales que llevan un elemento circular en la mano que se puede interpretar como una corona o una guirnalda. Por poner dos ejemplos: una placa donde salen dos figuras humanas llevando una: DAWKINS R.M.: «The Terracota figurines», DAWKINS, R.M., (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Vol. 1, London, 1929, 145-162 (154, fig. 109). También en figurillas de plomo: WACE, A.J.B.: «Lead figurines», DAWKINS, R.M., (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*. Vol. 1, London, 1929, 249-284 (264, CLXXXI,1,2 y CLXXXII,8).

127. Presencia de ofrendas de liras en miniatura (Atenas, MAN, X 10671) y un disco de bronce dedicados a Apolo en el Amicleo. TSOUNTAS, C. «Εκ του Αμυκλαίου»..., 1-26 (1,14 y 17); EITREM, S.: «Hiakinthos»..., col. 13-14; PARETI, L.: *Studi minori di storia antica 2. Storia Greca...*, 26-27.

que los *paides* a los que se refieren las fuentes comprenden incluso a los efebos, sin embargo, las dos estatuillas encontradas en el sitio representan a jóvenes imberbes con cabellos cortos, llevando una clámide y coronados por una guirnalda de juncos¹²⁸.

El peán era el tipo de canto dedicado a Apolo¹²⁹ y, en Esparta, también era un himno de batalla¹³⁰. Decía Plutarco que el rey hacía un sacrificio a las Musas antes de la batalla y obligaba a los soldados a cantar el peán (*Lyc.*, 22,3). No sorprende que un himno relacionado con la guerra y dedicado en el contexto ritual a Apolo Amicleo, una divinidad guerrera, aparezca en las fuentes cantado por niños. Al fin y al cabo, la *agoge*¹³¹ espartana tenía como objetivo formar a los futuros ciudadanos-soldados espartanos¹³² y los rituales en los que participaban los jóvenes también tenían un sentido formativo porque están asociados directamente a la *agoge*. Quizás el caso más claro en Esparta de este tipo de rituales sean las Gimnopedias, por las danzas marciales que se llevaban a cabo en ellas (*Athen.*, 6,631b)¹³³ pero también las Jacintias y otra serie de ritos, como la lucha de los efebos en el Platanistas (*Paus.*, 3,14,8). Si el peán lo cantaban los niños, era porque se estaban formando para ser guerreros y el ritual es la forma en la que los *paides* participaban en el contexto festivo cívico. Además, tenemos una referencia de Jenofonte que podría indicar la existencia de un coro de

128. Atenas, Museo Arq. Nac. X7547 y X7570. Las dos estatuillas se datan entre 540 y 500 a.C. sabemos, además, por Jenofonte (*Lac. Pol.* 2.3) y Plutarco (*Lyc.* 16.6), que los niños sólo llevaban el pelo corto hasta el momento en que llegaban a la efebía y podían llevar el pelo largo, esto es, a partir de los 18-20. Según Moreno Conde, los que cantaban el peán eran niños de entre 7 y 12 años, aunque no debemos excluir la idea de que fueran mayores, pero sin llegar a la efebía. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 35.

129. Aunque no exclusivo. Los gramáticos lo contrapusieron al ditirambo de Dioniso. No sólo se cantaba con ocasión de festividades de Apolo sino también en batallas, bodas y otros contextos donde fuera necesaria la protección de la divinidad. GRAF, F.: *Apollo...*, 42-43.

130. PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

131. Para la *agoge* espartana: JEANMAIRE, H.: *Couroi et Couretes...*; BRELICH, A.: *Paides è parthenoi...*; KENNEL, N. M.: *The Gymnasium of Virtue: Education & Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill – London, 1995; BIRGALIAS, N.: *Lodyssée de l'éducation spartiate* Athens, 1999; CARTLEDGE, P.: *Spartan Reflections*, London, 2001, 79-90; DUCAT, J.: *Spartan education: youth and society in the Classical Period*, Swansea, 2006; LINK, S.: «Education and pederasty in Spartan and Cretan society», HODKINSON, S. (ed.), *Sparta. Comparative approaches*, Swansea, 2009, 89-111.

132. CARTLEDGE, P.: *Spartan Reflections...*, 89; DUCAT, J.: *Spartan education...*, 39-40, 52.

133. SCANLON, T. E.: «Virgineum Gymnasium. Spartan females and Early Greek Athletics»..., 190; PETERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 49; GRAF, F.: *Apollo...*, 116-117. Las danzas parecen ser similares a la *pirrica*, la danza marcial más famosa. PRUDHOMMEAU, G.: *La danse grecque Antique*. Vols. I y II, París, 1965, 314. CECCARELLI, P.: *La pirrica nell'antichità greco romana: studi sulla danza armata*, Pisa, 1998, 102-104.

ciudadanos adultos cantando un peán¹³⁴, lo que significa que pudo haber varios coros de distintas edades, como en las Gimnopedias.

Asimismo, Polícrates dice que los *neaniskoi*¹³⁵ cantaban canciones tradicionales acompañadas de danzas arcaizantes. Si el canto del peán se puede entender claramente con el carácter “iniciático”, o al menos formativo, que algunos autores asocian a la fiesta, la danza de los *neaniskoi* parece más vinculada a la antigüedad de la *polis* y a la necesidad de mantener la tradición en los sectores jóvenes de la sociedad. El hecho de que Polícrates las nombre juntas tiene que ver con las fases de edad de la *agoge*¹³⁶ lacedemonia pero no tanto con que la danza arcaica y el canto del peán tengan un significado similar.

La mayoría de los autores no han dado demasiada importancia a esta danza pero realmente la tiene para la creación de una mentalidad colectiva y, por tanto, cívica. Los jóvenes que interpretan las canciones tradicionales potencian la importancia de la historia de su comunidad a través del método mnemotécnico tradicional en una sociedad donde la propia ley de Licurgo obligaba a los ciudadanos a conocer la ley de memoria (Plut., *Lyc.*, 13,4)¹³⁷. Seguramente este fomento de la tradición en el ritual tenga mucho que ver con la forma tradicional de aprendizaje en una cultura preeminentemente oral y que, con la adopción de la ley licurguea, seguramente se potencie en el ámbito ritual y en las festividades cívicas más relevantes. Por esta razón, seguramente la participación de los *neaniskoi* en origen fuera muy similar a la de los *paides*, con cantos compuestos para la festividad, pero que acabaron fosilizándose con el fin de mantener la tradición considerada piamente lacedemonia. Un

134. Dice Jenofonte que los amicleos se volvieron de una batalla para cantar el peán a Apolo (Xen. Hell. 4.5.11).

135. Los jóvenes mayores de 17 años, quizás los que ya habían pasado la efebía, por tanto, *hebontes*. DUCAT, J.: *Spartan Education...*, 264.

136. BILLHEIMER, A.: «Age-Classes in Spartan Education», *TAPhA*, 78, 1947, 99-104; CHRISTIEN-TREGARO, J.: «Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge», *Mètis*, 12, 1, 1997, 45-79; DUCAT, J.: *Spartan education...*, 71-77.

137. Al menos los autores espartanos más famosos de época arcaica, Alcman y Tirteo, componían poemas para que se recitaran en contextos orales, los coros, que *per se* tienen un fuerte sentido educativo, y los poemas para recitar antes de la batalla. CARTLEDGE, P.: «Literacy in the Spartan Oligarchy», CARTLEDGE, P. *Spartan Reflections...*, 39-54 (43) En las culturas principalmente orales el recuerdo está vinculado a la comunicación y se recuerdan los hechos memorables. La ley se recuerda en refranes o textos en verso (la Retra espartana es un buen ejemplo). ONG, W. J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, 1999, 40-42 y 138-139. Sobre alfabetización y oralidad en Esparta, además del artículo de Cartledge recién citado: BORING, T. A.: *Literacy in ancient Sparta*, Leiden, 1979; MILLENDER, E. G.: «Spartan Literacy Revisited», *CA*, 20, 1, 2001, 121-164.

ejemplo en este sentido son los poemas de Alcmán, que se siguieron cantando tras la muerte del poeta¹³⁸.

Asimismo, el canto coral está asociado al gozo de forma directa a través de la relación triple del concepto *choros*. Dice Lissarrague que el verbo *charein* significa regocijarse, el *choros* es un espacio circular y *cheir* es la mano¹³⁹. Todo ello en conjunto explica la importancia de los coros en las festividades cívicas porque representan la alegría de las personas participantes en el coro. Además, la presencia de coros de *paides*, *neaniskoi* y, seguramente, de adultos, implica una alegría colectiva ordenada según los grupos de edad, por tanto, asociada a la educación y a la organización militar pero también integrada en la misma festividad.

5.5. LAS MUCHACHAS EN LA FIESTA

La participación femenina en las Jacintias significa la inclusión social de la mujer en una festividad cívica de gran relevancia para la *polis*, como se observa en la presencia de la mayoría de sectores sociales. Además, debemos entenderla en el contexto de la participación religiosa de las mujeres y de un calendario litúrgico asociado a su propia formación.

Las *parthenoi*¹⁴⁰ llegan al santuario exponiéndose públicamente en *kannathra*, carros de caballos hechos con juncos y en carros de dos caballos quizás como una forma de fomentar la continuidad social a través de la exposición del atractivo femenino¹⁴¹, a la manera de lo que dice Plutarco de que las mujeres podían ver los ejercicios de los jóvenes (Plut., *Lyc.*, 14,4-5). La posibilidad de que la “competición de carros de dos caballos” sea una carrera de caballos femenina también es factible porque tenemos documentadas figuras femeninas sobre caballos en el Meneleo y en

138. CAREY, C.: «Alcman: from Laconia to Alexandria», ATHANASSAKI, L.; BOWIE, E. (ed.) *Archaic and Classical Choral Song*, Berlin and Boston, 2011, 437-56.

139. LISSARRAGUE, F.: «Figures of Women», DUBY, G.; PERROT, M. (eds.), *A History of Women in the West*, Vol. 1, Harvard, 1992, 139-229 (185).

140. Es importante resaltar que en ningún momento los textos que hablan de las Jacintias se refieren a mujeres casadas lo que parece indicar que el rito se circunscribe sólo a las mujeres aún en formación.

141. Calame cree que se expone a las nuevas iniciadas en su estatus adulto y que sería en el contexto de las Jacintias en el que Alcmán introduce el PMG 3. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 144. Moreno Conde habla de ritos prenupciales. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion laconienne...*, 42. Seguramente sea una exposición no demasiado cercana al matrimonio porque también se expone a los *paides*. Además, si consideramos a Polibea el paradigma de la iniciada, se produce una muerte iniciática en el mito pero no una relación con la sexualidad o el matrimonio, sino más bien relacionada con momentos de la adolescencia plena que les lleva paulatinamente hacia el matrimonio. Tenemos constancia de que se cantaban canciones de Alcmán en las Jacintias por Estacio (Stat., *Silv.*, 5,3,139).

el santuario de Ortia¹⁴² y también en la comparación que hace Alcmán en el Partenio I de las mujeres como caballos escitas¹⁴³ (*PMG* 1, 57-59). Además, en Esparta es muy conocido el caso de Cinisca, la hermana de Agesilao II, criadora de caballos y vencedora en los Juegos Olímpicos en dos ocasiones. A ella misma se le ha atribuido un fragmento marmóreo encontrado en el Amicleo donde alguien, con las letras *KYN* en su nombre, hace una ofrenda a Jacinto¹⁴⁴. En Tarento tenemos monedas que sugieren carreras de caballos asociadas al culto de Apolo Jacintio, quizás como juegos funerarios en honor a un héroe muerto, como dice Mellink¹⁴⁵.

A pesar de no tener seguridad para época clásica, sí tenemos epigrafía de época romana que evidencia la existencia de carrera a pie¹⁴⁶. Existen varios casos en Esparta donde la carrera está asociada a ritos que exponen a las jóvenes, incitan o finalizan en el matrimonio. En la misma Esparta, al menos, tenemos la carrera de Helena (*Theoc., Idyll.*, 18, 22-25, 38-48)¹⁴⁷ y las Dionisiades de Dioniso Colonatas¹⁴⁸.

No obstante, seguramente tanto la exposición de los *paides* como la de las *parthenoi* a través de diversas actividades deportivas y corales, tengan que ver con la presentación social de los jóvenes en la sociedad y muy probablemente tengan un fin matrimonial a largo plazo, para ambos, no exclusivamente para las muchachas.

Por otro lado, la ofrenda del *chitón* a Apolo¹⁴⁹ tiene muchas similitudes con ofrendas en otras *poleis*, como las famosas Panateneas áticas¹⁵⁰ e incluso aparece un caso en

142. VOYATZIS, M. E.: «Votive riders seated side-saddle at Early Greek Sanctuaries», *ABSA*, 87, 1992, 259-279 (274-277).

143. Es una comparación para referirse a una carrera a pie pero es llamativo que la comparación sea con caballos, igualmente. RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M.: «Alcmán y la iniciación femenina espartana: coros y deporte», *Antesteria*, 3, 2014, 37-54 (42).

144. Inscripción en Olimpia bajo la estatua que ofreció (Paus., 5,12,5): *IG V* 1, 1564a. Plutarco sitúa su tumba en el Platanistas (3,15,1), cerca del santuario de Helena (Paus., 3,15,3) y tenemos una inscripción dedicada a Helena por Cinisca en el Meneleo (*IG V*, 1,235). Sobre el contexto histórico en el que vivió Cinisca: KYLE, D. G.: «"The Only Woman in All Greece": Kyniska, Agesilaus, Alcibiades and Olympia», *Journal of Sport History*, 30, 2003, 183-204; FORNIS, C.: «Cinisca olímpica, paradigma de una nueva Esparta», *Habis*, 44, 2013, 31-42.

145. MELLINK, M.J. *Hyakinthos...*, 23.

146. *IG V*, 1,586 y 587.

147. Considerada como una diosa y con dos santuarios, el situado en Platanistas y el Meneleo de Terapne. Para el culto de Helena en Esparta y su consideración como divinidad o heroína: KAIBEL, G. «Theokrits "Helenes Epithalamion"», *Hermes*, 27, 1892, 249-259; CLADER, L.L.: *Helen. The evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*, Leiden, 1976; WEST, M. L.: *Immortal Helen*, London, 1975. SKUTSCH, O.: «Helen, Her Name and Nature», *JHS*, 107, 1987, 188-197.

148. *Vid. supra*.

149. Citado por Pausanias, no Ateneo: Paus., 3,16,2.

150. Una perspectiva comparativa entre los ritos de las Jacintias y las Panateneas está en BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 31.

la *Iliada* (5, 87; 6, 301). Estas ofrendas sugieren la renovación de la comunidad a través de la metáfora del embellecimiento y el cambio de la vestimenta del dios¹⁵¹.

Por otro lado, como ya se ha mencionado anteriormente, existen unos *nocturna sacra* que menciona San Jerónimo (*Adv. Iov.*, 1, 41) en época tardía y que, por Eurípides (*Hel.*, 1465ss), sabemos que se llevaron a cabo en las Jacintias en época clásica. Por la nocturnidad del rito y la vinculación que da Eurípides a las danzas con la muerte de Jacinto y no tanto con la parte festiva, parece que este tipo de ritual estaba más restringido a un grupo pequeño¹⁵², quizás un grupo concreto de muchachas. No obstante, llama la atención que sean danzas nocturnas pero no hable de ellas Polícrates. Calame relacionaba el partenio 3 de Alcman con este rito, seguramente, con el paso a un estatus de mujer adulta¹⁵³, por la relación con la muerte de Jacinto y por la posible localización de este rito con carácter iniciático en la noche del primer día¹⁵⁴. Seguramente, éste sea uno de los ritos de transición entre ambas fases de la fiesta¹⁵⁵, asociado también a ritos de juventud. De hecho, es necesario puntualizar que los ritos de las Jacintias los llevan a cabo los jóvenes porque son los que renuevan la sociedad, igual que el *chitón* renueva la vestimenta de Apolo y, por tanto, al dios.

Es llamativo que pocos autores se hayan percatado de que no hay ningún rito que las fuentes sitúen explícitamente en la transición entre la parte de la fiesta dedicada a Jacinto y a su muerte y la parte de la fiesta que supone el gozo. Quizás el único que puede encajar en el tiempo entre el día de Jacinto y el día de Apolo sea este rito nocturno de las muchachas. El principal problema no es que sea una fiesta de oposiciones, es que si lo interpretamos como Pettersson, no tiene sentido que se pase de un momento a otro sin que haya nada que los vincule, sólo el mito si lo entendemos como la alegría por la apoteosis. Sólo Moreno Conde y Pettersson han planteado que

151. MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 33.

152. Podría estar relacionado con danzas orgiásticas dedicadas a Dioniso y, por tanto, con una participación más limitada. De hecho, Constantinidou dice que son los atenienses los que aportan un rol menádico a las muchachas espartanas (CONSTANTINIDOU, S.: «Dionysiac elements in Spartan cult dances», *Phoenix*, 52, 1998, 15-30 (19-20) aunque, en realidad, ya lo tenían y no sólo por la relación de Dioniso con Ártemis o Apolo, sino por la asociación directa entre Dioniso y las mujeres. Para el caso ático: VALDÉS GUÍA, M.: «Las mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas». ARYS, 8, 2009, 43-60. Para Esparta: PARKER, R.: «Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon», HÄGG, R.; MARINATOS, N. Y NORDQUIST, G. C. (eds.), *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986*, Stockholm, 1988, 99-193.

153. Como ya hemos dicho anteriormente, no consideramos que esté tan cerca del matrimonio el rito femenino de las Jacintias, pero sí asociado a la preparación para el mismo en un momento posterior de la vida de las muchachas.

154. CALAME, C.: *Les choeurs des jeunes filles...*, 144.

155. BRULÉ, P.: «Fêtes Grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées»..., 28-29.

el rito que provoca el cambio de la tristeza al gozo es el canto del peán dirigido por el jefe del coro¹⁵⁶. Teniendo en cuenta este hecho, la transición de la pena a la alegría vendría por la danza nocturna, seguramente acompañada de canto, de las muchachas y después el canto del peán, es decir, por los ritos de canto asociados a la juventud que, además, comunican a los hombres con el dios¹⁵⁷.

5.6. CIUDADANOS Y NO CIUDADANOS

Los elementos en los que más se evidencia el carácter de renovación general de la comunidad es en la participación de los ciudadanos y, sobre todo, en la presencia de no ciudadanos.

Los espartiatas llevaban a cabo la ofrenda (*enagismos*) y *kopis* de Jacinto y al día siguiente el sacrificio (*thysia*)¹⁵⁸ y el almuerzo de celebración en honor a Apolo. La ruptura del tabú viene acompañada por una celebración gozosa en la que se sirve un tipo de comida que, según Pettersson, era un *epaiklon*, es decir, una comida en los *phiditia* pero con carne del sacrificio¹⁵⁹. Sin embargo, no tenemos documentación para asegurar que se mantuviera una organización como en los *phiditia*. De hecho, probablemente la distribución fuera diferente porque estaban presentes extranjeros e hilotas, lo que rompe con la organización habitual de los *phiditia* y explica el carácter hospitalario de la comida. Es una forma de entrar en comunicación con el dios y se produce un acercamiento a los invitados incluyéndolos en uno de los momentos más importantes de la comunidad¹⁶⁰.

Las evidencias sobre pactos de Estado relacionados con las Jacintias atestiguan que la presencia de los extranjeros estaba asociada a la importancia identitaria y política de las Jacintias y a las relaciones tradicionales de *xenia*.

156. Pettersson lo relaciona con la limpieza de la mancha. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21; MORENO CONDE, M.: *Regards sur la religion Laconienne...*, 47.

157. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 21.

158. La mayoría de sacrificios griegos se pueden agrupar en el término *thysia* pero generalmente se entiende como un sacrificio animal, con la consagración de una parte al dios y una comida ritual (VERBANCK-PIÉRARD, A.: «Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique»..., 284). Los héroes también podían recibir *thysia* como sacrificios pero cuando van acompañados de comida ritual porque es la característica principal de este tipo de sacrificio, según lo que cuenta Heródoto (5,47,2). Ekroth especifica que los sacrificios de Apolo, Leto y Ártemis solían ser *thysia*. EKROTH, G.: *The Sacrificial Ritual of Greek Hero-Cults...*, 179-182 y 195. Para más aspectos sobre la misma: CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec...*, 126-138.

159. PETTERSSON, M.: *Cults of Apollo...*, 16.

160. BRUIT, L.: «The Meal at the Hyakinthia»..., 171.

El papel de los hilotas en la festividad es el elemento que confirma el carácter renovador de la fiesta. Los hilotas están presentes porque tienen un estatus esclavo y es fundamental que el dios justifique su estatus para mantener la comunidad tal y como los espartiatas querían que fuera. Esta justificación divina prueba el miedo creciente de los espartanos hacia posibles levantamientos hilóticos, como los ocurridos tras el terremoto que asoló Laconia y durante la Guerra del Peloponeso en torno a Pilos.

Parece poco probable que los hilotas presentes en las Jacintias fueran mesenios. La lejanía de Mesenia y la imposibilidad de alojar un número tan alto de individuos en las inmediaciones del Amicleo, son las razones principales para pensar que seguramente los hilotas eran los laconios que convivían con los espartiatas.

Seguramente, la necesidad de justificar la desigualdad social se hiciera más acuciante tras el terremoto que asoló Laconia y el consecuente levantamiento de hilotas mesenios. Este momento fomentó una fuerte reacción belicista en Esparta hacia los mesenios y potenció el fortalecimiento de una conciencia identitaria en ámbito mesenio.

Tucídides dice que muchas instituciones espartanas fueron diseñadas para mantener la seguridad frente a los hilotas (Thuc., 4,80,2). Probablemente el texto de Tucídides no se refiera a una generalidad desde la conquista de Mesenia y tengamos que verlo como una situación propia del siglo V a.C., pero sí evidencia la importancia que dio siempre Esparta a la conquista de Mesenia y a la esclavización de los hilotas y también la tensión de los mesenios hacia su situación social. Hemos de recordar que, durante la Guerra del Peloponeso, los atenienses intentaron incentivar levantamientos de hilotas laconios con una política propagandística que les llamaba *demos* laconio y que les incentivaba a asociarse con la “salvadora” y democrática Atenas¹⁶¹.

Por otro lado, llama la atención que los periecos no estén representados en las Jacintias. Si estamos hablando de la festividad que sitúa a cada individuo en su posición social, el grupo de periecos debería estar integrado de una u otra manera, sin embargo, las fuentes ni los nombran. Probablemente este hecho tenga que ver con la imposibilidad de alojar un número tan grande de individuos en torno al Amicleo, especialmente siendo hombres libres muy diseminados por todo el territorio laconio. Además, lo que interesa a los espartiatas de la presencia de hilotas, frente a los periecos, es renovar ante el dios su estatus servil y su dependencia directa del espartiatas. Los periecos tienen santuarios propios¹⁶² y su estatus no es dependiente por lo que los espartanos no tienen que justificar nada.

161. FIGUEIRA, T.J.: «The evolution of the Messenian identity», en Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea, 2009, 211-235 (228, 235).

162. PARKER, R.: “Spartan religion”, en Powell, A. (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her success*, London, 1989, 142-172 (165, n. 15).

6. CONCLUSIONES

Las Jacintias son, por tanto, una festividad cívica de gran relevancia en la *polis* de los lacedemonios. En ella estaban presentes todos los estamentos sociales y se justificaba la renovación de la sociedad tal y como la habían configurado los propios espartiatas.

Consideramos que, además del aspecto cívico, uno de los elementos más notables de la festividad era la participación de los jóvenes que, mediante actividades en las que se exponían ante el cuerpo ciudadano, demostraban su adecuada preparación para adquirir un futuro estatus ciudadano. En el caso de los varones existía también una fuerte presencia del aspecto bélico y de la tradición lacedemonia en las danzas arcaicas, y en el canto del peán.

Para las muchachas, las procesiones, la carrera y la danza nocturna eran formas de mostrarse ante los ciudadanos en sus fases de preparación para ser futuras madres y esposas de los espartiatas.

Asimismo, las Jacintias tuvieron una relación directa con Esparta como centro histórico de toda Laconia. Esparta es el origen de la comunidad que se expande en primer lugar hacia Amiclas. Esta es la razón de que haya vínculos directos con divinidades y cultos de Esparta. También existe una relación política e ideológica cuyo origen seguramente esté en el recuerdo de la conquista del territorio y la necesidad de sancionar de forma divina la apropiación del mismo. Por eso Amiclas y el Amicleo también tuvieron un significado especial en los momentos históricos en los que Esparta se expandió o envió espartanos fuera de las fronteras. Ejemplos de ello son la tradición del levantamiento de los partenias en Amiclas antes de la colonización de Tarento, la conquista de Mesenia o la firma de la tregua con Atenas.

Precisamente la conquista de Mesenia y la conversión de la mayoría de los mesenios en hilotas es probablemente una de las causas por las que los espartanos incluyeron a sus siervos en las Jacintias. De esta manera, los espartanos sancionaban su ocupación de Mesenia y el estatus inferior de los hilotas.

LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA

THE DIONYSIAN FESTIVALS: BETWEEN THE JOY, PAIN AND GLORY

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PLACIDO@UCM.ES

RESUMEN

En Atenas, el escenario principal en época clásica era el teatro de Dioniso, vinculado al culto de este dios, lo que se ve transpuesto a los héroes en el desarrollo de la ciudad, en el paso de los cultos agrarios a fiestas cívicas, en un proceso de integración relacionado con las tiranías.

Dioniso es el que ha dado a los hombres alegría y dolor, según Hesíodo. Él mismo es pues personificación de las contradicciones de la vida misma, en la que es difícil hallar el gozo en estado puro. Pero existía antes un culto heroico que se integra en las ciudades en su formación como *póleis*.

ABSTRACT

In Athens, the main stage in classical times was the theatre of Dionysus, linked to the worship of this god. This is transposed to the heroes in the development of the city, in the transition from the agricultural cults to civic celebrations, in an integration process related to the tyrannies.

Dionysus is who has given to men joy and pain, according to Hesiod. It is thus a personification of the contradictions of life itself, in which it is difficult to find joy in its purest form. But before there was a heroic cult which is integrated in the cities in their formation as *póleis*.

PALABRAS CLAVE

Dioniso, teatro, culto heroico, cultos agrarios, *póleis*.

KEY WORDS

Dionysus, theatre, heroic cults, agricultural cults, *poleis*.

Fecha de recepción: 29/04/2015

Fecha de aceptación: 20/11/2015

Tanto el planteamiento de los aspectos lúdicos de la religión como el de las celebraciones del gozo han de contar con la presencia de contenidos contradictorios, dado que la celebración del gozo en el plano religioso se contempla normalmente como etapa previa al sufrimiento, que será seguido de la gloria, como en la Semana Santa católica, entre la vida, la muerte y la resurrección. Se pretende así reproducir la vida o, más bien, la esperanza de la vida.

Por otra parte, nada más “lúdico” que los *ludi* con que los romanos se referían entre otras cosas a los *ludi scaenici*, es decir, al teatro. En Atenas, el escenario principal en época clásica era el teatro de Dioniso, vinculado al culto de este dios, “el más versátil y escurridizo de todos los dioses griegos”¹, lo que se ve transpuesto a los héroes en el desarrollo de la ciudad, en el paso de los cultos agrarios a fiestas cívicas, en un proceso de integración relacionado con las tiranías.

Dioniso es el que ha dado a los hombres alegría y dolor, según Hesíodo, *Escudo*, 200: οἶα Διώνυσος δῶκ’ ἀνδράσι χάρμα καὶ ἄχθος. Él mismo es pues personificación de las contradicciones de la vida misma, en la que es difícil hallar el gozo en estado puro.

Pero existía antes un culto heroico que se integra en las ciudades en su formación como *póleis*. Los cultos heroicos de hecho se imponen de acuerdo con la historia de los problemas de las ciudades y de las relaciones entre ellas. El tirano Clístenes de Sición había abolido, contra la opinión de Delfos, tanto el culto heroico con coros trágicos dedicados a la pasión (τὰ πάθηα) de Adrasto, héroe argivo de los *Siete contra Tebas*, que se celebraba en un *herôon* situado en plena ágora, como los cantos homéricos, para inclinarse a favor de los coros de Dioniso, pero aceptó al héroe Melanipo (Heródoto, V 67), héroe tebano a cuyos restos erigió un monumento en un *témenos*. Había defendido a Tebas frente a los argivos. Sería una política similar a la de Pisístrato o Periandro². En el culto a Adrasto habría representación “trágica” en el sentido dramático, en la época en la que no había coros dedicados a Dioniso. Luego el mismo Clístenes entregó los coros a Dioniso y el resto de los sacrificios (τὴν δὲ ἄλλην θυσίην) a Melanipo, pues los coros se incluían en rituales de sacrificio. Según Heródoto (V 66) fue algo parecido lo que llevaría a cabo Clístenes el ateniense, al dar a las tribus los nombres de héroes locales, una vez que se había vinculado a la hetería del *dêmos*, con los que sustituía a los hijos de Jon, los epónimos de las tribus jónicas.

Los aspectos trágicos y grotescos, característicos de tragedia y comedia respectivamente, no son incompatibles ya en fechas tempranas en representaciones con

1. A. Henrichs, en *OCD*, 1996³, s. u.

2. A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, Clarendon Press, 1962². (revisada por T. B. L. Webster), 102-103.

la confluencia de Dioniso y la muerte³. Heráclito (DK22F15) identificaba a Dioniso con Hades, pues en ambos casos μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν, entran en trance en las fiestas de los lagares, que es lo que corresponde a las Leneas, en el Leneo en el mes de Gamelión, el mes del matrimonio, en pleno invierno⁴.

La transición dionisiaca hacia la fiesta cívica se halla representada en *Bacantes* de Eurípides. Esta obra es en sí misma la imagen de la implantación de las fiestas dionisiacas en Tebas. En los versos 519-603, el coro canta un ditirambo, en que ordena que los tebanos nombren al dios como “Ditirambo”, al que responde el mismo Dioniso, invocado como “Ditirambo” por dicho coro. La implantación entra en conflicto con la realeza de Penteo, mientras las mujeres siguen al dios. Penteo es hijo del ctónico, χθόνιος, Equión (540), uno de los nacidos de los dientes del dragón. El coro de mujeres alaba al hombre que promueve los misterios, dedicados a Dioniso, olímpico, hijo de Zeus, δέσποτα (582). Parece definirse un conflicto entre Penteo ctónico y Dioniso olímpico. Penteo se siente amenazado. Como alternativa, el “sabio” es el que participa en los misterios, como Cadmo o Tiresias.

Las mujeres cantan a Dioniso como “máxima luz” (608: φάος μέγιστον) que ilumina el éxtasis báquico. La obra termina con el sacrificio de Penteo por las bacantes. El coro celebra la victoria de Dioniso (1153-1164). Se ha producido el triunfo olímpico de Dioniso frente a la *anánke*, que se suplicaba en 552, junto con la represión de la soberbia del varón sanguinario (555): φονίου δ’ ἀνδρὸς ὕβριν κατάσχες. Se espera la *eudaimonía* para los mortales (571-572), el don de la felicidad / riqueza: ὀλβოდόταν, dado el doble sentido de ὄλβος⁵. El dios se presenta él mismo (576). El punto culminante es la muerte de Penteo.

La fiesta se convierte en drama. La tradición recogida por Horacio, *Ars poetica*, 275-277, se refiere a Tespis como quien inventó el género de la trágica Camena y transportó los versos en carretas, *plaustris*, con los rostros de cantantes y actores teñidos por las heces: *ignotum tragicæ genus inuenisse Camenæ / dicitur et plaustris uexisse poemata Thespis, / quæ canerent agerentque peruncti faecibus ora*. El *Marmor Parium* le atribuye la primera representación en la ciudad con el premio de una cabra. La obra de Tespis tendría todavía carácter rústico. Usaba carros como en el *kômos*, identificado como procesión campesina

La fiesta era de otoño y Pisístrato la trasladó a la primavera, con las Dionisias. El *kômos* era una procesión de jóvenes tras una fiesta con consumo de alcohol, los “co-

3. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 103 (Webster)

4. H. W. Parke, *Festivals of the Arhenians*, Ithalca-Nueva York, Cornell University Press, 1977. 104.

5. Ver L.-S., s. u.

mastas”, tan frecuentes en los vasos griegos desde 630⁶. Suelen considerarse de origen ático⁷. El *kômos* puede haber introducido actores, como ocurriría en el ditirambo. La procesión o *kômos* parece estar en la base de todas las fiestas teatrales⁸, incluidas las celebraciones de los héroes. El coro es en definitiva un *kômos*, que también está presente en las bodas, como en la de Admeto y Alcestis, según la recuerda el primero en *Alcestis*, de Eurípides, 918, en una intervención coral que predice la muerte. Contiene en sí ya elementos contradictorios, aunque al parecer predomina el elemento festivo, según se deduce de las relaciones que establece Varrón (VII 89) con *comissatio* y con *comiter*, sin duda falsas etimologías⁹. Casandra, en *Agamenón*, 1189, también menciona del *kômos* de las Erinis en las predicciones de la matanza llevada a cabo por Clitemnestra y Egipto.

Diógenes Laercio, III 56, le atribuye a Tespis la introducción del actor; antes sólo actuaba el coro (πρότερον μὲν μόνος ὁ χορός διεδραμάτιζεν). Los títulos de Tespis tienen en algunos casos nombres de temas dionisiacos, como *Penteo*. Tespis sería el que introdujo al actor junto a los versos líricos. Se une a la introducción de temas épicos. Para Aristóteles, *Poética*, 4, 1448b24-49a8, cuando se produce la distinción de comedia y tragedia, los poetas yámbicos, que seguían la línea marcada por el *Margites*, practican la primera, “porque se burlaban unos de otros” (ιάμβιζον ἀλλήλους), mientras los épicos que practican el metro heroico se convierten en poetas trágicos, pues consideraba que la tragedia imitaba acciones elevadas y la comedia las vulgares. Parece que la comedia se define más tarde que la tragedia. Tendrían en realidad un origen común y en ambas subsisten elementos contradictorios. El *phármakos* es cómico y dramático al mismo tiempo¹⁰. El planteamiento de Aristóteles estaría marcado por su típico afán sistematizador de la realidad.

Homero sería sin embargo precedente de la tragedia tanto como de la comedia. Platón en *Banquete*, 223D, concluía el diálogo con palabras de Aristodemo, que recordaba cómo Sócrates los obligaba a reconocer que era propio del mismo autor saber hacer comedia y tragedia, aunque no hay ejemplos que lo ratifiquen y Aristóteles lo contradice¹¹, como incluso hace él mismo en *República*. El coro trágico,

6. E. Csapo & W. J. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, 89.

7. F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, Planeta, 1972, 68.

8. Adrados, 79.

9. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston, Brill, 2008, s.uu. comes y comis.

10. Adrados, 103.

11. Adrados, 51.

aunque más primitivo en general, se introdujo en Atenas más tarde¹², a partir de algo existente en el Peloponeso. Son fenómenos relacionados con diferentes fiestas locales, con historias particulares aunque convergentes en época histórica en la creación del teatro como entidad propia.

Con Esquilo el diálogo se convirtió en protagonista (Aristóteles, *Retórica*, III 8= 1408b35-36; *Poética*, 24, 1460a1), con el uso del trímetro yámbico, que es más digno (σεμνότητα) y es más propio de la acción (πρακτικόν) y contrasta con el drama en que danzan los sátiros¹³, aunque el *trágos* puede haber sido sinónimo de sátiro¹⁴. En la visión de Aristóteles parece haber una mezcla de *satyrikón*, como germen del drama satírico, y de ditirambo, como himno a Dioniso¹⁵. Platón, en *Político*, 303CD, caracteriza de pasada el *drâma* por la presencia del *thíasos*, de centauros y de sátiros. Las prácticas debían de ser polifacéticas. La división de Aristóteles corresponde a su idea de división entre seres serios e inferiores (1448b)¹⁶. El esquematismo aristotélico responde a su concepción de la sociedad. El criterio lo aplica a la danza Aristóxeno, en Ateneo XIV 631CD, que la divide en formas serias y vulgares.

Aristóteles, *Poética*, 4, 1449a9-11, pone el origen de la tragedia en los directores del ditirambo, ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, de las fiestas de Dioniso, mientras la comedia se remonta a los cantos fálicos. La tragedia experimentó cambios hasta que alcanzó su naturaleza (a13-15), en una típicamente aristotélica evolución finalista. El diálogo de coro y “exarconte” sería tardío¹⁷ y representaría un paso hacia la tragedia, materializado en el *agón*, que puede considerarse el núcleo del teatro. Los factores son múltiples y corresponden a la compleja evolución histórica que conduce a la estabilización de la *pólis* democrática.

Heródoto, I 23, atribuye el origen del ditirambo a Arión de Metimna que lo produjo en Corinto, en la época de Periandro. Es posible que introdujera temas heroicos en el ditirambo¹⁸, cantado y danzado por hombres como sátiros. Los temas épicos no excluyen las referencias dionisiacas, como en los ditirampos de Píndaro: frs. 70b, sobre la bajada de Heracles al Hades, y 75= 63Bowra, dedicado a los atenienses, como cantos al hijo de Zeus y Semele. Son celebraciones por la venida de Dioniso al inicio de la primavera. Hay multitud de vasos que tratan el tema en Corinto. Según Suda también inventó el modo (τρόπος) trágico, e introdujo el coro y los sátiros. Posiblemente, la Suda se limita a comentar el texto de Heródoto. El exarconte sería el

12. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 95.

13. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 96.

14. Adrados, 66, de Patzer.

15. Adrados, *Fiesta*, 13.

16. Adrados, *Fiesta*, 24.

17. Adrados, *Fiesta*, 14.

18. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 100 (Webster).

precedente del actor. La tragedia dignifica el ditirambo, a través de una formalización similar a la de los festivales atenienses en época tiránica¹⁹, y abandona los aspectos satíricos (Aristóteles, *Poética*, 4, 1449a19-21), los relatos cortos, ἐκ μικρῶν μύθων, y el lenguaje cómico, λέξεως γελοίας, y así se hace venerable: ἀπεσεμνύσθη. Se relaciona con la introducción del yambo en vez del tetrametro, que quedó en el drama satírico y era más propio de la danza (22-23).

Del drama satírico se conserva el *Cíclope* de Eurípides y se caracteriza por la presencia de Sileno y los falos y los impulsos eróticos propios de la fiesta estacional, pero ya están presentes las preocupaciones de la democracia ateniense²⁰. Conserva en la tetralogía trágica el aspecto gozoso. El metro yámbico se relaciona así con el abandono del lenguaje grotesco. Se conserva éste en los coros junto con el dialecto dórico además del drama satírico, como el mencionado *Cíclope*. A los coros se les atribuye origen peloponésico²¹, lo que justificaría el uso del dialecto. Según Aristóteles, *Poética*, 3, 1448a28-29, se llaman en general δράματα porque imitan a quienes actúan, δρῶντας; la comedia se representa en las κῶμαι (a38); se admite, aunque no de manera unánime, que el nombre deriva de la procesión, κῶμος, y así lo señala Varrón, *De lingua latina*, VII 89. Sin embargo, se destacan varios dorismos en la lengua de la tragedia y de la comedia que justificarían el origen peloponesíaco²². Parecería que los elementos contrapuestos están en origen mezclados. El proceso, complejo y formado por múltiples elementos, se estabiliza en la ciudad democrática a través de las tiranías. Coincide con la diferenciación de los géneros²³. El drama satírico aparece como uno de los restos de los aspectos comunes de los espectáculos dramáticos. La salvación, que sirve de contrapunto al sufrimiento, aparece en los dramas estabilizados como resultado de la acción divina, como en *Alcestris* y muchas otras. Sirve como instrumento para sintetizar la gloria.

Se atribuye a Solón (fr. 30a W) la noticia de que Arión había introducido en Atenas la tragedia. En la *Vida de Solón*, 29, 6-7, de Plutarco, la relación se establece con Tespis, como hace el final del fragmento 30a citado. Según Plutarco los de Tespis habrían puesto en marcha la tragedia en Atenas, aunque habría tenido diferencias con Solón. Por eso, Diógenes Laercio, I 59, dice que Solón se lo impidió a Tespis y sólo se inició con Pisístrato. Lo interesante es constatar que la tragedia, frente al ditirambo, se relaciona con Atenas y que se implanta en relación con la tiranía. Ya Arquíloco, fr.

19. R. Zimmermann, *Greek Tragedy. An Introduction*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991 (Múnich-Zurich, 1986), 6.

20. D. Konstan, "An Anthropology of Euripides' *Kykops*", en J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 207-227.

21. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 93.

22. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 89.

23. Adrados, 99.

77D= 219 Adrados= 96 Lasserre = 120 West, considera el ditirambo canto de Dioniso que invoca la venida del dios. Parece un canto propio de los comastas. Habla de que sabe iniciar (ἐξάρξαι) el canto del ditirambo cuando está tocado (συγκεραυνωθεῖς) por el vino como por el rayo, a imagen de otras intervenciones divinas, en que el dios lo hace por este medio. Los versos los cita Filócoro, *FGH328F172*, en un fragmento citado por Ateneo (XIV 628AB), que comenta que el ditirambo en honor de Dioniso se hacía con libaciones y borrachera (μέθη), pero en honor de Apolo se cantaban con tranquilidad y orden. Cita igualmente a Epicarmo en *Filoctetes*: “no puede haber ditirambo si bebes agua”. En efecto también se cantaban en las fiestas de Apolo en Delos, como hizo Simónides en un ditirambo llamado *Memnón*, citado por Estrabón, XV 3, 2, en referencia al hijo de Titono; igualmente se celebraban coros en las Targelias, en el templo de Apolo Pitio, y en las Grandes Panateneas (Lisias, XXI, *En defensa de un acusado de corrupción*, δωροδοκία, 1-2), así como en las Dionisias, siempre, se supone, bajo la inspiración de Dioniso. En las Targelias en Atenas, en las fiestas de las primicias, se celebraba la catarsis²⁴. Traen la *eiresiónē*, rama de olivo adornada con símbolos frutales dedicada a Apolo, tras la expulsión del fármaco²⁵, el chivo expiatorio que sirve de liberación a la ciudad. Llega así la alegría y la felicidad.

En Atenas parece relacionarse con las fiestas de Dioniso²⁶, donde hay, según algún vaso, hombres disfrazados de sátiros como “cantores de las Panateneas” y algún sátiro que acompaña a Dioniso en una nave²⁷. Hay sátiros en los cultos de divinidades variadas. Posiblemente ditirambo y coro trágico convivieron de modo independiente y Aristóteles los relacionó²⁸, seguramente porque guardaban similitudes, en la vinculación entre un solista y un coro. Pervive sin embargo la discusión sobre el carácter festivo²⁹ o religioso³⁰, aunque puede afirmarse que no hay necesidad de exclusión, sino precisamente asunción de la contradicción de la vida real. La religión asume sin problemas la coincidencia de aspectos aparentemente contrapuestos. Aparecen jóvenes que parecen sátiros y ninfas en las fiestas del nacimiento del Zeus Cretense, en Hesíodo fr. 123M. Aristóteles elimina el aspecto orgiástico de la tragedia, considerado parte de la virtud curativa de los coribantes, que encarnan el Eros liberador

24. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1979, 65.

25. Adrados, 413.

26. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 31.

27. Csapo & Slater, 93.

28. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 94.

29. O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Londres, Methuen, 1978.

30. S. Goldhill, “The Great Dionysia and Civic Ideology”, J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 97-129.

dionisiaco. Aristóteles la centra en la piedad y el terror³¹. Pero Adrados piensa que la tragedia mantiene el elemento orgiástico. Eso es lo que explicaría las contradicciones de la *Poética*. Ya Platón (*Filebo*, 47C-48A, *República*, 605CD) habla de la mezcla de elementos tanto en tragedia como en comedia. Une lo trágico y lo cómico de la vida (50B). Sería el espejo de las fiestas campesinas con mezcla de aspectos serios y festivos³², adaptado a la realidad de la ciudad. Coincide con lo que pasa en fiestas como las Osoforias, en que se lamenta la muerte de Egeo y se celebra la llegada de Teseo³³. De hecho, se interfiere con el culto heroico y además se dedican a Apolo. Por otra parte, se celebra la vid y el olivo, *eiresión* y *óschos*. El vencedor prueba las legumbres, imita a Teseo y se convierte en rey³⁴. Al *agón* le sigue la comida ritual.

Seguramente el aspecto festivo queda reducido al drama satírico, del mismo modo que en la cerámica los sátiros pierden papel protagonista, como en la cratera de volutas de Prónimo de Nápoles, del siglo V, donde el sátiro se halla en posición secundaria³⁵, con la prueba de un flautista en el santuario de Dioniso. Los sátiros no aparecen actuando. Otros vasos representan personajes trágicos como “reales” y sátiros como decorado. La tragedia del siglo V se ha independizado de los sátiros, relegados al drama satírico, aunque también asimila el tema heroico, como el *Margites* homérico. El proceso trágico completo queda muy desigual en favor de la “pasión”.

Las Fiestas de Dioniso se consideran herencia de los cultos agrarios. Desde la época de la tiranía, se produce la urbanización de las fiestas, Dionisias Urbanas, en el mes de Elafebolión (marzo-abril), donde primero hubo concursos de ditirambos de las diez tribus y luego tragedia y comedia, después de los sacrificios a Dioniso. Tras los coros de ditirambos se representaban cinco comedias y tres tetralogías. Esto es lo que se impone ya en la vida de la ciudad, pero el ditirambo continuó en la vida de los demos, junto con la comedia³⁶.

Dichas fiestas de Dioniso se celebran en el mes Antesterión (Tucídides, II 15, 3-6), en Limnas. Eran fiestas anteriores a las Dionisias Urbanas. Algunas posibles representaciones se celebraron en las Antesterias³⁷. En ellas había elementos terroríficos, con la llegada del dios después del invierno. Igualmente, se pasean las almas

31. Adrados, 54-5.

32. Adrados, 61.

33. Adrados, 87.

34. Adrados, 407.

35. J. R. Green, *Theatre in Ancient Greek Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994p. 44 y fig. 2.19.

36. D. Wiles, *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge University Press, 1997, 23.

37. A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1968². (Edición revisada con un suplemento por J. Gould y D. M. Lewis), 16-17.

de los muertos, todo ello como anuncio de renovación³⁸. Los festivales de Dioniso asumían las contradicciones del pasado actualizado, por lo que representaban, pero también contestaban e invertían la *pólis*³⁹. El protagonismo de los Festivales de Dioniso se explica por el carácter multiforme de Dioniso, que se presta de modo particular para la complejidad del mundo trágico⁴⁰. La tragedia se adapta a la complejidad del estado y a los dramas de la Guerra del Peloponeso. En la comedia se conserva el final feliz, que aparece normalmente teñido de utopía como modo de superación del mal⁴¹, con bodas y celebraciones de abundancia como promesas de *eudaimonía*.

Por otra parte, las celebraciones comparten los aspectos comunes de todas las actuaciones públicas, literarias, religiosas, deportivas, políticas, como parte de la vida de la ciudad. De ahí se derivan los orígenes múltiples que se atribuyen a la tragedia. Parece asumir las tradiciones relacionadas con las representaciones rituales celebradas en los distintos centros religiosos, en teatros, como en Delfos o Epidauró. El resultado es un fenómeno propio de la ciudad y el correspondiente desarrollo de la escritura. En ella se materializa la espacialidad concreta del teatro de Dioniso, con la acrópolis detrás de la escena⁴². Con frecuencia se reproduce de todos modos el lenguaje de los rituales y de los sacrificios, sobre todo en *Bacantes*, pero también en *Coéforos*, *Edipo en Colono*...⁴³

Tal vez los festivales se identifiquen con los ἀρχαιότερα Διονύσια (las Dionisias más antiguas) mencionados por Tucídides, II 15, 4, en Limnas, junto al Iliso. A las antiguas fiestas de Dioniso se refiere Plutarco, *Sobre la codicia*, 8= *Morales*, 527D, como ἡ πάτριος τῶν Διονισίων ἑορτή... (la fiesta tradicional de las Dionisias), con alusión a un falo, al vino, a una cabra y a la rama de viña, aunque la hipótesis de que se identificarían con las Leneas falla porque corresponden a meses diferentes, Gamelión (enero – febrero) y AntesteriÓN, respectivamente. Se celebran en el Leneo, diferente de las Dionisias ἐν ἄστει (en la urbe). Hasta 430 en ellas la tragedia era

38. M. Valdés, “Antesterias y *basileia* en Atenas”, en preparación. Agradezco a la autora la lectura del manuscrito antes de su publicación.

39. Wiles, 3.

40. P. E. Easterling, “A Show for Dionysus”, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling, Cambridge University Press, 1997, 36-53

41. Adrados, 159.

42. Wiles, sobre todo en capítulos I y II.

43. La polémica sobre los orígenes rituales del teatro adquiere a veces tonos excesivamente bipolares, que es preferible olvidar en favor de un intento de explicar el fenómeno como integrante de una realidad totalizadora y diacrónica, anterior y posterior a la formación de la ciudad y del desarrollo de la escritura. Ver J. Wise, *Dionysus writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998. Ver también la “Introduction” a J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, con posiciones históricamente matizadas. .

secundaria. Tampoco es seguro que las Leneas se celebren en Limnas. Antes de 440 probablemente las fiestas y representaciones eran equivalentes a las Dionisias rurales. Éstas se celebraban en el mes de Posidón, que corresponde aproximadamente a diciembre. Se caracteriza por la procesión del falo. Platón, *República*, V 475D, habla de los ciudadanos que iban de fiesta en fiesta, luego es evidente que no coincidían⁴⁴. La participación de esclavos está documentada en Plutarco, *Sobre que no es posible vivir dulcemente de acuerdo con Epicuro*, 16= *Morales*, 1098B, que compara la felicidad de los epicúreos con la de los esclavos en las Dionisias y las Cronias, cuyo júbilo no sería fácil de soportar, en un tono marcadamente platónico.

En *Acarnienses*, 241-279, Diceópolis inicia la fiesta: “Avance la canéforo. Que Jantias mantenga el falo erecto”. Aristóteles, *Poética*, 4, 1449a9-11, define la comedia especificando que nace de los directores de los cantos fálicos, ἀπὸ τῶν (ἔξαρχόντων) τὰ φαλλικά... Habría juegos como los que aparecen en Virgilio, *Geórgicas*, II 380-396, que se relacionan con el κῶμος⁴⁵; *inter pocula laeti...*, *ludunt risuque soluto...*, *ad te, Bacche, uocant per carmina laeta...*, *et liba feremus*.

De los teatros de los demos, el más antiguo conservado es el de Tórico, con un templo y un altar a los lados de la escena⁴⁶. El corego en los festivales atenienses marca la situación contradictoria derivada del protagonismo personal del prestigio del que paga al tiempo que es objeto de las críticas del individualismo heroico de la tragedia⁴⁷. El protagonismo individual se marca en la procesión religiosa por la calle de los Trípodes. Se articula así la relación de individuo y masa dentro de la democracia; entre orígenes religiosos y funcionalidad cívica. En ella se integran varios rituales en la síntesis representada por la ciudad democrática.

El teatro se define como el principal escenario de las fiestas cívicas. La vinculación está presente en las *Ranas* de Aristófanes, de 405, en las Leneas, sobre todo en las invocaciones al dios en 316-336, donde el coro canta a Yaco, para iniciar las danzas con coronas de flores y frutos, y en 399-415, dedicado al dios de la danza, con referencias sexuales. En la segunda parte, la obra se convierte en el escenario de la competición teatral misma. Antes de bajar al Hades, Heracles cuenta a Dioniso que allí verá los tíasos “felices”, εὐδαίμονας, de iniciados (156-158). El coro de los iniciados (μυστῶν) entona invocaciones a Baco, *Iacchos* (316-317). Dice Jantias (320): cantan lo mismo que en el ágora. El coro actúa como un coro sacerdotal. Desde 340, el coro entona un auténtico himno a Baco, como acción religiosa dentro del mundo cómi-

44. Pickard-Cambridge, *Dramatic*, 43.

45. Pickard-Cambridge, *Dramatic*, 45.

46. Pickard-Cambridge, *Dramatic*, 53.

47. Wilson. P. Wilson, “Leading the Tragic *Khoros*: Tragic Prestige in the Democratic City” C. Pelling, ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 81-108.

co. El canto está dedicado también a Deméter (384-393). Sin duda, se trata de una adaptación de prácticas miméticas primitivas, un ritual iniciático adaptado, donde se representa el *Drâma* de los cultos místéricos, en el momento de la integración en el calendario festivo de la ciudad.

La participación de la comunidad aparece sustituida por el coro⁴⁸. Pero el sacrificio a Dioniso va acompañado de escenas de culto heroico⁴⁹, que está ya presente en el culto a Dioniso. Podría ser uno de los elementos confluyentes desde los coros trágicos de Sición en honor de Adrasto. Las tumbas de los héroes en la escena funcionan como elemento integrador, con el mismo papel que otros altares de la ciudad, como los de la Pnix o la Boulé. El culto heroico se impone en el origen de la tragedia⁵⁰. La fiesta dionisiaca habría acogido rituales serios y festivos, representantes de la complejidad de la ciudad en el proceso hacia la democracia. Asume así también la contradicción. Los trenos heroicos existen en muchos lugares, pero sólo se identifican con el dionisismo en Atenas. Se considera que formaba parte del culto a los héroes, como parte del ritual fúnebre. No aparecen en la comedia. La danza dionisiaca se reduce en la representación al drama satírico que acompaña a la trilogía⁵¹, con los coros de sátiros, y a la comedia. Los coros de ambos géneros presentan similitudes. El héroe (*týrannos*) necesita la purificación: cae o se redime con la muerte. Su acción arrastra el dolor.

En la orquesta hay tumbas o altares de suplicantes dedicados a los héroes⁵². La tumba de Agamenón está en la escena de *Coéforos*. Llegan a ella Orestes y Pílates. Orestes dice: “junto al túmulo de esta tumba...”, (traducción B. Perea), con invocación al héroe y ofrendas. En el regreso se halla la σωτηρία (*Agamenón*, 343) “la salvación”. El gozo aparece con el regreso triunfal de Troya; el dolor con la muerte del héroe; la gloria con el juicio en Atenas y exaltación de las *Euménides* como *Sémnai* “diosas venerables”. El final se celebra con *pompé*, como ritual de gloria. La celebración política en el Areópago se ha comparado con la celebración en femenino de las *Tesmoforias* como acto político⁵³. Del mismo modo, la victoria sobre los Siete fue celebrada a

48. Longo en *Nothing...* O. Longo, “The Theater of the *Polis*”, J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 12-19.

49. D. Plácido, “El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática”, *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, ed. por J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, en *ARYS*, 1, 51.

50. Adrados, 61.

51. Adrados, 65.

52. Wiles, 187-

53. M. Valdés, “*Astai* en Tesmoforias: ¿deliberación y justicia femeninas en el Areópago?”, en preparación. En el mismo artículo se señala el castigo de un infiltrado en las fiestas femeninas, como es el caso de Penteo en las *Bacantes*. Dionisias y Tesmoforias aparecen como representaciones de la liminalidad, incluida la de las mujeres, en la sociedad ateniense. Agradezco a la autora la lectura del manuscrito antes de su publicación.

partir del verso 100 en *Antígona*, antes de la manifestación del dolor. Sófocles insiste mucho en estos contrastes⁵⁴, sin duda por la época dramática que le tocó vivir. También se encuentra el altar en *Edipo en Colono* preparado para el suplicante.

En *Heraclidas*, 983-1017, Euristeo justifica su posterior papel como héroe⁵⁵, con detalles del ritual en 1040-41, en la tumba: τάφον, aunque los manuscritos transmiten τόπον, como admite Garzya. Ante la actitud de Euristeo, el coro propone dejarlo ir (1019), como decisión de la ciudad (ἐπεὶ δοκεῖ πόλει). Muerto se convertirá en causa de “salvación para la ciudad” (πόλει σωτηρίαν) (1045). Proponen un ritual para apropiarse de él, como en 1021-23. El culto a los muertos aparece plasmado en los cultos heroicos, que permanecen en la tragedia. De ahí la similitud entre héroes muertos y divinidades ctónicas, como aparece en Hesíodo, *Trabajos*, 122, o en *Coéforos*, 355-362⁵⁶, donde el coro hace referencias a los cultos ctónicos. Son lo cultos procedentes de la religión agraria.

En *Hécuba*, tal vez de 424, se refleja cómo, a pesar de toda la retórica democrática, los aqueos han perdido la *cháris* y esclavizan sin discriminación. Cuando se interfiran las relaciones de dependencia, los *lógoi* van al aire (334). Las transformaciones de los estatutos se producen en el ambiente bélico a través del concepto de *anáanke*. La desdicha viene de la “masa indisciplinada y la anarquía náutica” (607). En 116 se ha planteado el problema de la destrucción de la ciudad por la *stásis*: surge *éris* entre los vencedores, lo que provoca su destrucción. En general, se trata de la pérdida de racionalidad en la ciudad como consecuencia de la guerra. Los aqueos están tranquilos (35) mientras son los bárbaros los que ejercen la violencia, según las palabras del espectro de Polidoro. Lo ha matado Poliméstor, el tracio. Decisión de los aqueos, *édoxe Achaióis* (220), como en la democracia ateniense: la decisión fue degollar a Políxena sobre la tumba de Aquiles. En el conflicto cívico, el problema se resuelve en el culto heroico. Pero el conflicto continúa entre vencedores. Tras la victoria, viene la esclavización y el dolor. La gloria de los vencedores se asienta sobre el dolor. Y se añade el presagio de la muerte de Agamenón en boca de Poliméstor. La guerra del Peloponeso ha complicado los entramados de la tragedia y la ha hecho más tragedia, más próxima al concepto moderno de tragedia. Los rituales quedan en cambio subordinados. Inflexible es la necesidad: *στερρὰ γὰρ ἀνάγκη*, viene a convertirse en la expresión clave de su significación.

