

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

Volumen 9 • 2011



ALIMENTOS DIVINOS. BANQUETES
HUMANOS. SACRIFICIOS, COMIDAS
RITUALES Y TABÚES ALIMENTICIOS
EN EL MUNDO ANTIGUO

Director
JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad Carlos III de Madrid

Secretario
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid

Comité Científico

HENK S. VERSNEL
Leiden University
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid
JOHN NORTH
University College London
MARIO TORELLI
Università degli Studi di Perugia

JOSÉ M^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid
ARMINDA LOZANO VELILLA
Real Academia de la Historia
M^a JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

ARYS

Volumen 9

2011

ISSN: 1575-166X

Depósito Legal H. 308-2006

COPYRIGHT © 2009 UNIVERSIDAD DE HUELVA

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.

El Ministerio de Ciencia e Innovación ha colaborado en la financiación de esta publicación con una acción complementaria para el desarrollo del I Congreso Internacional de Historiografía e Historia de las religiones de la UC3M/XIII Coloquio internacional ARYS, "Alimentos divinos. Banquetes humanos, sacrificios, comidas rituales y tabúes alimenticios en el mundo antiguo" (HAR2010-11201-E/Hist.).

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de 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:

ARYS

Servicio de publicaciones
Universidad de Huelva
CAMPUS EL CARMEN
Edif. Marie Courie
Avda. Fuerzas Armadas, s/n. 21071 HUELVA
Teléfs.: 959 21 93 26 - 959 21 93 27 Fax 959 21 94 25
E-Mail: jrcarbo@hum.uc3m.es

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDAD

Volumen 9 - 2011

SUMARIO

SUMARIO ANALÍTICO.....	7
ANALYTICAL SUMMARY	13

ARTÍCULOS

LA ALQUIMIA DEL ALIMENTO: EL SACRIFICIO RITUAL <i>Jaime Alvar Ezquerro</i>	21
LA COMENSALIDAD EN EL ORIGEN DE LAS COMUNIDADES CÍVICAS GRIEGAS <i>Domingo Plácido Suárez</i>	33
BANQUETES FUNERARIOS Y EUPÁTRIDAS: EL RITUAL DE OPFERRINNEN EN ATENAS ARCAICA <i>Miriam Valdés Guía</i>	49
MANJARES DE CUNA Y LECHO: LOS BANQUETES SACRIFICIALES NATALICIOS Y NUPCIALES EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE DEL SIGLO IV A.C. <i>Fernando Notario Pacheco</i>	67
ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO: LA FIGURA DEL MAGEIROS EN LA ANTIGUA GRECIA <i>María José García Soler</i>	85
MUJERES Y HOMBRES COMO VÍCTIMAS DE SACRIFICIO EN LAS <i>TRAGEDIAS</i> DE EURÍPIDES. LECTURAS DESDE EL GÉNERO <i>Carla Rubiera Cancelas</i>	99
REFLEXIONES EN TORNO AL BANQUETE FUNERARIO IBÉRICO <i>Jorge García Cardiel</i>	119
LA PROHIBICIÓN RELIGIOSA DACIA DEL CONSUMO DE VINO. PERSPECTIVAS SOBRE SU SUPUESTA SUPERIORIDAD MORAL EN LA HISTORIOGRAFÍA RUMANA <i>Juan Ramón Carbó García</i>	155
LA REHABILITACIÓN DE LAS <i>APARCHAI</i> EN ÉPOCA IMPERIAL <i>Rocío Gordillo Hervás</i>	177
OFRENDAS VEGETALES EXÓTICAS EN EL SACRIFICIO ROMANO <i>Antón Alvar Nuño</i>	191
LA ADORMIDERA Y EL CULTO A CERES EN LA ESCULTURA ROMANA DE LAS INICIADAS DURANTE EL SIGLO II D. C. <i>Jose Ignacio San Vicente González de Aspuru</i>	205

EL TEMPLO DE ISIS EN POMPEYA: LOS RESTOS QUE HAN NUTRIDO UN MITO <i>Mirella Romero Recio</i>	229
IL PESCE E L'ARIETE. FESTEGGIANDO CON I CAVALIERI DANUBIANI <i>Sorin Nemeti, Irina Nemeti</i>	247

VARIA

RELIGIOUS CHOICE AND RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL AND LATE ANTIQUITY: MODELS AND QUESTIONS <i>John B. Rives</i>	265
--	-----

RECENSIONES

CARDETE DEL OLMO, Mari Cruz: Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2010, 222 pp. [ISBN 978-84-7290-500-9] Fernando Notario Pacheco.....	283
LANCELLOTTI, Maria Grazia: Dea Caelestis: Studio e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana, en Col. di studi fenici, nº 44, ed: Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2010 (143 pp.) ISBN: 9788862273176.” Juan Ramón Carbó García	289

SUMARY

DIVINE FOOD, HUMAN BANQUETS. SACRIFICES, RITUAL MEALS AND
NOURISHING TABOOS IN THE ANCIENT WORLD

ARTICLES

THE ALCHEMY OF FOOD: THE RITUAL SACRIFICE

Jaime Alvar Ezquerro..... 21

THE PRACTICE OF DINING TOGETHER IN THE ORIGINS OF GREEK CIVIC
COMMUNITIES

Domingo Plácido Suárez..... 33

FUNERARY BANQUETS AND EUPATRIDES: THE OPFERRINNEN RITUAL IN
ARCHAIC ATHENS

Miriam Valdés Guía..... 49

DELICACIES OF BASSINET AND BED: SACRIFICIAL BIRTH AND WEDDING
BANQUETS IN THE ATHENIAN DEMOCRACY IN THE FOURTH CENTURY BC

Fernando Notario Pacheco..... 67

BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE: THE FIGURE OF THE MAGEIROS
IN ANCIENT GREECE

María José García Soler 85

WOMEN AND MEN AS SACRIFICE VICTIMS IN EURIPIDES' TRAGEDIES. A
GENDER PERSPECTIVE

Carla Rubiera Cancelas..... 99

REFLECTIONS ON THE IBERIAN FUNERARY FEASTING

Jorge García Cardiel..... 119

THE DACIAN RELIGIOUS PROHIBITION ON CONSUMPTION OF WINE.
PERSPECTIVES ON THEIR ALLEGED MORAL SUPERIORITY IN THE
ROMANIAN HISTORIOGRAPHY

Juan Ramón Carbó García..... 155

THE REHABILITATION OF THE APARCHAI IN IMPERIAL PERIOD

Rocío Gordillo Hervás 177

EXOTIC VEGETABLE OFFERINGS IN ROMAN SACRIFICE

Antón Alvar Nuño 191

THE OPIUM POPPY AND THE CULT OF CERES IN ROMAN SCULPTURES OF
THOSE INITIATED DURING THE SECOND CENTURY A. C.

José Ignacio San Vicente González de Aspuru..... 205

THE TEMPLE OF ISIS IN POMPEII: THE REMAINS THAT HAVE SUSTAINED A MYTH.

Mirella Romero Recio..... 229

FISH AND RAM. BANQUETING WITH THE DANUBIAN RIDER GODS

Sorin Nemeti, Irina Nemeti..... 247

VARIA

RELIGIOUS CHOICE AND RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL AND LATE
ANTIQUITY: MODELS AND QUESTIONS

John B. Rives..... 265

REVIEWS

CARDETE DEL OLMO, Mari Cruz: Paisaje, identidad y religión.
Imágenes de la Sicilia antigua, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2010,
222 pp. [ISBN 978-84-7290-500-9].

Fernando Notario Pacheco..... 283

LANCELOTI, Maria Grazia: Dea Caelestis: Studio e materiali
per la storia di una divinità dell'Africa romana, en Col. di studi
fenici, n° 44, ed: Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2010 (143 pp.) ISBN:
9788862273176.

Juan Ramón Carbó García..... 289

SUMARIO ANALÍTICO

Jaime Alvar Ezquerro

LA ALQUIMIA DEL ALIMENTO; EL SACRIFICIO RITUAL

RESUMEN

Como presentación del tema colectivo, este trabajo explora las relaciones entre los alimentos, sus consumidores, la sacralización y el sacrificio. A través de algunos ejemplos procedentes de las fuentes literarias y de los restos arqueológicos se hace un repaso por la bibliografía relacionada con los banquetes rituales y la historiografía del sacrificio. El papel central del sacrificio es debido a su capacidad sacralizadora del alimento común que lo convierte en un bien de consumo sobrenatural.

PALABRAS CLAVE

Alimento, banquete ritual, sacrificio, mediación, interpretaciones del sacrificio.

Domingo Plácido Suárez

LA COMENSALIDAD EN EL ORIGEN DE LAS COMUNIDADES CÍVICAS GRIEGAS

RESUMEN

El simposio, desde el inicio de las sociedades jerarquizadas, se erige en instrumento de cohesión social y de control por parte de los dominantes. Los centros en que se celebran fueron embriones de lugares sacros que se transformaron, con los cambios de los orígenes del arcaísmo, en templos que funcionaban como centro de las actividades cívicas.

PALABRAS CLAVE

Simposio, jerarquización, control social, arcaísmo, orígenes de la pólis.

Miriam Valdés Guía

Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferrinnen en Atenas arcaica

RESUMEN

Las tumbas áticas del s.VII, especialmente las del Cerámico, se distinguen por la cremación primaria y, sobre todo, por la presencia de zanjales para ofrendas con abundante vajilla de banquete. Estos enterramientos de la élite muestran una marcada tendencia a la heroización en la que la práctica de la comensalidad en la propia tumba y la destrucción de vajilla tienen un papel importante.

PALABRAS CLAVE

Tumbas, s.VII a.C., Opferrinnen, banquete, Eupátridas

Fernando Notario Pacheco

Manjares de cuna y lecho: los banquetes sacrificiales natalicios y nupciales en la democracia ateniense del siglo IV a.C.

RESUMEN

Mientras que los banquetes sacrificiales poliados han recibido en los últimos años una merecida y justa atención por parte de los especialistas en la cultura griega clásica, no ha ocurrido lo mismo en el caso de los banquetes sacrificiales de carácter familiar. En esta contribución vamos a explorar uno de los aspectos más importantes de este tipo de celebraciones: la adquisición, preparación, exhibición y consumo de los alimentos en el marco de estas festividades. De este modo, vemos cómo estas prácticas se relacionan con procesos más generales en el mundo griego en los que el alimento se constituye como un elemento clave para pensar, comprender y expresar las relaciones interpersonales a lo largo del siglo IV a.C.

PALABRAS CLAVE

Sacrificios, comida, familia, nacimiento, boda

María José García Soler

ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO: LA FIGURA DEL MAGEIROS EN LA ANTIGUA GRECIA

RESUMEN

El término mageiros se utiliza en la antigua Grecia para designar a un personaje complejo. Originalmente era el oficial que en los sacrificios se encargaba de dar muerte a la víctima y después, una vez separada la parte destinada a los dioses, la cocinaba para el banquete sacrificial. A partir de esta segunda función y con la extensión de los nuevos refinamientos gastronómicos, se fue especializando como cocinero profesional contratado para la preparación de banquetes con motivo de celebraciones de diverso tipo. De esta manera se produjo progresivamente un desplazamiento del terreno público al privado y del religioso al profano, hasta ser identificado propiamente con un cocinero y no con un sacrificador.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio en Grecia antigua; cocinero en Grecia antigua; comidas sagradas

Carla Rubiera Cancelas

MUJERES Y HOMBRES COMO VÍCTIMAS DE SACRIFICIO EN LAS *TRAGEDIAS* DE EURÍPIDES. LECTURAS DESDE EL GÉNERO

RESUMEN

Los sacrificios han caracterizado las religiones de la antigüedad. Son muchos los elementos que han sido utilizados para tales prácticas apareciendo en determinadas ocasiones los seres humanos. Lejos de entrar en el debate historiográfico que se centra en la veracidad de los sacrificios de personas o hablar de éstos ligados a un determinado estadio evolutivo dentro de las distintas sociedades, el interés de este artículo es el análisis de las víctimas. No deja de ser interesante acercarse al sacrificio humano para saber que caracteriza a aquellos hombres y mujeres que son elegidos para ser inmolados por el bien de la comunidad. A modo de ejemplo para ilustrar esta situación, he seleccionado los casos que aparecen en las *Tragedias* de Eurípides, texto en el que encontramos determinados sacrificios humanos, los cuales analizaré teniendo en cuenta conceptos como virginidad, linaje y género.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio humano, *Tragedias*, género, linaje, virginidad, Grecia.

Jorge García Cardiel

REFLEXIONES EN TORNO AL BANQUETE FUNERARIO IBÉRICO

RESUMEN

En estas páginas pretendemos cuestionar la historicidad del banquete funerario ibérico, para lo cual revisaremos todas las fuentes arqueológicas que han sido empleadas para afirmar su existencia. Nuestra conclusión es que, si bien unos pocos datos permiten sospechar la existencia de este ritual, en modo alguno consideramos probada su historicidad, y menos aún su generalización por toda la cultura ibérica, como habitualmente se pretende. Desechamos, además, la influencia griega que tradicionalmente se admite para este tipo de banquetes: de aceptar su existencia, debemos entenderlos como la evolución de un ritual existente en la Península Ibérica al menos desde época tartésica, y con precedentes en el mundo semita.

PALABRAS CLAVE

Silicernia, Los Villares, El Molar, restos faunísticos, Mas Castellar de Pontós, Turó dels dos Pins, simposio.

Juan Ramón Carbó García

LA PROHIBICIÓN RELIGIOSA DACIA DEL CONSUMO DE VINO. PERSPECTIVAS SOBRE SU SUPUESTA SUPERIORIDAD MORAL EN LA HISTORIOGRAFÍA RUMANA

RESUMEN

A partir de los escasos testimonios literarios antiguos sobre la religión de los dacios se elaboró posteriormente una imagen idealizada de éstos, en particular por causa de las características de una pretendida reforma religiosa desarrollada en el siglo I a.C. que habría incluido la prohibición del consumo de vino. Comenzando con el análisis de esos testimonios, plantearé las perspectivas resultantes defendidas por la historiografía rumana de corte dacianista e intentaremos contrastar los datos ofrecidos por las fuentes literarias con la evidencia arqueológica más reciente.

PALABRAS CLAVE

Prohibiciones religiosas, vino, dacios, historiografía, Dacia.

Rocío Gordillo Hervás

LA REHABILITACIÓN DE LAS *APARCHAI* EN ÉPOCA IMPERIAL

RESUMEN

El tema que se va a tratar en este artículo es la rehabilitación de unos rituales que, aún habiendo sido utilizados como símbolo de sometimiento de las poblaciones griegas orientales y occidentales bajo la *polis* ateniense, van a ser restaurados bajo el gobierno del emperador Adriano. Esta rehabilitación traerá consigo una nueva definición de lo que ellos significan puesto que se van a definir como el elemento ritualístico unificador de la nueva comunidad helena gestada en torno al siglo II d.C.

PALABRAS CLAVES

Eleusis, Adriano, *Aparchai*, Panhelenion.

Antón Alvar Nuño

OFRENDAS VEGETALES EXÓTICAS EN EL SACRIFICIO ROMANO

RESUMEN

Aunque se admite en las principales definiciones de sacrificio, la destrucción de ofrendas vegetales en el fuego no suele incluirse dentro de los análisis sobre este tipo de práctica ritual: normalmente se hace énfasis en el acto violento del sacrificio animal y se deja de lado el vegetal. No obstante, este también es sensible a las dinámicas propias de la religión; el estudio de sus usos dentro del ritual del sacrificio permite apreciar las ambigüedades y constantes reelaboraciones del mismo. En este artículo se analiza el uso de especias y plantas exóticas en el sacrificio romano destacando su importancia en los procesos de cambio y continuidad, su valor simbólico y la reflexión teológica por parte de la intelectualidad romana acerca del uso de plantas y especias exóticas en el sacrificio.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio, cambio y continuidad, valor simbólico, especias exóticas, plantas exóticas, representaciones literarias.

José Ignacio San Vicente González de Aspuru

LA ADORMIDERA Y EL CULTO A CERES EN LA ESCULTURA ROMANA DE LAS INICIADAS DURANTE EL SIGLO II D. C.

RESUMEN

Se analiza la conexión entre Ceres y las dinastías alto imperiales a través de las imágenes de las emperatrices representadas como Ceres. Se presta especial atención a la vinculación de la adormidera con Deméter/Ceres y la dinastía antoniniana.

PALABRAS CLAVE

Ceres, Deméter, adormidera, opio, esculturas, Eleusis, Adriano Aurelio, Marco.

Mirella Romero Recio

El templo de Isis en Pompeya: los restos que han nutrido un mito

RESUMEN

El templo de Isis en Pompeya fue uno de los hallazgos que más impactó a eruditos y viajeros aficionados. Los restos encontrados en su interior hablaban de una religión misteriosa desconocida en el mundo occidental que pronto fueron interpretados al gusto de quienes los contemplaban. Las ofrendas alimenticias y los restos humanos pasaron a convertirse en elementos sustentadores de un mito nutrido con la imagen de rituales perversos propios de unas culturas orientales cada vez más criticadas.

PALABRAS CLAVE

Pompeya, Isis, legado clásico, historia de la arqueología, religiones orientales.

Sorin Nemeti, Irina Nemeti

IL PESCE E L'ARIETE. FESTEGGIANDO CON I CAVALIERI DANUBIANI

RIASSUNTO

Questo studio analizza l'iconografia del culto dei cosiddetti Cavalieri Danubiani concentrandosi sui sacrifici e sui alimenti sacri. Si tratta di rilievi di pietra con tre registri prodotti e circolanti sul territorio della provincia Dacia, e di altre tre varianti di tavolette di piombo che ebbero maggiore diffusione nel Pannonia Inferiore, nella zona del centro di Sirmium. I monumenti scelti si rilevano come forme evolute dell'iconografia del culto

che narrano attraverso le scene simboliche e gli episodi mitici e descrivono atti rituali. Queste iconografie complesse sono pseudo-narrative perché contengono tra le scene chiave, ordinate diacronicamente, le date essenziali del culto, i momenti esponenziali del registro mitico e rituale. La carne del pesce e dell'ariete diventano gli alimenti sacri degli dei e della gente adorante intorno a un mito ed a un rituale complesso.

PALABRAS CLAVE

Cavaliere Danubiani, Dacia romana, rilievo, tre registri, pesce, ariete.

John B. Rives

OPCIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO RELIGIOSO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y TARDÍA: MODELOS E INTERROGANTES

RESUMEN

Este artículo intenta reflexionar en profundidad sobre las transformaciones de la identidad religiosa desde la Antigüedad Clásica hasta la Antigüedad Tardía, y sobre el papel jugado por la conversión en esa transformación. A partir de un modelo simple de tres puntos de cambio religioso, reconsidero la distinción clásica de A. D. Nock entre conversión y adhesión. Sostengo que lo que en realidad distingue la Antigüedad Clásica de la Antigüedad Tardía no era la apariencia de opciones religiosas que ofrecían la posibilidad de una reorientación radical en la comprensión del cosmos de una persona, como implica Nock, sino más bien el desarrollo de estructuras sociales que transformaron esa posibilidad en una necesidad, que efectivamente no permitieron la adhesión e hicieron de la conversión el único tipo de opción religiosa posible.

PALABRAS CLAVE

Cambio religioso, identidad religiosa, conversión, cultos de misterios, Cristianismo.

ANALITICAL SUMMARY

Jaime Alvar Ezquerro

THE ALCHEMY OF FOOD: THE RITUAL SACRIFICE

ABSTRACT

This paper is a presentation of the volume. Its aim is to explore the relationship between the food, consumers, its sacralisation and the sacrifice. Picking up some examples provided by literary sources and archaeology, the paper offers an overview throughout modern bibliography and historiographical items on sacrifice. Its central role is based in its capability to transform the common food into a divine one.

KEY WORDS

Food, ritual banquets, sacrifice, mediations, interpretations of sacrifice.

Domingo Plácido Suárez

THE PRACTICE OF DINING TOGETHER IN THE ORIGINS OF GREEK CIVIC COMMUNITIES

ABSTRACT

The symposium, from the beginning of hierarchized societies, set it self up as an instrument of social cohesion and control on the side of dominants. Centres where they hold were embryonic of sacred places which became, in the origins of archaism, temples that operate as centre for civic activities.

KEY WORDS

Symposium; creation of hierarchies; social control; archaism; origins of polis

Miriam Valdés Guía

FUNERARY BANQUETS AND EUPATRIDS: THE OPFERRINNEN RITUAL IN ARCHAIC ATHENS

ABSTRACT

Attic tombs in the VII Century BC, especially in the Kerameikos, are distinguished by primary cremation and, over all, by the presence of offering trenches with banquet pottery. These elite burials show a sharp tendency to heroization which could be related with the practice of commensality and pottery destruction in the tomb

KEY WORDS

Tombs, VII Century B.C., Opferrinnen, banquet, Eupatrids

Fernando Notario Pacheco

DELICACIES OF BASSINET AND BED: SACRIFICIAL BIRTH AND WEDDING BANQUETS IN THE ATHENIAN DEMOCRACY IN THE FOURTH CENTURY BC

ABSTRACT

While the public sacrifices have been deeply studied in the last years by scholars and specialists in Greek classical culture, the familiar sacrificial feasts haven't received the same attention. In this contribution, we are going to study one of the most relevant aspects in this kind of celebrations: the acquisition, preparation, exhibition and consumption of food. In doing so, it will be seen how these practices are related with

more general processes in the Greek world along the Fourth Century BC, where the food is a key element for thinking, understanding and expressing the interpersonal and social relationships.

KEY WORDS

Sacrifices, food, family, birth, wedding

María José García Soler

BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE: THE FIGURE OF THE MAGEIROS IN ANCIENT GREECE

ABSTRACT

The term *μαγειρος* is used in ancient Greece to designate a complex character. Originally it was the officer in charge of sacrifices to kill the victim and then once removed a section dedicated to the gods, the sacrificial meal cooked for. From this second function, and with the extension of the new gourmet refinements, has specialized as professional cook hired for the preparation of a banquet on the occasion of celebrations of various kinds. In this way there was a progressive shift of public to private and religious to the profane, until the *μαγειρος* was identified properly by a cook and not by a sacrificer.

KEY WORDS

Sacrifice in ancient Greece; cook in ancient Greece; sacred meals

Carla Rubiera Cancelas

WOMEN AND MEN AS SACRIFICE VICTIMS IN EURIPIDES' *TRAGEDIES*. A GENDER PERSPECTIVE

ABSTRACT

In Ancient times, sacrifices were characteristic in many different religions. Many elements were used to perform those practices, including the killing of human beings. Historiography studies whether these human sacrifices were real and examines specific evolution stages within those societies. However, the aim of this article is to analyze the victims. The study of human sacrifice reveals which characteristics were used to select those men and women, why they were chosen to be killed for their communities' own good. From a gender perspective, I have focused my study in some of the cases which appear in Euripides' *Tragedies* and analyzed them in relation to lineage and virginity.

KEY WORDS

Human sacrifices; *Tragedies*; lineage; gender; virginity; Greece

Jorge García Cardiel

REFLECTIONS ON THE IBERIAN FUNERARY FEASTING

ABSTRACT

On this paper we will try to question the reality of the Iberian funerary feasting, so we will go through all the archaeological evidences which have been used in order to affirm its actual existence. Our conclusion is that there are some dates which allow us to suspect of the reality of this ritual, but we can't consider it as a proved thing, and in any case we can accept it as a generalized ritual all over the Iberian culture. We deny also the Greek influence over this kind of feasting; if we accept its existence, we must interpret it as the evolution of a preexistent ritual which dates at least from the Tartesians' age, with precedents in the Semitic world.

KEY WORDS

Silicernia; Los Villares; El Molar; faunist remains; Mas Castellar de Pontós; Turó dels dos Pins; symposium.

Juan Ramón Carbó García

THE DACIAN RELIGIOUS PROHIBITION ON CONSUMPTION OF WINE. PERSPECTIVES ON THEIR ALLEGED MORAL SUPERIORITY IN THE ROMANIAN HISTORIOGRAPHY

ABSTRACT

Beginning with the scarce ancient literary evidence about the Dacian religion, an idealized image of this people was subsequently developed, mainly because of the characteristics of a supposed religious reform developed in the first century BC, which would have included the prohibition on wine consumption. Analyzing that evidence, we shall raise the resulting perspectives defended by Romanian historiography of Dacianist type. Then we will try to compare the data offered by the literary sources with the latest archaeological evidence.

KEY WORDS

Religious prohibitions; wine; Dacians; historiography; Dacia.

Rocío Gordillo Hervás

THE REHABILITATION OF THE *APARCHAI* IN IMPERIAL PERIOD

ABSTRACT

This article addresses the restoration of the *aparchai* rituals which, despite having previously been the symbol of subjection of the east Greek and west Greek population under the Athenian *polis*, were restored under the rule of emperor Hadrian. The analysis of this restoration will allow for a new definition of such ritual elements as the unifying factor for the new hellenic community which took form around the second century AD.

KEY WORDS

Eleusis; Hadrian; *Aparchai*; Panhellenion.

Antón Alvar Nuño

EXOTIC VEGETABLE OFFERINGS IN ROMAN SACRIFICE

ABSTRACT

Although vegetable offerings are generally admitted in the main definitions of sacrifice, they are not included in the analysis of this kind of ritual practice: the violent act of animal sacrifice is frequently over-emphasized while vegetables are neglected. However, vegetable offerings are also sensitive to the dynamics of religion; the study of the ways they are used in the ritual of sacrifice allows us to appreciate its ambiguities and constant re-elaborations. I analyze in this paper the use of exotic spices and vegetables in roman sacrifice stressing their importance in the processes of continuity and change, their symbolic value and their inclusion in theological reflections by Roman literates.

KEY WORDS

Sacrifice; continuity and change; symbolic value; exotic spices; exotic vegetables; literary representations

José Ignacio San Vicente González de Aspuru

THE OPIUM POPPY AND THE CULT OF CERES IN ROMAN SCULPTURES OF THOSE INITIATED DURING THE SECOND CENTURY A. C.

ABSTRACT

This paper analyze the connection between Ceres and early imperial dynasties through the images of empresses represented as Ceres. Special attention is given to linking the opium poppy with Demeter/Ceres and the Dynasty Antoniniana.

KEY WORDS

Ceres; Demeter; poppy; opium; sculptures; Eleusis; Hadrian; Marcus Aurelius.

Mirella Romero Recio

THE TEMPLE OF ISIS IN POMPEII: THE REMAINS THAT HAVE SUSTAINED A MYTH.

ABSTRACT

The Isis temple in Pompeii was one of the findings that most impacted scholars and enthusiastic travellers. The remains found inside spoke of a mysterious religion unknown to the Western world and were quickly interpreted to the liking of those who contemplated them. The food offerings and human remains went on to become sustaining elements of a myth nourished by the belief that evil rituals were characteristic of some increasingly criticised oriental cultures.

KEY WORDS

Pompeii; Isis; classical legacy; history of archaeology; oriental religions

Sorin Nemeti, Irina Nemeti

FISH AND RAM. BANQUETING WITH THE DANUBIAN RIDER GODS

ABSTRACT

The present study analyzes the cult of the so-called Danubian Riders, with special emphasis on the sacrifices and sacred food involved. As primary sources the study uses the three-row reliefs that were made and circulated in the province of Dacia, and other variants of the lead tablets that were mostly distributed in Pannonia Inferior, around the center of Sirmium. These selected monuments reveal themselves as developed forms of this cult's iconography, narrating mythical episodes through symbolic scenes and describing ritual acts. These complex iconographies are pseudo-narrative because they include, among the diachronically ordered key scenes, essential data on the cult, the exponential moments of both the mythical and ritual rows. The meat of both fish and ram becomes the sacred food of the Gods and of the people adoring them, around a complex myth and ritual.

KEY WORDS

Danubian Riders; Roman Dacia; relief; three-row reliefs; fish; ram

John B. Rives

RELIGIOUS CHOICE AND RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL AND LATE ANTIQUITY: MODELS AND QUESTIONS

ABSTRACT

This paper is an attempt to think broadly about the transformation of religious

identity from classical to late antiquity, and the part played in that transformation by conversion. Beginning with a simple three-point model of religious change, I reconsider A. D. Nock's classic distinction between conversion and adhesion. I argue that what really distinguishes classical from late antiquity was not the appearance of religious choices that offered the possibility of a radical reorientation in a person's understanding of the cosmos, as Nock implies, but rather the development of social structures that transformed that possibility into a necessity, that effectively disallowed adhesion and made conversion the only possible type of religious choice.

KEY WORDS

Religious change; religious identity; conversion; mystery cults; Christianity

MONOGRÁFICO

ALIMENTOS DIVINOS. BANQUETES HUMANOS. SACRIFICIOS, COMIDAS
RITUALES Y TABÚES ALIMENTICIOS EN EL MUNDO ANTIGUO

LA ALQUIMIA DEL ALIMENTO: EL SACRIFICIO RITUAL*.

THE ALCHEMY OF FOOD: THE RITUAL SACRIFICE

JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad Carlos III

ARYS, 9, 2011, 21-32 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Como presentación del tema colectivo, este trabajo explora las relaciones entre los alimentos, sus consumidores, la sacralización y el sacrificio. A través de algunos ejemplos procedentes de las fuentes literarias y de los restos arqueológicos se hace un repaso por la bibliografía relacionada con los banquetes rituales y la historiografía del sacrificio. El papel central del sacrificio es debido a su capacidad sacralizadora del alimento común que lo convierte en un bien de consumo sobrenatural.

ABSTRACT

This paper is a presentation of the volume. Its aim is to explore the relationship between the food, consumers, its sacralisation and the sacrifice. Picking up some examples provided by literary sources and archaeology, the paper offers an overview throughout modern bibliography and historiographical items on sacrifice. Its central role is based in its capability to transform the common food into a divine one.

PALABRAS CLAVE

Alimento, banquete ritual, sacrificio, mediación, interpretaciones del sacrificio.

KEYWORDS

Food, ritual banquets, sacrifice, mediations, interpretations of sacrifice.

Fecha de recepción: 06/01/2012

Fecha de aceptación: 07/03/2012

* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación HAR2008-02434/HIST, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

El banquete es una ceremonia festiva que se realiza en comunidad¹. La muerte, la amistad, el nacimiento, la paz o la guerra se celebran con banquetes. Cualquier ocasión es propicia para consumir alimentos, pero el banquete requiere alimentos especiales. No todas las comidas son banquetes. El banquete exige una dimensión especial, simbólica, de la que carece el consumo cotidiano; posee connotaciones específicas porque es una acción ritualizada en la que se estrechan lazos comunitarios, familiares, cívicos, mediante el consumo de alimentos extraordinarios, frecuentemente sacralizados, es decir, marcados por su relación con el mundo de lo sobrenatural². El consumo de alimentos se convierte así en un mecanismo de relación con el universo imaginario plagado de entes intangibles que frecuentan la vida de los mortales. La muerte es el tránsito hacia ese espacio en el que los vivos se encuentran definitivamente con sus seres desaparecidos y, por tanto, la despedida requiere una celebración que, al mismo tiempo, festeja la continuidad de la vida en el mundo material, consumidor insaciable de los recursos provistos por los entes sobrenaturales o depositarios de sus propias fuerzas vitales³. Precisamente por ello, el consumo de alimentos constituye una agresión contra el orden natural que requiere reparación y ésta se logra mediante la sacralización de lo que se

1 Véase como punto de partida para el análisis de los banquetes públicos el excelente estudio de SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités Grecques*, Roma, 1992. Una segunda edición de 2011 actualiza la bibliografía hasta esa fecha. Los banquetes privados en el mundo griego fueron objeto de un importante análisis en el congreso organizado por O. Murray en Oxford en 1984, (MURRAY, O. (ed.): *Symptotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990), que supuso un punto de inflexión en el estudio del simposio; BRUIT-ZAIDMAN, L.: «Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 31-46.

2 El estudio de las estructuras simbólicas es la gran aportación de DÉTIENNE, M. y VERNANT, J.-P.: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.

3 ANDRÉ, J.: « Les offrandes alimentaires dans le culte des morts à Rome », en Ph. MARINVAL (dir.), *Histoires d'Hommes, Histoires de plantes. Hommages au professeur Jean Erroux. Rencontres d'archéobotanique de Toulouse*, Mémoire de Plantes 1, Toulouse, 2001, pp. 215-221. SAC 145.2 E. 36; el análisis más específico de cómo opera la arqueología en el conocimiento de los rituales funerarios puede encontrarse en O'DAY, S. J., VAN NEER, W. y ERVYNCK, A. (eds.): *Behaviour Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity. Proceedings of the 9th Conference of the International Council of Archaeozoology (Durham, August 2002)*, Oxford, 2004; así como en DUDAY, H.: *The Archaeology of the Dead: Lectures in Archaeothanatology*, Oxford, 2009.

consume y la ritualización de la consumición mediante una acción normalizada⁴. Sólo recientemente se ha dado la importancia que merece a la información que proporcionan los residuos materiales de las celebraciones rituales gracias a la innovación metodológica aportada por la Arqueología⁵.

También el nacimiento supone una alteración del orden natural, con el que se garantiza la perpetuación del grupo y, por consiguiente, también se celebra haciendo partícipes a los seres sobrenaturales de un banquete que expresa la alegría no sólo de los progenitores, sino de la totalidad de la comunidad. Con igual frecuencia el homenajeado por el sacrificio funerario es el propio difunto, cuya alma debe ser calmada para evitar venganzas, como ocurre en el paso de las *Argonáuticas Órficas*, tras la muerte involuntaria del rey Cícico a manos de Heracles (AO, 568-575)⁶. Y también, los ritmos del tiempo marcados por días específicos del calendario se festejan en honor de la divinidad tutelar correspondiente mediante el consumo comunitario de alimentos. Así lo indica Macrobio: *Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandum rem privatam publicamque concessi, intercisi deorum hominumque communes sunt. Festis insunt sacrificia epulae ludi feriae* (Sat. 1.16.2-3)⁷.

El banquete, por tanto, está en el epicentro de la vida religiosa y constituye uno de los elementos simbólicos más importantes de la vida comunitaria, como instrumento de cohesión y expresión de pertenencia al grupo. Es ahí, precisamente, donde radica su importancia.

Lo que diferencia el banquete de cualquier comida cotidiana es precisamente la ritualización y la especial cualidad del producto consumido, es decir, la sacralización del alimento y valor simbólico de la forma en la que se consume. El banquete, pues, requiere alimentos especiales, bien sea por su

4 A propósito de las formas de ritualización y del consumo de la víctima sacrificial: GEORGOUDI, S., KOCH PIETTRE, R. y SCHMIDT, F. (eds.): *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005; para el caso de Roma véase VAN ANDRINGA, W. (ed.): *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans le monde romain*, monográfico de *Food and History*, 5.1, 2007.

5 Véase como ejemplo, al margen de la restante bibliografía que a este respecto se cita a lo largo del artículo, la interesantísima colección de trabajos reunidos en SCHEID, J. (éd.): *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Collection de l'École Française de Rome, 2008.

6 SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M.: «Ritual y sacrificio en las Argonáuticas Órficas», *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 5, 1993, pp. 169-184.

7 En ese mismo sentido se entiende el texto de Servio en el que queda claro que los días de fiesta son obligaciones contraídas con los dioses: *Sunt enim aliqua, quae si festis diebus fiant, ferias polluant: quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent, ut, sicubi viderint opifices adsidentes opus suum, prohibeant, ne pro negotio suo et ipsorum oculos et caerimonias deum attaminent: feriae enim operae deorum creditae sunt. Sane feriis terram ferro tangi nefas est, quia feriae deorum causa instituuntur, festi dies hominum quoque* (Serv. in Verg. Georg. 1. 268).

escasez, por los atributos que se le presumen, por sus propiedades, por considerarse producto predilecto de algún ser sobrenatural.

Los alimentos escasos y preciados son considerados como propiedad divina. Los ejemplos que acreditan esta afirmación son muy numerosos; bastaría con recordar cómo el azafrán es atributo de las deidades minoicas⁸. En general, todo lo que altera los sabores comunes otorgándoles nuevas propiedades, afrodisíacas, curativas o alteradoras, pertenece al dominio de los dioses. Como el fuego de Prometeo, a ellos se les sustrae y, en consecuencia, a ellos hay que recompensarlos mediante una ofrenda que mantenga su voluntad propicia para los consumidores.

Pero más allá del producto ofrecido o consumido⁹, la clave que convierte el alimento cotidiano en banquete y el alimento de los dioses en consumo de mortales es el sacrificio. La comunicación de los mortales con lo numinoso primero y con los dioses después se realiza a través del sacrificio. El sacrificio es el acto central de la ritualidad, el antecedente necesario para el banquete, aunque no todos los sacrificios culminan en comidas colectivas. Naturalmente, el sacrificio adquiere fisonomías bien distintas a lo largo de la historia, al socaire de los propios procesos de complejidad social.

Muy pronto parecen haberse instaurado los mediadores tanto en Grecia¹⁰, como en Roma. Se atribuye a Numa Pompilio la instauración del sacerdocio, según un afamado texto de Livio (1.20.5-7), en el que queda de manifiesto que su principal cometido es el sacrificio de seres vivos (*hostiae* o *victimae*) para la preservación de la *pax deorum*¹¹. Es importante destacar el hecho de

8 MARINATOS, N.: «An offering of saffron to the Minoan goddess of nature: the role of the monkey and the importance of saffron», *Boreas*, 15, 1987, p. 123 ss.

9 No todos los animales que participan en la vida religiosa son objeto de sacrificio. Vid. FINDEISEN, H.: *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres*, Stuttgart, 1956; BODSON, L.: *Hierazoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruselas, 1978; JAMESON, M.H.: «Sacrifice and animal husbandry in classical Greece», en C.R. WHITTAKER (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, pp. 87-119; ISAGER, S.: «Sacred animals in classical and hellenistic Greece», en T. LINDERS y B. ALROTH (eds.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1992, pp. 15-20; SCARPI, P.: «Manteis e animali: dal segno alla parola nella divinazione greca», en I. CHIRASSI COLOMBO y T. SEPPILLI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari: Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa, 1998, pp. 107-117.

10 BERTHIAUME, G.: *Les rôles du mâgeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982.

11 *Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur* (Liu. 1.20.5-7).

que las víctimas constituyen el primero de los elementos bajo competencia pontifical y se anteponen a los *dies*, a los *templa*, a la *pecunia*, los *cetera sacra*, incluidos *funebria* y *prodigia*. La reforma de Numa fue tan compleja que sin duda requirió textos escritos para poder observar la complejidad de los *sacra* y de las *cerimoniae*, plagados de una reglamentación minuciosa de los sacrificios y las prescripciones rituales. En la *Vida de Numa* de Plutarco se conserva algunas noticias, como la obligación de sacrificar un número impar de víctimas a los dioses celestes, mientras que a los *dii inferi* había que ofrecerles un número par; así como la prohibición de sacrificar sin harina, de hacer libaciones de vino a los dioses, la obligación de orar realizando un giro sobre sí mismo. La certeza de que tales escritos remontan a la época monárquica se encuentra en la afirmación de Varrón, según la cual, los *libri Numae* constituían el núcleo primitivo de los *libri pontificum*¹².

Mediante el sacrificio, las distintas agrupaciones cívicas romanas podían establecer una comunicación con la divinidad destinataria del acto ritual, cuyo efecto buscado era una relación de intercambio entre una fuerza capaz de ofrecer y una colectividad necesitada de recibir. *Emporiké techne* diría Sócrates en una expresión que podríamos traducir como chalaneo.

En efecto, esta forma de mercadear es muy especial, como pone de manifiesto el propio término latino que sirve para designarlo: *cultus*. Procede del verbo *colere*, que se refiere al cuidado de la tierra, de los animales, de los hombres o de los propios dioses, con el objetivo de obtener los frutos deseados. Incluso, como afirma Turcan, el sacrificio, como expresión del culto, es indispensable para la existencia misma de los dioses. En consecuencia, cuantos más sacrificios se les ofrecían más poder adquirían y ello se comprueba en el verbo *mactare*, cuyo significado inicial sería “acrecentar” o “hacer más grande” (Serv., in *Verg. Aen.* 4.57. Pertenece al mismo radical que *magis*), para pasar a significar “sacrificar” o “inmolar”.

Los sacrificios podían consistir en ofrendas incruentas o sacrificios cruentos de animales vivos; en este segundo caso, los objetivos buscados eran de magnitud mayor, pues la sangre era considerada del agrado de los dioses:

Ideo autem lactis et sanguinis mentio facta est, qui adfirmantur animae lacte et sanguine delectari. Varro quoque

12 Sobre la reforma religiosa de Numa: RIBEZZO, F.: «Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma», *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. VIII, vol. 5, 1950, p. 553 ss.; HOOKER, E. M.: «The Significance of Numa's Religious Reforms», *Numen* 10, 1963, p. 87 ss.; DELLA CORTE, F.: «Numa e le streghe», *Maia* 26, 1974, p. 3 ss.; LEVI, M.A.: «Il re Numa e i *penetralia pontificum*», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 115, 1981, p. 161 ss.; MARTÍNEZ-PINNA, J.: «La reforma de Numa y la formación de Roma», *Gerión* 3, 1985, p. 97 ss.; POU CET, J.: *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, en especial pp. 194 ss. y p. 219 ss.; FASCIONE, L.: *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso*, I parte, Napoli 1988, p. 128 ss.; CAPDEVILLE, G.: «Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse», *Pallas*, 39, 1993, p. 153 ss.

dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant, quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. Apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se composuit, et sic pugnauerunt: et quod muneri missi erant, inde munus appellatum (Serv., in Verg. Aen. 3.67)

Para asegurar al fiel el conocimiento de las distintas modalidades del sacrificio, los sacerdotes romanos establecieron con extraordinaria precisión tanto las reglas rituales, como la tipología de los animales destinados a cada divinidad.

Así lo expresa Servio: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit* (Serv. in Verg. Georg. 2.380).

En la práctica religiosa corriente, el término *hostiae* designaba animales pequeños, como cerdos, cabras, ovejas. Los animales de mayor tamaño, en especial toros y vacas, eran *victimae*. Macrobio (*Sat.* 3.5.6) indica que antes del sacrificio era necesario proceder a la confirmación de que las víctimas eran *electae, eximiae, egregiae* (separadas del rebaño) y, en consecuencia idóneas para la inmolación. En los sacrificios más solemnes, el ritual prescribía que se inmolaran víctimas de diferentes especies; el más notable de estos actos era el *suovetaurilia* que se celebraba anualmente en la segunda mitad de mayo por parte del *pater familias* al celebrar los *ambarvalia*, la purificación de los campos relatada por Catón. También se realizaba en las ceremonias lustrales en honor de Marte cada cinco años con ocasión del censo.

No se trata más que de algunos ejemplos del funcionamiento de la actividad central en la religión grecorromana¹³. Evidentemente, esa práctica ha dejado imágenes que constituyen un testimonio de extraordinario interés para conocer los entresijos del ritual¹⁴, pero a lo que hasta hace unos pocos años no se había prestado atención es a los residuos arqueológicos del ritual¹⁵.

13 RÜPKE, J.: «Gäste der Götter — Götter als Gäste: zur Konstruktion des römischen Opferbanketts», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 227-239; *ibidem*, SCHEID, J.: «Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome Antique», pp. 273-287.

14 VAN STRATEN, F. T.: *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995; HIMMELMANN, N.: *Tieropfer in der griechischen Kunst*, Opladen, 1997; PRIEUR, J.: *Les animaux sacrés dans l'Antiquité. Art et religion du monde méditerranéen*, Rennes, 1998.

15 Se trata de una línea de investigación innovadora que ha dado excelentes frutos, véase por ejemplo: VAN ANDRINGA, W. (ed.): *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*,

El análisis de los huesos de las víctimas proporciona una perspectiva radicalmente innovadora a propósito del desarrollo del ritual, las especies escogidas para las distintas divinidades y, lo que desde la perspectiva social es más importante, las formas de consumo y la disposición de los participantes, es decir, el universo de la comensalidad. Hace algunos años R. Turcan escribió un artículo sobre los sacrificios en el mitraísmo, nadie discutió el contenido del trabajo que se convirtió en la explicación única de los ritos acometidos en los altares dedicados al dios Mitra¹⁶. Sin embargo, años más tarde volvió él mismo sobre el asunto y, con sistemática racionalidad, desmontó su interpretación anterior. Nada permite afirmar, en la arqueología mitraica, que se sacrificaran toros en honor de la divinidad, tan sólo se documentan huesos de aves en el consumo de los banquetes mitraicos¹⁷. Con la misma lógica, hay que rechazar la interpretación de la famosa “Tumba del Elefante” en Carmona como santuario metróaco, dedicado a la Magna Mater. No es posible que allí se sacrificaran toros¹⁸. El taurobolio sí constituye un rito central en el culto de Cibeles, pero no en todos los altares en los que se representa el bucráneo hay que entender que se trata de ritos taurobólicos si no lo confirma un texto epigráfico. La arqueología ha avanzado mucho en el análisis de los materiales óseos, de modo que se puede trascender de la mera enumeración y descripción de los animales hallados en una excavación, hasta la reconstrucción de rituales, su adscripción a un determinado culto, e incluso las fechas de una ceremonia concreta. Tal es el caso de los restos encontrados en Atenas en el altar occidental de la Stoa pintada procedente de sacrificios a Afrodita Urania¹⁹, o el del microanálisis del yacimiento de Tienen (Bélgica), que ha permitido documentar que el santuario que se estaba excavando era un mitreo²⁰. No obstante, los estudios particulares son ya muy abundantes y no se puede entrar pormenorizadamente en el asunto²¹.

Saint-Étienne, 2000.

16 TURCAN, R.: «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et modalités», *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981, p. 344 ss.

17 *Idem*, «Les autels du culte mithriaque», *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque de Lyon, 4-7 Juin 1988*, en R. ÉTIENNE y M.-T. LE DINAHET (eds.), París, 1991, pp. 217-225. Esa conclusión ha sido corroborada por las excavaciones del mitreo de Tienen al que me referiré a continuación.

18 Para la actualización del debate: ALVAR, J.: «Fantasía y realidad, Cibeles en Carmona. Problemas historiográficos de un monumento funerario», *ARYS*, 5, 2002 (2006), pp. 87-98.

19 FOSTER, G. V.: «The Bones from the Altar West of the Painted Stoa», *Hesperia*, 53.1, 1984, pp. 73-82.

20 MARTENS, Marleen: «The Mithraeum in Tienen (Belgium). Small Finds and what they can tell us», en M. MARTENS y G. DE BOE (eds.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*. Archeologie in Vlaanderen Monografie 4, Bruselas, 2004, pp. 25-56.

21 Por ello remito a estudios más generales: KADLETZ, E.: *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Diss. Seattle (Univ. of Washington), 1976; GOLDSTEIN, M. S.: *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, UMI diss., 1978; RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens sur l'antiquité

Los sacrificios de perros también comienzan a estar arqueológicamente atestiguados²². Un detallado estudio sobre los restos de una comida ritual en Sardis ha puesto de manifiesto la complejidad de la celebración en la que se sacrificaba, cocinaba y consumía carne de perro en honor de una divinidad local, Kandaules, asociada con Heracles y con Hermes²³. En las Tablas Iguvianas, fechadas en el siglo III a.C., se detalla un ritual vinculado al sacrificio de un perro que era descuartizado y asado. El utillaje de la ceremonia, así como los restos del animal, se enterraban junto al altar²⁴.

Pero más allá de la casuística, que es inabarcable, deseo regresar a lo que considero nuclear en la sacralización del alimento, el sacrificio, pero desde una perspectiva más historiográfica. El problema del significado último del sacrificio quedó formulado, como es natural, por los primeros ensayos antropológicos. E.B. Tylor fue el primero que formuló la hipótesis de que el sacrificio era un don para los dioses²⁵. En su esquematismo evolucionista propuso una taxonomía en función del modo de recepción por parte de los dioses y según las motivaciones del sacrificante. En la categoría de la denominada transmisión esencial Tylor traza la evolución en la noción del sacrificio desde una ofrenda-regalo a una ofrenda-homenaje y de ahí a una ofrenda de abnegación por parte del fiel. Al margen de las críticas de las que ha sido objeto por su conceptualización de la superioridad moderna frente a la infrarracionalidad de los primitivos, Tylor ha sido el autor que ha establecido los fundamentos para el análisis de la función social del sacrificio y su relevancia en la interrelación de los mortales con sus creencias en los seres sobrenaturales.

Una proposición radicalmente diferente fue la establecida en sus estudios sobre el Antiguo Testamento por R. Smith²⁶, pues sugería que el sacrificio era la expresión de la confraternidad propia de los consumidores con la divinidad, e interpretaba la ingestión de la víctima, tótem del grupo. Al interpretar el sacrificio como un acto de comunión desvela que el cristianismo es clave en su explicación, en realidad, un *constructo ad hoc*. No obstante, su repercusión fue enorme ya que está en los componentes fundacionales de la escuela ritualista de Cambridge. La figura más destacada en ella es James Frazer²⁷, quien explica el ritual descrito por Estrabón (5.3.12-13) a propósito

classique 27), Vandoeuvres y Genève, 1981; ROSIVACH, V. J.: *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994.

22 De enorme interés para quien esté preocupado por todos estos asuntos es PRESTON DAY, L.: «Dog burials in the Greek world», *American Journal of Archaeology*, 88, 1984, pp. 21-32.

23 GREENEWALT Jr., C.H.: *Ritual Dinners in Early Historic Sardis*, Berkeley-Los Angeles, 1978.

24 *Tabulae Iguvinae* IIa 14; cf. POULTNEY, J.W.: *The Bronze Tablets of Iguvium*, Baltimore, 1959, pp. 176-189.

25 TYLOR, E.B.: *Primitive Culture*, Londres, 1871.

26 *The Religion of the Semites*, Londres, 1889.

27 *The Golden Bough*, Londres, 1890, en especial en el capítulo titulado "The Dying God".

del sacerdote *rex* de Diana Nemorensis, como sacrificio que evita la debilidad corporal y libera al espíritu de la fecundidad que encarna, para que pueda seguir actuando. Con Durkheim la interpretación evolucionista adquiere una nueva dimensión al establecer el énfasis en la coordenada social, pero será su sobrino y discípulo M. Mauss, junto con H. Hubert, quien plantee la cuestión no ya desde los orígenes, sino desde el significado²⁸. Al establecer el sacrificio como medio de comunicación con la divinidad, se transforma un acto puramente profano en uno sacro²⁹. Por su parte E. E. Evans Pritchard inaugura la corriente funcionalista cuando, en *La Religión de los Nuer*, propone la afamada hipótesis del sacrificio sustitutorio.

Por su parte, ya en 1946 K. Meuli había propuesto la conexión entre el sacrificio clásico y la caza paleolítica³⁰. Él acuñó el término *Unschuldskomödie*, es decir, la “comedia de la inocencia”, consistente en la creación de un dispositivo mediante el cual se oculta y niega la muerte de la víctima. Su más eximio seguidor ha sido W. Burkert, quien en *Homo Necans* desarrolla su teoría del sacrificio basada en la confluencia de varias corrientes epistemológicas, pues al funcionalismo sociológico agrega la teoría estructuralista de los signos y la etología de K. Lorenz (*On the Agression*, 1963) tamizadas por la perspectiva interna de la información, propia de la fenomenología³¹. Para Burkert el cazador paleolítico, en particular el varón, es un asesino violento consciente de sus instintos agresivos por lo que siente una especie de culpabilidad que resuelve creando la “comedia de la inocencia”. El control del instinto es el prerrequisito para el desarrollo de cualquier formación social y así, los individuos (esencialmente varones) capaces de controlar el instinto pueden crear asociaciones eficaces, es decir, grupos cooperativos para la supervivencia. Por ello, en definitiva, el sacrificio es una prerrogativa estrictamente masculina en las sociedades históricas. Una crítica elemental, formulada por Jensen y

28 «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année Sociologique*, 2, 1899, pp. 29-138.

29 *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

30 MEULI, K.: «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basilea, 1946, pp. 185-288.

31 BURKERT, W.: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlín, 1972 (edición en inglés en Berkeley, 1983; 2ª edición alemana con un epílogo de 1996, Berlín, 1997). Además, ha vuelto sobre el asunto, al menos, en BURKERT, W.: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München, 1984; «The problem of ritual killing», en R.G. HAMERTON-KELLY (ed.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, pp. 156-188. *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, 1990 (traducción al inglés de P. BING: *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago 2001); «Opfer als Tötungsritual. Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?», en F. GRAF (ed.), *Klassische Antike und Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Basel, 11.-13. September 1991)*, Basel, 1992, pp. 169-189; *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996 (edición alemana: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, Munich, 1998).

Jonathan Z. Smith insiste en el hecho de que el sacrificio histórico sólo se realiza con animales domesticados, por ello: *Animal sacrifice appears to be, universally, the ritual killing of domesticated animals by agrarian or pastoral societies*³².

René Girard³³ propuso en el mismo año que Burkert una interpretación similar, en la que la muerte sacrificial hundía sus raíces en instintos violentos, pero no en un remoto pasado, sino en el seno mismo de la sociedad. Para Girard, la violencia se transmite culturalmente y la religión proporciona el marco que la legitima. Para corroborar su tesis, Girard aduce una enorme cantidad de textos de la Antigüedad, el Medievo e incluso del mundo contemporáneo. Burkert critica el método de Girard por basarse en la literatura y no en el ritual; como contrapartida, Girard ha corregido importantes aspectos de la visión de Burkert acerca de la violencia original. Su trabajo, así como el J.Z. Smith, fue objeto de debate en una reunión específica en 1987³⁴.

La Escuela de París, con sus planteamientos originales de corte estructuralista, sostiene que el sacrificio es un sistema de símbolos que no distinguen lo sacro de lo profano, como pretendían Hubert y Mauss. El sacrificio para ellos es un acto de consumo de carne, legítimamente construido en torno al esfuerzo de los sacrificantes por ocultar y negar el acto violento de matar a un animal. Se trata de evitar el crimen de sangre y por ello el ritual se aleja de la culpabilidad, pues se acepta la “comedia de la inocencia”. A partir de sus análisis se pudo afrontar la perspectiva de género, es decir, la función de la mujer en relación con el sacrificio, asunto clave para Nancy Jay³⁵, cuya conclusión es que la exclusión obliga a situar históricamente los orígenes del sacrificio en el Neolítico, pues los sistemas de símbolos reflejan la realidad de las sociedades que los crean. Al no haber sacrificio en el Paleolítico y al desaparecer en torno al 500 d.C. las sociedades sacrificantes son las que se desenvuelven en ese período, precisamente el que crea el patrón patriarcal. En él es determinante que ante la ausencia de garantía absoluta de la paternidad, la comunidad resuelva creando un patrón de linaje que no se basa en la línea biológica, sino en la pertenencia a una comunidad sacrificial estructurada en torno al varón. Por eso ninguna sociedad sacrificial conocida integra a la mujer en el ritual. El sacrificio sirve para unir a los hombres entre sí y mediante un sacrificio es como se introduce al nuevo miembro en la comunidad o se desprende de él.

Una actualización del debate interpretativo en la que se establecen los principios explicativos de las diferentes corrientes ha sido realizada por van

32 SMITH, J. Z.: «Domestication of Sacrifice», en *Violent Origins*, p. 197.

33 *La violence et le sacré*, París, 1972.

34 HAMERTON-KELLY, R.G. (ed.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987.

35 *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago, 1992.

Straten³⁶ a propósito del sacrificio en Grecia, donde pretende, además, alejarse de la corriente dominante que enfatiza la muerte, frente al contexto, predominante en la representación que del sacrificio hicieron los propios griegos. También, en esa misma línea, S. Georgoudi discute el planteamiento de Détiénne sobre la casi total ausencia de representaciones del momento de la muerte de la víctima, como prueba del acierto de la tesis de la “comedia de la inocencia” y llega a la conclusión de que aquella construcción resulta ya insostenible³⁷. Para finalizar, en los últimos años ha habido un interés específico en torno a la desaparición del sacrificio como elemento central de la religión, como se pone de manifiesto en el reciente e influyente libro de G.G. Stroumsa³⁸ o en las tesis de G. Heyman³⁹ y Daniel Ullucci, *The End of Animal Sacrifice*, leída en Brown University en 2009. A estas referencias cabe añadir el libro de Maria-Zoe Petropoulou que originalmente fue también su tesis doctoral⁴⁰. En cualquier caso, sorprende hasta qué punto los argumentos son reincidentes y las innovaciones limitadas.

Capítulo bien distinto es el de los tabúes alimenticios, pero no será en esta ocasión objeto de mi atención ya que tampoco lo ha sido para los participantes en el volumen, a pesar de que constituye un interesante problema al que cada vez se otorga más espacio como consecuencia de las características identitarias que posee⁴¹. No obstante, ciertas restricciones alimentarias dentro del paganismo constituyen el punto de partida para la erosión interna del sacrificio, uno de cuyos exponentes más señalados es el *De Abstinencia* de Porfirio⁴².

36 VAN STRATEN, F.: «Ancient Greek animal sacrifice: gift, ritual slaughter, communion, food supply, or what? Some thoughts on simple explanations of a complex ritual», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 15-29.

37 GEORGOUDI, S.: «L'occultation de la violence' dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 115-141.

38 *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005. El interés por este problema no comienza entonces, pues hay antecedentes, p. ej., GROTTANELLI, C.: «Appunti sulla fine dei sacrifici», *Egitto e Vicino Oriente*, 12, 1989, pp. 175-179.

39 *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington, 2007.

40 PETROPOULOU, M.-Z.: *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC-AD 200*, Oxford, 2008.

41 Una vez más Détiénne es un espléndido punto de partida: DÉTIENNE, M.: «La cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions*, 29, 1970, pp. 141-162. Quienes estén interesados en este asunto deben acudir al trabajo específico y bien documentado de BEER, M.: *Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*, Totnes, 2009.

42 Vid. TAYLOR, T. y WYNNE-TYSON, E. (eds.): *Porphyry: On Abstinence from Animal Food*, Londres, 1965; CLARK, G. (ed.): *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, Londres, 2000. Sobre la actitud hacia los animales como incentivo para la observancia vegetariana: SAELID GILHUS, I.: *Animals, Gods and Humans: Changing attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres y N. York, 2006.

LA COMENSALIDAD EN EL ORIGEN DE LAS COMUNIDADES CÍVICAS GRIEGAS

THE PRACTICE OF DINING TOGETHER IN THE ORIGINS OF GREEK CIVIC COMMUNITIES

DOMINGO PLÁCIDO

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 9, 2011, 33-47 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El simposio, desde el inicio de las sociedades jerarquizadas, se erige en instrumento de cohesión social y de control por parte de los dominantes. Los centros en que se celebran fueron embriones de lugares sacros que se transformaron, con los cambios de los orígenes del arcaísmo, en templos que funcionaban como centro de las actividades cívicas.

ABSTRACT

The symposium, from the beginning of hierarchized societies, set it self up as an instrument of social cohesion and control on the side of dominants. Centres where they hold were embryonic of sacred places which became, in the origins of archaism, temples that operated as centre for civic activities.

PALABRAS CLAVE

Simposio; jerarquización; control social; arcaísmo; orígenes de la pólis

KEYWORDS

Symposium; creation of hierarchies; social control; archaism; origins of polis

Fecha de recepción: 11/06/2011

Fecha de aceptación: 24/10/2012

Desde el ya famoso libro de François de Polignac¹, publicado en 1984, se ha generalizado el hábito de destacar el papel de la religión en la formación de la ciudad griega. Por otra parte, A. Mazarakis Ainian² desarrolló ampliamente el estudio de las “casas del jefe” como lugares de reunión de las primeras comunidades en el período previo a la aparición de la ciudad propiamente dicha. Finalmente, estudios antropológicos han señalado el protagonismo de las jefaturas como factor de creación de relaciones jerárquicas en las sociedades precapitalistas a partir de las organizaciones tribales³. Tales criterios se han aplicado, con mayor o menor intensidad, a las sociedades griegas de los siglos oscuros.

Para Donlan⁴, los *dêmoi* áticos, como representación de otras comunidades aldeanas, se organizan al modo de jefaturas, antes de la formación de la *pólis*. Serían casos representativos de la *basileía* en el momento transicional desde los reinos del final de la Edad del Bronce a la época Geométrica. Las tumbas de la Edad del Bronce se reutilizan ahora como lugares de ofrendas de la comunidad y de comensalidad, aunque por eso mismo legitiman el papel de las viejas familias aristocráticas. Los *basileis* tendrían, según Donlan, autoridad para ganar apoyos, pero ningún poder para forzar a nadie. En Homero, por ejemplo, el pueblo es capaz de resistirse a los poderosos ante los pretendientes, como en *Odisea* XVI 375, cuando Antínoo declara que el pueblo, los *laoí*, “ya no está de nuestra parte”, lo que denotaría falta de poder frente a la masa, aparentemente en condiciones de cambiar de bando. También Heubold defiende que gran parte de la actuación de los héroes se explica por su necesidad de satisfacer a la multitud⁵. Los reyes se enriquecen por los dones del pueblo, justificados, más que por la violencia física, por la violencia simbólica⁶, dado que negarse a dar al jefe se consideraba motivo de despresti-

1 DE POLIGNAC, F.: *La naissance de la cité grecque*, París, Éd. de la Découverte, 1984.

2 MAZARAKIS AINIAN, A.J.: *From Ruler's Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered, Aströms, 1997.

3 Por ejemplo, CHAPMAN, R.: *La formación de las sociedades complejas. El sureste de la península ibérica en el marco del Mediterráneo occidental*, Barcelona, Crítica, 1991, 360. Ver. BARNARD, A.: *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, 2000.

4 DONLAN, W.: «The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities» en MITCHELL, L. RHODES, P. J. (eds.): *The development of the polis in Archaic Greece*, Londres, Routledge, 1997, 39-48.

5 HAUBOLD, J.: *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge University Press, 2000; en general y, con respecto al caso citado, ver p. 117.

6 BARNARD, A.: *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press,

gio y justificaba el castigo moral. El don estaba contrapesado por la jefatura justa, siempre en el pensamiento de Donlan. La construcción ideológica de la aristocracia justificaba la superioridad de la riqueza para el oficio de jefe. Hay que tener en cuenta que, para Donlan, la ideología aristocrática responde a necesidades defensivas frente a alternativas provenientes del conjunto de la sociedad⁷, por lo que delimita muy bien el concepto de ideología aristocrática para distinguirla de una hipotética ideología griega.

Sin embargo, que esta situación permita hablar de una “jefatura” en el sentido que dan algunos antropólogos al concepto, como algo ajeno a la sociedad de clases en la Edad Oscura, ya ha sido refutado suficientemente⁸. Es en cambio la comensalidad propia de tales jefaturas la que sirve de instrumento para organizar las clases dentro de una estructura capaz de controlar el conflicto a través de este y otros procedimientos. Sin duda, la comensalidad y el simbolismo de las tumbas constituyen elementos determinantes para la consolidación de las relaciones de poder.