Las Dionisias son una fiesta religiosa que trasciende los aspectos lúdicos, en los que los ciudadanos encuentran su realización. Parte de una *pompé* de Eléuteras

54. Adrados, 162.

55. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 127.

56. Adrados, *Fiesta*, 295.

a Atenas. Era el paso previo a las representaciones, pero ello queda subsumido en la función cívica del teatro.

La catarsis se interpreta así como asunción de los problemas de la ciudad para transformarlos en elementos de cohesión, como enseñanza del pueblo basada en los errores de los poderosos. Así pervive el sistema aristocrático superado. No se trata de clarificar el conflicto, sino de purificar las emociones del auditorio. Se considera el objetivo de la tragedia para la *pólis*⁵⁷.

Griffin no cree en ese papel propagandístico de la tragedia, pero en un caso y en otro usan argumentos muy lineales. Platón, *República*, III 394b3-e5, trata de distinguir el papel de los diálogos y del discurso narrativo, equivalente al ditirambo, en la tragedia y en la comedia. Piensa que si se elimina lo que dice el poeta surge la confusión. Para él, la enseñanza en la escena primera de la *Ilíada* viene cuando Crises se marcha solo y cesa el diálogo con Agamenón (393D-394A). Para la mente platónica, en la tragedia no hay enseñanza: su discurso es ambiguo. Desde la perspectiva crítica actual, ésa es precisamente su enseñanza

La catarsis se origina en los rituales dionisiacos donde se presentan los iniciados purificados, como se señala en *Ranas*, 355: queda fuera el ignorante o quien no se ha purificado, ὄστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων, ἢ γνώμη μὴ καθαρῆ. Aunque el ritual haya quedado oscurecido, la catarsis contribuye a cumplir funciones parecidas al ritual, en cuanto sirve para superar tensiones y ansiedades⁵⁸. En general, el coro se siente liberado al final de la tragedia, con reconciliación o sin ella; en el *Edipo Rey* de Sófocles la ciudad se libera con la tragedia del protagonista⁵⁹. El final feliz puede ser el descubrimiento de la verdad, como drama de *Áyax* para bien del pueblo aqueo. Igual que Filoctetes cuando cede a las palabras de Heracles. La liberación está protagonizada por el coro y su jefe. En la *comedia* al final se alcanza la gloria, la Edad de Oro, en *Aves*, o en *Pluto*⁶⁰ de Aristófanes. En *Edipo en Colono*, como solución se llega al culto de Edipo en Atenas. *Áyax* se representa con un altar en medio de la escena. En *Euménides*, el lugar de purificación es el altar de las *Semnai*. El cortejo fúnebre de *Andrómaca* resuena triunfal en boca de Tetis y Peleo. Según el corifeo, lo esperado no se cumple y el dios encuentra el camino de lo inesperado (1286-1287), καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, τῶν δ' ἄδοκῆτων πόρον ἤϊρε θεός.

Platón en *Banquete* expone la sucesión de tragedia (Agatón), comedia (Aristófanes) y filosofía con el mismo objetivo: la liberación y construcción de un mundo feliz. Se trata de alcanzar la gloria y la inmortalidad, con argumentos basados en la

57. J. Griffin, "The Social Function of Attic Tragedy", *CQ*, 48, 1998, 39-61.

58. Burkert, *Structure*, 51.

59. Adrados, 94.

60. Adrados, 95.

intervención de una mujer, Diotima (212B, como resumen). Así se destaca el papel femenino en la representación de las aspiraciones masculinas a lo que podríamos denominar catarsis.

La única tragedia que se conserva en su trilogía, la *Orestía*, muestra la sucesión de gloria (la toma de Troya), dolor (la muerte de Agamenón) y gloria (de Atenas y el Areópago), a falta del drama satírico.

BIBLIOGRAFÍA

- F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, Planeta, 1972.
- W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1979.
- E. Csapo & W. J. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.
- P. E. Easterling, "A Show for Dionysus", *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling, Cambridge University Press, 1997, 36-53.
- A. Garzya, *Euripides. Heraclidae*, Leipzig, Teubner, 1972.
- S. Goldhill, "The Great Dionysia and Civic Ideology", J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 97-129.
- J. R. Green, *Theatre in Ancient Greek Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- J. Griffin, "The Social Function of Attic Tragedy", *CQ*, 48, 1998, 39-61.
- O. Longo, "The Theater of the Polis", J. J. Winckler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, 12-19.
- A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, Clarendon Press, 1962². (revisada por T. B. L. Webster)
- A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1968². (Edición revisada con un suplemento por J. Gould y D. M. Lewis).
- D. Plácido, "El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática", *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, ed. por J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, 51-8.
- R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Londres, Methuen, 1978.
- M. Valdés, "Redefining Dionysos in Athens from the written sources: The Lenaia, Iachos and Attic women", en A. Bernabé et al., *Redefining Dionysos*, de Gruyter, 2013, 100-119.
- D. Wiles, *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge University Press, 1997.

- P. Wilson, "Leading the Tragic *Khoros*: Tragic Prestige in the Democratic City" C. Pelling, ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 81-108.
- R. Zimmermann, *Greek Tragedy. An Introduction*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991 (Múnich-Zurich, 1986).

ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-ÁPOLO:
PROPAGANDA Y CONTRAPROPAGANDA
EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS

ANTONY-DIONYSUS VS. OCTAVIAN-APOLLO: PROPAGANDA AND COUNTERPROPAGANDA AROUND THE DIONYSIAN RITES

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
VICENTEJOSE@UNIOVI.ES

RESUMEN

El artículo analiza, por un lado, la relación establecida entre Antonio y Dioniso y entre Octaviano y Apolo. Ambos triunviros buscaron reforzar su poder utilizando la religión. Se presta especial atención a la identificación de Marco Antonio como “Neo Dioniso” en la zona oriental, después de la batalla de Filipos. Se sostiene que una de las consecuencias de este acto propagandístico fue la vinculación de Octaviano con Apolo y la de Sexto Pompeyo con Neptuno.

De manera paralela, se examinan las acusaciones que los escritores de ambos bandos elaboraron con fines propagandísticos y con el objetivo último de deni-

ABSTRACT

The article analyzes, on the one hand, the relationship between Antony and Dionysus and, on the other hand, Octavian and Apollo. Both triumvirs sought to reinforce their power by using religion. Special attention to the identification of Antony as *Neo Dionysus* in the east after the battle of Philippi is given. It is argued that one consequence of this propaganda act was to link Apollo to Octavian and Sextus Pompey to Neptune.

In parallel, the accusations that writers on both sides prepared for propaganda purposes, with the ultimate goal to denigrate the opponent

grar al líder oponente. La identificación de Antonio con Dioniso y el vino terminó por perjudicar la figura del derrotado triunviro, que ha pasado a la historia como un dipsómano.

leader are discussed. Antonio link whit Dionysus and the wine ended up hurting the figure of the defeated triumvir, which has transcended in history as a dipsomaniac.

PALABRAS CLAVE

Accio, Apolo, Cicerón, Cleopatra, Dioniso, Marco Antonio, Octaviano.

KEY WORDS

Actium, Apollo, Cicero, Cleopatra, Dionysos, Mark Antony, Octavian.

Fecha de recepción: 12/07/2015

Fecha de aceptación: 16/11/2015

1. INTRODUCCIÓN¹

La contienda entre Marco Antonio² y Caio Julio César Octaviano³ resultó un hecho crucial en la evolución del mundo antiguo e influyó decisivamente en el paso de la República al Imperio.⁴ Fue también un conflicto de ideas sobre la manera de regir el territorio romano entre la opción de Antonio, a la manera de un rey helenístico, o la de Octaviano, que optó por el principado, es decir, una monarquía republicana encubierta. La contienda también tuvo sus consecuencias religiosas, ya que ambos líderes se identificaron con sus dioses protectores y ello terminó cristalizando, a la muerte de Octaviano, en el culto imperial. A continuación, analizaremos el proceso de identificación de Antonio y Octaviano con Dioniso y Apolo respectivamente, así

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Falsificaciones y falsificadores de textos clásicos” (FFI2013-41170-P, Ministerio de Economía y Competitividad) bajo la dirección de Javier Martínez.

2. GROEBE, P., s. v. *Antonius 30*, Pauly-Wisowa, R. E., I, 1894, col. 2595-2611; WEIGALL, A., *The Life and Times of Marc Anthony*, Nueva York, 1931; LINDSAY, J., *Marc Antony*, Londres, 1936; BENGTSON, H., *Marcus Antonius. Triunvir and Herrscher des Orients*, Munich, 1977; HUZAR, E., *Marc Antony: a Biography*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978; SCUDERI, R., *Commento a Plutarco, “Vita de Antonio”*, Florencia, 1984; CHAMOIX, F., *Marc Antoine*, París, 1986 (ed. castellano, *Marco Antonio*, Barcelona, 1988); ROBERTS, A., *Mark Antony: His Life and Times*, Upton-Upon-Severn, 1988; SOUTHERN, P., *Mark Antony*, Stroud, 1998; GOLDSWORTHY, A., *Antonio y Cleopatra*, Madrid, 2011 (1ª ed. ingl. *Antony and Cleopatra*, Londres, 2010).

3. RICE HOLMES, T., *The Architect of the Roman Empire*, vol. 1, Nueva York, 1928; BUCHAN, J., *Augustus*, Boston, 1937; SYME, R., *The Roman Revolution*, Oxford, 1ª ed. 1939, 2ª ed. 1960, ed. cast. con el título *La revolución romana*, Madrid, 1989; EHRENBERG, V., JONES, A. H. M., *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford, 2ª ed., 1955; BRUNT, P. A., MOORE, J. M., (ed.), *Res Gestae Divi Augusti. The Achievements of the Divine Augustus*, Oxford, 1967; EARL, D. C., *The Age of Augustus*, Londres, 1968; ALFÖLDI, A., *Oktavians Aufstieg zur Macht*, Bonn, 1976; TARN, W., CHARLESWORTH, M. P., *Octavian, Antony and Cleopatra*, Cambridge, 1965; MILLAR, F., *The Emperor in the Roman World*, Duckworth, 1967; KIENAST, D., *Augustus: Prinzeps und Monarch*, Darmstadt, 1982; WOODMAN, A. J., WEST, D. A. (eds.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 1984; WINKES, R., (ed.), *The Age of Augustus*, Lovaina, 1986; SHOTTER, D., *Augustus Caesar*, Londres-Nueva York, 1ª ed. 1991, 2ª ed. 2005; ECK, W. R., *The Age of Augustus*, 2ª ed., Oxford, 2007; SOUTHERN, P., *Augustus*, Londres, 2001, ed. cast. *Augusto*, Madrid, 2012; EVERITT, A., *Augustus: The life of the Rome’s First emperor*, Nueva York, 2006 (ed. cast. *Augusto. El primer emperador*, Barcelona 2008); LEVICK, B., *Augustus: Image and Substance*, Harlow, 2010; GOLDSWORTHY, A., *Augusto*, Madrid, 2014, (1ª ed. ingl. *Augustus. From Revolutionary to Emperor*, Yale UP, New Haven, Connecticut 2014).

4. FERRERO, G., *The Greatness and Decline of Rome*, vol. III: *The Fall of an Aristocracy*, Nueva York, 1909; HOLMES, T. R., *The Architect of the Roman Empire*, Oxford, 1928; COOK, S. A., ADCOCK, M. A., CHARLESWORTH, M. P., *The Cambridge Ancient History*, vol. X: *The Augustan Empire, 44 BCAD 70*, Cambridge, 1979; OSGOOD, J., *Caesar’s Legacy: Civil War and the Emergence of the Roman Empire*, Cambridge, 2006.

como las acusaciones propagandísticas que se utilizaron contra ambos dirigentes por parte de las facciones enemigas.

2. APOLO EN ROMA

Apolo fue uno de los primeros dioses griegos en ser introducido en Roma. Según nos ha transmitido Livio (4. 25. 29), hacia el año 433 a. C., como consecuencia de una epidemia que afectó a la ciudad del Tíber, se le ofreció un templo que fue consagrado a *Apollo Medicus* por el cónsul C. Iulio Mento en el año 431 a. C. El edificio estaba situado fuera del *pomoerium* (Liv. 34. 4; 37. 5. 8), en la parte exterior de la *Porta Capena*. En esa época, Apolo estaba considerado como un dios de la salud y la función por la que se le había dedicado un templo era proteger a Roma de las plagas, las enfermedades que procedentes del exterior mataban a distancia, como las flechas de Apolo. Aunque Weistock⁵ asegura que la inauguración del templo por C. Iulio Mento fue casual, a partir de ese momento se creó un vínculo de Apolo con la *gens Iulia* que, posteriormente, fue ampliado por otras relaciones.

Livio (7. 20. 9) señala que durante el año 353 a. C. se repararon los muros y las torres de Roma y que se dedicó un templo a Apolo. Probablemente, lo que se efectuó fue la restauración del viejo *aedes* de *Apollo Medicus* y no la inauguración de un nuevo templo de esta divinidad. Al estar el edificio apolíneo *extra pomoerium*, fue utilizado por el Senado para las sesiones que tenían lugar fuera del territorio sagrado de la ciudad (Cic. *Q. fr.* 2. 3; *Fam.* 8. 4 y 8. 5. 6; Liv. 24. 23; 39. 4 y 41. 17; Cic. *Q. fr.* 2; Lucan. 3. 103). Una de las actividades religiosas más importantes de Roma era la celebración de los *Ludi Apollinares* en honor de Apolo (Liv. 25. 12; Macrob. *Sat.* 1. 17), que fueron instituidos en el año 212 en el transcurso de la Segunda Guerra Púnica y cuyo desarrollo tenía lugar entre los días 5/6 (varió con el transcurso de los años) y el 13 de julio. Es probable que en el 179 a. C. tuviese lugar otra restauración del templo apolíneo autorizada por el censor Marco Emilio Lépido y su colega Marco Fulvio Nobilior (Liv. 40. 51. 6).

Durante la etapa final del segundo triunvirato, Cayo Sosio, un partidario de Antonio, realizó una reconstrucción del templo de *Apollo Medicus* después de celebrar su triunfo sobre Antígono el Asmoneo y reponer en el trono de Judea a Herodes el Grande⁶. Posiblemente, inició la restauración en el año 34 a. C.⁷ El origen de estas obras debió estar causado por la guerra propagandística que se venía manteniendo

5. WEINSTOCK, S., *Divus Julius*, Oxford, 1972, p. 12.

6. *Act. Tr.*, DEGRASSI, A., 86 ss., 569; *Fast. Barb.*, *Ibid.* 342 ss.; *CIL IX*, 4855; *ILS* 534.

7. LA ROCCA, E., *Amazonomachia: La scultura frontonale del tempio di Apollo Sosiano (Catalogue of the Exhibition at the Palazzo dei Conservatori)*, Roma, 1985; *Idem*, "Le sculture frontonali del tempio

entre el bando partidario de Octaviano⁸ y el de Marco Antonio⁹, al haberse hecho costumbre que los *virii triumphales* conmemorasen su triunfo con la edificación de un inmueble monumental¹⁰. Octaviano¹¹ había anunciado en el año 36 a. C. la construcción de un templo en honor a Apolo. Sosio, uno de los principales sostenedores de Antonio en la capital, inició como contrapropaganda las obras de restauración del principal templo de Apolo en Roma¹². De hecho, fue nombrado cónsul el año 32 a. C. junto a Gneo Domicio Enobarbo¹³ y defendió los intereses de Antonio en la ciudad del Tíber. Su retirada de Roma, para dirigirse al encuentro de Antonio, supuso en la práctica el inicio del conflicto armado entre los dos triunviros¹⁴. Estuvo al mando del ala izquierda de la flota de Antonio durante la batalla de Accio¹⁵. Después de huir, fue capturado por las tropas enemigas, aunque obtuvo el perdón de Octaviano. A su vuelta a Roma, terminó la reconstrucción del *aedes* de Apolo, que dedicó a Octa-

di Apolo Sosiano a Roma”, en KYRIELEIS, H. (ed.), *Archaische und Klassische griechische Plastik*, vol. 2, Mainz, 1986, pp. 51-57.

8. A raíz de su adopción Cayo Octavio cambió su nombre a Cayo Julio César Octaviano. Cicerón en sus cartas le llama César Octaviano. El joven César nunca se llamó a sí mismo Octaviano, sino que a partir de ese momento se hacía llamar Cayo Julio César. En el artículo, para evitar confusiones, se ha preferido utilizar el nombre de Octaviano. Como reconoce SOUTHERN (2012, *op. cit.* p. 47), al joven el nombre de Octaviano le habría parecido ofensivo, pero tiene la ventaja de distinguirlo del Cayo Julio César que fue asesinado en los *idus* de marzo del año 44 a. C. Sobre este tema véase también WELCH, K., *Magnus Pius: Sextus Pompeius and the Transformation of the Roman Republic. Roman culture in an age of civil war*, Swansea, 2012.

9. Propertio en sus elegías realiza una serie de ataques furibundos contra Cleopatra pero, como analiza Griffin, el poeta en sus escritos se identificaba con el comportamiento de Antonio. El derrotado triunviro se ha convertido en un estereotipo literario y Propertio, como Antonio, ama el lujo y el vino, es esclavo de una mujer, comete los mismos errores, etc. Sobre los partidarios en Roma de Antonio véase GRIFFIN, J., “Propertius and Antony”, *JRS* 67, 1977, pp. 17-26. Véase también *Idem*, “Augustan Poetry and the Life of Luxury”, *JRS* 66, 1976, pp. 87-105; reimpresos en GRIFFIN, J., *Latin Poets and Roman Life*, Londres, 1985. También el vino y Baco están presentes en las Geórgicas de Virgilio (SMITH, R. A., “In Vino Civitas: The Rehabilitation of Bacchus in Virgil’s Georgics”, *Vergilius* 58, 2007, pp. 53-87).

10. SHIPLEY, F. W., “The Building Activities of the Virii Triumphales from 44 B. C. to 14 A. C.”, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 9, 1931, pp. 9-42; ZIOLKOWSKI, A., *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma, 1992; ABERSON, M., *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Rome, 1994; ORLIN, E. M., *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden, Nueva York, Colonia, 1997.

11. Sobre los retratos de Octaviano véanse: ZANKER, P., *Studien zu den Augustus-Portrats: I. Der Actium-Typus*, Gottingen, 1978; BOSCHING, D., *Die Bildnisse des Augustus*, Berlín, 1993.

12. SHIPLEY, F. W., “C. Sosius: His Coins, His Triumph, and His Temple of Apollo”, *Washington University Studies, New Series*, nº 3, 1930, pp. 73-87.

13. Plin. *Nat.* 13. 53; 36. 28; BROUGHTON, R. S. *The magistrates of the Roman Republic (MRR)*, vol. II, Nueva York 1984 (1ª ed. 1951), II, pp. 412-413.

14. Lo hizo acompañado del otro cónsul del año 32 a. C. y de 300 senadores (D. C. 50. 2-7; cf. 49. 41. 4). *MMR*, vol. I, p. 417.

15. Str. 14. 1. 42; Vell. 2. 85; cf. Plu. *Ant.* 65; *MMR* II, p. 417.

viano¹⁶. A partir de entonces, el templo de *Apollo Medicus* fue llamado el de *Apollo Sosianus*¹⁷. Fue dotado de obras de arte relacionadas con Apolo, como el grupo de Niobe, obra de Praxíteles o Escopas, según Plinio (*Nat.* 36. 28), y que en la actualidad no les son atribuidas. También se encontraba en el mismo la pintura del “Trágico y el niño”, de Arístides de Troya, pero con ocasión de los juegos apolinales del año 13 a. C. el pretor Marco Iunio encomendó su restauración a un pintor mediocre cuya actividad fue tan nefasta que dañó irreparablemente la pintura (*Plin. Nat.* 35. 99)¹⁸.

Pero no fue la primera actividad reparadora de los partidarios de Antonio. En una moneda acuñada por Domicio Enobarbo en el año 41 a. C.¹⁹ figura el templo de Neptuno en el Circo Máximo, por lo que se ha atribuido a este filoantoniano la rehabilitación del edificio sacro. No obsta para que otros autores propongan diferentes versiones²⁰. Otro partidario de Antonio fue Asinio Polión, quien combatió a los partos y obtuvo en el año 39 a. C. un triunfo sobre ellos (*App. BC* 5. 75). Polión reconstruyó el *Atrium Libertatis* y estableció una librería pública en Roma²¹.

El templo que había prometido Octaviano²² en el año 36 a. C., con motivo de la batalla naval de Nauloco contra Sexto Pompeyo, se inauguró después de la victoria de Accio, concretamente el 9 de octubre del año 28 a. C. Construido en el

16. *Fast. Urb. Arv. ad IX kal. Oct.: CIL* I², pp. 215, 252, 339.

17. Sobre la construcción del templo de *Apollo Sosianus* por Cayo Sosio y sus características véanse: SHIPLEY, F. W., 1931, *op. cit.*, p. 27, n° 3; *Idem*, 1930, *op. cit.*, p. 84; RICHARDSON, L., *A New Topographical Dictionary of Rome, Baltimore*, 1992, pp. 12-13; VISCOGLIOSI, A., “Apollo, Aedes in Circo”, *LTUR* 1, 1993, pp. 49-54; ROLLER, D. W., “The Lost Building Program of Marcus Antonius”, *L'antiquité classique*, 76, 2007, p. 92.

18. Plinio recoge las obras que estaban depositadas en el templo de Apolo Sosiano (*Plin. Nat.* 13. 53; 26. 28; 35. 99; 36. 34; 36. 35; 13. 53; 36. 28).

19. CRAWFORD, M. H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974, n° 519.

20. VISCOGLIOSI, A., “Neptunus, Aedes in Circo”, *LTUR* 3, 1996, pp. 341-342.

21. SHIPLEY, F. W., “Chronology of the Building Operations in Rome from the Death of Caesar to the Death of Augustus”, *MAAR* 9, 1931, pp. 19-21; COARELLI, F., “Atrium Libertatis”, *LTUR* 1 (1993), pp. 133-135; ROLLER, D. W., *op. cit.*, p. 92.

22. *Vell.* 2. 81. 3: “uictor deinde Caesar reuersus in urbem contractas emptionibus complures domos per procuratores, quo laxior fieret ipsius, publicis se usibus destinare professus est, templumque Apollini et circa porticus facturum promisit, quod ab eo singulari extructum munificentia est”. (*Vell.* 2. 81. 3: “Más tarde César volvió victorioso a Roma y, conseguidas muchas casas en compras gestionadas por procuradores para ensanchar su propia residencia, declaró que las iba a destinar a la administración pública y prometió hacer junto a unos pórticos un templo de Apolo que fue mandado construir por él con especial magnificencia”, [traducción de de SÁNCHEZ MANZANO, M. A., *Veleyo Patérculo. Historia Romana*, Madrid, 2001]). Véase también *D. C.* 49. 15. 5. El templo es mencionado en las *Res Gestae* donde también señalan las ofrendas de oro que ofreció Octaviano: 19: “...templumque Apollinis in Palatio cum porticibus”; 24. 2. 2: “Statuae meae pedestres et equestres et in quadrigis argenteae steterunt in urbe XXC circiter, quas ipse sustuli, exque ea pecunia dona aurea in aede Apollinis meo nomine et illorum qui mihi statuarum honorem habuerunt posui”).

Palatino, estaba enclavado dentro del conjunto de edificios en los que residía Octaviano²³. Este atribuía la victoria naval de Accio al dios Apolo, al que llama Apolo Acciaco o Apolo Naval²⁴.

El poeta Propertio compuso una elegía (2. 31) con motivo de la inauguración del edificio sacro y Horacio, en una de sus odas (1. 31. 17-20), pide a Apolo que le permita gozar de lo que tiene con buena salud, el día en el que se le dedica el *aedes* al dios Apolo sobre el Palatino²⁵. La *cella* del templo estaba ocupada por una estatua de Apolo, otra de su hermana Artemis (Plin. *Nat.* 36. 32) y una tercera de su madre Leto (Plin. *Nat.* 36. 24), estas últimas realizadas por Timoteo y Cefisidoto respectivamente, famosos escultores griegos del siglo IV a. C. La de Apolo vestido con una larga túnica y tañendo la lira era obra de Escopas (Plin. *Nat.* 36. 25) y representaba a Apolo Citaredo en su papel de protector de la poesía y de la música²⁶.

3. LIBER/BACO/DIONISO EN ROMA

La vinculación oficial de Liber con la ciudad de Roma estuvo unida a la de la diosa Ceres. Según Dion Casio (6. 17. 2-4), su introducción en Roma tuvo lugar en el año 496 a. C., a raíz de una hambruna provocada por la escasez de grano durante la guerra contra los volscos. Con el fin de poner fin a la dramática situación, el cónsul A. Postumio²⁷ consultó los libros sibilinos y ofrendó la construcción de un templo a la diosa Ceres, en la idea de que al tener la deidad el control sobre el crecimiento vegetal también lo tenía sobre la escasez alimentaria. El *aedes* fue inaugurado en el año 493 a. C., durante el consulado de Espurio Cassio (D. C. 6. 94. 3; D. Hal. 6. 94. 3; Tac. *Ann.* 2. 49. 1; Liv. 2. 41. 103), y su culto estatal estuvo siempre unido a la causa plebe-

23. Sobre este templo véase PLATNER, S. B., ASHBY, TH., *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, 1929, pp. 16-19; LUGLI, G., "Le temple d'Apollon et les édifices d'Auguste sur le Palatin", *Comptes rendus de l'Acad. Inscript. et Belles Lettres*, 1950, pp. 276-285. También HEKSTER, O., RICH, J., "Octavian and the thunderbolt: The temple of Apollo Palatinus and Roman traditions of temple building", *The Classical Quarterly*, vol. 56, 2006, pp. 149-168.

24. Sobre la decoración del *aedes* de Apolo Palatino véanse: ZANKER, R., "Der Apollontempel auf dem Palatin", *Citta e Architettura nella Roma Imperiale*, *Anal. Rom.* suppl. n° 10, 1983, pp. 21-40; JUCKER, H., "Apollo Palatinus und Apollo Actius auf augusteischen Münzen", *Museum Helveticum* 39, 1982, pp. 82-100.

25. Sobre *Apollo* y los poetas augusteos véase MILLER, J., *Apollo, Augustus and the poets*, Cambridge, 2009.

26. En una biblioteca situada junto al templo de Apolo Palatino había una estatua que representaba a Augusto como Apolo Citaredo (Pseudo-Acro sobre Horacio, *Ep.* 1. 3, 17, *habitu et statu Apollinis*; cf. Servio sobre Virgilio, *Ecl.* 4. 10, *cum Apollinis cunctis insignibus*; CHAMPLIN, E., *Nerón*, Madrid, 2006, p. 173 y nota 103).

27. *MRR* I, p. 12.

ya²⁸. Estaba situado en el Aventino, cerca del Circo Máximo. Lo compartía con otras divinidades de fecundidad, Líber (Baco) y Libera, que se ocupaban de las funciones seminales y junto a los cuales formaba la tríada plebeya²⁹.

En el año 249 a. C., en medio de las vicisitudes de la Primera Guerra Púnica, se produjo un prodigio. Según un pasaje de Varrón recogido por Censorino, cayó un rayo sobre un muro y una torre que estaban situados entre la puerta Colina y la Esquilina. Desde el punto de vista de la mentalidad religiosa romana, ello era una clara advertencia del peligro que corría la propia ciudad de Roma. La consulta de los libros sibilinos abrió el culto a dos nuevas deidades, Plutón y Proserpina. Además, la apertura supuso también la vinculación de Ceres, Líber (Baco) y Libera con Deméter, Dioniso y Kore. Para Le Bonniec³⁰, la asimilación de estos dioses a los romanos estuvo favorecida por el carácter agrario de las deidades griegas y por ello fueron relacionadas con las divinidades agrarias latinas. Esta tríada era funcional y no familiar.

Después de la Segunda Guerra Púnica se creó en Roma una corriente favorable a los ritos de Liber/Baco que amplió rápidamente sus adeptos y que terminó abruptamente con los posteriores sucesos de la *Baccanalia*³¹. John North³² demostró que el culto ya existía en Roma con anterioridad al escándalo. Según Tito Livio (39. 9-19), el origen de la nueva corriente báquica había comenzado en la Campania, como consecuencia de las innovaciones introducidas por Paculla Annia, una sacerdotisa del culto, que lo había ampliado a jóvenes de ambos sexos. Además, había cambiado el rito de diurno a nocturno y celebrado las iniciaciones cinco días al mes en lugar de tres al año. Y, por último, desde la Campania había captado adeptos en la zona de Etruria y de ahí había pasado a la misma Roma, gracias a la labor proselitista de varios de sus líderes, entre los que se incluía uno de los hijos de la sacerdotisa reformadora.

El Senado romano juzgó a la nueva secta como un peligro³³, ya que atacaba el orden social vigente y, condenó a muerte a los adeptos que habían participado en los

28. Posiblemente los *aediles* tomaron su título del nombre latino de templo “*aedes*” y pudieron haber actuado como sacerdotes de la organización plebeya (BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome*, Cambridge, 1988, vol. I, p. 64).

29. BAYET, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 139. El culto introducido en el 493 a. C. debió ser una creación romana partiendo de la combinación de dos diadas itálicas, Ceres/Liber y Liber/Libera (LE BONNIEC, H., *Le culte de Cérès à Rome*, París, 1958, pp. 292-305; SPAETH, B. S., *The Roman goddess Ceres*, Austin 1996, pp. 6-11; ORLIN, E. M., *op. cit.*, pp. 100-101).

30. LE BONNIEC, H., *op. cit.*, p. 310.

31. PAILLER, J. M., *Baccanalia*, Roma, 1988.

32. NORTH, J., “Religious Toleration in Republican Rome”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25, 1979, pp. 85-103.

33. El nuevo rito contaba con la importante ventaja de que estaba abierto a jóvenes de ambos sexos. Las acusaciones de promiscuidad indican que era menos cerrado y más accesible que los ritos tradicionales

ritos³⁴. Se inició la persecución de sus miembros, se aplicó el procedimiento de impiedad y se decretó su prohibición³⁵, que continuó hasta la época de César.

Los nuevos ritos báquicos habían estado abiertos a itálicos, etruscos, romanos y griegos y trascendían, por lo tanto, el concepto de los dioses vinculados a una sola ciudad. Sus adeptos habían superado una visión religiosa localista y ciudadana y ello cuestionaba, desde el punto de vista de la religiosidad oficial, su pertenencia a su ciudad de origen. Las reivindicaciones políticas y las innovaciones religiosas eran consecuencia del esfuerzo que los aliados de Roma habían realizado durante la Segunda Guerra Púnica. Su actuación en la guerra contra Aníbal y Cartago debía tener como contraprestación, desde su punto de vista, la ampliación del papel de los itálicos en la política romana. Esta visión no era compartida por la élite romana, que temía una unión entre la plebe romana y las aspiraciones de los itálicos.

4. DIONISO Y EL PODER EN GRECIA

En el año 324, Alejandro se dirigió a las ciudades griegas con una petición insólita: solicitaba o, mejor dicho, exigía a las ciudades griegas que su persona fuese considerada como un dios. En Atenas, Demóstenes se negó diciendo que nadie excepto los dioses debían ser adorados (Timeo, *ap. Polyb.* 12. 12 b. 2; Dinarco, *Contra Dem.* 94), pero más tarde cambió de opinión diciendo “Dejémosle ser el hijo de Zeus y de Poseidón si así lo desea”. Este nuevo punto de vista se conserva también en un fragmento de Hipérides (*Or.* 1. 31. 17)³⁶: “Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος εἶναι εἰ βούλοιο, [καὶ] ἄφικομένου?”³⁷. Las palabras de Demóstenes indican que en el decreto debía incluirse que era hijo de Zeus. Igualmente los espartanos respondieron a Alejandro afirmativamente “Ἀλεξάνδρῳ, εἰάν θέλη, θεὸς καλεῖσθαι” (Plu. *Moralia*, 219)³⁷ y emitieron un decreto recogido por Claudio Eliano (*VH* 2. 19)³⁸ en

y las denuncias de nocturnidad revelan que cambiaron los horarios habituales de los ceremoniales romanos. Se puede considerar que estas innovaciones formaban parte de un proceso de ruptura con los rituales oficiales romanos. Y así lo entendieron los magistrados que comenzaron la persecución de los adeptos. La pertenencia a esta secta suponía la ruptura con el resto de la sociedad romana.

34. Sobre esto véase el mencionado relato de Tito Livio (39. 9-19).

35. Véase el decreto senatorial sobre las fiestas bacanales (*Senatus Consultum de Bacchanalibus*) en *CIL* 1², 581; *ILS* 18.

36. Hipérides, *Or.* 1. 31. 17 (*Contra Demóstenes*, frag. 7, col. 31, lín. 15-19): “(Tu concediste en la Asamblea que) Alejandro pudiera ser el hijo de Zeus y también de Poseidón si él lo deseaba”

37. Plu. *Moralia*, 219: “Concedamos a Alejandro si lo quiere que se le llame dios”, (traducción de LOPEZ SALVÁ, M., *Plutarco. Obras morales y de costumbre [Moralia] III*, Madrid, 1987, Máximas de los espartanos, 219E, p. 175). Plutarco la pone en boca de Dámide.

38. Eli. *VH* 2. 19: “Puesto que Alejandro quiere ser un dios, que sea dios”, (traducción de CORTES, J. M., *Claudio Eliano. Historias Curiosas*, Madrid, 2006, p. 74).

el que decían “Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός”. Arriano (*An.* 7. 23. 2) menciona embajadas de los diferentes pueblos griegos que portaban coronas e iban ellos mismos coronados como si se tratara de teóforos venidos a adorar a un dios.

Para Taylor³⁹, en ese momento debió comenzar el proceso de identificación de Alejandro con Dioniso que recogen las fuentes. Hay una equiparación entre la conquista de Alejandro de territorio indio y la mítica y religiosa de Dioniso. Según Arriano (*An.* 6. 28. 19), algunos historiadores mencionan que, a su paso por Carmania, Alejandro iba engalanado como Dioniso, recostado junto a sus compañeros en los carruajes y acompañado por flautistas. Les seguía el ejército, coronado de guirnaldas y danzando. Precisa Arriano que en esto imitaba a Dioniso, pero el mismo autor rechaza este relato señalando que los historiadores más creíbles, como Ptolomeo o Aristóbulo, no lo describen. Todo ello indica que se trató de una creación a posteriori cuya finalidad fue la de equiparar la figura de Alejandro con la de Dioniso.

La identificación con Dioniso fue buscada también por los sucesores del rey macedonio, que trataban de reafirmar la solidez de sus tronos vinculándose al dios Alejandro. El único que no le reconoció como dios fue Antípatro, quien declaró que eso sería impío (Suidas v. *Antípatros*). En este sentido, la dinastía macedonia fundada por Antígono Gónatas no rindió culto a sus reyes, aunque los monarcas macedonios fueron adorados por otras ciudades como, por ejemplo, Atenas. Demetrio Poliorcetes y Antígono Gónatas fueron saludados por los atenienses como dioses salvadores e instituyeron un día especial para Demetrio que llamaron *Dyonisia Demetria*⁴⁰. Como dice Taylor⁴¹, los atenienses debían asociar al nuevo salvador con un dios que, probablemente, identificaban con Alejandro.

5. DIONISO, LA PLEBE Y LA POLÍTICA ROMANA ANTES DE MARCO ANTONIO

En el año 146 a. C., el cónsul Lucio Mummio destruyó Corinto y llevó a Roma una pintura de Baco y Ariadna que colocó en el templo de Ceres, Liber (Baco) y Libera en el Aventino. Había sido realizada por el pintor griego Arístides de Tebas que estaba activo en la época de Alejandro. Era una composición célebre en la época, ya que fue subastada y adquirida por Atalo II Filadelfio de Pérgamo, que pagó por la obra 600.000 denarios. Ante el precio desorbitado alcanzado, Lucio Mummio decidió renunciar a la cantidad obtenida y la retiró de la subasta (Plin. *Nat.* 35. 24. 584-585;

39. TAYLOR, R. L., *The divinity of the Roman Emperor*, Middletown, Connecticut, American Philological Association, 1931, p. 23.

40. SCOTT, K., “The Deification of Demetrius Poliorcetes”, *AJP* 1928, pp. 137-166; 217-239.

41. TAYLOR, R. L., *op. cit.*, p. 28.

Str. 8. 6. 23; Vell. 1. 13. 4). Plinio utiliza los términos de *Liberum et Ariadnen* para Baco y Ariadna y se ha sugerido que podía tratarse de dos pinturas, una que representase a Liber/Dioniso/Baco y la otra a Ariadna, pero lo más probable es que se tratase de un solo fresco⁴².

Era una obra emblemática. Se había realizado en la época de Alejandro. Además, había una identificación de Alejandro con Dioniso. La victoriosa expedición del dios Dioniso a la India y su triunfal retorno con su corte de ménades, bacantes y sátiros era el precedente religioso de las victorias alejandrinas en la India y establecía un claro simbolismo del rey macedonio como un “Nuevo Dioniso”. La alta valoración monetaria de la obra sugiere la conexión con Alejandro. Esta debió ser una de las razones por las que el rey de Pérgamo quiso pagar un precio tan alto. Por una parte, le permitía establecer una conexión directa con Alejandro, el gran héroe que llegó a ser divinizado por sus hazañas y, por otra, recuperar para un reino helenístico una pintura que corría el riesgo de terminar en Roma⁴³.

A través de obras como esta, la propaganda de Alejandro buscaba afianzar su vinculación con Dioniso y sus ritos religiosos, en los que el vino era el elemento fundamental de la conexión de los fieles con la deidad. Estas celebraciones podían ser vistas por sus críticos como orgías y borracheras colectivas más que como prácticas conectadas con el dios⁴⁴. Siempre los rituales de Dioniso habían tenido mala fama; su sentido orgiástico casaba mal con la mentalidad tradicional, tanto en Grecia como en Roma, y sus detractores acentuaban los rasgos negativos de los adeptos.

Se puede observar también una clara conexión de esta publicidad perniciosa en la figura de Marco Antonio, a quien la propaganda oriental de la zona que él controlaba exhibió como un “Nuevo Dioniso”⁴⁵. En realidad, lo que buscaba era mostrarse ante sus partidarios orientales, descendientes de los reinos helenísticos, como un

42. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III, I, Zurich/Munich, 1986, VENERI, A., s. v. *Dionysos*, 208, p. 446; GASPARRI, C., s. v. *Dionysos/Bacchus*, p. 560.

43. Sobre los motivos iconográficos inspirados en Dioniso véase *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III, I, Zurich/Munich, 1986, C. GASPARRI s. v. *Dionysos/Bacchus*, p. 561.

44. Como se puede observar en Liv. 9. 17-19.

45. Sobre este tema cabe recordar una de las tragedias más polémicas del teatro griego: *Las Bacantes* de Eurípides. En la obra, terribles desgracias ocurren a quien se opone a la divinidad de Dioniso. Se trata en definitiva de la introducción en Grecia de un culto nuevo opuesto al de la tradición olímpica. Hay dudas acerca del propósito de Eurípides al escribir la obra, no se sabe si estaba a favor de Dioniso o la tragedia era una denuncia sobre las religiones orgiásticas y extáticas como la de Dioniso.

nuevo Alejandro⁴⁶. Este precedente no era desconocido⁴⁷. Además de los reyes helenísticos, entre los romanos ya lo había buscado Mario, que también se presentó como un “Nuevo Dioniso”, Lúculo⁴⁸ o Pompeyo (Plu. *Pomp.* 2. 1. 2)⁴⁹. En los retratos escultóricos se pasó de la estética republicana en el tratamiento del cabello, con cabellos lisos, sin volumen y pegados a la cabeza, a los primeros ejemplos tardo-republicanos de mechones con cuerpo y volumen y una tendencia al entrelazamiento que se inspiraron en la estatuaria idealizada de Alejandro, tal y como podemos observar en una estatua de un Pompeyo maduro de la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhague en la que los mechones están tratados como los de las estatuas idealizadas de Alejandro de la época helenística⁵⁰. Es el caso del busto de mármol de Alejandro conocido como Herma de Azara (Louvre)⁵¹, copia romana de un original de Lisipo realizado en torno al 330 a. C., o de un retrato de un joven Alejandro procedente de Alejandría (British Museum)⁵² realizado en los siglos II-I a. C.

Después de su victoria gala, Julio César celebró en Roma un desfile triunfal en el que incorporó elefantes, lo cual acentuó el carácter báquico del acontecimiento. No fue el primero en hacer desfilar elefantes, sino que ya Pompeyo en el año 79 a. C. festejó un triunfo sobre el rey númida Hierbas e hizo tirar elefantes de su carro en una clara alusión a Dioniso, tal y como recoge Plutarco (*Pomp.* 14. 4) y también Plinio (*Nat.* 8. 2)⁵³: “Romae iuncti primum subiere currum Pompei Magni Africano triumpho, quod prius India victa triumphante Libero patre memoratur”.

46. Para Jeanmaire nunca se ponderará lo suficiente la influencia de la memoria de Alejandro sobre la generación que va desde Pompeyo a Octaviano/Augusto (JEANMAIRE, H., “La politique religieuse d’Antoine et Cléopâtre”, *Revue Archéologique*, V^e série, vol. 19, 1924, p. 247.

47. SCOTT, K., “Octavian and Antony’s *De Sua Ebrietate*”, *Classical Philology*, vol. 24, 1929, pp. 133-134. Sobre la influencia de Dioniso en los Ptolomeos véase: HEINEN, H., “Die Tryphe des Ptolemaios VIII Euergetes II”, en HEINEN, H., (ed.) *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, (*Historia Einzelschriften* 40), Wiesbaden, 1983, pp. 116-130. Ptolomeo XII se presentó también como “Nuevo Dioniso” (D. S. 20. 100. 3. 4.)

48. BALLESTEROS PASTOR, L., “Lucio Licinio Lúculo. Episodios de *imitatio Alexandri*”, *Habis* 29, 1998, pp. 77-85.

49. MICHEL, D., *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius: Archaeologische Untersuchungen*, Bruselas, 1967; WEIPERT, O., *Alexander-Imitatio und römische Politik in republicanischer Zeit*, diss. Ausburg, 1972.

50. POLLIT, J. J., *El arte helenístico*, Madrid, 1989, p. 74, (1^a ed. ingl. *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge 1986).

51. MICHON, E., “L’hermès d’Alexandre dit hermès Azara”, *Revue archéologique*, IV^e série, t. VII, janv-juin 1906, pp. 79-110.

52. SMITH, A. H., *A catalogue of sculpture in the Department of Greek And Roman Antiquities, British Museum, London*, vol. III, Londres, 1901, lám. X, fig. 2 (n^o 1857); POLLIT, J. J., *op. cit.*, p. 67.

53. Plin. *Nat.* 8. 2: “Uncidos por primera vez, en Roma tiraron del carro de Pompeyo Magno en su triunfo sobre África, espectáculo que se recuerda anteriormente en el triunfo del padre Liber, tras su victoria sobre la India”, traducción de BARRIO, E. DEL, *et alii, Plinio. Historia natural. Libros VII-XI*, Madrid, 2003.

Estas procesiones se inspiraban en las que habían realizado los reyes helenísticos, que a su vez imitaban el desfile victorioso de Dioniso tras su éxito en la India⁵⁴. En el cuarto triunfo de César, después de la victoria de Thapsos, figuraron elefantes y los participantes iban calzados con sandalias y coronados de flores (DC 42. 22. 1). Durante las fiestas lupercales se sentó en un trono de oro y, según Dion Casio (44. 11. 2-3), César se hizo ofrecer por Marco Antonio una diadema de laurel exactamente como los reyes helenísticos que imitaban al *Dyonisos Mitthephoros*⁵⁵. Para Pellier⁵⁶, la acentuación identificativa entre César y Dioniso tuvo su complemento en la restauración de los *sacra Liberi patris* y la reintroducción de los colegios báquicos.

Un comentario de Servio (*ad. Buc.* 5. 29) a un pasaje de Virgilio afirma que César había sido el primero en introducir los misterios (*sacra*) de *Pater Liber* en Roma: “Caesarem... quem constat primun sacra Liberi Patris transtuisse Roman”. Para Pallier⁵⁷, la medida de César, en su papel de pontífice, permitiría la existencia de los colegios báquicos, prohibidos por la legislación romana, y se encuadraría en una naturalización de los misterios báquicos. Según Jeanmaire⁵⁸, esto se debió producir porque el prestigio de Dioniso seguía manteniéndose entre las clases populares y los itálicos, a los que había que sumar los griegos orientales que emigraban a la capital e, incluso, algunos aristócratas que debían sentirse atraídos por el misticismo del culto a Dioniso.

54. El día de la batalla de Farsalia tuvo lugar el llamado “milagro de Pérgamo”, en el que se oyeron tambores en el *éidyta* de uno de los templos de la ciudad (Caes. Civ. 3. 105. 5; D. C. 41. 63. 3). Segre (SEGRE, M., “Giulio Cesare e la *χορὰ* pergamena”, *Athenaeum* 16, 1938, pp. 119 ss.) lo interpretó como una acción realizada en el santuario de Dionisio por Mitrídates de Pérgamo, sacerdote de Dionisio y partidario de César. Sucesos extraordinarios tuvieron lugar también en las ciudades de Élide, Tralles y Antioquía de Siria (Caes. Civ. 3. 105), fruto sin duda de seguidores anónimos de César (GRAY, E. W., “Review of Magie, RRAM”, *JRS* 42, 1952, p. 123; BOWERSOCK, G. W., *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, p. 9).

55. TURCAN, R., “César et Dyonisos”, *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, París, 1977, (pp. 317-325), pp. 324-325; PAILLER, J. M., *op. cit.*, p. 740.

56. PAILLER, J. M., *op. cit.*, p. 740.

57. *Idem*, *op. cit.*, p. 741.

58. JEANMAIRE, H., *Dyonisos*, París, 1970, pp. 463-464.

6. ANTONIO Y DIONISO

Estos antecedentes dionisiacos de Pompeyo y César⁵⁹ van a tener ya un desarrollo completo durante el segundo triunvirato con la vinculación de Marco Antonio con Dioniso⁶⁰. Plutarco⁶¹ narra que, después de la batalla de Filipo, Antonio realizó un recorrido triunfal por Asia Menor acompañado de flautistas, danzarines y actores de mimo⁶² y añade (*Ant.* 24)⁶³: “εἰς γοῦν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἠγοῦντο διεσκευασμένοι, κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλις ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον. ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς Ὠμηστῆς καὶ Ἀγριώνιος, ἀφρηεῖτο γὰρ εὐγενεῖς ἀνθρώπους τὰ ὄντα, μαστιγῆς καὶ κόλαξι χαριζόμενος”.

La entrada en Éfeso en la primavera del año 41 marcó la aparición de Marco Antonio como “Neo Dioniso” y le fueron otorgados honores divinos⁶⁴. Como afirma

59. Sobre la identificación de la figuras de Pompeyo, César y Marco Antonio con Alejandro véase MICHEL, D., “Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius”, *Latomus* 94, 167, pp. 35-107. Fears enfatiza que el punto de vista de Cicerón con respecto a Alejandro está mediatizado por el paralelismo entre Alejandro y César (FEARS, J. R., *op. cit.*, p. 121). Para una identificación de Octaviano con Alejandro véase Suet. *Aug.* 18; 50; 94. 5; D. C., 51. 16. 5; Plin. *Nat.* 34. 3. 8; 34. 18. 8; 35. 36. 93.

60. MANNSPERGER, D., “Apollon gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis”, *Gymnasium* 80,4, 1973, pp. 381-404; GRIFFIN, J., 1977, *op. cit.*, pp. 17-26.

61. Un análisis sobre la *Vida de Antonio* de Plutarco en BRENK, F. E., “Plutarch’s Life ‘Markos Antonios’: A Literary and Cultural Study”, *ANRW*, V. II. 33. 6, 1992, pp. 4347-4469.

62. Jeanmaire ve en la descripción de Plutarco un eco de la tradición antiantoniana (JEANMAIRE, H., 1924, *op. cit.*, p. 243).

63. Plu. *Ant.* 24: “A su entrada en Éfeso, las mujeres desfilaron detrás disfrazadas de bacantes y los niños y los hombres iban como sátiros y panes; la ciudad estaba llena de hiedra, de tirso, de salterios, de zampoñas, de flautas, haciéndose llamar él mismo Dioniso Carisotes y Meliquio. Así sería ciertamente para algunos, pero para la mayoría era Dioniso Omestes y Agrionio, pues quitó sus bienes a los hombres de bien, mientras se dejaba agradar por aduladores y funambulistas”, (traducción de SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J. P., GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M., *Plutarco. Vidas paralelas VII*. Madrid, 2009). Recoge Plutarco los calificativos que acompañaban al nombre de Dioniso y que se le atribuían también a Antonio. Unos eran positivos (*Carisotes*: “el que porta la alegría”; *Meliquio*: “el benigno”) y otros totalmente negativos (*Omestes*: “el carnívoro”; *Agrionio*: “el salvaje”). Estos epítetos del dios Dioniso, especialmente el último, inciden en el mito de Dioniso despedazado por los titanes. El ritual de la *Agrionia* recordaba simbólicamente este sacrificio. Es muy probable que en tiempos pretéritos se debía efectuar el despedazamiento de una víctima humana, de ahí la connotación negativa de los apelativos.

64. Sobre la conexión de un relieve conocido como “La llegada de Dioniso” con Antonio véase ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992, pp. 82-87, con referencia a anteriores estudios en p. 396. Se utiliza el relieve para atacar a Antonio y su estilo de vida.

Taylor⁶⁵, fue el primero de los triunviros en recibirlos. Antonio se presentó como Dioniso no solo en Asia, sino también en Atenas⁶⁶ y Egipto.

Con ocasión del desfile triunfal celebrado en Alejandría por su victoria sobre Armenia, el programa estaba ya completamente definido. En Alejandría se desarrolló la idea de la monarquía universal, asumiendo motivos y temas de la política de Alejandro. La equiparación se realizó también a través de los motivos iconográficos tanto de gemas y camafeos como de estatuas. Veleyo Patérculo (2. 82. 4) relata la personificación de Antonio como Dioniso en Alejandría⁶⁷: “cum ante novum se Liberum Patrem appellari iussisset, cum redimitus hederis crocotaque velatus aurea et thyrsus tenens cothurnisque succinctus curru velut Liber Pater vectus esset Alexandriae”. Igualmente, Veleyo (2. 83. 2) hace referencia a un banquete en el que participó Lucio Munacio Planco y en el que este iba pintado de azul y tocado con una corona de cañas personificando al nereido Glauco. Se trataba de una celebración de Antonio relacionada con Dioniso y en la que el triunviro y sus amigos iban vestidos como los dioses y diosas integrantes del cortejo dionisiaco. El papel de Dioniso estaría reservado, sin duda, a Antonio.

Pero esta conexión era arriesgada y, como le sucedió a Alejandro, a Marco Antonio le afectó negativamente la vinculación de su figura con Dioniso. Antonio buscaba, más que relacionar su imagen con Dioniso, la conexión con el rey macedonio, pero el riesgo de que la propaganda enemiga pudiera utilizar la relación del dios con el vino hizo que le perjudicase la visión que en Roma se tenía de esta divinidad. La ciudad del Tíber veía en los rituales del dios los paradigmas de lo oriental y lo decadente, claramente opuestos a las virtudes romanas de la *pietas*, *gravitas* y la *dignitas*. Octaviano hizo de la personificación de Antonio como Dioniso la base de sus ataques antes de la campaña de Accio. Los escritores romanos al servicio de su enemigo político, Octaviano, aprovecharon esta conexión para mostrarlo bajo los

65. TAYLOR, R. L., *op. cit.*, p. 109.

66. En el año 38 a. C., durante su estancia en Atenas (App. BC 5. 76), acompañado de Octavia, Antonio celebró una boda mística, como “Joven Dioniso”, con la diosa Atenea (D. C. 48. 39. 2). Antonio lo aceptó como un honor, pero también insistió en que la ciudad dotara a la diosa Atenea con una importante dote. Antonio y Octavia fueron reconocidos como dioses benefactores. A partir de una inscripción encontrada en el ágora de Atenas, Raubitschek hace una nueva interpretación de un texto de Séneca el viejo (*Suas.* 1. 6-7) y sostiene que Antonio y Octavia fueron aclamados como Dioniso y Atenea Polias (RAUBITSCHKE, A. E., “Octavia’s Deification at Athens”, *TAPhA*, 77, 1946, pp. 146-150).

67. Vell. 2. 82. 4: “Se había hecho llamar anteriormente nuevo padre Liber, cuando paseó en carro por Alejandría ornado de hiedra, ceñido con una corona de oro, llevando en la mano un tirso y calzado con coturnos, representando al padre Liber”, (traducción de SÁNCHEZ MANZANO, M. A., *Veleyo Patérculo. Historia Romana*, Madrid, 2001).

rasgos de un borracho⁶⁸, un déspota oriental y un títere en manos de Cleopatra⁶⁹, la “pérfida” reina de Egipto.

Cicerón en las Filípicas había proporcionado unas descripciones o imágenes de Antonio bebedor y resacoso que vomitaba en medio de ceremonias oficiales. La posterior asociación entre Antonio y Dioniso fortaleció la identificación pública entre Antonio y el vino. La propaganda octaviana explotó esta conexión y fijó definitivamente en la opinión pública las imágenes que Cicerón había creado de la relación entre Antonio y el vino. En definitiva, la vinculación de Antonio y Dioniso favoreció al triunviro en la parte oriental, pero esta misma identificación se le volvió en contra en los territorios occidentales donde la propaganda promovida por Octaviano puso el acento en los aspectos negativos de Dioniso y se los atribuyeron a Antonio.

7. OCTAVIANO Y APOLO

El nombre de Apolo ya había sido utilizado en el año 43 a. C. por Octaviano y Marco Antonio durante la batalla de Filipos como santo y seña (Val. Max. 1. 5. 7). Aunque hay ciertas dudas sobre si también lo empleó Bruto⁷⁰. Valerio Máximo (1. 5. 7) apunta a que, con ocasión de su cumpleaños, Bruto citó un verso de Homero (*Il.* 16. 849: “ἀλλά με μοῖρ’ ὀλοῆ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός”, “Pero el funesto destino y el hijo de Leto me han matado”). Como señala este autor, fue un presagio ya que Antonio y Octaviano, al dar Apolo como santo y seña para la batalla, provocaron la pérdida de Bruto y atribuye su muerte al dios Apolo. Plutarco (*Brut.* 34) recoge, sin embargo, que cuando en Filipos, antes de comenzar la segunda batalla, Bruto dio por seña a sus soldados el nombre de Apolo, al haber pronunciado el verso homérico con anterioridad, provocó su propio derrota y se ha tenido esta estrofa como indicio de un presagio funesto⁷¹. La identificación de Antonio con Dioniso, el dios de la victoria, colocaba a Octaviano en una clara desventaja en el plano propagandístico. El herede-

68. SCOTT, K., 1933, *op. cit.*, pp. 7-49; *Idem*, “Octavianus’ Propaganda and Antony’s de sua ebrietate,” *Classical Philology* 24, 1929, pp. 133-141.

69. VOLKMANN, H., *Kleopatra. Politik und propaganda*, Munich, 1953; GRANT, M., *Cleopatra*, Londres, 1972; KLEINER, D. E. E., *Cleopatra and Rome*, Harvard University Press, Cambridge MA., 2005; TYLDESLEY, J., *Cleopatra. Last queen of Egypt*, Londres, 2008; GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*

70. Bruto puso un gran interés en la celebración de los *Ludi Apollinarius* que se festejaron en el mes de julio del año 44 a. C. Además, tanto Casio como Bruto acuñaron monedas con la imagen de Apolo y sus símbolos (CRAWFORD, M. H., *op. cit.*, RPC n° 503-4, 506; II, 741). Sobre esto véase MOLES, J. L., “Fate, Apollo and M. Junius Brutus,” *AJph*, 104, 1983, pp. 249-256, esp. 250. Y también las consideraciones que hace Gosling al artículo de Moles (GOSLING, A., “Octavian, Brutus and Apollo: a note of Opportunistic propaganda,” *AJph*, 107, 1986, pp. 586-589).

71. La anécdota también fue recogida por Apiano (*BC* 4. 134). Un análisis sobre en el tema en MOLES, J. L., *op. cit.*, pp. 249-256. Como dice Gosling Octaviano, después de Filipos, pudo haber sugerido que

ro de Julio César se veía abocado a identificarse con una divinidad masculina y victoriosa que pudiese contrarrestar la asociación de Antonio con Dioniso. Y para ello se inspiró en los mitos grecorromanos con los que la familia Iulia estaba vinculada.

En torno al año 41 (¿2º semestre?), un año antes del Tratado de Bríndisi, Octaviano debió comenzar a reivindicar a Apolo como su protector⁷². Esta divinidad había ayudado a su antepasado Eneas⁷³ y a los troyanos contra los griegos y, además, guardaba una gran semejanza con Vediovis, la deidad de la *gens* Iulia⁷⁴. Al mismo tiempo, tenía la ventaja con respecto a Dioniso de que gozaba en Roma de una gran popularidad y no tenía los matices oscuros y negativos que el dios del vino tenía para los romanos.

En la primavera del año 39, Antonio y Octaviano firmaron la Paz de Miseno con Sexto Pompeyo⁷⁵, pero esta se volvió a romper poco después y comenzaron de nuevo los bloqueos marítimos por parte de la flota de Sexto Pompeyo. A finales de ese año se produjeron los esponsales entre Octaviano y Livia, que escandalizaron a la opinión pública romana (D. C. 48. 44) debido a que ella estaba embarazada de Tiberio Claudio Nerón, hasta entonces su marido, y fue entregada por este a su nuevo esposo⁷⁶.