El *sympósion* se define, desde el inicio de las sociedades jerarquizadas, como órgano de control social, que funcionará a lo largo de la historia bajo una amplia terminología: *éranos*, *syssitia*, *phratría*, *hetairía*, *andreion*, *phidition*, etc., o a través de fiestas como formas de representación de las obligaciones de los poderosos, “fiestas de mérito”, que llaman los antropólogos⁹.

En general, desde el Arcaísmo se definen asimismo formas arquitectónicas canónicas orientadas a la comensalidad¹⁰ que se repiten en muchos lugares, en su mayoría cuadrangulares, pero también circulares, como en las *thóloi*¹¹. A las comidas sigue aludiendo Píndaro, como origen de reuniones arcaicas en lugares que, en este caso, sirven de punto de partida para la organización de cultos panhelénicos, aunque conserven rasgos propios de la *pólis*.

Píndaro, *Olímpica*, X 43-49 (traducción de P. Bádenas y A. Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1984, como todas las citadas del mismo autor): *Entonces el esforzado hijo de Zeus congregó en Pisa toda su hueste y el botín entero y deslindó el sacro recinto en honor de su excelso padre.*

2000, 143.

7 DONLAN, W.: *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Lawrence (Kansas), Coronado Press, 1980, xiii.

8 ALVAR, J.: «La Jefatura como instrumento de análisis para el historiador: Basileia griega y régulos ibéricos», en ADÁNEZ, J., HERAS, C. M., VARELA, C. (eds.): *Espacios y organización social*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, 112-120.

9 MURRAY O.: «The symposion as Social Organisation», HÄGG, R. (ed.): *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation*, Estocolmo, Åströms, 1983, 195-189.

10 BERGQUIST, B.: «Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms», MURRAY, O. (ed.): *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 29-39

11 COOPER, F., MORRIS, S. : «Dining in Round Buildings», MURRAY, O. (ed.): *Sympotica*, 66-85.

Con una cerca aisló una área despejada, el Altis, y destinó la llanura circundante al solaz del banquete para honra del curso del Alfeo, entre los doce dioses soberanos.

Del mismo modo se convoca al banquete en *Pítica*, IV 30: ... *invitan los bienhechores a su mesa a los huéspedes que llegan...*, con una clara referencia redistributiva.

Los santuarios se definen, por otro lado, como los centros de desarrollo de las *póleis*. En Arcadia es el caso, por ejemplo, del de Atenea Alea en Tegea, desde época geométrica, lo que indicaría una funcionalidad previa en relación con las comunidades tribales. En época histórica se conoce su funcionalidad como asilo¹². El cuadro material de Tegea revela para esa época el paisaje típico de las divinidades ctónicas¹³, sobre todo antes de que se atestigüe la presencia de Atenea junto a Alea. En Mantinea se conoce un santuario, tal vez de Ártemis, en la acrópolis de época micénica, desarrollado con el sinecismo de Mantinea del siglo VI y con la elaboración legendaria de los orígenes¹⁴. Se trata del cauce desde los cultos locales al panteón olímpico, fenómeno paralelo a la formación de la *pólis*.

Estos santuarios siempre contienen restos de sacrificios y de comensalidad. Los cultos se relacionan con la formación de las *póleis* por sinecismo y la unión de diferentes aldeas; los cultos del *éthnos* experimentan por su parte un proceso más complejo, dirigido por ejemplo a la definición étnica de Arcadia, región donde aparecen santuarios limítrofes relacionados con la defensa del territorio y la construcción del paisaje, como los de Apolo en Basas, Figalia o Zeus Liceo¹⁵. Se forma de este modo la Asamblea federal abierta a todos los arcadios que se reconocen así como entidad étnica. También hay restos de comensalidad en el lugar central de Nicoria desde los inicios de la época oscura, junto a una vivienda destacada en el yacimiento y a un grupo de enterramientos separados de los demás¹⁶. Los sacrificios colectivos simbolizan la creación de la vida urbana como vida civilizada, pues la comida en común del buey sacrificado funda la comunidad cívica¹⁷. En Arcadia, sin embargo, se dan pocos ejemplos relacionados con los orígenes de la ciudad¹⁸.

12 JOST, M. : *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, París, Vrin, 1985, 370.

13 JOST, M., 373.

14 TSIOLIS, V.: *Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia*, Toledo, Bremen, 2002, 15-18.

15 Ver, por ejemplo, CARDETE, M^a C. : «The Costruction of a Religious Landscape: Mount Lykaion», en LÉVÊQUE, L., RUIZ DEL ÁRBOL, M., POP, L., BARTELS, C. (eds.): *Journeys through European Landscapes/Voyages dans les paysages européens*, Madrid, COST-Fundación Las Médulas, 2006, 157-160.

16 THOMAS, C. G. ; CONANT, C.: *Citadel to City-State. The Transformation of Greece, 1200-700 B.C.E.*, Indiana University Press, 1999, 37-41.

17 DURAND, J. L. : *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, París-Roma, La Découverte-École française de Rome, 1986.

18 Ver M^a C. Cardete, en este Congreso.

La comensalidad de la comunidad se transforma en primer lugar en comensalidad aristocrática de las casas del príncipe, creadora de lazos de dependencia clientelar, para transformarse a su vez, en los orígenes de la *pólis*, en comensalidad cívica de solidaridad e integración. Tanto en Nicoria como en Lefkandí coincide la abundancia de restos propios de la vida pastoril con la dispersión de los asentamientos, en torno a un lugar central con funciones de redistribución. Es el lugar en que los poderosos atraen a las poblaciones de su dependencia en la creación de relaciones clientelares. En estos centros coinciden las funciones comunales que daría origen a las comunidades preurbanas. En Lefkandí se documenta la existencia de al menos dos habitantes excepcionalmente ricos relacionados con el *heróon* (figura 1). En Nicoria varias familias colaboran en acciones comunes que sirven para cohesionar a las poblaciones de las aldeas del entorno alrededor de los almacenamientos del edificio central. Se encuentran sin embargo en momentos previos a la formación de la ciudad.

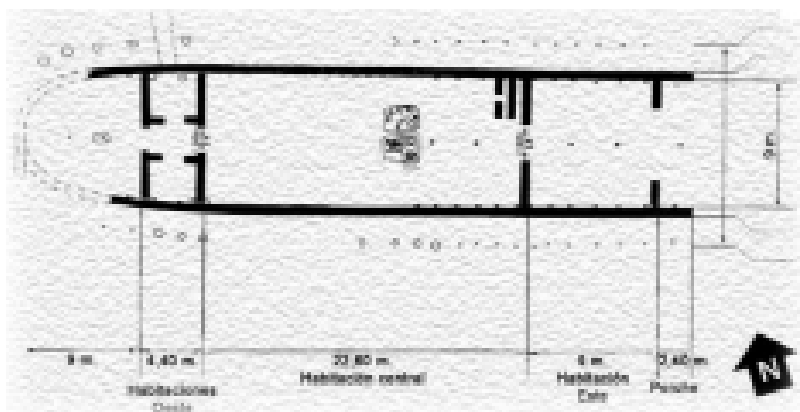


Fig. 1 Heroon de Lefkandí

En Eretria, en la isla de Eubea, la casa absidal del jefe (*anaktórion*) permanece activa hasta principios del siglo VIII (figura 2), como posible lugar de culto con altar de cenizas y vajillas rituales relacionadas con la comensalidad promovida por el aristócrata, dedicada a una divinidad anónima, seguramente femenina, identificable con Ártemis, pero que aparece adaptada por la aristocracia como templo de Apolo en el siglo VIII, el *Daphnephórion* (figura 3). En el cementerio de la puerta oeste se celebraba el culto heroico en el *hecatómpedon* absidal, para pasar luego al culto de Apolo Dafnéforo, que conserva las funciones de comensalidad. Se trata de una adaptación de la aristocracia a la vida de la ciudad en formación de lo que seguramente empezaría como vivienda de un jefe local. La llanura Lelantina era uno de los lugares donde estuvo Apolo antes de asentarse en Delfos, según el *Himno homérico*. La erección del templo de Apolo como centro de la ciudad en formación coincide con la destrucción de Lefkandí. El templo representa así, al mismo tiempo, la continuidad y la renovación, la adaptación de las casas del jefe a

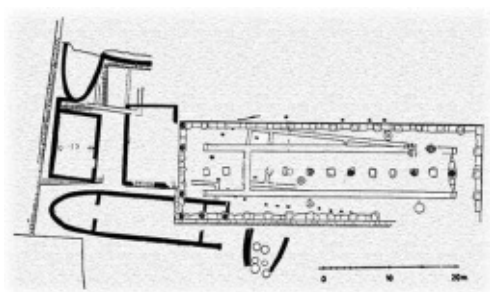
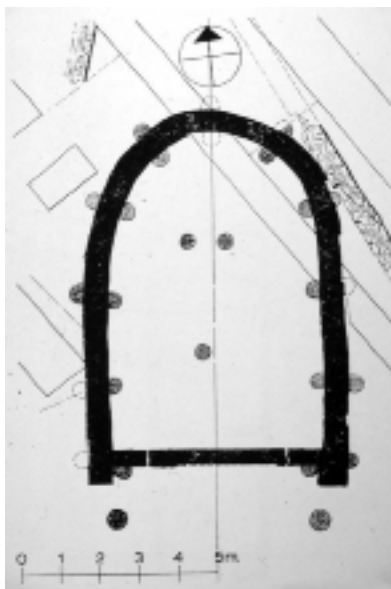


Fig. 3 Daphnephorion de Eretria

Fig. 2 Anaktorion de Eretria

los rituales cívicos¹⁹, como expresión de la *pólis*. Aquí el *hestiatórion* es ya la manifestación de la solidaridad de la ciudad, aunque el papel particular de la aristocracia se integra en ella con una función específica. Se ha producido el paso del *oikos* al hogar común de la colectividad²⁰. *Hestía koiné* simbolizará la comunidad cívica, cuando se ha consolidado la vida de la ciudad²¹.

En Lefkandí, entre Calcis y Eretria, el héroe fue enterrado en el centro del *anaktórion*, que luego fue transformado en túmulo, conocido con el nombre de Tumba, para ser abandonado en 700 sin que adquiriera una función políada. Se trata del culto del soberano, del *basileús*, lugar habitualmente utilizado como sede de los banquetes, transformado en sede de rituales fúnebres. La casa está transformada en *Herôon*. La conclusión es que sobre un lugar micénico que recibía objetos votivos se estableció un enterramiento que duró dos siglos, con una tumba principesca a la que rodeó una necrópolis seguramente de población dependiente. El edificio conocido como Tumba pudo haber desempeñado la mencionada función atribuida a la “casa del jefe”²². La formación de la *pólis* tuvo lugar, en cambio, en Calcis y Eretria.

19 MARINATOS N.: «What were Greek Sanctuaries? A Synthesis», MARINATOS, N., HÄGG, R. (eds.): *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 229.

20 SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet. Histoire du repas public dans les cités grecques*, París, École Française de Rome, 1992, 94.

21 SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet*, 121.

22 DE POLIGNAC F.: «Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece», en ALCOCK, S.E.: OSBORNE, R. (eds.): *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 8, n. 13 (3-18).

Los santuarios con *hestiatória* tienden a separarse del templo como lugar representativo del sinecismo. Se relacionan en sus orígenes más bien con cultos alejados de la *pólis* y vinculados a la *basileía* y se adaptan en la ciudad normalmente a las necesidades rurales. En este sentido resulta ilustrativo el santuario de Deméter y Cora en el Acrocorinto, con treinta habitaciones para doscientas personas, donde se procede al reparto igualitario de alimentos en banquetes rituales, con cocina, restos de animales²³ y una estructura que se distribuye, de arriba a abajo, en tres niveles, los comedores, los centros rituales de los sacrificios y las ofrendas y el espacio de la iniciación, es decir, el teatro, en orden inverso al proceso real, en el que los iniciados en las ceremonias teatrales pasan a realizar los sacrificios y las ofrendas para finalmente participar en la comida en común. El santuario tiene el objeto de atraer hacia los centros urbanos a los devotos rurales. El lugar de la comensalidad se relaciona así con los orígenes de la ciudad, por un lado como lugar iniciático donde se sanciona la presencia de cada uno como miembro de la colectividad, pero, por otro lado, en la adaptación de las funciones aristocráticas del jefe redistribuidor a la colectividad misma como lugar de encuentro. Así pues, la creación de lugares monumentales como los *hestiatória* en el ámbito de la ciudad resulta representativa del proceso de urbanización de las actividades rurales, al estilo de lo que ocurre con el teatro y los cultos de Dioniso. De hecho, en la ciudad arcaica y clásica se conservan las costumbre del reparto, *daïs*, relacionado con la *xenía*, o acogida de huéspedes²⁴.

El punto de partida parece situarse pues en la función relacionada con la comensalidad ofrecida por los aristócratas en las áreas marginales a los palacios. El proceso se percibe en la sucesión entre el papel de la casa aristocrática de Odiseo, en *Odisea*, XVII 269-270, en que muchos hombres celebran un banquete como signo de poderío, y el fragmento 357 (L.-P.) de Alceo, de Ateneo, XIV 627AB, en que, según Ateneo, se enorgullece de su capacidad de exhibición²⁵. Sin embargo, al haberse convertido en lugar de enterramiento, como centro privilegiado de expresión del poder del señor, las tumbas han servido de eje en el ejercicio del culto en la transición de la época de los palacios a la formación de la *pólis* a través de las aristocracias de la Edad Oscura: del banquete en la casa del individuo se pasa al culto de la comunidad a través del culto de las tumbas de los señores sublimadas al nivel heroico. Los lugares de comensalidad presentan una serie de rasgos comunes, como el recinto cuadrado, interior y con filas de habitaciones, de dos a quince, de siete a once camas.

23 BOOKIDIS, N.: «Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions», MURRAY O. (ed.): *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 87-94. Más detalles de las excavaciones en BOOKIDIS, N., HANSEN, J., SNYDER, L., GOLDBERG, P.: «Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth», *Hesperia*, 68, 1999, 1-54.

24 SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet*, 5.

25 MURRAY, O.: «The Greek Symposium in his History», E. Gabba, ed., *Tria corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, Como, New Press, 1983, 252-272.

Es posible que la estoa regia de Atenas, al noroeste del ágora, sea en principio un lugar de comensalidad (figura 4). El Pritaneo era también lugar de comensalidad relacionado con los Dioscuros, según cita Ateneo en IV 137E²⁶, que menciona a este propósito la antigua *agogé* en relación con la comida. El escolio a Aristófanes, *Caballeros*, 167, define el Pritaneo como un *oikískos* en Atenas, donde comen a expensas públicas, *demósion*, los que participan de tal *timé*. Era algo muy solicitado (*perispoúdaston*) participar de la donación (*doreá*). Proporcionaban esta gracia (*chárin*) con motivo de los grandes éxitos (*katorthómasi*). El texto de Aristófanes sustituía la expresión regular: comerás en el Pritaneo, por *laikásei*, “te prostituirás”, que el escolio hace equivaler a *porneúsei*, porque *laikástria* es una *porné*. La broma aristofánica permite al escoliasta explicar la función del Pritaneo como centro de comensalidad, institucionalizado en la organización de la ciudad. Pero, en principio, como residencia de los jefes de la ciudad, era el lugar donde se realizaban de la misma manera los banquetes ritualizados de la cohesión social en torno a la aristocracia²⁷, en los que también estaban presentes las relaciones eróticas. De modo igualmente ilustrativo se expresa el escolio de Tucídides, II 15, 2, en el que se dice que el Pritaneo es un *oikos* grande donde se dan comidas a los que ejercen la *politeía*, *politeuómenoι*, que, además de servir para sentarse los Pritanes, los administradores del *oikos*, *dioiketaί*, como si heredaran la función de jefes del *oikos* propia de la época anterior al sinecismo, funciona como *tameíon* del



Fig. 4 Ágora de Atenas

26 WYCHERLEY, R. E. *Athenian Agora, III, Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957, nº 546, 163.

27 VALDÉS, M.: «Espacio político, espacio religioso de Atenas en el s. VI: los cultos de Zeus, Apolo y Deméter y el Consejo-Heliea de Solón», en *DHA*, 27/1, 2001, 83.

fuego, donde estaba el fuego inextinguible y se hacían las rogativas públicas. También hay bancos dedicados a estos fines en el Consejo del Areópago. El conjunto de datos refleja la evolución, desde los inicios de la comunidad a la época en que se considera por el cómico un signo de parasitismo.

La *thólos* era probablemente el edificio que los atenienses llamaban *Prytanikón*²⁸, debido a su función como lugar de reunión y comensalidad de los Prítanes, pero diferente del Pritaneo²⁹. Los textos legales que llevan la fórmula “en el pritánico” se han encontrado en los alrededores de la *thólos*³⁰.

En la estoa del sur se encuentra una habitación del siglo V de forma irregular que corresponde a un espacio de comensalidad para siete personas³¹, tal vez herencia de prácticas de época anterior. Del mismo modo, se encuentra allí una tumba y huellas de sacrificios posteriores, con lo que el espacio de la comensalidad puede hacer de puente entre el espacio funerario y sacrificial y el espacio cívico. Los Prítanes comían en la *thólos* con el dinero de la ciudad. En su construcción se revela la presencia de una cocina³². La comensalidad era una de sus funciones, según Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 43,3. La cocina se define como una pequeña habitación añadida³³.

En algunos casos se ha identificado el pritánico con el edificio F (figura 5) situado debajo de la *thólos*, que sería la que luego asumió tales funciones pritánicas. Cabe también que el edificio fuera un centro dedicado al culto a Hestia, relacionado con sus funciones de comensalidad y con la definición del espacio en la formación de la *pólis* y en la estructuración de la época pisis-trátida, lo que coincide con el hecho de que entre los Doce Dioses del Altar del ágora aparezca precisamente Hestia³⁴. Desde fines del siglo VI se desarrolla el ágora al sureste de Colono Agoreo, en torno al pritánico³⁵. El Pritaneo es con frecuencia el lugar del culto de Hestia³⁶. En este lugar, el *hestiatórion* sería representativo del proceso de creación en los centros urbanos de lugares que sustituyen a los centros de culto representativos de la *basileía* aristocrática.

28 WYCHERLEY, R. E.: *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978, 48.

29 RHODES, P. J.: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, ad 3.5.

30 SHEAR, T. L. jr.: «*Isonómous t'Athénas epoiesáten*: The Agora and the Democracy», COULSON, W. D. E., PALAGIA, O., SHEAR, T. L. jr., SHAPIRO, H. A., FROST, F. J., (eds.): *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, 241 (225-248).

31 *Athenian Agora. A Guide*, 170

32 THOMPSON, H. A.: «The *Tholos* of Athens and its Predecessors», *Hesperia*, suppl. IV, Atenas, 1940; 73-84.

33 *Athenian Agora. A Guide*, 47.

34 ANGIOLILLO, S.: «Hestia, l'edificio F e l'altare dei 12 Dei ad Atene», *Ostraka*, I, 1992, 175 (171-176).

35 GOETTE R.: *Athens, Attica and the Megarid. An Archaeological Guide*, Londres-Nueva York, 2001 (Colonia, 1993), 70.

36 SOURVINOU-INWOOD, C.: «Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse», MARINATOS, N., HÄGG, R. (eds.): *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 12. (1-17).

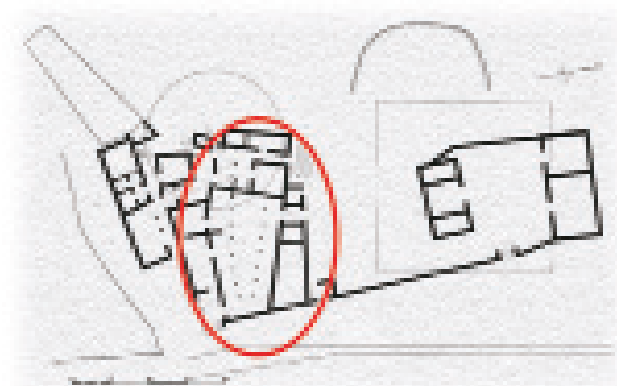


Fig. 5 Edificio F
(Strategeion ?),
Ágora de Atenas

Así, a través de la comensalidad se pasa de la *basileía* a la *pólis* en su configuración aristocrática y de las divinidades locales a la estructuración del panteón olímpico. En la formación del panteón, se imponen algunas divinidades de orígenes muy diversos, como Hermes o Hécate.

La casa del jefe y la comensalidad son factores clave para la definición de centros de culto que pueden o no integrarse en el mundo de la religión olímpica, lo que significa el protagonismo de los dioses como patronos de las entidades cívicas, en que la aristocracia se integra en un sistema isonómico. Alternativamente, se convierten en centros de los cultos ctónicos, relacionados con la producción agraria y con la muerte, es decir, con la tierra. En general, se relacionan con tumbas, colectivas o heroicas, que se remontan al pasado legendario. En Mégara, por ejemplo, el *bouleutérion* se construyó sobre la tumba de Timalco (Pausanias, I 42, 4), en el ágora que se supone situada entre las dos acrópolis de Mégara.

La comensalidad es la manifestación social de los modos de organización de la vida económica antes de producirse el fenómeno de la *pólis*, como modo de fundar la comunidad antes de la política, en un mundo predominantemente campesino. Tal forma está dominada por las relaciones de tipo clientelar.

Como complemento a los cultos de la ciudad se desarrollan los santuarios extraurbanos. Entre éstos, el de Peracora, que recibe ofrendas desde 800, está construido sobre una casa heládica; se celebran comidas en el *hestiátorion*, edificio simple de forma rectangular anterior a la construcción del templo propiamente dicho³⁷, en la parte correspondiente al templo de Hera Lime-nia, el que se encuentra en lo alto, en la terraza. Su desarrollo es paralelo al crecimiento de Corinto y marca hasta qué punto su función va más allá del

37 TOMLINSON, R. A.: «The Chronology of the Perachora *Hestiatorion* and its Significance», Murray, O. (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 95-101.

puro espacio del santuario, como acogida de todo el territorio de la Corintia³⁸. Junto a otras funciones, fue pronto lugar de refugio. Los inicios del culto aparecen desde el Geométrico Medio, en el segundo cuarto del s. VIII; está situado en una zona no navegable, por lo que en principio no parece que se le pueda atribuir un carácter fundamentalmente relacionado con la navegación. Aquí podría situarse la referencia de Eumelo citada por Pausanias II 3, 11, según la cual Medea escondía a los niños recién nacidos en el santuario de Hera para hacerlos inmortales. Allí se celebraba un coro de siete vírgenes y siete efebos vestidos de negro con la cabeza rapada, que sacrificaban una cabra negra. Sería un ritual típico de los *eschatiá*. Hay un *mnêma* con importantes riquezas, procedentes de ofrendas de objetos de oro, con lo que resulta más rico que el santuario de Istmia y que el de Delfos en s. VII. Había un oráculo antiguo de Hera Acraea, según Estrabón. Hera Acraea se construyó hacia 750, como lugar de comensalidad, y en el s. VII se construyó Hera Limenia, con importaciones exóticas. Hera Acraea estaba en el *ákros*, en la punta del promontorio. *Akraia*, como epiclesis más antigua, se aplica a diversas divinidades femeninas en promontorios. Funciona como referencia comercial de Corinto desde el principio, pero se define sobre todo hacia el siglo VIII, cuando se llena de dedicaciones de esa procedencia, como símbolo de su actividad hacia occidente por el golfo, como punto de partida de los viajes por la costa norte del golfo y relaciones con Otranto y como refugio de la “perea”. La epigrafía señala el epíteto *leukólenos* aplicado a Hera, lo que se relaciona con los broches encontrados en el santuario. Es la epiclesis más antigua, usada en Homero, también para Nausícaa, Arete, Andrómaca, Perséfone y Selene. Según Heródoto, V 92, protege la fecundidad. Las imágenes de *pótnia therôn* están también presentes como fomento de la fertilidad de las mujeres y de la naturaleza, a través de la función curotrófica. Se presenta por tanto como una divinidad oracular y ctónica, protectora de la fecundidad, patrona de rituales de iniciación.

En el santuario de Hera en Samos, se han estudiado igualmente restos indicativos de la existencia de comidas rituales³⁹, que pueden no referirse estrictamente a cultos, sino a prácticas de sociabilidad en los orígenes de la comunidad. De hecho, muchos de los restos de animales que aparecen en el santuario se encuentran también en lugares de uso puramente doméstico⁴⁰.

38 MORGAN, C.: «The Evolution of a Sacral ‘Landscape’: Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State», ALCOCK, S.E., OSBORNE, R. (eds.): *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 132 (105-142).

39 KRON, U.: «Kultmahle im Heraion von Samos archaischer Zeit. Versuch einer Rekonstruktion», HÄGG, R., MARINATOS, N., NORDQUIST, G. C. (eds.): *Early Greek Cult Practice*, Estocolmo, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 1988, 135-148.

40 REESE, D. S.: «Faunal Remains from Greek Sanctuaries: A Survey», HÄGG, R., ALROTH, B., (eds.): *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Estocolmo, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 2005, 121-123,

En Braurón el santuario de Ártemis está constituido principalmente por un templo con *ádyton*, como los que habitualmente se usan en rituales de tipo iniciático, y una *stoá* en forma de π donde se celebraban comidas colectivas. Dentro del santuario destaca el *herôon* dedicado a Ifigenia, según las interpretaciones más habituales, aunque otros consideran que se trata más bien de un primitivo lugar de comensalidad. Allí se inician las vírgenes antes de las bodas acompañadas de sus padres en un ritual relacionada con las osas. Eurípides, en *Ifigenia en Áulide*, 433, lo presenta como una *protéleia*, o ritual previo de iniciación para el matrimonio, pero que se interpretaba también como un ritual de perfeccionamiento para la vida. La época de prosperidad del santuario se extiende desde el año 700 a.C. al s. V, pero se detecta la existencia de ritos anteriores al s. VIII. La comunidad agraria organizada tiende a formas de jefatura que organizan la comensalidad como modo de solidaridad y redistribución. La integración en dicha comunidad desarrolla formas de iniciación que proponen actividades ritualizadas. De ahí las prácticas religiosas en torno a figuras femeninas y a jóvenes en general. Con el desarrollo de la *pólis*, la función redistribuidora pasa a los templos y festivales de las divinidades políadas, como ocurre en las Panateneas y la distribución de la carne al *dêmos* antes de la procesión, en el Cerámico. En general, la comida en común como la *syssitia* espartana o cretense, funciona como un modo de redistribución colectiva, mientras que la institución del *éranos* aparece como un modo de acción individual, ambas en los orígenes de la ciudad⁴¹. Desde el siglo IX, se define como lugar de comensalidad colectiva de las aristocracias procedentes de los lugares cercanos.

Olimpia posee un lugar cercado para la celebración de banquetes, seguramente dentro de este ambiente aristocrático, pero luego se define progresivamente como lugar de concentración elea, como centro de reunión de los pueblos del Peloponeso y, finalmente, como sede del panhelenismo. Sin embargo, pronto empieza a ser escenario de los procesos de apropiación, que se inician con el control por parte de la ciudad de Elis. Su papel se potencia al erigirse como centro neutral del Peloponeso, entre Mesenia, Argos, Arcadia y Esparta. Los primeros cien años todos los vencedores son peloponesios. En el siglo VII está sometida sobre todo al control de Fidón de Argos, en relación con el proceso de implantación de la tiranía. Igualmente, el tirano Cípselo de Corinto depositó una dedicación financiada con el dinero de los corintios. El paso a la dependencia de los tiranos hizo que también se produjera una intervención colectiva, oficialmente representativa de la comunidad cívica.

Con trayectorias variadas, es notable cómo, en los procesos de desarrollo inicial de la *pólis*, la comensalidad desempeña un importante papel en la transformación de las comunidades hacia la creación de la ciudad, a través

41 DAVIES, J. K.: «The Origins of the Greek *Polis*», MITCHELL, L., RHODES, P. J., (eds.): *The development of the polis in Archaic Greece*, Londres, Routledge, 1997, 32.

del papel de los aristócratas principescos que asumían el papel de los héroes. Más tarde, con la difusión del templo como expresión de los cultos cívicos, se integran en éste en forma de participación pública en el animal sacrificado⁴².

BIBLIOGRAFÍA

- J. Alvar, "La Jefatura como instrumento de análisis para el historiador: Basileia griega y régulos ibéricos", en J. Adánez, C. M. Heras, C. Varela, *Espacios y organización social*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, 112-120.
- S. Angiolillo, "Hestia, l'edificio F e l'altare dei 12 Dei ad Atene", en *Ostraka*, I, 1992, 171-176.
- Athenian Agora. A Guide to the Excavations and Museum*, Athens, 1994
- A. Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, 2000.
- O. B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund, Gleerup, 1967.
- B. Bergquist, "Sympotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms", O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 29-39
- N. Bookidis, "Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions", O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 87-94.
- M^a C. Cardete, "The Construction of a Religious Landscape: Mount Lykai-on", en L. Lévêque, M. Ruiz del Árbol, L. Pop, C. Bartels, eds., *Journeys through European Landscapes/Voyages dans les paysages européens*, Madrid, COSR-Fundación Las Médulas, 2006, 157-160.
- F. Cooper, S. Morris, « Dining in Round Buildings », O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 66-85.
- F. De Polignac, "Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece", en S.E. Alcock, R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 3-18.
- F. De Polignac, *La naissance de la cité grecque*, París, Éd. de la Découverte, 1984.
- W. Donlan, « The Relations of Power in the Pre-State and Early State Politics » en L. Mitchell, P. J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in Archaic Greece*, Londres, Routledge, 1997, 39-48.
- J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, París-Roma, La Découverte-École française de Rome, 1986.

⁴² BERGQUIST, O. B.: *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund, Gleerup, 1967, 111.

- R. Goette, *Athens, Attica and the Megarid. An Archaeological Guide*, London-New York, 2001 (Köln, 1993).
- J. Haubold, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge University Press, 2000.
- M. Jost, *Sanctuaires e culte d'Arcadie*, París, Vrin, 1985.
- N. Marinatos, "What were Greek Sanctuaries? A Synthesis", N. Marinatos, R. Hägg, eds., *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993.
- A. J. Mazarakis Ainian, *From Ruler's Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered, Åströms, 1997.
- C. Morgan, "The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State", en S.E. Alcock, R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 105-142.
- O. Murray, "The Greek Symposium in his History", E. Gabba, ed., *Tria corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, Como, New Press, 1983, 252-272.
- O. Murray, "The symposium as Social Organisation", R. Hägg, ed., *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation*, Estocolmo, Åströms, 1983, 195-189.
- P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981.
- T. L. Shear, jr., "Isonómous t'Athénas epoiesáten: The Agora and the Democracy", in *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, 225-248.
- C. Sourvinou-Inwood, "Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse", N. Marinatos, R. Hägg, eds., *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 1-17.
- C. G. Thomas, C. Conant, *Citadel to City-State. The Transformation of Greece, 1200-700 B.C.E.*, Indiana University Press, 1999.
- H. A. Thompson, *The Tholos of Athens and its Predecessors. Hesperia Supplement IV*, Princeton, 1940.
- V. Tsiolis, *Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia*, Toledo, Bremen, 2002.
- M. Valdés, "Espacio político, espacio religioso de Atenas en el s. VI: los cultos de Zeus, Apolo y Deméter y el Consejo-Heliea de Solón", en *DHA*, 27/1, 2001.
- R. E. Wycherley, *Athenian Agora, III, Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957.
- R. E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978.

BANQUETES FUNERARIOS Y EUPÁTRIDAS: EL RITUAL DE
OPFERRINNEN EN ATENAS ARCAICA*

FUNERARY BANQUETS AND EUPATRIDS:
THE OPFERRINNEN RITUAL IN ARCHAIC ATHENS

MIRIAM VALDÉS GUÍA

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 9, 2011, 49-65 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Las tumbas áticas del s.VII, especialmente las del Cerámico, se distinguen por la cremación primaria y, sobre todo, por la presencia de zanjás para ofrendas con abundante vajilla de banquete. Estos enterramientos de la élite muestran una marcada tendencia a la heroización en la que la práctica de la comensalidad en la propia tumba y la destrucción de vajilla tienen un papel importante

ABSTRACT

Attic tombs in the VII Century BC, especially in the Kerameikos, are distinguished by primary cremation and, over all, by the presence of offering trenches with banquet pottery. These elite burials show a sharp tendency to heroization which could be related with the practice of commensality and pottery destruction in the tomb

PALABRAS CLAVE

Tumbas; s.VII a.C.; Opferrinnen; banquete; Eupátridas

KEYWORDS

Tombs; VII Century B.C.; Opferrinnen; banquet; Eupatrids

Fecha de recepción: 06/06/2011

Fecha de aceptación: 14/11/2011

* Este artículo se ha realizado con la ayuda del Proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación Santuarios urbanos y extraurbanos: religión y configuración territorial y ciudadana de la polis arcaica (HAR2009-07819)

“Tras haber tendido a los cadáveres sobre una ancha yacija de hierba extendida sobre la tierra, les colocó al lado un abundante banquete y copas y les puso coronas en la cabeza” (*Alcmeónidas*, fr. 2 Bernabé¹ = Ateneo XI, 460 b).

El banquete siempre ha estado muy ligado con el sacrificio en el mundo antiguo y específicamente en Grecia². En este caso vamos a tratar de interpretar determinadas prácticas funerarias en Atenas del s.VII que se vinculan de modo estrecho tanto con el banquete como con el ritual sacrificial y que han llevado a reflexionar sobre la voluntaria y buscada identificación entre los muertos, así agasajados, y los héroes que reciben un ritual similar. Esta identificación no es casual, sino que forma parte del conjunto de prácticas y representaciones que avalan y justifican un gobierno exclusivo y una preeminencia política de los nobles del Ática en el s.VII y específicamente de una parte de ellos, los Eupátidas, más vinculados con las tradiciones ancestrales de la ciudad y los ritos sagrados en honor de dioses y héroes en el *asty*, así como en particular también, con el conocimiento exclusivo del ritual mortuario y de otras leyes sacras³.

1 A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, 1979, 91.

2 Para *thysia* y reparto de carne sacrificial hay una bibliografía amplísima: cf. M. Valdés, “La constitución de la religión cívica en Atenas arcaica” (parte tercera), *ILU*, 11, 2006, 237-285 (271 ss y esp., 274). O. Murray, “The Greek Symposium in History”, en E. Gabba (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, 1983, 257-272. P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans la cité grecques*, Rome, 1992. *Idem*, “Sacrificial Meal and Symposium: Two Models of civic Institutions in the Archaic City”, en O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the symposion*, Oxford, 1990, 14-33 (resalta que no es tan clara la separación entre sagrado y profano, público y privado). N. Parise, C. Grottanelli (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari, 1993 [1988]: ver especialmente el artículo de P. Schmitt-Pantel y F. de Lissarrague, “Spartizione e comunità nei banchetti greci”, 211-229. Para el verbo *θύω*: J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, 69 ss. La comida en común refuerza los vínculos de solidaridad entre los participantes. Relación entre banquete y sacrificio en la mentalidad griega y la relación con los *agathoi*: A.M. D'Onofrio, “Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos”, *AION ArchStAnt*, 15, 1993, 143-171 (149).

3 Para Eupátidas: M. Valdés, *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford 2002, 69 ss; M. Valdés, “Exclusivismo político y religioso de los Eupátidas en Atenas arcaica”, en prensa (DHA). Exégesis y Eupátidas: M. Valdés, “La Exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterraneo Antico*, 5.1, 2002, 185-245.

Aunque Murray⁴ ha tratado de demostrar la inexistencia en el imaginario griego de una comensalidad con los muertos, propia sólo del culto a los héroes, las prácticas del s.VII llevan a pensar lo contrario, al menos en Atenas en este periodo. La clave se encuentra, como vamos a ver ahora y hemos anticipado ya, en la tendencia a la heroización propia de la aristocracia ateniense en esos momentos en los que los objetos de lujo, en este caso la cerámica protoática, se deposita sobre todo, más incluso que en los santuarios de las divinidades, en las tumbas de los *aristoi*.

A partir del 700 cambia el tipo de enterramiento dominante que encontramos en el Ática. Se pasa de la inhumación a la cremación primaria, con la incineración del muerto en la tumba misma, aunque persiste la inhumación para los niños (y en algunos casos también de adultos⁵) que en general (con excepciones) se encuentran en cementerios o en áreas diferentes de los lugares escogidos para enterrar a los adultos, situados fuera, en estas fechas, de las zonas “urbanas” (o en proceso de urbanización).⁶ Las tumbas de éstos pertenecen fundamentalmente a varones, en momentos en los que desaparecen los ricos enterramientos femeninos que caracterizaron el periodo geométrico⁷.

Es probable que en estas fechas, según la ampliamente aceptada teoría de I. Morris, sean visibles arqueológicamente sólo las tumbas de los nobles, los *agathoi-aristoi*, de modo que para el conjunto del *demos* no existiría un “enterramiento formal”, lo que sin duda, como veremos, tiene una relación estrecha con su casi nula participación política.

La incineración primaria, que es un ritual de por sí costoso⁸, evoca sin duda el acto de quemar los huesos de los animales en honor a los dioses y los héroes, pero también la heroización/inmortalización a través del fuego⁹,

4 O. Murray, “Death and Symposion”, *AION ArhStAnt* 10, 1988, 239-257.

5 En el ágora por ejemplo o en el área de Rundbau en el Cerámico: ver más abajo nota 6 (Rundbau) y n. 13 (ágora).

6 Para los enterramientos en el s.VII: I. Morris, *Burial and Ancient Society*, Cambridge, 1987, 85 ss; I. Morris, “Burning the Dead in Archaic Athens: Animals, Men and Heroes”, en A. Verbanck-Piérard y D. Viviers (eds.), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 1995, 45-74; D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*; S. Houby-Nielsen, “Interactions between chieftans and citizens?”, en T. Fischer-Hansen et al. (eds.), *Ancient portraiture: image and message* (Acta Hyperborea 4), Copenhagen, 1992, 343-374. E. Kistler: *Die Opferrinne-Zeremonie. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998 (con crítica a Morris aunque reconoce que las tumbas del s.VII son sólo de miembros de la élite: p. 179). M.-P. Belletier, “La “politique de la mort”. Observations sur les tombes attiques aux époques géométrique et archaïque”, *Pallas. Revue d'études antiques* 61, 2003, 71-82. Rundbau: Morris, *op.cit. Burial*, 129; *idem, art.cit. Burning*, 71-72; D.C. Kurt - J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Ithaca, New York, 1971, 68 ss, esp. 73 ss.

7 Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*, 357 ss; D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 150

8 Morris, *art.cit. Burning*, 71. Belletier, *art.cit. La politique*, 75. D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 146.

9 Ver por ejemplo en el caso de Deméter con Demonfonte de Eleusis a quien trata de dar la inmortalidad a través del fuego: *Himno homérico a Deméter*, v. 240. A través de un caldero:



Fig. 1. Foto de excavaciones del Cerámico con restos de *opferrinnen*, K. Kübler, *Kerameikos*, VI.1, Berlin 1959, fig. 5 (D-DAI-ATH Kerameikos 2314)

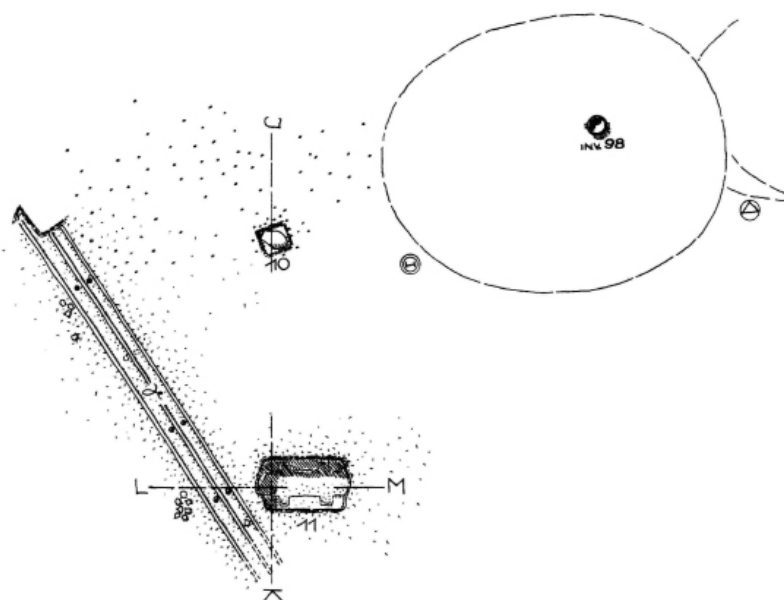


Fig. 2. Zanja asociada a tumba 11 del Cerámico: K. Kübler, *Kerameikos* VI.1, Berlin 1959, fig. 9.

produciéndose una homología voluntariamente buscada entre los que se entierran en los cementerios de Atenas en este periodo y los personajes del mundo sacro y especialmente los héroes¹⁰. El ritual evoca igualmente el rito mortuario de los héroes homéricos y de los ancestros del pasado ateniense del Geométrico medio¹¹.

Los enterramientos de este periodo en Atenas están caracterizados asimismo por la deposición, cremación y destrucción de cerámica en canales o zanjas cavados y construidos junto a las tumbas, denominados *opferrinnen*, en un complejo que tiende a cubrirse con túmulos cada vez más monumentales, desarrollándose también la arquitectura funeraria a finales del s.VII¹². Este rito, aunque se encuentra en otros lugares del Ática (como en Vourva o en Vari) es característico de Atenas, especialmente del cementerio del Cerámico¹³, y puede relacionarse por tanto no sólo con la aristocracia en general del

M. Valdés, “El nacimiento del orfismo en el ámbito del dionisismo ático: el mito del desmembramiento de Dioniso niño”, en J. Alvar (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. VI, *Antigüedad: religiones y sociedades*, Madrid, 1998, 303-325. Ver M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et Immortalité. L'Enfant dans le chaudron en Grèce Ancienne*, Paris, 1993, 49 ss. Para el paralelismo entre el rito de incineración y la técnica de inmortalización por el fuego: C. van Liefferinge, “L’immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle”, *DHA* 26.2, 2000, 99-119 (con bibliografía), con referencias también a la inmortalización de Heracles por el fuego (pp. 105-106) y a la interpretación (en Proclo, *In rem publicam*, I, p. 152, 8-18) de la incineración del cuerpo de Patroclo por Aquiles en este sentido: p. 116-117.

10 Morris, *art.cit. Burning*, 57-58; F. de Polignac, “Entre les dieux et les morts, status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque”, en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 31-40 (esp., 37); Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*, 359-360 (dimensión heroica de enterramientos); D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 148. S. Houby-Nielsen, “The Archaeology of Ideology in the Keirameikos”, en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 41-54. *Contra*: Kistler, *op.cit.*, 177 (aunque admite que puede tratarse de un tipo específico de sacrificio mortuario en honor de los muertos). El hecho de que en la ceremonia se busquen similitudes con rituales vinculados al culto heroico (por ejemplo en Menidi: ver nota 35) no implica una heroización de los muertos enterrados sino una deliberada presentación de un ambiente heroico y “homérico” (Belletier, *op.cit.*, 80) sin duda significativo: ver más abajo en texto.

11 Geométrico Medio: ver nota 19. Ambiente homéricos en los funerales del s.VII: Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*; Belletier, *art.cit. La politique*, 80. Para los funerales por ejemplo de Patroclo, ver Hom., *Il.*, 23. 218-228 (pira), 245 (túmulo); para el de Héctor: Hom., 24.784 ss. En ambos la práctica consiste en una cremación secundaria, depositando luego los huesos y cenizas en una urna y en el levantamiento de un túmulo. La comida se realiza en la tumba misma: ver más abajo en texto.

12 Túmulos: Morris, *op.cit. Burial*, 129; *idem*, *art.cit. Burning*, 72. Arquitectura funeraria: J. Whitley, “Protoattic Pottery: a contextual approach”, en I. Morris (ed.), *Classical Greece. Ancient histories and modern archaeologies*, Cambridge 1994, 51-70 (54); K. Kübler, *Kerameikos VI.1 Die nekropole des späten 8.- bis frühen 6 Jhs*, 2 vls, Berlin 1959, 80-94; F. de Polignac, “Rites funéraires, mariage et communauté politique », *Metis* 11, 1996, 197-207 (200); D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 150, 156 ss: “Grabbau” o “built tombs” que pueden consistir tanto en un edificio como en un témenos o una cámara de culto.

13 Cementerios del s.VII de Atenas: Morris, *op.cit. Burial*, 85 y 128 ss: son en general muy pequeños, con los enterramientos de la zona del Cerámico, los del área al norte del Erí-

Ática, como vamos a ver, sino con la élite en cuanto clase política que se reúne en el *asty* para gobernar¹⁴.

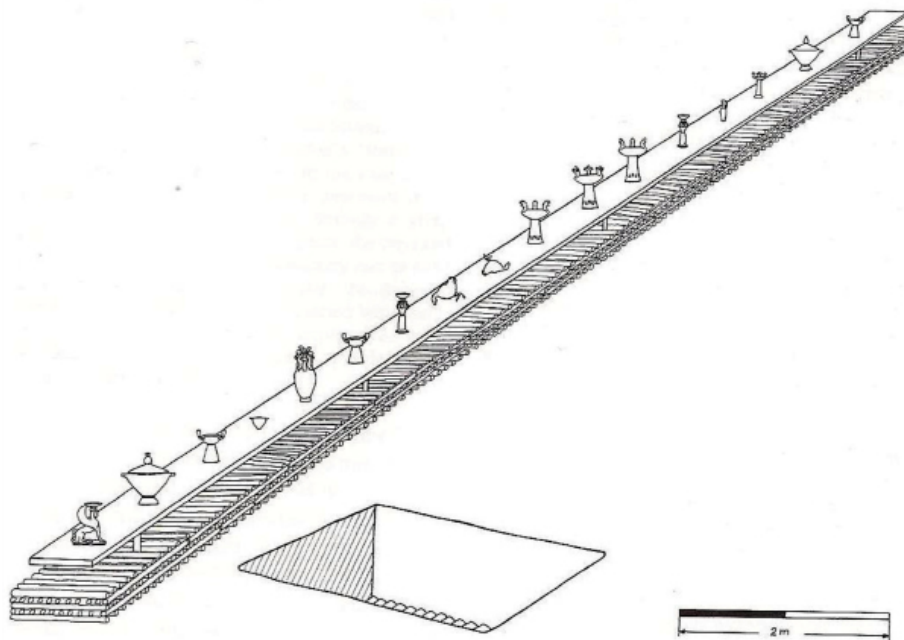


Fig. 3. Reconstrucción de zanja con ofrendas junto a la tumba. Dibujo de B. Pettersen. Imagen tomada de S. Houby-Nielsen, *art.cit.* *The Archaeology*, fig. 5.

danos (como el complejo denominado Rundbau: cf. U. Knigge, “Der Rundbau am Eridanos”, in *Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen*, Band XII, Berlin, 1980, 57-76), las cremaciones encontradas debajo del edificio de época clásica “Bau Zeta” (U. Knigge, *Der BAU Z*, in *Kerameikos*, Band XVII.1 2, München, 2005), o el cementerio de 10 a 15 adultos en la zona de Hagia Triada; existe otro cementerio pequeño (con dos o tres tumbas) en la zona del *Olympieion*. En Vari, Vourva y otros lugares del Ática: Morris, *op.cit.* *Burial*, 86, 137. D’Onofrio, *art.cit.* *Le trasformazioni*, 157-158. Cerámico: J. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge, 1991, 54. Cerámica protoática asociada con frecuencia a este ritual, vinculada al *asty*: A.M. D’Onofrio, “Sanctuari “rurali” e dinamiche insediative in Attica tra il proto-geometrico e l’orientalizzante (1050-600 A.C.)”, en B. d’Agostino y D. Ridway (eds.), *Apoikia, Annali di Archeologia e Storia antica*, Napoli, 1995, 59-88, pp. 74-75. También en el ágora: R.S. Young, *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well in the Agora*, Hesperia Suppl., 2, Athens, 1939. Opferrinnen encontrado en el Cerámico, el ágora, Vourva, Vari y Maratón: Houby-Nielsen, *art.cit.* *Interactions*, 44, n. 16 (con bibliografía).

¹⁴ Utilización política de la muerte en estos momentos: Belletier, *art.cit.* *La Politique*, 80.

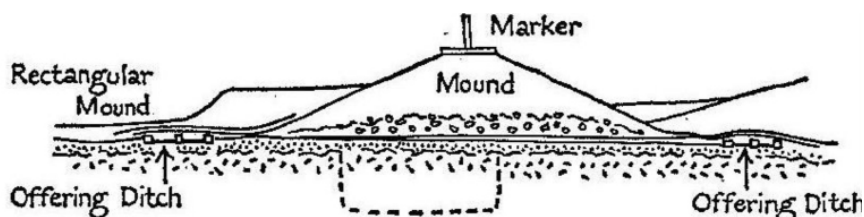


Fig. 4. Reconstrucción de un túmulo de enterramiento del s.VII. Dibujo tomado de D.C. Kurt - J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Ithaca, New York 1971, p. 75, fig. 10.

Los vasos encontrados forman parte en su mayoría de vajilla de banquete¹⁵. Esta práctica ha llevado a plantearse la posibilidad de comidas en la tumba misma en el momento del entierro y posteriormente¹⁶, en ceremonias que aunque en teoría son “privadas”, tienen una dimensión visible y pública importante, con un componente de ostentación nada desdeñable¹⁷.

No sólo la cremación primaria en la tumba, sino la posible ofrenda al difunto de comida y bebida, apunta también a la tendencia a buscar cierta similitud entre los muertos así enterrados y los héroes, lo que no implica una heroización “formal” de estos muertos pero sí una evocación, en el funeral y en ceremonias posteriores, de un culto heroico y divino, y del culto a los ancestros muertos o “tomb cult”, que podría conferir prestigio y legitimidad¹⁸. Con este ritual se vuelven los ojos al pasado –en un momento, sin duda, de le-

15 Belletier, *art.cit. La Politique*. Para los tipos de vasos (especialmente en Hagia Triada): Kistler, *op.cit.* 31 ss.

16 *Contra*: Houby-Nielsen, *art.cit. The Archaeology*, 47: interpreta la presencia de servicios enteros de banquete más bien sólo como una referencia al estatuto del muerto (en esta línea se encuentra también Murray: ver más arriba n. 4).

17 Polignac, *art. cit. Rites funéraires*, 200. Whitley, *art.cit. Protoattic Pottery*, 56 señala que las tumbas no constituyen un lugar privado sino un monumento público, con espacio abierto para ritual post-funerario. Visible: Belletier, *art.cit. La Politique*, 75. Celebrar el banquete funerario cerca de sepultura puede tener connotaciones de culto heroico, con la “heroización” del muerto: D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 149 (ostentación: 155).

18 Morris, *art.cit. Burning*, 58; D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 163-164. Aunque Belletier (*art.cit. La politique*, 80-81) destaca que el banquete y la ceremonia en la tumba sirve fundamentalmente el interés de los vivos (los familiares del muerto) –así por ejemplo Murray, *art.cit. Death*, 248–, sin necesidad de ver detrás una concepción escatológica, hay que considerar que posiblemente para los celebrantes era importante también la ofrenda al muerto y el ritual a él dirigido que en cierto modo evocaba una “heroización” lo que legitimaba la continuidad en el poder de los familiares vivos. No hay que olvidar que el primer ejemplo de este tipo de ritual se ha encontrado en la *hiera oikia* del héroe Academo al final de la época geométrica: D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 148. Para la distinción entre culto heroico y culto de muertos o ancestros, que en cualquier caso en ocasiones es difícil de distinguir: C. Antonaccio, “The Archaeology of Ancestors”, en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, New York, Oxford, 1998, 46-70; *idem*, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Maryland. Ver más adelante para la relación de este tipo de enterramientos con el culto heroico y/o el culto a los ancestros muertos la nota 35.



Fig. 5 Vaso de cerámica procedente de zanja g, tumba 11, Kerameikos 7013, inv. 148, cat. no 52 (D-DAI-ATH-Kerameikos 7013. Foto: Ursula Knigge)

gitimación de la aristocracia gobernante- y específicamente a la práctica de la cremación propia del Geométrico medio (en esa época, secundaria), momento en el que se encuentra igualmente vajilla de banquete, pero formando parte de los ajuares de las tumbas¹⁹.

Por otra parte, la presencia de servicios de banquetes enteros destruidos en los canales y zanjas cavadas junto a las tumbas, que en muchos casos imitan a vasos de metal costoso (o de marfil), ampliamente valorados en Homero, puede apuntar igualmente a un ambiente heroico de acumulación de riqueza (*keimelia*). El estilo orientalizante, por otra parte, muestra la apertura de la élite ociosa, como postula Kistler, al mundo oriental²⁰. La referencia constan-

19 Volver los ojos a Geométrico medio: Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*, 347, 355. con n. 11 y 356 (vasos asociados con banquete en ajuares de tumbas del Geométrico Medio en el Cerámico); B. Bohn, "Aspects of Athenian Grave cult in the Age of Homer", en S. Langdon (ed.), *New Light on Dark Age*, Columbia-London 1997, 44-55 (49: descenso de armas en las tumbas a partir del Geométrico Medio, entre 850-760, en un período que parece haber sido pacífico).

20 Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*, 257: se imitarían metales preciosos y marfil, altamente considerados en Homero (*Od.*, 4.73; 23, 200). D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*,

te al banquete indica, además, un estatuto elevado del muerto, caracterizado por la capacidad de celebrar symposia²¹, práctica que se asocia con la deliberación política y la toma de decisiones, como queda partente, por ejemplo, en la confluencia de la actividad política y de comidas públicas en un mismo espacio central de la *polis*, el Pritaneo²².

Sin duda los que se entierran de este modo son los mismos que participan en la gestión, dirección y en el gobierno de la *polis* de Atenas, reservados en este periodo a los *aristoi*. Existe una equivalencia o un paralelismo entre la posibilidad de enterrarse de esta manera, la participación política (el ser ciudadano) y la capacidad para celebrar banquetes, de modo que la exclusión de la participación política habitual tiene su contrapartida en la ausencia de entierro visible para el *demos* (así como la exclusión del banquete en el contexto de las heterías aristocráticas y de la deliberación política), pero también para otras familias preeminentes, como los Alcmeónidas cuyo exilio y exclusión de la vida política de Atenas, tras el asunto y el *miasma* ciloneo, conllevó asimismo el desentierro de los muertos y su expulsión más allá de las fronteras de la tierra del Ática.²³

150. A. Rathje, "I keimelia orientali", *Opus*, 3, 1984, 341-354. Imitación del marzeah oriental: Kistler, *op.cit.*, 50 ss.

21 Según Houby-Nielsen se desplaza en la ideología de la aristocracia, la guerra como caracterización de la aristocracia, por el banquete: Houby-Nielsen, *art.cit. Interactions*, 360; podríamos apuntar, sin embargo que la guerra sigue presente en el ideario aristocrático a través de los aspectos agonísticos, equiparados a ella durante todo el arcaísmo: D. Plácido, "La formación de la ciudad griega y la creación de un mundo imaginario", *Incidenza dell'Antico*, 2, 2004, 19-40 (29 ss). Relación de lo agonístico y guerrero: N.B. Crowther, "Athlete as Warrior in the Ancient Games. Some Reflections", *Nikephoros*, 12, 1999, 121-130. Simposio en representaciones de los muertos como signo de estatuto del fallecido: Murray, *art.cit. Death*, 250, 253 (excluyendo, este autor, las connotaciones escatológicas que pudiera implicar esta ofrenda de comida y bebida –ver nota 18– y que desde nuestra perspectiva apuntan hacia una tendencia a presentar al difunto como un héroe). Interpretación también sólo en la línea de la referencia, a través de la vajilla de banquete, al estatuto del muerto: Houby-Nielsen, *art.cit. The Archaeology*, esp. 47-49.

22 Nagy ha señalado el banquete como metáfora política en la elegía: G. Nagy, "Sul simbolismo della ripartizione nella poesia elegiaca", en N. Parise, C. Grottanelli (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari, 1993 [1988], 203-209; cf. D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 156. Banquete como práctica aristocrática arcaica, que aparece en las representaciones hacia el s.VII (tal vez antes): Schmitt Pantel, *op.cit. La cité*, 46 ss. Sobre el origen del simposio véase O. Murray, "Nestor's cup and the origin of the Greek symposion", en B. d'Agostino y D. Ridway (eds.), *Apoikia, Annali di Archeologia e Storia antica*, Napoli 1994, 44-51. Para el Pritaneo pueden consultarse las obras de S.G. Miller, *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, London, 1978; Schmitt-Pantel, *op.cit. La cité*.

23 Arist., *Ath.*, 1.1. Plut., *Sol.*, 12.4. Esto no sólo habla de polución (para ésta: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983; Valdés, *op.cit. Política*, 79 ss, con bibliografía), sino posiblemente también enlaza con la "autoctonía" de los *aristoi* y su relación privilegiada (en la práctica y en la ideología) con la Tierra: ver M. Valdés, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.*, Madrid 2008, 47 ss. Autoctonía de *aristoi* en el s.VII: F. de Polignac, "Changer de lieu, changer de temps, changer la cité: sites et déplacements de la construction du temps dans

Dada la singularidad de los hallazgos arqueológicos en estos enterramientos de la élite en la Atenas del s.VII, hay una elevada probabilidad de que en esta época la comida que acompañaba el entierro²⁴, el *perideipnon*, se celebrase en la tumba donde se realizarían sacrificios acompañados de banquete funerario en los que estaría también presente el consumo de vino en el momento del entierro y tal vez posteriormente²⁵.

Esta cercanía y comensalidad con el muerto, en la propia tumba, recuerda, en cierto modo, a los sacrificios acompañados del consumo de comida y de bebida por parte de los parásitos, en las ceremonias de *Theoxenia*, en la que los invitados eran los dioses/héroes, acortándose de ese modo la distancia insondable entre unos y otros establecida en el principio de los tiempos²⁶.

l'Athènes archaïque", en C. Darbo-Peschanski (ed.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, 143-154, p. 150; Polignac, *art.cit. Rites funéraire*, 203-204.

24 Siempre queda la duda de si los restos de comida y de banquete se refieren a comidas fúnebres por parte de los vivos o se trata de ofrendas funerarias al muerto, aunque no deben descartarse ninguna de las dos posibilidades. Ver D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 165, con n. 96 (para ofrendas al muerto más modestas en túmulos o en los canales: 150-151). Cf. J. Boardman, "Attic Geometric vase scenes, old and new", *JHS*, 86, 1966, 1-5 (esp., 2). Kistler (*op. cit.*, 44-45, 177), sin embargo, postula que no se hacían sacrificios en la tumba (sólo sustitutos de sacrificios a través de las figurillas de terracota).

25 D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 149. Para *perideipnon*: R. Garland, *The Greek Way of Death*, London 1985, 39 ss y 112; aunque este autor cree que se realizaba dentro del *oikos*. Sin embargo R.S. Young (*op.cit. Late Geometric*, 19 s), señala la posibilidad de sacrificios en las tumba acompañados de banquete funerario o *perideipnon* allí (en tumbas del s.VII que sin embargo no son incineraciones sino inhumaciones: especialmente en tumbas XI y XII que parecen de varones: 44 ss y 55 ss). En Vari hay restos que apuntan en esta dirección: S. Papaspyridi Korousou, *Ta angeia tou Anagyroundos*, Atene, 1963, 46 ss (*non vidi*): D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, p. 149; Alexandra-Fani Alexandridou, "Offering Trenches and funerary ceremonies in the Attic Countryside", en *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast, Acta Hyperborea* 12, Copenhagen, 2009, 497-518 (507). Consumo de vino: D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 151-152. Según Artemidoro, *Onirocr.* 5.82, el muerto se creía que estaba presente en calidad de huésped. *Perideipnon* en Homero realizado en la tumba misma, en el caso de Patroclo (Hom., *Il.*, 23.28 ss), mientras que el de Héctor se realiza en casa de Príamo: *Il.*, 24.802-3. Para ofrendas y comida llevada a la tumba en días posteriores al entierro: Garland, *op.cit. The Greek Way*, 40 (*tirta, triakostia, enata*). Para comida en tumba también: J.M. Dentzer, *Le motif du banquet couché Dans le Proche-Orient et le Monde Grec du VIIe au IVe siècle avanti J.C.*, Rome, 1982, 534 ss.

26 Para *Theoxenia*: L. Bruit, "Les dieux aux festins des mortels: Théoxénies et xeniai", en A-F. Laurens (ed.), *Entre Hommes et Dieux. Le convive, le héros, le prophète*, (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 391), Paris 1989, 13-40 (compartir mesa con dioses es propio de pueblos alejados, de tiempos pasados antes de la separación. Se busca por parte de aristócratas el acercarse a los personajes del mundo heroico-divino); Schmitt-Pantel, *op.cit. La cité*, 100 ss. Ver Valdés, *art.cit. La constitución*, 250 (en relación con los Dioscuros) y 274. M.H. Jameson, "Theoxenia, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, en R. Hägg (ed.), *Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute in Athens*, 22-24 Nov., 1991, Stockholm, 1994, 35-57; Dentzer, *op.cit.*, 515. Práctica también generalmente asociada a Heracles: A. Verbanck-Piérard, "Héraclès l'Athénien", en A. Verbanck-Piérart y D. Viviers (eds.), *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles 1995, 104-125 (116-117) o a Dioniso, o los Tritopátores (Zeus Xe-

En la ceremonia ateniense este elemento enfatiza, de nuevo, la tendencia a la “heroización” del muerto o a buscar paralelismo entre el difunto y los héroes/ancestros, así como el carácter aristocrático del mismo, pues estos *aristoi* que se entierran de este modo, eran los que celebraban banquetes de *xenia* u hospitalidad aristocrática en Atenas, en los lugares en los que tenía lugar la *Theoxenia* de los héroes, como la de los Dióscuros celebrada en el Pritaneo, asiento de magistrados y lugar de comensalidad y de gobierno²⁷.

Según Murray, después de la época geométrica (sin especificar fecha exacta), las leyes funerarias no permitirían comer cerca de tumba en forma de simposio, sino en casa del difunto²⁸, aunque otros autores, como Dentzer, sugieren que el cambio se produjo en fechas posteriores, en época clásica²⁹.

Todo esto enlaza con el sacrificio de un buey en honor del difunto prohibido por Solón en relación con los entierros (Plut., *Sol.*, 21.6)³⁰. Es significativo que el verbo empleado sea ἐναγίζειν, término que aparece por primera vez en

nios o *Philios*). Para *Theoxenia* también: M.H. Jameson et alii., *A Lex Sacra from Selinous*, Durham 1993, 67 ss. Parásitos: Schmitt-Pantel, *op.cit. La cité*, 100 ss. Parásitos en Atenas en relación con el culto de Heracles en época de Solón: Plus., *Sol.*, 24. Para *Theoxenia* también: S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001, cap. 7. G. Ekroth, “Offerings of blood in Greek hero-cults”, en V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (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. Kernos Supplément 10*, Liège 2000, 263-80. *Idem.*, “Heroes and Hero Cult”, en D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, 100-114 (107: en honor de Heracles en Tasos como *Heroxeinia*). Ver G. Ekroth, “Burn, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice”, en E. Stavrianopoulou, A. Michaels y C. Ambos (eds.), *Transformations in sacrificial practices from Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 97-104.