Apolo había abandonado a Bruto al ponerse en marcha un presagio que obró como el ritual de *evocatio*, que se dirigía a los dioses de las ciudades enemigas (GOSLING, A., *op. cit.*, p. 588).

72. Sobre la identificación de Apolo con Octaviano/Augusto véanse referencias en KIENAST, D., *Augustus: Prinzeps und Monarch*, Darmstadt, 1982, pp. 192 ss.; SCHNEIDER, R. M., *Bunte Barbaren: Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst*, Worms, 1986, pp. 67ss.; SIMON, E., *Die Portlandvase*, Mainz, 1957, pp. 30ss.

73. La importancia de Eneas es capital en la propaganda octaviana. Eneas era hijo de Venus y el padre de Iulo, el antepasado de la familia Iulia. Además, había traído desde Troya a Italia el *Palladium*, la estatuilla de la diosa que era custodiada en el templo de Vesta. El hecho de que Octaviano utilizara en su propaganda su relación con los antepasados de la familia Iulia pudo estar motivada por su interés en contrarrestar la visión que la aristocrática *nobilitas* tenía de él. Le veían como un advenedizo, por su origen innoble. Octaviano solo había accedido a la familia Iulia por adopción. Los ataques propagandísticos de Antonio en este sentido le debieron afectar y su reacción fue potenciar su vinculación con Julio César, al que colocó entre los dioses, y con la familia Iulia. Igualmente, su boda con la *nobilissima clarissima* Livia debió ir en la misma dirección (sobre Eneas y el Palladio véase SAN VICENTE, J. I., “El *Palladium* y su entorno en la moneda romana desde la época republicana hasta Adriano”, *Numisma* 251, 2007, pp. 219-243).

74. Gell. 5. 12. 12: “Por esta razón muchos han creído que se trataba del dios Apolo y se le inmola una cabra siguiendo el ritual humano. Una figura de este animal está junto a la estatua del dios” (traducción LÓPEZ MOREDA, S., *Aulo Gelio. Noches Áticas*, Madrid, 2009).

75. Esta paz permitió el regreso a Roma de numerosos exiliados políticos, entre ellos Tiberio Claudio Nerón y su esposa Livia Drusila. Muchos de estos expatriados terminaron engrosando las filas de Octaviano.

76. Por supuesto que Octaviano se había divorciado de Escribonia y Tiberio de Livia. A pesar de ello, hubo un gran escándalo, ya que se casó con Livia en estas circunstancias y, desde el punto de vista romano, esta conducta podía ser considerada como *adulterium* (SCOTT, K., *op. cit.*, p. 31).

Suetonio menciona el nacimiento de Druso tres meses después de su unión (*Claud.* 1. 1). Como Druso nació el 14 de enero del año 38, los esponsales se debieron celebrar hacia el mes de octubre del año 39 a. C.⁷⁷, ya que la boda se ofició el 17 de enero, tres días después del nacimiento de Druso⁷⁸.

Para Flory⁷⁹, el casamiento se produjo porque Octaviano quería ampliar sus apoyos políticos por medio de su matrimonio con Livia⁸⁰. Tiberio Claudio Nerón era un partidario de Antonio y, además, Livia, una *nobilissima clarissima*, pertenecía a una de las familias de mayor prestigio. A partir de ese momento, estas *familiae* apoyaron al advenedizo Octaviano⁸¹. Aunque algunos autores como Tácito (*Ann.* 1. 10. 5) o Suetonio (*Aug.* 62. 2; *Cal.* 25. 1) han señalado que Octaviano raptó a Livia, todo parece indicar que fue más bien una boda política realizada con la aquiescencia de su antiguo marido⁸². La rapidez con que se efectuó la boda y las circunstancias del embarazo de Livia⁸³ fueron aprovechadas por la propaganda de Antonio⁸⁴ para acentuar los rasgos más negativos del suceso con el propósito de desprestigiar a Octaviano⁸⁵.

77. Las fuentes arguyen que se casó embarazada (Suet. *Aug.* 62. 2; *Tib.* 4. 3; *Claud.* 1. 1; Vell. Pat. 2. 95. 1; Tac. *Ann.* 5. 1. 2).

78. La fecha de la boda figura en un calendario encontrado en Verulae en 1922 (*Fasti Verulani*): EHRENBERG, V., JONES, A. H. M., *op. cit.*, p. 46; G. RADKE, s. v. "Verulae", *RE N. R.* 8A2, 1958, col. 1688; DEGRASSI, A., *Inscriptiones Italiae. Rome*, vol. 13. 2, 1963, p. 401; HERZ, P., *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, Diss. Mainz, 1975, pp. 10, 13; *Idem*, "Kaiserfeste der Prinzipatszeit", *ANRW II.* 16. 2, 1978, pp. 1149, 1151, 1153; TEMPORINI, H., *Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat*, Berlín, Nueva York, 1978, p. 69, n. 339); SUERBAUM, W., "Merkwürdige Geburtstage", *Chiron* 10, 1980, pp. 337-355, esp. p. 346.

79. FLORY, M., "Abducta Neroni uxor: the Historiographical Tradition on the Marriage of Octavian and Livia" *TAPhA*, 118, 1988, pp. 343-359, esp. p. 345.

80. También había sido la causa del anterior matrimonio de Octaviano con Escribonia. Una sobrina de Escribonia estaba casada con Sexto Pompeyo. Escribonia era hermana del suegro de Pompeyo, Lucio Escribonio Libo. El matrimonio se había realizado cuando Octaviano estaba interesado en mejorar su relación con Sexto Pompeyo (PELLING, CB. R., "The Triumviral Period", *CAH*, 10, Cambridge, 1996, [1-69], p. 24) y crear con él un bloque que le permitiese contrarrestar el prestigio que tenía en esos momentos Antonio.

81. KIENAST, D., *op. cit.*, pp. 43-44; SYME, R., *op. cit.*, pp. 293- 294; SOUTHERN, P., *op. cit.*, pp. 123, 322 nota 4.

82. Tiberio Claudio Nerón falleció en el año 33-32 a. C. y nombró como tutor de sus dos hijos a Octaviano (Suet. *Tib.* 6. 4; D. C. 48. 44. 5) (BARRETT, A., *Livia. Primera Dama de la Roma Imperial*, Madrid, 2004, p. 56).

83. Octaviano obtuvo la aprobación del colegio de pontífices, pero como apunta Barrett (*op. cit.*, pp. 49-50 y nota 12) la mayoría de los componentes se encontraban fuera de Roma. Quizás estaba en la capital Publio Sulpicio Rufo, de la familia de los Césares.

84. CHARLESWORTH, M. P., "Some Fragments of Propaganda of Mark Antony", *CQ* 27, 1933, p. 177.

85. Las acusaciones de impiedad contra Octaviano por personalizar a Apolo se vieron contrarrestadas por denuncias similares contra Antonio y, posiblemente, contra Pompeyo.

Que las fuentes filoctavianas incidan en que la entrega fue amistosa indica que esa argumentación fue la línea de defensa de la contrapropaganda política de Octaviano frente a la acusación de rapto que los partidarios de Antonio debieron propagar con el fin de identificar a Octaviano con un tirano⁸⁶.

Durante una de las hambrunas que tuvieron lugar en Roma, por causa de los bloqueos navales de Sexto Pompeyo (App. BC 5. 77), se celebró un banquete en la ciudad del Tíber en el que los comensales iban vestidos como dioses olímpicos. Octaviano iba caracterizado como Apolo, tal y como recoge Suetonio al citar un verso anónimo (Aug. 70. 1-2)⁸⁷: “Cum primum istorum conduxit mensa choragum, / Sexque deos vidit Mallia sexque deas, / Impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit, / Dum nova divorum cenat adulteria / Omnia se a terris tunc numina declinarunt, / Fugit et auratos Iuppiter ipse thronos”. La cena fue conocida como la de los doce dioses, “*dodekatheos*”, y era una representación o una parodia de un *lectisternium* (banquete sagrado de los doce dioses principales)⁸⁸. “El banquete de los doce dioses” escandalizó a la opinión pública romana (D. C. 48. 44. 3) y Octaviano fue identificado por el pueblo como Apolo *Tortor*⁸⁹, es decir Apolo Torturador (Suet. Aug. 70)⁹⁰.

Si nos guiamos por la mención de que la cena tuvo lugar en medio de una hambruna, el suceso pudo ocurrir en diferentes años. Las propuestas varían según los autores: con anterioridad a la batalla de Filipos, en los años 44-43⁹¹; con posterioridad al Tratado de Bríndisi⁹², sellado en septiembre del año 40⁹³; antes de la Paz de Miseno, firmada en el verano del año 39⁹⁴. Wardle⁹⁵ defiende que la fecha más probable es el año 39. Sin embargo, Bauman⁹⁶ opina que pudo ocurrir con posterioridad, ya que

86. FLORY, M., *op. cit.*, p. 348.

87. Suet. Aug. 70. 1-2: “Tan pronto como la mesa de esos desaprensivos contrató a un director escénico / y Malia vio a seis dioses y a seis diosas, / mientras César representaba su impía imitación de Febo, / mientras se banqueteara con nuevos adulterios de los dioses, / todas las divinidades se alejaron de la tierra / y el mismo Júpiter abandono su dorado trono /” (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *Suetonio, Vidas de los Doce Césares*, vol. I, Madrid, 1992).

88. No lo ve así Flory (FLORY, M., *op. cit.*, p. 345) siguiendo a EITREM, S., “Zur Apotheose”, *Symbolae Osloenses*, 10, 1932, p. 42.

89. El nombre de Apolo *Tortor*, guarda paralelismo con el relato de la entrada de Antonio en Éfeso, cuyos habitantes le saludaron también como Dioniso *Omestes* y *Agrionio*.

90. TAYLOR, R. L., *op. cit.*, p. 119; SCOTT, K., 1933, *op. cit.*, pp. 30-31.

91. Propuesta de PALOMBI, D., *Tra Palatino e Esquilino: Velia, Carinae, Fagutal*, Roma, 1997, pp. 148-149.

92. Propuesta de GURVAL, R. A., *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of Civil War*, Ann Arbor, 1995, pp. 85-96.

93. SYME, R., *op. cit.*, p. 280.

94. *Idem.*, *op. cit.*, p. 285.

95. WARDLE, D., *Suetonius. The Life of Augustus*, Oxford, 2014, p. 444.

96. BAUMAN, R. A., *Women on Politics in Ancient Rome*, Londres, 1992, p. 95.

hasta el año 36 no se produjo la derrota de Sexto Pompeyo en Nauloco y continuaron las hambrunas. Dion Casio (48. 31. 1-6) y Apiano (BC 5. 68) describen los graves sucesos producidos en Roma durante el año 39 a. C. por el hambre. La *plebs* culpó a Octaviano de la carestía de alimentos que sufría el pueblo romano por no querer pactar con Pompeyo⁹⁷. También Suetonio incide en que Octaviano tenía a la opinión pública en contra (Suet. *Aug.* 16. 1) y ello le obligó a “hacer la paz a instancias del pueblo que, interceptados los víveres, se veía amenazado por el hambre”⁹⁸.

Ya Scott⁹⁹ relacionó “el banquete de los doce dioses” con la boda de Octaviano y Livia. Barret¹⁰⁰ relaciona el ágape con los esponsales¹⁰¹, que debieron tener lugar a mediados del mes octubre del año 39, mientras que la boda se produjo el 17 de enero del año 38 a. C.

Según Flory¹⁰², quien identifica el banquete de los doce dioses con la boda y no con los esponsales, Tiberio Claudio Nerón iba caracterizado de Júpiter y Livia de Juno, y por ello surgió el comentario sobre los adulterios de los dioses. Tiberio Claudio Nerón, el antiguo marido de Livia, fue quien condujo formalmente a Livia, ya que el padre de la novia había fallecido. Flory vincula con el evento otra serie de textos transmitidos por los autores clásicos, entre ellos el de Dion Casio (48. 44. 3). Acompañaban a los convidados jóvenes esclavos desnudos que se movían entre los comensales, conocidos como *deliciae*, y educados para proferir frases ingeniosas y procaces¹⁰³. Uno de ellos al ver a Livia reclinada junto a Octaviano, y a Tiberio Nerón en otro *triclinium* junto a un hombre, le dijo a Livia al mismo tiempo que señalaba a Tiberio Nerón: “¿Por qué estáis aquí, señora, si tu marido está allí?”. Para esta autora los disfraces de la fiesta fueron una representación cómico burlesca de los amores de los dioses y de ahí la presencia de los *deliciae* y argumenta que incluso las bodas más

97. HADAS, M., *Sextus Pompey*, Nueva York, 1966; POWELL, A., WELCH, K. (eds.), *Sextus Pompeius*, Swansea, 2002.

98. Suet. *Aug.* 16. 1: “modo pace facta, flagitante populo ob interclusos commeatus famemque ingravescentem”.

99. *Ibid.* p. 31.

100. BARRETT, A., *op. cit.*, pp. 47-53 y asegura que probablemente Livia se fue a vivir a casa de Octaviano después del compromiso (p. 53).

101. Los esponsales eran un contrato preparatorio del contrato definitivo del matrimonio. La promesa de matrimonio la llevaban a cabo ambos esposos, es decir, aquellos que contraían esponsales.

102. El enfrentamiento con Pompeyo era inevitable y la prisa por celebrar su matrimonio con Livia pudiera estar motivada por la inminencia de una guerra impopular contra Pompeyo (FLORY, M., *op. cit.*, pp. 343-359, esp. 354-355 sobre la caracterización de Tiberio y Livia; GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, p. 175, nota 26).

103. Sobre los *deliciae* véanse: Sen. *Cons. Sap.* 11. 3; Stat. *Silv.* 2. 1. 72; 5. 5. 66; Quint. *Inst. Or.* 1. 2. 7. BARRETT, A., *op. cit.*, p. 52.

serias solían terminar con chistes obscenos y canciones, los *fescennina iocatio*, que acompañaban a la pareja en su trayectoria a su nueva casa¹⁰⁴.

Por otra parte en el año 37 a. C. se produjo la renovación del triunvirato y ello tuvo su proyección en las monedas. Por primera vez Octaviano introduce el trípode de Apolo en sus emisiones¹⁰⁵.

Sin duda estas acciones están relacionadas con la identificación de Octaviano con su dios protector e incluso postulaba que Apolo era su padre. A tal efecto hizo circular la historia de que Apolo en forma de serpiente había conocido a su madre, tal y como lo había hecho Zeus con Olimpia, la madre de Alejandro (Suet. *Aug.* 94. 4)¹⁰⁶.

Este tipo de propaganda podía ser contrarrestado desdeñando los orígenes del heredero de Julio César, su *ignobilitas*¹⁰⁷. Antonio ya lo había realizado en un primer momento, cuando Octaviano reclamó la herencia de César y, probablemente, volvería a recordar a los antepasados de Octaviano con el fin de neutralizar su nueva vinculación con Apolo. Antonio, según Suetonio (*Aug.* 2. 3; 4. 2), atacó los orígenes de Octaviano mencionando que su bisabuelo era un liberto y que ejercía de cordelero en el distrito de Thuri. Su abuelo era *argentari*, cambiador de moneda. Por parte de madre, su bisabuelo era de origen africano y su bisabuela tenía una tienda de perfumes y, posteriormente, una panadería en Aricia. Suetonio (*Aug.* 4. 2) menciona una carta de Casio de Parma dirigida a Octaviano en la que le escribe¹⁰⁸: “Materna tibi farinast ex crudissimo Ariciae pistrino: hanc finxit manibus collybo decoloratis Nerulonensis mensarius”.

Sin duda había comenzado la guerra propagandística entre los líderes militares y su identificación con dioses protectores. Octaviano se sumó a las pautas que había marcado Antonio y, posiblemente, Sexto Pompeyo. En una celebración de los *ludi plebei* festejada en noviembre del año 41 a. C., Octaviano hizo retirar la estatua de Neptuno de la procesión después de haber recibido un gran aplauso por la plebe al principio de los juegos (Suet. *Aug.* 16. 2; D. C. 48. 31). Sin duda Neptuno era visto como símbolo de Pompeyo y este lo potenciaba ya que sostenía que era hijo de Neptuno, llevaba un manto de color azul marino, sacrificaba constantemente al dios, a

104. FLORY, M., *op. cit.*, pp. 354-355. Rechaza la opinión de Nock, que veía la cena como una invención (NOCK, A. D., *CAH*¹, 10, p. 474).

105. CRAWFORD, M., *RRC.*, *op. cit.*, nº 537-538 y vol. II, pp. 743-744 con comentario.

106. TAYLOR, R. L., *op. cit.*, p. 119.

107. Su matrimonio con Livia Drusilla lo relacionaba con los Claudios y con su padre el fallecido Livio Drusillo, cuya memoria gozaba de gran prestigio en Italia (SYME, R., *op. cit.*, p. 293; LEVICK, B., *Tiberius the Politician*, Londres, 1976, p. 15; CARTER, J. M., *Suetonius: Divus Augustus*, Bristol, 1982, pp. 182-183; FLORY, M., *op. cit.*, p. 345; BARRETT, A., *op. cit.*, p. 47).

108. Suet. *Aug.* 4. 2: “De la más grosera tahona de Aricia procede tu harina materna; la amasó un cajero de Nérulo con sus manos manchadas por el trasiego de monedas”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

quien atribuía sus éxitos y acuñaba moneda con la imagen de la deidad y el tridente¹⁰⁹. La victoria sobre las flotas de Octaviano y los bloqueos de Roma acentuaron esta caracterización y al identificarse con Neptuno seguía el juego de los triunviros que habían proclamado sus ascendencias divinas.

Sin duda el detonante de la situación había sido la identificación de Antonio con Dioniso en la línea de la tradición helenística. Con el fin de contrarrestar la nueva vinculación divina de Antonio, sus competidores, Octaviano y Sexto Pompeyo, habían buscado relacionarse con Apolo y Neptuno, dos deidades tan poderosas como Dioniso en el plano religioso. Al ser el campo de acción de ambos políticos la parte occidental del área controlada por Roma y, ante la imposibilidad de presentarse en ella como Neo Apolo o Neo Neptuno, adoptaron declararse hijo de Apolo e hijo de Neptuno respectivamente.

8. ANTONIO, CICERÓN Y OCTAVIANO

La enemistad de Antonio con Cicerón¹¹⁰ venía ya desde antiguo. La madre de Antonio, después del fallecimiento de su esposo M. Antonio Crético, había contraído matrimonio con P. Cornelio Léntulo Sura, cónsul en el año 71 que, implicado en la conjuración de Catilina, fue ejecutado el 5 de diciembre del año 63 en la cárcel Mamertina (Cic. *Flac.* 40; *Phil.* 2. 7; *Sal. Cat.* 55). Aunque su familia reclamó el cadáver para el funeral, parece que este le fue negado por Cicerón, lo que aumentó el resentimiento de Marco Antonio, hijastro del ex cónsul ejecutado (Cic. *Phil.* 2. 7; *Plu. Ant.* 2).

Las relaciones entre Antonio y Cicerón habían sido muy malas ya en vida de Julio César y se acentuaron con la muerte de este. En una carta dirigida a Ático (*Fam.* 14. 21. 3), fechada el 11 de mayo del 44, Cicerón se lamenta de que el atentado contra César careció de una planificación adecuada ya que se debió eliminar a Marco

109. SCOTT, K., *op. cit.*, p. 29.

110. Sobre Cicerón véanse: BOISSIER, G., *Cicéron et ses amis*, París, 1865, Hildesheim, 1976; BUCHNER, K., *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg, 1964; DOREY, T. A. (ed.), *Cicero*, Nueva York, 1965; DOUGLAS, A. E., *Cicero*, Oxford, 1968; GELZER, M., *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden, 1969; GRIMAL, P., *Cicero*, París, 1986; GUILLÉN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, 2 vols., Salamanca, 1981; KUMANIECKI, K., *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma, 1972; LACEY, W. K., *Cicero and the End of the Roman Republic*, Nueva York, 1978; MITCHELL, T. N., *Cicero. The Ascending Years*, New Haven, 1979; RAWSON, E., *Cicero. A Portrait*, Londres, 1975; SHACKLETON BAILEY, D. R., *Cicero*, Londres, 1971; SMITH, R. E., *Cicero. The Statesman*, Cambridge, 1966; STOCKTON, D., *Cicero: A Political Biography*, Londres, 1971; WOOD, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1988; PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona, 2005.

Antonio al mismo tiempo que a César¹¹¹: “quis enim hoc non vidit, regni heredem relictum?”. Y no se refería a Octaviano, sino al cónsul Marco Antonio, que en esos momentos controlaba la política romana.

La primera Filípica fue pronunciada ante el Senado del 2 de septiembre del año 44¹¹². La segunda nunca fue impartida, aunque Cicerón la compuso como si la hubiese proferido el 19 de septiembre de ese año, si bien la escribió entre septiembre y octubre del 44. En ella los ataques son ya furibundos, Cicerón acusa a Marco Antonio de haber tenido amoríos con amigos inclinados al amor con muchachos (*Phil.* 2. 44)¹¹³: “Sumpsisti virilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. Primo vulgare scortum, certa flagitii merces, nec ea parva”.

Los problemas y ataques entre Octaviano y Marco Antonio comenzaron ya en el mismo año 44, poco después de la llegada de Octaviano a Roma con el fin de hacerse cargo de la herencia de su padre adoptivo, Julio César (Suet. *Aug.* 8; App. *BC* 3. 9-13; D. C. 45. 3). Ciertamente la juventud de Octaviano, 18 años, los problemas de la capital entre los partidarios de los llamados libertadores, seguidores de Casio y Bruto, y quienes habían apoyado a César hacían la situación confusa y difícil. La llegada del heredero traía aun una mayor incertidumbre a la situación política y hacía más inestable el equilibrio entre las distintas facciones. El bloqueo de Marco Antonio a Octaviano provocó que este no pudiera tomar posesión inmediata de su herencia y del legado de César. Como resultado, Octaviano se posicionó en el bando de Cicerón (*Plu. Ant.* 16).

111. Cic. *Fam.* 14. 21: “¿Quién, en efecto, no vio esto: que se dejaba un heredero del reino?”, RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, M., Introducción, traducción y notas de *Cicerón. Cartas a Ático* (*Cartas 162-426*), Madrid, 1996, nº 375 (XIV 21), p. 355.

112. La primera Filípica tuvo su origen en el discurso que Antonio pronunció contra Cicerón y en su ausencia en el Senado en el que también propuso nuevos honores para César. Al día siguiente Cicerón pronunció el discurso que fue la base de la primera Filípica, aunque Antonio se encontraba ausente. Como opina Bengtson, la imagen de Marco Antonio, tanto en la antigüedad como en la moderna historiografía, ha sido modelada por las Filípicas (BENGTSON, H., *op. cit.*, p. 300). Estos discursos de Cicerón fueron la base de los ataques de la propaganda octaviana contra Antonio y son la principal fuente de la *Vida de Antonio* de Plutarco (WET, B. X. DE, “Contemporary Sources in Plutarch’s Life of Antony”, *Hermes*, 118, 1990, pp. 80-90).

113. Cic. *Phil.* 2. 44: “Tomaste la toga viril y al punto la convertiste en toga mujeril. Fuiste, en primer lugar, una vulgar prostituta; el precio de tu vergonzoso servicio era fijo y, por cierto, no pequeño”. Sobre la traducción véase MUÑOZ JIMÉNEZ, M. J., *Cicerón. Discursos VI. Filípicas*, Filípica II, 18 (44), pp. 128-129. Sobre este ataque véase SUSSMAN, L. A., “Anthony the *Meretrix Audax*: Cicero’s Novel Invective in Philippic 2. 44-46”, *Eranos* 96, 1998, pp. 114-128. Como dice Edwards, Cicerón otorga a Antonio el papel femenino en su relación con Curio, lo que desde el punto de vista romano era despreciable e indigno, una conducta propia de esclavos (EDWARDS, C., *The Politics of Immorality in ancient Rome*, Cambridge, 1993, pp. 64-65).

Las relaciones entre ambos se deterioraron hasta el punto de que Marco Antonio acusó a Octaviano de tramar un intento de asesinato hacia su persona los días 5 y 6 de octubre de ese mismo año. En la antigüedad, autores como Veleyo Patérculo (2. 60. 3) o Nicolás de Damasco (*FGrHist. frag.* 130. 30 [123]) rechazaron la acusación. Apiano (*BC* 3. 39) la consideró como improbable argumentando que a Octaviano le convenía más que Antonio viviera, aunque fuera injusto para él, ya que aquél era el terror de los asesinos¹¹⁴. Porque si Antonio moría, aquéllos se atreverían a todo sin miedo alguno, en especial, porque contaban con la ayuda del Senado¹¹⁵. Pero Cicerón en una carta dirigida a Cornificio hizo responsable a Octaviano del atentado (*Fam.* 12. 23. 2)¹¹⁶: “*Rerum urbanarum acta tibi mitti certo scio; quod ni ita putarem, ipse perscriberem, in primisque Caesaris Octaviani conatum; de quo multitudini fictum ab Antonio crimen videtur, ut in pecuniam adolescentis impetum faceret, prudentes autem et boni viri et credunt factum et probant. Quid quaeris? magna spes est in eo: nihil est, quod non existimetur laudis et gloriae causa facturum. Antonius autem, noster familiaris, tanto se odio esse intelligit, ut, quum interfectores suos domi comprehenderit, rem proferre non audeat*”.

Cicerón (*Phil.* 3. 8. 19) en la tercera Filípica replica a uno de los edictos de Antonio y aboga por la destrucción del cónsul Antonio dejando entrever que él apoya y ha

114. Southern coincide con Apiano en que Antonio era más útil a Octaviano vivo que muerto y que el Senado se mostró muy dispuesto a dar crédito a la historia y lo deja en rumor (SOUTHERN, P., *op. cit.*, pp. 70-71), pero no tiene en cuenta la carta de Cicerón a Cornificio (*Fam.* 12. 23. 2). Estamos de acuerdo con la argumentación de Chamoux cuando escribe “Es muy relevante y bien característico de la eficacia de la propaganda augustea que los historiadores modernos, influidos por el prestigio del emperador, se nieguen casi unánimemente a admitir la realidad de los hechos. Plutarco y Apiano no se deciden entre la tesis de la conspiración y aquella otra del atentado imaginario. Pero Suetonio, por regla general bien informado, e incluso Seneca antes que él, afirma que Octaviano había querido eliminar a su adversario por medio tan expeditivo. Es normal que fracasada la operación, negase rotundamente haber sido el inspirador” (CHAMOUX, F., *op. cit.*, p. 128).

115. Plutarco (*Ant.* 16. 7-8) describe que Antonio tuvo un sueño en el que un rayo golpeaba su mano derecha. También relata que a Antonio le llegó el rumor de que César (Octaviano) conspiraba contra él y señala que César se defendió, pero que Antonio no se dejó convencer. El texto de Plutarco no menciona ningún atentado y solo alude a sueños y rumores. Todo parece indicar que Plutarco no quiso pronunciarse sobre el tema.

116. Cic. *Fam.* 12. 23. 2: “Tengo plena certeza de que te han enviado la *Crónica de la ciudad*. Si no pensase así, yo mismo te hubiera escrito detalladamente sobre el atentado gestado por César Octaviano. En cuanto a este hecho, la multitud piensa que es una acusación forjada por Antonio para asaltar la fortuna del joven. Las personas inteligentes y además hombres de bien creen que es cierto y lo aprueban. ¿Que más quieres? En él hay depositada una gran esperanza. No hay nada que no piensen que va a hacer en defensa de su honor y su buen nombre. Por su parte, Antonio, nuestro amigo, comprende que inspira un odio tan grande que, a pesar de sorprender a sus asesinos en su propia casa, no se atreve a denunciar el hecho”. Sobre la traducción véase MAGALLON GARCIA, A. I., Introducción, traducción y notas de Cicerón. *Cartas IV. A los familiares (Cartas 174-435)*, Madrid, 2008, n° 347 (XII 23), pp. 415-416.

aconsejado a Octaviano contra Antonio¹¹⁷. También Suetonio creyó en la veracidad del complot de Octaviano contra Antonio (*Aug.* 10. 3). Otros escritores, como Séneca (*Cl.* 1. 9. 1), estaban convencidos de la culpabilidad de Octaviano ya que dice que el joven de 18 años atacó al cónsul Antonio por medio de una conjura.

Es posible que Cicerón y otros personajes afines, pensando que por su juventud podía ser fácilmente manejado¹¹⁸, utilizaran a Octaviano como un ariete para descabezar a Antonio y dividir a los cesarianos. Cicerón tenía la suficiente influencia y peso en el Senado como para que su consejo de atentar contra el cónsul Antonio se tuviese en cuenta y, además, Antonio se había convertido en una obsesión para él. Era, por otra parte, la época en que Octaviano busca los consejos de Cicerón¹¹⁹. El joven heredero no se hubiera atrevido a promover esta acción si no se hubiese visto instigado por la sugerencia de un personaje como Cicerón. Este no podía organizar el asesinato, pero sí Octaviano ya que, al fin y al cabo, tanto a Antonio como al joven heredero les apoyaban los veteranos de César¹²⁰.

Si el atentado hubiera tenido éxito, posiblemente Octaviano no habría tenido un recorrido tan largo. Además, habría puesto en contra de su persona a los cesarianos y dado alas a la posición republicana en el Senado. El mayor perdedor habría sido el propio bando cesariano y la desaparición de Antonio habría fortalecido la posición de Cicerón, jugando un papel de intermediario entre Octaviano-cesarianos y los libertadores. De ahí su actuación y sus intentos de eliminación política de Antonio, bien a través de los discursos, bien a través de asesinato por medio de Octaviano. Cicerón apostaba por su propio juego político, lo mismo hacia Octaviano, quien a la larga dejaría en manos de Antonio la eliminación de Marco Tulio en el momento en que los cesarianos cerraron filas entre ellos y constituyeron el primer triunvirato, por la llamada ley Titia, el 27 de noviembre del año 43 a. C.¹²¹.

117. Los llamamientos de Cicerón al asesinato de Antonio se repiten en *Phil.* 8. 6; *Phil.* 10. 20.

118. En una carta que Cicerón escribió a Ático el 21 de abril del año 44 dice que le ha visitado y que Octaviano está totalmente entregado a él (*Cic. Att.* 14. 11).

119. Aconsejado por Cicerón, Octaviano se comprometió a comienzos del año 43 a. C. con Servilia, hija de Publio Servilio Isáurico. Este estaba emparentado con Bruto, Casio y Lépido. Era, claramente, un acercamiento a los "libertadores", pero el compromiso fracasó y se produjo la aproximación a Antonio.

120. Octaviano fue aceptado por los amigos de César, como Cornelio Balbo, y por los soldados de su padre adoptivo (KIENAST, D., *op. cit.*, pp. 6-7).

121. La ley permitió a los triunviros legislar sin consultar al Senado ni al pueblo y los convertía en las máximas autoridades judiciales (GOLDSWORTHY A., 2011, *op. cit.*, p. 256). Al reconciliarse Octaviano con Antonio se comprometió con Claudia, hija de Fulvia e hijastra de Antonio. Esta era hija del primer marido de Fulvia, Publio Clodio, y debido a que la prometida era de corta edad se retrasó la boda. Posteriormente, el acuerdo se rompió debido a los enfrentamientos de Octaviano con Fulvia y Lucio Antonio (*Plu. Ant.*, 20. 1; *Suet. Aug.* 62. 1; Dión Casio [46. 56. 3] afirma que Octaviano se vio obligado a aceptar el compromiso; BARRETT, A., *op. cit.*, p. 47).

9. PROPAGANDA Y CONTRAPROPAGANDA ENTRE OCTAVIANO Y MARCO ANTONIO

9. 1. ESCRITORES AL SERVICIO DE LOS TRIUNVIROS

Cada líder tenía sus propagandistas. Antonio¹²² contaba con Julio Saturnino, Aquilio Niger, Casio de Parma y Asinio Polión, quien debió escribir: “contra maledicta Antonii”. Lucio Antonio también debió contribuir; Casio Patavino y Junio Novato redactaron escritos contra Octaviano en un periodo incierto. Por parte de Octaviano, Cicerón escribió contra Antonio antes de Mutina y Valerio Mesala Corvino fue el creador de “de Antonii statuis” y “contra Antonii litteras”. Otros autores al servicio de Octaviano fueron Caio Calvisio Sabino, Lucio Munacio Planco, Marco Titio, Veleyo Patérculo, Horacio, Propercio y Cayo Oppio¹²³.

Las acusaciones entre los dos triunviros fueron constantes y las hay comunes: crueldad, impiedad, codicia, lujuria. En el caso de Octaviano se acentúan las de cobardía. En el de Antonio esta no aparece, pero se resaltan, en cambio, las de inmoderación, borrachera y lujuria. Se ha preferido descomponer las inculpaciones en bloques con el fin de poder analizarlas en conjunto y extraer algunas pautas al respecto.

9. 2. CRUELDAD

9. 2. 1. ANTONIO (CRUELDAD)

En relación a las proscripciones de los triunviros, Veleyo Patérculo (2. 66. 1-2) exculpa a Octaviano y atribuye el inicio de la persecución a los otros dos triunviros, incluida la muerte de Cicerón, de la que hace responsable a Antonio (2. 64. 4).

Plutarco (*Ant.* 19. 1-2) es menos condescendiente y describe una reunión de los triunviros en la que estos negocian sobre la vida de familiares y amigos con el propósito de vengarse de sus enemigos. Apiano (*BC* 4. 5. 51) coincide con él en la crueldad de los triunviros: Octaviano entregó a Cicerón a Antonio, Antonio hizo lo

122. HUZAR, E., “The Literary Efforts of Mark Antony”, *ANRW*, II. 30/ 1, 1982, pp. 639-657.

123. Una de las consecuencias del conflicto entre Octaviano y Marco Antonio fue el paso de la República al Imperio. Por ello es un periodo ampliamente documentado, que no solo atrajo la atención de los historiadores contemporáneos de los hechos, sino que cautivó a lectores de otras épocas. El interés por este hecho histórico ha contribuido a que los textos relacionados con el mismo se hayan conservado hasta la actualidad. En ellos se recogen abundantes opiniones sobre los protagonistas y sus actuaciones, y permiten conocer algunas de las acusaciones que autores de la época lanzaron contra las facciones enemigas y sus líderes.

mismo con Lucio César, su tío por parte de madre¹²⁴, cuya ejecución solicitaba Octaviano, mientras que Lépido¹²⁵ inscribió a su hermano Pablo, cuya muerte pedían sus colegas, aunque al final fue perdonado como Lucio Antonio¹²⁶.

Dion Casio (47. 7. 1-4) sostiene, como Veleyo, que Antonio y Lépido tenían una carrera mucho más larga y, por lo tanto, un mayor número de enemigos. Otorga mayores medidas benéficas a Octaviano que a sus colegas y dice que trató de salvar al mayor número posible de personas, pero que Lépido no era del todo inexorable y que Antonio asesinó salvajemente y sin compasión.

9. 2. 2. OCTAVIANO (CRUELDAD)

Apiano (BC 3. 94-95) muestra claramente que Octaviano, como Lépido y Antonio, tenía cuentas que cobrar. Séneca (Cl. 1. 11. 1) acusa a Octaviano de crueldad y dice que obró impulsado por su juventud y la pasión de su edad. Dion Casio menciona que era propenso a ataques de ira incontrolables ya desde su más temprana juventud y que solo Mecenas podía aplacarle (D. C. 55. 7. 2-3).

Diversos autores se hacen eco de los rumores que atribuían la muerte de los cónsules Aulo Hircio y C. Vivio Pansa a Octaviano durante la batalla de Mutina (Módena) en el año 43 a. C. Tanto Suetonio (Aug. 11) como Dion Casio¹²⁷ (46. 39. 1) mencionan la desaparición de los dos magistrados y aseguran que fue acusado de haberlos eliminado con el fin de obtener su cargo. La sospecha continuó y Tácito se hace eco de este comentario con ocasión de la muerte de Octaviano (Ann. 1. 10. 2). Lo cual no era extraño, ya que se había ganado la batalla y la muerte del comandante vencedor, Aulo Hircio, hizo que el gran favorecido fuese Octaviano, que ahora tenía el ejército de los cónsules a sus órdenes.

Pero no todos están a favor de esta tesis del asesinato de los dos cónsules y Apiano (BC 3. 71) precisa que cuando Hircio cayó durante la batalla en el campo de Antonio el cuerpo fue rescatado por Octaviano. Cicerón es coetáneo a los acontecimientos y no menciona ningún asesinato (Phil. 13. 9. 26; 10. 28; 14. 36; Fam. 10. 33. 4-5; 9. 9. 6; 10. 2; 13A. 1-2; 13. 30. 4; 25B, 6). Asimismo, en una carta de Marco

124. Al ser proscrito se refugió en casa de su hermana, Iulia, la madre de Antonio. La intercesión de esta consiguió el perdón de Antonio (Plu. Ant. 20).

125. WEIGEL, R. D., *Lepidus: The Tarnished Triumvir*, Nueva York, 1992.

126. Paulo huyó a Mileto y vivió en el exilio (D. C. 47. 8. 1). Pero como dice Southern, la inclusión de los propios parientes en listas tuvo que tener un gran efecto en la población, ya que implicaba que nadie incluido en ellas iba a ser perdonado. Las proscripciones borraron los bloques de poder formados por redes de alianza senatoriales, entre 130 y 300 senadores ejecutados, y supuso las confiscaciones de las propiedades de los condenados y de los huidos (SOUTHERN, P., *op. cit.*, pp. 95-101).

127. GOWING, A. M., *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

Bruto dirigida a Cicerón, aquel defendía la inocencia del médico Glyco (*ad Brutum*, 1. 6. 2) que había sido acusado de haber envenado al herido Vivio Pansa. De estos datos se puede pensar que la muerte de ambos cónsules, que favoreció políticamente a Octaviano, tuvo lugar sin la mediación del heredero de César, aunque las dudas asaltaron a la opinión pública romana por la falta de escrúpulos del joven político y su desmedida ambición.

En cambio, parece fuera de duda su actuación en la ejecución de trescientos habitantes de Perugia que Suetonio (*Aug.* 15) recoge del filoantoniano Julio Saturnino¹²⁸: “Scribunt quidam, trecentos ex dediticiis electos, utriusque ordinis ad aram Divo Iulio exstructam Idibus Martiis hostiarum more mactatos”. La información es ampliada por Dion Casio (48. 14. 3-5), quien relata que se sacrificaron ante un altar dedicado a César trescientos senadores y caballeros, entre ellos Tiberio Canutio, y añade que la mayor parte de los perusinos perdieron la vida y que toda la ciudad ardió a excepción del templo de Vulcano y la estatua de Juno. Séneca también admite la crueldad de Octaviano en estos episodios (*Cl.* 1. 11. 1: “nempe post Perusinas aras”) y es muy probable que Propercio perdiese a su padre y las propiedades familiares fuesen confiscadas¹²⁹.

La opinión de Apiano es más favorable a Octaviano (*BC* 5. 48-49). Y Veleyo Patérculo (2. 74. 4) dice que si hubo enañoamiento contra la ciudad se debió más a los soldados que al propio Octaviano. El ofrecimiento de sus enemigos en un sacrificio sobre el altar de su divino padre le parece a Scott¹³⁰ algo increíble, ya que los romanos no practicaban sacrificios humanos, y argumenta que eso hubiera supuesto un shock para la opinión pública romana y le hubiese acarreado ponerse en contra al pueblo romano por un acto de barbaridad innecesaria e incluso de impiedad. Goldsworthy¹³¹ es de la opinión de que la escena del sacrificio se inspiró en la *Iliada*, concretamente en la matanza de prisioneros troyanos que llevó a cabo Aquiles en el funeral de Patroclo (*Hom. Il.* 23. 174-176) y es, por lo tanto, falsa¹³².

128. Suet. *Aug.* 15: “Algunos autores cuentan que, de entre los vencidos, eligió a trescientos pertenecientes a los dos órdenes y los inmoló como víctimas en los *idus* de marzo, delante de un altar levantado en honor del divino Julio”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

129. Sobre las circunstancias de la muerte del padre de Propercio véase: MOYA, F., “La imagen del padre en Propercio y la *elegía* 1,22”, *Visiones Mítico-religiosas del padre en la Antigüedad Clásica*, RUIZ SÁNCHEZ. M., (ed.), Madrid, 2004, pp. 123-133.

130. SCOTT, K., *op. cit.*, pp. 27-28.

131. GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, pp. 158-159.

132. Pero hay autores que sostienen que pudo realizarse el sacrificio: GROTTANELLI, C., “Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine”, *ARG* 1, 1999, p. 41-59, esp. p. 46; VAN HAEPEREN, F., “Mises à mort rituelles et violences politiques à Rome sous la République et sous l’Empire”, *RANT* 2, 2005, pp. 342-344.

Según Suetonio (*Aug.* 27. 1-2), durante su etapa de triunviro su crueldad sobrepasó a la de sus colegas¹³³: “Triumviratum rei p. constituendae per decem annos administravit; in quo restitit quidem aliquandiu collegis ne qua fieret proscripio, sed inceptam utroque acerbius exercuit. Namque illis in multorum saepe personam per gratiam et preces exorabilibus, solus magnopere contendit ne cui parceretur, proscripsitque etiam C. Toranium tutorem suum, eudem collegam patris sui Octavi in aedilitate. Iunius Saturninus hoc amplius tradit, cum peracta proscripione M. Lepidus in senatu excusasset praeterita et spem clementiae in posterum fecisset, quoniam satis poenarum exactum esset, hunc a diverso professum, ita modum se proscribendi statuisset, ut omnia sibi reliquerit libera”.

Durante el periodo previo a la campaña de Accio, Octaviano debió ser acusado por la propaganda antoniana de crueldad durante su etapa de triunviro. Dion Casio (46. 49. 5) alude al caso del senador Silicio Corona que fue perdonado en un primer momento por votar en contra de una ley dirigida contra Marco Bruto, pero que más tarde fue proscrito y ejecutado. Suetonio (*Aug.* 27. 3-4) señala que el triunviro provocó el rencor con muchas de sus actuaciones, como la ejecución sumaria del caballero romano Pinario, el suicidio del cónsul sufecto Tedio Afro o la muerte del pretor Quinto Gallio. De esta última se defendió Octaviano argumentando que no fue culpable de su muerte, sino que o pereció en un naufragio o fue asaltado por ladrones. Apiano (*BC* 3. 95), quien coloca este incidente en el año 43 a. C., relata que cuando descubrió que Quinto Gallio estaba tramando algo contra él, le ordenó partir con su hermano Marco Gallio, quien estaba sirviendo con Antonio, y añade que parece que tomó un barco y nunca más se le volvió a ver. Igualmente, Apiano (*BC* 5. 128) menciona la desaparición del tribuno Ofilio, quien después de la guerra de Sicilia había incitado a las tropas contra Octaviano y del que nada más se supo.

Para Scott¹³⁴ Antonio lanzó estas acusaciones contra Octaviano antes de Accio y le merecen poco crédito. Precisa que Octaviano era comparativamente humano para

133. Suet. *Aug.* 27. 1-2: “Durante diez años dirigió el triunvirato creado para reorganizar la república; en este cargo, si bien es cierto que durante algún tiempo se opuso a sus colegas para que no se abriera ninguna proscripción, cuando esta dio comienzo, la puso en práctica con más saña que los otros dos. De hecho, mientras que aquellos, en consideración a la categoría de muchos proscritos, se dejaron a menudo ganar por la recomendación y por las súplicas, él solo puso todo su empeño en que no se perdonara a nadie y proscribió incluso a Gayo Toranio, su tutor, el mismo que había sido colega de su padre Octavio en el cargo de edil. Julio Saturnino cuenta, además, que, cuando se acabó la proscripción y Marco Lépido presentó excusas en el Senado por los hechos pasados, al tiempo que daba esperanzas de clemencia para el futuro, puesto que ya se había castigado bastante, Octaviano, por el contrario, declaró que había decidido poner fin a las proscripciones, sin dejar por ello de reservarse una total libertad de actuación”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

134. SCOTT, K., *op. cit.*, p. 35.

los estándares de su época y pone por ejemplo otro párrafo de Suetonio (*Aug.* 51)¹³⁵: “Clementiae civilitatisque eius multa et magna documenta sunt. Ne enumerem, quot et quos diversarum partium venia et incolumitate donatos principem etiam in civitate locum tenere passus sit...”. A pesar de que el primer párrafo sea el reflejo de la propaganda antoniana, no es menos cierto que la crueldad de Octaviano durante su etapa como triunviro era equiparable a la de Antonio, que a lo largo de su trayectoria se observa una clara evolución hacia la clemencia y que este cambio en su conducta tuvo lugar a partir de la batalla de Accio. Si nos guiamos por lo que afirma el filoctaviano Veleyo Patérculo (2. 86. 2), después de Accio solo fueron condenados a muerte aquellos que no pidieron clemencia. Cayo Sosio no la pidió, pero fue salvado porque sí lo hizo su amigo Lucio Arruncio, partidario de Octaviano. Aunque la tesis de Veleyo no es del todo cierta, como observa Séneca (*Cl.* 1. 11), es innegable que si durante su etapa de triunviro puso la crueldad al servicio de sus objetivos, su violencia se atemperó en la madurez. Por otra parte, una fuente filoctaviana, como es Floro, menciona, en un tono hagiográfico, que en las proscripciones Octaviano solo incluyó a los asesinos de su padre (*Flor. Epit.* 2. 16. 6). En sus *Res Gestae* (3. 1. 9) Octaviano proclama su clemencia, como también debió hacer en sus memorias (*De vita sua*), pero sus contemporáneos, que conocían los hechos, pudieron ver esta reivindicación como propaganda política y no como un fiel testimonio de lo sucedido¹³⁶.

9. 3. COBARDÍA

9. 3. 1. ANTONIO (COBARDÍA)

La primera vez que Antonio fue acusado de haber ejercido el mando incorrectamente fue con ocasión de la campaña parta. Plutarco (*Ant.* 37. 6) recoge de diversas fuentes, aunque no las nombra, la afirmación de que Antonio inició la intervención de forma apresurada debido a que quería pasar el invierno con Cleopatra y asegura que llevó a cabo las operaciones sin control y desordenadamente como si estuviese bajo el efecto de un hechizo o un bebedizo, buscando más que derrotar al enemigo, acudir al lado de Cleopatra. Veleyo Patérculo narra que Antonio, debido a que había salido con vida, llamaba a la huida victoria (2. 82. 3: “Hanc tamen Antonius fugam suam, quia vivus exierat, victoriam voeabat”). Plutarco (*Ant.* 51, 2) menciona que esperó a Cleopatra en la costa siria y, continuando con la tesis del embrujo, debido a

135. Suet. *Aug.* 51: “Existen muchas e importantes pruebas de su clemencia y de su moderación. Para no detenerme excesivamente en el número y condición de todas las personas del partido contrario a las que concedió el perdón y la inmunidad, permitiéndoles incluso ocupar un lugar principal en el Estado...”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

136. BRUNT, P. A., MOORE, J. M., *op. cit.*, pp. 40-41.

que ella tardaba se dio al vino hasta la embriaguez y bailaba a la vista de todos y salía a ver si llegaba la reina egipcia¹³⁷.

La tesis de Plutarco (*Ant.* 66. 7) de que Antonio buscaba el amparo de Cleopatra se vuelve a mencionar de nuevo en un párrafo que recoge su actuación durante la batalla de Accio en el que se indica que abandonó a sus soldados para seguir a su esposa. De nuevo incide en que Antonio llevó la batalla no como un general, sino como un loco, como un hombre enamorado y atrapado por una mujer y añade (*Ant.* 66. 8)¹³⁸: “οὐ γὰρ ἔφθη τὴν ἐκείνης ἰδὼν ναῦν ἀποπλέουσαν, καὶ πάντων ἐκλαθόμενος, καὶ προδοῦς καὶ ἀποδράς τοὺς ὑπὲρ αὐτοῦ μαχομένους καὶ θνήσκοντας, εἰς πεντήρη μεταβάς, Ἐλεξᾶ τοῦ Σύρου καὶ Σκελλίου μόνων αὐτῷ συνεμβάντων, ἐδῶκε τὴν <ἐαυτὴν> ἀπολωλεκυῖαν ἤδη καὶ προσαπολοῦσαν αὐτόν”. Veleio Patérculo recoge la misma idea, la huida de Cleopatra y la desertión de Antonio de la batalla (*Vell.* 2. 85. 3-5)¹³⁹: “Prima occupat fugam Cleopatra. Antonius fugientis reginae quam pugnantis militis sui comes esse maluit, et imperator, qui in desertores saevire debuerat, desertor exercitus sui factus est... fuitque in confesso milites optimi imperatoris, imperatorem fugacissimi militis functum officio”. Dion Casio (50. 33. 1-4) también señala que la huida de Cleopatra de la batalla desencadenó el abandono de Antonio del teatro de operaciones y supuso la victoria de la flota de Octaviano en Accio.

9. 3. 2. OCTAVIANO (COBARDÍA)

Antonio acusó a Octaviano de cobardía en la campaña de Mutina. Suetonio dice a propósito de la batalla de Foro Gallorum del 15 de abril el año 43 que Octaviano huyó y que no apareció hasta el siguiente día, sin caballo y sin su manto de comandante (*Aug.* 10. 4). Y, en cambio, en la de Mutina del 27 de abril, el mismo Suetonio

137. Para Cicerón, ningún hombre en sus cabales baila nunca estando sobrio y, por lo tanto, la danza es un vicio que implica otros y, a continuación, menciona banquetes escandalosos, amoríos, comilonas (*Cic. Mur.* 13).

138. *Plu. Ant.* 66. 8: “Él, en cuanto que la nave de aquella se alejaba, lo olvidó todo, traicionando y abandonando a los que luchaban y morían por él, se subió a una nave de cinco remos con la única compañía del sirio Alexas y de Escelio y salió en busca de la que le había ocasionado su ruina y que ahora le iba a dar el golpe de gracia”, (trad. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J. P., *op. cit.*).

139. *Vell.* 2. 85. 3-5: “Cleopatra fue la primera en emprender la huida, Antonio prefirió acompañar a la reina fugitiva que a sus soldados en combate, y el general que debía haber sido duro con los desertores, desertó de su propio ejército.... Y quedó patente que los soldados habían cumplido como el mejor de los generales, mientras que su general se había comportado como un soldado desertor”, (trad. SÁNCHEZ MANZANO, M. A., *op. cit.*).

menciona que al ser gravemente herido el abanderado de la legión tomó el águila sobre sus hombros y la llevó largo rato¹⁴⁰.

Plutarco (*Ant.* 22. 2) también recoge que en la primera batalla de Filipos¹⁴¹ tuvo un comportamiento dudoso que justificó posteriormente¹⁴²: “τῆ μὲν γε προτέρᾳ μάχῃ Καίσαρ ὑπὸ Βρούτου κατὰ κράτος ἠττηθεὶς, ἀπέβαλε τὸ στρατόπεδον καὶ μικρὸν ἔφθη τοὺς διώκοντας ὑπεκφυγὼν· ὡς δὲ αὐτὸς ἐν τοῖς ὑπομνήμασι γέγραφε, τῶν φίλων τινὸς ὄναρ ἰδόντος ἀνεχώρησε πρὸ τῆς μάχης.” Ello es ampliado por Valerio Máximo (1. 7. 1-2), que sostiene que Octaviano fue al campo de batalla en litera, a pesar de que se encontraba enfermo¹⁴³, porque su médico Marco Artorio, por un sueño premonitorio, le aconsejó incorporarse al combate y que por ello no pudo ser cogido prisionero cuando Bruto tomó el campamento de Octaviano¹⁴⁴.

La guerra contra Pompeyo cosechó un número creciente de derrotas y pérdidas de escuadras, lo que deterioró la imagen de Octaviano, divulgándose el siguiente epigrama (Suet. *Aug.* 70)¹⁴⁵: “Postquam bis classe victus naves perdidit, / Aliquando ut vincat, ludit assidue aleam”. Otros episodios son poco ejemplarizantes, como cuando tuvo que huir durante su campaña contra Sexto Pompeyo al ser

140. También recogido por Flor. *Epit.* 2. 15. 5.

141. HEUZEY, L., *Mission archeologique de Macedoine*, París, 1876, pp. 97-116; COLLART, P., “Note sur les mouvements de troupes qui ont precede la bataille de Philippes”, *Bulletin de Correspondance Hellenique*, vol. 53, 1929, pp. 351-364; KALMARIS, G., “Photogrammetric and Photo Interpretation Research in the Plain of Philippi”, (en griego) *Archaiologiko Ergo sti Makedonia kai Thraki*, vol. 16, 2002, pp. 119-129.

142. Plu. *Ant.* 22: “en la primera batalla César siendo derrotado por Bruto perdió su campo y escapó con dificultad de su perseguidores por una salida secreta: pero él escribió en sus *Memorias* que se había retirado antes de la batalla porque uno de sus amigos había tenido un sueño”, (trad. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J. P., *op. cit.*). También recoge el sueño en la *Vida de Bruto* (41. 7).

143. Charlesworth sostenía que se debía encontrar enfermo ya que si hubiera mostrado signos de cobardía delante de los veteranos de su padre sus opciones políticas y militares habrían desaparecido (CHARLESWORTH, M. P., “Some Fragments of the Propaganda of Mark Antony”, *CQ*, 27, 1933, p. 174).

144. Aunque el relato de Valerio Máximo complementa al de Plutarco, hay en él una justificación de la conducta de Octaviano, en base a los sueños de un médico, que lleva a creer que es una justificación a *posteriori* de una conducta poco edificante. También recogido por Flor. *Epit.* 2. 17. 9. Otros autores que mencionan el tema son Dion Casio (47. 41. 3-4; 46. 2) y Plinio (*Nat.* 7. 147). La difícil justificación de su conducta se recoge también en autores recientes que se han ocupado del tema: SYME, R., *op. cit.*, p. 264, y nota 9; OSGOOD, J., *op. cit.*, p. 96; EVERITT, A., *Augusto*, Madrid, 2008, pp. 112-113; POWELL, A., *Virgil the Partisan: a study in the re-integration of Classics*, Swansea, 2008, pp. 105-106; GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, p. 153. Como dice Southern, ni siquiera sus amigos Agripa y Mecenas niegan que en algunos momentos de la lucha Octaviano se ocultó en una ciénaga (SOUTHERN, P., *op. cit.*, p. 108).

145. Suet. *Aug.* 70: “Después de haber perdido sus barcos en dos derrotas navales, con la esperanza de ganar alguna vez, no para de jugar a los dados”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

derrotadas sus legiones y estuvo a punto de ser capturado (Vell. 2. 79. 4)¹⁴⁶. Pompeyo fue vencido en la batalla de Nauloco, pero según Suetonio (*Aug.* 16), Octaviano tuvo una necesidad tan imperiosa de dormir antes del enfrentamiento que hubo que despertarle para que diese la señal del inicio del combate. Antonio en una de sus cartas le reprochó su comportamiento, mencionando que no había participado en la batalla, sino que se había quedado boca arriba mirando al cielo y solo comparó una vez que Agripa consiguió la victoria¹⁴⁷.

Para Scott¹⁴⁸, sus enemigos recogieron los hechos, pero los distorsionaron con el fin de llegar a la conclusión de que Octaviano era un cobarde. Apunta que los reproches de Antonio y sus amigos al respecto debieron ser hechos poco después de la batalla de Filipos, añade que el método de Antonio de hacer acusaciones tiene muy poco fundamento y que es muy poco probable que ocurrieran de esa manera. Pero esta acusación era uno de los puntos débiles de Octaviano y, en cambio, era conocido por todos la valentía de Antonio. Hasta la derrota de este contra los partos, los escritores al servicio de Octaviano no pudieron elaborar líneas de defensa claras frente a las imputaciones de cobardía que se hacían a Octaviano. A partir de ese momento, se comenzó a elaborar la tesis de que la capacidad de raciocinio de Antonio en el ejercicio del mando militar y a la hora de la toma de decisiones en las campañas estaba mermada al estar mediatizada por la excesiva influencia que sobre él ejercía Cleopatra.

Además del ya mencionado evento de la enseña, las fuentes recogen una actuación valerosa de Octaviano durante la toma de la fortificación de la ciudad de Metulo en las guerras ilíricas¹⁴⁹. Uno de los puentes de asedio por el que caminaba Octaviano, en una muestra de coraje dirigida a sus hombres, se hundió por el excesivo peso de los soldados y murieron algunos atacantes. Octaviano solo tuvo heridas en la pierna derecha y en ambos brazos. A pesar de sus lesiones, se mostró a sus soldados para que viesen que había sobrevivido (*App. Il.* 19-21; *Suet. Aug.* 20)¹⁵⁰.

146. En el año 36 a. C., Agripa resultó vencedor en su enfrentamiento naval en Milas contra las fuerzas de Pompeyo. Según un pasaje de Dion Casio (49. 4. 2-4), el general victorioso estaba preocupado por los celos de Octaviano ya que este había sido derrotado por las fuerzas pompeyanas. Charlesworth opina que la historia debió ser originada por los servicios de propaganda de Antonio (CHARLESWORTH, M. P., *op. cit.*, pp. 174-175).

147. Octaviano observaba desde la orilla mientras Agripa destruía la flota de Pompeyo en Nauloco haciendo uso del *harpax*, un nuevo artefacto que tenía un garfio que se enganchara a los barcos enemigos y facilitaba su abordaje (GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, p. 357).

148. SCOTT, K., *op. cit.*, pp. 21-22, 34.

149. Para Southern mediante este acto impresionó al ejército por su valentía personal. Su intervención en la campaña puso fin a las sospechas de que en los momentos cruciales caía oportunamente enfermo (SOUTHERN, P., *op. cit.*, p. 143).

150. GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, p. 188.

9. 4. IMPIEDAD

9. 4. 1. ANTONIO (IMPIEDAD)

Desde el punto de vista de los partidarios de Octaviano, Antonio se comportaba como un griego (Plu. *Ant.* 29. 1-2; 33. 4; Flor. *Epit.* 2. 21. 3) y la propaganda anti-antoniana presentaba su conducta como una locura, lo que generaba una incomprensión hacia su política en Roma y en occidente. De eso se hace eco en el discurso que, según Dion Casio (D. C. 50. 25. 2-4), dirigió Octaviano a sus soldados antes de la batalla de Accio en el que le reprochaba que no tenía respeto por las leyes romanas ni por los ancestrales dioses romanos, que adoraba a Cleopatra como si fuera Isis o Selene y que él, incluso, se llamaba a sí mismo Dioniso y Osiris¹⁵¹.

Además, la falta de éxito de Antonio en la guerra contra los partos al fracasar la campaña del año 36 a. C. arruinó su reputación y su popularidad como general victorioso. A pesar de que presentó la empresa como un éxito, no fue así como la mostró Octaviano, que atribuyó la derrota a que Antonio, embrujado por los encantos de Cleopatra, desertó de la acción con el fin de estar con ella. Esta es la tradición que ha preservado Plutarco (*Ant.* 37. 4). Todo esto hizo que su actuación fuese vista en Roma con una gran indignación, ya que denotaba que anteponía su amor por Cleopatra a su *pietas* para con Roma y eso era una falta de piedad para con la República (Plu. *Ant.* 36. 1-4; D. C. 49. 32. 4-5).

En el año 35 a. C. Octaviano permitió a su hermana, la mujer de Antonio, navegar con el fin de unirse a su marido. Octavia llegó en el mes de marzo a Atenas, donde recibió órdenes de volver a Roma por parte de Antonio, quien tenía dos hijos con Cleopatra. Ya que no era ciudadana romana, Antonio pudo haberse casado con ella mediante un rito local, no reconocido por la ley de Roma. La bigamia no estaba permitida por la legislación romana, por lo que su trasgresión hubiese colocado a Antonio en una posición difícilmente defendible desde el punto de vista legal¹⁵², a pesar de que argumentaba que obraba como Heracles, con el fin de que su linaje se propagase en diferentes ámbitos y diese origen a distintas casas reales y dinastías (Plu. *Ant.* 36. 6-7)¹⁵³. Según Scott¹⁵⁴, si esta teoría le fue falsamente atribuida a Antonio pudo ser con el propósito de poner a los romanos en su contra al atribuirle

151. Para Osiris como dios del vino y su identificación con Dioniso véase Diodoro Sículo 1. 14-24, y esp. 1. 15. 8-9; 1. 17-. 4-5; 1. 18. 4-6; 19. 7-8.

152. Véase el comentario de d'Ors sobre la utilización de la palabra *uxor* por Antonio en una carta que este escribe a Octaviano (Suet. *div. Aug.* 69. 2) en D'ORS, A., "Cleopatra, «uxor» of Marco Antonio?", *Anuario de historia del derecho español*, 49, 1979, pp. 639-642.

153. Los hijos gemelos de Antonio-Dioniso-Osiris y Cleopatra-Isis-Selene estarían llamados a regir el mundo. Sus nombres, Alejandro-Helios y Cleopatra-Selene, indican las grandes expectativas que tenían sus padres sobre su futuro.

154. SCOTT, K., *op. cit.*, p. 37.

tendencias de déspota oriental. En el verano del año 32 se divorció de Octavia y poco después Octaviano declaraba la guerra a Cleopatra, la reina de Egipto.

Por último, otro evento que se utilizó contra Antonio fue la celebración de su triunfo sobre Armenia en Alejandría¹⁵⁵. Esto supuso una alteración del ritual romano de la celebración en el que el general vencedor ofrecía su victoria a Júpiter Capitolino. Ello suponía una impiedad, además de una afrenta, ya que un triunfo romano se realizaba en una ciudad que no era Roma. Otro asunto que creaba inquietud era la petición de Antonio de que en caso de morir en Roma fuese llevado a Alejandría para yacer al lado de Cleopatra. En el aspecto religioso eso suponía el abandono consciente de su papel de *paterfamilias*, de sus manes y de sus deberes con respecto a la memoria de sus antepasados y constituía, nuevamente, un asunto de impiedad. Desde una perspectiva romana sus cenizas debían reposar junto a las de sus antepasados, los Antonios, una antigua familia patricia que hacía remontar su linaje hasta Anton, hijo de Hércules.

Las acusaciones de impiedad inciden en la identificación de Antonio con Dioniso. Esta crítica era posible debido a que Octaviano no se proclamaba como Apolo sino solo como su hijo. En el contexto religioso romano la identificación de Antonio como Nuevo Dioniso era vulnerable y ello permitió el ataque de la propaganda octaviana.

9. 4. 1. OCTAVIANO (IMPIEDAD)

Uno de los episodios recogidos por Suetonio (*Aug.* 13. 1-2) incide en la crueldad de Octaviano con los enemigos caídos. En él se menciona que envió la cabeza de Bruto a Roma y ultrajó a los prisioneros de más alcurnia al negarles la sepultura para sus cuerpos, lo que provocó insultos y vejaciones por parte de los cautivos, en contraposición a la actitud de estos hacia Antonio, que fue saludado con el término *imperator*. Según Scott¹⁵⁶, el tratamiento de los prisioneros después de Filipos muestra que la escena ha de proceder de la propaganda antoniana¹⁵⁷. Dice que, probablemente, la fuente que utiliza Suetonio es hostil a Octaviano y diferente a la de Plutarco, quien

155. El rey armenio Artavades había traicionado a Antonio durante su campaña parca. Antonio no había tomado represalias en aquel momento, pero posteriormente y mediante engaños consiguió que se trasladase a Alejandría donde lo encarceló, le hizo participar en el desfile encadenado y después lo ejecutó. Desde el punto de vista de Octaviano, aquella era una victoria deshonrosa y el desfile alejandrino, sacrilego (SOUTHERN, P., *op. cit.*, p. 145).

156. SCOTT, K., *op. cit.*, p. 22.

157. Antonio puso sobre el cuerpo de Bruto su mejor manto de púrpura, lo que indica el buen trato que dispensó al cuerpo del tiranicida. Algunos de sus posteriores colaboradores habían engrosado las filas de Bruto y Casio (Lucilio, Mesala, Bibulo, Enobarbo), lo que revela que el tratamiento de Antonio a los prisioneros republicanos fue correcto. Por ello, algunos de los derrotados comandantes prefirieron entregarse a él y no a Octaviano, al que las fuentes atribuyen un comportamiento cruel y vengativo.

relata que Octaviano rindió homenaje al cuerpo del derrotado Bruto (Plu. *Brutus*, 54. 3). Se enviaron las cenizas de Bruto a su madre Servilia. Octaviano debía estar haciendo frente a las acusaciones de prohibir el entierro a los condenados cuando afirmó que él nunca negó los cuerpos de los ejecutados a sus parientes (Ulpiano, *Dig.* 48. 24. 1. *De cadaveribus damnatorum*).

Igualmente, el ya mencionado banquete de los dioses celebrado por Octaviano y sus amigos suscitó, según los versos, que los dioses abandonasen Roma. Para el poeta se había producido un acto de impiedad que provocó la ruptura de la *pax deorum*.

En el año 32 a. C., después de abandonar el bando de Antonio, llegaron a Roma Lucio Munacio Planco y su sobrino Marco Titio. Ambos proporcionaron a Octaviano abundante información que podía ser utilizada contra Antonio. Estos tránsfugas le dieron a conocer la existencia, en el templo de Vesta, del testamento de Antonio, el cual habían ayudado a redactar y habían sellado como testigos, y que fue utilizado como arma política por Octaviano (D. C. 50. 3. 4). No se sabe si era el genuino o no¹⁵⁸, aunque las fuentes no niegan su autenticidad, pero el pueblo romano quedó convencido de que era fidedigno. De las palabras de Antonio a sus soldados antes de Accio, que recoge Dion Cassio (50. 20. 7), se puede inferir que una de las acusaciones que le hizo Antonio a Octaviano fue precisamente que había hecho público el testamento que había sido confiado a las vírgenes vestales. La violación escandalizó a los romanos, ya que se había producido un asunto de impiedad al difundirse un documento que estaba protegido por la garantía del secreto religioso. Haber implicado a las vestales en la falsificación habría sido insano, como dice Plutarco (*Anton.* 58. 2), y habría sido denunciado por Antonio.

Por último, señalar que hay un paralelismo claro en los dos banquetes efectuados por ambos triunviros en los que se visten como dioses acompañados de sus amigos. Octaviano en Roma como Apolo y Antonio en Alejandría como Dioniso. El

158. Para Rostovtzeff, al menos en la primera edición de su obra sobre la historia social del imperio romano, plantea que el testamento de Antonio pudo ser falso o haber sido falsificado (ROSTOVTZEFF, M., *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, pp. 29 and 494, n. 24); argumenta en favor de su legalidad Scott (SCOTT, K., *op. cit.*, p. 41-43); sospechoso para Syme (SYME, R., *op. cit.*, p. 357); Crooke argumenta sobre la falsedad del testamento, teniendo en cuenta que Cleopatra y sus hijos no eran ciudadanos romanos (CROOK, J., "A Legal Point about Mark Antony's Will", *JRS*, 47, 1957, pp. 36-38). Johnson rebate a Crook argumentando que Antonio podía haber recurrido al testamento militar o bien haber otorgado la ciudadanía a Cleopatra y sus hijos y que, por lo tanto, el testamento debió ser válido desde el punto de vista legal (JOHNSON, J., "The Authenticity and Validity of Antony will", *L'Antiquite Classique*, 47, 1978, pp. 494-503). Por último, Siriani asume la autenticidad del testamento depositado en el templo de Vesta, pero argumenta que fue parcialmente falsificado por Octaviano con el fin de utilizarlo como propaganda de guerra contra Antonio (SIRIANI, F. A., "Was Antony's Will partially forged?", *L'Antiquite Classique*, 53, 1984, pp. 236-241).

de Octaviano se celebró en primer lugar y el segundo se dio a conocer en el año 32, después de la llegada de Planco a Roma. La revelación del segundo evento buscaba contrarrestar los ataques de la propaganda antoniana sobre el “banquete de los dioses” argumentando que Antonio había realizado la misma acción. Su divulgación pudo producirse poco antes de Accio cuando las maquinarias propagandísticas de ambos bandos utilizaban cualquier hecho negativo del oponente y lo magnificaban. Otro ejemplo de pareja similitud lo tenemos en el Apolo Torturador de Octaviano y el Dioniso Carnívoro y Salvaje de Antonio¹⁵⁹.

9. 5. CODICIA

9. 5. 1. ANTONIO (CODICIA)

Plinio deja entrever que Antonio proscribió a Cayo Verres con el fin de obtener sus bronces corintios, ya que el político romano que acaba de volver en el año 43 a. C. de su exilio en Massalia se había negado a cedérselos (Plin. *Nat.* 34. 3. 6). La afición del antiguo gobernador de Sicilia a este tipo de bronces había sido mencionada repetidas veces por Cicerón en las *Verrinas*.

Ya Cicerón acusó a Antonio de usar su cargo de *magister equitum* para enriquecerse (Cic. *Phil.* 2. 25. 62) y, posteriormente, fue el beneficiario de la adjudicación de los bienes de la familia Pompeia (*Philip.* 2. 26. 64). Al ser subastados le fueron adjudicados en la puja por una cantidad muy inferior al valor real del patrimonio pompeyano¹⁶⁰. Antonio se hizo cargo de los bienes y Cicerón hace hincapié en que los dilapidó en banquetes y orgías (Cic. *Phil.* 2. 27. 66)¹⁶¹. Además, no ingresó en el erario público el precio que debía pagar por los bienes subastados¹⁶². A la vuelta de César a

159. SCOTT, K., 1929, *op. cit.*, pp. 140-141.

160. Nadie se atrevió a formar parte de la puja de la subasta, a excepción de cesarianos como Dolabella o Antonio. Para un particular era peligroso arrostrar la venganza de los hijos de Pompeyo y sus partidarios. La decisión de Antonio de tomar parte en la subasta fue política, mediatizada por Julio César, y no estuvo motivada por la codicia de poseer a bajo precio los bienes confiscados a los hijos de Pompeyo.

161. Para Cicerón, que Antonio estuviese en posesión de los bienes que habían pertenecido a su admirado Pompeyo era un escándalo y exageró las actividades cotidianas de Antonio de tipo festivo hasta convertirlas en auténticas bacanales. Antonio era uno de los líderes de los cesarianos y aglutinaba en torno a su persona a una parte importante de los políticos que habían apoyado a César. Que solo reuniese en torno a su mesa a bailarines, mimos y músicos hubiese sido un error político. Cicerón solo incide en lo que le interesa, ya que su única finalidad es la destrucción política de Antonio.

162. El asunto de la posesión de la casa de Pompeyo por parte de Antonio se convierte en un tema recurrente en las *Filípicas* de Cicerón. Antonio consideraba que esta posesión era parte de su recompensa por los servicios prestados a César. Al no considerarse suficientemente gratificado, debió enfriar sus relaciones con César a consecuencia de su enfado y decidió no acompañarles en la campaña africana.

Roma, este le obligó a depositar el precio que se había estipulado en la subasta (Cic. *Phil.* 2. 71-74). Plutarco (*Ant.* 10) dice que se enfadó cuando le reclamaron el pago y Dion Casio que fue censurado por César (D. C. 45. 28. 3). A ambos recogen estos hechos de la segunda Filípica de Cicerón.

Cicerón incide, igualmente, en las malversaciones de Antonio cuando estaba al frente del consulado (*Phil.* 2. 25. 62) y cómo en un mes pasó de tener una deuda de 40 millones de sestercios a pagar a sus acreedores a costa del fisco romano. Cicerón le acusó de que sus allegados vendían favores administrativos o permitían al rey Deyótaro recobrar sus posesiones a cambio de dinero y siempre afirmando que cumplía con la voluntad de César (Cic. *Phil.* 2. 37-38. 93-97).

Al margen de las críticas de Cicerón, casi todas las fuentes inciden en su generosidad (que Cicerón transformaba en despilfarro y malversación) y narran el asunto del millón de sestercios que Antonio regaló a un amigo y que en vista de las reticencias de su tesorero, por la gran cantidad entregada, le mandó dar otro tanto (Plu. *Ant.* 4). Plutarco ve en su liberalidad con sus soldados y sus amigos una de las claves que le permitieron conseguir los apoyos necesarios para llegar al poder y mantenerse en él (Plu. *Ant.* 4). Y esta liberalidad la conservó hasta el final (Plu. *Ant.* 67).

También hay críticas de las ciudades orientales por los impuestos y las fuertes contribuciones que les exigió Antonio para poner en marcha sus proyectos. Por ejemplo, la requisa de hombres para la flota, así como porteadores durante los preparativos de la batalla de Accio (Plu. *Ant.* 68).

Por medio de la propaganda octaviana, la generosidad de Antonio se fue transformando en derroche y en falta de control y se elaboró la idea de que favoreció a hombres inadecuados o que por su profesión eran infames, como los músicos o los bailarines.

9. 5. 2. OCTAVIANO (CODICIA)

En las fuentes no hay testimonios acerca de si Octaviano era una persona generosa o un tacaño¹⁶³, aunque Suetonio (*Aug.* 70. 2) escribe que se le criticó por su pa-

Este asunto es analizado por Wet, quien sostiene que una de las fuentes de la obra 'Vida de Antonio', de Plutarco, es el escrito de Antonio, *Réplica a las Filípicas* (WET, B. X. DE, *op. cit.*, pp. 80-90).

163. Octaviano supo utilizar el dinero generosamente en el soborno de las tropas. El patrimonio que había heredado de César fue una de las claves para comprar y alistar legiones en la zona de la Campania. Pero como escribe Southern (2012, *op. cit.*, pp. 58-59, 89), la considerable cantidad de dinero que tuvo a su disposición indica que pudo tener otras fuentes de financiación, aunque no están muy bien documentadas. Las dificultades que experimentó Antonio al hacerse cargo de las legiones en Brindisi estuvieron motivadas por la labor realizada por los agentes de Octaviano y su dinero (*Idem, op. cit.*, pp. 60-61). Fruto de ello es que la legión IV y la *Martia* terminaron engrosando, algo más tarde, las filas de Octaviano. Igualmente, la defección de las tropas de Lépido fue producto de las recompensas monetarias prometidas si se pasaban al bando de Octaviano. Sobre los sobornos a las tropas (D. C. 45.

sión por el mobiliario caro y los vasos de bronce de Corinto. En tiempos de las proscripciones, una mano anónima colocó en una estatua suya unos versos que decían “Pater argentarius, ego Corintharius”. (Mi) “padre argentino”, cambista/banquero, pero con el sentido de que a mi padre le gustaba la plata, y “a mí el bronce de Corinto”.

Pero también es cierto que con el fin de obtener tierras para sus veteranos despojó y confiscó las posesiones de los partidarios de Antonio, así como de las ciudades que habían apoyado a este, lo que creó graves problemas de orden público y movimientos de población (D. C. 51. 3-6). Se ha querido ver un eco de las grandes alteraciones que produjeron los expolios y confiscaciones de tierras a los partidarios de Antonio en unos de los versos de la primera de las *Bucólicas* de Virgilio (vers. 3-4, 70-72) en los que se hace mención a que un rudo soldado poseerá estas tierras y atribuye el exilio de los protagonistas a la discordia, pero sin duda se refiere a las primeras confiscaciones que efectuaron los triunviros después de la batalla de Filipos ya que entre los desposeídos figuraba Virgilio, quien había perdido su hogar ancestral en Mantua¹⁶⁴.

Se observa que, como en el caso de Antonio, también Octaviano fue acusado de haber hecho inscribir entre las listas de los proscritos a algunas personas para hacerse con sus vasos de Corinto. Algunas de las acusaciones se repiten en los dos personajes. Indudablemente, ambos bandos trataban de contrarrestar las debilidades de sus dirigentes atribuyendo una falta semejante al líder del bando opuesto.

9. 6. LUJURIA

9. 6. 1. ANTONIO (LUJURIA)

Ya hemos aludido a las acusaciones que Cicerón (Cic. *Phil.* 2. 44) efectuó acerca de los amoríos homosexuales de Antonio con Cayo Escribonio Curio y cómo se prostituía por dinero. La alegre vida de Antonio y sus placeres se refleja en la descripción que hizo Plutarco en la biografía que le dedicó, en la que señala tratos con prostitutas y gastos desmesurados ya en su juventud (*Ant.* 2). Dion Casio (45. 28. 1-2) menciona su vida disipada, que dormía la resaca de día y hacía vida nocturna en medio de la embriaguez, grandes gastos y andanzas por los gineceos. Y añade que acudía a ver representaciones teatrales y comedias.

7. 3; 45. 12. 1-3; 13. 3-4; Cic. *Att.* 16. 8. 1); sobre la desertión del ejército de Lépido (Plu. *Ant.* 18; App. *BC* 3. 80-84, D. C. 46. 38. 6-7).

164. SOUTHERN, P., 2012, *op. cit.*, p. 121. En el año 42 a. C. las familias de tres poetas augusteos fueron desposeídas de sus tierras en favor de los soldados veteranos de los triunviros: Virgilio, Horacio y Propertio (GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, p. 301).

Igualmente, Cicerón en la segunda Filípica le recuerda sus amoríos con Volumnia Citéride, (Cic. *Phil.* 2. 24; 2. 61), su amante, una actriz de mimo. Este asunto debió causar un grave escándalo en la ciudad y el propio Cicerón arguye que era Citéride la que compartía sus banquetes y orgías en la casa de la familia Pompeia que ocupaba Antonio, su nuevo propietario, y que el triunviro celebraba continuos festines y comilonas acompañado de borrachos, vividores, actores de teatro, de mimo, músicos, etc. (Cic. *Phil.* 2. 66; Plu. *Ant.* 21). Nuevamente, Cicerón es la fuente de la que recoge Plutarco sus relatos de la vida crápula que llevaba Antonio en Roma, haciéndose otra vez eco de sus vómitos en el ejercicio de sus funciones como consecuencia del excesivo vino ingerido en la noche anterior (*Ant.* 9). Igualmente, menciona sus viajes oficiales en los que se hacía acompañar de bailarinas y prostitutas a las que hacía alojar en las casas de respetables ciudadanos y ciudadanas.

Plutarco añade que llevaba a su amante en litera con no menor acompañamiento que el que seguía al transporte de su propia madre (Plu. *Ant.* 9; tb. Cic. *Phil.* 2. 58)¹⁶⁵. El mismo Cicerón narra que rompió con su amante, posiblemente por instigación de César, ya que Plutarco añade que corrigió algunos aspectos de su vida gracias a César (Plu. *Ant.* 10). Además, Cicerón (*Phil.* 2. 41. 104-105) menciona que siendo cónsul celebraba orgías sin freno en la antigua finca de Varrón, que Antonio había comprado en subasta, y se sirve de la figura del escritor para contraponer la vida de estudio del erudito romano con la disipada de Antonio.

Durante las proscripciones, Apiano (*BC* 4. 40) recoge que la mujer de Coponio salvó a su marido a costa de perder su honra con Antonio. Otra de las acusaciones fueron sus amoríos con Glafira y que fueron la causa del poema de Octaviano que recoge un epigrama de Marcial (*Epigr.* 11. 20). Glafira era una antigua cortesana que se había casado con un noble capadocio, Arquelao el Viejo, y era madre de Arquelao Sisines y de Sisines. A través de sus amoríos con Antonio (App. *BC* 5. 7), consiguió que en año 36 a. C. este ejecutase al rey de Capadocia, Ariarathes X, y pusiese en su lugar a su hijo Arquelao de Capadocia (D. C. 49. 32. 3). Este gobernó durante 50 años en Capadocia hasta que fue depuesto por Tiberio y su reino convertido en provincia romana.

También causaron sensación sus amoríos con Cleopatra. Octaviano le reprochó esta relación y Antonio se defendió en una carta argumentando que hacía nueve años que se acostaba con Cleopatra, que era su mujer¹⁶⁶ y le recriminaba hacer él lo mismo

165. Cicerón en una carta a Ático (*Att.* 10. 10) menciona que la llevaba en una litera abierta como si fuese su segunda esposa.

166. Antonio debió “asociarse” con Cleopatra por algún rito egipcio que en ese país pudiese ser interpretado como matrimonio (SOUTHERN, P., *op cit.*, p. 125). De Octavia solo se divorció en el año 32 a. C. por lo que durante largo tiempo permaneció casado con Cleopatra y Octavia. Desde el punto de vista romano, su unión con la reina de Egipto no tenía validez legal, ya que Cleopatra no

con otras mujeres, que no eran su esposa (Suet. *Aug.* 69. 2). Estos ataques debían ser habituales. En el discurso que dirigió a sus soldados antes de la batalla de Accio describió a Antonio como Dioniso, e incidió en su abandono de Octavia, su lujuria y su afeminamiento, su huida de Praaspa, su impiedad, su traición y finalmente señaló que sus soldados desertaban de su ejército todos los días. (D. C. 50. 24-30). Para Octaviano la vida que había llevado Antonio con Cleopatra, mientras estaba casado con Octavia, era producto de la lujuria. La “degenerada y corrupta” reina egipcia había “embrujado” a Antonio y le había atraído a una decadente vida de desenfreno, placer (Flor. *Epit.* 2. 21. 1) y glotonería a la que, según Macrobio, se entregó con pasión (Macr. *Sat.* 3. 17. 15). Oriente era la cuna de la suntuosidad y los productos consumidos por los amantes del lujo venían del Levante¹⁶⁷. Una de las consecuencias de ese tipo de vida era la identificación de Antonio con Dioniso y también con su antepasado Heracles, aunque en este caso en su papel progenitor.

9. 6. 2. OCTAVIANO (LUJURIA)

Suetonio dice que Antonio acusó a Octaviano de haber conseguido ser nombrado heredero a través de una relación *contra natura* con César (Suet. *Aug.* 68)¹⁶⁸. Cicerón, en ese momento aliado de Octaviano, le defiende contra estas imputaciones en la tercera Filípica y también debe haber un eco de las mismas en la decimotercera Filípica (9. 19). Estas denuncias se amplificaron posteriormente. Lucio Antonio, el hermano de Marco, según Suetonio (*Aug.* 68), le atribuyó el haber entregado su pudor a Aulo Hircio en Hispania por trescientos mil sestercios. Independientemente de la autenticidad de las insinuaciones, estas eran un arma política y el mismo Cicerón fue tildado de afeminado, deshonesto e impuro en el Senado por Quinto Fufio Caleno, que defendía los intereses de Antonio (D. C. 46. 18. 3-6).

Octaviano, cuando era triunviro, compuso unos versos contra Asinio Polión quien no se atrevió a contestar aunque, según Macrobio, escribió (*Sat.* 2. 4. 21):

era una ciudadana romana, y, además, la ley romana prohibía el matrimonio con extranjeros. Antonio debió obrar de tal manera que no pudo ser incriminado por bigamo, pero sí fue acusado de llevar a cabo una vida disipada y lujuriosa por sus enemigos políticos. En la carta, Antonio se defiende de estas acusaciones y argumenta que Cleopatra es su esposa. No se sabe la fecha de la misiva, pero es muy probable que fuese escrita antes de su divorcio de Octavia.

167. EDWARDS, C., *op. cit.*, p. 187.

168. Suet. *Aug.* 68: “Sufrió el descrédito de haber incurrido en diversas bajezas durante su primera juventud. Sexto Pompeyo le tachó de afeminado; Marco Antonio, de haber conseguido la adopción de su tío a cambio de prestaciones vergonzosas; e igualmente Lucio, el hermano del anterior, de haber incluso entregado a Aulo Hircio en Hispania, por trescientos mil sestercios, su pudor, desflorado por César, y de tener la costumbre de quemar ligeramente el vello de sus piernas con una nuez ardiendo para que le saliera más suave”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*).

“Pero yo guardo silencio, ya que no es fácil escribir algo contra ese hombre (*in eum scribere*) que es capaz de proscribir (*proscribere*)”. Las estrofas que le había dirigido Octaviano eran de tipo *fescenino*. Pero no son la única mención a composiciones obscenas; un epigrama de Marcial ha conservado un poema de Octaviano contra Fulvia¹⁶⁹, la mujer de Antonio, que muestra un elevado tono lascivo (Marc. *Epigr.* 11. 20)¹⁷⁰: “Caesaris Augusti lascivos, livide, versus / sex lege, qui tristis verba Latina legis: / «Quod futuit Glaphyran Antonius, hanc mihi poenam / Fulvia constituit, se quoque uti futuam. / Fulviam ego ut futuam? Quod si me Manius oret / pedicem? faciam? Non puto, si sapiam. / ‘Aut futue, aut pugnemus’ ait. Quid quod mihi vita / carior est ipsa mentula? Signa canant!».

Igualmente, Suetonio recoge un párrafo de una carta de Antonio a Octaviano en la que le dice (*Aug.* 69. 2)¹⁷¹: “Quid te mutavit? Quod reginam in eo? Uxor mea est. Nunc coepi an abhinc annos novem? Tu deinde solam Drusillam inis? Ita valeas, uti tu, hanc epistulam cum leges, non inieris Tertullam aut Terentillam aut Ruffillam aut Salviam Titiseniam aut omnes. An refert, ubi et in qua arrigas? ”

Además, Suetonio (*Aug.* 70. 1) enumera una serie de hechos relacionados con su promiscuidad sexual: sus amigos decían que cometió adulterios, pero los justificaban asegurando que estuvieron motivados porque buscaba información política; para satisfacer sus deseos sus amigos le buscaban mujeres a las que desnudaban para comprobar que no tuviesen defectos y Marco Antonio le reprochaba el adulterio con la mujer de un ex cónsul en presencia de su marido. Se ha vinculado este episodio

169. DELIA, D., “Fulvia Reconsidered”, en POMEROY, S. B. (ed.), *Women’s History and Ancient History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, pp. 197-217.

170. Marc. *Epigr.* 11. 20: “Tu envidioso, que lees mohíno palabras latinas, / lee seis procaces versos de Augusto César: / “Porque Antonio se folló a Gláfira. / Fulvia me ha impuesto este castigo: que yo me folle también a ella. / ¿Qué yo me folle a Fulvia? ¿y si Manio me ruega / que le dé por el culo? ¿Lo haría? Creo que no, si tengo cabeza. / “O follas o luchamos”, me dice ¿Qué hago, si siento más aprecio por mi polla que por mi propia vida? / ¿Que den la señal?”, (traducción de FERNÁNDEZ VALVERDE, J., RAMÍREZ DE VERGER, A., *Marcial. Epigramas*, II, Madrid, 1997). Con comentario en SCOTT, K., 1933, *op. cit.*, p. 25, nota 2.

171. Suet. *Aug.* 69. 2: “¿Que te ha cambiado?, ¿Que me acuesto con una reina?: es mi mujer. Acaso he comenzado ahora o hace nueve años? ¿Es que tú te acuestas solo con Drusila? Salud si, cuando leas esta carta, no te has acostado con Tertula, o con Terentila, o con Ruffila, o con Salvia Titisenia, o con todas ellas. ¿Importa acaso dónde y con quién sacias tu deseo?”, (trad. AGUDO CUBAS, R. M., *op. cit.*). La interpretación de Goldsworthy es algo diferente, ya que la contestación a Quod reginam in eo? Uxor mea est. la sitúa en interrogativo, lo que cambia el sentido de la frase. En nuestra opinión, Antonio afirma que es su mujer, mientras que para el autor inglés el sentido que da a la frase es negativo (GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, pp. 376-377). La edición utilizada para el texto latino es la de IHM, M., *Suetonius*, vol. I, *De Vita Caesarum Libri*, Teubner, Leipzig, 1958, p. 87 (el párrafo en cuestión).

con Livia¹⁷² y su marido Tiberio Claudio Nerón, aunque este había sido pretor y no cónsul. Además de este pasaje de Suetonio, también Tácito (*Ann.* 1. 10; 5. 10) menciona que Octaviano obligó a Tiberio a entregarle a su mujer. Debía proceder esta tesis de la propaganda de Antonio, en la que se presentaba a Octaviano como un *tyrannus* que robaba las mujeres ajenas con el fin satisfacer sus irrefrenables deseos sexuales¹⁷³.

Ciertamente el comportamiento sexual del joven Octaviano contrasta con su actitud moral en su madurez, al menos con algunos miembros de su familia. El joven amoral se transformó en un censor de la vida romana, dictó diversas leyes que tenían por propósito renovar la moralidad romana volviendo a las viejas costumbres republicanas. No sabemos si era hipocresía, conversión sincera o simplemente el sentido de Estado de un hombre cuyo comportamiento quedaba al margen de la ley. Es difícil la respuesta, pero su mujer Escribonia decía de él que era un hombre sin escrúpulos que tenía un poder excesivo (Suet. *Aug.* 70. 1). Y por ello se divorció de ella. En Roma se decía que la propia Livia le buscaba jóvenes vírgenes con el fin de satisfacer la pasión que sentía por desflorar doncellas (*ad vitiandas virgines promptior*) (Suet. *Aug.* 70. 1). Estas acusaciones partían del principio ético de que un hombre que no podía controlarse él mismo difícilmente podía controlar el Estado. Las *Institutio Oratoria* de Quintiliano revelan que se continuó impugnando a los oponentes a base de acusarlos de incontinencia sexual y de costumbres inmoderadas¹⁷⁴.

10. ACCIO, OCTAVIANO Y APOLO

El prestigio de Marco Antonio después de Filipos era tan grande que hubo defección de militares de Octaviano que se pasaron a su bando. Por el contrario, la capacidad marcial de Octaviano era limitada y llevaba la guerra gracias a los méritos de hombres experimentados como Quinto Salvidieno Rufo y como Marco Vipsanio Agripa¹⁷⁵. En cuanto al primero, intentó llegar a un acuerdo con Antonio

172. Ya Carcopino identificó a la mujer con Livia (CARCOPINO J., "Le Mariage d'Octave et de Livie et la Naissance de Drusus", *Rev. Historique*, 161, 1929, pp. 225-236; *Idem*, *Passion et politique chez les Césars*, París, 1958, p. 74). Su propuesta fue asumida por Scott (*op. cit.*, pp. 49-40) y Flory también sostiene que se debió tratar de Livia (*op. cit.*, pp. 352-253).

173. FLORY, M., *op. cit.*, pp. 351-353.

174. EDWARDS, C., *op. cit.*, p. 26.

175. SYME, R., *op. cit.*, p. 284. Sobre una biografía de Agripa véase REINHOLD, M. H., *Marcus Agrippa: a Biography*, Nueva York, 1933; RODDAZ, J. M., *Marcus Agrippa*, Roma, 1934; WRIGHT, F. A., *Agrippa: Organizer of Victory*, Edimburgo, 1937; POWELL, L., *Marcus Agrippa: Right-hand Man of Caesar Augustus*, Barnsley, 2015.

y este terminó denunciándolo a Octaviano, lo que acabó costándole la vida en el año 40 a. C. (Vell. 2. 76. 4)¹⁷⁶.

Las circunstancias cambiaron después de la campaña parta, en la que el prestigio militar de Antonio sufrió un serio revés. Aunque no perdió el ejército, este sufrió mermas. Lo sacó de una situación difícil, lo que indica que no se desmoronó como general y su ejército confiaba en él, a pesar de la mala situación por la que atravesaba. Aunque, indudablemente, a partir de este momento hubo seguidores de Antonio que se pasaron al bando de Octaviano, principalmente por una lucha interna sobre el papel que jugaba Cleopatra en el organigrama de Marco Antonio. El conflicto contribuyó, sin duda, a la derrota final.

Una maniobra de Antonio fueron las “Donaciones de Alejandría”, en el curso de las cuales concedió a Cesarión, el hijo de César y de Cleopatra, el título de Rey de Reyes y a Cleopatra el título de Reina de Reyes. Junto a estos títulos hubo donaciones de territorios, pero fueron nominales ya que, como señala Goldsworthy¹⁷⁷, no se observaron cambios en la administración de las provincias orientales. El reconocimiento de Cesarión como hijo y heredero legítimo de Julio César comprometía la posición de Octaviano, ya que solo era al fin y al cabo, un hijo adoptivo¹⁷⁸. De esa manera, Marco Antonio, a través de Cesarión, se convertiría en el depositario de la herencia de César y de ahí su ruptura con Octaviano. Esto venía acompañado del intento de Antonio de que ambos abandonasen el cargo de triunviro. Ello debilitaría la posición de Octaviano, quien se quedaría sin soporte jurídico, mientras que la condición de Marco Antonio no quedaría tan perjudicada debido a su situación de marido de la reina de Egipto. Desde que Antonio devolvió a Octavia a Octaviano, la ruptura era inevitable. Antonio se había unido a la reina de Egipto y uno de sus “hijos”, Cesarión, era el heredero de César.

El primer día de enero del año 32 los nuevos cónsules, amigos de Antonio, comenzaron su mandato. Uno de ellos, Cayo Sosio, alabó a Antonio y criticó a Octaviano. Octaviano, que había ido con una guardia al Senado, se defendió de las acusaciones de Sosio y Antonio. El siguiente movimiento se produjo cuando los cón-

176. El nombre de Salvidieno desapareció en los acontecimientos recogidos por las fuentes filoctavianas (ROHR VIO, F., “Autocensura e storiografia augustea: il caso di Salvidieno Rufo”, *Prometheus* 23, 1997, pp. 27-39).

177. GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, pp. 195-196.

178. Antonio había afirmado en el Senado que César había reconocido a Cesarión como hijo suyo. Cayo Oppio, un antiguo amigo de César escribió un opúsculo en el que rebatía que Cesarión era hijo de César (Suetonio, *Caesar* 52. 2). Suetonio, citando fuentes griegas, afirma que Cesarión se parecía a César tanto en su figura como en su manera de andar. Además, una carta de Cicerón a Ático, escrita poco después de la muerte de César, recoge la opinión de que en Roma se pensaba que era hijo suyo (Cic. *Att.* 14. 20. 2).

sules partieron de Roma y se dirigieron hacia Grecia, donde se encontraba Antonio. Después de su marcha, Octaviano convocó a los senadores y discutió la situación, mientras Marco Antonio reunió un Senado con sus amigos y partidarios. Uno de los ataques principales de Octaviano fue remarcar los aspectos negativos de todo lo que sonase a oriental y se acentuaron las acusaciones en este sentido.

En el año 32 se le declaró la guerra a Cleopatra por el rito fecial (D. C. 50. 4. 1-6. 1)¹⁷⁹. El enfrentamiento fue naval, en Accio¹⁸⁰, y se distingue por ello de los anteriores choques terrestres entre Pompeyo y César o con Bruto y Casio. Algo a tener en cuenta es por qué razón ambos bandos buscaron una batalla en el mar en vez de una terrestre. Es posible que estuviese planteada como la fase naval de un enfrentamiento que se esperaba tuviese como colofón una batalla terrestre, pero al final el encuentro se transformó en decisivo. Estratégicamente Agripa tenía una mayor experiencia en acciones navales que Antonio, primero por las operaciones contra Sexto Pompeyo y por la victoria de Nauloco y, en segundo lugar, Antonio no tenía práctica en este tipo de enfrentamientos. La estrategia fue impuesta por Octaviano y Agripa, que veían más factible una victoria en el mar contra Antonio que sobre tierra. Las primeras operaciones de la guerra (D.C. 50. 9) vinieron marcadas por la ofensiva que llevaron a cabo Agripa y Octaviano (D. C. 50. 11; D. C. 50. 13) y que culminó con la conquista de la aldea de Torone (Plu. *Ant.* 62). Aunque Plutarco dice que fue influido por los consejos de Cleopatra haciendo oídos sordos a los de sus hombres que le recomen-

179. Una de las claves fue presentar su enfrentamiento con Antonio como una guerra contra un enemigo extranjero, en vez de contra un romano. De esa manera, podía celebrar un triunfo. El rito fecial era una arcaica declaración de guerra, que fue restaurada por Octaviano. Antes lo había revivido Escipión para rechazar el *foedus* de Hostilio Mancino con Numancia y realizar la entrega del cónsul a los numantinos (SAN VICENTE, J. I., “El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio”, MARTÍNEZ, J. (ed.), *Mundus vult decipi*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2012, pp. 319-334).

180. LEROUX, J., “Les problèmes stratégiques de la bataille d’Actium”, *Recherches de Philologie et de Linguistique*, 2, 1968, pp. 29-61; CARTER, J. M., *The Battle of Actium: the rise and triumph of Augustus Caesar*, Nueva York, 1970, esp. pp. 203-213; GRANT, M., *op. cit.*, pp. 206-215; KEPPIE, L., *The making of the Roman army*, Londres, 1984, pp. 134-136; HARRINGTON, D., “The Battle of Actium - A Study in Historiography”, *Ancient World*, vol. IX, nº 1-2, 1984, pp. 59-64; PELLING, C., *Plutarch: life of Antony*, Cambridge, 1988, pp. 278-289; HENDERSON, J. G., *Fighting for Rome: Poets and Caesars, History and Civil War*, Cambridge, 1998; GURVAL, R., *Actium and Augustus*, UMP, Ann Arbor, 2001; OSGOOD, J., *op. cit.*, pp. 374-375; MURRAY, W. M., “Recovering Rams from the Battle of Actium: Experimental Archaeology at Nicopolis”, in ZACHOS, K. L. (ed.), *Nicopolis 2. Proceedings of the Second International Nicopolis Symposium (11-15 September 2002)*, Preveza, 2007, vol. I, pp. 445-451; vol. II, pp. 333-341; MURRAY, W. M., “Reconsidering the Battle of Actium - Again”, GORMAN, V. B., ROBINSON, E. W. (eds.), *Oikistes*, Boston, 2002, pp. 339-356; LANGE, C., H., *Res publica constitutua: Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triunviral Assignment*, Leiden/Nueva York, 2009; GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, pp. 391-405; LANGE, C. H., “The battle of Actium: a reconsideration”, *Classical Quarterly* 61. 2, 2011, pp. 608-623; GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, pp. 200-206.

daban dejarle a Octaviano el dominio del mar y jugarse el encuentro decisivo en una batalla terrestre, todo parece apuntar a que de nuevo la propaganda anti-antoniana incide en la tesis del hombre dominado por la reina oriental y que no fue capaz de ser objetivo en un asunto de vital importancia como este. Cuando lo cierto es que se vio abocado a un encuentro naval por las iniciativas tácticas adoptadas por Agripa y Octaviano, que tenían más experiencia en encuentros navales¹⁸¹. Antonio vio mermada su táctica por desarrollarse la batalla en el mar y cometió una serie de errores en Accio que, posiblemente, no hubiese tenido en una batalla terrestre.

Después de Accio y su huida del campo de batalla, todo estaba perdido para Antonio¹⁸². El gesto del general abandonando a sus tropas en el mar hizo que ya no hubiese voluntad de combatir y su ejército de tierra (diecinueve legiones), después de negociar las condiciones de su entrega, se puso a disposición del vencedor. Los intentos de Antonio de reconciliación con Octaviano fracasaron y al final se suicidó.

Como dice Jeanmaire¹⁸³, conviene recordar que en la batalla de Accio, según la versión oficial, los dioses habían combatido al mismo tiempo que los hombres. Virgilio en la Eneida nombra a las fuerzas sobrenaturales que apoyaron a ambos bandos¹⁸⁴. La derrota de Antonio supuso la de Dioniso¹⁸⁵ y esto tuvo consecuencias en las representaciones iconográficas. Apolo presidió los juegos en honor de Accio, los juegos Seculares. La victoria de Octaviano conllevó el triunfo de Apolo; Dioniso fue excluido del arte oficial y solo se difundieron imágenes relacionadas con lo dionisiaco en formas artísticas e imágenes confeccionadas para el área privada. Sus imágenes

181. GOLDSWORTHY, A., 2014, *op. cit.*, p. 201.

182. Según Goldsworthy, la huida de Cleopatra del campo de batalla con el tesoro real pudo ser una maniobra realizada para romper el bloqueo y permitir que la reina abandonara la zona de conflicto. El error de Antonio, y que puso fin a la batalla y a su prestigio, fue seguirla (GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, p. 403). Para Goldsworthy, Cleopatra ni huyó del campo de batalla en Actium ni después intentó seducir a Octaviano. Estas atribuciones provienen de la propaganda octaviana (2011, *op. cit.*, p. 403, 419).

183. JEANMAIRE, H., 1924, *op. cit.*, p. 260.

184. El laurel y la hiedra como símbolos divinos están presentes en las Églogas de Virgilio (CUCCHIARELLI, A., "Ivy and Laurel. Divine Models in Virgil's Eclogues", *Harvard Studies in Classical Philology* 106, 2011, pp. 155-178; un análisis de estos dioses tanto en las Églogas como en la Eneida en MAC GÓRÁIN, F., "Apollo and Dionysus in Virgil", *Incontri di filologia classica* 12, 2012-2013, pp. 191-238).

185. La víspera de la toma de Alejandría por Octaviano los alejandrinos oyeron un ruidoso cortejo que se dirigía desde la ciudad al campamento de Octaviano, la interpretación fue que Dioniso abandonaba a Antonio (Plu. *Ant.* 75). El abandono de Antonio por Dioniso recuerda el abandono de Júpiter y los dioses olímpicos después del "banquete de los doce dioses" de Octaviano. En la religión romana, la pérdida del favor de los dioses por parte de uno de los jefes de partido era una desgracia que podía afectar al resto de la sociedad romana.

hacían referencia a una religiosidad más interna y a una experiencia iniciática¹⁸⁶. Se mostraba al Dioniso juvenil, aquel con el que se había identificado Antonio.

Se han desarrollado numerosos análisis sobre Octaviano, Accio y Apolo y forman parte de una iconografía de la victoria que entronca con la Eneida de Virgilio, la poesía de Horacio y el programa figurativo que desarrolló Octaviano y su administración, pero que se aparta ya del propósito de este análisis¹⁸⁷.

11. ANTONIO Y SU IMAGEN

Los escritos propagandísticos elaborados por los partidarios de Antonio contra Octaviano fueron quemados por orden de este. Los realizados en su momento contra Antonio no fueron destruidos, pero solo nos han llegado algunas noticias transmitidas por autores posteriores que se ocuparon de estudiar la época tardo-republicana.

La propaganda octaviana incidió en la dipsomanía y en la vida disipada de Antonio, aspectos que constituyeron la principal vía de ataque contra el consorte de Cleopatra. Se basaban principalmente en las acusaciones que Cicerón había efectuado sobre la embriaguez de Antonio (*Phil.* 2. 25, 63). A medida que se fue identificando a Antonio con Dioniso, se buscaron nuevos motivos para atacarle. Por ejemplo, si la pérdida de las provincias orientales productoras de vino había provocado que se sirviese en los convites de Antonio vinos de baja calidad¹⁸⁸, se criticaba el hecho de que el personaje que se identificaba con Dioniso ofreciese un mal vino, lo que servía por otra parte para poner en duda su identificación con el dios¹⁸⁹.

La embriaguez de Antonio se transformó en una de las principales líneas propagandísticas de ataque contra él. Este debió defenderse en el diálogo *De Sua ebrietate* de las acusaciones que se le hacían sobre su excesiva afición al vino, pero no ha llegado hasta nuestro días, aunque es mencionado por Plinio (*Nat.* 14. 147-

186. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III, I, Zurich/Munich, 1986, GASPARRI, C., s. v. *Dionysos/Bacchus*, p. 561.

187. Sobre las líneas de propaganda que tienen lugar durante el periodo comprendido entre la batalla de Accio y el año 27 a. C. véase FREYBURGER-GALLAND, M. L., "Political and Religious Propaganda between 44 and 27 B. C.", *Vergilius*, vol. 55, 2009, pp. 17-30. La Edad de Oro (*aureum aetas*) o el reino de Apolo (*regnum Apollinis*), tal y como los poetas augusteos lo proclamaron, comenzó con la celebración de los Juegos Seculares del año 17 a. C. (CHAMPLIN, E., *op. cit.*, p. 172).

188. *Plu. Ant.* 59. 6-8: "... y Delio el historiador. Éste cuenta que temía ser víctima de un complot de Cleopatra, como así se lo había asegurado el médico Glauco, y que cayó en desgracia con Cleopatra porque en el banquete dijo que era vinagre lo que se les servía allí, mientras que Sarmiento seguramente bebía en Roma vino de Falerno", (traducción de SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J. P., *op. cit.*).

189. Agripa había conquistado Leucade, Patras y Corinto, cortando las vías de aprovisionamiento (MARASCO, G., "Marco Antonio «Nuovo Dioniso» e il De sua ebrietate", *Latomus*, 51, 1992, pp. 538-548, esp. 547).

148)¹⁹⁰: “Sed nimirum hanc gloriam auferre Cicero voluit interfectori patris sui Antonio. is enim ante eum avidissime adprehenderat hanc palmam edito etiam volumine de sua ebrietate, quo patrocinari sibi ausus adprobavit plane, ut equidem arbitrator, quanta mala per temulentiam terrarum orbi intulisset. exiguo tempore ante proelium Actiacum id volumen evomuit, quo facile intellegatur ebrius iam sanguine civium et tanto magis eum sitiens”.

Se ha debatido si este opúsculo iba dirigido contra Antonio o si era un alegato de defensa escrito por este contra las críticas a su presunta embriaguez¹⁹¹. En la actualidad prevalece la opinión de que se trataba de una apología de Antonio que no nos ha llegado¹⁹². En cualquier caso, se trataba de un ataque político que debía ser respondido desde un punto de vista ético y personal. Se ha postulado que en el opúsculo Antonio pudo haber comparado su comportamiento, ya que dirigió a sus hombres en la batalla después de beber aguas estancadas, con el de Octaviano al que quizás acusó de haber consumido vino con el fin de darse ánimo en la víspera de la batalla de Mutina en el año 44 a. C. Una cita de Suetonio (*Aug.* 77) recoge el comentario de Nepote de que con anterioridad a la batalla de Mutina, Octaviano no solía beber más de tres veces durante la comida y que, como máximo, bebía seis sextarios (medio litro de vino)¹⁹³. Y si lo hacía, vomitaba. Es posible que esta cita sea una justificación para

190. Plin. *Nat.* 14. 147-148: “No hay duda de que el joven Cicerón buscaba privar a Marco Antonio, el asesino de su padre, de su fama en este aspecto; porque este había realizado grandes esfuerzos con el fin de ganar la competición en este campo antes que él publicando un libro acerca de sus hábitos de bebida; y, en mi opinión, al atreverse a defender sus reivindicaciones en este volumen demuestra claramente la magnitud de los males que había infligido al mundo debido a sus excesos en la bebida. Fue poco antes de la batalla de Actium cuando vomitó este volumen, por lo que demuestra claramente que ya estaba ebrio de la sangre de sus compatriotas, y que eso solo le hizo estar más sediento de ella”, traducción de ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *ET ALII, Plinio. Historia Natural. Libros XII-XVI*, Madrid, 2012.

191. Scott fue el primero que vio en la obra un escrito realizado por Antonio para contrarrestar los ataques de la propaganda octaviana (SCOTT, K., 1929, *op. cit.*, pp. 133-141); Marasco, en cambio, ve en el escrito una apología de Antonio sobre su capacidad de bebedor. Según este autor, la obra iba destinada a sus súbditos orientales y con ella Antonio pretendía situarse en la línea de los grandes monarcas bebedores, como Alejandro, Mitrídates o los Ptolomeos (MARASCO, G., *op. cit.*, pp. 538-548).

192. Pero las reformas políticas de las provincias orientales fueron de suficiente calado como para que Octaviano no se ocupase del tema y después de Actium las actividades y cambios administrativos se centraron en las provincias occidentales. Igualmente, el apoyo de Antonio a los reyes como Herodes de Judea o el de Capadocia se mantuvo por Octaviano. Sin duda, era indicio de que tenían una buena visión sobre la capacidad administrativa de las personas y podía escoger al hombre adecuado para cada función, lo que indica que tenía el ojo de César para el talento (SYME, R., *op. cit.*, p. 330). Él continuó manteniendo el sistema de estados tapón gobernados por reyes filoromanos, lo que proporcionó un ahorro considerable de tropas estacionadas en las fronteras al impedir el contacto directo con los partos.

193. También Nicolás de Damasco en su *Bios Kaisaros (FGrHist. fr. 128. 13)* resalta la sobriedad en la bebida de Octaviano.

defender a Octaviano de los ataques que le dirigió Antonio por su comportamiento en la batalla de Mutina, y que, probablemente, se ampliarían a Filipos y Nauloco¹⁹⁴.

Pero independientemente de ello, la identificación entre Marco Antonio y el vino quedó fijada definitivamente con la victoria de Accio. Propercio en sus *Elegías* se refería a ello (3. 55-56) y una oda de Horacio (1. 37), escrita en otoño del año 30 a. C., ataca a Antonio, a través de una descripción detallada de Cleopatra embriagada¹⁹⁵. La visión que en la actualidad se tiene de Marco Antonio, de borracho, juerguista y decadente, es fruto, en buena parte, de la propaganda promovida por Cicerón y continuada por Octaviano¹⁹⁶. El triunfo de Accio contribuyó a la consolidación de esta imagen y, aunque los escritos en los que se introducía esta identificación se han perdido, la idea que pretendían inculcar trascendió y es la noción que nos han trasmitido las fuentes que escribieron sobre la historia de aquellos tiempos¹⁹⁷.

194. GEIGER, J., "An Overlooked Item of the War of Propaganda between Octavian and Antony", *Historia* 29, 1980, pp. 112-124.

195. En un relieve de una copa aretina se ha representado a Antonio-Hércules con vestidos de mujer, mientras que Cleopatra-Onfale con la *leonté* y la clava tiende la mano para coger una copa de vino (VOLKMANN, H., *op. cit.*, p. 134 ss. y lám. 7; ZANKER, P., *op. cit.*, pp. 82-83 y fig. 45 a-b). Como apunta Marasco, en este relieve Cleopatra-Ónfale ha sustituido al feminizado Antonio en el papel de bebedor (MARASCO, G., *op. cit.* p. 538). Un pasaje de Plutarco (*Ant. et Demetr.* 3. 3) recoge esta imagen, producto sin duda de la propaganda octaviana. Sobre la utilización de estas imágenes por parte de la propaganda octaviana para denostar a Antonio y Cleopatra véase: HEKSTER, O., "Hercules, Omphale, and Octavian's 'Counter-Propaganda'", *BABesch* 79, 2004, pp. 171-178.

196. Marcial (*Epigr.* 2. 99) en uno de sus epigramas ataca a uno de sus personajes diciendo que su costumbre de vomitar está inspirada en Antonio ("Quod uomis, Antoni", "Que vomitas, (eso es) de Antonio"). Fue indudablemente Cicerón quien fijo para la posterioridad esta imagen de Antonio. Las descripciones sobre las vomitonas de Antonio que describe Cicerón en sus Filípicas quedaron grabadas en la memoria de los romanos. Pero para Marcial (*Epigr.* 3. 56; 5. 69) el gran crimen de Antonio fue la muerte de Cicerón.

197. Si la visión que ha perdurado de Antonio está claramente influida por los ataques de Cicerón y de Octaviano, igualmente las actuaciones de Octaviano durante su etapa de triunviro nos muestran a un hombre iracundo, cruel, calculador, lujurioso, mal militar y poco dado a actos de valentía. Como dice Goldsworthy, Marco Antonio cae simpático en proporción directa a la repulsa que se sienta por Octaviano y algo más adelante añade que es difícil que el joven Octaviano gustase a alguien, carecía de escrúpulos, podía ser cruel y, en ocasiones, un cobarde (GOLDSWORTHY, A., 2011, *op. cit.*, pp. 16-19). A partir de Accio, cuando Octaviano se hace con el control del poder, se admira su capacidad administrativa, su tacto y habilidad para articular una nueva Roma sobre los cimientos de la anterior. Ello no obsta para que continuara aplicando sus condenas sobre aquellos políticos romanos populares que podían hacerle sombra o sobre su propia familia. En esos momentos, podía castigar sin piedad y guardar un rencor vengativo. Es el caso, por ejemplo, de Ovidio, que no consiguió ser perdonado a pesar de sus súplicas.

FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN CAPITOLINO

FESTIVITY AND POLITIC LEGITIMACY:
DOMITIAN AND THE AGON *CAPITOLINUS*

DIEGO M. ESCÁMEZ DE VERA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

DIEGO.ESCAMEZ@UCM.ES

RESUMEN

A la hora de analizar la justificación religiosa de Domiciano debemos tener en cuenta la gran importancia otorgada al agón Capitolino por parte de su creador. La legitimación de la dinastía Flavia se basó, principalmente, en la elección del emperador por parte de Júpiter Óptimo Máximo, principal deidad del panteón romano, ya desde época de Vespasiano, que se halló sin ningún tipo de vincula-

ABSTRACT

When it comes to analyze the religious justification of Domitian we must bear in mind the great importance attached to the agón Capitolinus by its creator. The legitimacy of the Flavian dynasty was mainly based on the election of the emperor by Iuppiter Optimus Maximus, main divinity of the roman pantheon, from the days of Vespasian, who found himself without any

RESUMEN

ción dinástica con los Julio-Claudios tras su victoria sobre Vitelio en el año 69. A través de la creación del agón Capitolino, Domiciano muestra la especial vinculación entre Júpiter y el emperador, realizando grandes gastos a la hora de construir nuevas estructuras destinadas a albergar dicha celebración.

ABSTRACT

dynastic link with the Julio-Claudians after his victory over Vitellius in 69 AD. Through the creation of the *agon Capitolinus*, Domitian displayed the especial link between Iuppiter and the emperor, spending great sums of money in the building of new structures, in order to host such celebration.

PALABRAS CLAVE

Domiciano, Júpiter, agón Capitolino, legitimación política.

KEY WORDS

Domitian, Iuppiter, *agon Capitolinus*, politic legitimacy.

Fecha de recepción: 12/07/2015Fecha de aceptación: 16/11/2015

1. INTRODUCCIÓN

El Agón Capitolino se convertirá, con diferencia, en una de las innovaciones de época domicianea de mayor éxito, sobreviviendo largos años tras la muerte de su creador. Estando dedicado a Júpiter, principal deidad del panteón romano y base fundamental de la legitimidad de la dinastía Flavia, fue creado con las vistas puestas en la justificación religiosa del poder del gobernante. En este sentido, dicha festividad no puede ser entendida sin analizar el contexto político e ideológico concreto en el cual fue creada y qué necesidades de justificación política cubría.

La dinastía Flavia,alzada al poder a través de la victoria de Vespasiano en las guerras civiles del año 69, basará su legitimación, principalmente, en la elección del gobernante por parte de la divinidad. La carencia de un mínimo lazo dinástico con los Julio-Claudios llevará a un vacío de legitimidad, que será cubierto por la predeterminación divina. De este modo, la legitimación dinástica del emperador, clave dentro de los esquemas de justificación del poder político en época Julio-Claudia, pasa a ocupar, en un principio, un lugar secundario dentro de la ideología Flavia. Si bien el elemento dinástico retomará una importancia capital tras la muerte de Vespasiano, con su divinización por parte de Tito y con la creación de los *sodales Flaviales*, la elección divina del gobernante seguirá ocupando un espacio central dentro de la propaganda política durante el periodo domicianeo.

La especial relación de Domiciano con Júpiter será la base fundamental para la legitimación de su ascenso al trono imperial. Si bien utiliza también la justificación dinástica, a través de la conversión de los *sodales Flaviales* en *sodales Flaviales Titiales* y estableciendo, por tanto, el culto imperial a *divus Vespasianus* y *divus Titus*, Júpiter se convierte en el pilar fundamental del poder del emperador. La iconografía, los *omina* y los *prodigia*, la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo tras el incendio del 80 y el énfasis en el papel jugado por Domiciano durante el asedio viteliano al Capitolio en el 69, que se presentará como una intervención directa de la divinidad en la salvaguarda de la integridad del futuro emperador, son claros al respecto.