27 *Theoxenia* de los Dióscuros en el Pritaneo: Bruit, *art.cit.*, 19-20. Para el Pritaneo: Schmitt-Pantel, *op.cit. La cité*. Para *xenia* entre aristócratas (especialmente en Píndaro): Schmitt-Pantel, *art.cit. Sacrificial Meal*, 22-23.

28 Murray, *art.cit. Death*, 250.

29 Dentzer, *op.cit.*, 534 ss.

30 Solón puso “coto a las heridas que se producían al golpearse (las mujeres), a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de un buey, enterrar con el cadáver más de tres mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro» (Trad. A. Pérez Jiménez). Legislación funeraria de Solón: D., (43) *Macaratos*, 62; D.L., 43, 62; Plu. *Sol.*, 21.5-6. Ruschenbusch, 1966, F 72 a, b, c (p. 95 ss) y F 109 (p. 112). Cic., *De legibus*, II, 23, 59; II, 24, 60; II, 25, 63 - II, 26, 64. Garland, *op.cit. The Greek Way*, 137; R. Garland, “The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind funerary legislation”, *BICS*, 36, 1989, 1-15; C. Ampolo, “Il lusso funerario e la città arcaica”, *AION ArchStAnt*, 6, 1984, 71-102, p. 93ss; D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 152; X. de Schutter, “Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l’époque classique”, *Kernos*, 2, 1989, 53-66, pp. 54-55; M. Valdés, “Las restricciones funerarias en la legislación ateniense del s.VI: el papel de la mujer”, *ARYS*, 1, 1998, 51-61; R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford 1994, 74 ss y 210; E. Georgoulaki, “Religious and socio-political implications of mortuary evidence”, *Kernos*, 9, 1996, 95-120. Polignac, *art.cit. Entre les dieux*, 39. Para una interpretación sólo en el sentido de la polución: J. Blok, “Solon’s funerary laws”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Brill, Leiden-Boston 2006, 197-24.

Heródoto referido a muertos en cierto modo heroizados (los foceos) o a Heracles, objeto también de Theoxenia y vinculado con frecuencia al banquete, cuando se le sacrifica como a un héroe en Tasos (oponiéndolo al sacrificio que se le tributa como un dios)³¹. Esto apunta de nuevo al carácter heroico que quiere darse a los muertos áticos de la élite en los entierros del s.VII.

Posiblemente el banquete funerario seguía al sacrificio del buey -realizados en época posterior por la *polis*, lo que resalta de nuevo la voluntaria confusión entre lo privado y lo público en estas fechas- y/o al de otros animales en la misma tumba, con una visibilidad y proyección “comunitaria” importante y probablemente con el consiguiente reparto de carne, aunque no está claro hasta qué punto las ofrendas de comida y bebida al muertos se consumía en el fuego completamente (como holocausto) y estaban destinadas exclusivamente al muerto³² y/o, más bien, eran repartidas entre los participantes en el acto; posiblemente existían ambos tipos de ritos, el holocausto con la dedicación completa al difunto de las ofrendas culinarias consumidas por el fuego, y la comida y bebida en la tumba misma por parte de los participantes, dando pie a cierta “comensalidad” entre los vivos pero también con el muerto, propiciando de este modo su recuerdo en cierto modo “sacralizado”³³.

Algunos autores como Houby-Nielsen han interpretado la presencia de servicios de banquetes en las zanjas vinculadas a las tumbas de los nobles sólo como una referencia a su estatuto caracterizado por su capacidad de celebrar banquetes³⁴. El mismo autor, sin embargo, resalta las similitudes de los rituales en torno a las tumbas de los nobles del s.VII, en las que se colocaban y se cremaban ofrendas (vajilla y probablemente comida y bebida), con los ritos y los depósitos de cerámica encontrados en lugares de culto heroico o ctónico

31 El primer caso: Hdt., 1.167 (sacrificios y juegos en honor de los foceos lapidados). En el segundo caso: Hdt., 2.44. Para el término: Casabona, *op.cit.*, 204-207 (vocablo utilizado para las ofrendas a difuntos o a muertos heroizados). Ver D'Onofrio, *art.cit.* *Le trasformazioni*, 165 con n. 68 (con bibliografía para Tasos, donde tenía lugar ritual de Theoxenia en relación con Heracles). Para el doble culto a Heracles como dios y como héroe: A. Verbanck-Piérard y P. Lévêque, “Héraclès héros ou dieu?”, en *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles, Roma, 1992, 43-65; A. Verbanck-Piérard, «Le double culte d'Héraclès: légende ou réalité?», en A.-F. Laurens (ed.), *Entre hommes et dieux*, Besançon-Paris 1989, 43-65. Heracles en relación con escenas de banquete y con Dioniso, así como con la práctica de comidas rituales asociadas a los parásitos en Atenas: A. Verbanck-Piérard, “Heracles at Feast in Attic Art: a Mythical or Cultic Iconography?”, en R. Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods (Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult)*, Athènes-Liège 1992, 85-106.

32 Los léxicos de Suda y de Hesiquio explican el verbo *enagizein* por “sacrificar (*thyein*) a los muertos”, “llevar libaciones”, “consumir por el fuego” y la palabra *ἐναγίσματα* como holocaustos (*ὁλοκαυτώματα*). Casabona, *op.cit.*, 206. Ver también Garland, *op.cit.* *The Greek Way*, 110.

33 Para la posibilidad de comida fúnebre (*perideipnon*) en la tumba en estos momentos: ver nota 25. Para la probable coexistencia de ambos ritos: Dentzer, *op.cit.*, 535-536.

34 También Murray: ver nota 21.

en el Ática en altares de tipo *eschara* o *bothros*, que generalmente se asocian con el culto a los héroes, como el de Menidi³⁵.

Los nobles del Ática y especialmente los más vinculados al gobierno de la ciudad reciben en su entierro y en ceremonias posteriores, un tratamiento, por tanto, que recuerda al dedicado a los héroes, quienes eran agasajados en sus tumbas pero también, en lugares públicos, como el Pritaneo, con comida y bebida en ceremonias de comensalidad compartidas con los vivos³⁶. De este modo, no es impensable que en estos momentos de reafirmación política de la aristocracia del Ática como clase gobernante, se añadiese o enfatizase, junto al ritual habitualmente dedicado a los muertos, con ofrendas de comida y libaciones³⁷, la presencia de banquetes en la tumba misma en las que participaban también los vivos, lo que junto a otros elementos ya mencionados, refuerza la idea del carácter cuasi heroico que se quiere dar al aristócrata difunto y la legitimidad indiscutida, por tanto, de familiares y compañeros vivos en el gobierno de la ciudad.

En las tumbas de ese periodo se han encontrado huesos de animales pequeños³⁸, pero no de bueyes, por lo que se ha especulado sobre la posibilidad de que el sacrificio de un buey tuviera lugar antes de la *ekphora* en el *oikos* del difunto o, como sugiere D'Onofrio, quizás en alguna capilla ctónica cercana a la tumba³⁹.

35 Similitudes con depósitos en la *tholos* de Menidi y con depósito del ágora y *eschara*, asociados con el culto heroico: Houby-Nielsen, *art.cit. The archaeology*, 51-53. Para *tholos* de Menidi: P. Wolters, "Vasen aus Menidi II", *Jdl*, 14, 1899, 103-135, esp. fig 10, y 16-19, 27-29 (con abundante cerámica protoática). Para el del ágora: D. Burr, "A Geometric house and a Proto-Attic votive deposit", *Hesperia*, 2, 1933, 542-640. Houby-Nielsen, *art.cit. The Archaeology*, 53. Señala también este paralelismo, especialmente para las tumbas de Vari, Vourva y Maratón: Alexandra-Fani Alexandridou, *art.cit. Offering*, 512-514. Es quizás significativo que el primer ejemplo de zanjás se haya encontrado en la casa sagrada del héroe Academo al final de la época geométrica: ver D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 148 (con bibliografía). Interpretación de zanjás como profanas en Academia: H. Lauter, *Der Kultplatz auf dem Turkovuni*, AM 12, Beiheft 1985, 159. Paralelismo entre el culto a los héroes y dioses y los enterramientos atenienses: Polignac, *art.cit. Entre les dieux*, 38; habla de "tomb cult" para el *opferrinnen*: J. Whitley, "The Monuments That Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica", *AJA*, 98, 1994, 213-30, p. 217 ss. "Tomb cult" y las similitudes entre los funerales de este periodo con el culto en tumbas micénicas: C. Antonaccio, "The Archaeology of Ancestors", en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, New York, Oxford, 1998, 46-70, p. 65 (esta autora distingue el culto a los héroes del "tomb cult"). Culto de muerto con matices: Kistler, *op.cit.*, 38 ss, 177.

36 Ver para *Theoxenia* notas 26 y 27. Para la idea de que el sacrificio habitual dedicado a los héroes era la *thysia* (con consumo de comida): Ekroth *art.cit. Offerings*.

37 Kurt - Boardman, *op.cit. Greek Burial*, 64-67. Dentzer, *op.cit.*, 532-534. Para argumentos en torno a la probabilidad de banquetes en la tumba en estos momentos ver nota 25.

38 D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 165: aves, liebres, corderos, cerdos, cabras. Houby-Nielsen, *art.cit. The Archaeology*, n. 22. Kübler, *Kerameikos*, VI:1, VIII/8, XI/11, XII/12, XIV/13, XXXIV/33, XLII/42.

39 D'Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 164-166.

En cualquier caso el probable objetivo de Solón fue reducir la “visibilidad” y la ostentación aristocrática, pues se prohíben también los “lamentos fingidos y la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas así como visitar tumbas de extraños, salvo en el entierro”, lo que podría hacer referencia a rituales y comidas posteriores al funeral en las tumbas de los *aristoi*, pues la legislación de Solón afectó, también parece ser, en el contexto de los entierros, como apunta el testimonio de Cicerón⁴⁰, al banquete fúnebre, que no puede disociarse, en esta época previa al legislador (el s.VII), de los rituales fúnebres de la élite⁴¹.

La tendencia a la uniformidad en los enterramientos de la élite en el s.VII vinculados estrechamente a la cerámica protoática⁴², nos ha llevado a plantear la cohesión y el énfasis en la solidaridad de la aristocracia en ese siglo, posiblemente como consecuencia de un consenso adquirido a partir de un proceso de sinecismo y de unificación del territorio complejo y costoso⁴³. Por otra parte, parece que el núcleo desde el que emanan las pautas para los entierros pero también las estilísticas para la cerámica de lujo protoática provienen del *asty*, de Atenas⁴⁴. Esto, junto con otros factores, podría indicar, como hemos resaltado en otros trabajos⁴⁵, que el consenso aristocrático del Ática estuvo liderado por un grupo de aristócratas, los más nobles, los más *astoi*, por estar vinculados al centro, a Atenas (al *asty*)⁴⁶, los hijos de nobles padres o Eupátridas, que tienen una posición privilegiada en la dirección política de la *polis* -en la que también participan, en cualquier caso, nobles de otras zonas del Ática⁴⁷-

40 La ley de las XII tablas prohibieron una serie de prácticas fúnebre, a imitación de lo realizado por Solón en Atenas (Cic., 24, 59), entre ellas, el banquete y “beber en círculo” (*circumpotatio*), así como ungüentos e incienso por manos de esclavos: Cic., 24, 60. D’Onofrio *art.cit. Le trasformazioni*, 152; Ampolo, *art.cit. Il lusso*, 87-88. Garland, *art.cit. The well-ordered corpse*, 1 ss

41 D’Onofrio, *art.cit. Le trasformazioni*, 152-153.

42 Para ésta: J.M. Cook, “Protoattic Pottery”, *BSA*, 35, 1934, 165-219. E. Brann, *Late Geometric and Protoattic Pottery. Mid 8th to late 7th century B.C., The Athenian Agora VIII*, Princeton, 1962. Young, *op.cit. Late Geometric*. E. Brann, “Protoattic Well Groups from the Athenian agora”, *Hesperia*, 30, 1961, 305-379. Whitley, *art.cit. Protoattic Pottery*; D’Onofrio, *art.cit. Sanctuari*, 74-76.

43 Sinecismo: M. Valdés, “El proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la “primera *polis*” de Atenas”, *Gerión* 19, 2001, 127-197; M. Valdés, *La formación de la polis de Atenas* (en preparación).

44 Ver nota 13.

45 Valdés, *art.cit. Exclusivismo*; Valdés, *op.cit. Formación*.

46 Según un léxico tardío los Eupátridas son los que “viven en el asta, participan del linaje real y se ocupan de las cosas sagradas”: Lexica Segueriana: Anecdota Graecae, Bekker, I, 257. Ver Valdés, *art.cit. Exclusivismo*.

47 Arcontes de otras regiones del Ática como antepasados de los Pisistrátidas o Alcmeónidas. Arconte Pisístrato en torno al 669/8: T.J. Cadoux, “The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides”, *JHS*, 68, 1948, 70-123 (90); quizás también Damasias, arconte en el 639/8, pariente del que intentó hacerse tirano en el 582 (91), procede, como éste, de un lugar alejado del *asty*. Damasias del s.VI opuesto a los Eupátridas: T.J. Figueira, “The Ten Archontes of 579/8

y también, de forma más exclusiva, en el conocimiento de las leyes sacras y en los asuntos sagrados como aquellos que realizaban –también en época posterior– la “exégesis de las leyes sacras y ancestrales” (*hiera kai patria*)⁴⁸. Precisamente uno de los principales cometidos de los exégetas eupátridas será el conocimiento concerniente a las purificaciones en los entierros⁴⁹, tema en el que se implicó igualmente Epiménides, el purificador cretense que vino a limpiar Atenas del *miasma* de los Alcmeónidas, posiblemente por encargo de los nobles eupátridas de la ciudad, con purificaciones alternativas a las de Delfos, refugio de los exiliados.⁵⁰

Sólo los *aristoi* tienen derecho en el s.VII al enterramiento formal, a la incineración y al ritual del *opferrinnen* que implica la celebración de banquetes, costumbre ligada a las heterías aristocráticas y a la práctica de gobierno. Los sacrificios seguidos de banquetes en honor al muerto que junto con otros elementos (como la incineración primaria o la destrucción de la vajilla de banquete) apuntan hacia la “heroización” de los mismos en un contexto abierto y visible para la comunidad, conferirían legitimidad para el gobierno que se asociaba, de igual modo, en otros contextos, al simposio aristocrático.

Los ritos fúnebres, por otra parte, estarían en esa época dirigidos e inspirados por los Eupátridas, especiales conocedores de las leyes sacras en éste y otros ámbitos (como en fechas posteriores⁵¹) y que en esta época constituían un signo evidente de su poder, legitimidad y de su preeminencia en la participación en la *politeia*.

Las comidas en torno a los muertos en las tumbas, que se constituyen en este periodo en un acto “público”, en una forma de representación de los *aristoi*, y especialmente de los Eupátridas, frente a *demos*, manifiesta tanto la cohesión aristocrática representada por el banquete, como su tendencia a la heroización, lo que legitima su gobierno en solitario (despojando al *demos* de su *time*, en palabras de Solón) en la *polis* aristocrática de Atenas de estos momentos en la que son ciudadanos (*astoi*) los que tienen la prerrogativa de

at Athens”, *Hesperia*, 53, 1984, 447-473, pp. 469-470. Megacles en 636/5 ó 632/1: Cadoux, 91.

48 Plu., *Thes.*, 25. M. Valdés, “Bouzyges *nomothetes*: purification et exégèse des lois sacrées à Athènes”, en P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce antique*, Rennes, 11, 12, 13 septembre 2007. Suppl. de Kernos, Liège 2009, 293-320, pp. 304-309.

49 Iseo (8) *Cire*, 39; Dem., (47) *Mnesib.*, 69; Pl. *Leg.*, 9, 873 d; Pl. *Leg.*, 12, 958 d. Teophr. *Char.*, 16.6. R. Parker, “What are Sacred Laws?”, en E.M. Harris y L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 57-70, p. 64. Para las funciones de los exégetas: F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, 41 ss; J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delfique*, Paris 1954, 195-196.

50 E. Federico, “La catarsis di Epimenide ad Atene”, en E. Federico y A. Visconti (eds.), *Epimenide Cretese*, Napoli 2002, 77-128. Su purificación de Atenas: D. L. 1.110. M. Valdés, “El culto a Zeus y a las *Semnai* en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* 11.1, 2002, 223-242. H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, vol., II, n° 14: crítica de Epiménides al oráculo de Delfos.

51 Ver Valdés, *art.cit.* *La exégesis*, con bibliografía.

enterrarse y de celebrar banquetes, prácticas ambas reunidas de forma privilegiada en los funerales⁵².

⁵² Los ciudadanos en este siglo VII, sobre todo los *aristoi*, son, según I. Morris (“Attitudes toward Death in Archaic Greece”, *CA* 8, 1989, 296-320, 306) los nuevos héroes de *polis*, produciéndose en cierto modo un desplazamiento de héroe por el ciudadano.

MANJARES DE CUNA Y LECHO: LOS BANQUETES SACRIFICIALES NATALICIOS Y
NUPCIALES EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE DEL SIGLO IV A.C.*

DELICACIES OF BASSINET AND BED: SACRIFICIAL BIRTH AND WEDDING BAN-
QUETS IN THE ATHENIAN DEMOCRACY IN THE FOURTH CENTURY BC

FERNANDO NOTARIO PACHECO
Universidad Complutense de Madrid
ARYS, 9, 2011, 67-83 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Mientras que los banquetes sacrificiales políados han recibido en los últimos años una merecida y justa atención por parte de los especialistas en la cultura griega clásica, no ha ocurrido lo mismo en el caso de los banquetes sacrificiales de carácter familiar. En esta contribución vamos a explorar uno de los aspectos más importantes de este tipo de celebraciones: la adquisición, preparación, exhibición y consumo de los alimentos en el marco de estas festividades. De este modo, vemos cómo estas prácticas se relacionan con procesos más generales en el mundo griego en los que el alimento se constituye como un elemento clave para pensar, comprender y expresar las relaciones interpersonales a lo largo del siglo IV a.C.

ABSTRACT

While the public sacrifices have been deeply studied in the last years by scholars and specialists in Greek classical culture, the familiar sacrificial feasts haven't received the same attention. In this contribution, we are going to study one of the most relevant aspects in this kind of celebrations: the acquisition, preparation, exhibition and consumption of food. In doing so, it will be seen how these practices are related with more general processes in the Greek world along the Fourth Century BC, where the food is a key element for thinking, understanding and expressing the interpersonal and social relationships.

PALABRAS CLAVE

Sacrificios; comida; familia; nacimiento; boda

KEYWORDS

Sacrifices; food; family; birth; wedding

Fecha de recepción: 09/06/2011

Fecha de aceptación: 18/10/2011

* Ministerio de Ciencia e Innovación (Proyecto HAR2010-15756)

Es posible que, de no ser porque se trata de una figura mitológica, Prometeo se sintiera entre asombrado, halagado y, quizás, ligeramente irritado, por la importancia que para los investigadores y eruditos posteriores ha tenido una de tantas acciones que realizó al servicio de la raza humana: el reparto de los elementos que componen el sacrificio sangriento entre los mortales y las divinidades¹. En efecto, pocos aspectos de la religiosidad griega clásica han sido tan discutidos, debatidos, analizados y estudiados como el sacrificio de animales en los altares de los dioses, así como el posterior consumo de la carne de la víctima entre los fieles congregados. Desde la aproximación clásica de Robertson Smith (quien, aunque se enfrentaba sobre todo a la problemática de la religiosidad semítica, abogaba por la comprensión de los sacrificios animales en el contexto general de las prácticas culturales de la antigüedad mediterránea)², hasta los últimos estudios de la presente década, el sacrificio ha ocupado una ingente cantidad de reflexiones y debates por parte de los especialistas en la cultura griega³.

Y, sin embargo, todavía queda por resolver la que quizás es la máxima pregunta relacionada con el sacrificio: ¿por qué los griegos sentían la necesidad de matar a un animal para ofrecérselo a las divinidades? Los distintos enfoques han ofrecido respuestas igualmente variadas a este interrogante, aunque ninguna de ellas parece haber resuelto de manera completa y cerrada el enigma. No obstante, si la causa religiosa, psicológica o social de este rito permanece en las tinieblas, no ocurre así con las consecuencias del mismo en el seno de la comunidad de participantes. Los altares divinos, humeantes de grasa y penetrantes perfumes, reúnen en torno a sí al grupo social que ha ofrecido a las víctimas en sacrificio, y a través de la degustación de la carne

1 Hes. *Th.*, 538-557.

2 ROBERTSON SMITH, W.: *Lectures on the religion of the Semites. First series. The fundamental institutions*, London, 1894 [2ª ed.; ed. orig. 1889], 214-215; DAY, J. (ed.): *Lectures on the religion of the Semites. Second and third Series*, Sheffield, 1995.

3 Algunas de las obras más significativas al respecto: DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (eds.): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979; BURKERT, W.: *Homo necans. The anthropology of Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, 1983; DURAND, J.-L.: *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986; EKROTH, G.: *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to early Hellenistic periods*, Liège, 2002; una visión general de las grandes teorías y obras sobre el sacrificio sangriento puede consultarse en PETROPOULOU, M.-Z.: *Animal sacrifice in ancient Greek religion, judaism and christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford, 2008, 1-31; para un estudio sobre la iconografía del sacrificio: STRATEN, F. T.: *Hiera Kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden-New York, 1995

asada en espetones y cocida en calderos, se articulan identidades compartidas y sentimientos de pertenencia a la colectividad. No obstante, junto a los cívicos, los sacrificios y banquetes sacrificiales que se realizan en contextos que podrían denominarse “privados” también ayudan a construir identidades sociales diferenciadas que, a veces al contraponerse, a veces al complementar la ideología ciudadana, enriquecen considerablemente la compleja red de relaciones que existe entre el individuo, su grupo social y el resto de la comunidad a través del alimento.

La construcción de las identidades sociales e individuales en torno a la comida y los alimentos que se reconocen como propios e íntimos es un fenómeno que ha sido estudiado en profundidad por diversos antropólogos y sociólogos al menos desde el segundo tercio del siglo pasado⁴. Desde el punto de vista individual, la apreciación de Marcel Proust⁵ acerca de la capacidad que tiene el acto de saborear una magdalena preparada como en los días de su infancia para generar un recuerdo espontáneo y casi involuntario de su propio pasado, nos pone sobre la pista de la manera en la que la identidad personal se vincula profundamente con la comida⁶. Por otra parte, desde el punto de vista social, la celebración de banquetes y fiestas comunitarias tiene frecuentemente el efecto de reforzar el sentimiento de identificación con la propia colectividad, y estos festejos reflejan al mismo tiempo que consolidan las relaciones de poder, control y autoridad general que se ejercen en el seno de la misma⁷. El interés por el estudio de las festividades de carácter ciudadano en el mundo antiguo es, pues, de una manifiesta importancia, como ha sido puesto de relieve por una serie de estudios, tanto clásicos como actuales⁸.

4 Algunos de los títulos más relevantes al respecto: ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, 2010 (ed. orig. 1939); LÉVI-STRAUSS, C.: *L'origine des manières de table*, Paris, 1968; BOURDIEU, P.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, 2006 (ed. orig. 1979); GOODY, J.: *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona, 1995 (ed. orig. 1982); FISCHLER, C.: *L'Homnivore*, Paris, 2001; en general, puede consultarse CONTRERAS HERNÁNDEZ, J.; GRACIA ARNÁIZ, M.: *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona, 2005.

5 PROUST, M.: *En busca del tiempo perdido. 1, Por el camino de Swann*, Madrid, 2008, 62-65; este conocido pasaje puede encontrarse al final del capítulo primero de la primera parte, “Combray”

6 WALKER, H. (ed.): *Food and the memory. Proceedings of the Oxford symposium on food and cookery 2000*, Totnes, 2001.

7 HAYDEN, B.: “Fabulous feasts. A prolegomenon to the importance of feasting”, DIETLER, M., HAYDEN, B. (Eds.), *Feasts: Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*, Washington, 2001, 23-64.

8 L. GERNET, “Frairies antiques”, *REG*, 41, 1928, 313-359; L. GERNET, “Sur le symbolisme politique: le foyer comun”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 11, 1951, 21-43; La obra reciente quizás más importante al respecto: P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992 [2ª ed. con una nueva, útil y completa guía bibliográfica con los estudios dedicados a la alimentación desde la aparición de la primera edición: Paris, 2011].

Nuestra aportación no pretende en absoluto negar la importancia de los banquetes sacrificiales colectivos en el mundo griego, sino, más bien, estudiar la manera en la que las actividades rituales de corte más excluyente que integrador hacen un uso socialmente diferenciado de los alimentos si se tiene en cuenta su función en las prácticas religiosas más comunitarias. Para evitar generalizaciones excesivas, vamos a centrarnos sobre todo en el análisis del modo en que estos banquetes sacrificiales de carácter restringido se desarrollan en Atenas entre los siglos IV y III a.C., un periodo de tiempo en el que se produce un vivo debate entre las diversas formas de comprender la relación del individuo con la comunidad y que se refleja, aparte de en otras facetas, en este mismo tipo de actividades.

En primer lugar, consideramos necesario realizar una breve reflexión acerca de lo que puede entenderse por “público” y “privado” en el mundo griego. La historia de la vida privada, como tal, ha sido objeto de estudio destacado desde que de Philippe Ariès y Georges Duby capitanearan el esfuerzo de la edición de una enciclopédica obra dedicada a la historia de la vida privada desde el imperio romano hasta el mundo actual⁹. Sin embargo, el mundo griego de época clásica se encontró excluido de esta inmensa obra bajo la justificación ofrecida por Paul Veyne, el introductor del primer volumen, de que los griegos “*están en Roma, son lo esencial de Roma; el Imperio romano no es otra cosa que la civilización helenística, en las manos brutales (y aquí también, nada de sermones humanistas) de un aparato estatal de origen italiano*”¹⁰. En realidad, resulta difícil delimitar con claridad la diferencia entre los aspectos privados y públicos de la vida en el marco de las *poleis* democráticas o el modo en que la ideología política se relaciona con la vida privada¹¹. Para empezar, es necesario tener en cuenta que las prácticas cotidianas se integran en estructuras culturales codificadas mediante un lenguaje que desempeña una función clave en tanto que diferencia, clasifica y conecta todos sus elementos, como dice James Davidson en uno de los intentos más destacados de ofrecer una lectura introductoria a la problemática¹². Así, la comprensión de los diversos elementos que conforman la vida privada, como pueden ser la alimentación, las prácticas culturales o el trato a los niños, ha de realizarse desde una visión de conjunto que vaya más allá de los aspectos concretos de cada uno de ellos por separado.

9 ARIÈS, P.; DUBY, G. (dirs.): *Historia de la vida privada*, 9 vols., Madrid, 1987 [ed. orig. Paris, 1985].

10 VEYNE, P.: “Introducción”, en Ariès, P.; Duby, G.: *Historia de la vida privada. Vol. I. Del Imperio romano al año mil*, Madrid, 1987, 13-15 (14).

11 MUSTI, D.: *Demokratia. Orígenes de una idea*, Madrid, 2000 (ed. orig. Roma-Bari, 1995), 123-154.

12 DAVIDSON, J.: “La vida privada”, OSBORNE, R.: *La Grecia clásica*, Barcelona, 2002 [ed. orig. Oxford, 2000], 157-190.

En segundo lugar, es necesario tener en cuenta también la manera en la que las prácticas de la vida privada se integran en las formas de entender y articular las relaciones interpersonales, tanto desde un punto de vista familiar como político-social. Las estructuras de lo privado no han de contemplarse como un conjunto de anécdotas más o menos descontextualizadas o intentando elaborar un retrato de corte costumbrista. Es necesario realizar una apuesta interpretativa en la que éstas cobren todo su sentido al estudiarlas como extensiones de las dinámicas histórico-sociales en las que se desarrollan¹³. Al respecto, consideramos de todo punto necesario relacionarlas con los modelos de control y dominio político, social y cultural de las sociedades estudiadas al ser, en buena medida, una expresión profundamente interiorizada de los mismos en ámbitos en principio no vinculados con las formas en las que se plantea su propia reproducción institucional. No obstante, las prácticas privadas también pueden entenderse como muestras de repulsión frente a los modelos formalmente constituidos de comprender el equilibrio de poder y autoridad en los marcos públicos de la sociedad, reincidiendo de este modo en la necesidad de estudiar la privacidad, como la cotidianeidad, en su propio dinamismo histórico-social¹⁴.

En muchas *poleis* de época clásica, y en concreto, en la Atenas del siglo IV a.C., las relaciones político-sociales tienden a concebirse desde un principio aparentemente isonómico al eliminar en la medida de lo posible los signos de ostentación que introducen procesos de distinción en el seno de la ciudadanía¹⁵. En el ámbito de los sacrificios públicos, la ideología isonómica adquiere una especial relevancia al ser la manifestación de la igualdad y armonía social de la ciudad reunida ante las divinidades, y aunque nos encontramos con partes honoríficas reservadas para sacerdotes y magistrados, en general la imagen que concede de sí misma la *polis* es la de una comunidad unida en la que las distinciones no son tan relevantes como su cohesión interna¹⁶. Como indicaba Platón en su utopía legislativa, en la ciudad de los magnetes los sacrificios públicos deberán ser correctamente instituidos, en primer lugar, para honrar a los dioses, pero en segundo lugar, en pro de la familiaridad entre los ciudadanos y la cohesión interna de la *polis*¹⁷. En Atenas, el reglamento

13 SCHMITT PANTEL, P.: "Moeurs et identité politique à Athènes au V^e siècle: L'exemple des gouvernants d'après Plutarque", *REA*, 108, 1, 2006, 79-99.

14 HIGHMORE, B.: *Everyday life and cultural theory. An introduction*, London, 2002.

15 OBER, J.: *Mass and elite in democratic Athens: Rethoric, ideology and the power of the people*, Princeton, 1989; En general: OBER, J.; HEDRICK, C. (eds.): *Demokratia. A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton, 1996.

16 Acerca de la representación iconográfica de las partes honoríficas (muslos, sobre todo) y su vinculación con la identidad cívica: TSOUKALA, V.: "Honorary shares of sacrificial meat in Attic vase painting", *Hesperia*, 78, 2009, 1-40.

17 Pl. *Lg.* VI, 771d-e: θεῶν μὲν δὴ πρῶτον χάριςτος ἔνεκα καὶ περὶ θεοῦς, δεύτερον δὲ ἡμῶν αὐτῶν οἰκειότητος τε περὶ καὶ γνωρίσεως ἀλλήων, ὡς φαῖμεν ἂν, καὶ ὁμιλίας ἔνεκα πάσης. Del mismo modo, Cleócrito, heraldo de los misterios eleusinos, pidió que cesaran las

del festival de las Panateneas puede resultar un buen ejemplo del modo en que se produce la distribución y posterior reparto de la carne de las víctimas sacrificadas: de todos los animales, los *hierópoioi* escogen a dos que serán sacrificados de acuerdo con las normas tradicionales en el antiguo templo de Atenea Higiea. Su carne será repartida de la siguiente manera: cinco partes serán entregadas a los prítanes; tres, a los nueve arcontes; una, a los tesoreros de la diosa; otra, a los *hierópoioi*; tres a los estrategos y a los taxiarcos; y finalmente, otra a los atenienses que hayan participado de forma activa en la procesión y a las canéforas; el resto de la carne será distribuida entre los demás atenienses¹⁸.

El reparto de la carne se produce, pues, integrando la realidad de la distinción político-social en el marco de la ideología isonómica propia de la democracia ateniense, pero en última instancia, tal y como indicaba con indignación el pseudo-Jenofonte, es el propio sistema político democrático el que es reforzado a través del sistema sacrificial¹⁹. En las grandes fiestas públicas, es el poder de la colectividad, el único capaz de realizar inversiones como los cientos de víctimas que fueron sacrificadas en el año 333 a.C.²⁰, el que destaca por encima de cualquier individuo hasta la emergencia de los grandes dinastas helenísticos²¹. Además de limitar, en la medida de lo posible, la distinción de los individuos frente al grupo social, los sacrificios públicos, apegados a las maneras más tradicionales de pensar las relaciones entre la comunidad de los hombres y la de los dioses, tienden a presentar un aspecto conservador tanto en el ritual como en la comida y los alimentos que se ofrecen y consumen. Por ello, no es extraño que el sistema sacrificial de la ciudad se mantenga, en general, al margen del proceso de integración de la gastronomía en las formas de representación de las jerarquías y distinciones sociales que encontramos en el

hostilidades durante la guerra civil en Atenas amparándose en el hecho de haber compartido los mismos ritos sagrados, sacrificios y fiestas: X. *HG.* II, 4, 20.

18 *IG* II² 334, 8-16: [..θ]ύειν δὲ τοὺς ἱεροποιοὺς τὰς μὲν δύο/[θυσίας τήν τε τῇ] Ἀθηνᾶι τῇ ὑγίειαι καὶ τὴν ἐν τῷ ἄρ-/ [χαίωι νεῶι θυο]μένην καθάπερ πρότερον καὶ νείμαντ-/ [ας τοῖς πρυτάν]εσιν πέντε μερίδας καὶ τοῖς ἐννέα ἄρ-/ [χουσιν τρεῖς] καὶ ταμίαις τῆς θεοῦ μίαν καὶ τοῖς ἱερ-/ [οποιοῖς μίαν] καὶ τοῖς στ[ρα]τηγοῖς καὶ τοῖς ταξιάρχ-/ [οῖς τρεῖς καὶ τ]οῖς πομπ[εῦσι]ν τοῖς Ἀθηναίοις καὶ τα-/ [ῖς κανηφόροις] κατὰ <τὰ> εἰω[θότα], τὰ δὲ ἄλλα κρέα Ἀθηναίω-/ [ις μερίζειν...].

19 X. *Ath.* II, 9: θυσίας δὲ καὶ ἱερὰ καὶ ἐορτὰς καὶ τεμένη γνοὺς ὁ δῆμος ὅτι οὐχ οἷόν τέ ἐστὶν ἐκάστῳ τῶν πενήτων θύειν καὶ εὐωχεῖσθαι καὶ ἴστασθαι ἱερὰ καὶ πόλιν οἰκεῖν καλὴν καὶ μεγάλην, ἐξηῦρεν ὅτῳ τρόπῳ ἔσται ταῦτα. θύουσιν οὖν δημοσίᾳ μὲν ἢ πόλιν ἱερεῖα πολλά: ἔστι δὲ ὁ δῆμος ὁ εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα.

20 *IG* II² 1496: John Wilkins recoge una cifra de entre 106 y 274 víctimas sacrificadas ese año, dependiendo de la lectura e interpretación de este epígrafe: WILKINS, J.; HILL, S.: *Food in the ancient world*, Oxford, 2006: pág. 96.

21 Desde este punto de vista, la recepción de Demetrio Poliorcetes por parte de los atenienses suele ser considerada profundamente significativa, aunque el papel del individuo en la organización de los rituales atenienses puede remontarse incluso hasta época de Licurgo: en general, *Ath.* VI 252f-254a; BELL, A.: *Spectacular power in the Greek and Roman city*, Oxford, 2004, 99-113.

mundo griego en el siglo IV a.C. y que, de hecho, llegue a considerar impía la exhibición de platos lujosos y alejados de la tradicional sobriedad que caracterizaba idealmente a los atenienses²². Incluso en los rituales que no contaban con una especial antigüedad, las formas consuetudinarias eran mantenidas, y se reaccionaba de una manera más o menos violenta contra las trasgresiones: Crisipo, por ejemplo, informa de que en cierta ocasión en que se realizaba una comida común de no muy antigua tradición en la Academia, los sacerdotes rompieron toda la vajilla por considerarla excesivamente lujosa, mientras que en el Liceo se azotó a cierta persona que llevó carne preparada como si fuera pescado²³.

Frente a estas actitudes generales en los contextos de lo público, en los espacios privados nos encontramos con una gama de actitudes a la hora de preparar y consumir banquetes sacrificiales que, si bien no representan un enfrentamiento directo con las posturas que se asumen en el ámbito público, suponen una mayor relajación a la hora de expresar las distinciones sociales y económicas a través de la comida²⁴. Dado que nuestro interés se encuentra ahora en el estudio de los banquetes seguidos de un sacrificio a las divinidades en contextos privados, vamos a dejar de lado la problemática de las cenas y simposios sin mayores vínculos con lo sagrado y vamos a centrarnos, en cambio, en dos situaciones en las que el sacrificio ocupa un aspecto predominante: el nacimiento y la boda de los ciudadanos²⁵.

El nacimiento de un nuevo miembro en la comunidad es un hecho destacable que ha de anunciarse a los vecinos y parientes lejanos mediante la disposición de ciertos objetos a las puertas de la casa (una rama de olivo en el caso de los niños, una banda de lana en el caso de ser niñas)²⁶. No obstante,

22 WILKINS, J.: "Comic cuisine. Food and eating in the comic polis", DOBROV, G. W. (ed.): *The city as comedy. Society and representation in Athenian drama*, London, 1997, 250-268.

23 Chryssip. Stoic. SVF 3 app. II, XXVIII, fr. 3 [Ath. IV, 137f]: ἐν Ἀθήναις δὲ ἰσποροῦσιν οὐ πάντῃ ἀρχαίων δεῖν γινομένων δείπνων ἐν Λυκείῳ τε καὶ Ἀκαδημείᾳ, τοῦ μὲν εἰς τὴν Ἀκαδημείαν εἰσενέγκαντος ὀφιοποιοῦ λοπάδα πρὸς ἑτέραν τινὰ χρεῖαν τὸν κέραμον κατὰ ξαί πάντα τοὺς ἱεροποιοὺς ὡς οὐκ ἀστείως παρεισδύσεως γινομένης, δέοντος ἀπέχεσθαι τούτων τῶν μακρόθεν τὸν δ' ἐν τῷ Λυκείῳ κρέας ταριχηρὸν εἰς τάριχος διασκεύασαντα μαστιγωθῆναι ὡς παρασοφίζόμενον πονηρῶς.

24 Acerca de la compleja delimitación entre lo público y lo privado en la Atenas clásica: WALLACE, R. W.: "Law, freedom and the concept of citizens' rights in democratic Athens", OBER, J.; HEDRICK, C. (eds.): *Demokratia...* 105-119.

25 Acerca del modo en que este tipo de banquetes con una menor inserción en la esfera de lo religioso puede vehicular también identidades alternativas a la de la ciudadanía: MURRAY, O.: "The affair of the Mysteries: Democracy and the drinking group", MURRAY, O. (ed.): *Symptotica. A symposium on the symposion*, Oxford, 1990, 149-161; DAVIDSON, J.: *Courtesans and fishcakes. The consuming passions of Classical Athens*, New York, 1997; ORFANOS, C.: "Ecclesia vs banquet", *Pallas*, 61, 2003, 203-217; cfr. WILKINS, J.: *The boastful chef. The discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford, 2000, 204-211.

26 BRUIT ZAIDMAN, L.; SCHMITT PANTEL, P.: *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid, 2002 (ed. orig. París, 1991), 58.

no parece que el acceso al banquete sacrificial que se celebraba en el momento en el que el bebé es integrado formalmente en el núcleo familiar fuera tan abierto al resto de la comunidad, al menos en la mayoría de los casos²⁷. Bajo el nombre de *génethlia*, las fuentes clásicas parecen hacer referencia a un tipo de banquete natalicio al que es invitado todo el mundo, aunque obviamente sólo es realizado por los miembros más fastuosos de las elites sociales y en realidad no encontramos ningún caso de este tipo de festines en Atenas. Así, en el *Alcibiades I*, adscrito a Platón, los festejos y sacrificios patrocinados por el Gran Rey para celebrar el nacimiento de su hijo heredero son contrapuestos a los que tienen lugar en Atenas en esta misma ocasión al indicar que incluso los vecinos a duras penas se enteran de este evento²⁸.

La invasión de lo público por parte de unas celebraciones que, en principio, se encuentran en el marco de lo familiar, tiene un carácter ambiguo: se realzan los vínculos que mantienen unida a la sociedad, como en un sacrificio de carácter cívico, pero al depender la fiesta de un individuo o grupo familiar, se pone de manifiesto al mismo tiempo la hegemonía político-social del mismo frente al resto de la colectividad. Quizás sea en una de las tragedias más ambiguas de Eurípides, *Ión*, donde podemos encontrar una mayor exploración de cómo este tipo de fiestas patrocinadas puede llegar a suponer una cohesión de la sociedad en un sistema de dominación y autoridad jerárquica²⁹. Juto pretende afianzar la nueva relación con su hijo, expresada en términos de *comensalidad*, mediante un banquete colectivo al que se invitará a los delfios con los que éste ha pasado su juventud³⁰. Desde el punto de vista culinario, el banquete sacrificial con el que el aristócrata regala a los habitantes de Delfos es llamativo sobre todo por el ambiente placentero en el que éste se desarrolla: desde antes de que comience a celebrarse, ya se avisa que será un banquete en el que estará presente el placer, *hedone*,³¹ una afirmación hasta cierto punto sorprendente si tenemos en cuenta que los discursos sobre el placer y el lujo en el mundo griego no suelen aplicarse de manera directa a la esfera religiosa³².

27 *TheoCRA*, II, 233 para los diferentes tipos de banquete natalicio.

28 Pl. *Alc. I*, 121c-d: ἐπειδὴν δὲ γένηται ὁ παῖς ὁ πρεσβύτατος, οὐπὲρ ἡ ἀρχή, πρῶτον μὲν ἐορτάζουσι πάντες οἱ ἐν τῇ βασιλείᾳ, ὧν ἂν ἀρχή, εἶτα εἰς τὸν ἄλλον χρόνον ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ βασιλείᾳ γενέθλια πᾶσα θύει καὶ ἐορτάζει ἡ Ἀσία: ἡμῶν δὲ γενομένων, τὸ τοῦ κωμωδοποιοῦ, οὐδ' οἱ γείτονες σφόδρα τι αἰσθάνονται, ὥ' Ἀλκιβιάδῃ. La cita del comediógrafo ha sido adscrita a Platón el Cómico: Pl. Com. *PCG* VII, fr. 227.

29 Sobre las ambigüedades democráticas de *Ión* en el ámbito del imperialismo ateniense: DOUGHERTY, C.: "Democratic contradictions and the sympotic illusion of Euripides' *Ión*", OBER, J.; HEDRICK, C. (eds.): *Demokratia*... 249-270.

30 E. *Ión* 651-653: θέλω γὰρ οὐπὲρ δ' ἡῦρον ἄρξασθαι, τέκνον, κοινῆς τραπέζης, δαῖτα πρὸς κοινὴν πεσών, θῦσαι θ' ἃ σου πρὶν γενέθλι' οὐκ ἐθύσαμεν.

31 E. *Ión* 663-665: ἀλλὰ τῶν φίλων πλήρωμ' ἀθροίσας βουθύτω σὺν ἡδονῇ πρόσσειτε, μέλλων Δεελφίδ' ἐκλιπεῖν πόλιν. Posteriormente, la referencia al placer que se experimenta en el banquete se hace de nuevo explícita: 1165 y sigs.

32 WILKINS, J.; HILL, S.: *Food in the ancient world*... 88-93.

Lejos de estas visiones basadas en una alteridad espacial, temporal y, en todo caso, político-social, en la Atenas del siglo IV nos encontramos todo con que en el marco de las anfidromías, el ritual por el que el bebé es aceptado en el hogar, se ofrece un banquete al núcleo familiar y a los amigos y parientes más cercanos, entrando así en lo que podría identificarse como “privado”. Este tipo de comidas aparecen marcadas en las fuentes literarias que nos hablan de ellas, sobre todo, por dos aspectos profundamente llamativos si los comparamos con la idea de austeridad que impera en la imagen pública de los atenienses: la profusión de comidas que se encuentran al margen de las que son ofrecidas propiamente a los dioses mediante el sacrificio y la bebida de vino puro o con una mezcla muy pequeña en grandes cantidades³³.

El acto sacrificial propiamente dicho es mencionado, aunque no de manera directa, por Efipo: un personaje de su obra se pregunta por qué, aun celebrándose unas anfidromías, no hay ni coronas en las puertas ni el olor de la grasa inunda las narices de los viandantes. No obstante, el catálogo de platos que, dicen los poetas, se acostumbra (νομίζεται) a servir, guardan sólo una relativa proximidad con la cocina del sacrificio griego, siendo lo más cercano la referencia a la carne de cordero que es estofada. El queso del Quersoneso que se tuesta en las anfidromías podría tener ciertas implicaciones simbólicas relacionadas con el nacimiento y futura crianza de la criatura al utilizar la transición de la leche al queso como una metáfora del desarrollo y cultivo de los niños, pero es más probable que se trate simplemente de un artículo lujoso importado y comprado en el mercado directamente³⁴. El estofado de col que se menciona es tanto una receta tradicional ateniense que puede actuar como agente vehiculador de la identidad cívica en el ámbito privado³⁵ como, en el imaginario griego, un poderoso profiláctico contra la resaca que se encontraba también revestida de ciertos significados sagrados, aunque éstos fueran poco claros³⁶. Los pájaros salvajes de pequeño tamaño, como las palomas, tor-

33 Eub. *PCG* V, fr. 148 [Ath. II, 65c]: Ἀμφιδρομίων ὄντων, ἐν οἷς νομίζεται ὅπταν τε τυποῦ Χερρονησίτου τόμον ἔφειν τ' ἐλαίφ ῥάφανον ἡχλαιομένην πνίγειν τε παχέων ἀρνίων στηθύνια τίλλειν τε φάττας καὶ κίχλας ὁμοῦ σπίνους ὁμοῦ τε χναίνειν μαινίσιν σηπίδια πιλοῦν τε πολλὰς πλεκτάνας ἐπιστροφῶς πίνειν τε πολλὰς κύκλιας εὐζωρεστέρας. Una cita casi exacta es atribuida también por Ateneo al cómico Efipo, aunque con un interesante añadido al inicio del pasaje: ἔπειτα πῶς οὐ στέφανος αὐδεῖς ἐστὶ πρόσθε τῶν θυρῶν, οὐ κνῖσα κρούει ῥινὸς ὑπεροχὰς ἄκρας Ἀμφιδρομίων ὄντων; (Ephipp. *PCG* V, fr. 3 [Ath. IX, 370c-d]).

34 Sobre los valores simbólicos de los productos lácteos en la cultura griega: SEGARRA CRESPO, D.: “A propósito de los quesos de la diosa Orthia”, SEGARRA CRESPO, D. (coord.): *Connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico. Anejo XII Ilu*, 2004, 123-139; AUBERGER, J.: *Manger en Grèce classique*, Québec, 2010, 97-120; en general, sobre el consumo de productos lácteos en el mundo griego: GARCÍA SOLER, M^a. J.: *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, 271-277.

35 Antiph. *PCG* II, fr. 181 [Ath. IX 370d-e], donde la col frita o cocida con gran cantidad de aceite es asimilada a otros alimentos austeros y propios de hombres libres.

36 Sobre las coles, las formas de prepararlas y sus propiedades terapéuticas: Ath. IX, 369e-

dos y pichones que se mencionan con respecto a la fiesta de las anfidromías, formaban parte del acervo gastronómico ateniense al menos desde finales del siglo V a.C., cuando eran preparados con diferentes salsas y condimentos³⁷, y en las fuentes del siglo IV tienden a asociarse con fiestas, a veces frugales³⁸, a veces altamente espléndidas³⁹, pero siempre más o menos privadas⁴⁰. Finalmente, los cefalópodos que se preparan, como en la actualidad, golpeándolos para ablandar su carne, tienen en el imaginario ateniense, como todo el pescado, un claro vínculo con ideas de lujo y riqueza⁴¹.

Acerca de la bebida consumida en el marco de los banquetes natalicios, llama la atención el énfasis que hacen las fuentes en la cantidad de vino, puro o poco mezclado, que se bebe. En el *Ión* de Eurípides, por ejemplo, a medida que el banquete se desarrolla, la sensación de placer se levanta entre los asistentes (ὥς δ' ἀνεῖσαν ἡδονήν)⁴², y, al igual que en las fiestas de las anfidromías descritas por Eubulo y Efipo, el vino puro o muy poco mezclado con agua hace su aparición, esta vez con el objetivo de acelerar la experiencia del placer mediante la intoxicación alcohólica⁴³. Así pues, parece ser que uno de los aspectos más recurrentes en la celebración de los sacrificios y festejos relacionados con la aceptación de un recién nacido es la exaltación de los vínculos sociales mediante banquetes en los que se rompe la aparente imagen ideal ateniense de sobriedad y autocontrol, al menos en lo que al disfrute de los placeres gastronómicos y étlicos se refiere.

Otro momento especialmente significativo en la vida del individuo ateniense se encontraba marcado por una serie de banquetes y festines, esta vez con carácter público: las apaturias. Se trataba de un festival de tres días cuyo marco eran las fratrías a las que se adscribirían los muchachos y en el que la exhibición y consumo de comida era sobresaliente⁴⁴. En el primer día, el llamado Dorpia, se celebraba un copioso banquete con todos los miembros de la fratría, mientras que en el segundo, llamado Anarrisis, se celebraban varios

370f; Thphr. *HP*, IV, 16, 6; VII, 4, 4; Mnesith. *Cyz.* [Orib. *Syn.* IV, 4, 1]; en general, sobre la col: GARCÍA SOLER, M^a J.: *El arte de comer...* 44-45.

37 Ar. *Av.* 1583 y sigs.

38 Nicostr. *Com.* *PCG* VII, fr. *4 [Ath. IX, 402e].

39 Mnesim. *PCG* VII, 4 [Ath. II, 65d]; Archestr. *Fr.* 60 Olson y Sens.

40 En general: POLLARD, J.: *Birds in Greek life and myth*, 1977, Plymouth, 104-107; GARCÍA SOLER, M^a J.: *El arte de comer...* 241-269.

41 DAVIDSON, J.: *Courtesans and fishcakes...* 3-35; para visiones generales sobre el pescado en la dieta griega: GARCÍA SOLER, M^a J.: *El arte de comer...* 129-215; WILKINS, J.: "The fish as a source of food in Antiquity", BEKKER-NIELSEN, T. (ed.): *Ancient fishing and fish processing in the Black Sea region*, Aarhus, 2005, 21-30; AUBERGER, J.: *Manger en Grèce classique...* 83-96.

42 E. *Ion*, 1170.

43 E. *Ion*, 1178-1180: Ἀφαρπάζειν χρεὼν οἰνηρὰ τεύχη μικρά, μεγάλα δ' ἐσφέρειν, ὥς θᾶσσον ἔλθωσ' οἷδ' ἐς ἡδονὰς φρενῶν.

44 Un análisis muy completo puede encontrarse en: SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet...* 81-90

sacrificios en honor de Zeus Fratrio y Atenea. En el tercer día, Cureotis, era cuando los jóvenes eran formalmente aceptados en las fraternías y se realizaban sacrificios relacionados con el cambio de estatus de los muchachos y varias competiciones de diversa índole⁴⁵. En general, parece que junto a la participación en los rituales del Panjonio, las apaturias son una de las señas de identidad más propias de los grupos que se definen a sí mismos como “jonios” a excepción de los efesios y los colofonios⁴⁶. Así, es una festividad que remite a este tipo de identidad étnica, aunque por encima de este tipo de sentimiento, parece que prima la manera en la que estas fiestas ayudan a construir las identidades políadas y familiares. Dado que en estos días se reúnen todos los ciudadanos que se encuentran integrados en una misma fraternía, la identidad colectiva parece manifestarse de una manera especialmente significativa y emotiva en ellos, como nos recuerda Jenofonte cuando comenta que fue en el transcurso de las apaturias cuando los atenienses decidieron encausar a los generales de las Arginusas en recuerdo de aquellos que habían perecido en el mar⁴⁷. Asimismo, según una mención de Aristófanes, parece que buena parte del recuerdo de las apaturias y su significado, esto es, la celebración de la pertenencia a la fraternía y a la colectividad de Atenas, se vehicula a través de los alimentos que se consumían en ellas, como los embutidos⁴⁸. No obstante, de los alimentos que sabemos que eran consumidos en estas fiestas, ninguno parece tener una significación especialmente elitista o, en general, ajena al universo sacrificial⁴⁹.

Aparte de celebrar la integración de los jóvenes ciudadanos en las fraternías, es posible que las apaturias fueran también el escenario en el que tenía lugar el sacrificio y banquete que un novio (o el padre de la novia) ofrecía a sus compañeros de fraternía antes de casarse, lo que en Atenas se conoce como las *gamelias*. Es ciertamente difícil suponer en qué consistía este tipo de banquete desde un punto de vista gastronómico, pero al encontrarse en el marco de estas festividades, no es improbable que compartiera con ellas el respeto por la cocina tradicional del sacrificio. Lo que sí resulta profundamente significativo, es que estas comidas ofrecidas por un miembro de la fraternía a favor de los demás, sea con motivo de la incorporación de su hijo a un grupo de edad determinado, sea con motivo de su propio matrimonio o el de su hija, tienen un profundo efecto testimonial a la hora de demostrar la completa

45 Por ejemplo, de recitación: Pl. *Ti.* 21b-d.

46 Hrdt. I, 147.

47 X. *HG*, I, 7, 8.

48 Ar. *Ach.*, 145-146: ὁ δ' υἱός, ὃν Ἀθηναῖον ἐπεποιήμεθα, ἥρα φαγεῖν ἀλλήαντας ἐξ Ἀπατουρίων. Sobre los embutidos, en general: FROST, F.: “Sausage and meat preservation in antiquity”, *GRBS*, 40, 3, 1999, 241-252; GARCÍA SOLER, M^a. J.: *El arte de comer...* 237-240.

49 DURAND, J.-L.: *Sacrifice et labour...* 135-142; ECKROTH, G.: *The Sacrificial Rituals...* 247-251.

integración del ciudadano y sus parientes en las instituciones democráticas, y por extensión, su propia condición ciudadana⁵⁰.

El banquete sacrificial con los fráteres se constituye, de este modo, en el espacio legitimador del estatus político del individuo, aunque de una manera muy diferente a la que encontramos en las formaciones monárquicas y aristocráticas. Mientras que en las últimas la distinción se construye desde la exclusividad alimenticia⁵¹, en la Atenas clásica se pretende una integración en la ciudadanía mediante unas prácticas deliberadamente arcaizantes. Como indica Pauline Schmitt Pantel, durante las *apaturias* y las *gamelias* los atenienses reactivan por un tiempo limitado el papel fundamental que tenían las fratrías a la hora de definir el acceso a la ciudadanía en época arcaica, aunque en la práctica, en el siglo IV a.C. se limitan a proporcionar el marco de los banquetes en los que se introduce a los jóvenes en sus futuros cometidos como ciudadanos⁵².

Frente a los aspectos públicos de las comidas sacrificiales ligadas a las fratrías, los banquetes nupciales propiamente dichos se perfilan como algo que se realiza en la esfera privada. Cuando va a tener lugar el enlace, se realizan las *proteleia*, esto es, festejos preliminares a cualquier tipo de ceremonia religiosa, aunque con el tiempo se fueran asociando con mayor frecuencia exclusivamente a la celebración de los matrimonios⁵³. Tal y como nos dejan entrever los textos clásicos, el banquete sacrificial que se ofrecía en el marco de las *proteleia* estaba abierto a los familiares y amigos más cercanos, tanto hombres como mujeres, aunque al contrario que en otras comidas todavía más íntimas, se imponía una división espacial entre unos y otras⁵⁴. Se trata, en cualquier caso, de un festín de cierta envergadura, para el que es necesario contratar a profesionales de la cocina y movilizar a todos los individuos que se encuentran más o menos vinculados a la casa⁵⁵.

Más importantes tanto desde el punto de vista gastronómico como religioso, económico y social es el día siguiente, en el que se celebra el ritual nupcial. El banquete es, de hecho, uno de los aspectos principales en torno a

50 D. LVII, 43; Is., III, 79; VIII, 18; GOLDEN, M.: "Donatus and Athenian phratries", *CQ*, 35, 1, 1985, 9-13.

51 GOODY, J.: *Cocina, cuisine y clase...* 131 y sigs.; para el caso del mundo griego y su entorno: DALBY, A.: "To feed a king. Tyrants, kings and the search for quality in agriculture and food", *Pallas*, 52, 2000, 133-144; BOWIE, A. M.: "Fate may harm me, I have dined today: near-eastern royal banquets and Greek symposia in Herodotus", *Pallas*, 61, 2003, 99-109.

52 SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet...* 89-91.

53 Sobre el concepto de las *proteleia* en contextos anteriores: ZEITLIN, F. I.: "The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TPhS*, 96, 1965, 463-508 (464-465); GOLD-HILL, S.: "Two notes on *τῆλος* and related words in the *Oresteia*", *JHS*, 104, 1984, 169-176.

54 Men. *Sam.* 285-290; *cfr.* Is. III, 14; Men. *PCG* VI, fr. *186 [Ath. II, 71e]; en general: BURTON, J.: "Women's commensality in the ancient Greek world", *G&R*, 45, 2, 1998, 143-165.

55 Men. *Sam.* 210-260.

los que se articulan las bodas griegas, como nos indica la variedad de términos con los que las fuentes se refieren a él: *gamos* (boda), *deipnon* (cena), *hes-tiasis* (banquete), *thoine gamike* (festejo nupcial), *gamodaisia* (banquete de boda) o *ta gamika deipna* (las cenas nupciales) son formas diferentes de referirse al mismo fenómeno⁵⁶. Sin embargo, los banquetes de boda atenienses no podían llegar a ser las grandes celebraciones ostentosas que ellos mismos pensaban que podían encontrarse en el mundo bárbaro o que se pudieron celebrar en los círculos cercanos a las cortes helenísticas⁵⁷. Al existir tanto una legislación como unos magistrados públicos encargados de velar para que se respetara el número máximo de personas que podían asistir a una boda, la elaboración gastronómica adquiere una relevancia particular a la hora de expresar la distinción social a través de la comida más que a través de la capacidad de alimentar a una gran cantidad de gente⁵⁸. Los platos que se preparan con motivo de las fiestas no sólo son, aparentemente, muy abundantes, hasta el punto de saciar a los glotones más extremos⁵⁹, sino que, además, destacan, especialmente en el tránsito del siglo IV al III, por su elaboración y riqueza⁶⁰.

La organización del banquete nupcial corre a cargo, por norma general, del padre de la novia, y al ser él el encargado de contratar a los cocineros y sus ayudantes, comprar la víctima sacrificial y fijar los términos en los que su carne será distribuida entre los asistentes, es también quien recibe en mayor medida la deferencia o rechazo social asociados al éxito o fracaso del banquete⁶¹. Sobre los alimentos que son servidos, aparte de los derivados de la víctima sacrificial, llama la atención su profusión, variedad y alta calidad, como pescados o delicados platos extranjeros con connotaciones sociales muy marcadas de lujo y desenfreno gastronómico, como el *kándaulos* menciona-

⁵⁶ *ThesCRA*, II, pág. 233.

⁵⁷ Sobre los banquetes de boda bárbaros, el más significativo puede ser el realizado por el rey tracio Cotis con ocasión de la boda de su hija con el general ateniense Ificrates, que fue objeto de críticas y murmuraciones en Atenas por su lujo desmedido: Anaxandr. *PCG* II fr. 42 [Ath. IV, 131a-f]; sobre las bodas helenísticas, baste la relatada por Hipóloto de Macedonia y referida en los *Deipnosofistas*: Ath. IV, 128c-130d.

⁵⁸ Lync. *frs.* 26 y 27 Dalby; Philoch. *FGrH* 328, fr. 65; Menandro (*PCG* VI 2, fr. 208) y Timocles (*PCG* VII, fr. 34), contemporáneos [IG II² 2325; IG II² 2320], indican que de acuerdo con “una nueva ley” los ginecónomos pueden registrar las salas de banquete privadas cuando se celebran bodas y otras fiestas; Ath. VI, 245a-c.

⁵⁹ Alex. *PCG* II, fr. 233 [Ath. VI, 258e-f]: Εὐδαίμων ἐγὼ, μὰ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον καὶ τὴν Ἀθηνᾶν, οὐχ ὅτι ἐν τοῖς γάμοισιν, ἄνδρες, εὐωχῆσομαι, ἀλλ’ ὅτι διαρραγήσοι’ ἂν θεὸς θέλῃ; Τούτου δέ μοι γένοιτο τοῦ θανάτου τυχεῖν. Como ejemplo de la abundancia de comida en las bodas en otras partes del mundo griego, baste recordar la boda que acabó con las existencias del mercado de abastos de Éfeso: Philox. *PMG* fr. 828 [Ath. I, 6a].

⁶⁰ Euang. *PCG* V, fr. 1 [Ath. XIV, 644d]; Posidipp. *PCG*. VII, fr. 28 [Ath. IX, 376e], donde se indica que las bodas son los hipódromos (por pista de pruebas o entrenamiento) del arte culinario: ἵππoδpομος οὐτός ἐστί σοι μαγειρικῆς.

⁶¹ Thphr. *Char.* XXII, 4: [Sobre el tacaño] καὶ ἐκδιδοὺς αὐτοῦ θυγατέρα τοῦ μὲν ἱερείου πλὴν τῶν ἱερῶν τὰ κρέα ἀποδόσθαι, τοὺς δὲ διακονοῦντας ἐν τοῖς γάμοις οἰκοσίτους μισθώσασθαι. Men. *Sam.* 395-405; Euphro, *PCG* V, fr. 9 [Ath. IX, 377d-e].

do por Evángelo⁶². Esta receta de origen lidio se tiende a presentar en Atenas como un plato innovador, lujoso y profundamente unido a ideas vinculadas con la representación de las jerarquías sociales, políticas y económicas a través de la comida, por lo que su inclusión en el menú de bodas no es enteramente inocente ni casual⁶³. Del mismo modo, la mención a la compra de pescados, tantos como deseara el mismo cocinero (τῶν μὲν ἰχθύων σὺ λήψει πᾶθ' ὃς' ἂν βούλῃ γένῃ), se relaciona con lo comentado anteriormente sobre los significados sociales del pescado, aparte de enraizarse en una tradición poética que hace de los seres del mar manjares dignos de las mesas de los dioses en ocasiones festivas como las bodas⁶⁴.