La festividad se transforma así en un espacio de autorepresentación del gobernante, en una encarnación material de la legitimación ideológica del poder político. Más allá de un certamen de carácter artístico de claras connotaciones griegas, el Agón Capitolino se convierte en la muestra al público del especial vínculo que une a Júpiter con su elegido. No debe, por tanto, extrañar el énfasis domicianeo en dicho festival, llevándose a cabo una profunda labor constructiva en relación a la creación del mismo. La misma ciudad, destruida en gran parte por el gran incendio del 80, queda transformada en su propia geografía a través de los elementos arquitectónicos erigidos por el emperador con motivo del nuevo certamen capitolino.

Pasaremos a analizar, por tanto, las implicaciones ideológicas del agón Capitolino a través de su contextualización dentro de la propaganda de época domicianea.

2. PRECEDENTES DEL AGÓN CAPITOLINO

Esta festividad, basada en modelos claramente griegos, celebrará su primera edición en el año 86 d.C., tal y como conocemos a través de las fuentes, principalmente Suetonio¹ y Censorino², y a través de la epigrafía³, ya que se han conservado tres inscripciones referentes a atletas que compitieron en la primera edición del agón y que recogen la fecha de celebración de la misma. Si bien no era el primer *certamen* de estilo griego ofrecido en la ciudad de Roma sí que será el primero en alcanzar un carácter permanente, llegando a sobrevivir, incluso, a su propio creador y siendo fundamental dentro del proceso de integración de este tipo de celebraciones dentro de la cultura romana⁴.

Ya desde época tardorepublicana, con el contacto de Roma con el mundo helenístico, se habían llevado a cabo, de forma extraordinaria, *certamina* que incluían pruebas procedentes de los agones griegos⁵. Sin embargo, estos no suponían un agón en sí, ya que se trataban de exhibiciones espectaculares aisladas de carácter atlético o musical, sin intención de periodicidad, y encuadradas en un programa que incluía números de otro tipo, como podían ser *ludi*, ya sean estos *scaenici* o *circenses*, *munera*, *venationes* o *naumachiae*. Una prueba de esta ausencia de periodicidad dentro de este tipo de competiciones es la completa ausencia de estructuras de carácter permanente dedicadas a alojarlas⁶, siendo el Circo Máximo la única excepción. Esta reticencia hacia la introducción de competiciones de carácter griego se achaca, con bastante buen criterio, a la actitud de rechazo de la cultura romana tradicional hacia este tipo de pruebas atléticas⁷, que carecían de un sentido práctico evidente y podían llegar a corromper a la juventud⁸.

1. Suet. *Domit.* 4,8.

2. Cens. *De die nat.*, 18, 15.

3. *CIG*, II, 2682, *IG*, XIV 746=*CIG* III, 5806, el cual ha sido identificado con el atleta mencionado en *Mart.* 6, 77, y *SEG*, XXXIV, 1314-1317=*BE*, 1987, 93.

4. Proceso que culminará, por otro lado, con Adriano: CHRISTOPHER P. J.: «Three New Letters of the Emperor Hadrian», *ZPE*, 161, 2007, 145-156.

5. CALDELLI, M. L.: *Lagon Capitolinus: storia e protagonisti dall'istituzione domiziana al IV secolo*, Roma, 1993, 15-16.

6. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 20.

7. Sen. *De brev. vit.* 12. 2; Tac, *Ann.* 14, 20; Plin., *NH*, 29, 26; 35, 168

8. WISTRAND, M.: *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D.*, Göteborg, 1992, 48-54

Hay que tener en cuenta, igualmente, que no se puede reducir el concepto de agón a un conjunto de pruebas de carácter atlético y artístico, sino que era un fenómeno que reunía determinadas características propias⁹. De este modo, el agón, estrechamente relacionado con el mito, estaba dedicado a la divinidad, presentándose envuelto, por tanto, en un halo de sacralidad. El hecho de que esta religiosidad del agón evolucionase, ya en época helenística, hacia un espacio de legitimación religiosa del gobernante¹⁰ será el que haga recaer sobre este tipo de celebración la atención de los emperadores romanos, interesados en esta fructífera vía de legitimación política.

Igualmente, el espíritu competitivo, propio de dicha festividad, y la existencia de un premio para el vencedor, que además conseguía reputación y reconocimiento para sí mismo y para su comunidad de origen¹¹, diferencian al agón griego de las exhibiciones artísticas o atléticas desarrolladas tradicionalmente en Roma. La tendencia hacia la “profesionalización” de los atletas, motivada en gran parte por el aumento de los premios materiales a lo largo de la época helenística¹², era expresión de la cultura del gimnasio, la cual, siendo ajena a la mentalidad romana, provocará un rechazo frontal por parte de los elementos más tradicionalistas. La institución agonal no tendrá cabida en la capital el Imperio, por tanto, hasta que se complete la paulatina adopción de la cultura helenística por parte de Roma¹³.

El principal introductor del fenómeno agonístico en Roma fue Augusto, a través de la institución de los *ludi pro valetudine Caesaris*, dedicados a la exaltación del emperador y creados con una intencionalidad quinquenal, aunque carentes de *agon musicus*, no pudiendo ser considerados un agón en sentido estricto¹⁴. A través de los mismos, Augusto se mostrará como protector y garante de la cultura griega¹⁵. Sin embargo, no continuarán tras la muerte del emperador, aún sentando un precedente que retomarán algunos de sus sucesores.

Del mismo modo, establecerá agones en otras ciudades. En Nicópolis, por ejemplo, serán instituidos los *Actia*¹⁶, dedicados a *Apolo Actiaco* como conmemoración de la victoria de Augusto sobre Marco Antonio y Cleopatra en la batalla de *Actium*. Dicho *certamen*, del cual se pueden rastrear referencias en fechas tan tardías como

9. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 10-11.

10. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 11.

11. HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Torino, 1973, 60; POHLENZ, M.: *Luomo greco*, Firenze, 1962, 575-580.

12. MORETTI, L.: «Lo sport», en AAVV (ed.), *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano, 1977, 491-499.

13. MOMIGLIANO, A.: *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino, 1980, 14-24.

14. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 38, nt. 165.

15. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 21-24.

16. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 24-28.

la mitad del siglo III d.C.¹⁷, tenían una participación destacada de los sacerdotes del culto imperial¹⁸, situados entre los *agonothetai*, lo cual nos da una idea del estrecho vínculo establecido entre el culto al emperador y la institución agonística.

En Neapolis serán creados, igualmente, los *Italika Romaia Sebasta Isolympia*, conocidos como *Sebasta*¹⁹. Su supervivencia está atestiguada incluso en el siglo IV d.C.²⁰ y estaban profundamente relacionados con el culto imperial, tal como indica su propio nombre y la presencia, dentro de la celebraciones, de una *pompe eis to Kaisareion*. Si bien dicho edificio no ha sido identificado es claro que estaría vinculado al programa constructivo de época augustea en dicha ciudad²¹.

A pesar de que los tres agones fueron creados por Augusto en el mismo periodo hay profundas diferencias de los *Actia* y los *Sebasta* respecto a los *ludi pro valetudine Caesaris*. Lo más importante, sin duda, es la localización de dichos *certamina*; mientras que los *Actia* y *Sebasta* se desarrollan, respectivamente, en la propia Grecia y en la Campania, fuertemente helenizada, los *ludi pro valetudine Caesaris* se desarrollarán en Roma, donde no existía anteriormente una verdadera tradición agonal como tal. Así, los *ludi pro valetudine Caesaris* serán en realidad una hibridación entre los modelos griegos y romanos y dependerá directamente del control estatal, lo cual llevará a su desaparición tras la muerte de Augusto, debido, principalmente, a su divergencia con las costumbres de la *urbs*²².

Debemos esperar, por tanto, hasta el gobierno de Nerón para poder hablar de una verdadera competición agonal en Roma ya que, si bien se habían llevado a cabo ciertas manifestaciones con características propias de la tradición agonística bajo Calígula en el 38 y 39²³ y por Claudio en el 44²⁴ estas consistían más en determinados espectáculos insertados dentro de los *ludi* que un agón en sí²⁵.

El último de los Julio-Claudios fundará los *Neronia* en el 60 d.C., tal y como sabemos a través de las fuentes²⁶ y de la numismática²⁷, que estarán claramente vincu-

17. SEG, XXXVII, 512

18. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 27.

19. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 28-37.

20. CIL, X 1487.

21. BALDASSARRE, I.: «Problemi archeologici» POZZI, E. (ed.), *Napoli Antica*, Napoli, 1985, 122-132, (131).

22. BOWERSOCK, G. W.: *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, 83 s.; CAVALLARO, M. A.: *Spese e spettacoli. Aspetti economici-strutturali degli spettacoli nella Roma giulio-claudia*, Bonn, 1984, 178.

23. Cass. Dio. 59, 9 y 13

24. Cass. Dio. 60, 23.

25. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 37.

26. Suet. *Nero*. 12, 3; Tac. *Ann*, 14, 20, 1.

27. BMC, I, Ner. 259=RIC 92.

lados con la exaltación de su persona y con el culto imperial, tal y como indica su dedicación a la preservación y continuación de su poder, según Dión Casio²⁸. Este agón era quinquenal²⁹ y presentaba, por primera vez, la forma de un *certamen triplex*, es decir, *musicum*, *gymnicum* y *equestre*³⁰, a imagen y semejanza de sus modelos griegos. Si bien no se conoce demasiado sobre la organización de dichas pruebas si sabemos que el *agon musicus* incluía una prueba de oratoria, en la que las *laudes principis* eran frecuentes y en la cual tuvo una participación exitosa el propio Lucano³¹.

Más difícil es identificar dónde se llevaron a cabo dichos espectáculos, debido a la ya mencionada inexistencia de una infraestructura previa en la ciudad dedicada a los mismos. Se sabe que en época neroniana se empieza a plantear el problema económico que suponía la creación de estructuras temporales a la hora de albergar a grandes multitudes de espectadores³².

El *agon gymnicus* se llevó a cabo en la Saepta, según Suetonio³³, aunque actualmente se piensa que, con toda probabilidad, se celebrarían en el gimnasio construido en el campo de Marte junto a las termas Neronianas³⁴, sirviendo como precedente al posterior estadio de Domiciano³⁵, mientras que el *agon musicus* se llevaría a cabo en el teatro de Pompeyo³⁶. El *agon equestris* se celebraría, sin embargo, en el *circus Gai et Neronis*, aunque no existen pruebas claras al respecto³⁷. Dentro de la presidencia se incluía a los consulares³⁸, los cuales entregaban los premios a los vencedores. A estos les era entregada una corona³⁹, de la cual no se conoce con exactitud el material⁴⁰, aunque algunos autores defienden, a través de la iconografía presente en algunas lucernas procedentes de Roma y de Ostia puestas en relación con los *Neronia*, que estas

28. Cass. Dio, 62, 21.

29. Cass. Dio, 62, 21; Suet. *Nero*. 12, 3; Tac. *Ann*, 14, 20, 1 y *BMC*, I, Ner. 259=RIC 92.

30. Suet. *Nero*. 12, 3.

31. AURBION, E.: «L'historien Tacite face à l'évolution des jeux et des autres spectacles», BLÄNSDORF, J (ed.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen, 1990, 197-211, (202); AHL, F.M.: *Lucan. An Introduction*, London, 1976, 37.

32. Tac. *Ann*, 14, 20-21 y CAVALLARO, M. A.: *Spese...*, 54.

33. Suet. *Nero*. 12, 3.

34. Suet. *Nero*. 12, 3; Cass. Dio, 62, 21.

35. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 39.

36. CAVALLARO, M. A.: *Spese...*, 55-57.

37. WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912, 465 nt. 2

38. Suet. *Nero*, 12, 3; 21, 3; *Vit.*, 4.

39. Suet. *Nero*, 12, 3; Cass. Dio, 62, 21.

40. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 40.

serían elaboradas con rosas⁴¹. Caldelli⁴² afirma que el gesto de Nerón de poner a los pies de Augusto la corona ganada en el *agon musicus*⁴³ es más que un homenaje al fundador de la dinastía⁴⁴, convirtiéndose en un reconocimiento al introductor de los *agones* en Roma a través de los *ludi pro valetudine Caesaris*, los cuales eran considerados inmediatos predecesores de los propios *Neronia*.

Respecto a su pervivencia, tal y como había ocurrido igualmente con los *ludi pro valetudine Caesaris*, se puede afirmar que los *Neronia* no sobrevivieron a su creador, conociéndose tan sólo una edición más⁴⁵, celebrada en el 64 o el 65 d.C.⁴⁶. A pesar de su corta existencia, derivada de la estrecha vinculación de la festividad con su creador y la eliminación de la misma, debido a sus implicaciones ideológicas, tras la muerte del último de los Julio-Claudios, los *Neronia* supondrán un precedente claro al agón Capitolino, el cual supondrá la consolidación definitiva de los festivales agonales en la ciudad de Roma.

3. EL AGÓN CAPITOLINO EN ÉPOCA DE DOMICIANO: FESTIVIDAD E IDEOLOGÍA IMPERIAL

Como ya hemos mencionado, el agón Capitolino será instituido por Domiciano en el año 86, tal y como conocemos a través de fuentes como Suetonio⁴⁷ o Censorino⁴⁸ y de varios epígrafes⁴⁹, pertenecientes a participantes de la primera edición de dicha competición, en los cuales se especifica la fecha de celebración de la misma. Desgraciadamente, las fuentes de las que disponemos a la hora de analizar el agón Capitolino son posteriores al gobierno de Domiciano, escribiendo Suetonio su vida de Domiciano hacia el 120 d.C.⁵⁰ y Censorino su *De die natali* hacia el 238 d.C.⁵¹, sin dar, ninguno de los dos, ninguna referencia a textos contemporáneos a la fundación

41. GUARDUCCI, M.: «Una nuova officina di lucernette romane: gli Aeoli», *MDAI(R)*, 89, 1982, 103-131, (112 s); ÍDEM: «Nuove osservazioni sulle lucernette degli Aeoli», *MDAI(R)*, 93, 1986, 301-303, (303).

42. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 43.

43. Suet. *Nero*, 12, 3.

44. PICARD, G. CH.: *Auguste et Néron*, Paris, 1962, 220.

45. Suet. *Nero*, 21, 1-2; Tac. *Ann.* 16, 2-6

46. CAVALLARO, M. A.: *Spese...*, 62, nt. 88-89.

47. Suet. *Domit.* 4,8.

48. Cens. *De die nat.*, 18, 15.

49. *CIG*, II, 2682, *IG*, XIV 746=*CIG* III, 5806, el cual ha sido identificado con el atleta mencionado en *Mart.* 6, 77, y *SEG*, XXXIV, 1314-1317=*BE*, 1987, 93.

50. GASCOU, J.: *Suétone historien*, Roma, 1984, 254. nt. 2.

51. ROCCA-SERRA, G. (ed.): *Censorinus, Le jour natal*, Paris, 1980, V nt. 2.

del agón⁵². Por su parte, las actas de los Arvales del año 86 d.C.⁵³, los *Fasti Ostienses*⁵⁴ o la numismática⁵⁵ no dan demasiada información al respecto.

Sabemos, que, al menos en el 146 d.C, el agón concluía el 10 de junio, como recoge un fragmento de los *Fasti Ostienses*⁵⁶. Al no dar una fecha clara de inicio no se puede establecer esta con seguridad. Así, si bien el epígrafe hace referencia al mes de mayo, no se puede defender que el *certamen* comenzase tan pronto, ya que su duración sería excesiva, con lo que ha sido identificado con la fecha en la que se anuncia la celebración del mismo y no el momento de su inicio. El que el epígrafe no se corresponda con una de las primeras ediciones del agón Capitolino no impide que podamos deducir que las anteriores al 146 d.C. también se desarrollaban en el mes de julio, debido a que estaba inserto en el circuito internacional de agones y por el conocido tradicionalismo romano, que sería reticente a cambiar la fecha de celebración⁵⁷.

El agón Capitolino se celebraba cada cuatro años, tal y como había establecido Domiciano en el momento de su fundación⁵⁸, siguiendo, evidentemente, el modelo olímpico⁵⁹. No es de extrañar, ya que los agones ya mencionados anteriormente, a saber, los *ludi pro valetudine Caesaris*⁶⁰, los *Actia*⁶¹, los *Sebasta*⁶² y los *Neronia*⁶³, también tomaban como modelo el *certamen* olímpico en dicho sentido. Además de la tradicional consideración de la inspiración en el desfase calendarial derivado de la irregularidad del año solar, que imponía la creación de un día suplementario cada cuatro años⁶⁴, debe tenerse en cuenta la coincidencia, apartentemente buscada, con la institución romana del *lustrum*⁶⁵. Uno de los hechos que apuntan a dicha relación es el que se utilice la expresión *lustrum certaminis*⁶⁶ para referirse al agón Capitolino en la epigrafía y en la literatura⁶⁷. Es más, si bien, según Censorino, el *lustrum* había sido

52. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 55.

53. *CIL*, VI 2046.

54. *I. It.*, XIII, 1, fram. XIII, pp. 177, 192 s.

55. BOLTON, J.D.P.: «Was the Neronia a Freak Festival?», *CQ*, 42, 1948, 82-90, (88); CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 55, nt. 13; MORAWIECKI, L.: «The Symbolism of Minerva on the coins of Domitianus», *Klio*, 59.1, 1977, 185-193, (186); SCOTT, K.: *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart, 1936, 176.

56. *AE* 1946, 204.

57. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 58.

58. *IG*, XIV, 747 rr. 8-12.

59. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 59, nt. 24.

60. Aug. *RGDA*, 9, 1; Cass. Dio, 51, 19, 2.

61. Strabo, 7.7.6; Suet. *Aug.* 18, 2; Cass. Dio, 51, 1, 1-3.

62. Strabo, 5,4,7; Suet. *Aug.* 98.

63. Tac. *Ann.* 14, 20; Suet. *Nero*, 12,3; Cass Dio, 62, 21.

64. Cens. *de die nat.*, 18, 3-4, 11-15.

65. PIERI, G.: *L'histoire du cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, 1968, 95 s.

66. *CIL*, VI, 33976 y IX, 2860.

67. *Stat., Silv.* 3, 5, 92; 4, 2, 62 y 5, 3, 132.

llevado a cabo de manera irregular con anterioridad⁶⁸, la creación del agón Capitolino implica una normalización y estabilización del rito de finalización del censo⁶⁹, lo cual puede estar relacionado, directamente, con la cualidad de *ensor perpetuus* que se arroga Domiciano a sí mismo⁷⁰ hacia finales del 85⁷¹.

Una de las principales pruebas de la importancia otorgada por Domiciano a esta festividad es el programa arquitectónico de primer orden llevado a cabo para acoger las competiciones que conformarían el agón Capitolino. Como ya hemos afirmado más arriba, la presencia en Roma de estructuras permanentes destinadas a la celebración de espectáculos se limitaban prácticamente, hasta época Flavia, al Circo Máximo. Si bien se planteó la polémica de generar estructuras de este tipo, debido a la carestía de la construcción de instalaciones provisionales, ya en época de Nerón, no será sino en el gobierno de Domiciano cuando estas se lleven a cabo. Así los agones *musicus*, *equestris* y *gymnicus* se celebrarán en complejos creados expresamente para acogerlos⁷².

Gran parte de estas nuevas construcciones se erigirán en el Campo de Marte que, destruido por el incendio del 80, se convertirá en el espacio perfecto para llevar a cabo una labor constructiva de claras connotaciones ideológicas. Dentro de este programa constructivo es dónde debemos enmarcar la erección de los edificios destinados a la celebración del agón Capitolino, que dejarán una impronta en la topografía ciudadana que perdura incluso hasta nuestros días.

El agón *musicus* se celebraba, con toda probabilidad, en el *Odeon* que se construye por orden de Domiciano en el Campo de Marte⁷³, localizado en el área hoy día ocupada por el Palazzo Massimo⁷⁴. A pesar de que sólo ha llegado hasta nosotros una columna procedente del edificio⁷⁵, sabemos, a través de la fuentes, que su aforo era de más de 10.000 espectadores⁷⁶. Es de destacar que, dentro de la prueba de oratoria encuadrada en el agón *musicus*, los principales temas eran, por un lado, las loas a Jú-

68. Cens. *de die nat.*, 18, 14.

69. Cens. *de die nat.* 18, 11-15.

70. BUTTREY, T. V.: «Domitians Perpetual Censorship and the Numismatic Evidence», *CJ*, 71, 1975, 26-34, (29).

71. *BMC*, II Dom. 361-367 y *CIL*, VI, 2064.

72. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 68.

73. Eus, *Chron*, II, p. 160 s.; Suet. *Domit* 5, 2.

74. BUZZETI, C.: «Odeon di Domiziano. Nota su alcune vecchie scoperte», *Boll. Union St. Arte*, 32, 1989, 27-30; COARELLI, F.: *Roma*, Bari, 1980, 301 s.

75. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 68.

76. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 68.

pter Óptimo Máximo⁷⁷ y, por otro, al igual que ocurría en los *Neronia*, descritos más arriba, las alabanzas al propio emperador⁷⁸.

Del mismo modo, y debido a la cercanía del teatro de Pompeyo, que tuvo que ser reconstruido por Domiciano⁷⁹ tras el pavoroso incendio que arrasó el Campo de Marte en el año 80⁸⁰, es posible que algunas de las pruebas de este *certamen* se celebrase en el mismo, tal y como parece afirmar Herodiano en referencia a la edición del 182⁸¹.

Por su parte, el *agon equestris* se llevaría a cabo, más que probablemente, en el Circo Máximo⁸². Si bien la estructura fue levantada, según la tradición, por Tarquinio Prisco⁸³ y restaurada en diversas ocasiones tanto en época republicana como augustea⁸⁴, una de las principales ampliaciones del aforo de la misma será llevada a cabo bajo el gobierno de Domiciano, que aprovechara la ocasión de un incendio acaecido bajo su gobierno⁸⁵ para llevar a cabo la ejecución de su remodelación. La conclusión de dichas obras, sin embargo, no se dará hasta la época de Trajano⁸⁶, el cual establecerá una estructura con un aforo de 250.000 espectadores de 600 m. de largo y 180 de ancho, que es la que ha llegado hasta nuestros días⁸⁷.

Esta estaba organizada en tres órdenes de arcadas de tamaño decreciente y en una *cavea* interna cuyos pisos superiores, con bastante probabilidad, estaban hechos de madera⁸⁸. En el extremo curvo se hallaba el arco dedicado por Domiciano a Tito en el 81⁸⁹ mientras que en el lado plano se hallaban las 12 *carceres*, que flanqueaban la puerta de la *pompa circensis*. En su parte central se hallaba la *spina*, profusamente decorada y acabada por las dos *metae*⁹⁰.

Una diferencia fundamental entre el *agon equestris* romano frente a sus equivalente griegos es que la prueba era llevada a cabo por parte de las *factiones* circenses,

77. Quint. *Inst. Or.* 3, 7, 4.

78. Plin. *Pan.* 54, 1.

79. Cass. Dio. 66, 24.

80. COARELLI, F.: *Roma...*, 290.

81. Herod. 1, 9, 2-3.

82. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 78.

83. Liv, 1, 35, 8.

84. Cass. Diuo. 43, 23, 3; Plin. *NH.* 36, 102; Suet. *Iul.* 39, 2.

85. Suet. *Domit.* 5, 2.

86. Plin. *Pan.* 51, 3-5.

87. CIANCIO ROSSETTO, P.: «Il Circo Massimo», QUILICI GIGLI, S. (ed.) *Quas. AEI Arch. Laz.* 2, 1979, 78-81, 78; ÍDEM: «Circo Massimo. Il Circo Cesariano e l'arco di Tito», QUILICI GIGLI, S. (ed.) *Quas. AEI Arch. Laz.* 8 1986, 39-46, 42; HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London, 1986, 102-106.

88. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 80.

89. *CIL* VI, 944.

90. CIANCIO ROSSETTO, P.: «Il Circo...», 78-81; ÍDEM: «Circo Massimo...», 39-46; HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses...*, 56-131.

siendo estas documentadas a través de la epigrafía⁹¹. No se sabe si participarían las facciones dorada y púrpura establecidas por Domiciano en el 84, cuyo escaso éxito llevo a su temprana desaparición⁹².

La última de las pruebas, el *agon gymnicus* se celebrará en la estructura que más ha afectado a la configuración de la ciudad hasta nuestros días: el estadio de Domiciano. Este se hallaba situado en el Campo de Marte⁹³, en la que hoy es la piazza Navona⁹⁴, la cual conserva, en su planta, la forma de dicho edificio. Precisamente era el lugar dónde se habían erigido, anteriormente, los teatros de madera de César⁹⁵ y de Augusto⁹⁶ y, probablemente, estaba situado directamente sobre los restos de un pequeño estadio realizado por Nerón⁹⁷ junto con sus termas⁹⁸. Este fue restaurado por Severo Alejandro hacia el 228 d.C.⁹⁹ y aún se consideraba uno de los principales atractivos de la ciudad en el año 357¹⁰⁰.

Además de por los restos arqueológicos conservados hasta día de hoy, conocemos la configuración del edificio a través de un *aureus* de Septimio Severo¹⁰¹. El estadio presentaba una estructura similar a la del circo, con dos lados paralelos alargados rematados por un extremo semicircular y otro recto pero ligeramente oblicuo¹⁰². Tenía dos órdenes de arcadas rematadas con semicolumnas jónicas en la primera planta y corintias en la segunda, que estaba decorado con un programa escultórico al cual pertenecería el conjunto de Menelao y Patroclo conocido popularmente como el *Pasquino*¹⁰³. Su capacidad era de unos 30.000 espectadores, medía 275 m. de largo y 106 de anchura, con una altura de 18,5 m.¹⁰⁴.

Tras tal despliegue constructivo en Roma, y teniendo en cuenta la importancia capital otorgada a dicha competición, no debe extrañar que ésta se encuadrara como

91. Como bien afirma CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 80-81, que recoge los epígrafes de M. Aurelius Liber (*CIL*, VII, 10058), de la *factio Prasina*, y de P. Aelius Gutta Calpurnianus (*CIL* VI, 10047), de la *factio Veneta*.

92. Cass. Dio 67, 4, 4; Mart. 14, 55, 2; Suet. *Dom.* 7, 1.

93. Suet. *Dom.* 5, 2; Eus. *Chron*, II, p. 160 s.

94. COLINI, A. M.: «Lo stadio di Domiziano», MONTANELLI, I. ET AL. (ed.) , *Piazza Navona*, Roma, 1978, 1-17.

95. Suet. *Iul.* 39, 3-4.

96. Cass. Dio 53, 1, 5.

97. Cass. Dio, 62, 21, 1; Suet. *Nero*, 12, 3.

98. COLINI, A. M.: *Stadium Domitiani*, Roma, 1943, 21-24.

99. *SHA*, V. *Sev. Alex.* 24.

100. *Amm.* 16, 10,14.

101. *RIC* IV, *Sept. Sev.*, 260.

102. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 83.

103. VIRGILI, P.: «Lo stadio di Domiziano. Il certamen Capitolino Iovi», AAVV (ed.), *Lo sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*. Roma, 1987, 71-78, (76-78).

104. COLINI, A. M.: *Stadium...*, 21 ss.; COARELLI, F.: *Roma...*, 300 s.

uno de los principales agones del mundo romano. Así, además de ser el agón más prestigioso del occidente romano¹⁰⁵, al ser celebrado en la propia capital del Imperio y al ser el propio emperador el encargado de presidir el evento¹⁰⁶, la posición del mismo en los *curricula* recogidos en las inscripciones de los participantes son claras al respecto, siendo recogido como el primero en importancia en la mayoría de los casos, sólo precedido, de forma muy puntual, por los *Olympia* de Pisa o los pertenecientes al *archaia periodos*¹⁰⁷.

La diversa procedencia de los participantes, provenientes de todo el Imperio, aunque mayoritariamente del Oriente romano, se explica a través de dicho prestigio y, más que probablemente, por la concesión de la ciudadanía romana a los ganadores en de las pruebas agonísticas¹⁰⁸. Dicho privilegio era otorgado por el emperador en persona, siendo típico, entre los ganadores de los *certamina* el asumir el *praenomen* y el *nomen* del emperador bajo el cual fueron coronados como vencedores, tal y como recoge la epigrafía¹⁰⁹. Los participantes que dispusiesen precedentemente de la ciudadanía también adoptarían dicho apelativo como título honorífico¹¹⁰.

Del mismo modo se entregaba cierta cantidad monetaria¹¹¹ y la corona de roble, como sabemos a través de las fuentes¹¹² y la iconografía¹¹³, que era otorgada a los vencedores por parte del emperador en persona¹¹⁴, en calidad de presidente del agón, y que estaba tradicionalmente vinculada a Júpiter¹¹⁵, a quién el agón estaba dedicado. Esta cercanía al emperador no debe ser despreciada a la hora de interpretar la importancia del agón Capitolino dentro del circuito agonal. Igualmente se entregaría una palma, el derecho a la *eiselasis*¹¹⁶, es decir, la entrada en la ciudad de origen a su regreso sobre un carro triunfal¹¹⁷ y los *obsonia*, concesiones alimentarias¹¹⁸.

105. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 53.

106. Suet. *Domit*, 4. 10.

107. Como recoge Caldelli en su catálogo de participantes. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 53, nt. 3.

108. JACQUES, F. Y SCHEID, J.: *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.C. - 260 ap. J.C.) I Les structures de l'empire romain*, Paris, 1990, 217; ALFÖLDY, G.: «Notes sur la relation entre le droit de cité et la nomenclature dans l'Empire romaine», *Latomus*, 25, 1966, 35-57, (35-37); DE RUGGIERO, E.: *La patria nel diritto pubblico romano*, Roma, 1921, 154 s.

109. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 93.

110. DE RUGGIERO, E.: *La patria...*, 156.

111. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 105.

112. Mart. 4, 1, 6; 4, 54, 1-2; Stat, *Silv*, 5, 3, 231.

113. IG, XIV, 1111.

114. Mart. 4, 1, 6; 9, 3, 8; 101, 22; Stat, *Silv*, 4, 2, 62.

115. RIESCO, H. B.: *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León, 1993, 246-257.

116. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 107.

117. PLEKET, H. W.: «Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sports in the Graeco-Roman World», *Stadion*, 1, 1975, 49-89, (62).

118. Cass. Dio, 52, 30; Plin. *Ep.* 10, 118-119.

El hecho de que el *certamen* fuese presidido por el propio emperador, al menos en época de Domiciano¹¹⁹, convierte el agón Capitolino en el perfecto escenario de la legitimación imperial. La ideología imperial domicianea, por tanto, se materializa en este festival atlético y religioso a través de un especial énfasis en la relación establecida entre Domiciano y Júpiter Óptimo Máximo.

Uno de los elementos más llamativos de las noticias recogidas por Suetonio en referencia al agón Capitolino es la presencia, junto al emperador, de los *sodales Flaviales Titiales*. Este grupo sacerdotal, dedicado al culto a los miembros divinizados de la *gens Flavia* y basado directamente en los *sodales Augustales Claudiales*¹²⁰, había sido creado ya por Tito tras la muerte de su padre, estando documentada su existencia a través de la epigrafía ya en el año 80, tal y como muestra una inscripción dedicada a Marco Ulpio Trajano, padre del futuro emperador¹²¹, hallada en el ninfeo de Mileto¹²².

La cita de Suetonio¹²³ es la siguiente:

*Certamini praesedit crepidatus purpureaque amictus toga Graecanica, capite gestans coronam auream cum effigie Iouis ac Iunonis Mineruaque, adsidentibus Diali sacerdote et collegio Flavialium pari habitu, nisi quod illorum coronis inerat et ipsius imago*¹²⁴.

El hecho de que el *flamen Dialis* se encuentre presidiendo el agón junto al emperador no debería extrañarnos, ya que, en un *certamen* dedicado a Júpiter Óptimo Máximo, es bastante probable que tuviese alguna función de tipo ritual. Lo más llamativo es la aparente relación de éste con los *sodales Flaviales Titiales* a través de su indumentaria. Si bien los ropajes descritos tanto para el emperador como para los sacerdotes son los típicos del *agonotheta*¹²⁵, como corresponde en calidad de su función como presidencia del *certamen*, Domiciano porta, en el testimonio de Suetonio, una corona de oro en la cual figuran las efigies de la tríada capitolina, Júpiter, Juno y Minerva mientras que los *sodales Flaviales Titiales* y el *flamen Dialis* llevan una corona exactamente igual a la del emperador excepto por un detalle: estas mostraban, además de las representaciones de la tríada capitolina, la efigie del propio Domiciano.

119. Suet. *Dom*, 4, 4

120. MARQUARDT, J.: *Le Culte chez les Romains*, vols. 1 - 2, Paris, 1890, 222.

121. MASIER, A.: *Sodales. Dalle Origini a Domiziano*, Padova, 2009, 121.

122. ALFÖLDY, G.: «Traianus pater und die Bauinschrift des Nymphäums von Milet», *REA*, 100, 3-4. 1998, 367-399.

123. Suet. *Dom*. 4, 4.

124. Domiciano, que presidió el certamen, calzaba sandalias, vestía una toga de púrpura a la griega y tocaba su cabeza con una corona de oro con la efigie de Júpiter, Juno y Minerva. Tomaban asiento a su lado el flamen de Júpiter, el colegio Flavial, vestidos como él, con la sola diferencia de que en sus coronas figuraba la imagen de Domiciano (trad. Mariano Bassols de Climent).

125. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 110.

Estas coronas de oro, que están ya documentadas en el reino Seleucida y en el Egipto ptolemaico¹²⁶, estaban íntimamente ligadas a los sacerdotes dedicados al culto al monarca helenístico. En época romana dichas coronas serán adoptadas por los sacerdotes de culto imperial de Oriente, imponiéndose en Occidente de manera paulatina¹²⁷ hasta su total identificación con el culto imperial. Tal será la importancia de dicho atributo sacerdotal que, ya en el siglo III, los sacerdotes de culto imperial serán denominados sistemáticamente como *coronati* en la epigrafía¹²⁸. Conservamos diversos testimonios de fuentes tardías, como son Epícteto¹²⁹, o Tertuliano¹³⁰, representaciones iconográficas, como una estatua de sacerdote hoy día conservada en el Louvre¹³¹ o un *diptychon* que muestra la presidencia de unos juegos por parte de los sacerdotes de culto imperial¹³², e incluso fragmentos de dichas coronas y representaciones numismáticas de las mismas¹³³. Es más que llamativa, por tanto, la aparente representación de una corona de dicho tipo como parte de la decoración de un casco de caballería hallado en Nijmegen, Holanda, en 1915 y datado, casi con total seguridad en el periodo Domiciano¹³⁴.

Dado que nos encontramos en un agón de carácter claramente helenístico no debe extrañarnos, por tanto, que el atributo de culto al gobernante elegido por Domiciano sea, igualmente, de carácter griego¹³⁵. Por otro lado, en los *Actia* ya se recoge a los sacerdotes del culto imperial como parte de la presidencia de los juegos¹³⁶, con lo que la relación entre este tipo de agones y el culto al soberano es una clara constante desde época helenística¹³⁷, reforzando, por tanto la vinculación entre el *flamen Dialis* y el culto imperial de época Domiciana.

El hecho de que, como ya señaló Momigliano¹³⁸, no conozcamos a través de ninguna fuente, ya sea literaria, arqueológica o epigráfica, la existencia de un *flamen divi Vespasiani* o un *flamen divi Titi* de carácter estatal, cuando si conocemos numerosos

126. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. I,1 Leiden, 1991, 477.

127. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. III, 3, Leiden, 2004, 225-227.

128. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, I,1, 478.

129. I,19, 26-29

130. *De Idolol.* 18.1.

131. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, I,1, pl. LXXXVb

132. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, I,1, pl. LXXXVIa-b.

133. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, I,1, 477.

134. CURLE, J.: «On a Roman Visor Helmet Recently Discovered near Nijmegen, Holland», *JRS*, 5, 1915, 81-86.

135. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 59.

136. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 27; *IGR*, IV, 964.

137. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 11.

138. MOMIGLIANO, A.: «Sodales Flaviales Titiales e culto di Giove» MOMIGLIANO, A. (ed.), *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. I. Roma, 1975, 657-666.

casos¹³⁹, por ejemplo, en escala provincial y local¹⁴⁰, y la aparente relación establecida por Suetonio entre el principal sacerdote de Júpiter y los *sodales Flaviales* Titiales, llevan a pensar en un posible papel coordinador del *flamen Dialis* dentro del culto imperial de época domicianea en sustitución de los no existentes *flamines flavios*¹⁴¹

Se debe analizar igualmente la interferencia de la corona aurea descrita por Suetonio con las interdicciones propias del *flamen Dialis*. La obligación de no establecer ningún vínculo de dependencia con otro hombre¹⁴² estaría siendo vulnerada completamente si aceptamos que el *flamen Dialis* está implicado en el culto imperial Flavio, al ponerse al servicio del emperador. Sin embargo, además del hecho de que estas interdicciones evolucionaron con el paso del tiempo y no deben tomarse como estables e inamovibles, Domiciano, en calidad de *Pontifex Maximus* podía modificar o aliviar dichas prohibiciones¹⁴³. Parece ser que Domiciano, efectivamente, ejerció esta prerrogativa al menos en una ocasión, tal como recoge Plutarco¹⁴⁴ al hablarnos de la concesión puntual del divorcio, por parte de Domiciano, a un *flamen Dialis*, cosa impensable según la tradición y difícilmente asumible en época de Plutarco, que parece recogerlo con cierta extrañeza y sorpresa al estar prohibido en su propia época¹⁴⁵.

Sin embargo, la relación entre el principal sacerdote jupiterino y el culto imperial Flavio no se apoya, tan solo, en la no presencia epigráfica y en la referencia de Suetonio, sino que se corresponde con datos procedentes de culto imperial de época de Domiciano tanto en Roma como en las provincias.

Una de las claves para confirmar el relato de Suetonio es la iconografía presente en el *Templum divi Vespasiani*. Dicho templo fue dedicado por Tito tras la muerte de Vespasiano en junio del 79¹⁴⁶, siendo ubicado al pie del Capitolio, al noroeste del foro¹⁴⁷. Su culminación, sin embargo, no se dará hasta el año 87, tal y como conoce-

139. SUESS, J.: *Divine Justification: Flavian Imperial Cult*. Oxford, 2011, 118. n. 107; *AE* 1908, 205; 1913, 190; 1916, 117; 1917/1918, 23; 1934, 232; 1947, 46; 1952, 226; 1973, 616; 1987, 204; 1987, 478; 1988, 182; 1988, 184; *CIL* II, 2227, 2412, 6095; III, 660, 13910; V, 5239, 5667, 6360, 6513, 6514, 6797, 6995, 7021, 7458; VIII, 14364, 26470, 26604; IX, 731, 2600, 2855; X, 413, 5382; XI, 1447a, XIV.298, 400, 4142, 4622, 4641, 4664; *ILAfr* 280, 469; *ILTun* 723, 1513; *IRT* 275, 347.

140. MOMIGLIANO, A.: «Sodales Flaviales...», 657-666, (660).

141. MOMIGLIANO, A.: «Sodales Flaviales...», 657-666, (662-663).

142. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, 1996, 89-91.

143. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis...*, 119.

144. *Quaest. Rom.*, 50.

145. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis...*, 142.

146. MASIER, A.: *Sodales...*, 70.

147. BLANCKENHAGEN, P.H.: *Flavische Architektur und ihre Dekoration untersucht am Nervaforum*, Berlín, 1940, 213; DE ANGELI, S.: *Templum Divi Vespasiani*, Roma, 1992; ÍDEM: «Vespasianus, Divus, Templum» STEINBY, E.M. (ed.) *LTUR* 5, Roma, 1999, 124-125.

mos por un epígrafe, procedente de las actas de los Arvales¹⁴⁸, con lo que su constructor definitivo será Domiciano. A través de este epígrafe conocemos, igualmente, que el templo estaba dedicado a *divus Vespasianus* en solitario, y no a *divus Vespasianus* y *divus Titus* como se ha defendido en el pasado.

A pesar de ello, sabemos que, por lo menos, la estatua de culto ya fue colocada durante el gobierno de Tito, habiéndose conservado una moneda que aparentemente muestra tal ceremonia, siendo transportada una estatua de Vespasiano divinizado sobre un carro tirado por elefantes bajo la leyenda *Divo Avg(vsto) Vesp(asiano) SPQR*¹⁴⁹. Dicha leyenda ha sido interpretada como la inscripción original del templo, ya concluida en época de Tito¹⁵⁰.

En la dirección de una dedicación exclusiva del templo a *divus Vespasianus* apunta, igualmente, la identificación de De Angeli de la estatua de culto del *Templum divi Vespasiani* con el busto monumental de Vespasiano conservado hoy día en el Museo Nacional de Nápoles¹⁵¹. La identificación ha sido posible por la pertenencia de dicho busto a la familia Farnese, que llevó a cabo excavaciones en los restos del *Templum divi Vespasiani* en el siglo XVI¹⁵². El tamaño colosal de la estatua, que estaba directamente basada en el modelo de Júpiter Óptimo Máximo, impide, por motivos estructurales, el que existiese otra estatua de culto, dedicada a *divus Titus*, en el recinto del templo.

Lo más interesante para el presente estudio, sin embargo, es la decoración iconográfica conservada en su friso. Ésta está compuesta de diversos instrumentos sacrificiales intercalados con bucraneos, lo cual ya indica una relación estrecha con el culto imperial, como se ha documentado a escala provincial en época Flavia en casos como el de Tarraco¹⁵³. Tanto en el relieve conservado *in situ* en los restos del templo, como en la reconstrucción decimonónica conservada en los Museos Capitolinos, realizada a partir de los restos hallados en las excavaciones de 1823¹⁵⁴, se pueden apreciar claramente el *urceus*, el *arpergillum*, la *patera* y el *galerus*, todos ellos *instru-*

148. *CIL* VI, 2065, 51-52.

149. *RIC* II.1 Titus, 257

150. SUESS, J.: *Divine Justification...*, 112.

151. DE ANGELI, S.: *Templum Divi...*, 160 ss.

152. COARELLI, F.: «I Flavi e Roma», COARELLI, F. (ed.) *Divus Vespasianus*, Roma, 2009, 68-97, (77).

153. DUPRÉ I RAVENTÓS, X.: «Un gran complejo provincial de época flavia en Tarragona: aspectos cronológicos», TRILLMICH, W. Y ZANKER, P. (eds.) *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, 1990, 319-325; KOPPEL, E.M.: «Relieves arquitectónicos de Tarragona», TRILLMICH, W. Y ZANKER, P. (eds.), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München, 1990, 327-340.

154. DE ANGELI, S.: *Templum Divi...*, 110.

menta sacra íntimamente ligados a la *pietas* del emperador para con sus antecesores divinizados desde Augusto¹⁵⁵.

Entre todos ellos destaca el *galerus*, debido a sus características particulares. Si bien es un tocado representado recurrentemente en las inscripciones y edificios públicos, formando parte integrante de la iconografía religiosa de edad imperial, el ejemplo conservado en el *Templum divi Vespasiani* posee una curiosa singularidad. En la frentre el *galerus* muestra un *fulmen* alado que, rodeado de una corona de olivo, rosetas de cinco pétalos y lunas, ocupa un lugar central. La elección de esta compleja decoración no es, por tanto, azarosa, sino una decisión consciente y cargada de significado.

Tal y como ha señalado De Angeli, nos encontramos ante la representación del *albogalerus*¹⁵⁶. Este tocado, realizado con la piel blanca de un toro sacrificado a Júpiter, se sujetaba con las *offendices*, unas tiras de cuero que fijaban el sombrero por debajo del mentón, y estaba rematado, en su parte superior, por el *apex*, conformado por una rama de olivo, llamada *virga*, envuelta en un hilo de lana, denominado *apiculum*¹⁵⁷. El *albogalerus* era el símbolo distintivo por antonomasia del *flamen Dialis* que, al menos en época temprana, no podía quitárselo jamás, al representar éste su principal vínculo con la divinidad¹⁵⁸.

La vinculación entre el culto imperial de época Flavia y el *flamen Dialis*, parece, por tanto, clara. La representación de un símbolo estrechamente ligado al principal sacerdote de Júpiter en uno de los templos de culto imperial Flavio confirma, en cierto modo, la hipótesis de Momigliano.

Aún así, otra prueba fundamental para confirmar la relación entre el *flamen Dialis* y los *sodales Flaviales Titiales* proviene del ámbito provincial, concretamente de Narbona. La conocida como *lex de flamonio provinciae Narbonensis*¹⁵⁹ fue hallada en 1888 en el fondo de una piscina dentro del emplazamiento del santuario de culto imperial de la provincia narbonense. Sólo se han conservado 30 líneas de texto, en las cuales se recogen varias normas respecto al cargo del *flamen* y la *flaminica Augustalis* de Narbona, incluyendo sus derechos y deberes¹⁶⁰.

A pesar de que el nombre del emperador bajo el cual dicha ley fue emitida se ha perdido en su mayoría, debido a las lagunas del texto, se ha podido datar, con toda seguridad, en el periodo Flavio. Para ello es fundamental un epígrafe procedente de Atenas, dedicado a un ecuestre llamado Trebelio Rufo¹⁶¹, que se conver-

155. DE ANGELI, S.: *Templum Divi...*, 144-145; FISHWICK, D.: *The Imperial...*, I,1, 476.

156. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis...*, 146-147.

157. Fest. 205 ; Liv, XXVI,23,8; Plut. Marc. V; Val. Max. I,1,4.

158. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis...*, 74-75.

159. CIL XII 6038=ILS 6964.

160. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. III, 2, Leiden, 2002, 3.

161. IG II² 4193

tiría en el primer flamen provincial en desempeñar el arcontado de Atenas entre el 85/86 y el 95/96¹⁶². En su honor se levantaron estatuas con sus decretos honoríficos y con una carta enviada de la Narbonense a la *Boulé* ateniense¹⁶³, en la que es mencionado como “nuestro primer sumo sacerdote”. Al haberse descartado el que hubiese podido ser el primero en rango se ha interpretado como el primero en ostentar el recién creado cargo de *flamen* provincial, convirtiéndose, de este modo, en el *flamen Augustalis* al que se refiere la *lex Narbonensis*¹⁶⁴ y dando una datación precisa para ésta en época Flavia.

Si a ello le añadimos que el texto conserva los dos primeros elementos de la titulación imperial del emperador bajo el cual es expedido, concretamente *imperatoris Caes[aris]*¹⁶⁵ e *imperator [Caesar]*¹⁶⁶, sólo quedan dos candidatos, debido a que Tito se hace llamar *Imp. Titus Caesar Vespasianus Aug.* o *Imp. Titus Vespasianus Caesar Aug.* Fishwick, debido a la posible conexión de la *lex Narbonensis* con la política provincial desarrollada por Vespasiano, y por la ya mencionada titulación, se decanta por el fundador de la dinastía Flavia, aun reconociendo la falta de evidencias internas dentro del propio texto que apoyen dicha afirmación¹⁶⁷.

Nosotros, por nuestra parte y como se ha defendido por parte de otros autores¹⁶⁸, creemos que sería más probable una datación de época domicianea. Como bien afirma Marco Simón, la *ordinatio* del texto en la línea 13 permitiría restituir *Domitianus* en vez de *Vespasianus*, que al tener una letra más difícilmente cabría¹⁶⁹. Otro de los datos a favor de esta hipótesis es a condición ecuestre de Trebelio Rufo, que sería la más beneficiada por Domiciano frente al *ordo* senatorial¹⁷⁰.

162. GRAINDOR, P.: *Chronologie des archontes athéniens sous l'empire*, Bruxelles, 1922, 93-95; OLIVER, J.H.: «Greek Inscriptions» *Hesperia*, 11, 1942, 29-90, (83).

163. *AE* 1947, 69.

164. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, III, 2, 100-101.

165. *CIL* XII 6038, lin. 26-27.

166. *CIL* XII 6038, lin. 13.

167. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, III, 2, 105; GAYRAUD, M.: *Narbonne antique des origines à la fin du IIIe Siècle*. *RAN suppl.*, 8. Paris, 1981, 390; WILLIAMSON, C.H.: «A Roman Law from Narbona», *Athenaeum*, 65, 1987, 173-189.

168. GOUDINEAU, C.: *Regards sur la Gaule*. Paris, 1998, 276; MARCO SIMÓN, F.: «*Lex Narbonensis* y el *agon capitolinus*: El sacerdote de Júpiter en la política religiosa de los Flavios» HERNÁNDEZ GUERRA, L. Y ALVAR EZQUERRA, J. (eds.) *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso internacional GIREA-ARYS*, IX, Valladolid, 2004, 417-422, (418); PAILLER, J.M.: «Domitien, la “loi des Narbonnais” et le culte impérial dans les provinces senatoriales d'Occident», *RAN*, 22, 1989, 171-189, (177).

169. MARCO SIMÓN, F.: «*Lex Narbonensis...*», 417-422, (418).

170. PAILLER, J.M. «Domitien et la “cité de Pallas”. Un tournant dans l'histoire de Toulouse antique», *Pallas*, XXXV, 1988, 99-109, (104).

Se debe añadir que la mención en el epígrafe de la disposición de fondos estatales para la erección de *statu]as imaginesve imperatoris Caes[aris* dentro del espacio templar¹⁷¹, que parece referirse a la inclusión no sólo del emperador vivo sino a sus predecesores divinizados¹⁷², coincidiría con la configuración iconográfica de los templos estatales, provinciales y locales de culto en época Domiciana, que muestran las imágenes de Domiciano junto a Vespasiano y Tito divinizados.

Pero lo más interesante, de cara a nuestro objeto de estudio, es la recopilación de una serie de interdicciones, derechos y deberes del *flamen* y la *flaminica Augustalis* que coinciden exactamente con aquellas del *flamen* y la *flaminica Dialis* en Roma. La indicación de que la *flaminica* debía ir vestida con ropas blancas o rojas, la prohibición de jurar contra su voluntad o la prohibición de entrar en un lugar de incineración o inhumación de un cadáver coinciden con las interdicciones típicas de la pareja flaminial romana, como son la prohibición de jurar¹⁷³, el no poder entrar en contacto con la muerte¹⁷⁴ o la obligación de la *flaminica* de portar el *flammeum* rojo¹⁷⁵. Del mismo modo, la indicación de que la pareja de *Augustalis* de Narbona tenía obligaciones compartidas en el culto¹⁷⁶ tiene su paralelo en el *flamen* y la *flaminica Dialis*¹⁷⁷. Las prerrogativas del *flamen Augustalis*, como son el derecho a opinar y votar en el consejo de Narbona y en la asamblea provincial, a usar la *praetexta*, a asistir a los juegos en primera fila o a los lictores tienen su paralelo en el *flamen Dialis*¹⁷⁸.

Por tanto, la teoría de Momigliano en cuanto al papel del *flamen Dialis* en la coordinación de los *sodales Flaviales Titiales* tiene muchos visos de acercarse a la realidad, convirtiéndose el agón Capitolino no sólo en un vínculo entre el emperador y su divinidad protectora y legitimadora, sino en una muestra del estrecho nexo entre el culto imperial y la principal divinidad del panteón romano.

4. CONCLUSIONES

Tras los datos aportados debemos concluir que el agón Capitolino, un *certamen* de carácter claramente griego que recoge la tradición helenística de exaltación del gobernante, será una de las piezas clave dentro de la configuración y expresión de los esquemas ideológicos de autorrepresentación y legitimación de época domicianea.

171. GAYRAUD, M.: *Narbonne antique...*, 409.

172. FISHWICK, D.: *The Imperial...*, III, 2, 344.

173. Gell. X, 15, 5.

174. Gell. X, 15, 24-25.

175. Gell. X, 15, 28; Serv. *ad Aen.*, IV, 137; XII, 602; Paul, 89.

176. MARCO SIMÓN, F.: «*Lex Narbonensis...*», 417-422, (419).

177. MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis...*, 151-159.

178. Gell., X, 15; Liv. I, 20, 2; XXVII, 8, 8; Ovid. *Fasti*, II, 23; Paul. XCIII, 9; Plut. *Quaest. rom.*, 113.

Esta festividad puede considerarse, más allá de su carácter lúdico, competitivo y artístico, el culmen de la progresiva implantación y consolidación de la justificación del poder de la dinastía Flavia a través de la sanción jupiterina, que alcanzará, en época de Domiciano, su mayor énfasis. El gran esfuerzo económico que supondrá la construcción de las estructuras necesarias para llevar a cabo un agón de estas características, que dejará su huella permanente en la topografía de la propia urbe hasta nuestros días, es sólo una muestra de la importancia capital otorgada por el emperador a este *certamen* dedicado a Júpiter.

La presencia del *flamen Dialis* en clara conexión con los *sodales Flaviales Titiales*, y la vinculación de dependencia de estos hacia el emperador, como se desprende de las coronas vinculadas al culto imperial, que portaban con motivo de la inauguración del agón Capitolino, no hace sino reforzar la idea de la elección y sanción de Júpiter del poder de Domiciano, que se convierte, a través de la propaganda, en el corregente terrestre de la principal divinidad del panteón romano.

Si bien algunos autores han llegado a afirmar que la configuración iconográfica de las coronas áureas de los *sodales Flaviales Titiales* y del *flamen Dialis* indican una identificación directa de Domiciano con la divinidad¹⁷⁹, debería plantearse, ya que Domiciano se supedita a la tríada capitolina portando el también una corona, que lo que se estaría mostrando es una cuestión de estatus relativo respecto al resto de los ciudadanos, tal y como plantea Gradel en referencia al culto imperial, y no una supuesta naturaleza divina del gobernante¹⁸⁰. Es decir, Domiciano no se iguala a Júpiter, ya que está supeditado al mismo como legitimador y protector del emperador que es, sino que muestra su distancia respecto al resto de los mortales como intermediario entre la divinidad y los hombres sancionado por la deidad.

En todo caso, y como ya hemos mencionado, el significado del agón Capitolino en época domicianea, perdido en épocas posteriores por el interés de los sucesivos

179. CALDELLI, M. L.: *Lagon...*, 65; FEARS, J.R.: *Princeps a diis electus: the Divine Election if the Emperor as a Political Concept at Rome. Papers and Monographs of American Academy in Rome*, 26, Roma, 1977, 223, 249-252; ÍDEM: «The Cult of Iuppiter and Roman Imperial Ideology», *ANRW*, II, 17.1, 1981, 3-141, 77.

180. GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, 2002, 34-35; 148-149, 370. Si bien consideramos que este esquema interpretativo es el que mejor responde a las manifestaciones de culto imperial en Roma en época de Domiciano, debe señalarse el debate suscitado por el concepto de estatus relativo propuesto por Gradel: LOZANO, F.: «The Creation of Imperial Gods: Not only Imposition versus Spontaneity» IOSSIF, P. P.; CHANKOWSKI, A. S. y LORBER, C. C. (eds.) *More than Men, less than Gods*. Leuven, 2011, 475-519; KOORTBOJIAN, M. *The divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*. Oxford, 2013; PRICE, S.R.F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial cult in Asia Minor*. Cambridge, 1984; WOOLF, G.: «Divinity and power in Ancient Rome» BRISCH, N. (ed.), *Religion and power: divine kingship in the Ancient world and beyond*. Chicago, 2012, 243-259.

emperadores en reformular la festividad en pos de sus propios intereses ideológicos, es el de exaltar a Júpiter como elector y protector último de la dinastía Flavia en su conjunto, convirtiéndose una celebración de carácter atlético y artístico en honor a la divinidad en la expresión performativa de la ideología imperial Domiciana.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AHL, F.M.: *Lucan. An Introduction*, London, 1976.
- ALFÖLDY, G.: «Notes sur la relation entre le droit de cité et la nomenclature dans l'Empire romaine», *Latomus*, 25, 1966, 35-57.
- ALFÖLDY, G.: «Traianus pater und die Bauinschrift des Nymphäums von Milet», *REA*, 100, 3-4. 1998, 367-399.
- AURBION, E.: «L'historien Tacite face à l'évolution des jeux et des autres spectacles», BLÄNSDORF, J (ed.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen, 1990, 197-211.
- BALDASSARRE, I.: «Problemi archeologici» POZZI, E. (ed.), *Napoli Antica*, Napoli, 1985, 122-132.
- BLANCKENHAGEN, P.H.: *Flavische Architektur und ihre Dekoration untersucht am Nervaforum*, Berlin, 1940.
- BOLTON, J.D.P.: «Was the Neronia a Freak Festival?», *CQ*, 42, 1948, 82-90.
- BOWERSOCK, G. W.: *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965.
- BUTTREY, T. V.: «Domitian's Perpetual Censorship and the Numismatic Evidence», *CJ*, 71, 1975, 26-34.
- BUZZETTI, C.: «Odeon di Domiziano. Nota su alcune vecchie scoperte», *Boll. Union St. Arte*, 32, 1989, 27-30.
- CALDELLI, M. L.: *L'agon Capitolinus: storia e protagonisti dall'istituzione domiziana al IV secolo*, Roma, 1993.
- CAVALLARO, M. A.: *Spese e spettacoli. Aspetti economici-strutturali degli spettacoli nella Roma giulio-claudia*, Bonn, 1984.
- CIANCIO ROSSETTO, P.: «Il Circo Massimo», QUILICI GIGLI, S. (ed.) *Quas. AEI Arch. Laz.* 2, 1979, 78-81.
- CIANCIO ROSSETTO, P.: «Circo Massimo. Il Circo Cesariano e l'arco di Tito», QUILICI GIGLI, S. (ed.) *Quas. AEI Arch. Laz.* 8 1986, 39-46.
- COARELLI, F.: *Roma*, Bari, 1980.
- COARELLI, F.: «I Flavi e Roma», COARELLI, F. (ed.) *Divus Vespasianus*, Roma, 2009, 68-97.
- COLINI, A. M.: *Stadium Domitiani*, Roma, 1943.
- COLINI, A. M.: «Lo stadio di Domiziano», MONTANELLI, I. ET AL. (ed.) , *Piazza Navona*, Roma, 1978, 1-17.
- CURLE, J.: «On a Roman Visor Helmet Recently Discovered near Nijmegen, Holland», *JRS*, 5, 1915, 81-86.
- DE ANGELI, S.: *Templum Divi Vespasiani*, Roma, 1992.

- DE ANGELI, S.: «Vespasianus, Divus, Templum» STEINBY, E.M. (ed.) *LTUR* 5, Roma, 1999, 124-125.
- DE RUGGIERO, E.: *La patria nel diritto pubblico romano*, Roma, 1921.
- DUPRÉ I RAVENTÓS, X.: «Un gran complejo provincial de época flavia en Tarragona: aspectos cronológicos», TRILLMICH, W. Y ZANKER, P. (eds.) *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwische Republik und Kaserzeit*, München, 1990, 319-324.
- FEARS, J.R.: *Princeps a diis electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome. Papers and Monographs of American Academy in Rome*, 26, Roma, 1977.
- FEARS, J.R.: «The Cult of Iuppiter and Roman Imperial Ideology», *ANRW*, II, 17.1, 1981, 3-141.
- FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vols. I,1 - III, 3, , Leiden, 1991- 2004.
- GASCOU, J.: *Suétone historien*, Roma, 1984.
- GAYRAUD, M.: *Narbonne antique des origines à la fin du IIIe Siècle. RAN suppl.*, 8. Paris, 1981.
- GOUDINEAU, C.: *Regards sur la Gaule*. Paris, 1998.
- GUARDUCCI, M.: «Una nuova officina di lucernette romane: gli Aeoli», *MDAI(R)*, 89, 1982, 103-131.
- GUARDUCCI, M.: «Nuove osservazioni sulle lucernette degli Aeoli», *MDAI(R)*, 93, 1986, 301-303.
- GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, 2002.
- GRAINDOR, P.: *Chronologie des archontes athéniens sous l'empire*, Bruxelles, 1922.
- HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Torino, 1973.
- HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London, 1986.
- JACQUES, F. Y SCHEID, J.: *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.C. - 260 ap. J.C.) I Les structures de l'empire romain*, Paris, 1990.
- CHRISTOPHER P. J.: «Three New Letters of the Emperor Hadrian», *ZPE*, 161, 2007, 145-156.
- KOORTBOJIAN, M. *The divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*. Oxford, 2013
- KOPPEL, E.M.: «Relieves arquitectónicos de Tarragona», TRILLMICH, W. Y ZANKER, P. (eds.), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwische Republik und Kaserzeit*, München, 1990, 327-339.
- LOZANO, F.: «The Creation of Imperial Gods: Not only Imposition versus Spontaneity» IOS-SIF, P. P.; CHANKOWSKI, A. S. y LORBER, C. C. (eds.) *More than Men, less than Gods*. Leuven, 2011.
- MARCO SIMÓN, F.: *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, 1996.
- MARCO SIMÓN, F.: «Lex Narbonensis y el agon capitolinus: El sacerdote de Júpiter en la política religiosa de los Flavios» HERNÁNDEZ GUERRA, L. y ALVAR EZQUERRA, J. (eds.) *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso internacional GIREA-ARYS*, IX, Valladolid, 2004, 417-422.
- MARQUARDT, J.: *Le Culte chez les Romains*, vols. 1 - 2, Paris, 1890.
- MASIER, A.: *Sodales. Dalle Origini a Domiziano*, Padova, 2009.
- MOMIGLIANO, A.: «Sodales Flaviales Titiales e culto di Giove» MOMIGLIANO, A. (ed.), *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. 1. Roma, 1975, 657-666.

- MOMIGLIANO, A.: *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino, 1980.
- MORAWIECKI, L.: «The Symbolism of Minerva on the coins of Domitianus», *Klio*, 59.1, 1977, 185-193.
- MORETTI, L.: «Lo sport», en AAVV (ed.), *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano, 1977.
- OLIVER, J.H.: «Greek Inscriptions» *Hesperia*, 11, 1942, 29-90.
- PAILLER, J.M.: «Domitien et la “cité de Pallas”. Un tournant dans l'histoire de Toulouse antique», *Pallas*, XXXV, 1988, 99-109.
- PAILLER, J.M.: «Domitien, la “loi des Narbonnais” et le culte impérial dans les provinces senatoriales d'Occident», *RAN*, 22, 1989, 171-189.
- PICARD, G. CH.: *Auguste et Néron*, Paris, 1962.
- PIERI, G.: *L'histoire du cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, 1968.
- PLEKET, H. W.: «Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sports in the Graeco-Roman World», *Stadion*, 1, 1975, 49-89.
- POHLENZ, M.: *L'uomo greco*, Firenze, 1962.
- PRICE, S.R.F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial cult in Asia Minor*. Cambridge, 1984.
- RIESCO, H. B.: *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León, 1993.
- ROCCA-SERRA, G. (ed.): *Censorinus, Le jour natal*, Paris, 1980.
- SCOTT, K.: *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart, 1936.
- SUESS, J.: *Divine Justification: Flavian Imperial Cult*. Oxford, 2011.
- VIRGILI, P.: «Lo stadio di Domiziano. Il certamen Capitolino Iovi», AAVV (ed.), *Lo sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*. Roma, 1987, 71-78.
- WILLIAMSON, C.H.: «A Roman Law from Narbona», *Athenaeum*, 65, 1987, 173-189.
- WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912.
- WISTRAND, M.: *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D.*, Göteborg, 1992.
- WOOLF, G.: «Divinity and power in Ancient Rome» BRISCH, N. (ed.), *Religion and power: divine kingship in the Ancient world and beyond*. Chicago, 2012.

ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS. RASGOS
DE EMOCIÓN EN LA EPIGRAFÍA DÉLFICA DE LA ÉPOCA
HADRIAN, PRESENT GOD AMONG THE GREEKS. EMOTIONAL TRAITS IN
DELPHIC EPIGRAPHY OF THAT PERIOD

JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

KININTERNauta@HOTMAIL.COM

RESUMEN

La presencia física del emperador Adriano en Grecia fue un hecho irrepetible, extraordinario para sus súbditos. En Delfos, la ciudad declaró sagrados los días que el emperador estuvo entre sus habitantes. El entusiasmo griego por la presencia y la labor del emperador provocó que lo reconociesen como un dios en vida. En conexión con esto, una nueva lectura de estos “días sagrados” muestra la emoción y el sincero sentimiento de gratitud de los delfios hacia la actividad de Adriano en su ciudad.

ABSTRACT

Emperor Hadrian's physical presence in Greece was a unique, extraordinary event for his subjects. At Delphi, the city proclaimed sacred the days that the emperor was among its inhabitants. Greek enthusiasm for emperor's works and presence provoked they acknowledged him as a living god. In connection with that, a new lecture of this “sacred days” shows the delphians' emotion and sincere sentiment of gratitude towards Hadrian's activity in their city.

PALABRAS CLAVE

Adriano, Delfos, cartas, presencia,
emperador divinizado, días sagrados.

KEY WORDS

Hadrian, Delphi, letters, presence,
deified emperor, sacred days.

Fecha de recepción: 04/05/2015

Fecha de aceptación: 16/11/2015

En una carta dirigida con toda probabilidad a las autoridades romanas¹, la ciudad de Delfos en su conjunto declara como sagrados los días que permaneció entre ellos el emperador Adriano:

- 6 [ἡμῖν δ' ἔδοξε τὰς ἡ]-
μέρας [ἐ]ν αἷς ἐπεδήμησεν ἄρτι ἐν Δελφοῖς ὁ μέγιστος]
8 Αὐτο[κράτωρ ἱε]ράς εἶναι ἀεὶ τε ἰλ[έως τε...

*Nos parece bien que los días en que recientemente el grandísimo emperador estuvo entre nosotros sean sagrados y propicios por siempre...*²

Los delfios percibieron la presencia del emperador en su ciudad como un hecho singular, incomparable y, por tanto, merecedor de un espacio en el calendario religioso de la *polis*. Incluso puede que se tratase de una situación aún más extraordinaria, si se acepta que con la decisión de ofrecer tales honores los delfios habrían llegado a reconocer y admitir la condición divina de su ya de por sí distinguido visitante³. Desgraciadamente, el fragmento de inscripción en el que continuaba la carta no se ha conservado y tampoco existen referencias en otros documentos⁴.

1. FD III 4, 307, col. II, línea 1. Para afirmarlo, su editor, A. Plassart (PLASSART, A.: *Fouilles de Delphes, Tome III, Fascicule IV. Inscriptions de la Terrasse du Temple et de la Region nord du Sanctuaire. N° 276-350*, París, 1970, 98-100), se basa en la restitución de στρατηγοῖς καὶ δημάρχους. Su colocación al inicio de la carta (la columna I corresponde a FD III 4, 306, identificada por el mismo autor como una carta de Adriano), y el dativo plural los marcarían como destinatarios. Plassart también añade la posibilidad de que el Senado fuese mencionado, aunque no se conserva. En la misma línea interpretativa, MARTÍN, F.: *La documentación griega de la cancillería del emperador Adriano*, Pamplona, 1982, 191.

2. FD III 4, 307, líneas 6-8, 98. Para traducción y comentario en castellano, MARTIN, F.: *La documentación griega...*, 188-192 (carta n° 41).

3. Para un acercamiento al paulatino proceso de “desvelamiento” de la condición divina de Adriano en Grecia, véanse las ideas al respecto de CORTÉS COPETE, J. M.: “Adriano y Grecia” en CALANDRA, E. y ADEMBRI, B. (eds.): *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, 9-17 (13-14), y CORTÉS COPETE, J. M.: “Hadrian among the gods” (en prensa)

4. FLACELIÈRE, R.: “Hadrien et Delphes”, en *Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115e, n° 1, 1971, 168-185 (175). Este autor afirma directamente que los “días sagrados” se instauran porque es un dios el que ha visitado la ciudad. Por su parte, A. Birley (BIRLEY, A.: *Adriano. La Biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*, Madrid, 2010, 244) no llama directamente dios a Adriano, pero sí afirma que lo que se instaura es una fiesta religiosa. En todo caso, la alusión a los “días sagrados” por parte de estos y otros investigadores no ha pasado de ser una mera cita textual (véase, por ejemplo, el reciente SCOTT, M.: *Delphi. A History of the center of de Ancient World*, Princeton, 2014, 226). Tampoco suele tomarse en consideración este dato en el debate sobre la

Por ello, la propuesta que quiero desarrollar en el presente artículo se basa en la integración de esta noticia sobre los “días sagrados” adrianeos en dos niveles complementarios de contextualización, siempre desde un punto de vista religioso. El primero y más general gira en torno a la importancia de la constante presencia de Adriano en Oriente y, particularmente, en Grecia y el segundo, más específico, se centra en la influencia de la visita a Delfos sobre las relaciones entre el emperador y dicha *polis*. Lo que se pretende con este doble análisis no es solo arrojar luz sobre las causas y el significado de la implantación de esos “días sagrados” en el calendario delfico, sino también profundizar en la trascendencia del hecho que suscitó esta instauración, esto es, la presencia física y visible de un emperador entre sus súbditos.

1. ADRIANO EN ORIENTE Y GRECIA

En sus casi veintiún años al frente del Imperio, Adriano demostró un inusitado interés por visitar personalmente las provincias que lo formaban. Sus viajes, que ocuparon aproximadamente la mitad de su reinado, le llevaron prácticamente por todo el territorio sometido a Roma. Destacan, por el tiempo que pasó lejos de la capital, sus dos grandes giras provinciales, una datada entre el 121 y el 125 d. C. y otra entre 128 y 132 d. C. (aunque en esta última su vuelta a Roma no se produjo hasta dos años después, a causa de su intervención personal en la rebelión judía de Bar Kojba⁵). Ya en ellas se distingue, sin duda alguna, su predilección por la parte oriental del Imperio, pues solo los dos años iniciales de la primera gira (entre el 121 y el verano de 123 d. C.), tuvieron como objetivo la visita de la parte Norte y Occidental. Los restantes los pasaría en el Oriente de tradición griega⁶. Tampoco hay que olvidar, para reforzar la afirmación de este interés, su primera estancia en Grecia (111-113 d. C. aproximadamente)⁷, su participación en la campaña pártica de Trajano (113-117 d.

existencia o no de culto imperial en Delfos (por ejemplo, SÁNCHEZ, P.: *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes*, Stuttgart, 2001, 442 y CAMIA, F. y KANTIREA, M.: “The Imperial Cult in the Peloponnese” en RIZAKIS, A. D., LEPENIOTI, Cl. (eds.): *Roman Peloponnese III. Society, economy and culture under the Roman Empire: continuity and innovation*, Meletemata 63, Atenas, 2010, 375-406 (399), que niegan la existencia de evidencias de culto imperial en Delfos sin hacer referencia a estos “días sagrados”). F. Camia (CAMIA, F.: *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia), nel secondo secolo d. C.*, Meletemata 65, Atenas, 2011, 73), cataloga esta y otras noticias sobre Adriano y Delfos como “manifestaciones culturales” cuya explicación es el interés delfio por asegurarse el apoyo del emperador.

5. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 339-353 para resumen de la campaña y bibliografía.

6. Para una exposición cronológica y detallada de sus viajes, véase BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...*, especialmente 153-244 (primera gran gira provincial), y 275-339 (segunda gran gira provincial).

7. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 84-93 (junto con posible itinerario hasta su llegada a Atenas).

C.)⁸, y los primeros meses de su ascenso al trono imperial (desde el 11 de Agosto de 117 hasta su llegada a Roma el 9 de Julio del 118 d. C.)⁹. Nada extraño, al fin y al cabo, en un emperador cuya característica más definitoria, además de su predisposición a viajar¹⁰, era su marcado filohelenismo.

Centrándome solamente en Grecia, Adriano estuvo hasta cuatro veces en ella. La primera, ya mencionada, se produjo antes de heredar el Imperio (111-113 d. C.), y las tres siguientes durante sus giras provinciales (verano del 124 – primavera del 125, septiembre 128 – marzo 129 y finales del 131 – comienzos del 132 d. C.)¹¹. Además, aunque su destino principal en todas las ocasiones fuera Atenas, el emperador tampoco perdió la oportunidad de visitar las demás *poleis* del territorio. Pese a que no se conocen muchos datos sobre sus movimientos por la zona, sobre todo en su primera estancia antes de ser emperador, sí que está atestiguado, con mayor o menor seguridad, su paso por ciudades tan diversas como Eleusis¹² y Esparta¹³ (en dos ocasiones al menos), Mégara, Epidauro, Trecén, Hermíone, Argos y su comarca, Mantinea, Tegea, Olimpia, Corinto, Tespias, Coronea de Beocia, Delfos y Nicópolis¹⁴.

La duración de la estancia de Adriano en el Oriente griego y, sobre todo, en la Grecia misma no tiene precedentes en los emperadores anteriores. Por ejemplo, a diferencia de su padre adoptivo, Trajano, que dedicó cuatro años en la parte oriental a su campaña pártica, su presencia no se produjo por obligación militar o punitiva, sino en tiempos de paz y por iniciativa propia. Igualmente, hay que tener en cuenta que su actividad en ellas abarcó todos los ámbitos de la vida provincial. No se preten-

8. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 94-106.

9. En el momento de su coronación se encontraba en Antioquía (Siria) y volvió a Roma viajando a través de la Península Anatólica hasta la frontera danubiana y, de ahí, a la capital del Imperio. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 107-126.

10. Todavía realizaría otros viajes menores: por la región de Campania en el 119 d. C., por la región del Valle del Po (127 d. C.), y otro a las provincias africanas occidentales (127-128 d. C.). BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 141-143, 255-257 y 262-275 respectivamente.

11. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 229-244 (primera estancia como emperador en Grecia), 276-283 (segunda estancia) y 334-341 (tercera estancia). Para una exposición más detallada de sus visitas y actividades en Atenas, véase GRAINDOR, P.: *Athènes sous Hadrien*, El Cairo, 1934.

12. A Eleusis en 124, 128 y 132 d. C., con motivo de su proceso de iniciación en los Misterios Eleusinos, GRAINDOR, P.: *Athènes sous...*, 118-119. En *FD III 4*, 308, los delfios felicitan al emperador por su iniciación. Si se acepta la datación de esta carta (131-132 d. C., pues ya se usa el epíteto *Panhelenio* para el emperador, concedido con posterioridad a la inauguración del Panhelenion en Atenas por las mismas fechas), los delfios se estarían refiriendo a la tercera vez que Adriano asistió a los misterios.

13. Visitas a Esparta, en 124/125 y 128/129, SPAWFORTH, A. y CARTLEDGE, P.: *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, Nueva York, 2002, 98-104 (con comentario de las actividades de Adriano en la *polis*).

14. Todas estas ciudades fueron visitadas al menos en una ocasión, durante la estancia en Grecia de los años 124/125, BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...* 232-237 y 240-244.

de decir con esto que los demás emperadores no se preocuparan por la parte oriental del Imperio, pero sí que mayoritariamente lo hicieron desde Roma¹⁵. Sin negar otras presencias puntuales, el paralelo más cercano sería el viaje de Nerón a Acaya (66-67 d. C.), pero, además de la gran diferencia de duración, la influencia y el resultado de sus acciones quedaron bastante ensombrecidas por sus deseos de participación en los distintos juegos griegos, el expolio al que sometió a algunos lugares como Delfos y su muerte muy poco después¹⁶.

En resumen, ha de admitirse que las extensas visitas de Adriano a Grecia no solo fueron una característica determinante y diferenciadora de su etapa al frente del Imperio, producto de los propios intereses del emperador. Complementariamente, debe ser un elemento a tener en cuenta a la hora de intentar comprender como le percibieron sus súbditos y, por extensión, en qué formas expresaron el hecho de haber sido agraciados con su prolongada presencia.

2. LA PRESENCIA COMO ATRIBUTO DE LA DIVINIDAD

Para la tradición religiosa griega la presencia visible (*epiphaneia*), es una cualidad consustancial a la divinidad y a la manifestación de su poder¹⁷. Quizás, el documento de mayor relevancia referido a este concepto, o al menos el más estudiado, ha sido el Himno Itifálico dedicado por los atenienses a Demetrio Poliorcetes en el año 291-290 a. C. y en cuya primera parte se hace especial hincapié en la presencia de Demetrio en la *polis*¹⁸.

15. En relación con Delfos, varios emperadores se preocuparon por intervenir y mejorar la situación tanto de la *polis* como de la Anfictionía délfica. Tanto Augusto como Nerón reorganizaron el sistema de votos de la Anfictionía (SÁNCHEZ, P.: *L'Amphictionie...*, 426-431, LEFEVRE, F., *L'Amphictionie Pyléo-Delphique: histoire et institutions*, Atenas, 1998, 127-128). Otros emperadores fueron arcontes epónimos de la ciudad (SCOTT, M.: *Delphi. A History...*, 208-209 (Claudio), y 211 (Tito y Domiciano). Domiciano también restauró el templo de Apolo (*Syll.*³ 821A = *FD III* 4, 120), así como Claudio puso en marcha una política de repoblamiento de la ciudad (*FD III* 4, 286) y Trajano confirmó sus privilegios cívicos (*FD III* 4, 288-289), y resolvió varios asuntos fronterizos (esto último a través de su *corrector*, Avidio Nigrino, *FD III* 4, 290-299).

16. CORTÉS COPETE, J. M.: "Delfos, colonia neroniana" en *Habis* 30, 1999, 237-251 (238).

17. CHANIOTIS, A.: "The Divinity of hellenistic rulers" en ERSKINE, A. (ed.), *A companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2003, 431-445 (431). En el mismo sentido, VERSNEL, H.: *Coping with the gods. Wayward readings in greek religion*, Leiden, 2011, 290, donde argumenta que tanto los milagros como las epifanías se traen a colación como prueba de la grandeza de la divinidad dentro de la religiosidad helenística y romana más tardía. PARKER, R.: *On Greek Religion*, Nueva York, 2011, 10-11 usa también el concepto de "epifanía" como evidencia de la existencia de los dioses para los propios griegos (al menos desde época helenística en adelante).

18. Douris, *FGrHist* 76 F 13. CHANIOTIS, A.: "The Ithyphallic hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic religious mentality", en IOSSIF, P., CHANKOWSKI, A. y CORBER, C.: *More than men, less*

Salvando las distancias, y quizá no de una manera tan directa como en el caso de Demetrio, también existen testimonios que celebran la presencia de Adriano en Grecia. En este caso, se trata de inscripciones provenientes de distintas *poleis*, pero que poseen un elemento en común, que no es otro que el de utilizar la estancia del emperador como fórmula de datación, ya sea para fechar una magistratura ciudadana o para comenzar el cómputo de una nueva era. A modo de ejemplo, se podría destacar para el primer caso una inscripción espartana en la que la *epidemia* (ἐπιδημία, que se podría traducir por hallarse presente), del “divinísimo” (θειότατος), emperador se utiliza para fechar dos cargos (hiparcos y agoranomos), del espartano Agatocles¹⁹. Del segundo caso, el comienzo de una nueva era desde la *epidemia* de Adriano, se conservan varias inscripciones, como las de Atenas²⁰, Epidauro²¹ y Tegea²².

De una u otra manera, todos los ejemplos anteriores conectan la estancia de Adriano con la expresión de su divinidad, ya sea llamándolo directamente θεός (en la de Tegea), θειότατος (en la de Esparta), o con epítetos como Ὀλυμπίος y Πανελληνίου (en Epidauro), o solamente Ὀλυμπίος (en la inscripción de Atenas). Más tardíamente también habrá inscripciones que usen el vocablo *parousia* (παρουσία, presencia), en vez de *epidemia*²³

El hecho de que los habitantes de Grecia admitieran que una nueva era había comenzado desde ese momento y se mantuviera durante tanto tiempo no puede sino hacer pensar que debieron de sentirse muy honrados, agradecidos e incluso felices por la presencia del emperador en sus ciudades. No obstante, dicha presencia, por sí sola, no explica completamente que la visita de Adriano terminase considerada como

than gods: studies on royal cult and imperial worship, Studia Hellenistica 51, Leuven, 2011, 157-195 (174-176)), dedica todo un apartado para analizar la presencia física como característica esencial de la religión helenística y como tema preeminente del himno a Demetrio. VERSNEL, H.: *Coping with...*, 449, señala las tres ocasiones en las que el verbo πάρεμι (estar presente), aparece en el texto del himno para remarcar la importancia de la presencia visible de Demetrio.

19. *IG V*, 1, 32, cara A. Líneas 10-12. Fechada con posterioridad al 125 d. C.

20. *Agora XV, Councillors* 326. Líneas 1-4. [...ἔτος ἀπὸ τῆς][πρώτης A]ὑτοκράτορος Κα[ί]σα[ρ] ο[ς][Σεβασ]τοῦ Ἀδριανοῦ Ὀλυμπίου[ἐπιδη]μίας τὸ ὄγδοον (“Octavo año de la primera presencia de Adriano Olímpio”). Fechada entre el 131-132 d. C.

21. *IG IV²* 1, 384. Líneas 1-6. ἔτους γ τῆς καθιερώσεως τοῦ Διὸς[ς] τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τῆς κτίσεως τοῦ Πανελληνίου, ἔτους δὲ ι τῆς Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Καίσαρος ἐπι-|δημίας... (“Décimo año de la presencia de Adriano en la polis”). Fechada entre el 133 y el 134 d. C.

22. *IG V*, 2, 51. Líneas 6-10. ἔτ[ους δὲ] κζ ἀπὸ τῆς θ[εοῦ][A]δριανοῦ ἰς τ[ὴν Ἑλ]-|λάδα τὸ πρῶ[τον ἐ]-|πιδημί[α]ς. (“Vigésimo séptimo año desde la *epidemia* del dios Adriano a la Hélade”). Fechada entre el 150 y el 151 d. C.

23. *IG V*, 2, 52. Tegea (Arcadia), líneas 1-3. ἔτους ξθ' ἀπὸ τῆς θεοῦ Ἀδρι-|ανοῦ τὸ πρῶτον ἰς τὴν Ἑλλάδα|παρουσίας. (“69º año de la *parousia* (presencia), del dios Adriano a la Hélade”). Fechada entre el 191 y el 192 d. C.

la visita de un dios, al menos desde el punto de vista de la tradición helenística. Esta asociaba otros dos conceptos a la divinidad, como son la eficacia y la afabilidad²⁴. Adriano, sin duda alguna, también los cumplió en Grecia.

La eficacia está relacionada con la necesidad de que el poder divino sea experimentado por los súbditos. En lo que respecta a Adriano, es de sobra conocida su ingente labor desarrollada en Grecia durante su reinado. Sus súbditos griegos fueron testigos de primera mano de su actividad, destinada a reformar y potenciar todos los aspectos tanto de la *polis* como de las estructuras supraciudadanas que existían en Grecia (distintas ligas, la Anfictionía de Delfos, etc.), ya fueran políticos, administrativos, económicos o religiosos²⁵. Que además fueran conscientes de ello y lo expresasen abiertamente queda claro, por ejemplo, en los versos que le dedicó la hierofántida de Eleusis después de haberle iniciado en los misterios:

- 5 οὐκ ἐμύησα δ' ἐγὼ Λακεδαιμονίης τέκνα Λήδης,
οὐδὲ τὸν εὐράμενον παυσινόσους ἀκέσεις,
οὐδὲ τὸν Εὐρυσθηϊ δώδεκα πάντα ἀέθλους
ἔξανύσαντα μόγῳ καρτερὸν Ἡρακλέα-
τὸν χθονὸς εὐρυχόρου δὲ καὶ ἀτρυγέτης μεδέοντα,
10 τὸν καὶ ἀπειρεσίων κοίρανον ἡμερίων,
ἄσπετον ὃς πάσαις πλοῦτον κατέχευε πόλεσσιν,
Ἄδριανόν, κλεινῆς δ' ἔξοχα Κεκροπίης.

*mas yo no inicié a los vástagos de Leda, la lacedemonia,
ni al que reveló las salutíferas sanaciones
ni tampoco a quien fatigosamente los doce trabajos, todos, de Euristeo
culminó, el vigoroso Heracles,
sino al protector de la vasta y estéril tierra,
al señor de innúmeros mortales,
al inefable que vertió riqueza sobre todas las ciudades,
a Adriano, por encima de la insigne Cecropia²⁶.*

La expresión de la eficacia también viene determinada por el uso de los superlativos²⁷. Palabras como μέγιστος (grandísimo), denotan el poder que poseía el em-

24. CHANIOTIS, A.: "The Ithyphallic hymn...", 176-178.

25. Para estudio exhaustivo de la actividad de Adriano en todos los ámbitos de la sociedad cívica provincial, véase BOATWRIGHT, M.: *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Nueva York, 2000.

26. IG II² 3575. Línea 5-12, especialmente 11. Traducción del texto en CORTÉS COPETE, J. M.: "Hadrian among...", (en prensa).

27. CHANIOTIS, A.: "The Ithyphallic hymn...", 172-173.

perador y que utilizaba en favor de sus súbditos. En el siguiente extracto de una larga inscripción de la ciudad de Tiatira, colocada en la Acrópolis de Atenas, puede verse como se le otorga a Adriano, además de los epítetos divinos, el superlativo μέγιστος:

43 μεγίσ[του Αυτοκράτορ]ος Καίσαρος Τραϊα[νου Ἄδριανου Σεβαστοῦ]
Ὀλυμπί[ου Πανελληνίου].

*Al grandísimo Emperador César Trajano Adriano Augusto,
Olimpios, Panhelenios*²⁸.

En cuanto a la afabilidad, esta supone cierta cercanía con los súbditos y la clara predisposición a escuchar sus peticiones y concederlas. La participación de Adriano en las fiestas de las *poleis*²⁹ ilustra perfectamente su cercanía con la población griega. Igualmente, la correspondencia entre el emperador y Delfos es una buena muestra de la atención que prestó a los habitantes de Grecia.

En resumidas cuentas, parece que los griegos asumieron la condición divina de Adriano. Desde un punto de vista teórico, el emperador cumplía con los parámetros religiosos necesarios para ser considerado como tal (presencia, eficacia, afabilidad), y las fórmulas de expresión de los súbditos corroboran esta sensación. La correspondencia entre Adriano y Delfos que se analizará a continuación es, pues, un caso más dentro del contexto de la percepción de la potencia divina de Adriano por parte de unos súbditos que no solo la aceptaron, sino que también la proclamaron con intensidad a través del registro epigráfico.

3. LA PRESENCIA ADRIANO EN DELFOS

Visto todo lo anterior, la consagración de los días que Adriano pasó en Delfos es una muestra más del entusiasmo que recorrió Grecia a causa de la presencia constante del emperador en el territorio. En el caso de la ciudad de Apolo Pitio, Adriano la visitó con toda seguridad durante los primeros meses del 125 d. C., a la vuelta hacia

28. IG II² 1088. Líneas 43-44. Fechada con posterioridad al 132 d. C. La inscripción recoge la aceptación de la ciudad de Tiatira en el seno del Panhelenion y la generosidad de Adriano para con la ciudad.

29. El ejemplo más significativo podría ser el haber desempeñado el cargo de agonoteta de las Grandes Dionisiacas de Atenas ataviado con la vestimenta tradicional ateniense (Cass. Dio. 69.16.1, refiriéndose a la agonotesía datada en el 131/132 d. C.). Aunque Dion Casio argumenta que fue la primera vez que ocupó el cargo, también lo hizo en el año 125 d. C. (HA *Hadr.* 13.1. Véase también GRAINDOR, P.: *Athènes sous...* 5 y 54, esta última donde advierte que no ha de confundirse la noticia de Dion Casio con la agonotesía del año 125 d. C.). Para la iniciación de Adriano en Eleusis, véase nota 12.

Roma de su primera gira provincial³⁰. Cabe la posibilidad de que hubiera estado en dos ocasiones más en Delfos, una antes de ser emperador (entre el 111 y el 113 d. C., momento en el que quizás conociera a Plutarco)³¹, y otra en los alrededores del 129 d. C.³², aunque no existen referencias directas a ninguna de ellas. Sea como fuere, se puede tomar como seguro el año 125 d. C. como punto de referencia para intentar arrojar algo de luz sobre el impacto religioso específico que provocó la presencia adrianea entre los delfios.

Además de sus visitas, el emperador y la *polis* mantuvieron una continuada correspondencia prácticamente durante todo el reinado³³. Dichas cartas se colocaron en ortostatos sobre el muro del templo consagrado a Apolo en la ciudad³⁴. Hasta nuestros días estas inscripciones han llegado en un estado muy fragmentario, lo que ha conllevado una enorme tarea de reconstrucción. En este sentido, la reconstrucción que propuso André Plassart en su volumen de *Fouilles de Delphes* (tomo III, fascículo 4, de 1970), es la que goza de mayor aceptación actualmente entre la comunidad investigadora. La numeración que establece Plassart (de 300 a 308), será la utilizada en el presente artículo³⁵.

30. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...*, 243-244 para su estancia en Delfos. También añade este autor pruebas para suponer que Adriano ya estaba de vuelta en Italia el 20 de Mayo de 125 d. C.

31. BIRLEY, A.: *Adriano. La biografía...*, 89, aunque admite que pudo conocer a Plutarco en cualquier otro lugar.

32. SWAIN, S.: "Plutarch, Hadrian and Delphi", en *Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 40, H. 3, 1991, 318-330 (323). Este autor se basa en la promesa hecha a los delfios por Adriano de una nueva visita, conservada en una carta enviada desde Tibur en Septiembre de 125 d. C. (MARTIN, F.: *La documentación griega...*, 120-121 (carta n° 19, líneas 26-34). El mismo Swain asume que la falta de noticias sobre este hecho lleva a pensar que, finalmente, no pudo cumplir con lo prometido.

33. La primera carta con datación bastante segura es *FD III 4, 301*, enviada por el emperador como respuesta a la felicitación de los delfios por haber heredado el trono imperial. Seguramente fue enviada a finales del 117 o principios del 118 d. C. La última carta que se conserva es *FD III 4, 308*, enviada por los delfios a Adriano, se data con posterioridad al 132 d. C. debido al uso del epíteto *Panhelenios* para dirigirse al emperador. Dicho epíteto le fue concedido en esa fecha aproximadamente por la inauguración de la liga del Panhelenion en Atenas (GORDILLO HERVÁS, R.: *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhelenion*, Florencia, 2012, 37-43 para las razones de la datación de la fundación del Panhelenion en el 131-132 d. C. y el uso del epíteto *Panhelenios* desde entonces).

34. Para descripción de los ortostatos y examen de la posible ubicación de las cartas, véase AMANDRY, P. y HANSEN, E.: *Fouilles de Delphes. II. Topographie et architecture. 14. Le temple d'Apollon du IVe siècle*, París, 2010, 257-265.

35. PLASSART, A.: *Fouilles de Delphes...*, 66-106 para transcripción, reconstrucción y comentario de las cartas. Salvo FLACELIÈRE, R.: "Hadrien et Delphes...", 168-175, que realiza un breve inventario de todas las inscripciones de Delfos con relación a Adriano, ninguna de las colecciones epigráficas aparecidas hasta el momento han recopilado todas las cartas presentes en la obra de A. Plassart (MARTIN, F.: *La documentación griega...*, recoge todas las cartas salvo *FD III 4, 308* y OLIVER, J. H.: *Greek Constitutions of early roman emperors from inscriptions and papyri*, Filadelfia, 1989, no recoge las cartas *FD III 4, 304* a *308*. En los dos casos, los autores toman esta decisión debido a que o son cartas tan

Aún se conocen dos cartas más de Adriano y Delfos que fueron descubiertas también en los alrededores del templo. En este caso, en vez de estar encastradas en el muro del templo como las anteriores, estaban inscritas en una estela y un monumento rectangular cercanos al mismo. En el momento de editar su obra, Plassart no había tenido acceso directo a dichas inscripciones, por lo que hace referencia a la obra (no publicada aún hoy día), de Claude Vatin, en la que este autor hace una restitución y traducción de los dos textos.³⁶

En relación con su paso por Delfos en el año 125 d. C., las cartas pueden dividirse en dos grupos, atendiendo a si su fecha es anterior o posterior a dicha estancia de Adriano en la ciudad. De esta manera, se pueden observar una serie de cambios en la relación entre la *polis* y el emperador que tienen su reflejo en las formas de expresión utilizadas en las cartas.

Con respecto a las cartas anteriores a su visita (FD III 4, 300-303 y F. Martín: nº 8 y nº 19), solo se conservan las enviadas por Adriano a los delfios. Sin embargo, ya en ellas se reconocen ciertas actitudes en el emperador que demuestran su respeto por la ciudad y por los delfios a causa de los honores que le han concedido por su ascenso al trono imperial (felicitarlo y pedir a Apolo que le otorgue todos los bienes):

- 4 [ἐγὼ δὲ ὑμᾶς ἐπαινῶ]
 [ὅτι μὲν ὑφ' ὑμῶν ὦ]δε ἡ ἀρχαιότης καὶ ἡ εὐγέν[εια τῆς πόλεως τῆς ὑμετέρας]
 [ἀνεμνήσθη μοι,] οὐχ ἦκι[στ]α δὲ ὅτι φανεράν [ἀπεδείξασθε τὴν πρὸς ἐμὲ προθυ]-
 7 [μίαν ὑμῶν συνηδόμ]ενοι μὲν ἐπὶ τῷ διαδέξ[ασθαί με τὴν πατρῶαν ἀρχήν, τὸν]
 δὲ θεὸν δο[ῦναί μοι πάντα] ἀγαθ[ᾶ] παρακαλοῦντε[ς]

*Yo os elogio porque de esta forma me habéis recordado la antigüedad y la nobleza de vuestra ciudad. Pero no menos porque abiertamente me demostrasteis vuestra buena voluntad hacia mí al felicitarme por el hecho de que yo haya recibido en herencia el imperio paterno, y al pedir a dios que me otorgue todos los bienes*³⁷.

fragmentadas que no puede conocerse su contenido (FD III 4, 305 y 306), o son cartas enviadas por la ciudad de Delfos (FD III 4, 304, 307 y 308), y no por la propia cancellería imperial).

36. VATIN, CL., *Delphes à l'époque impériale*, 1965 (inérita), consultada a través de los comentarios que de ella hace PLASSART, A.: *Fouilles de Delphes...* 69 y 82-83 y MARTIN, F.: *La documentación griega...*, 55-57 (nº 8), y 119-122 (nº 19). Este último sí ofrece la transcripción y traducción de las dos cartas adrianeas estudiadas por Vatin en su libro. OLIVER, J. H.: *Greek Constitutions...*, 159-160 y 181-183 tampoco pudo acceder a la obra de Vatin, por lo que sus reproducciones se basan en lo dicho por A. Plassart y en la primera reconstrucción de estas cartas, llevadas a cabo por E. Bourguet (BOURGUET, E.: *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier, 1905, 77-78 y 82-83). Para un breve comentario sobre estas dos cartas, véase FLACELIÈRE, R.: "Hadrien et Delphes...", 170-171 y 172-173.

37. FD III 4, 301. Líneas 4-8. Para datación, véase nota 33. De la línea 4 solo se muestra la parte final de la misma, donde comienza el fragmento de interés para nuestro estudio.

En otras de las cartas, más cercanas al año 125 d. C., el emperador insiste en su sincera devoción a Apolo³⁸ y en su voluntad de actuar en favor de la prosperidad de Delfos. El tema central de las mismas es la reorganización de la Anficciónia, sobre todo en lo relativo a la precaria posición de Delfos en ella y las tensiones con los tesalios (estos últimos habían recuperado la mayoría de votos con la reforma realizada por Nerón). Las cartas muestran las decisiones de Adriano (en muchos casos claramente favorables a los Delfios, como la cesión de la explotación del puerto de la llanura de Cirra³⁹), y la voluntad de resolver todos los asuntos pendientes sobre el tema durante su visita en esas fechas⁴⁰:

26	ἐγὼ δὲ
	[πάντα ἐν Δελφοῖς δι]ηγήσομαι παρ' ὑ
	[μεῖν ἃ ἤδη πέπαρκα]<τ>αι μοι βουλομέ
29	νω, ἵνα ὑμεῖν εὐδαι]μονία καὶ ἀκμῆ
	[φυλάσσηται].

38. *FD III*, 4, 302. Col. II, lín. 18. Fechada en 125 d. C., poco antes de su visita a la ciudad: [λομαι. #⁵⁶ οὐ διαλείψω δὲ εἰ[ὑσεβῶν εἰς τὸ]ν Ἀπόλλωνα τὸν Πύθιον... (“no cesaré de testimoniar mi piedad para con Apolo Pitio”). Esta declaración de Adriano no deja de tener, sin embargo, cierta controversia. Para A. Lo Monaco, el emperador Adriano, a diferencia de Nerón, no realizó ninguna donación u ofrenda en Delfos y tampoco hay noticia de que interviniese directamente en reconstruir o mejorar el santuario. Dicha afirmación del emperador, para la autora, no parece tener corroboración física y, por tanto, se refuerza la hipótesis de una relación más “institucional” que “emocional” entre Adriano y Delfos (LO MONACO, A., “Adriano in visita agli dèi in Grecia” en CALANDRA, E. y ADEMBRI, B. (eds.): *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, 27-35 (30-31). En mi opinión, no puede negarse tajantemente que Adriano hiciese algo “piadoso” por el santuario de Delfos, pues de algunos de los trabajos que ordenó realizar no sabemos su naturaleza exacta (por ejemplo, *FD III* 4, 98 = *SIG* 830, en la que el *frumentarius* Julio Pudens es designado por Adriano para supervisar una serie de actividades). En todo caso, los propios delfios consideraron que el emperador, hiciera lo que hiciese, había manifestado positivamente esa piedad a Apolo que él mismo había expresado anteriormente (*FD III*, 4, 304, líneas 9-11 y 21-22), por lo que incluso cabe la posibilidad de que esa conocida actividad “institucional” (representada especialmente por las reformas realizadas por el emperador en el seno de la Anficciónia), fuera la manera que tuvo Adriano de vehicular su “emoción” o piedad personal por Apolo en detrimento de otro tipo de expresiones piadosas, como donaciones y ofrendas.

39. *FD III* 4, 302. BOATWRIGHT, M.: *Hadrian and the...*, 90.

40. El interés demostrado por Adriano hacia la Anficciónia délfica ha suscitado una controversia relativa a si la reforma de esta institución fue un primer intento de instaurar una asamblea para todos los griegos al estilo del posterior Panhelenion (CORTÉS COPETE, J. M.: “El fracaso del primer proyecto panhelénico de Adriano” en *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 25, nº 2, 1999, 91-112), o simplemente reorganizó la Anficciónia para paliar las tensiones entre sus integrantes, pero sin llegar nunca a pensar en convertirla en consejo panhelénico (SÁNCHEZ, P.: *L'Amphictionie des Pyles...*, 435).

*Yo expondré minuciosamente en Delfos y ante vosotros todo lo que ya se ha hecho por mí, que así lo he querido, para conservar vuestra felicidad y prosperidad.*⁴¹

De los delfios, como he dicho, no se conserva ninguna carta de esta época, ya sea porque se han perdido o porque solo hubo interés por inscribir en piedra las palabras del emperador⁴². Sin embargo, puede deducirse que, pese a la declaración de buenas intenciones de Adriano, los delfios mantuvieron, siempre desde el más profundo respeto, cierta moderación a la hora de honrar a este emperador. Una prueba de ello es que, por esas fechas, entre el 118 y el 125 d. C., Adriano rechazaba los honores que le parecían excesivos, como por ejemplo algunos de los otorgados por la liga aquea⁴³. Si los delfios le hubieran agasajado con honores demasiado exagerados, es bastante probable que el emperador también los hubiera rechazado. Por el contrario, como se ha visto, no solo los acepta, sino que los agradece y felicita a los delfios por ellos.

Sí que se han conservado, de la misma época, algunas inscripciones delficas que muestran esta idea de moderación a la hora de honrar a Adriano. Este es el caso de una basa de estatua del emperador, fechada aproximadamente en el 118 d. C. y en la que solo se muestra su titulación oficial, sin otro apelativo⁴⁴, o el decreto de la asamblea de *damiourgois* (δαμιουργοῖς) de Delfos⁴⁵, por el que se otorgaba la ciudadanía a C. Julio Pudens, enviado de Adriano para llevar a cabo los trabajos dispuestos por él⁴⁶.

41. MARTÍN, F.: *La documentación griega...*, 119-122 (nº 19, líneas 26-30). Datada a finales del 125 d. C. De la línea 26 se reproduce solo el final de la misma, donde comienza el texto traducido y de interés para este artículo.

42. MARTÍN, F.: *La documentación griega...*, 119-122 (nº 19, líneas 26-30). Datada a finales del 125 d. C. De la línea 26 se reproduce solo el final de la misma, donde comienza el texto traducido y de interés para este artículo.

43. Las cartas imperiales solían contener una mención más o menos extendida de los asuntos a los que daban respuesta, en lo que se ha denominado el *prooemium* o preámbulo del texto principal, posterior a la *inscriptio* de cada carta, y que pese a tener mayor flexibilidad, solía contar con una serie de fórmulas preestablecidas (MARTÍN, F.: *La documentación griega...*, 339-343). Por ello, en principio no era necesario que los delfios plasmaran en piedra sus cartas enviadas al emperador a no ser que quisieran hacerlo expresamente, pues la respuesta imperial las incluía de manera resumida.

44. MARTÍN, F.: *La documentación griega...*, 128-136. Desgraciadamente, no se conservan en la inscripción los honores concedidos por la liga aquea y rechazados por Adriano. Véase también OLIVER, J. H.: *Greek Constitutions...*, 195-200.

45. SIG³ 829^a, líneas 1-5. [Αὐτοκ]ράτορα Καίσαρα[θε]οῦ Τραϊανοῦ Παρθι-κοῦ υἱὸν θεοῦ Νέρβα|υἱὸν Τραϊανὸν Ἄδρι-ανὸν Σεβαστὸν...

46. La datación de esta inscripción depende de la fecha del primer arcontado de Adriano en Delfos. Para una exposición de las dificultades de datación y las distintas posturas defendidas, véanse

En contraposición a las mencionadas, las cartas posteriores a la visita en el 125 d. C. cambian sustancialmente la manera en la que los delfios perciben al emperador. En este caso, son las cartas de Adriano (*FD III*, 4, 305 y 306), las que han llegado hasta nosotros en un estado tan fragmentario que ha sido imposible su reconstrucción, mientras que se conservan las enviadas por los delfios (*FD III*, 4, 304, 307 y 308)⁴⁷. Además, todas ellas se fechan en los años siguientes a la intervención de Adriano en Delfos y en la Anfictionía, llevada a cabo en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la visita imperial del 125 d. C. Así, una vez sido visto en Delfos y revelado su poder (su eficacia), a través de las reformas realizadas (en muchas ocasiones solicitadas por los propios delfios)⁴⁸, los habitantes de la ciudad modificaran visiblemente su forma de referirse a él en la documentación oficial.

Se pueden distinguir varios elementos en estas cartas que ilustran este cambio de percepción del emperador tras su visita y su actividad en Delfos. El primero es el uso de superlativos directamente asociados con el emperador. Como ya se advirtió anteriormente, el uso de estos superlativos está íntimamente relacionado con el poder (sea divino o no), del emperador y la contemplación de su manifestación por parte de sus súbditos⁴⁹. La expresión de la divinidad de Adriano formada mediante superlativo que se encuentra en mayor número en la correspondencia entre Delfos y el emperador es μέγιστος Ἀυτοκράτωρ (grandísimo emperador), en varios casos gramaticales distintos⁵⁰, pero también hay otras fórmulas que destacan de manera más directa el carácter divino del emperador, tales como θεὸς τηλικούτος (dios poderosísimo)⁵¹, o μέγιστε καὶ θειότατε Ἀυτοκράτωρ (grandísimo y divinísimo emperador)⁵².

FLACELIÈRE, R.: "Hadrien et Delphes...", 170 y 181 (que defiende los años 118-120 d. C. para su primer arcontado), y SWAIN, S.: "Plutarch, Hadrian and...", 322-323 (que se decanta por el 125 d. C.).

47. *FD III* 4, 98, líneas 8-9. ὑπὸ τοῦ κυρίου Καίσαρος Τρα-[[αν]οῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ... De nuevo solo titulación oficial del emperador.

48. *FD III* 4, 304 se fecha con posterioridad al 129 d. C. por la reconstrucción del epíteto *Olimpio* en la titulación del emperador. *FD III* 4, 307 se data con posterioridad al 125 d. C. por la noticia de la instauración de los "días sagrados", objeto de análisis de este estudio. Para la datación de *FD III* 4, 308, véase nota 33. Se piensa que las cartas adrianeas *FD III* 4, 305 y 306 podrían ser las respuestas a las número 304 y 307 respectivamente, MARTIN, F.: *La cancellería griega...* 187 y 191; PLASSART, A.: *Fouilles de Delphes...* 93-94 y 100.

49. La afabilidad, la cercanía con sus súbditos, queda reflejada en que en no pocas ocasiones Adriano asocia su intervención a una petición previa realizada por los propios delfios. Por ejemplo: *FD III*, 4, 302, en la que el tema principal de la carta es la resolución de las distintas tensiones existentes entre los tesalios y los delfios en el seno de la Anfictionía y que estos últimos han comunicado al emperador.

50. CHANIOTIS, A.: "The Ithyphallic hymn...", 172-173 también señala que los superlativos ya aparecen en la más temprana tradición de himnos a los dioses y que su uso se extiende en época Imperial.

51. μέγιστος Ἀυτοκράτωρ: *FD III*, 4, 307, Col. III, líneas 7-8; μέγιστε Ἀυτοκράτωρ: *FD III*, 4, 304, líneas 22-23; μεγίστω Ἀυτοκράτορι: *FD III*, 4, 307, Col. II. (Fragmento 4418). Línea 6-7.

52. *FD III*, 4, 304, líneas 12-13.

El segundo elemento es el uso de epítetos referidos al emperador y relacionados directamente con su divinidad. Los que se han conservado en las cartas delfias son Ὀλυμπίω (*Olimpio*), Πανελληνίω (*Panhelenio*), y Πυθίω (*Pitio*)⁵³. Los dos primeros son advocaciones propias de Zeus, mientras que el tercero es el apelativo por antonomasia del Apolo delfico. Además, mientras el uso de *Pitio* sería propio de Delfos (aunque existe otro paralelo en Mégara)⁵⁴, el uso de *Olimpio* y *Panhelenio*, dados al emperador por sus logros en Atenas, volvería a conectar a la ciudad de Apolo con esa corriente de entusiasmo, emoción y admiración por la figura, la obra y, finalmente, la divinidad de Adriano que recorrió toda Grecia durante esa época.

El tercer elemento es el uso del vocativo. Ἀδριανέ es utilizado en dos ocasiones en las cartas delfias⁵⁵. También algunos superlativos se utilizan en vocativo⁵⁶. El uso de este caso es completamente extraño en este tipo de inscripciones, siendo más común encontrarlo en formatos de carácter eminentemente más religioso, tales como los himnos o los ruegos y peticiones a la divinidad. Sin embargo, los delfios utilizan esta expresión en un texto oficial, si bien es cierto que, como se ha visto, el tratamiento que se le da a Adriano es el de emperador divinizado. Por este motivo, aunque se inserta en un formato de inscripción inusual, el vocativo sí que se encuentra realmente en un contexto de comunicación con la divinidad, la cual es invocada, apelada a través del vocativo para que escuche, en definitiva, las peticiones que van a realizarle sus fieles o los agradecimientos por aquello que ya les ha otorgado.

En cuarto lugar, se pueden encontrar otras expresiones retóricas cuyo cometido es expresar el poder y, por extensión, la condición divina de la figura del emperador Adriano. En *FD III*, 4, 307, pese a que su estado de conservación solo permite leer algunas palabras, pueden encontrarse expresiones muy esclarecedores en este sentido, tales como εὐδαιμονίαν κατέστησε (establecer felicidad), ἀνυπερβλήτοις χάρισιν (favores insuperables), o εὐδίαν οἰκουμένης (paz/calma del universo)⁵⁷. Igualmente, en *FD III*, 4, 308, líneas 4-5, los delfios manifiestan en una sola frase la relación de mutua reciprocidad que mantienen con el emperador y que tantos beneficios les ha reportado:

53. *FD III*, 4, 308, línea 3.

54. Ὀλυμπίω en *FD III* 4, 304, línea 2 (reconstruido), y Ὀλυμπίω, Πανελληνίω, Πυθίω en *FD III* 4, 308, línea 2.

55. *IG VII* 70. Seguramente otorgado por sus donaciones a la ciudad, entre ellas revestir el templo de Apolo en Mégara con mármol blanco (Paus. I 41, 5).

56. *FD III* 4, 304, línea 14 y 308, línea 10.

57. Col. II. Frag. 1726, línea 3; Col. II. Frag. 1726, línea 4 y Col. II. Frag. 4763, línea 5 respectivamente. En *FD III* 4, 308, fr. 4005 se conserva la palabra ἀθανατο (inmortal). Pese a estar aislada del cuerpo del texto que se conserva, A. Plassart sugirió que debía referirse al propio emperador y, por lo tanto, al estatus divino que, en ese momento de su reinado, poseía entre los delfios y, en general, entre los griegos.

καὶ τὰς τῆς σῆς Θεϊότητος ἀνυπερ[βλήτους χάριτας ἀντιτετει]μημένοι κοι | [ναῖς εὐχαῖ]ς,

Tras haber respondido con comunes súplicas a las insuperables gracias de tu divinidad.

Por último, los delfios también aluden a la piedad demostrada por el emperador para con Apolo Pítio:

21 [τὸς — — — — —]εν τὴν ὑπ[ὸ] σοῦ τ[ῷ Πιθί]φ Ἀπόλ-
λωνι π[άλαι παραδεδομ]ένην πόλιν·

*la ciudad que desde hace tiempo has entregado a Apolo Pítio*⁵⁸.

Conectado con las alusiones que el propio emperador realizaba en las cartas anteriores al 125 d. C., la piedad hacia Apolo se convierte en un elemento compartido tanto por el emperador como por los delfios. Resulta evidente la cercanía que Adriano conseguía al rendir culto a la misma divinidad que sus súbditos, los cuales veían sus tradiciones y creencias fortalecidas y consolidadas gracias a la preocupación y el interés del emperador por ellas.

4. REFLEXIONES FINALES

Tal y como se ha podido comprobar, las correspondencia entre Adriano y Delfos muestra como la presencia del emperador, unida a su labor y a su talante cercano, se tradujeron en el uso, por parte de los delfios y también de los demás griegos, de un vocabulario y unas expresiones específicas. Estas, además, no solo tenían como objetivo la expresión escrita de la divinidad del emperador o la dedicación de honores divinos. El hecho de que se hicieran, como se ha visto en Delfos, con posterioridad al grueso de la actuación del emperador en la *polis* nos indica que, indudablemente, también eran el producto del alegre y sincero agradecimiento a aquel que, como decía la hierofántida de Eleusis, “vertió riqueza sobre todas las ciudades”⁵⁹.

Adriano cumplió con los tres atributos que la tradición helenística consideraba inherentes a la divinidad. Quizá por ello los griegos, y los delfios entre ellos, le rindieron todo tipo de honores divinos. Resulta además interesante que Delfos lo hiciera a través de un documento oficial, pues implica que la comunidad estuvo de acuerdo

58. *FD III*, 4, 304, líneas 21-22. Para demostración del interés de Adriano por Apolo Pítio y de los problemas interpretativos que suscita esta declaración del emperador, véase nota 38.

59. Para la referencia a dicha inscripción, véase n. 26.

en ofrecerle tal condición divina. El conjunto de individuos, pues, se convierte en una “comunidad emocional”⁶⁰, por la que utilizan la estructura religiosa preexistente para explicar una situación que provoca la emoción, en este caso la felicidad por los favores de Adriano, y que comparten, si no todos, la gran mayoría de los habitantes⁶¹.

Resultaría, entonces, convincente creer que los habitantes de Delfos percibieran esos “días sagrados” dedicados a la estancia del emperador como el momento ideal para expresar de manera conjunta esa felicidad, ese entusiasmo, esa gratitud por todo aquello que el dios Adriano les había otorgado y que aparece reflejado en la epigrafía. El momento en el que un dios había estado presente, les había escuchado y les había proporcionado lo que necesitaban. Quizá, incluso, durante esos “días sagrados” en recuerdo de la estancia de Adriano, se leyeron esas cartas donde se reconoce y proclama la divinidad del emperador⁶².

Por todo ello, para terminar, me permito hacer una sugerencia sobre la restauración del texto con el que comenzaba este artículo, para que en la línea número 8, donde A. Plassart, a partir de ἰλ- reconstruye ἰλέως (propicio), se incluyera mejor ἰλάρας y así, se leyese:

- 6 [ἡμῖν δ' ἔδοξε τὰς ἡ]-
μέρας [ἐ]ν αἷς ἐπεδήμ[ησεν ἄρτι ἐν Δελφοῖς ὁ μέγιστος]
8 Αὐτο[κράτωρ ἰε]ρὰς εἶναι αἰεὶ τε ἰλ[άρας τε...]

*Nos parece bien que los días en que recientemente el grandísimo emperador estuvo entre nosotros sean sagrados y alegres por siempre...*⁶³

60. CHANIOTIS, A.: “Unveiling emotions in the greek world. Introduction” en CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.): *Unveiling Emotions*, Stuttgart, 2012, 11-36 (17)

61. Y además con esta expresión, la comunidad emocional también actúa incitando a extender ese sentimiento a todos los integrantes de la misma, CHANIOTIS, A.: “Unveiling emotions in...”, 29.

62. CHANIOTIS, A.: “Moving Stones. The study of emotions in greek inscriptions” en CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.): *Unveiling Emotions*, Stuttgart, 2012, 91-129 (101).