En cuanto a los platos cárnicos, que se suponen derivados de las víctimas sacrificadas, son también muy significativos. Se dice que se cuenta con carne de ternero, lechones, cochinillos y, más posiblemente cazadas que sacrificadas, liebres. La presencia de los grandes roedores no sorprende demasiado si se tiene en cuenta no sólo el íntimo vínculo que mantiene este animal con las prácticas aristocráticas de la caza en Atenas, sino también su relación con el mundo del erotismo y la seducción desde el siglo VI en adelante⁶⁵. Acerca del consumo de su carne, aunque el gastrónomo Arquéstrato indica que como más le placía era asada (aunque poco hecha) y sazónada con sal, deja entrever que había recetas mucho más complejas y, previsiblemente, costosas, en las que la liebre era servida con empalagosas salsas⁶⁶. De hecho, la carne de este animal es considerada como una delicia digna de estar presente en los banquetes más exclusivos por diferentes autores, y su sangre era utilizada para realizar un delicioso y distinguido plato de la *haute cuisine* clásica, el *mímarkys*⁶⁷. El cochinillo (χοῖρος) y el lechón (δέλφαξ) son alimentos que tienden a asociarse con las elites sociales que tienen a su disposición suficientes recursos como para sacrificar cerdos que todavía no han alcanzado su máximo desarrollo, cuando su matanza resulta más rentable⁶⁸. Por último,

62 Euang. *PCG* V, fr. 1 [Ath. XIV, 644d].

63 Men. *PCG*. VI, fr. 351 [Ath., IV, 132f]; Alex. *PCG* II, fr. 178; Philem. *PCG*, VII, fr. 63; [Ath. XII, 516c-517a]; WILKINS, J.: *The Boastful Chef*... 284-286; GARCÍA SOLER, M^a. J.: *El arte de comer*... 371.

64 Epich. *PCG* I, fr. 40 [Ath. III, 85c]; para una visión general sobre el carácter de las obras de Epicarmo, especialmente de la obra de donde se ha extraído este fragmento, *Las bodas de Hebe*, RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L.: *Epicarmo de Siracusa: testimonios y fragmentos*, Oviedo, 1996.

65 X. *Cyn.* 5; SCHNAPP, A.: *Le chasseur et la cité: chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, 1997; BARRINGER, J.: *The hunt in ancient Greece*, London, 2001.

66 Archestr. fr. 57 Olson y Sens [Ath. IX, 399d-e].

67 Diph. *PCG* V, fr. 1 [Ath. IX, 401a]; Eub. *PCG* V, fr. 120 [Ath. II, 65e]; *cfr.* Nicostr. Com. *PCG* VII, fr. 4 [Ath. II, 65d]; sobre la *mattyē*, un plato típico de Esparta realizado con carne de caza y reservado a los propios *homoioi*: Molpis, *FGH* 590, fr. 2c [Ath. IV, 141d-e]; en general, sobre la liebre en la cocina griega: GARCÍA SOLER, M^a. J.: *El arte de comer*... 232-233.

68 GARCÍA SOLER, M^a. J.: *El arte de comer* 226-227; DALBY, A.: *Food in the ancient*

el ganado vacuno tiende a tener una gran relevancia simbólica en el mundo griego por su papel como víctima sacrificial preferente a los dioses, aunque también son animales cuya adquisición y sacrificio requiere grandes dispendios económicos⁶⁹. El sacrificio de un bóvido no es sólo una muestra de gran piedad que por norma general se encuentra restringida a las ocasiones más solemnes, sino que es un acto que entra a formar parte de los principios de distinción y jerarquización social, como muy bien sabe el vanidoso criticado por Teofrasto, que tras sacrificar una res, deja el cráneo expuesto fuera de su casa⁷⁰. En el ámbito culinario, las referencias a la carne de terneros son muy extrañas, pues, al igual que en el caso de los cerdos, aunque todavía con muchas más razones económicas, el sacrificio de los animales de tiro demasiado jóvenes es un exceso económico demasiado oneroso como para entrar en el menú habitual de los griegos⁷¹. La inclusión de este tipo de carne en el banquete de bodas mencionado nos indica, pues, el fuerte dispendio que se realiza con esta ocasión, así como la manera en la que ésta se convierte en un escenario de exhibición del capital social ejemplificado tanto en la elaboración de los platos servidos como en la exclusividad de la materia prima con la que se elaboran.

Así pues, puede verse cómo los banquetes sacrificiales con motivo del nacimiento y boda de un miembro de la comunidad ciudadana, son la ocasión de comprar, preparar, exhibir y consumir alimentos y platos de un destacado coste económico y complejidad gastronómica en ámbitos más o menos privados o, en cualquier caso, más exclusivos que integradores con respecto al resto de la colectividad. Estos banquetes presentan la oportunidad de reforzar los vínculos que mantienen cohesionado a un grupo familiar, incluyendo en este concepto también a individuos con una relación íntima con la familia pero con la que no comparten lazos de sangre, aunque también son un momento en el que se evidencian los principios de distinción y jerarquización

world, from A to Z, Oxford, 2003, 268-269; 314; sobre el uso de cerdos en la religión griega: CLINTON, K.: "Pigs in Greek rituals", HÄGG, R.; ALROTH, B. (ed.): *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Cthonian*, Stockholm, 2005, 167-179; en general, sobre la distinción entre cochinitos y lechones: Ath. IX, 374e-376c; sobre las circunstancias de la cría de ganado en la antigüedad griega: HODKINSON, S.: "La crianza de animales en la *polis* griega", GALLEGO, J. (ed.): *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, 2003, 134-184 (ed. orig. WHITTAKER, C. R. (ed.): *Pastoral economies in Classical antiquity*, Cambridge, 1988, 35-74).

⁶⁹ Sobre la importancia económica y cultural del ganado bovino: CHANZEDON, C.: *L'élevage en Grèce (Fin Ve-Fin Ier S. a.C.)*. *L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux, 2003; MCINERNEY, J.: *The cattle of the Sun. Cows and culture in the world of the ancient Greeks*, Princeton, 2010.

⁷⁰ Thphr. *Char.* XXI, 7.

⁷¹ Una de las pocas referencias a este tipo de carne en un contexto de banquete claro puede ser un fragmento de una obra de Eurípides: E. *TGF* fr. 470 [Ath. XIV, 640b]: τί γὰρ ποθεῖ τράπεζα; τῶν δὲ οὐ βριθεται; πλήρης μὲν ὄψων ποντίων, πάρεισι δὲ μόσχων τέρειναι σάρκες ἀρνεῖα τε δαῖς καὶ πεπτὰ καὶ κιοτήτὰ τῆς ξουθοπτέρου πελανφ μελίσσης ἀφθόνως δεδευμένα.

social. Frente a los banquetes de carácter público, donde un menú considerado tradicional es compartido por grupos sociales más o menos extensos cuyos miembros se consideran iguales entre sí, los banquetes sacrificiales en ámbito familiar tienden a introducir una distinción culinaria, aunque sólo sea de manera ocasional y temporal, con respecto a las experiencias cotidianas del resto de la comunidad. No obstante, no se trata de un fenómeno particular ni independiente, pues la importancia de la comida a la hora de pensar y expresar las relaciones interpersonales en el mundo griego del siglo IV a.C. es un fenómeno generalizado. La nueva concordancia que se establece entre el alimento, el individuo, el grupo social y el resto de la comunidad al instituirse cada vez con mayor eficacia el primer elemento como uno de los mecanismos de expresión y representación de las jerarquías sociales y económicas se refleja también en los ámbitos familiares de Atenas. Así, ésta entra a formar parte de la vida privada y cotidiana y se incorpora de una manera discreta, semiinconsciente y, quizás por eso mismo, precisamente mucho más eficaz, a los hábitos sociales de un mundo griego que se encamina cada vez con mayor rapidez y decisión hacia formas de organización sociopolítica cada vez más jerarquizadas que cristalizan en los grandes reinos helenísticos.

ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO: LA FIGURA DEL ΜΑΓΕΙΠΟΣ
EN LA ANTIGUA GRECIA*

BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE: THE FIGURE OF
THE ΜΑΓΕΙΠΟΣ IN ANCIENT GREECE

MARÍA JOSÉ GARCÍA SOLER
Universidad del País Vasco
ARYS, 9, 2011, 85-98 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El término μάγειρος se utiliza en la antigua Grecia para designar a un personaje complejo. Originalmente era el oficial que en los sacrificios se encargaba de dar muerte a la víctima y después, una vez separada la parte destinada a los dioses, la cocinaba para el banquete sacrificial. A partir de esta segunda función y con la extensión de los nuevos refinamientos gastronómicos, se fue especializando como cocinero profesional contratado para la preparación de banquetes con motivo de celebraciones de diverso tipo. De esta manera se produjo progresivamente un desplazamiento del terreno público al privado y del religioso al profano, hasta ser identificado propiamente con un cocinero y no con un sacrificador.

ABSTRACT

The term μάγειρος is used in ancient Greece to designate a complex character. Originally it was the officer in charge of sacrifices to kill the victim and then once removed a section dedicated to the gods, the sacrificial meal cooked for. From this second function, and with the extension of the new gourmet refinements, has specialized as professional cook hired for the preparation of a banquet on the occasion of celebrations of various kinds. In this way there was a progressive shift of public to private and religious to the profane, until the μάγειρος was identified properly by a cook and not by a sacrificer.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio en Grecia antigua; cocinero en Grecia antigua; comidas sagradas

KEYWORDS

Sacrifice in ancient Greece; cook in ancient Greece; sacred meals

Fecha de recepción: 08/06/2011

Fecha de aceptación: 24/10/2011

* Este trabajo forma parte de las actividades realizadas en el marco del Proyecto de Investigación EHU07/12 financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

Un componente fundamental de la religión antigua es el sacrificio de animales en honor de los dioses, ceremonia en la que también participan los hombres, que comparten con ellos la carne de la víctima. En los primeros textos literarios, los poemas homéricos, son los héroes o algún personaje destacado quienes se encargan de realizar esta operación y de cocinar la carne para que fuera consumida por los participantes en el sacrificio. Sin embargo, progresivamente esta tarea fue convirtiéndose en cometido de un especialista, al que los griegos dieron el nombre de μάγειρος.

Tradicionalmente este término es traducido como «cocinero», partiendo con frecuencia de la caracterización que recibe como tipo cómico. Otras fuentes, sin embargo, apuntan a unas funciones y a un ámbito de actuación muy diferentes. De hecho, la documentación epigráfica tiende a situarlo regularmente en un contexto religioso y lo vincula en particular con la celebración de sacrificios cruentos. En origen, el μάγειρος es la persona que acompaña y asiste al ἱερεὺς, el sacerdote que preside la ceremonia, siendo el encargado de dar muerte a las víctimas. A esta primera función se le añaden otras dos complementarias, las de carnicero, puesto que es quien hace el despiece de los animales sacrificados, y cocinero, ya que cocina después su carne para el banquete que cierra el ritual¹. Lo que muestran las fuentes es que, sin llegar a abandonar nunca completamente su ámbito inicial, progresivamente de produjo una traslación de sus funciones desde el ámbito estrictamente sagrado al profano.

La identificación del μάγειρος como cocinero, que fue la que acabó predominando con el tiempo, tiene que ver con el hecho de que para los antiguos la celebración de un sacrificio cruento estaba asociada al consumo de la carne del animal. Por expresarlo de alguna manera, se producía una comunión entre los dioses y los hombres al compartir el cuerpo de la víctima, que ni los unos ni los otros «consumían» crudo. Los primeros participaban de ella a través del humo espeso (κνῖσα) que producía la cremación de los trozos del animal que les estaban destinados y que subía hasta los cielos, constituyendo un elemento central de su alimentación tanto como el néctar y la ambrosía²;

1 Platón, en *Euthd.* 301c 8-9, ofrece una descripción pormenorizada de las funciones del μάγειρος, que es quien se ocupa de «degollar, desollar y, tras cortar la carne en trozos pequeños, hervirla y asarla», σφάττειν τε καὶ ἐκδέρειν καὶ τὰ μικρὰ κρέα κατακόψαντα ἔψειν καὶ ὀπτᾶν.

2 Cf. Hom. *Il.* 1.317, 4.48-9, 8.549, 9.499-500, 24.69-70. Sobre esta función del humo sacrificial descansa precisamente una parte notable del argumento de las *Aves* de Aristófanes. Pistetero, el protagonista, convence a las aves para que construyan una ciudad entre el cielo y

el resto se distribuía entre los participantes del ritual, previamente cocinado por la misma persona que había dado muerte al animal y hecho el despiece, el μάγειρος³, que a partir del siglo VI a.C. se encuentra vinculado como una especie de funcionario público a santuarios o contratado por un año, a cambio de un salario convenido. Como señala Grottanelli⁴, la existencia de esta figura se explica porque en la antigua Grecia no existía una clase sacerdotal en sentido estricto que pudiera asumir en exclusiva las prácticas rituales en general y más específicamente las sacrificiales.

En relación directa con estas funciones, existen frecuentes representaciones iconográficas en las que figuran sacerdotes que llevan a la cintura el cuchillo específico de los sacrificios, la μάχαιρα. F. van Straten y V. Pirenne-Delforge coinciden en considerar que éste es precisamente el atributo que refleja su estatus sacerdotal, incluso en contextos ajenos a esta práctica⁵. Aunque los dos estudiosos hacen notar que estas representaciones no se refieren en exclusiva al μάγειρος, sin embargo pueden ponerse en relación sin dificultad con las imágenes procedentes del santuario de Apolo *Mageirios* de Pila, en la isla de Chipre, que muestran a una serie de personajes ataviados con una especie de casulla sobre los hombros y en su vaina, sujeto a la cintura, el cuchillo destinado a degollar y descuartizar las víctimas sacrificiales⁶. Dada la asociación de la μάχαιρα con la figura del cocinero-sacrificador, V. Pisani⁷

la tierra y obliguen a los dioses a pagar una especie de peaje si quieren que les llegue el humo de los sacrificios (180-193a. Cf. 550-560, *Pl.* 1112-32). Ello provoca una crisis en el Olimpo, ya que, como informa Prometeo al protagonista, los dioses se ven obligados a ayunar por la falta de este humo procedente de las víctimas sacrificadas (1515-20). Cf. N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford, 1995, 195, 198-9. También en el himno homérico dedicado a Deméter (*h.Cer.* 310-2) se dice que éstos sufren de forma similar cuando, al haber decidido la diosa abandonar sus funciones, entristecida por la desaparición de su hija, los hombres morían de hambre y no podían rendirles los honores debidos.

3 G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982, 71-3.

4 «Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico», en C. Grottanelli - N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988, 35.

5 F. van Straten, «Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual», en S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (eds.), *La cuisine et l'autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Trunhout, 2005, 19. V. Pirenne-Delforge, «Personnel du culte: monde grec. II. Prêtres et prêtresses», en V. Lambrinoudakis - J.C. Baldry (eds.), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, vol. 5, Los Angeles, 2005, 16 y 22. Sobre el cuchillo sacrificial, cf. J. Metz, «Cult Instruments. VIII. Geräte und Gefäße zur Tötung des Opfertieres und zur Zerteilung des Fleisches. Geräte: machaira», en V. Lambrinoudakis - J.C. Baldry (eds.), *op. cit.*, 308-312.

6 Vid. S. Besques, «L'Apollon Μαγείριος de Chypre», *RA*, 8, 1936, 6-7; O. Masson, «ΚΥΠΡΙΑΚΑ. II Recherches sur les antiquités de la région de Pyla», *BCH*, 90, 1966, 17; M. Detienne - A. Doueiri, «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», *QUCC*, 22, 1986, 9; M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid, 2001, 80. Cf. *h.Ap.* 535-7; *Ar. fr.* 705 K.-A.

7 «Una parola greca di probabile origine macedone: μάγειρος», *REB*, 1, 1934, 255-9.

basó precisamente sobre este término su hipótesis para explicar la etimología de μάγειρος, que resulta oscura y ha sido objeto de gran controversia. Los gramáticos antiguos consideraban que el término estaba relacionado con la raíz sobre la que se han formado el verbo μᾶσσω «amasar» y el sustantivo μᾶζα «gachas», «torta», etimología que siguen autores como E.M. Rankin y E. Boisacq⁸. A partir del trabajo de Pisani, sin embargo, se ha aceptado de forma bastante generalizada la relación que propone con el nombre del cuchillo sacrificial, aunque no su hipótesis sobre un posible origen macedonio⁹.

El sacrificio mítico de Prometeo, narrado por Hesíodo en la *Teogonía* (535-557), servía de base a los griegos para explicar la distribución del animal, en particular por qué a los dioses se destinaban las partes que no se consideraban aptas para ser consumidas por los hombres¹⁰. El mito cuenta que Prometeo, el primero que llevó a cabo un sacrificio, mató un buey, lo troceó y lo distribuyó en dos lotes: por un lado, la carne comestible y las vísceras envueltas en la piel y escondidas en el estómago del animal (538-9); por otro, los huesos bien cubiertos bajo una gruesa capa de grasa, de manera que presentara un aspecto más brillante y más atractivo (540-1). Después ofreció a Zeus la posibilidad de elegir el que prefiriera y éste se inclinó por el que estaba cubierto con la grasa. A partir de este momento a los dioses se les dedican esas mismas partes, que se queman en el fuego del altar¹¹ (además de algunas vísceras no comestibles, como el estómago, el bazo y la vesícula), mientras que la asadura y la carne quedan para los asistentes al sacrificio y la piel para los sacerdotes. Una distribución de esta naturaleza fue objeto de las ironías de los comediógrafos, que criticaban la práctica de dejar para los dioses sólo las partes no comestibles del animal y los huesos pelados, como si fueran perros¹².

A este respecto convendría detenerse sobre significado preciso de μῆρια, término utilizado para una de las partes que las fuentes incluyen generalmente entre las destinadas a los dioses. La traducción básica de esta palabra es «muslos», referida de forma particular a los de los animales. Dado que en

8 E.M. Rankin, *The Rôle of the Μάγειροι in the Life of the Ancient Greeks*, Chicago, 1907, 9. E. Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg-Paris, 1938, 597.

9 H. Dohm, *Μαγειροι*, München, 1964, 72-4. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, 1968, 656 y 673. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, Leiden-Boston, 2010, 888-9.

10 Para un amplio análisis del mito de Prometeo vid. J.-P. Vernant, «À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode», en M. Detienne - J.-P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 37-132.

11 Cf. Hes. *Th.* 556-7: ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων / καίουσ' ὅστέα λευκὰ θυθέντων ἐπὶ βωμῶν.

12 Tanto Homero como Hesíodo aluden repetidamente a los ὅστέα λευκά, expresión que en el fr. 142 K.-A., de un comediógrafo anónimo, es sustituida por otra todavía más explícita: ὅστ' ἄσσηκα. Cf. Pherecr. fr. 28 K.-A.; Ar. *Ach.* 785, *Pax* 1021, 1039-40, 1053-4; Eub. fr. 94 y 127 K.-A.; Men. *Dysc.* 451-3, *Sam.* 399-402. O. Longo, «La carne del povero. L'economia del sacrificio in Menandro, *Samia* 399-404», *AAPat*, 103, 1990-91, 59. N. Dunbar, *op. cit.*, 195, 198.

la distribución tradicional de la víctima sacrificial la carne corresponde a los hombres, se han planteado dudas sobre su sentido real. Los primeros testimonios parecen apuntar a que se referiría a los muslos completos, sobre todo por la insistencia homérica en los *πίονα μῆρια*¹³. Sin embargo, las burlas de los comediógrafos apuntan en una dirección muy diferente, que llevó a K. Meuli¹⁴ –que tiene serias dudas sobre la posibilidad de que en los huesos se dejara algo de carne– a postular la hipótesis de que *μῆριον* se referiría, al menos en contextos sacrificiales, al fémur, que ha sido ampliamente aceptada por los investigadores. Por su parte, G. Berthiaume¹⁵ ha introducido una interesante matización a esta propuesta, que, tras analizar numerosos textos y representaciones figuradas, considera excesivamente reductiva. De hecho, por diversos testimonios resulta evidente en ocasiones que no se trata sólo de los huesos. En su opinión, que se quemaran éstos o los muslos completos podía ser simplemente una cuestión de generosidad o, más exactamente, de piedad religiosa, lo que en cierto modo estaría apoyado por las críticas de la comedia.

Las partes destinadas a los hombres eran cocinadas según procedimientos bien definidos dependiendo de su naturaleza. Los *σπλάγχνα* (corazón, pulmones, hígado) y los riñones se ensartaban en espetones y eran asados en el mismo altar donde se quemaba la parte de los dioses, siendo consumidos por el círculo más estrecho de los sacrificadores, generalmente allí mismo aún calientes¹⁶; el resto de la carne se cocía después en un caldero y se distribuía entre los participantes, pudiendo ser consumida en un banquete colectivo que cerraba la ceremonia o incluso ser llevada fuera, dependiendo de la regulación del sacrificio celebrado¹⁷. Desde el punto de vista simbólico, los *σπλάγχνα* ocupan una posición intermedia entre el ámbito divino y el humano, ya que son partes internas, como los órganos digestivos, que se ofrecen a los dioses, pero sin embargo se destinan a los hombres, lo mismo que la carne¹⁸.

13 Cf. Hom. *Il.* 1.40, 15.373, *Od.* 4.764, 17.241, 19.366, 398.

14 «Griechische Opferbräuche», en VV.AA., *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basel, 1946, 215-7.

15 «L'aile ou les mēria. Sur la nourriture des dieux grecs», en S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (eds.), *op. cit.*, 241-251.

16 Cf. Ar. *Au.* 984. En una larga escena donde Pistetero está celebrando el sacrificio fundacional de la nueva ciudad, entre otros personajes aparece un vendedor de oráculos, al que el protagonista alude como un impostor que molesta al oficiante con la intención de quedarse con los *σπλάγχνα*.

17 Cf. F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, 50,35 ὅπτησις σπλάγχνων, κρεῶν ἔψησις. F. van Straten, *art. cit.*, 23. M. Detienne, «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», *ASNP*, 4, 1974, 1203 y 1207; Id., «Il coltello da carne», *DArch*, n.s. 1, 1979, 14; Id., «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», en M. Detienne - J.-P. Vernant (eds.), *op. cit.*, 20. O. Longo, *art. cit.*, 58.

18 F. van Straten, *art. cit.*, 25. M.H. Jameson, «Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece», en C.R. Whittaker (ed.) *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 87. A.M. Bowie, «Greek Sacrifice. Forms and Functions», en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London-New York, 1995, 465.

Desde Homero existe para los griegos un lazo estrecho entre el sacrificio cruento y el consumo de carne. Por ello muchos investigadores coinciden en considerar el sacrificio la fuente principal de ésta¹⁹ e incluso sostienen que casi toda la que se vendía en el ágora tenía ese origen, o al menos era de animales a los que se había dado muerte de forma ritual por el μάγειρος en una carnicería²⁰. Una parte importante de la carne provenía probablemente de lo que recibían los sacerdotes (aparte de la asadura, que era comida caliente *in situ* como parte de la ceremonia). Las regulaciones del culto variaban de acuerdo con los lugares y el tipo de ceremonia, por lo que en ocasiones se estipulaba que la carne tuviera que consumirse dentro del recinto sagrado, pero en otros casos estaba permitido llevársela a casa e incluso que fuera vendida, de lo que se ocupaban los μάγειροι.

En los grandes sacrificios de Estado, en los que participaba una parte importante de la población y se daba muerte a muchos animales, como los celebrados en la Atenas del siglo V a.C. (en los que quizá pensaba el Viejo Oligarca al hacer su crítica), tendrían que organizarse distribuciones de carne en gran escala²¹. En estas ocasiones predominaba un reparto de carácter isonómico, por medio del corte de la víctima sacrificial en trozos de tamaño y peso iguales para garantizar que cada uno recibiera la misma cantidad, lo que podía hacerse mediante un pesaje riguroso o preparando lotes que después se sorteaban (cf. Plu. *Mor.* 643a). Este tipo de distribución siguiendo el modelo de la *ισονομία* tiene sus raíces ya en el mundo homérico, en el seno del grupo de los guerreros, cuyo modelo de banquete es la δαιτὸς εἶση, una comida en la que todos reciben partes iguales²².

Otra forma de distribución, no completamente desligada de la anterior, era la que se basaba en la jerarquía, en el γέρας. El corte no se hacía buscando la igualdad de las porciones, sino siguiendo las articulaciones del animal²³. Con este tipo de despiece se separaban diversas partes (los cuartos traseros y los delanteros, la cabeza...), que se destinaban a los reyes o los primeros magistrados de la ciudad, así como a los sacerdotes y grupos de oficiales que intervenían en la ceremonia, que tenían un lote garantizado de antemano²⁴.

19 El Viejo Oligarca (*Ath.* 2.9. Cf. Theopomp. *FGH* 115 fr. 213) afirma incluso que era la única ocasión de comer carne para los pobres, de manera que la ciudad organizaba numerosos sacrificios públicos en los que el pueblo era quien participaba de los banquetes y del reparto de la víctima. Cf. P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publiques dans les cités grecques*, Roma, 1992, 231-2.

20 M. Detienne, «Il coltello da carne», 8, 14; Id., «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», 21. F. Lissarrague - P. Schmitt Pantel, «Spartizione e comunità nei banchetti greci», en C. Grottanelli - N.F. Parise (eds.), *op. cit.*, 212. Bowie, «Greek Sacrifice. Forms and Functions», 463 y 475.

21 P. Schmitt Pantel, *op. cit.*, 131-143.

22 *Il.* 1.468, 7.320, 9.225, *Od.* 19.425. Cf. Hsch. δ 115 δαιτὸς εἶση: τῆς ἐξ ἴσου μεριζομένης εὐωχίας, ἥτοι τροφῆς; Sud. δ 132 δαιτρός: ... δαιτὸς εἶση ἰσομοίρου τροφῆς.

23 Cfr. Pl. *Phdr.* 265e, *Plt.* 287c.

24 Sobre la coexistencia de los dos sistemas de distribución de la carne sacrificial han tratado

En general estos dos sistemas se encuentran combinados ya desde los testimonios que ofrece la epopeya, a pesar de las menciones al banquete entre iguales, de manera que los trozos de primera calidad se destinaban a aquellos personajes que gozaban de una dignidad especial, mientras que el resto de la víctima era objeto de un reparto igualitario en raciones individuales (cf. *Plu. Mor.* 642f-643a, 644b). En esta división de carácter meritocrático, el héroe más valiente, el más digno, recibía también las mejores porciones del animal, en directa relación con su posición en el banquete y también con el disfrute del vino²⁵.

Las funciones del μάγειρος no se limitaban exclusivamente a los sacrificios públicos de carácter cívico o ligados a los santuarios. Podía intervenir así mismo en un entorno más reducido, con motivo de una boda, una celebración privada o por cualquier otra circunstancia que llevara aparejada la celebración de un sacrificio, que son precisamente los ámbitos habituales del cocinero cómico. En estos casos tenía lugar después un banquete en el que el anfitrión generoso podía invitar a sus amigos, aunque, como hace notar F. van Straten²⁶, también en sentido contrario el deseo de organizar un festín comportaría la celebración del sacrificio correspondiente. Probablemente de circunstancias de este tipo, en las que el sacrificio era una parte, pero no la principal, es de donde el término μάγειρος acabó adquiriendo el sentido más extendido de cocinero, que es el que predomina en la literatura, particularmente en la comedia. Este alejamiento de la antigua función de sacrificador se refleja también en la abundancia de testimonios en los que es presentado curiosamente como especialista en la preparación de platos de pescado, que salvo muy raras excepciones, no se consideraba apto para las funciones de víctima sacrificial²⁷.

La caracterización del personaje en la comedia ha hecho nacer algunas dudas sobre su estatus social, empezando por determinar si se trataba de un esclavo que actuaba como ayudante del sacerdote o una persona libre. En este sentido, refiriéndose precisamente a este género literario, Ateneo de Náu-

numerosos estudiosos: M. Detienne, «Il coltello da carne», 23-4; Id., *Apolo con el cuchillo en la mano*, 82; G. Berthiaume, *op. cit.*, 50-1; C. Grottanelli, *art. cit.*, 32, 50; F. Lissarrague - P. Schmitt Pantel, *art. cit.*, 212-3; N.F. Parise, «Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica», en C. Grottanelli - N.F. Parise (eds.), *op. cit.*, 261; O. Longo, *art. cit.*, 59; P. Schmitt Pantel, *op. cit.*, 49-50. Por lo que se refiere al vocabulario del reparto vid. F. Puttkammer, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Königsberg, 1912, donde realiza un estudio exhaustivo partiendo del material epigráfico.

²⁵ Cf. *Hom. Il.* 4.257-264, 343-6, 7.320, 8.161-2, 12.310-1, 17.243-251, *Od.* 14.432-8.

²⁶ *Art. cit.*, 25.

²⁷ Las únicas excepciones conocidas son la anguila, de las que según Agatárquides, *FGH* 86 fr. 5, se sacrificaban ejemplares de gran tamaño en Beocia, y el atún, del que en Halas, un demo costero del Ática, se ofrecía a Poseidón el primero capturado al llegar la época de la pesca de esta especie (Antig., p. 174 Wilamowitz; Crates, *FGH* 362 fr. 2). Cf. J.-L. Durand, «Du rituel comme instrumental», en M. Detienne - J.-P. Vernant (eds.), *op. cit.*, 178-9; W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, 208; Id., *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, 2007, 79.

cratis (14.658f) afirma que en él no se encuentran esclavos que desempeñen la función de μάγειρος y pone como única excepción al comediógrafo del siglo III a.C. Posidipo de Casandrea (fr. 2 y 25 K.-A.). En otro lugar Ateneo (14.661d) señala además, pero sin citar el pasaje al que hace referencia, que según Alexis (fr. 134 K.-A.²⁸) la de cocinero es una profesión de hombres libres y que los autores de libros de cocina de los siglos V y IV a.C. Glauco de Lócride y Heráclides de Siracusa insisten en que «no sólo no es propia de esclavos sino que ni siquiera lo es de cualquier persona libre» (οὐχ ἁρμοττειν φασὶ <δούλοισι> τὴν μαγειρικὴν, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς τυχοῦσι τῶν ἐλευθέρων'), dejando entrever que gozaba de un cierto prestigio social, lo que parece confirmado también por fuentes de carácter muy distinto.

En este sentido, resulta muy ilustrativo el caso de Corebo de Elea, considerado el primer vencedor de los juegos olímpicos en la prueba de la carrera del estadio, en el 776 a.C., del que Ateneo (9.382b) afirma que fue un μάγειρος. Este autor lo cita como ejemplo de la fanfarronería que caracteriza a los cocineros de comedia, pero el personaje es mencionado también por Pausanias (5.8.6 y 8.26.4), que sitúa su tumba en los límites de la Élide, añadiendo que sobre ella había una inscripción conmemorativa de su hazaña. Aunque D.C. Young²⁹ ha defendido la presencia de atletas de baja extracción social en los juegos deportivos antiguos, sin embargo todo parece apuntar a que en la época arcaica no era ésta la situación más frecuente y difícilmente podría participar en las competiciones alguien que no tuviera un origen aristocrático y una cierta posición económica. Por este motivo la calificación de μάγειρος referida a Corebo suele interpretarse en el sentido de que era un oficial ritual adscrito a la ejecución de sacrificios más que un simple cocinero, a la vez que se defiende la idea de que el atleta sería un personaje importante en su ciudad³⁰.

También aparece recordado como μάγειρος otro vencedor olímpico –en este caso en la carrera de cuadrigas, en el 648 a.C.–, Mirón I, hermano de Ortágoras³¹, que fue el fundador de la dinastía de tiranos que gobernó la ciudad de Sición entre mediados del siglo VII y mediados del VI a.C. Las fuentes antiguas hacen referencia al humilde origen de la dinastía señalando que su padre, Andreas, tuvo este oficio, que habrían heredado sus hijos³². Sin embargo, según cuenta Diodoro de Sicilia (8.24) en condición de μάγειρος tomó parte de la embajada que los sicionios enviaron a Delfos, lo que no parece

28 Cf. W.G. Arnott, *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge, 1996, 392-3.

29 *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago, 1984, 99.