63. *FD III 4*, 307, col. II, líneas 6-8. En el comentario que realiza A. Plassart (PLASSART, A.: *Fouilles de...100-101*), no hace referencia alguna al porqué de la restitución ἰλέως en vez de cualquier otra. En todo caso, esta reconstrucción que se propone no es injustificada, en tanto en cuanto la alegría (ἰλαρός), y su expresión física (la risa, γέλως), son epítetos relacionados con lo divino y, lingüísticamente reducen la distancia entre el poderoso (el dios Adriano), y sus súbditos (CHANIOTIS, A.: “The Ithyphallic hymn...”, 177-178, que analiza el uso de ἰλαρός y γέλως en el himno ateniense dedicado a Demetrio Poliorcetes). Creo, por tanto, que el término ἰλαρός (en acusativo en la transcripción para que concuerde con el resto del texto), sería una reconstrucción plausible, ya que alude directamente a la expresión de la alegría de los delfios por la presencia y actividad adrianeas y también, indirectamente, a la afabilidad y proximidad (uno de los rasgos propios de la divinidad, como se ha visto), que caracterizaron al emperador Adriano en lo que respecta a la relación que mantuvo con sus súbditos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMANDRY, P. y HANSEN, E.: *Fouilles de Delphes. II. Topographie et architecture. 14. Le temple d'Apollon du IVe siècle*, París, 2010.
- BIRLEY, A.: *Adriano, la biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*, Madrid, 2012.
- BOATWRIGHT, M.: *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Nueva York, 2000.
- CAMIA, F.: *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia), nel secondo secolo d. C.*, Meletemata 65, Atenas, 2011
- CAMIA, F. y KANTIREA, M.: "The Imperial Cult in the Peloponnese" en RIZAKIS, A. D., LEPENIOTI, Cl. (eds.), *Roman Peloponnese III. Society, economy and culture under the Roman Empire: continuity and innovation* (Meletemata 63), Atenas, 2010, 375-406
- CHANIOTIS, A.: "The divinity of Hellenistic rulers", en A. Erskine (ed.), *A companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2003, 431-445.
- CHANIOTIS, A.: "The Ithyphallic hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic religious mentality", en IOSSIF, P., CHANKOWSKI, A. y CORBER, C.: *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship*, Studia Hellenistica 51, Leuven, 2011, 157-195
- CHANIOTIS, A.: "Unveiling emotions in the greek world. Introduction" en CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.), *Unveiling Emotions*, Stuttgart, 2012, 11-36
- CHANIOTIS, A.: "Moving Stones. The study of emotions in greek inscriptions" en CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.), *Unveiling Emotions*, Stuttgart, 2012, 91-129.
- CORTÉS COPETE, J. M.: "Delfos, Colonia Neroniana", en *Habis* 30, 1999, 237-251.
- CORTÉS COPETE, J. M.: "El fracaso del primer proyecto panhelénico de Adriano" en *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 25, nº 2, 1999, 91-112
- CORTÉS COPETE, J. M.: "Adriano y Grecia" en CALANDRA, E. y ADEMBRI, B. (eds.): *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, 9-17
- CORTÉS COPETE, J. M.: "Hadrian among the gods", (en prensa).
- FLACELIÈRE, R.: "Hadrien et Delphes", en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115e, nº 1, 1971, 168-185
- GORDILLO HERVÁS, R.: *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhelenion*, Florencia, 2012, 37-43
- GRAINDOR, P.: *Athènes sous Hadrien*, El Cairo, 1934.
- LEFEVRE, F., *L'Amphictionie Pyléo-Delphique: histoire et institutions*, Atenas, 1998.
- LO MONACO, A., "Adriano in visita agli dei in Grecia" en CALANDRA, E. y ADEMBRI, B. (eds.): *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, 27-35
- MARTÍN, F.: *La documentación griega de la cancillería del emperador Adriano*, Pamplona, 1982.
- OLIVER, J. H.: *Greek Constitutions of early roman emperors from inscriptions and papyri*, Filadelfia, 1989.
- PARKER, R.: *On Greek Religion*, Nueva York, 2011

- PLASSART, A.: *Fouilles de Delphes, Tome III, Fascicule IV. Inscriptions de la Terrasse du Temple et de la Region nord du Sanctuaire. N° 276-350*, París, 1970.
- SÁNCHEZ, P.: *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes*, Stuttgart, 2001
- SCOTT, M.: *Delphi. A History of the center of de Ancient World*, Princeton, 2014
- SPAWFORTH, A. y CARTLEDGE, P.: *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, Nueva York, 2002
- SWAIN, S.: "Plutarch, Hadrian and Delphi", en *Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 40, H. 3, 1991, 318-330
- VATIN, Cl., *Delphes à l'époque imperiale*, 1965 (inérita)
- VERSNEL, H.: *Coping with the gods. Wayward readings in greek religion*. Leiden, 2011

AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES

*AUGUSTINE OF HIPPO AND
THE FESTIVALS OF THE MARTYRS*

MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
GERVAS@USAL.ES

RESUMEN

Durante siglos, los cristianos celebraron el culto a los mártires con ritos, en cierta medida semejantes a los utilizados tradicionalmente en el culto a los difuntos. En concreto, con el *refrigerium*, que iba acompañado de celebraciones colectivas. Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo IV, fue prohibida dicha práctica en diversas sedes episcopales bajo el argumento de estar contaminada de paganismo. Pero, al mismo tiempo que se prohibía, se incitaba a donar los gastos de estas celebraciones a actividades caritativas. Dicha caridad era, en gran medida, regulada por la Iglesia a través del episcopado. Así pues, creemos que no puede entenderse la prohibición de las comidas ante las tumbas de los mártires sin asociar-

ABSTRACT

For centuries, Christians celebrated the cult of the martyrs through rituals that were to a certain extent similar to those traditionally performed for the dead. More specifically, these involved the so-called *refrigerium*, which was accompanied by collective celebrations. However, starting in the final decades of the 4th century, this practice was prohibited in several episcopal sees, which argued that it was contaminated by paganism. Yet interestingly enough, while the specific rituals were banned, the bishops encouraged the faithful to donate the money they would have spent on these celebrations to charitable causes which they themselves controlled and regulated to a great extent. We therefore consider that this ban on feasting next to the tombs of the mar-

lo al progresivo intervencionismo de los obispos, que afectaba no solo a las costumbres de los fieles, sino que también fomentaba una mayor capacidad económica de las diócesis.

tyrs cannot be understood unless it is associated with the bishops' increasing interventionism, which not only affected the customs of the faithful, but also provided the dioceses with larger financial resources.

PALABRAS CLAVE

Tardía Antigüedad, cristianismo, África, Agustín de Hipona.

KEY WORDS

Late Antiquity, Christianity, Africa, Augustine of Hippo.

Fecha de recepción: 02/06/2015

Fecha de aceptación: 18/12/2015

Ciertas prácticas culturales paganas fueron reutilizadas por el cristianismo. Entre otras, destaca el culto a los difuntos, que se mantuvo tanto en los usos funerarios privados como en la devoción a los mártires. En este entorno ceremonial se desarrollaba el *refrigerium*¹, el cual, a pesar de mantener claras similitudes formales con las costumbres religiosas tradicionales, como ha sido puesto de manifiesto por diversos estudiosos, mostraba evidentes diferencias conceptuales y funcionales². En cualquier caso, hay que apuntar que la Iglesia no siempre tuvo una misma opinión sobre estos ritos, que pasaron por diversos avatares. Así, entre los siglos III y buena parte del IV, fueron aceptados sin problemas por la Iglesia. Pero a partir de las últimas décadas del siglo IV, el rechazo fue claramente puesto de manifiesto por los obispos más relevantes de Oriente y Occidente al considerarla un contagio de la religiosidad pagana, entre otras descalificaciones³.

1. *Refrigerium*: MARTIGNY, M.: *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris, 1865 (572-573); DELEHAYE, H.: *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas, 1927 (135-140); QUASTEN, J.: «*Vetus supersitio et nova religio: The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*», en *HT*, 33, 1940 (253-266); KRAUTHEIMER, R.: «*Mensa-Coemeterium-Martyrium*», en *CArch*, XI, 1960 (15-40); DOIGNON, J.: «*Refrigerium dans une catéchèse baptismale à Vérone au IV^e siècle*», en *Hommages à Marcel Renard*, Bibauw, J. (ed.), Bruselas, 1969, 2.º vol. (220-239); SAXER, V.: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, 1980, Paris (69 y ss.); TEJA, R.: «*Prácticas de la oferta votiva del paganismo al cristianismo. La prohibición del refrigerium*», en *Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia*, 3-4, 1989-1990 (809-815).

2. La bibliografía sobre el culto a los santos es extensa, aunque sigue siendo un referente la obra de DELEHAYE, H.: *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933 (2.ª ed.), (24-100). Sobre la relación en el ámbito formal, aunque no tanto en el funcional, entre los ritos funerarios y su continuación con el culto a los mártires, BURKE P. F. (Jr.): «*Roman Rites for the Dead and the Cult of the Saints*», en *Roman Religion in Gallia Belgica and the Germaniae*, *BALux*, 22, Luxemburgo (169-193), quien repite lo ya dicho por DELEHAYE, H. en *op. cit.* (29), en el sentido de que se había perdido el significado de muchos de los ritos mortuorios antiguos. Sigue siendo referente la obra de BROWN, P.: *The cult of the Saints*, Chicago, 1981, especialmente el análisis sobre el papel de patronazgo que ejerce el santo. La pervivencia pagana que concebía al santo como un héroe, en PEDREGAL, A.: «*El culto a los mártires: una herencia mágica de la advocación mágica de los héroes*», en *Héroes, semidioses y daimones*, ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C. G. (ed.), Madrid, 1992 (345-359); PIETRI, Ch.: «*L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*», en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, AA. VV. (eds.), Roma, 1991 (15-36). Un estado de la cuestión en el que plantea la necesidad de renovación de los estudios sobre el culto a los santos, donde se impongan los planteamientos puramente históricos y críticos, SAN BERNARDINO, J.: «*Del debate teológico al debate histórico: avatares de una tradición historiográfica sobre el culto a los santos*», en *Un periplo de cinco años, miscelánea de estudios sobre la antigüedad*, SAN BERNARDINO, J.; LÓPEZ DE AHUMADA, F. J.; DE MIGUEL ZABALA, A. J. (ed.) Sevilla, 1994 (9-30).

3. SAXER, V.: *op. cit.* (115-116; 311-314), ha señalado que escritores cristianos africanos, como Tertuliano y más tarde Cipriano, denuncian usos funerarios paganos, a los que acusan también de inmorales. Agustín, el último de ellos, sistematiza la oposición a tales ritos. No solo en Occidente

En este trabajo nos proponemos contrastar el discurso empleado por la jerarquía eclesiástica con algunas de las posibles causas subyacentes de tal interdicción. Hemos acotado nuestro análisis a África, concretamente al último tercio del siglo IV y comienzos del V, donde la figura de Agustín de Hipona forman parte de la corriente más estricta.

Antes de nada, queremos establecer una breve precisión metodológica: los intentos para acabar con los banquetes ante los sepulcros de los mártires se dirigían de forma mayoritaria a las prácticas espontáneas realizadas por los fieles. Bien es verdad que no en todos los lugares pervivió con el mismo ímpetu. Sin embargo, en las provincias africanas, este tipo de ceremonias se mantuvo de forma más intensa, tal y como se aprecia a través de la obra de Agustín. Cabe señalar que la liturgia comunitaria martirial no era celebrada de forma semejante en todas las iglesias, a pesar de existir ciertos elementos comunes. Así, en el *natalis martyrum* era frecuente honrar al santo con una eucaristía y, en general, con lecturas hagiográficas⁴ que se leían después de los evangelios. Aunque esto no era común en todas las diócesis, sí ocurría en África, como queda explícitamente reconocido en el Concilio de Cartago del 397⁵. También las ceremonias iban acompañadas de salmodias y lectura de salmos, como muestra la *Oratio ad sanctorum coetum*⁶. En ocasiones señaladas, probablemente en el *dies natalis*, se acompañaba de música y danza, actuaciones que Agustín de Hipona describe como escandalosas: «...entre los instrumentos musicales y los flautistas [...] organizan danzas escandalosas, lujuriosas, blasfemas y descaradas»⁷. Opinión que volvemos a encontrar en un sermón del año 401, en donde el obispo comenta que a pesar de estar prohibidos los bailes, estos se repetían: «... bailes junto al lugar del santo mártir Cipriano (que) fueron prohibidos hace poco, ayer por así decir»⁸.

Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona o Paulino de Nola estaban contra esta práctica, también en Oriente Basilio de Cesarea o Gregorio de Nisa se muestran contrarios (vid. FÉVRIER, P. A.: «Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle», en *Atti del IX Congresso Int. di Archeologia Cristiana*, Roma, 21-27 Settembre, 1975, Roma, 1978 [211-274; 303-329]).

4. Aug. [Augustinus Episcopus Hipponensis]. Aug.: Serm. 273, 2 (ed.) DE LUIS, P., trad. y notas: *Sermones sobre los mártires*, BAC, Madrid, 1984.

5. *Conc. Carth.*, a. 397, MUNIER, C.: *Concilia Africae*, a. 345-525. CCL, 149, Turnholti, 1974.

6. La eucaristía ocupaba un lugar central en las solemnidades martiriológicas, DELEHAYE, H.: *op. cit.* (41 y ss.), quien señala que la *Oratio ad sanctorum coetum*, XII, menciona un moderado banquete destinado a los pobres. Es evidente que se realizaban honores extraordinarios, como indica SAXER, V.: *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et des ses contemporaines d'Afrique*, Ciudad del Vaticano, 1969 (220-222; 277 y ss.), POQUE, S.: «Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs», *Pallas*, 1968, 103-125 (108). En cambio, en Roma estaba prohibida la lectura del *acta martyrum*, según PIETRI, Ch.: *op. cit.* (27, n.º 49).

7. Aug.: *En. in Ps.*, 69, 2 (ed.) MARTÍN PÉREZ, B.: *Enarraciones sobre los salmos, II*, BAC, Madrid, 1965.

8. Aug.: Serm. 305 A.

Por otra parte, era frecuente que la práctica cultural en torno a los lugares martiriales, como se deduce por la información del obispo de Hipona, consistiera en una reunión de fieles que, entre otras actividades, llevaban a cabo un *refrigerium*. Dicha práctica está suficientemente atestiguada en diversos lugares, y se acompañaba del acto de derramar vino, ante las tumbas de los muertos. Aunque es posible que en las tumbas de los mártires se introdujesen otros líquidos, como leche o miel. En algunos sarcófagos cristianos hay indicios de marcas que podrían coincidir con unos canalillos para introducir líquidos, lo que nos indica ciertas similitudes con los usos funerarios paganos⁹.

Comenzaremos por un hecho conocido de modo suficiente y revelador de las divergencias existentes en el ceremonial entre algunas iglesias: Mónica, la madre de Agustín de Hipona, al intentar acceder a las tumbas de los mártires en Milán, no pudo introducir bebida ni comida porque le impidió la entrada el *ostiarius* del cementerio, dado que el obispo de Milán, Ambrosio, había prohibido la realización de banquetes en memoria de los mártires. Cuenta Agustín en *Las confesiones*, que su madre, tal y como era costumbre en África, llevaba al cementerio gachas, pan y vino, que eran repartidos entre los presentes. Merece la pena recordar las palabras del obispo sobre tales usos, ya que es uno de los textos más clarificadores de dicha práctica:

... ella, trayendo el canastillo con las acostumbradas viandas, que habían de ser probadas y repartidas, no ponía más que un vasito de vino aguado, según su gusto harto sobrio, de donde tomara lo suficiente para hacer aquel honor. Y si eran muchos los sepulcros que debían ser honrados de este modo, traía el vasito por todos no solo muy aguado, sino también templado, el cual repartía con los suyos presentes, dándoles pequeños sorbos, porque buscaba en ello la piedad y no el deleite [...]. Así que tan pronto como supo que este esclarecido predicador y maestro de la verdad había prohibido se hiciera esto —aun por los que lo hacían sobriamente, para no dar con ello ocasión de emborracharse a los ebrios y porque estas, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la superstición de los gentiles—, se abstuvo muy conforme, y en lugar del canastillo lleno de frutos terrenos aprendió a llevar a los sepulcros de los mártires el pecho lleno de santos deseos y a dar lo que podía a los pobres, y de este modo celebrar la comunión con el cuerpo del Señor...¹⁰.

9. SAXER, V.: *Vie Liturgique* (299), citando la obra de LEYNAUD, A.: *Les catacombes africaines. Sousse-Haudremète*, Susa, 1922 (22) FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire: culte et sociabilité. In *Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro*», en *Cahiers archéologiques*, 26, 1977 (29-54). En otros lugares, dichas ceremonias fúnebres seguían practicándose, BARRAL I ALTET, X.: «*Mensae et repas funéraire dans les nécropoles d'époque chrétienne de la Péninsule Ibérique: vestiges archéologiques*», en *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Roma, 1978, 2 vols. (49-69).

10. Aug.: *Conf.* 6.2.2: «[...] sed illa cum attulisset canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae

Tal vez, aunque de forma breve, convendría contextualizar esta prohibición por parte del obispo Ambrosio, que debió de establecerla en torno al 380, apenas seis años después de ser elegido obispo. Las razones esgrimidas están expuestas de forma escueta: «sicut illi qui calices ad sepulcra martyrum»¹¹. Ahora bien, es necesario encuadrar la prohibición en un ámbito más general: el buscado control del culto y de las consiguientes reliquias martiriales por parte del obispo. Un episodio trascendente aceleró la reorganización del culto, prácticamente contemporáneo de lo acontecido a Mónica: el descubrimiento de los restos de los mártires Gervasio y Protasio, encontrados el año 385, que por decisión de Ambrosio enseguida fueron inhumados en la basílica-catedral que había ordenado construir poco tiempo antes. A efectos de lo anterior, estableció además unas solemnidades propias para regular de un modo conveniente el rito¹². La propuesta de Ambrosio era ambiciosa, ya que reacondicionó los lugares específicos de los mártires, vinculando los nuevos espacios martiriales con la liturgia comunitaria. De este modo, los ritos en torno a estos pasaron a ser organizados bajo las premisas pastorales del obispo. Es más, el obispo puso en marcha una liturgia propia, donde el canto comunitario se convirtió en un elemento importante de identidad. Así pues, en torno a la figura de los santos se llevó a cabo una reorganización litúrgica y una nueva topográfica urbana, que diseñó la ciudad alrededor de las basílicas martiriales teniendo como centro de referencia la nueva catedral¹³.

No solo Ambrosio se mostró hostil a dichas prácticas, también el obispo de Roma, Dámaso, estaba en la misma línea¹⁴. Es fácil deducir que tanto el obispo de

memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatorum atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et si communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres». CUSTODIO VEGA, A. (ed.): *Confesiones*, BAC, Madrid, 2005.

11. Ambr. [Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi]: *De Helia et Ieiunio*, PL 14, I, 1, cap. XVIII (64-65).

12. BROWN, P.: *op. cit.* (36-39).

13. BROWN, P.: *op. cit.* (52). Se rediseñaba la topografía religiosa de la ciudad. MCLYAN, N.: *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, Los Ángeles, 1994 (228), afirma que se estableció una jerarquía entre el centro-catedral, donde habitaba el obispo, y las áreas suburbanas donde se hallaban las basílicas con las *memoriae* de los mártires.

14. PIETRI, Ch.: *Roma Cristiana* (603 y ss.); TEJA, R.: *op. cit.* (814). Fue la imposibilidad de controlar a las masas peregrinas y establecer una unidad y jerarquía de acción en torno al mártir lo que llevó a la Iglesia a suprimir tal práctica. Un ejemplo elocuente que señala KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.* (27), se encuentra en el *Liber Pontificalis*, que narra la transgresión cuando la plebe, opuesta en el 366 al

Milán como el de Roma influyeron en los planteamientos de Agustín, quien en clara sintonía con aquellos, y desde el comienzo de su carrera eclesial como presbítero, mostró su repulsa ante estas manifestaciones que, según él, eran exclusivamente achacables al pueblo¹⁵ y se asemejaban a los ritos paganos, *quasi parentalia*¹⁶.

El grupo africano próximo a Ambrosio, encabezado por Agustín y Alipio, muy pronto trasladó a sus respectivas sedes esta propuesta ambrosiana¹⁷, pero no parece que tuvieran un éxito inmediato, dado que en África la devoción de llevar alimentos a la tumba de los mártires estaba fuertemente enraizada. El propio Agustín señala al respecto que la práctica era frecuente en África *sicut in Africa solebat*¹⁸, aunque África no era una excepción, ya que incluso en Italia no estaba erradicado por completo, como tampoco en otras Iglesias transmarinas, según se infiere de las palabras de Agustín¹⁹. Se observa que tanto en África, aunque de forma particular en la Mauritania Cesariense, como en otros lugares del Imperio, aparecen multitud de mesas de ágape, que están presentes en las necrópolis, e indistintamente en contextos paganos y cristianos²⁰. Sin embargo, se va limitando su uso de manera progresiva, siendo finalmente eliminadas para reconvertir tales *mensae* en altares²¹. Al respecto, un sermón de Agustín sobre la veneración a Cipriano corrobora este cambio. De este

papa Dámaso, celebra una reunión religiosa sin contar con los clérigos: «[...] stationes per coemeteria martyrum sine clericis celebrabant» (PL, I, 207).

15. Aug.: Ep. 22 (3-4); (ed.) CILLERUELO, L.: *Cartas* (3.^a ed.), BAC, Madrid, 1986.

16. Aug.: Ep. 22 (3-4); SAXER, V.: *Vie Liturgique* (300); VAN BAVEL, T. J.: «The Cult of the Martyrs in St. Augustine Theology versus Popular Religion?», en *Martyrium. In multidisciplinary Perspective, Memorial Louis Reekmans* (ed.) LAMBERGITS, M.; VAN DEUN, P., Lovaina, 1995 (324-361).

17. MCLYAN, N.: *op. cit.* (220).

18. Aug.: *Conf.* VI, 2.

19. Aug.: Ep. 22 (4): «[...] et per Italiae maximam partem, et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis Ecclesiis».

20. Algunos casos, aunque abiertos al debate, dejan, sin embargo, claras referencias a una convivialidad desarrollada dentro de un contexto funerario privado, pero también de un entorno martirial. Pinturas en las catacumbas representan el *refrigerium* con la imagen de una mesa donde los comensales toman asiento. Llama la atención especialmente el fresco de la catacumba de Pedro y Marcelino, y la representación del banquete en el *cubiculum* del triclinio. La presencia de mujeres sirvientas es la abstracción de Irene y Ágape, expresada a través de dos inscripciones: *Irene porge calda y Agape misce nobis*, que nos introduce en la ebriedad visible del arcosolio de Sabina, en esta misma catacumba. La ingesta de vino con agua caliente junto con la comida, con los efectos que podría provocar, están estrechamente relacionados en un contexto convivial funerario, como es visible en esta imagen. FÉVRIER, P. A.: «Le culte des Morts» (243-245).

21. KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.* (33), sobre las tumbas en el norte de África y su relación con el *refrigerium* cristiano. Más específico para el caso africano, MARROU, H.: «Survivance païenne dans les rites funéraires des Donatistes», *Christiana tempora. Melanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, 35, 1978 (225-237). Sin embargo, no parece que la erradicación de tales prácticas fuera fácil, FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire» (41).

modo, lo que en origen fue una *mensa* en la tumba de Cipriano, posteriormente pasó a convertirse en un altar²².

La dificultad para erradicar tales usos en África era mayor que en otros lugares del Imperio, debido sobre todo a la importante presencia del donatismo, dado que sus fieles sí celebraban ritos festivos de forma bastante más frecuente y lúdica que las sobrias ceremonias que pretendían imponer los obispos católicos. Un texto de Agustín, aunque en un tono que creemos hiperbólico, ilustra en cierta medida la celebración en el aniversario de un mártir donatista, el cual es festejado «con gran afluencia de hombres enloquecidos, entre los cuales hay quienes espontáneamente se arrojan por precipicios montañosos incluso sin que nadie les persiga»²³. Además, la tendencia del donatismo era favorecer un número amplio de mártires, actitud que es denunciado por los obispos católicos. Las numerosas *mensae* que aparecen en diversos lugares de África, con inscripciones de mártires donatistas, demuestran tal hecho, dando como resultado la proliferación de estos; se constata, por otra parte, que algunos de los nombres eran de ascendencia bereber²⁴, lo cual demuestra que los mártires donatistas están profundamente enraizados en el tejido social africano, en el «vieux fond traditionnel de l'Afrique berbère»²⁵.

El obispo Agustín quiso suprimir estas conmemoraciones en todos aquellos lugares donde existían *memoriae* martiriales, esto es, en los cementerios, las basílicas cementeriales y en la basílica-catedral, y se empleó con especial virulencia durante los diez primeros años de su estancia en Hipona, desde el 392, siendo aún presbítero, hasta el 401. Quería evitar con ello los banquetes y las consiguientes «comilonas y borracheras», que, desde su punto de vista, eran «excesos» que las celebraciones ocasionaban²⁶. De esta primera época, la más combativa, es de resaltar la dureza dialéctica que emplea para justificar la prohibición. En un sermón del año 401, pronunciado en Cartago por la fiesta de San Lorenzo, y de forma extrema, llama a los partidarios de los banquetes «hijos de los perseguidores», frente a quienes para él siguen sus en-

22. Aug.: Serm. 310, 2. DE LUIS, P. (ed.): *Sermones*, BAC, Madrid, 1984.

23. Aug.: *Contra Epistolam Parmeniani*, PL, 43, col. 106, III, 6, 29.

24. FRIEND, W. H.: *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952 (55). Más centrado en la controversia entre Donatismo y Agustín de Hipona, HOGREFFE, A.: *Umstrittene Vergangenheit: Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Millennium-Studien, Berlin-Nueva York, 2009 (257 y ss.); VAN BAVEL, T. J.: *op. cit.* (355, n.º 19). Sobre bibliografía, hasta los años ochenta, puede consultarse a ROMERO POSE, E.: «Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días)», en *Salmanticensis*, 29, 1982 (81-99); LANCELOT, S.; ALEXANDER, J. S.: «*Donatistae*», en *Augustinus-Lexikon*, III, 3-4, Basilea, 1999 (606-638). TILLEY, M.: «Redefining Donatism: Moving Forward», *Augustinian Studies* 42/1, 2011 (21-32).

25. MARROU, H. I.: «Survivances païennes» (235).

26. Aug.: *Epp.* 22 y 29; SEXTER, V.: *op. cit.* (141).

señanzas, calificados como «hijos de los mártires»²⁷. Incluso en alguna otra ocasión, y con razonamientos parecidos, llega a decir que los mártires sufren una segunda persecución por aquellos que festejan con comida y bebida su recuerdo²⁸.

La hostilidad del obispo de Hipona hacia lo que él considera muestras de religiosidad pagana no se plasmó en un éxito inmediato, a pesar de haber sido prohibidas explícitamente en Hipona en el año 395. De ahí que unos años después, el Concilio de Cartago del año 397 se viera obligado a legislar sobre los banquetes a los mártires, prohibiendo a los obispos la práctica en las iglesias y desaconsejándolos a los laicos. Esta legislación demuestra que, a pesar de ser una devoción extendida entre el pueblo, como Agustín afirma, también debían participar en ella elementos del clero. Finalmente, en el concilio del 401, se condenan los banquetes de forma general, calificándolos de usos paganos²⁹.

A pesar de todo, las celebraciones martiriales seguidas de banquetes debían de estar bien asentadas en la comunidad cristiana, y no era fácil desterrarlas. Incluso el maniqueo Fausto de Milevi, en las fechas en que se supone que la práctica está ya reprobada por la Iglesia africana de forma bastante generalizada, acusa a los cristianos de celebrar a sus mártires como los paganos: «Fausto nos acusa asimismo de honrar las memorias de los mártires, afirmando que son una versión de los ídolos paganos»³⁰. Las palabras de Fausto se ven refrendadas por indicios arqueológicos, como un sarcófago en la necrópolis de Timgad, donde se aprecia un orificio para introducir líquidos, y cuyo emplazamiento privilegiado en la basílica da pie a suponer que se trate posiblemente de la tumba de un mártir o, en su defecto, de un personaje venerado, tal vez un obispo. Sin embargo, no está del todo claro que pertenezca a la Iglesia católica, pues, aunque aparece en un contexto cristiano, podría corresponder

27. Aug.: *Serm.* 305 A, 13, 4: «¿Quiénes eran, de quiénes eran hijos aquellos cuyos bailes junto al lugar del santo mártir Cipriano fueron prohibidos hace poco, ayer por así decir? Allí bailaban, y retozaban, y deseaban con gran ansia, como si gozaran en él, ese día solemne, no faltando nunca [...]. Los hijos alaban, los perseguidores bailan; los hijos cantan himnos, los otros preparan banquetes».

28. Aug.: *En. in Ps.*, 69, 2: «Todavía los enemigos de los mártires, al no poderlos perseguir con el griterío y la espada, los persiguen con la disolución de sus costumbres. ¡Y ojalá que nos molestaran solo los paganos! Sería un cierto consuelo esperar que los que todavía no han sido signados con la cruz de Cristo, cuando lo sean, y se sientan sometidos a su autoridad, dejen de enfurecerse. Pero vemos también que los que ya tienen en la frente el signo de la cruz, llevan al mismo tiempo en su frente descaradamente la corrupción y la desvergüenza de sus costumbres, y en las festividades de los mártires, en lugar de saltar de gozo, insultan el nombre cristiano. Nuestros gemidos son entre estas cosas, y esta es nuestra persecución».

29. *Reg. Carth. [Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta]* c. 42 y *Reg. Carth.* c. 60. CCL, 149, (185 y 196-197).

30. Aug.: *C. Faust*, XX, 21 (ed.) DE LUIS, P.: *Contra Fausto*, BAC, Madrid, 1993.

a la Iglesia donatista, dado que esta ciudad fue un feudo cismático³¹. A primera vista, da la impresión de que en el periodo posterior al 401 debió de ir remitiendo dicha práctica en Hipona y en África en general. Algún hecho puntual parece corroborarlo: en Cartago, hacia el 405, por obra del obispo Aurelio, ya habían sido sustituidos los ágapes por vigiliias (*vigiliae in mappalibus*) ante la tumba de Cipriano. Agustín felicitó por ello a su colega cartaginés³². Sin embargo, el mismo Agustín es consciente de que los banquetes continúan en África, especialmente –según él– entre el pueblo indocto, ya que los *potentes* no sufren tales errores, afirmando «que no tienen los cristianos de formación más elevada»³³. En cualquier caso, tal y como se infiere de este mismo párrafo, se está produciendo la casi desaparición de las prácticas más escandalosas; al respecto hay que matizar que estamos ante un periodo bastante posterior, dada la tardía redacción de la *Ciudad de Dios*.

Ahora bien, y al margen de lo anteriormente expuesto, creemos que la verdadera trascendencia de Agustín de Hipona estuvo no solo en prohibir con energía los banquetes ante las tumbas de los mártires, actitud similar a otros obispos de la Iglesia, sino especialmente en construir un aparato teórico-doctrinal de rechazo ante aquellas prácticas en torno a las tumbas de los santos. Evidentemente, Agustín no es el primero en dogmatizar sobre tales ritos, ya lo encontramos en obispos anteriores, como el mismo Cipriano³⁴. Sin embargo, el de Hipona recoge la tradición anterior, la sistematiza y crea un nuevo argumentario. Así pues, en cierta medida, podemos decir que las propuestas de Agustín en relación con el culto martirial fueron recogidas por sus colegas occidentales. Sirva como prueba el hecho de que

31. MARROU, H. I.: *op. cit.* (235).

32. Aug.: *Serm.* 311, 15; POQUE, S.: *op. cit.* (103-111).

33. Aug.: *C. D.*, VIII, 27, 1. «Lo mismo que quienes llevan sus alimentos (costumbre que no tienen los cristianos de formación más elevada, y que en la mayor parte del mundo no existe)», SANTAMARTA, S.; FUERTES, M. (eds.), introd. y notas CAPANAGA, V.: *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2 vols., 1988.

34. Aunque autores como Tertuliano y Cipriano ya establecieron críticas al culto funerario pagano, es a partir de bien avanzado el siglo IV cuando se produce una mayor virulencia en el discurso pagano. Es cierto que en Tertuliano aparece un rechazo conceptual a todos los aspectos de la vida pública de componente pagano, entre los que se cuentan no solo los espectáculos, sino también los ritos fúnebres. Tertuliano no habla expresamente de ofrendas, pero sí hay alusiones a los usos funerarios, que los presenta como paganos, de forma general. Así, señala: «Non sacrificamus, non parentamus» (*Spect.*, 13, 4). En cualquier caso, los banquetes son interpretados como un acto de idolatría, practicado más bien por gente humilde, pero señala que por encima de tal práctica, que en principio no tiene ningún valor religioso, es más importante la pureza que el banquete en sí mismo. En un contexto escatológico aparece el término *refrigerium* en Tertuliano, que es descrito como un estado feliz en el que las almas santas son alentadas mientras esperan el Juicio Final y su entrada definitiva en el cielo (*vid.* SAXER, V.: *Morts, Martyrs, Reliques* (35 y ss.; 88 y ss.)).

Paulino de Nola se dirigiese a él para ser asesorado sobre el enterramiento de fieles al lado de los mártires³⁵.

Agustín construyó su discurso a través de dos premisas: la primera de ellas descalificando tal práctica desde el punto de vista moral y dogmático, al vincularla al paganismo, y además asociarla a la actitud escandalosa que provocaban tales ritos. Este razonamiento agustiniano es fácilmente apreciable en el pasaje de las *Confesiones*, citado con anterioridad, donde se justifica de forma explícita la prohibición de los ágapes «porque estos, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la superstición de los gentiles»³⁶. Planteamiento muy similar a otros autores contemporáneos suyos, como Gaudencio de Brescia, quien, en la misma línea de su maestro Ambrosio, condena por idolatría pagana las muestras populares hacia los santos³⁷. El segundo argumento, que analizaremos más adelante, tiene que ver con los gastos que ocasionan los ágapes festivos, que evitarían, según él, utilizar correctamente el dinero para socorrer a los necesitados.

Para anatematizar el *refrigerium*, Agustín apela incluso a razones de carácter histórico. De este modo, en la carta dirigida a su amigo Alipio, obispo de Tagaste, fechada en el año 395, responde que los banquetes se habían permitido «ocasionalmente» ante la gran demanda de fieles gentiles, por lo cual «les pareció a nuestros mayores que se debía transigir»³⁸. Daba a entender con esto que solo desde la época de las conversiones en masa, es decir, desde Constantino³⁹, empezaban a ser autorizados. Se supone que se refiere a una decisión episcopal o conciliar, pero que nos es desconocida⁴⁰. La explicación aunque lógica no parece responder a la realidad histórica, al menos para el caso concreto de Hipona, ya que no existen indicios arqueológicos que sustenten un crecimiento relevante del barrio cristiano en los primeros tiempos del episcopado de Agustín⁴¹. Los estudios arqueológicos no demuestran de forma fehaciente que antes del episcopado de Agustín hubiera importantes modificaciones

35. BROWN, P.: (27, n.º 14); Paul. Nol.: *Carm.*, 31, CSEL, 61.1, col. 674. Agustín escribió a Paulino *De cura pro mortuis gerenda*.

36. Aug.: *Conf.* VI, 2.

37. Gaudencio DE BRESCIA: *Trac.*, 4, 14: «Parentalia inquam, unde idolatriae malum extulit caput errores».

38. Aug.: *Ep.* 29, 9: «Visum fuisse maioribus nostris».

39. Sigue siendo válido MCMULLEN, R.: *Christianizing the Roman Empire* (100-400); New Haven, 1984. Desde un planteamiento sociológico no aceptado por todos los estudiosos, STARK, R.: *La expansión del cristianismo*, Madrid, 2009 (15-36).

40. SAXER, V.: *op. cit.* (142).

41. BROWN, P.: *op. cit.* (29), como señala el autor, no hay indicios de conversiones masivas ni un crecimiento desmesurado de la comunidad cristiana.

en la estructura urbanística cristiana que avalasen la idea de conversiones masivas⁴². Parece más bien justo lo contrario: que la comunidad cristiana era bastante estable y replegada en sí misma; por lo que podemos pensar que el razonamiento de Agustín servía como demostración para reforzar el rechazo a tal práctica. Tal vez sea más propio pensar que detrás de la acusación de paganismo subyace, como señaló Brown, un evemerismo eclesiástico, que condena tales usos por sus influencias anteriores con ritos paganos, como las *parentalia*, e ignora el sentido religioso último con que es vivido por los propios fieles, quienes desarrollan dicha ceremonia con auténtica devoción cristiana⁴³. Existe, por otra parte, tal y como señalábamos anteriormente, un intento de Agustín en demostrar que es la plebe ignorante quien comete tales errores, eximiendo de culpa a los de posición elevada.

Otra de las acusaciones más repetidas por el obispo conlleva una reprobación moral: los banquetes en las tumbas de los mártires podían ser, en algunos casos, sobrios y piadosos, pero en otras ocasiones, bastantes según el obispo, son el pretexto para borracheras. Es evidente que tales situaciones no eran descartables, pero tampoco las actitudes más moderadas y piadosas, como la mostrada por su madre Mónica; en este sentido, es necesario recordar que la bebida, incluso la embriaguez, está integrada y forma parte tradicionalmente en ciertos contextos culturales y sociales del mundo antiguo⁴⁴. Es más, no parece tampoco que el propio cristianismo, en un momento anterior a la tendencia rigorista de los Padres de la Iglesia del siglo IV, considerara condenables los banquetes y la consiguiente ingesta de vino. Un ejemplo de ello es el fresco del arcosolio de Sabina, en la catacumba de Pedro y Marcelino, donde se puede apreciar cierta alegría etílica de los comensales⁴⁵. Idéntica condena, dentro del mismo contexto festivo, sufren las danzas y cánticos que, según el obispo, van asociados a la bebida⁴⁶. Es cierto que la masificación del culto a los mártires pudo llevar a escenarios poco deseados por la Iglesia, pero no es menos cierto que esta

42. MAREC, E.: *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, 1958. LANCEL, S.: «Saint Augustine et Hippone», en DELESTRE, X. (ed.), *Hippone*, Aix-en-Provence, 2005, 25-31. También BIZOT, B.: «La Basilique et ses abords», *Hippone* (193-215, esp. 193-195), que reconoce la dificultad para establecer de forma cronológica nítida las diversas fases de expansión de la basílica y del barrio cristiano, al mismo tiempo que observa que las propuestas de Marec son contestadas por diversos autores y difíciles de establecer definitivamente.

43. BROWN, P.: *op. cit.* (29).

44. FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire» (36), citando la obra de VILLARD, P.: *Recherches sur l'ivresse dans le monde grec, vocabulaire, physiologie*, Tesis, Aix-an-Provence, 1975 (*vid.* NOTARIO, E.: «Penar tras gozar: indigestión y resaca en la cultura griega», ARYS, 2015, en prensa).

45. FÉVRIER, P. A.: «Le culte des morts» (242 y ss.).

46. Aug.: *Serm.* 273, 8, en donde aparecen algunas de las ofrendas y libaciones en torno al culto a los mártires: «Oderunt martyres lagenas vestras, oderunt martyres sartagine vestras, oderunt martyres ebrietates» (odian vuestras ánforas, vuestros vasos culturales, vuestras ebriedades, que tienen lugar en la

denostada *laetitia* religiosa era muy similar a la *publica laetitia* que recorría el calendario festivo de las ciudades. Sin embargo, este ambiente jovial y “paganos” va a ser controlado por los obispos, que progresivamente van cristianizando el espectáculo en torno a las festividades de los mártires, tal y como describe Agustín a lo largo de su obra. Se organiza de esta forma un ritual donde la lectura de las *Acta* de los mártires serán el núcleo central, consiguiendo un efecto similar a las representaciones teatrales; en definitiva una puesta en escena de los interrogatorios y suplicios de los mártires, como el de Vicente, narrado por Agustín⁴⁷.

Agustín no se contenta con establecer un rechazo moral sino que emplea una segunda línea argumentativa que podríamos definir como social, y que conlleva importantes consecuencias económicas. Agustín va a establecer una oposición entre el despilfarro que ocasionan los banquetes en honor de los mártires y la justa y necesaria caridad cristiana. Dicho en otros términos: el obispo, a la par del reproche moral y dogmático, introduce un planteamiento nuevo donde manifiesta que es necesario acabar con los gastos que supone el *refrigerium* y trasvasarlo a acciones caritativas. Para el de Hipona no basta con acabar con unas prácticas culturales poco edificantes sino que es necesario imponer unos ritos acordes con la visión episcopal, donde se hace necesaria una nueva solidaridad cristiana, gestionada mediante la limosna que, no olvidemos, es considerada por el obispo un *Deo munera*⁴⁸. Exponiendo lo contradictorio que resulta que se realice un dispendio de comida ante las tumbas de los mártires y, por el contrario, no se dedique ese gasto a la limosna para socorro de los necesitados; tal razonamiento lo encontramos bien articulado en *La ciudad de Dios*⁴⁹. Al hilo de lo expuesto, pensamos que en cierta medida subyace en el obispo una lógica similar al recordar a los fieles la necesidad del ayuno, no solo como obligación del cristiano en fechas señaladas en recuerdo de la Cuaresma y Pasión de Cristo, sino que el ayuno va asociado a una colecta donde los fieles son invitados a entregar el importe de los alimentos no consumidos para limosna a los pobres⁵⁰.

predicación por la fiesta de los mártires de Tarragona). Acerca de la visión de Agustín sobre los usos y abusos de los banquetes, *vid.* SAXE, V.: *op. cit.* (134-140).

47. Aug.: *Serm.* 275, 1: «Magnum et multum mirandum spectaculum noster animus cepit: nec inaniss.imam et perniciosiss.imam, sicut solet in theatris quarumque nugarum, sed plane utilis.imam et fructuosiss.imam voluptatem oculis interioribus hausimus, cum beati Vincentii gloriosa pass.io legeretur. Erat videre invictam Martyris animam contra insidias antiqui hostis, contra saevitiam impii iudicis, contra dolores mortalis carnis, acerrima conflictatione certantem, et in adiutorio Domini cuncta superantem». POQUE, S.: *op. cit.* (110 y ss.).

48. Aug.: *Ep.* 29, 6.

49. Aug.: *C. D.*, VIII, 27, 1.

50. MAYER, H. Th.: *Charity in the Western Roman Empire*, UMI, 1992 (240). RODRÍGUEZ GERVÁS, M., “El ayuno y el alimento en Agustín de Hipona. Consideraciones históricas”. *Augustinianum*, 53, 2013 (117-137).

Una carta de fuerte contenido pastoral dirigida al obispo Aurelio, y fechada en el año 392, siendo todavía presbítero, es un excelente recordatorio de la propuesta agustiniana. La epístola sirve para reforzar la dicotomía entre las costumbres «licenciosas» presentes en los cementerios frente a la caridad cristiana⁵¹. Al respecto hay que recordar que la costumbre de entregar alimentos en ciertas fechas era algo que las familias pudientes solían realizar, especialmente en aquellos días en que se celebraba el aniversario del mártir. Dicha medida facilitaba y reforzaba el patronazgo de las grandes familias, dando lugar a una cierta «privatización» de las ceremonias a consecuencia de la costumbre de los grandes nobles locales de repartir alimentos y bebida. Esta actitud alabable por la Iglesia sin embargo podía ocasionar potenciales conflictos con los obispos, decididos a unificar y centralizar el culto martirial⁵², al mismo tiempo que a ejercer un papel relevante en la vida de las ciudades⁵³. En cierto modo, las prácticas de algunas familias notables eran un hábito frecuente en el mundo cristiano, como la actitud de Mónica refleja al repartir comida y bebida entre los presentes. Evidentemente actitud modesta en un caso y con una clara connotación de prestigio social en los pudientes, quienes realizaban grandes repartos alimenticios. Al respecto no hay que olvidar la dimensión clientelar que desempeñaban los banquetes funerarios desde tiempos pretéritos, y posteriormente reproducidos en la sociedad cristiana. Recordamos de forma breve que dentro del propio contexto de las *Parentalia* daba lugar la comida llamada *caristia*, donde no solo se admitían familiares, sino también allegados de la *domus*. En gran medida, este mecanismo de sociabilidad fue reproducido ante las tumbas de los mártires⁵⁴, con el resultado, como señalan diver-

51. Aug.: *Ep.* 22, 6: «Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum; mihi videtur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de Scripturis prohibeatur, et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvaré credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho, et cum alacritate praebeantur: neque vendantur; sed si quis, pro religione aliquid peccuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget. Ita nec deserere videbuntur memorias suorum».

52. BROWN, P.: *op. cit.* (34 y ss.).

53. Es imposible abarcar la bibliografía sobre el poder episcopal en los siglos IV y V. Solo podemos destacar algunas monografías que consideramos relevantes. *Vescovi e pastori in época teodosiana*. XXV Incon «*Auctoritas versus Potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*» (73-82); BROWN, P.: *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, 1992; *id.*: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*; Hanover, 2002; RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in Age of Transition*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2005 (6-22). Sobre el caso Hispano, FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV», *SH. HA.*, 24, 2006 (161-184).

54. FÉVRIER, P. A.: «À propos du répas funéraire» (38-44).

sos autores, de que en torno al mártir se generara una economía eclesial que produjo abundantes réditos⁵⁵.

Así pues, la propuesta del obispo de Hipona conllevaba una redistribución de bienes, que si bien hay que enmarcarlo en una virtud muy querida por Agustín y otros Padres de la Iglesia como es la caridad⁵⁶, no deja por ello de plantear el hecho de que tal virtud sirvió para el crecimiento, entre otros procedimientos, del patrimonio eclesiástico⁵⁷. Es cierto que la administración de las limosnas no puede verse solo desde una perspectiva economicista y mecanicista, ya que para la Iglesia la caridad supone un pilar básico de su doctrina y, de forma especial, en Agustín, para quien forma parte fundamental del universo salvífico del cristiano⁵⁸. Además, sobre todo a partir del periodo posconstantiniano, al mismo tiempo que aumentaban los bienes eclesiásticos crecían también los gastos de asistencia⁵⁹, a veces, fomentados por los propios emperadores⁶⁰. Dicho esto, y conscientes de que no es el espacio adecuado

55. Desde un análisis socioeconómico en torno a las reliquias de los santos, BROWN, P.: *op. cit.* (31 y ss.); BUENACASA, C.: «La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (siglos IV-VIII)», en GARCÍA MORENO L. A., *et al.*, *Santos, obispos y reliquias*, Alcalá de Henares, 1998 (123-140); BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional», en *Antig. Crist., Sacralidad y Arqueología*, XXI, 2004 (493-509), donde se relaciona la necesidad asistencial con la dotación de un patrimonio eclesial solvente.

56. Aug.: *Serm.* 164, 4, 9; DE LUIS, P.: *Sermones* (4.º), *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, BAC, Madrid, 1983. Sin embargo, la literatura cristiana posconstantiniana refleja menos atención que en época anterior, aunque no se debe a un menor énfasis sobre la caridad, sino a un mayor interés en las controversias doctrinales, MAYER, H. Th.: *op. cit.* (194-195), sobre el lenguaje y la práctica correspondiente, *id.* (189-258).

57. Desde los tiempos de Tertuliano, la Iglesia había asegurado unos ingresos a través de los *deposita pietatis*, BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico» (496).

58. Entre las numerosas referencias señalamos estos dos sermones: Aug., *En. in Ps.*, 57, 1; *Serm.* 32, 23; *Serm.* 178, 4 y 259, 5; *Serm.* 176, 2: Necesidad de preservar la caja de los pobres, FINN, R.: *op. cit.* (104-105). MANDOUZE, A.: *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968 (154-155). Señala que Agustín de Hipona da una prioridad práctica a la dignidad de los pobres en la línea de las propuestas radicales de Ambrosio de Milán. FINN, R.: *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice* (313-450), Nueva York, 2006 (147-150). GEBBIA, C.: «Agostino e gli umiliiores», *Seia*, 2, 1985 (77-90); LEPELLEY, C.: «La lutte en faveur des pauvres: observation sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hiponne», en *Augustinus Afer*, Actes du Colloque International Alger-Annaba, 1-7 abril, 2001, Friburgo, 2003 (95-108). PÉREZ SÁNCHEZ, D.; RODRÍGUEZ GERVÁS, M.: «Caridad cristiana e interiorización de la dependencia. Sidonio Apolinar», en XXXI Congreso Internacional GIREA. *SHHA*, 2007, 25 (331-340). Desde los tiempos de Tertuliano, la Iglesia había asegurado unos ingresos a través de los *deposita pietatis*, BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico» (496).

59. MAYER, H. Th.: *op. cit.* (242).

60. *C. Just.*: I, 4, 9. Los emperadores Teodosio y Honorio cargan a la Iglesia con responsabilidades asistenciales al obligar que a ciertos presos se les alimente los domingos con la caja de los pobres.

para analizar todas las derivaciones sociológicas e históricas de esta virtud cristiana, no hay que olvidar tampoco que la caridad juega un papel importante en la ideología igualitarista del cristianismo, sirviendo de elemento justificador del principio unitario de la Iglesia, que propugna la disolución de la desigualdad entre ricos y pobres⁶¹.

Tras lo expuesto, y para concluir, es necesario preguntarse qué subyacía tras la condena al *refrigerium*. Creemos que las propuestas de Agustín y de otros Padres de la Iglesia al prohibir los banquetes martiriales están influidas por concepciones tanto doctrinales e ideológicas como económicas, aunque desde el punto de vista de la Iglesia fueran únicamente aspectos dogmáticos y pastorales los que llevaron a prohibir ciertos hábitos religiosos. Es indiscutible que los obispos del último tercio del siglo IV eran muy sensibles a todo aquello que fuera considerado reminiscencia pagana. Por otro lado, las muestras de una devoción popular en cierto modo lúdica y descontrolada chocaron con la tendencia ascética de los principales obispos de ese final de siglo. Ahora bien, más allá de estos argumentos, existe, a nuestro entender, una explicación más “terrenal”. El empeño del obispo de Hipona de destinar a los necesitados los alimentos que pudieran ser consumidos en los banquetes martiriales suponía que aquellas dádivas, que aún permanecían ajenas al circuito eclesiástico, revertirían a la Iglesia para ser administradas a través de la limosna por las propias diócesis. Al mismo tiempo, se evitaría que el *refrigerium* martirial se convirtiera en una especie de «evergetismo» privado, dificultando la creación de posibles redes clientelares en torno a la figura de los mártires. La consecuencia fue que los obispos pasaron a ser administradores de unos bienes que, dado el creciente auge de los santuarios y tumbas a los santos, suponía –como ya hemos señalado– un nuevo poder económico y social y con ello facilitaría un patronazgo eclesiástico duradero. En definitiva varios fueron los elementos que limitaron los banquetes en torno a las tumbas de los mártires, desde planteamientos ideológico-doctrinales a otros de carácter económico, pero el resultado final fue un mayor control por parte de la jerarquía eclesiástica de las actividades festivo-litúrgicas, favoreciendo con ello un progresivo monopolio del espacio y tiempo en la vida ciudadana.

61. ALLEN, P.; NEIL, B.; MAYER, W.: *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, 2009 (132).

VARIA

TINGERE L'ANIMA

DYEING THE SOUL

EZIO ALBRILE

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

CESMEO, TURÍN

EZIOALBRILE@YAHOO.IT

RESUMEN

Una piccola chiesa nell'Italia del nord (a Valdurna-Durnholz, nei pressi di Bolzano) esibisce dei dipinti risalenti al XV secolo in cui si ripresentano antichi motivi gnostico-alchemici. In essi un angelo lava l'anima e le impartisce un battesimo celeste, una immagine che troviamo anche in un testo della biblioteca di Nag Hammadi, il Vangelo di Filippo, in cui la purificazione dell'anima è descritta nei termini di un lavaggio e di una immersione in una sostanza detergente; un

ABSTRACT

In a little church of northern Italy (in Valdurna-Durnholz, near Bolzano) we can find paintings from the fifteenth century where we have ancient Gnostic-Alchemical themes, again. These works, show an angel washing a soul and gives it the heavenly baptism, something that we find also in a Nag Hammadi text as the Gospel of Philip. In this text, the soul's purification is described as an act of washing and dipping in a cleansing subs-

RESUMEN

lessico che trae origine dalle operazioni di lavaggio e di tintura dei tessuti, in particolare dalle manipolazioni di natura alchimica. Ermetismo alchemico, gnosticismo e cristianesimo condividono infatti un comune intento soteriologico che si è trasmesso all'Occidente in forme spesso difficili da decifrare.

ABSTRACT

tance; this is a lexicon coming from the washing and the dying of clothes, and particularly from the Alchemical manipulations. Alchemical Hermeticism, Gnosticism and Christianity share a common soteriological view which has been passed to the West in ways often difficult to understand.

PAROLE CHIAVE

Arte cristiana, Gnosticismo, Testi di Nag Hammadi, Alchimia, Ermetismo

KEY WORDS

Christian Art, Gnosticism, Nag Hammadi texts, Alchemy, Hermeticism

Fecha de recepción: 02/10/2015

Fecha de aceptación: 27/12/2015

I. IMMERSIONI

A Valdurna, in verbo teutone Durnholz, un recesso della Val Sarentina in provincia di Bolzano, una piccola chiesa dedicata a San Nicolò, esibisce una serie di affreschi datati ai primi decenni del XV secolo a dir poco straordinari¹. Tra essi una suggestiva psicostasia con l'arcangelo Michele alle prese con un diavolo che tenta in ogni modo di catturare l'anima pesata sulla bilancia. Ma di più la nostra attenzione è attratta dalle pitture che affrescano l'abside e illustrano la leggenda di San Vito (fine III sec.-303 d.C.), l'antico patrono della chiesa, con le scene del carcere, delle torture, del martirio e della dipartita del santo.

Accanto a San Vito, il precettore San Modesto e la nutrice Santa Crescenza; in alto un angelo afferra la piccola anima della nutrice, un secondo angelo la lava, un terzo la accoglie in una sorta di grembo (figg. 1-2). Alla morte, l'anima torna in una condizione adamica: è un infante nudo su cui l'angelo compie un'azione abbastanza inusuale, immergendola in una sorta di tinozza, per mondarla dalle asperità del corpo e impartirle un battesimo celeste².

È un dato acquisito che testi gnostici, come quelli della biblioteca di Nag Hammadi, descrivano la purificazione dell'anima nei termini di un lavaggio e di una immersione in una sostanza detergente; il lessico trae origine dalle operazioni di lavaggio e di tintura dei tessuti, in particolare dalle manipolazioni di natura alchimica. Così il *Vangelo di Filippo*:

«Dio è un tintore. Come le vere tinture (ḡōčē < *βαφή), quelle che scompaiono con le cose tinte, così è colui che Dio ha tinto. Ma poiché le sue tinture (ḡōčē) sono immortali, essi diventano immortali grazie ai suoi colori (pahre < *φάρμακον). Dio battezza coloro che immerge nell'acqua...»³

Le origini di questa metafora sono riconducibili alla tradizione ermetico-alchemica dove la pratica tintoria è ritenuta un'arte divina, strumento di trasformazione dell'essere umano. Il passo del *Vangelo di Filippo* richiama la distinzione

1. S. MARSEILER, «San Nicolò a Durnholz. Arte cittadina in un villaggio montano», in *Alla ricerca dell'arte. Percorsi artistici per il Sudtirolo*, Bolzano-Bozen 2011, pp. 46-48.

2. Il lavacro e il ritorno dell'anima nel mondo originario sottintendono un rito di intronizzazione celeste; cfr. G. WIDENGREN, «Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaean Baptism», in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Numen Supp. XIV), Leiden 1968, pp. 551 ss.

3. *Ev. Phil.* II, 61, 12-20; R. CHARRON-L. PAINCHAUD, «“God is a Dyer”. The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II, 3)», in *Le Muséon*, 114 (2001), p. 44.



Fig. 1
Chiesa di San Nicolò a
Durnholz/Valdurna (Bolzano)



Fig. 2
Chiesa di San Nicolò a
Durnholz/Valdurna.

alchimica⁴ fra una tintura permanente o καταβαφή, che trasferisce le qualità o gli attributi dell'oro, cioè l'incorruttibilità o «immortalità», a un altro metallo⁵. Il pensiero teorico e pratico, che fonda la καταβαφή, è la separazione fra attributi ed essenza. Tingendo l'oro, cioè attraverso un processo di sublimazione, si estrae dal metallo la proprietà «aurea» che, isolata in forma di «spirito», sarà trasferita e fissata in un altro corpo adeguatamente predisposto. La pratica battesimale, secondo il nostro Vangelo, è qualcosa di simile: trasferisce le proprietà coloranti di Dio, cioè l'immortalità, al battezzato. Una rappresentazione consueta nel cristianesimo delle origini: Paolino di Nola⁶ rammenta come il battesimo sia il deporre l'immagine dell'uomo vecchio, terrestre, per rivestire l'immagine dell'Uomo celeste, cioè Cristo. Giovanni Crisostomo nelle *Catechesi battesimali* descrive il battesimo come l'abbandono dell'abito terreno per rivestire un abito di luce, più splendente delle stelle (8, 3; 9, 24-26); una veste che reca l'impronta luminosa del Cristo, il re del cielo (8, 17-18).

Il *Vangelo di Filippo* racconta questo cambiamento nella differenziazione tra le «tinture» (ḡōče < *βαφή) usate nelle normali operazioni di coloritura dei tessuti, e i «colori» (pahre < *φάρμακον) utilizzati nella pratica alchemica, i soli questi ultimi che possono produrre una reale mutazione dell'essere. Un percorso trasformativo che origina da un amalgama iniziale indistinto, la μελάνωσις o *nigredo*⁷, il momento iniziale dell'*Opus* alchemico in cui la privazione di colore rimanda allo stato oscuro e indifferenziato della *prima materia*, che subirà numerosi trattamenti purificatori. Dalla *nigredo* si può passare, per *ablutio* o *baptismum*, all'*albedo* o λεύκωσις, che nell'unione di tutti i colori riflette l'uscita dal buio primordiale e indistinto. Come in tutti gli itinerari spirituali a carattere iniziatico, anche nell'alchimia il punto cruciale è rappresentato da una soglia, da un limite che segna il passaggio netto fra un prima e un dopo ontologicamente diversi. Questo limite è tra le prime due fasi dell'*Opus*, la *nigredo* e l'*albedo*, cioè là dove si verifica una trasformazione radicale della materia.

4. CHARRON-PAINCHAUD, «"God is a Dyer"», pp. 47-48; D. M. BURNS, «μίξωος τινη τέχνη κρείττωνι. Alchemical Metaphor in the *Paraphrase of Shem* (NHC VII, 1)», in *Aries*, 15 (2015), pp. 84-89.

5. Olympiod. *Hier. tech.* 15 (M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE [éds.], *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, Paris 1888, pp. 77, 20-78, 1 = E. ALBRILE [cur.], *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano 2008, p. 63).

6. Ep. XXXII *Ad Sever.* 1, 195 (PL 61, 331), cfr. H. LECLERCQ, s.v. «Baptistère», in *DACL*, II/1, Paris 1910, col. 388.

7. La *nigredo* quale amalgama indistinto di oscurità e πνεῦμα da cui affiora la luce, è già presupposta in *Corp. herm.* III, 1 (RAMELLI [Milano 2005], p. 134).

II. LA VIA DI ERMETE

Tornando al *Vangelo di Filippo*, rileviamo come il greco βαπτίζειν «immergere, battezzare» sia un intensivo di βάπτειν «tingere, colorare»; il tutto evidenzia il carattere indelebile del battesimo come *renovatio* e via verso la trasformazione⁸. La valutazione che del battesimo danno i testi gnostici non è sempre positiva⁹: trattati di Nag Hammadi come la *Parafrasi di Sēm*, riscrivono la terminologia battesimale e alchemica in un contesto demonizzato, dove la tenebra giunge per

«...battezzare con un battesimo imperfetto e scuotere il cosmo con un legame d'acqua»¹⁰.

Altri testi come il *Secondo Libro di Ieu*, noto prima delle scoperte di Nag Hammadi, collocano il battesimo in una complessa liturgia sacramentale¹¹, nella quale l'immersione nelle acque è solo uno di tre battesimi successivi (di acqua, di fuoco, di spirito)¹².

Ci si domanda come tali concezioni siano finite nelle forme espressive dell'arte altomedievale e, segnatamente, nel dipinto altoatesino. Ciò in prima battuta è spiegabile nella migrazione di idee e simboli attraverso un contatto con la tradizione figurativa copta, probabilmente giunta in Occidente con le crociate. Il cristianesimo egiziano si era appropriato, infatti, di forme e modi dell'antica tradizione ermetico-alchemica risemantizzandoli¹³. Ma questa spiegazione non è esaustiva, e non tiene conto delle complesse problematiche che l'ermetismo alchemico ha incontrato nella sua diffusione all'interno del mondo tardoantico e medievale.

L'*Asclepio* è un libro ermetico che ha avuto una grande diffusione nel Medioevo e poi nel Rinascimento. È una libera traduzione dal greco di un testo perduto,

8. CHARRON-PAINCHAUD, «"God is a Dyer"», pp. 44-46.

9. A. COSENTINO, *Il battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo* (Hierá. Collana di studi storico-religiosi, 9), Cosenza 2007, pp. 107-195; 211-216.

10. NHC VII, 1, 30, 24-28; M. Roberge (éd.), *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes» 25), Québec (Canada)-Louvain-Paris 2000, pp. 173-174; Id., *Paraphrase de Sem*, in J.P. Mahé-P.-H. Poirier (éds.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade, 538), Paris 2007, p. 1087.

11. COSENTINO, *Il battesimo gnostico*, pp. 197-207.

12. *Il Ieu* 45-47 (= C. SCHMIDT-V. McDERMOT [eds.], *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* [Nag Hammadi Studies, XIII], Leiden 1978, pp. 106-114); i tre battesimi sono menzionati anche in *PS* 3, 122 e *Or. Mund.* II, 122, 18.

13. J.P. MAHÉ (ed.), *Hermès en Haute-Egypte, I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles grecs et latins* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes», 3), Québec (Canada)-Louvain-Paris 1978, pp. 1-7; Id., «La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes», in *Vigiliae Christianae*, 45 (1991), pp. 347-375; A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 77), Leiden 2012, *passim*.

il *Teleios logos*, il «Discorso finale» o «Discorso perfetto». Una versione copta, cioè tardo-egizia, di una parte di esso, fu ritrovata nel 1945 in uno dei tredici codici gnostici affiorati dalle sabbie di Nag Hammadi, nell'Alto Egitto¹⁴. Il frammento traduce una lezione del *Teleios logos* talmente genuina, da superare in completezza l'*Asclepio* latino¹⁵. Segmenti di questo testo¹⁶ li troviamo citati in Lattanzio (*Div. Inst.* 2, 14, 6)¹⁷ e nel porporato bizantino Giovanni Lido (490-560 ca.)¹⁸.

Ai libri di Ermete fanno riferimento svariati trattati dell'alchimia greco-egizia¹⁹ attribuiti a Stefano d'Alessandria, a Olimpiodoro neoplatonico, o al cosiddetto «Cristiano», e ad altri autori più o meno fantasiosi. Gli scritti più suggestivi sono costituiti dalle opere attribuite a Zosimo di Panopoli (oggi Akhmim, nell'Alto Egitto), che visse nel III secolo d.C. Dei ventotto libri che egli avrebbe dedicati alla «sorella» Teosebeia²⁰, ricordiamo il trattato *Sulla Lettera Omega*, colmo di preziose citazioni di apocrifi vari, e il *Libro del Computo finale*, in cui, parlando delle «tinture opportune», cita il *Poimandres* e il *Cratere* ermetici; mentre il trattato *Sulla forza* è conservato solo più nel commento di Olimpiodoro²¹.

Questa prassi ermetica pare si proponesse di «tingere» metalli e pietre con oro, argento o gemme, quasi si trattasse di semplici tessuti. Essa è documentata tra l'altro da due grandi papiri del III o IV sec. d.C., ritrovati insieme ad altri scritti «segreti» in una tomba della necropoli tebana, dove forse qualche iniziato aveva fissato la propria dimora. A tali formulari va accostato quanto i manoscritti bizan-

14. J.P. MAHÉ, «Le fragment du "Discours parfait" dans la bibliothèque de Nag Hammadi», in B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec 22-25 août 1978* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Études», 1), Québec (Canada)-Louvain-Paris 1981, pp. 304-327.

15. J.P. MAHÉ, «Le "Discours parfait" d'après l' "Asclépius" latin», in BARC, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, pp. 405-434.

16. E. ALBRILE, «Volti di Asclepio. Origini ermetiche e giudizio dell'anima», in *Studi Classici e Orientali*, 61 (2015), pp. 351-370; ID., «Espiazioni ermetiche. Un excursus sulla metempsychosi», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 81 (2015), pp. 594-615.

17. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, pp. 591-592.

18. G. QUISPEL, *Asclepius. De volkomen openbaring van Hermes Trismegistus* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 6), Amsterdam 1995, pp. 143-146.

19. J. DORESSE, «L'ermetismo di derivazione egiziana», in H.-CH. PUECH (cur.), *Storia delle religioni: 8. Gnosticismo e manicheismo* (Universale Laterza, 397), trad. M.N. Pierini, Roma-Bari 1977, pp. 78-79; M. PEREIRA, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Studi superiori, 395 – Studi storici), Roma 2001, pp. 37-40.

20. Figura descritta da Zosimo ora nelle vesti di «sorella» e discepola mistica, ora nei panni di una alchimista sedotta dagli insegnamenti di scuole rivali, da riconquistare al proprio magistero (cfr. A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, p. 4).

21. BERTHELOT-RUELLE, II, pp. 69-104; cfr. C. VIANO, «Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon», in C. VIANO (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris 2005, 91-107; ALBRILE (cur.), *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo*, cit.

tini ci hanno conservato dei Φυσικά καὶ μυστικά attribuiti allo pseudo-Democrito, due opere che sono da ricollegare a un tal Bolo di Mendes il «democriteo»²², autore di un trattato sulle tinture o Βαφικά che sarebbe vissuto verso il 200 a.C. e avrebbe conosciuto alcune pratiche di doratura con le quali si abbellivano gli oggetti sacri dei templi egizi. Commentando Zosimo, Olimpodoro dice che la tintura rende corporei gli elementi volatili²³.

Possiamo inoltre ricostruire, attraverso le citazioni e i commenti di Zosimo nel suo *Libro del Computo Finale*²⁴, quel che affiorava da un *Libro delle tinture naturali*²⁵, attribuito ad Ermete.

In un lontano passato, prima del Diluvio, sarebbero esistiti procedimenti di «tintura naturale» attraverso i quali gli uomini avrebbero avuto accesso ai segreti delle trasmutazioni. In seguito ad un complotto dei «demoni vigilanti», già sconfitti dalle Potenze celesti, tali arcani caddero nell'oblio: accuratamente nascoste, queste ricette vennero raccolte e crittografate in alcuni trattati attribuiti all'antico Ermete. In luogo di queste «tinture naturali» i demoni avrebbero introdotto con l'inganno procedimenti ricalcati sulla tintura delle stoffe. Stando al riassunto di Zosimo, queste tinture, cosiddette «occasional», avrebbero la peculiarità di agire solo durante certe congiunzioni astrali e di rimanere inattive in qualsiasi altro momento, secondo la volontà degli angeli malvagi²⁶. La dottrina così riassunta da Zosimo rinvia a una tradizione alchemica giudeo-egizia che Maria, condiscipola dello pseudo-Democrito, avrebbe appreso a Menfi.

Nella nona parte del *Libro dell'Imouth* (forse contrazione di Ἰμούθης, forma grecizzata di Imhotep, il famoso cortigiano e architetto della III dinastia egiziana)²⁷ Zosimo conferma che Ermete menzionava nei Φυσικά la tradizione secondo cui una razza di demoni discesa dal cielo si sarebbe unita alle figlie degli uomini e avrebbe insegnato loro queste manipolazioni²⁸.

Zosimo ha forse tratto di qui l'introduzione a una rivelazione alchemica da lui riprodotta con il titolo di *Lettera di Iside a Horus*²⁹. Tale opuscolo alchemico colloca una di queste rivelazioni nel tempio di Hormanuthi/Edfu, dove Iside avrebbe ceduto

22. M. WELLMANN, s.v. «Bolos. 2», in *PWRE*, III, Stuttgart 1899, coll. 676-677.

23. *Hiera tech.* 15 (BERTHELOT-RUELLE, pp. 77, 20-78, 1 = ALBRILE, p. 63).

24. TONELLI, pp. 113-123.

25. TONELLI, p. 116.

26. TONELLI, p. 120.

27. M. MERTENS (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, p. XCV.

28. MERTENS, *Zosime de Panopolis*, p. XCIV = Syncell. *Chron.* 23-24 (MOSSHAMMER, 13, 22-14, 14).

29. In realtà si tratta di un'opera a sé stante raccolta in BERTHELOT-RUELLE, II, pp. 28-33 (testo); 31-36 (trad.); cfr. M. MERTENS, «Une scène d'initiation alchimique: la "Lettre d'Isis à Horus"», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 205 (1988), pp. 3-24.

al desiderio dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne in cambio la rivelazione di alcune prassi alchemiche³⁰. È probabile che alla base vi sia una tradizione giudaica compendiata nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo³¹, e rivisitata in vesti «egizie»: una leggenda secondo la quale i Vigilanti, gli angeli decaduti, si innamorarono delle figlie degli uomini e le sedussero insegnando loro le principali arti. La vicenda, raccontata nel «Libro dei Vigilanti» dell'*Enoch etiopico* (II, 6, 1-7, 1)³², rivela la sua antichità nei frammenti aramaici ritrovati a Qumrān³³.

La tradizione prosegue in un altro pseudepigrapho giudaico³⁴, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, un testo che mostra una stratificazione piuttosto complessa³⁵. La presenza di molti frammenti aramaici provenienti prima dalla Genizah del Cairo e in seguito dalle grotte di Qumrān³⁶, presuppone infatti un testo originariamente giudaico³⁷ in seguito interpolato con materiali gnostico-cristiani³⁸.

Nello stigmatizzare la fornicazione (ἡ πορνεία) uno dei «Testamenti», quello di Ruben³⁹, si diffonde, ampliandola, sulla scarna notizia trascritta dal testo di *Genesi* (6, 4) circa i *Nāfilim* enochici, gli «Egregoni» o Vigilanti che si uniscono alle figlie degli uomini, cioè alla stirpe dei cainiti⁴⁰. La bellezza delle donne – dice il nostro testo – ammalio e sedusse i Vigilanti, che esistevano sin da prima del Diluvio⁴¹. Essi ne contemplavano e desideravano i corpi: così facendo si trasformarono (μετεσχηματίζοντο) e apparvero alle donne mentre copulavano con i mariti; le donne

30. Per la recezione di Iside nella cultura ellenistica, cfr. F.E. BRENN, «“Isis is a Greek Word”. Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion», in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LOPEZ & R. M^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Acta del V Congreso Internacional de la I. S. (Madrid-Cuenca 4-7 de mayo de 1999), Madrid 1999, pp. 227-238.

31. K.A. FRASER, «Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge», in *Aries*, N. S. 4 (2004), pp. 125-147.

32. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Milano 1990, pp. 60-61.

33. J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Oxford 1976, pp. 151-154; ID., «Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrān», in *Harvard Theological Review*, 64 (1971), pp. 333-378.

34. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Milano 1993, p. 348.

35. P. SACCHI, «Introduzione ai Testamenti dei Dodici Patriarchi figli di Giacobbe», in SACCHI, *Apocrifi*, II, pp. 341-348.

36. J. MILIK, «Le Testament de Lévi en araméen, fragment de la grotte 4 de Qumrān [Pl. IV]», in *Revue Biblique*, 62 (1955), pp. 398-406.

37. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, pp. 313-318.

38. M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrān*, Paris 1960.

39. *Test. Rub.* 5, 6-7 (SACCHI, *Apocrifi*, II, p. 367).

40. G.A.G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, XXIV), Leiden 1984, pp. 17 ss.

41. M. DELCOR, «La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni», in *Studi sull'apocalittica* (Studi Biblici, 77), Brescia 1987, pp. 122-123.

desiderarono nella loro mente le immagini degli Angeli decaduti e generarono i Giganti⁴². Per attuare il coito i Vigilanti hanno mutato natura, subito una metamorfosi, trasferendosi nell'intermondo onirico ed erotico delle donne, le quali, accoppiandosi con i rispettivi consorti, interiormente e mentalmente si sono congiunte con le immagini angeliche; tale pratica, ben conosciuta nella mentalità magica arcaica ed attuata anche negli ambienti gnostici⁴³, è rintracciabile, quasi inalterata, nel mondo dell'ermetismo e dell'alchimia rinascimentali.

III. CRISTIANITÀ ALCHIMICHE

I papiri di Leida e di Stoccolma non sono didascalici e si limitano ad offrirci esempi di questa o quella «tintura»⁴⁴, cui le fonti riportate da Zosimo ridurrebbero l'alchimia. Tinture la cui essenza illusoria si spiega sia con la gelosia degli angeli malvagi nei confronti delle «tinture naturali» o «divine», sia con la difficoltà di operare nel momento preciso in cui esse avrebbero potuto sortire un effetto, in quanto le tinture «occasionalmente» sono attive unicamente attraverso un preciso sincronismo tra mondo astrale ed eventi terrestri. Tali «creazioni», infatti, racchiuderebbero una forza «demonica» limitata, proporzionale a un meccanismo astrologico oscillatorio la cui leggibilità è parzialmente accessibile e nota nei testi di astrologia ermetica giunti sino a noi.

Come s'è detto, punto di irradiazione delle idee alchemiche fu l'Egitto ellenistico, ambiente in cui fiorì la sapienza di Ermete Trismegisto, *interpraetatio graeca* del dio egizio Thōth (menzionato come Θώθ oppure Θούθ). La conquista islamica dell'Egitto nel VII sec. d.C. esiliò l'alchimia greca a Costantinopoli, ove essa andò incontro ad un processo di stasi. L'«arte sacra» mutò in erudizione, trasformandosi in un'attività di compilazione e di riordino di materiali letterari antecedenti⁴⁵, da cui nacquero delle sillogi manoscritte di cui tre sono di notevole importanza: si tratta dei Codici *Marcianus graecus* 299 (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione⁴⁶, *Parisinus graecus* 2325 (XIII sec.) e *Parisinus graecus* 2327 (XV sec.). Quest'ultimo, l'unico a possedere un colofone ascritto a Theodoro Pelekanos, sembra una copia integrale

42. DELCOR, «La caduta degli angeli», p. 122.

43. F. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'Ēš mēšarēf con un excursus sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), 67-68.

44. Ora in R. Halleux (éd.), *Les alchimistes grecs*, Tome I, Paris 1981.

45. Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, «Alchymica», in *Ermetismo e mistica pagana*, trad. L. Maggio, Genova 1991 (ed. or. Paris 1967), pp. 183-203.

46. J. LETROUIT, «Hermétisme et alchimie: contribution à l'étude du Marcianus graecus 299 (=M)», in C. GILLY-C. VAN HEERTUM (curr.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, I, Firenze-Venezia 2002, pp. 85-105.

del testo originario da cui è tratto il *Parisinus graecus* 2325. Nelle tre raccolte è compendiata la *summa* del sapere alchemico greco⁴⁷: indagini filologiche e paleografiche ci dicono che esse rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti⁴⁸.

Questa arte, o filosofia, di produrre l'oro, non era solamente una τέχνη materiale ma possedeva un aspetto mistico e religioso: l'alchimia era una scelta di vita che presupponeva un itinerario interiore di perfezione⁴⁹. Di fatto, per quanto possiamo capire, la prassi alchemica era intesa come un cammino di redenzione, un conseguimento di uno stato di esistenza «altro», compiuto in una realtà perfetta e originaria. Esistono quindi chiari presupposti soteriologici che legano ermetismo alchemico, gnosticismo⁵⁰ e cristianesimo⁵¹, ma il percorso che queste idee hanno seguito per giungere in Occidente non è stato certamente lineare.

Dell'alchimia greca infatti il Medioevo cristiano conservò una memoria soffusa, al contrario dell'apporto islamico, che fu determinante⁵². Non solo gran parte dei testi classici vennero tradotti dall'arabo, ma il mondo islamico creò i generi, i concetti, il vocabolario, imbastito i principali argomenti su cui dibatteranno gli alchimisti medievali⁵³. Il numero di testi è immenso, solo il Fihrist di an-Nadīm (987 d.C.) cita centinaia di opere⁵⁴.

Secondo una tradizione trasmessa dal *Morienus*, l'alchimia araba trova le sue origini nel principe omayyade Khālid ibn Yazīd ibn Mu'āwiya (morto nel 704 d.C.) che tra il 675 e il 700 in Egitto viene iniziato ai misteri dell'arte dal monaco Marianos, discepolo di Stefano d'Alessandria⁵⁵. Il *Morienus*, noto come *Testamento di Morieno*

47. M. MERTENS (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris: Les Belles Lettres 1995, pp. XXI-XLVI.

48. F. SHERWOOD TAYLOR, «A Survey of Greek Alchemy», in *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), pp. 111-113.

49. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *Lastronomie et les sciences occultes*, Paris 1944, pp. 260-282.

50. H. J. SHEPPARD, «Gnosticism and Alchemy», in *Ambix*, 6 (1957-1958), pp. 86-101; ID., «The Gnostic-Alchemical Relationship», in *Scientia*, 56 (1962), pp. 146-186.

51. H. J. SHEPPARD, «The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy», in *Ambix*, 7 (1959), pp. 42-46.

52. R. HALLEUX, *Les textes alchimiques* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 32), Turnhout 1979, pp. 64.

53. P. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine, bizantine e islamiche dell'alchimia occidentale», in G. M. CAZZANIGA (cur.), *Esoterismo* (Storia d'Italia – Annali, 25), Torino 2010, pp. 103-130.

54. J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I. *Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, I), Heidelberg 1924, p. 27; HALLEUX, *Les textes alchimiques*, pp. 64-70.

55. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I, pp. 1-5; 107-124; cfr. R. REITZENSTEIN, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIX/2),

Romano, sarà il primo testo d'alchimia tradotto in latino dall'arabo nel 1144 da Roberto di Chester (Roberto di Ketton) e di cui si è perduto l'originale⁵⁶. Nello stesso periodo Ugo di Santalla tradurrà il *Libro del segreto della creazione* (*Kitāb sirr al-ḥaliqa*) attribuito a Balinas (Apollonio di Tiana)⁵⁷, un'enciclopedia cosmologica il cui nucleo originario potrebbe risalire al VII sec. e di cui ricordiamo il capitolo più celebre, la *Tabula smaragdina*⁵⁸. È un testo che s'inserisce bene nella prima fase dell'alchimia araba, caratterizzata da un proliferare di opere attribuite ai più svariati personaggi tratti dalla tradizione filosofico-religiosa greca: Socrate, Platone, Aristotele, Galeno, Zosimo, Hermes, Apollonio di Tiana, etc..

Una fase successiva è quella dominata dalla figura apocrifa di Jābir ibn Ḥayyān, l'alchimista arabo più famoso⁵⁹, il Geber dei latini. Di origini iraniche, nato nel Khorāsān, ma vissuto a Kufa nella Mesopotamia meridionale, secondo la tradizione Jābir sarebbe stato discepolo del sesto *imām* degli Sciiti, il leggendario Ja'far aṣ-Ṣādiq⁶⁰, morto nel 765 d. C.. All' *imām* Ja'far aṣ-Ṣādiq, personaggio semidivino⁶¹, farà riferimento anche la corrente religiosa e scismatica degli Ismaeliti, che proprio dal figlio Ismā'il prenderà nome. Ad arricchire l'aura mitologica attorno al pensiero ismaelita, contribuirà in modo determinante il retaggio dottrinale gnostico-iranico, segno distintivo di tale fazione eterodossa.

Dal momento che la maggioranza degli scritti attribuiti a Jābir ibn Ḥayyān è intrisa di idee filosofiche e religiose tipiche della gnosi ismaelita è verisimile ipotizzare una distinzione fra il Jābir storico vissuto intorno alla metà del sec. VIII, e l'autore delle opere a lui fraudolentemente attribuite⁶². Lo stesso sentire gnostico sarà alla base dei coevi Ikhwān aṣ-Ṣafā', i «Fratelli Sinceri», autori di una celebre opera enciclopedica in cui sarà organizzato il sapere religioso filosofico e scientifico del tempo.

Il nome di Geber diverrà famoso nel Medioevo latino attraverso citazioni contenute in opere arabe tradotte in Spagna, particolarmente nel libro di magia astrale

Giessen 1923, pp. 70-72.

56. PEREIRA, *Arcana sapienza*, pp. 116-118.

57. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine», pp. 116-118.

58. J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, IV), Heidelberg 1926, pp. 1-5; 107-124.

59. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine», pp. 121-122.

60. J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, II. *Ġa'far Alṣādiq, der Sechste Imām* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 10/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, II), Heidelberg 1924, pp. 41-52.

61. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, II, pp. 7-41.

62. M. PLESSNER, «Ġābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115 (1965), pp. 23-35; PEREIRA, *Arcana sapienza*, pp. 96-100.

intitolato *Ghāyat al-ḥakīm* e falsamente attribuito a Maslamah al-Majrīṭī, del quale molte parti circolarono in una versione latina che dà all'autore il nome di Picatrix (dall'arabo Buqrāṭīš, cioè Ippocrate)⁶³. Per secoli si è creduto che la prima grande sintesi dell'alchimia occidentale, la *Summa perfectionis magisterii* fosse la traduzione di un'opera attribuita a Jābir ibn Ḥayyān/Geber⁶⁴. In realtà un'analisi serrata del testo ha stabilito che è stata scritta direttamente in latino, ed è opera del suo presunto traduttore Paolo di Taranto⁶⁵, di cui si sa pochissimo, tranne che era lettore dei frati minori ad Assisi. La ricerca sperimentale iniziata da Jābir sarà portata avanti nel X sec. da Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā ar-Rāzī (865-923 ca.), più semplicemente Rāzī, autore di un *Kitāb al-asrār*, «Libro dei segreti» che avrà grande fortuna nel mondo medievale⁶⁶.

La Sicilia di Federico II è il luogo in cui l'Occidente iniziò a elaborare il proprio sapere alchemico. Mediata dal mondo islamico⁶⁷, la nuova disciplina giunse in Europa assieme agli scritti aristotelici, che si andavano diffondendo come punto di riferimento del sapere filosofico-naturalistico.

La fase iniziale dell'alchimia latina è rappresentata da alcuni testi, in parte elaborati alla corte sveva. Federico II amava infatti circondarsi di personaggi eruditi che colmavano le sue curiosità intellettuali in base a un disegno politico teso sostanzialmente a coniugare il sapere scientifico con il potere. Saperi apparentemente «eterodossi» come l'astrologia e l'alchimia rientravano quindi in un programma culturale che oggi definiremmo «olistico» e che nelle intenzioni dell'imperatore intendeva accentrare e riassumere tutti i campi della conoscenza al tempo nota⁶⁸.

Presenza alchimica importante alla corte di Federico II fu il filosofo scozzese Michele Scoto (1175 ca. - 1236 ca.) a cui sono attribuite due opere, l'*Ars alchemie* e il *Lumen luminum*: entrambe riciclano materiali ermetici arcaici e trascrivono procedimenti comunicati da altri sperimentatori, secondo una modalità di trasmissione tipi-

63. D. PINGREE (ed. and trans.), *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm*. London: The Warburg Institute, 1986; cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica», in *Medioevo*, 1 (1975), pp. 237-337.

64. W. R. NEWMAN, *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation, and Study* (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 35), Leiden-New York 1991, pp. 1-226.

65. M. PEREIRA, «Paolo di Taranto al crocevia dell'alchimia medievale», in AA.Vv., *I Francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011)*, Spoleto 2012, pp. 141-185.

66. J. RUSKA, «Die Alchemie ar-Razi's», in *Der Islam*, 22 (1935), pp. 281-319.

67. HALLEUX, *Les textes alchimiques*, pp. 70-72.

68. F. ROVERSI MONACO, s.v. «Alchimia», in *Federico II. Enciclopedia Federiciana*, I, Roma-Catanzaro 2006, pp. 14 b-15 a.

ca del sapere alchemico⁶⁹. Fra essi è menzionato lo «spretato» frate Elia da Cortona⁷⁰, autore di un *Lumen luminum* che avrebbe scritto alla corte imperiale dopo esser stato cacciato da ministro generale dell'Ordine francescano nel 1239.

Se gli interessi per l'astrologia e l'alchimia valsero a Michele Scoto la fama di mago e necromante, ribadita da Dante in *Inf.* XX, 115-17, una situazione differente si creò quando le medesime discipline iniziarono a diffondersi negli ambienti religiosi a seguito del verbo aristotelico.

Esponente di spicco di questa sintesi fu il domenicano Alberto Magno (1193 ca.-1280), il *Doctor universalis* che nei suoi *Meteororum* e soprattutto nel *De mineralibus* (1250-1254), integrò l'alchimia in un quadro scientifico coerente. Un consenso così spregiudicato verso l'alchimia non poteva che favorire il formarsi di un *corpus* di testi apocrifi; delle ventotto opere attribuite falsamente ad Alberto, il trattato *Semita recta*, di cui si ha notizia a partire dall'inizio del XIV sec., è quello più vicino al suo pensiero. La frenesia apocriфа colse anche il più famoso discepolo di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, cui sono attribuite alcune opere alchemiche, non ultima la più famosa *Aurora consurgens*. La moda pseudoepigrafa, nota sin dall'antichità, tendeva infatti ad accreditare a nomi o personaggi di chiara fama, insegnamenti e dottrine spesso eterodosse oppure ai margini del pensiero ufficiale. In questo caso era il verbo gnostico ed ermetico che si ammantava dell'autorità di due personaggi di spicco della cultura medievale.

Sempre di area eminentemente religiosa è l'influsso esercitato dall'alchimia nel monachesimo francescano⁷¹; se Elia da Cortona è il primo celebre esempio, seguiranno tre notevoli alchimisti: Ruggero Bacone, Arnaldo da Villanova e Giovanni di Rupescissa.

Tra la fine del XIII e la metà del XIV sec. la disciplina alchemica andò incontro ad accese polemiche e condanne da parte di vari ordini religiosi, ciò non toglie che essa si diffuse in maniera capillare nella società del tempo.

Nell'insieme, la fine del XIV e il XV sec. videro una grande proliferazione di trattati alchemici, tra i quali figuravano anche commenti, dossografie e compilazioni; molti di questi testi furono redatti non in latino, ma nelle diverse lingue volgari: l'alchimia non soltanto penetrava nella cultura generale del pubblico non specializzato, ma iniziava a essere praticata in ambienti molto diversi da quelli a cui in origine era destinata. A tale area di inferenza è quindi ascrivibile il ciclo pittorico della chiesa di San Nicolò a Valdurna. Un caso che non è ovviamente isolato e si ricollega, come am-

69. D. W. SINGER, «Michael Scot and Alchemy», in *Isis*, 13 (1929-1930), pp. 5-15.

70. B. BONI, «Frate Elia e l'alchimia», in AA.Vv., *Actes du VIII Congrès International d'Histoire des Sciences*, Firenze-Paris 1958, pp. 506-527.

71. M. PEREIRA, «I Francescani e l'alchimia», in *Convivium Assisiense*, 10 (2008), pp. 117-157.

piamente dibattuto, alla trasmissione dei materiali ermetico-alchimici nell'Occidente medievale e oltre.

IV. L'APOSTOLO ALCHEMISTA

Un altro notevole esempio sono i materiali leggendari sull'apostolo Giacomo il Maggiore, tradizionalmente ritenuto «patrono» di alchimisti medievali e rinascimentali. La storia dell'apostolo è contenuta nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine (1228 ca.-1298)⁷²: Giacomo, dopo aver visitato la Spagna e constatata l'inutilità della sua predicazione, fa ritorno in Palestina. Lì, un mago di nome Ermogene, d'accordo con i Farisei, manda un suo discepolo, Fileto, per convincere l'apostolo della falsità di quanto andava insegnando.

Fileto, però, è convertito da Giacomo, e cerca di convertire anche Ermogene. Il mago, in preda all'ira, paralizza il discepolo con un incantesimo; ma il credo di Fileto ha la meglio. Sempre più furioso, Ermogene evoca delle creazioni diaboliche ordinando loro di incatenare entrambi, l'apostolo e Fileto, e di portarli al suo cospetto. I demoni sono ridotti però all'impotenza grazie all'intervento dell'«Angelo di Dio», probabilmente l'arcangelo Gabriele.

Giacomo riesce a volgere tutti gli eventi a proprio favore e alla fine converte anche Ermogene. La rabbia dei Farisei è quindi grande: Abiathar, sommo sacerdote, sobilla la folla, che in preda all'ira cattura l'apostolo, gli mette una corda attorno al collo e lo porta al cospetto di Erode Agrippa, che lo fa decapitare.

I discepoli ne raccolgono le spoglie in una barca senza timoniere e salpano, affidando se stessi e il corpo del santo alla Divina Provvidenza. Guidati da un Angelo del Signore approdano nel nord della Spagna, in Galizia, l'attuale Compostela. Fatto scendere il corpo dall'imbarcazione, lo depongono su di una grande pietra, che per miracolo, come se fosse fatta di cera, si modella sulle sue forme. Sempre secondo la leggenda, nella Via Lattea era segnato il percorso seguito dai resti mortali del santo, la cosiddetta «Via di San Giacomo».

Una piacevole storia che ha una libera reinterpretazione alchemica in un perturbante dipinto fiammingo attribuito alla scuola di Hieronymus Bosch⁷³, artista direttamente coinvolto in una cerchia eterodossa di ispirazione chiaramente gnostica⁷⁴: *San Giacomo e il Mago Ermogene* (realizzato tra il 1550 e il 1575). La tavola (fig. 3), conservata nel Musée des Beaux-Arts di Valenciennes in Francia, ritrae il Mago Er-

72. A. & L. VITALE BROVARONE (cur.), *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, Torino 1995, pp. 533-536.

73. Altri ritengono che si tratti di una buona copia dell'epoca, tratta dall'originale oggi perduto, dipinto dallo stesso Bosch, cfr. E. CASTELLI, *Il demoniaco nell'arte*, Milano-Firenze 1952, p. 77, tav. 17.

74. W. FRAENGER, *Hieronymus Bosch: il Regno millenario* (Carte d'Artisti, 71), trad. I. Bernardini-G. Collu, Milano 2006 (ed. or. Coburg 1947), pp. 29-47.



Fig. 3
Scuola di Hieronymus Bosch:
San Giacomo e il Mago Ermogene.

mogene in primo piano, seduto su di un trono di fronte a una comitiva di creature diaboliche. Ha nelle mani un libro di magia e segna con l'indice della mano destra la formula evocatoria. In lontananza, San Giacomo si avvicina preceduto da un angelo: di fronte alla croce le creazioni demoniche sono costrette a prostrarsi e l'incantesimo sembra svanire. Ma l'attenzione è centrata su Ermogene e sulla sua prassi ermetica: sul capo indossa una sorta di turbante sormontato da un alambicco, sul davanti ha una placca cosparsa di stelle. L'alambicco è l'*ambix* alchemico: nel I sec. d.C. Plinio e Dioscoride avevano descritto l'estrazione del mercurio dal cinabro, κιννάβαρις, il «sangue del drago»; si scaldava il minerale dopo averlo messo in una conchiglia di ferro, che a sua volta poggiava su una scodella coperta da una coppa conica, una sor-

ta di imbuto rovesciato sul quale si condensavano o, per meglio dire, sublimavano i vapori mercuriali, «tingendo» il metallo. I Greci chiamarono questo genere di coppa, *ambix*. Con le ricerche di due alchimisti greci, Maria l'Ebreo e Zosimo, l'*ambix* si perfezionò, e in questa forma si trasmise ai Bizantini e poi agli Arabi che lo usarono per distillare gli oli essenziali, i principi attivi delle piante, le componenti leggere del petrolio e gli estratti minerali⁷⁵.

Altra immagine densa di significati alchemici è in basso a destra nel nostro dipinto: un grosso uovo dal quale guizzano arti e code di rettili. È l'uovo primigenio noto sin dalla tradizione orfica⁷⁶, oggetto della satira di Aristofane⁷⁷, l'uovo fluttuante nell'aria generato dalla «Notte dalle ali nere» da cui nasce il γένος ἀθανάτων, la «stirpe degli immortali». L'embrione racchiuso nell'uovo esprime un simbolismo lunare, in quanto figura di un divenire non ancora manifestato, racchiuso nelle tenebre, nella notte, nel Caos primigenio.

L'uovo è per Zosimo «figura del cosmo». Mentre Ermete avrebbe dedicato parte di una sua opera perduta, *La piramide*, ai misteri legati all'uovo⁷⁸. Sappiamo che il cinabro negli alchimisti greci è sinonimo sia della *prima materia* che dell'Uovo filosofico. In numerose ricette ermetico-alchemiche⁷⁹ il cinabro è esplicitamente assimilato all'uovo⁸⁰, che è tanto materia primordiale, indifferenziata, quanto sostanza palingenetica e trasmutativa.

La Fenice, animale palingenetico, è sovente rappresentata assisa su di un globo che ricorda il mondo⁸¹; da altre fonti⁸² apprendiamo come l'involucro che ne raccoglie le spoglie mortali sia una bara di mirra a forma sferica, σφαῖρα σμύρνης; la fonte di quest'idea è in Erodoto⁸³, dove si afferma esplicitamente che la bara della Fenice è un ὄβον, un uovo contenente le spoglie del genitore morto, che essa reca ad Heliopolis in Egitto⁸⁴. L'uovo non è solo un'immagine in miniatura del κόσμος, ma bensì una *animatam rotunditatem*, un mondo animato⁸⁵, vivente, una sorta di microcosmo

75. R. HALLEUX, «Le arti meccaniche: le conoscenze tecniche e la scienza dal XII al XV secolo», in AA.VV., *Storia della Scienza, IV. Medioevo e Rinascimento*, Roma 2001, p. 509 a-b.

76. M.L. WEST, *I poemi orfici*, trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini (σκέψις, 8), Napoli 1993, p. 57 ss., in partic. p. 62-63.

77. *Aves* 693-702 = *Oroph.* fr. 1 (KERN); COLLI, 4 [A 24], p. 138; BERNABÉ, 64 V, II/1, pp. 73-74.

78. *Hiera tech.* 52 (BERTHELOT-RUELLE, II, 101, 11-16 = ALBRILE, p. 92).

79. BERTHELOT-RUELLE, I, p. 81.

80. R. TURCAN, «L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 140)», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 159-160 (1961), p. 22.

81. LIMC, VIII/2, Zürich-Düsseldorf 1997, p. 656, n. 10; 657, n. 18.

82. E. ALBRILE, «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 13 (2000), 55-85.

83. Herod. 2, 73, 4-5.

84. Horap. *Hierogl.* 2, 57.

85. TURCAN, «L'œuf orphique», pp. 14-15.

in cui ogni singola parte corrisponde agli elementi del tutto. È lo ἔν τὸ πᾶν sovente evocato nei papiri e nelle formule magiche.

Concludendo, il bagno dell'anima, da un punto di vista epistemologico e storico-religioso, può essere spiegato seguendo i parametri interpretativi dell'ermetismo alchemico. Il passo del *Vangelo di Filippo* oltre a rivelare la permeabilità del pensiero gnostico verso l'ermetismo⁸⁶, stabilisce una possibile fonte ispirativa per una rappresentazione iconografica. Anche se la datazione del dipinto altoatesino è tarda, ciò non significa che in esso non possono riaffiorare i paradigmi plastici di una tradizione, come quella ermetico-alchemica, che ha dialogato attivamente con la filosofia e la scienza occidentali.

ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 – Chiesa di San Nicolò a Durnholz/Valdurna (Bolzano). Affresco dalle Storie di San Vito: San Vito, San Modesto e Santa Crescenza (foto di Karolina Stofner).

Fig. 2 – Chiesa di San Nicolò a Durnholz/Valdurna. Particolare degli angeli (foto di Karolina Stofner).

Fig. 3 – Scuola di Hieronymus Bosch: *San Giacomo e il Mago Ermogene*. Musée des Beaux-Arts di Valenciennes, Francia (per gentile concessione).

L'autore ringrazia il prof. Giancarlo Mantovani per i consigli e il costante e disinteressato aiuto.

86. ALBRILE, «Volti di Asclepio», pp. 351-355.

RECENSIONES

TRA ROMA E COSTANTINOPOLI. ELLENISMO ORIENTE CRISTIANESIMO NELLA TARDA ANTICHITÀ. SAGGI SCELTI

MARIO MAZZA, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi Scelti*, Ed. Del Prisma, Catania, 2009. IX-427 pp.
ISBN 978-88-86808-38-5.

MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

La obra del profesor Mario Mazza es de sobra conocida por los estudiosos de la Antigüedad, y muy especialmente para aquellos que se dedican al mundo Tardo Antiguo. El volumen que aquí reseñamos contiene once ensayos, dos de ellos inéditos, que tienen como tema común el complejo periodo de la *Spätantike*. La elección del encabezamiento del título, *Tra Roma e Costantinopoli*, es en sí mismo suficientemente elocuente de la tensión dialéctica que se quiere transmitir entre Oriente y Occidente. Sin embargo no estamos ante un simple juego de oposiciones geográficas y culturales, sino más bien ante un sutil entramado de interacciones y contrastes entre el antiguo conocimiento helenístico-romano y la nueva cultura y espiritualidad cristiana.

La obra se estructura en torno a tres ejes temáticos: una primera parte sobre el Helenismo y Oriente en la Antigüedad Tardía, y a modo de introducción un capítulo sobre el concepto de *Spätantike*. La segunda sección titulada Helenismo y Cristianismo, engloba diversos capítulos, que van desde la historiografía eclesiástica al análisis de personajes como Juliano, pasando por temas de edad justiniana. Finalizando con un apartado sobre problemas historiográficos. Hay que señalar, antes de nada, que es difícil establecer una separación tajante entre los distintos bloques, porque en todos ellos surge como hilo conductor este apasionante periodo de transición entre el mundo clásico y la época medieval.

El primer capítulo del libro recorre de forma apasionada los grandes hallazgos que desde Jacob Burckhardt, con su *Die Zeit Constantin's des Grossen*, en adelante supieron comprender la profunda especificidad del periodo tardoimperial, llenando de contenido el término *Spätantike* con toda su dimensión transformativa, así como haciendo visible la plena autonomía del periodo. Es de resaltar la penetrante mirada y profunda contextualización que se hace del libro de Burkhardt, invitándonos a volver

a releer alguno de sus capítulos más emblemáticos. Ahora bien, el recorrido sobre la potente historiografía alemana decimonónica y de comienzos del siglo no se queda en una simple relectura, sino que sirve al autor para hacer una crítica a cierta historiografía moderna, de raíz anglosajona, que difumina, en un exceso de establecer marcos cronológicos y tipológicos, la profunda cesura y particularidad que supuso este periodo de transición. Un epígrafe significativo, dentro de este denso capítulo, trata de la historiografía francesa, concretamente de la obra de Henri-Irénée Marrou, quien se aproximó a la Tardo Antigüedad a través de la cultura y la educación antigua. Sin embargo, como el autor señala, la obra del francés, reconocible en su tesis *Saint Augustin et la fin de la cultura Antique*, se mueve en unas coordenadas tradicionales, y en palabras del autor es más bien un “invecchiamento... e non esplosione de creatività” (p. 37). En definitiva un capítulo que resulta ser un excelente cuadro comparativo de los principales hitos historiográficos de dicho periodo y de la correspondiente ideología que acompañó a dichos estudiosos.

Completan esta primera parte dos artículos de signo diferentes: el primero de ellos trata de la continuidad del helenismo en la Tardía Antigüedad; el segundo presenta un sintético esbozo del cuadro socio-económico de la época tardía, analizando las propuestas de la “escuela de Birmingham”, que preocupada por establecer unas claras propuestas de periodización del periodo atenúa el problema de continuidades y rupturas de todo proceso histórico, y del periodo tardío en concreto. El autor recoge también la investigación reciente que muestra un panorama económico del área mediterránea que fluctúa entre una visión general que parece no mostrar signos de grandes discontinuidades, al menos hasta época del declive bizantino, con variedades regionales, en donde se encuentran unas mayores fluctuaciones. Así en ciertas zonas del oriente helenístico las comunidades de aldea parecen mantenerse de forma estable sobre la base de una economía agraria; en definitiva se viene a plantear la complejidad de un análisis macroeconómico del mundo tardío. En este panorama diverso y fragmentado el autor da un valor unificador al papel que desempeñó el Estado a través de la fiscalidad, frente a propuestas que lo consideraban factor determinante en la disgregación (p. 109). Un ejemplo es el Imperio romano de Oriente, hasta Heraclio al menos, donde se produce un equilibrio entre economía estatal y economía privada, que parece en definitiva mostrar la vitalidad del imperio, al menos hasta la mitad del siglo VII. El profesor Mazza concluye señalando que el panorama socioeconómico del Tardo Antigüedad se lleva mal con el establecimiento de fechas simbólicas que establecen los límites de esta época, ya que ciertos momentos políticos constituyen simplemente “*i punti di risoluzione di processi più lenti, e meno visibili, della società e dell’economia*” (p. 122).

La segunda parte se estructura en torno a las respuestas entre la cultura antigua, helenístico romana y la nueva cultura cristiana, teniendo como eje Constantinopla. El autor, a través de diversos ensayos analiza aspectos que tienen que ver con la “pre-

historia” de la historiografía eclesiástica, indagando sobre los antecedentes de la *Historia Eclesiástica* eusebiana, una historiografía que se nutriría de elementos dispersos, anticuaristas entre otros, pero por otra parte, en una original síntesis, los supera, a pesar de ser un heredero de los modelos helenísticos. Partiendo de la historiografía posterior a Eusebio, y con el telón de fondo de la figura de Constantino, se aborda en el capítulo quinto la representación que de él hacen los historiadores eclesiásticos Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, llegando a señalar las sutiles diferencias, *apparentemente uguali, ma al fondo diverse*, interpretativas sobre el primer emperador cristiano. La figura y la personalidad de Constancio II, sobre el telón de fondo del arrianismo, ha sido transmitida y ampliamente extendida a través del escritor eclesiástico Sócrates. Sin embargo la figura de Costancio II adquiere un aspecto pluridimensional cuando se compara la *Historia Eclesiástica* de Sócrates con la de Sozomeno, lo que el profesor Mazza llama la “*Constantinopolitan Connection*” (p. 205), de la que en cierto modo da cuenta Sozomeno, que se muestra más apologético que Sócrates, y defiende la línea político-religiosa de Constancio II. Un punto y aparte entre ambos autores lo representa Teodoreto, cuyo juicio, en función de su tendencia ortodoxa, insiste sobre la debilidad mental del emperador, lo que justificaría su influencia arriana. En definitiva, tal y como señala el autor, tres escritores que, al margen de sus diferencias, pero sobre todo de su convergencia, permiten conocer la influencia oriental, y constantinopolitana en particular, de Constancio II.

El capítulo titulado “*Giuliano o dell’ utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?*” trata del interesante y debatido asunto que abrió en su tiempo, allá por 1927, Willem Koch, considerando a Juliano un reformista del paganismo. La virulencia de los autores cristianos ante la figura de Juliano, el emperador “reformista”, se debe a que pretendía tratar a los cristianos como a todas las comunidades del imperio. De igual manera su apuesta por una restauración ideológica de la “*paideia*” era coherente con su concepción helenística que de forma explícita entendía opuesta al cristianismo. Una dicotomía que resultaba inaceptable para ciertos padres de la Iglesia, como Gregorio Nacianceno, quien lo acusaba –entre otras cosas- de apropiarse de la antigua cultura “como se fosse sua proprietà” (*Or.*, 4,4/ p. 229). La última fase de la política religiosa de Juliano, y todas las medidas adoptadas, la califica el profesor Mazza no tanto de Teocrática, sino más bien como respuesta de un *basileus*, que encarna en sí la función religiosa (p. 232). En definitiva la utopía religiosa de Juliano y su error en definitiva consistió en creer que “in campo religioso, la storia abbia il tempo “breve” –nel senso braudelliano- Della politica de dell’ economia” (p. 243), siendo difícil que su programa innovador resistiese a su muerte.

Los otros dos capítulos que cierran esta segunda parte tratan de un periodo posterior: la época bizantina. El autor reflexiona sobre la vuelta o permanencia del clasicismo con la llegada del emperador Justiniano, de tal modo que la cultura greco-romana se hace funcional con la cultura cristiana. El último de los ensayos de

esta serie, de alguna manera plantea aspectos similares al artículo anterior, al descubrir como el *De magistratibus*, de Juan Lido reconstruye las principales magistraturas romanas de época republicana, una obra de anticuario, pero que no excluye un comportamiento instrumental, toda vez que el clasicismo de la época servía de telón de fondo para la transformación ideológica de la tradición bajo los nuevos parámetros de una restauración, pero que para Lido se presenta bajo la forma del antiguo *status*, especialmente de la magistratura de prefecto; sin embargo no parece que Justiniano recogiera las sugerencia de la obra y “la prefettura pretoriana andò verso il suo destino” (p. 299).

La tercera y última parte, de este intenso volumen, vuelve a plantear aspectos historiográficos de la Tardía Antigüedad a través de dos largos ensayos: el primero de ellos en relación con Montesquieu y su interpretación de la decadencia del Imperio romano que es puesto en relación con la obra de Charles Lebeau y su obra, *Histoire du Bas-Empire en commençant à Constantin le Grand*, aparecida dos años después de la muerte del filósofo y pensador francés. Obra de indudable interés historiográfico, que tiene puntos en común con Montesquieu, aunque supone la difusión de una concepción harto repetida que limita la visión histórica compleja de la Tardía Antigüedad.

En definitiva, y como conclusión, un volumen de una gran densidad conceptual, en el que el profesor Mario Mazza ha sabido aunar asuntos historiográficos con el análisis de personajes y acontecimientos. Tarea no fácil, dada la variedad de problemas planteados que podían tender a la dispersión; sin embargo gracias a su gran conocimiento de la Antigüedad Tardía el autor ha logrado dar un sentido unitario a la obra. Es de destacar el esfuerzo encomiable para actualizar la bibliografía de cada uno de los capítulos, recogiendo al final de cada ensayo las monografías y artículos más relevantes y recientes, incluidas nuevas ediciones de las fuentes.

VILLAJOYOSA ANTIQUE (ALICANTE, ESPAGNE).
TERRITOIRE ET TOPOGRAPHIE. LE SANCTUAIRE
DE LA MALLADETA

ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (eds.), *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Casa de Velázquez, Madrid, 2014. 334 pp y 152 figs. ISBN 978-84-15636-62-5.

JORGE GARCÍA CARDIEL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Desde que E. Llobregat publicara en 1972 su *Contestania Ibérica*, hito ineludible para la comprensión de la historiografía sobre el mundo ibérico prerromano en la provincia de Alicante, nuestros conocimientos sobre esta etapa histórica en la mencionada región han aumentado de manera exponencial. Y ello pese a importantes dificultades, tanto materiales (la presión urbanística que ha afectado al litoral alicantino resulta en este sentido paradigmática) como metodológicas (pues no siempre es fácil estudiar, y menos comprender en toda su complejidad, los resultados de varios siglos de encuentro e intercambio cultural entre agentes de muy diverso origen y extracción social). Dificultades que, si se me permite la paradoja, también han ejercido en cierto modo como acicates. Pero, en todo caso, dificultades que solo han podido ser superadas gracias a toda una serie de estrategias, buena parte de las cuales encontramos representadas en el volumen que reseñamos.

El libro en cuestión presenta los resultados de los trabajos desarrollados en el término municipal de Villajoyosa (Alicante) por parte del equipo francoespañol dirigido por P. Rouillard, A. Espinos y J. Moratalla (junto a E. Gailledrat y R. Azuar, en un primer momento). Unos trabajos que se centraron en la excavación, a lo largo de cinco campañas, del yacimiento de La Malladeta, pero que han comprendido asimismo el inventariado y sistematización de los datos arqueológicos documentados en el término municipal a lo largo de décadas, y el análisis “arqueogeográfico” del mismo, de manera que pudiera contextualizarse (y comprenderse) mejor La Malladeta en las coordenadas espaciales y temporales. Todos estos trabajos suponen, tal y como se subraya acertadamente en la propia introducción al volumen, no solo la colaboración

entre profesionales de distintos países, sino también, y lo que es más importante, la cooperación en el proyecto de distintas instituciones y administraciones, la confluencia de la arqueología sistemática y la arqueología de salvamento, y la interdisciplinariedad en su máxima expresión. Todo ello en aras de la mejor comprensión de un yacimiento situado en plena línea de costa alicantina, que afortunadamente se ha salvado de la expansión urbanística pero que permanecía desconocido hasta el momento, y que arroja una nueva luz sobre la ritualidad y las creencias de los habitantes de la zona en un momento del máximo interés, el proceso de provincialización de Hispania.

El libro consta de una estructura sencilla pero coherente. El primer bloque, a cargo de S. Robert y L. Costa, desgrana en algo más de una treintena de páginas el estudio territorial efectuado sobre el término de Villajoyosa. La originalidad de esta sección radica en que no se trata de una descripción atemporal de los caracteres físicos de la zona, en la línea de los capítulos introductorios que suelen acompañar a la mayor parte de las memorias de excavación, sino que lo que se nos ofrece es la reconstrucción de los usos que se han dado a dicha zona a través de la historia, atendiendo a aspectos como los parcelarios y los itinerarios antiguos, los patrones de visibilidad y la distribución del poblamiento. El texto se completa con el anexo II del libro, un catálogo de los yacimientos arqueológicos documentados en Villajoyosa.

El bloque central del volumen, y también el más voluminoso, es el dedicado a las cinco campañas de excavación del yacimiento de La Malladeta. En él, una decena de especialistas describen sucesivamente las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en el enclave, la estructura geológica de este, la estratigrafía documentada en cada uno de los sectores excavados, el urbanismo y las técnicas constructivas empleadas, la tipología de los materiales muebles recogidos (con especial mención a las terracotas figuradas), y la inscripción sobre lámina de plomo hallada en el lugar. Todo ello supone una memoria de excavación enormemente exhaustiva, que sistematiza el conjunto de datos recuperados para ponerlos al alcance de todo aquel especialista interesado en el yacimiento. Este bloque se complementa, además, con los anexos I y III del volumen, en los que, respectivamente, se inventarían los materiales recuperados en el yacimiento y se analiza la malacofauna documentada.

El apartado conclusivo, finalmente, expone en media docena de páginas la interpretación general que del yacimiento proponen los editores del libro. Según estos, y tal y como ya se adelantaba en el título del segundo bloque, la Malladeta fue un santuario de frontera. Su condición sacra viene atestiguada tanto por indicios positivos (la placa votiva de plomo, la acumulación de pebeteros de terracota, la gran cantidad de cenizas depositadas en uno de los departamentos...) como negativos (la ausencia de hogares, cerámica de cocina, bancos, etc., que pudieran permitir concebir este espacio como doméstico). Una condición sacra que por tanto se encontraría operativa ya en la fase ibérica del santuario (que se desarrollaría entre el 375 y el 100

a.C. según los autores, y que solo se conoce por los materiales muebles dispersos), y que se mantendría durante el periodo romano del mismo (en el que se levantan varias manzanas de departamentos distribuidos a lo largo de toda la superficie del santuario a comienzos del s. I a.C., departamentos que se mantuvieron en uso hasta época de Vespasiano). Por lo que respecta a su concepción de “santuario de frontera”, los editores la justifican atendiendo a la “frontera-desierto” que se extiende entre los términos municipales de Villajoyosa y Campello, a la ubicación excéntrica que la Malladeta ostenta en relación con el núcleo habitado de Villajoyosa y sus principales vías de comunicación, y a su situación predominante sobre el entorno.

El volumen se completa con los tres anexos ya aludidos, así como con una exhaustiva bibliografía y tres índices que facilitan la consulta del texto. Cuenta, además, con una cuidada edición, repleta de fotografías, láminas y tablas, una parte de ellas a color, detalle este sumamente satisfactorio en relación con la presentación de los materiales de una excavación, así como con una detallada cartografía, que se beneficia del empleo experto de Sistemas de Información Geográfica. Por último, cabe reseñar que los datos geoespaciales analizados en el libro que tenemos entre manos se desarrollan y ponen a disposición de los investigadores en una interfaz cartográfica en línea (http://mapd.sig.huma-num.fr/espagne_villa2013/flash), a la que se hace referencia al final de la Introducción invitando a los lectores de la misma a examinar desde nuevos puntos de vista los datos recolectados en el proyecto.

Villajoyosa Antique, como el proyecto de investigación cuyos resultados recoge, supone una valiosa aportación al estudio de la religiosidad de los pueblos ibéricos e iberorromanos del sureste peninsular. Probablemente nos encontremos ante un santuario suburbano similar, al menos en cierto sentido, al de la Serreta de Alcoy, pero que a diferencia de aquel se vio frecuentado durante todo el periodo en el que tiene lugar el conjunto de procesos que generalmente conocemos como “romanización”, aportándonos una valiosísima perspectiva sobre los mismos desde la esfera de la religión y el ritual. Y seguramente estemos hablando de un espacio sacro no demasiado diferente a los documentados en otros puntos del litoral alicantino (Castillo de Guardamar, Tossal de la Cala, Cap Negret...), si bien solo en Villajoyosa el registro arqueológico se ha conservado relativamente intacto hasta la llegada de los arqueólogos. Cuya labor de documentación, vale la pena añadirlo, ha sido meritoria.

El libro, como ya se apuntó, comprende un estudio del Paisaje sumamente interesante, en el que no solo se tienen en cuenta los aspectos físicos, “inmutables”, del territorio, sino también el uso, la conceptualización y la *construcción* que de su entorno llevan a cabo las comunidades que lo habitaron a lo largo del tiempo. E incluye igualmente los resultados de las excavaciones llevadas a cabo en La Malladeta, exhaustiva y sistemáticamente descritos, en un ejercicio de honestidad científica no tan habitual en las memorias de excavación.

Quizás lo único que se echaría en falta en el volumen, permítaseme mencionarlo, sería una mayor carga interpretativa. Aunque bien es cierto que aún es pronto para proponer una interpretación “cerrada” (sic) del yacimiento recientemente excavado, máxime dada la complejidad que entraña, y también lo es que ello hubiera engrosado aún más el ya de por sí abultado volumen que tenemos entre manos, seguramente muchos lectores hubieran deseado que los editores evaluaran más en profundidad los rituales llevados a cabo en la Malladeta, desarrollaran algo más su interpretación del lugar en tanto que “santuario de frontera”, y compararan el yacimiento excavado con los otros lugares sacros conocidos en la zona alicantina para la época estudiada. Estos dos últimos puntos, de hecho, pueden ponerse en relación con la acotación del estudio paisajístico llevado a cabo, que tomó en relación únicamente el término municipal de Villajoyosa, asumiendo que más allá de este se extendía la “frontera-desierto” de la que hablara Llobregat hace ya algunas décadas. El problema estriba en que no en todos los términos municipales se ha podido llevar a cabo una exploración arqueológica tan sistemática como la efectuada en Villajoyosa, de modo que la consideración de “frontera” (que de hecho creo muy acertada, desde mi humilde opinión) podría ser engañosa, y posiblemente mereciera una argumentación ulterior. Como también merecería probablemente un comentario el propio concepto de “santuario de frontera”, popularizado por los trabajos de Polignac para el mundo de las *poleis* griegas, pero cuya extrapolación a otros ámbitos mediterráneos sería interesante matizar.

Todo lo cual, en todo caso, no obsta para que, lo repito una vez más, el presente volumen constituya una gran aportación a la investigación de las prácticas culturales en el proceso de transición que media entre el mundo ibérico y el hispanorromano. Una aportación excepcional dado el interés del yacimiento, qué duda cabe, pero también el carácter modélico de la excavación y publicación de los datos obtenidos del que hace gala el volumen que tratamos.

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.

PUBLICATION GUIDELINES

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

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 14 - 2016



VERENDA NUMINA:
TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN EL MUNDO ANTIGUO

CELEBRACIONES DEL GOZO

- LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS TESMOFORIAS DE ATENAS *Miriam Valdés Guía*
- JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS JACINTIAS ESPARTANAS *María del Mar Rodríguez Alcocer*
- LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA *Domingo Plácido Suárez*
- ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-ÁPOLO: PROPAGANDA Y CONTRAPROPAGANDA EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS *José Ignacio San Vicente González de Aspuru*
- FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN CAPITOLINO *Diego Mateo Escámez de Vera*
- ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS *Joaquín López Benítez*
- AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES *Manuel Rodríguez Gervás*

VARIA

- TINGERE L'ANIMA *Ezio Albrile*

RECENSIONES

- MARIO MAZZA, *TRA ROMA E COSTANTINOPOLI. ELLENISMO ORIENTE CRISTIANESIMO NELLA TARDA ANTICHITÀ. SAGGI SCELTI*, ED. DEL PRISMA, CATANIA, 2009. *Manuel Rodríguez Gervás*
- ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (EDS.), *VILLAJOYOSA ANTIQUE (ALICANTE, ESPAGNE). TERRITOIRE ET TOPOGRAPHIE. LE SANCTUAIRE DE LA MALLADETA*. CASA DE VELÁZQUEZ, MADRID, 2014 *Jorge García Cardiel*