30 H.W. Pleket, «Per una sociologia dello sport antico», en P. Angeli Bernardini (ed.), *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari, 1988, 36. M. Zerbini, *Alle fonti del doping. Fortuna e prospettive di un tema storico-religioso*, Roma, 2001, 202. N. Spivey, *The Ancient Olympics*, Oxford, 2005, 201. D.G. Kyle, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Oxford, 2007, 209.

31 Paus. 6.19.2.

32 *FGH* 105 fr. 2.19-21 (*POxy.* XI 1365). Lib. or. 57.52.

compatible con la imagen de una baja posición social. De hecho, R.T. Neer³³ sostiene que Ortágoras pudo utilizar este puesto como trampolín para el cargo de *basileus*, desde el que habría llegado a alcanzar la tiranía. G. Berthiaume³⁴, siguiendo a otros autores, se inclina más bien por pensar que la leyenda relativa a Ortágoras puede ser una creación muy posterior a este personaje sin demasiada credibilidad, pero una interpretación amplia de la calificación de μάγειρος deja claro que no se puede excluir de forma tajante la validez de los testimonios antiguos.

La dignidad de la condición de μάγειρος estaba atestiguada además en Atenas a través de los datos que ofrece el historiador del siglo IV a.C. Clidemo (*FGH* 322 fr. 5³⁵), que menciona la existencia en esta ciudad de una corporación de cocineros con tareas oficiales y sobre todo los sitúa al mismo nivel de los heraldos, que ya desde tiempo antiguo realizaban también funciones como sacerdotes que sacrificaban las víctimas y como cocineros³⁶.

En los textos literarios el término μάγειρος no aparece documentado hasta el siglo V a.C., en un fragmento de Epicarmo de Siracusa muy deteriorado en el que, con todo, puede llegar a leerse μάγειρος εἰμ' (fr. 84.118 Austin = fr. 98.118 K.-A.). Sin embargo, el estado de este pasaje hace muy difícil interpretar correctamente su sentido y la alusión resulta demasiado breve como para poder saber a qué se refiere, a qué tipo de μάγειρος, el oficial de los sacrificios o un antepasado del cocinero cómico. No es ésta sin embargo, la primera presencia de esta figura en la literatura griega, ya que hacia la mitad del siglo VII a.C. Semónides de Amorgos recoge las fanfarronadas de un personaje que Ateneo de Náucratis no duda en identificar con un cocinero: ὃν ὥς ἄφευσα χῶς ἐμίστυλα κρέα / ἱρώστί· καὶ γὰρ οὐ κακῶς ἐπίσταμαι...³⁷ En este breve fragmento se reflejan las dos operaciones que se llevaban a cabo tras el sacrificio de un animal, previas a asar su carne, con los mismos verbos que Homero utiliza en la *Odisea* 14.72-8 (εὔσέ τε μίστυλλεν) para referirse al modo en que Eumeo prepara dos cochinitos asados en espetones para agasajar a Ulises. Sin embargo, el problema que plantea el poema de Semónides es que falta el contexto y contamos sólo con el testimonio de Ateneo que afirma que era un μάγειρος, aunque el comentario podría atribuirse también a otros personajes que realizaban funciones similares. Este es el punto de vista de G. Berthiaume³⁸, que considera que quizá el autor haya interpretado mal el poema por

33 «Delphi, Olympia, and the Art of Politics», en H.A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, 2007, 243. Cf. C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, 39-40; S.I. Oost, «Two Notes on the Orthagorids of Sicyon», *CPh*, 69, 2, 1974, 118-9.

34 *Op. cit.*, 9-10.

35 Cf. Ath. 10.425e, 14.660a, d-e.

36 Cf. Hom. *Il.* 18, 558-9. G. Berthiaume, *op. cit.*, 6-7.

37 Semon. fr. 24 West, *ap.* Ath. 14.659f. Cf. K. Latte, «μάγειρος», *RE*, 14.1, 1928, 394; A. Giannini, «La figura del cuoco nella commedia greca», *ACME*, 13, 1960, 136 n. 2.

38 *Op. cit.*, 9.

este motivo, pero reconoce que tampoco es posible asegurar de forma categórica que no es fiel al texto que tiene ante sí (que, dicho sea de paso, nosotros no conocemos porque no se ha conservado).

Antes del fragmento de Epicarmo en la literatura griega no se menciona expresamente la presencia del μάγειρος, lo que no impide que existan descripciones de sacrificios acompañadas de referencias a la preparación y el consumo de la carne. Lo que sucede es que con frecuencia es el dueño de la casa el encargado de sacrificar y cocinar o, en su caso, de dirigir el trabajo culinario de otros. Así sucede ya desde Homero: es el propio Aquiles quien se ocupa personalmente de preparar la comida que ofrece a Fénix, Ayante y Ulises, cuando van a verlo para convencerlo de que vuelva al combate (*Il.* 9.206-217). En la *Odisea* 3.456-463, Néstor supervisa el sacrificio y preparación del buey con el que se agasaja a Telémaco y, si no realiza esta tarea personalmente, es, como señala el poeta, debido a su avanzada edad. En este mismo poema (*Od.* 14.418-450) se describe detalladamente también el sacrificio de un cerdo por el porquero Eumeo. Como ha hecho notar C. Grottanelli³⁹, en este último caso la muerte de animal tiene como fin principal el consumo de carne en una comida de hospitalidad y no el sacrificio; sin embargo, incluso en este contexto, quizá porque, como señala Homero, Eumeo tenía un ánimo piadoso, algunas partes del animal –un mechón de pelos de la cabeza y una pequeña porción de la carne espolvoreada con harina de cebada– son ofrecidas a los dioses antes de preparar el festín y después, al distribuir el resto una vez cocinado, una de las partes la asigna a Hermes y las ninfas. Todavía en Aristófanes en muchas ocasiones el propio protagonista supervisa la preparación de la comida y da órdenes a los esclavos, cuando no es él mismo quien directamente se encarga de todo⁴⁰.

Ello es posible porque no había ninguna regla ritual que prohibiera a los ciudadanos particulares desempeñar, ellos mismos o a través de sus esclavos, las tareas de sacrificar y despiezar un animal sacrificial, aunque el deseo de precisión ritual, el crecimiento de una población urbana relativamente poco experta en estas tareas y la progresiva entrada de refinamientos culinarios debieron de empujar a recurrir cada vez más a especialistas en la materia⁴¹. La identificación del μάγειρος con el cocinero propiamente dicho tiene mucho

39 «La mensa cruenta. Pratiche sacrificali e consumo della carne nel mondo antico», en R. Alessandrini - M. Borsari (eds.), *La sacra mensa. Condotte alimentari e pasti rituali nella definizione dell'identità religiosa*, Bologna, 1999, 55. Cf. L. Bruit Zaidman, «Offrandes et nourritures: repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne», en S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (eds.), *op. cit.*, 33-4.

40 *Ach.* 1040-47, *Pax* 1039-74. Hay que señalar, sin embargo, que en varios lugares este autor utiliza el término μάγειρος o derivados de él, como μαγειρικῶς «al modo de los cocineros» (*Ach.* 1015, *Eq.* 376, 418, *Pax* 1017, *Ra.* 517-8. Cf. H. Dohm, *op. cit.*, 1-10), y en *Au.* 1637 incluso aparece como personaje mudo, o tal vez fuera de escena, al que el protagonista da instrucciones sobre cómo debe preparar la salsa para la carne.

41 R. Scodel, «Tragic Sacrifice and Menandrian Cooking», en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor, 1993, 162.

que ver con el papel cada vez más relevante de los profesionales procedentes de Sicilia y la Magna Grecia, una región que desde finales del siglo V a.C. fue famosa por la riqueza y exquisitez de su gastronomía⁴². El enorme prestigio que alcanzaron los chefs sicilianos es atestiguado no sólo por los autores de la comedia⁴³, sino también por otros de carácter muy distinto, como Platón, que en la *República* (403e-404e, 559a) y en *Gorgias* (518b) menciona el nombre del primer cocinero conocido, Miteco, procedente de Siracusa⁴⁴. De su carácter alejado ya del ámbito sagrado da prueba el hecho de que a ellos les debemos los primeros recetarios de la cocina europea, de los que se conservan sólo los fragmentos que Ateneo de Náucratis cita a lo largo de su obra.

Sobre el μάγειρος como cocinero la mejor fuente con la que contamos es la comedia que, incluso a través de su cristal deformante, ofrece informaciones muy valiosas. Este cocinero cómico aparece en numerosos fragmentos, en particular de la comedia media y nueva⁴⁵, donde los temas relacionados con la vida privada adquieren un papel fundamental. En ella se ha convertido en un tipo cómico con una serie de rasgos fijos, caracterizado como un charlatán y un bribón⁴⁶. Reflejando lo que, por otra parte, debía de ser la práctica común en la vida real, se trata en general de un individuo contratado en el mercado para ocasiones importantes, principalmente para la preparación de banquetes de boda, que acude a la casa con frecuencia acompañado de un ayudante⁴⁷. Es muy probablemente que a partir de la época helenística, con el aumento progresivo del refinamiento gastronómico, los esclavos de casa ya no fueran capaces de cubrir los requisitos necesarios para una ocasión especial, por lo que se hacía necesario contratar a un especialista.

42 Cf. W.G. Arnott, *op. cit.*, 114; A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*. London-New York, 1996, 108-111; S. Collin-Bouffier, «La cuisine des Grecs d'Occident, symbole d'une vie de tryphé?», *Pallas*, 52, 2000, 195-208; S.D. Olson - A. Sens, *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE.*, Oxford, 2000, XXXVI-XXXIX.

43 Ar. fr. 225 K.-A. Cratin. Iun. fr. 1 K.-A. Anaxipp. fr. 1.1-3 K.-A. Epicr. fr. 6.2-3 K.-A. Antiph. fr. 90 K.-A. Alex. fr. 24 K.-A. Cf. Ath. 12.518c, 14.661e-f.

44 Cf. Ep. 7.326b.

45 Habría que situar su entrada en la escena en el periodo entre 370 y 350 a.C. A. , *art. cit.*, 142-152; H. Dohm, *op. cit.*, 100; J. Wilkins, *The Boastful Chef: the Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, 2000, 375-7; H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antike Literaturkritik und Literaturgeschichte*. Berlin-New York, 1990, 297-300. Sobre la presencia de esta figura en Menandro, Hermógenes (II. iδ. 323, 23 R. = Men. T 116 K.-A.) cita a los μάγειροι junto a los jóvenes enamorados y las heteras como personajes familiares de este autor. De hecho, aparecen al menos en siete de sus comedias y su presencia está atestiguada de manera relevante también en Filemón, Dífilo y Posidipo, así como en otros autores aunque no con la misma abundancia. Cf. Ph.E. Légrand, *Tableau de la comédie grecque pendant la période dite nouvelle*, Paris-Lyon, 1910, 125.

46 Cf. Ath. 7.290b: ἀλαζονικὸν δ' ἐστὶ πᾶν τὸ τῶν μαγείρων φύλον. M.J. García Soler, «El cocinero cómico: maestro de los fogones y de la palabra», *CFC(egi)*, 18, 2008, 145-168.

47 Alex. fr. 216 K.-A. Posidipp. fr. 1 K.-A. Nicom.Com. fr. 1 K.-A. Men. *Sam.* 194-5. Sosip. fr. 1 K.-A.

Esto supone que tendría que haber, por tanto, un lugar específico en el que pudiera procederse a esta contratación, donde estos profesionales tuvieran su cuartel general. E.M. Rankin⁴⁸ ha señalado que, por la información que ofrecen diversos fragmentos de comedia, este lugar puede ser el mercado de la cerámica, el κέραμος, un sector específico del ágora donde se podía alquilar la vajilla y todos los utensilios necesarios para celebración de grandes banquetes⁴⁹. Existía además un lugar llamado μαγειρεῖα, aunque los textos apuntan a que se trataba no de un lugar de cocineros, sino más bien del mercado de la carne, la zona de las carnicerías⁵⁰.

En la comedia el μάγειρος aparece con frecuencia desprovisto de su carácter de matarife, alejado hasta tal punto de las primitivas funciones que no es raro que una parte considerable de sus habilidades se destine a la preparación de pescados, salsas y platos diversos con poca relación con el ámbito sacrificial pero un alto valor gastronómico. Sin embargo, la función inicial no llega a desaparecer por completo, ya que, como ha hecho notar R. Scodel⁵¹, todas las ocasiones identificables en la comedia en las que se contrata a un cocinero requieren sacrificios, principalmente con ocasión de bodas. Además era inmediatamente reconocido al aparecer en escena porque se presentaba con el cuchillo sacrificial, la μάχαιρα.

La continuidad de sus funciones tradicionales se aprecia en fragmentos de Alexis (fr. 153 K.-A.), Estratón (fr. 1 K.-A.), Menandro (*Dysc.* 639-46) o Posidipo (fr. 28.9 K.-A.), donde de forma más o menos directa se alude a la realización de sacrificios. Particularmente interesante es el fr. 1 K.-A. de Atenión, donde habla un μάγειρος alabando su propia profesión (tema recurrente en los parlamentos de estos personajes), remontándose hasta sus orígenes, cuando el mundo vivía en una etapa de barbarie y canibalismo, con la que acabaron los sacrificios y el desarrollo del arte culinario: «Somos nosotros los cocineros los que comenzamos los ritos, a hacer sacrificios y libaciones porque los dioses nos prestan atención sobre todo a nosotros» (40-1)⁵².

Como se señalaba antes, en los sacrificios una parte del animal le correspondía al personal que oficiaba la ceremonia y también a este hecho hacen referencia de forma burlesca los testimonios de la comedia, asociándolo a la fama de bribón que acompaña a este personaje. Si considera que no recibe la parte que le corresponde, buscará siempre el modo de conseguirla, aunque sea de forma no muy legal. Así en un pasaje de Eufión (fr. 1.18-34 K.-A.) vemos cómo un maestro elogia la habilidad con la que su discípulo ha conseguido su propósito en circunstancias adversas. Para un sacrificio en el que iba a parti-

48 *Op. cit.*, 42-5.

49 Cf. Diph. fr. 42.28-32 K.-A.; Alex. fr. 259 K.-A. H. Dohm, *op. cit.*, 70-1. W.G. Arnott, *op. cit.*, 725-6.

50 Antiph. fr. 201 K.-A. Thphr. *Char.* 6.9. Poll. 9.48.

51 *Art. cit.*, 164.

52 **καταρχόμεθ'** ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν, / σπονδὰς ποιοῦμεν, τῷ μάλιστα τοῖς θεοῖς.

cipar un número elevado de personas se contaba sólo con un cabrito pequeño y flaco. Ni corto ni perezoso, tras el sacrificio del animal, mientras otros escrutan el hígado, distrae uno de los riñones, obligando a ofrecer un nuevo sacrificio, ya que la primera víctima no puede considerarse perfecta, como exige el ritual; después lo que roba es el corazón y fuerza de esta manera un tercer sacrificio, hasta tener a su disposición la carne que necesitaba. Como recuerda A.M. Bowie⁵³, a diferencia de los romanos, los griegos no insistían en que hubiera que repetir toda la ceremonia si se producía un error, aunque había regulaciones por las que, si se ofrecía una víctima equivocada, se debía sacrificar un animal determinado como pena o hacer el sacrificio de nuevo. En este caso es el hecho de que esté incompleta el que fuerza la repetición de la ceremonia⁵⁴. Para aumentar la parte asignada, otro cocinero, protagonista del fr. 3 K.-A. de Dionisio, instruye a su ayudante sobre un procedimiento diferente, que le servirá para escamotear carne cuando los trozos están contados: hacer que cuezan durante tanto tiempo que acaben por deshacerse y sea imposible saber cuántos hay⁵⁵.

Para concluir podemos señalar que los testimonios muestran una laicización progresiva del uso del término μάγειρος, cada vez más ajeno al primitivo ámbito sacral. Este desplazamiento tiene mucho que ver con la propia evolución de la sociedad, en la que van tomando cada vez mayor importancia los aspectos relacionados con la vida privada, y con la evolución de los gustos gastronómicos, que llevaron aparejado un refinamiento culinario que sólo los profesionales especializados podían satisfacer. De ser un servidor de los templos o del Estado en ceremonias de carácter religioso, en las que se alimentaba a los dioses con el humo sacrificial y se procedía después a un consumo público y colectivo de la carne, pasa a convertirse en cocinero especializado en toda suerte de delicias destinadas ya no a los dioses sino a los banquetes privados de los hombres mortales.

53 *Art. cit.*, 474.

54 G. Berthiaume, *op. cit.*, 87.

55 Otros ejemplos de la predisposición del cocinero al robo se encuentran en *Men. Asp.* 226-232, *Diph.* fr. 42.40-1 K.-A. y *Euphro.* fr. 1.13-5 K.-A.

MUJERES Y HOMBRES COMO VÍCTIMAS DE SACRIFICIO EN LAS
TRAGEDIAS DE EURÍPIDES. LECTURAS DESDE EL GÉNERO*

WOMEN AND MEN AS SACRIFICE VICTIMS IN EURIPIDES' TRAGEDIES.
A GENDER PERSPECTIVE

CARLA RUBIERA CANCELAS
Universidad de Oviedo

ARYS, 9, 2011, 99-118 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Los sacrificios han caracterizado las religiones de la antigüedad. Son muchos los elementos que han sido utilizados para tales prácticas apareciendo en determinadas ocasiones los seres humanos. Lejos de entrar en el debate historiográfico que se centra en la veracidad de los sacrificios de personas o hablar de éstos ligados a un determinado estadio evolutivo dentro de las distintas sociedades, el interés de este artículo es el análisis de las víctimas. No deja de ser interesante acercarse al sacrificio humano para saber que caracteriza a aquellos hombres y mujeres que son elegidos para ser inmolados por el bien de la comunidad. A modo de ejemplo para ilustrar esta situación, he seleccionado los casos que aparecen en las *Tragedias* de Eurípides, texto en el que encontramos determinados ejemplos de sacrificios humanos, los cuales analizaré teniendo en cuenta conceptos como virginidad, linaje y género.

ABSTRACT

In Ancient times, sacrifices were characteristic in many different religions. Many elements were used to perform those practices, including the killing of human beings. Historiography studies whether these human sacrifices were real and examines specific evolution stages within those societies. However, the aim of this article is to analyze the victims. The study of human sacrifice reveals which characteristics were used to select those men and women, why they were chosen to be killed for their communities' own good. From a gender perspective, I have focused my study in some of the cases which appear in Euripides' *Tragedies* and analyzed them in relation to lineage and virginity.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio humano; *Tragedias*; género; linaje; virginidad; Grecia

KEYWORDS

Human sacrifices; *Tragedies*; lineage; gender; virginity; Greece

Fecha de recepción: 11/06/2011

Fecha de aceptación: 21/11/2011

* Proyecto I+D, "Claves diacrónicas de la divergencia social entre las construcciones simbólicas y las construcciones jurídicas de la maternidad". Ref. HAR 2009-100035-HIST.

Las religiones del mundo antiguo se han caracterizado por la práctica del sacrificio, entendido como un medio a través del cual el ser humano y la divinidad entran en contacto. Así, una buena definición de la acción sacrificial podría ser “el acto religioso que tiende a restablecer la alianza perdida entre lo sagrado y lo profano”¹; se considera, por tanto, un lazo entre lo humano y lo divino, un acto de comunión, cuyo objetivo puede ser variado: dar gracias, honrar, solicitar o la propia expiación.

Las diversas fuentes con las que contamos para el estudio del sacrificio en la antigüedad muestran un amplio abanico de elementos utilizados como ofrendas para este acto: cereales, miel, leche, aceite, vino o bien animales como el buey, la vaca, el cordero y las gallinas, entre otros, aunque también tenemos información sobre el sacrificio de personas, algo que se registra, en distintos momentos, a nivel mitológico, como refleja la literatura-, o real². Son diversas las poblaciones que practicarán el sacrificio humano –o al menos así se deduce de la lectura de las fuentes–: la semita, griega, romana, fenicia, germana o cartaginesa. Se trataría, por tanto, de una práctica extendida en el mundo antiguo, aunque algunos estudios concluyen que las víctimas humanas habrían sido, con la evolución de las propias sociedades, sustituidas bien por animales, es el caso de Isaac por el cordero y de Ifigenia por la cierva o bien por figuras, como destacan algunas personas investigadoras para el caso del ritual que las vestales realizaban en la festividad de los Argeos³; cabe decir que no existe un acuerdo respecto a estas conclusiones.

Independientemente de lo que el sacrificio humano pueda representar en su aparición en las distintas fuentes –véase, por ejemplo, el hablar de una evolución pasando del sacrificio humano al animal–, la elección de las víctimas no está exenta de interés o de significado. Es innegable, que la inmolación de personas aparezca en determinados momentos tiene su importancia, pero no son menos relevantes los seres sacrificados que se reflejen. Será justamente

1 GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970, 41.

2 Respecto a sacrificios humanos y hallazgos arqueológicos véase GUERRERO AYUSO, Víctor Manuel: “En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad”, *Maina*, vol. 7, 1983, 32-37 y MARCO-SIMÓN, Francisco: “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”. *ARG 1. Band. Heft 1*, 1999, 1-15, (6-15).

3 Las figuras que se tiraban al río Tíber, según algunos investigadores e investigadoras, vendrían a sustituir víctimas humanas que, en una época anterior, se sacrificarían a Saturno. Véase ALBERTI MANZANARES, Pilar: “Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres”, *Revista española de antropología americana*, 17, 1987, 155-196.

en este punto, donde pretendo fijar la atención, para lo cual tendré en cuenta categorías fundamentales como el género, el linaje o aspectos más particulares como la virginidad. Para acotar el objeto de estudio, mi interés se centrará en analizar aquellos sacrificios solicitados por las deidades en las *Tragedias* de Eurípides, las cuales hacen referencia a un pasado mitológico y pueden considerarse una muestra, entre otras, de las aportaciones de la literatura clásica sobre el tema.

EL SIGNIFICADO DE LOS SACRIFICIOS HUMANOS. ALGUNAS REFLEXIONES

Vista la definición de lo que entendemos como sacrificio, hemos de decir que cuando éste tiene como víctima a un ser humano, es entendido, de manera general, como algo bárbaro, lo que podemos confirmar, por ejemplo, a través de la lectura de determinados autores romanos⁴. Esta idea de salvajismo ha subsistido hasta escritos bien recientes, los cuales relacionan el sacrificio humano con una etapa arcaica y primitiva de los grupos sociales⁵, con momentos de excesiva crisis o incluso con sociedades secundarias “donde el matriarcado se fundía con otras culturas”⁶. Todo ello ha dado lugar a un debate, no sólo historiográfico, en torno a la existencia o no de este tipo de sacrificios, cuya oposición encierra tras de sí, en bastantes ocasiones, una moralidad que lleva a negar su existencia; por ejemplo, en una sociedad como la griega, considerada la cima de la civilización occidental. Además, encontraremos posturas que no establecen una división entre las sociedades que practican el sacrificio humano y las que no, debido a que en su teorización no existe una “distinción esencial entre el sacrificio animal y el humano”⁷.

4 Plinio nos habla de la prohibición del sacrificio humano en Roma y en las provincias: “no hay palabras para alabar el mérito de los romanos al haber puesto fin en época de Tiberio a prácticas monstruosas cuyo acto más religioso consistía en matar a un hombre, el más saludable, comérselo y que habían sido prohibidas en Roma por un senadoconsulto en el año 97 a. C.” (*NH*, XXX, 12). Este autor afirma que Tiberio será quien prohíba los sacrificios de personas en la Galia y África, mientras que Suetonio atestigua que fue el emperador Claudio. Igualmente, cuando Tito Livio hable del derramamiento de sangre de víctimas humanas, lo entiende como sacrificio extraordinario y de ninguna manera como un rito romano, lo que da a entender la concepción del sacrificio humano como un acto derivado del barbarismo. (*Liv*. XXII, 55, 5). En relación a las fuentes en donde se pueden observar comentarios sobre el sacrificio humano véase SEGARRA CRESPO, Diana: “El sacrificio de víctimas modeladas: Servio, ad *Aen*. II, 116”, *Gerión*, 9, 1991, 199-244.

5 Se establece así la visión de que, en un estadio evolutivo de las civilizaciones encontraremos el sacrificio humano, algo que una vez pasado el “tiempo reglamentario” tiende a eliminarse. No existe una opinión unánime respecto a esto, sobre todo si nos referimos al ámbito antropológico. A este respecto puede consultarse DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 18-23.

6 GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970, 45.

7 CARRERAS, Silvia: “Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas”, *Iovénio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105, (97).

Han sido muchas las personas que han intentado indagar en el significado de este tipo de sacrificios: ¿se entrega la vida de un ser humano para salvar a otro o a una comunidad? ¿Se acaba con la existencia de un individuo “inferior” para la supervivencia de otro u otros superiores? Habrá quien hable de este acto como un regalo, el mejor que podría darse. Otros afirmarán que no es posible entregar la vida de alguien para salvar a un tercero. Diversas teorías se centran en el derramamiento de sangre, en este caso humana, como lo único que puede poner fin a la crisis. De acuerdo con esta última afirmación estará René Girard quien hablará de violencia contra violencia y de un acto último de violencia para purgarlo todo. Así, el sacrificio restablecería un equilibrio general, a través de la entrega del objeto que más valor tiene para el ser humano, su propia vida. A pesar de esto, contamos con dos relatos que constituyen un claro ejemplo de que los dioses a partir de determinado momento no gustan de “comer” seres humanos: la historia de Tántalo y la de Licaón. Sin embargo, el valor que puede tener la carne del animal en el momento en que es sacrificado, lo posee la sangre humana. No encontraremos a las divinidades sentadas, disfrutando en un banquete de la víctima, debido a que, cuando se sacrifica al ser humano, quizá no se trate de dar alimento a las deidades, sino de satisfacer su insaciable sed de sangre⁸.

Parece claro que el objeto del sacrificio ha de tener un valor, estemos hablando de personas o no y un significado, tanto para el oferente como para la deidad que lo recibe o exige a cambio de algo. La pregunta entonces radica en cuál es el valor que puede tener determinado hombre o mujer, debido a que quizá sería demasiado simple pensar que son elegidos al azar. Debemos de partir de la premisa de que el sacrificio desplaza una violencia social sobre lo que se ha catalogado como “chivo expiatorio”, entendido como una víctima exterior al grupo. Así, se ha mencionado que, generalmente, nos encontramos con seres en los márgenes de la comunidad y que no se integran plenamente dentro de ella, lo cual aísla a la persona sacrificada.

Si pensamos en las *Tragedias* de Eurípides, estos textos constituyen una de las fuentes a través de la cual podemos observar cuatro casos paradigmáticos de sacrificio humano a petición de las deidades; hablamos de Ifigenia, Macaria, Menecio y las hijas de Erecteo –estas últimas aparecerían en la perdida tragedia del autor griego–. Además, contamos con el caso de Polixena, el cual también me interesará analizar porque, aunque es fruto de una votación del ejército, algo que la propia Hécuba comenta a su hija, su petición se explica gracias a la aparición de Aquiles sobre su propia tumba, como bien relata el espectro de Polidoro:

Todos los aqueos, aquí junto a sus naves, están varados, inactivos, en la costa de esta tierra tracia, pues el hijo de Peleo, Aquil-

8 DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 24.

les, apareciéndose por encima de su tumba, ha retenido a todo el ejército heleno, cuando dirigían ellos el remo marino hacia su casa. Reclama a mi hermana Polixena para recibirla como sacrificio grato para su tumba y como honor. Eur. *Hec.* 35-42.

A propósito de estos casos, me gustaría partir de una idea que bien señala Ana Iriarte: “Las obras de los poetas trágicos no se representaban para complacer a los aficionados al teatro, sino que iban dirigidas a todo el cuerpo cívico ateniense. [...] Los relatos míticos referidos a una sociedad heroica ya desaparecida se reutilizan para interpretar el presente de la ciudad y cuestionar los discursos oficiales que en ella imperan. De tal manera que puede decirse que la base fundamental de la tragedia es el pensamiento social característico de la polis. [...] La tragedia se sitúa en el centro de la reflexión de los ciudadanos atenienses sobre su propia identidad”⁹. Leído esto, podríamos plantearnos, por tanto, la cuestión de a qué responde la elección, en el sacrificio humano, de determinadas víctimas, sin olvidar que el mito, reflejado en el género trágico, conscientemente, indaga en los límites de la existencia humana¹⁰. Se convierten así las *Tragedias* en un espejo en donde el sacrificio, del tipo que sea, alcanza un rol central, lo que podría llevar a plantear, según la teoría de la inversión del orden social y del peligro de los excesos, la inmolación de una víctima humana como una distorsión. Sin embargo, esto no explica, *a priori*, la elección de determinado hombre o mujer sacrificados como vehículo de comunicación con las divinidades.

Si analizamos los cinco casos mencionados, cabe decir que existen una serie de aspectos comunes. Nos hallamos ante el sacrificio de cuatro mujeres y un hombre. A primera vista, hay dos elementos que hacen sacrificables a las víctimas y son la virginidad y la nobleza del linaje al que pertenecen. Así, podemos leer afirmaciones tales como: “la sangre pura de un cuello hermoso y virginal” (Eur. *IA*, 1575), o “mandan que yo degüelle en honor de Coré, hija de Deméter, una doncella que sea hija de padre de buen origen” (Eur. *Heracl.* 408-410). Sin embargo, existen otra serie de puntos en común que caracterizarían estos sacrificios. Aparte de lo visto, encontramos que todos tienen lugar en un ámbito militar, por lo que parece que la guerra se perfila como un marco teatral apto para esta “bárbara” actuación. Además, la justificación del acto se manifiesta a través de los oráculos; son las divinidades las que solicitan el sacrificio:

DEMOFONTE.- Tras reunir en un solo punto todos los cantores de oráculos, los he comprobado, y también las antiguas respuestas de los oráculos, tanto las profanas como las ocultas, medios de

⁹ IRIARTE GOÑI, Ana: “Casandra trágica”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, nº 26, 65-80, (66).

¹⁰ SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986, 24-25.

salvación de este país. Muchas son las diferencias de las profecías restantes, mas de entre todas destaca una sola e idéntica opinión. Mandan que yo degüelle en honor de Core, hija de Deméter, una doncella. Eur. *Herac.* 404-410.

Otro elemento importante es la aceptación del sacrificio por parte de las víctimas, pero también por la propia comunidad; a pesar de que las personas que van a ejecutarlo en un principio se muestran bastante reacias, finalmente consienten por el bien del grupo social¹¹. La aceptación del sacrificio por parte de la víctima puede apreciarse perfectamente, por ejemplo, en el caso de Macaria y de Ifigenia:

MACARIA.- Extranjeros, no atribuyáis ninguna osadía a mi salida. Esto es lo primero que os pido. Pues para una mujer, lo más hermoso es, junto al silencio, el ser prudente y permanecer tranquila dentro de casa. Al haber escuchado tus gemidos he salido, Yolao, no porque se me haya encargado hacer de embajadora de mi stirpe. Pero, realmente, soy, de alguna manera, adecuada. [...]Entonces no temas ya la hostil lanza argiva. Porque yo misma, antes que se me ordene, anciano, estoy dispuesta a morir y a presentarme para mi degollación. Pues, ¿qué diremos si la ciudad cree oportuno correr un gran peligro a causa de nosotros, y, en cambio, nosotros, imponiéndoles trabajos a otros, cuando es posible quedar a salvo, vamos a huir de la muerte? Eur. *Herac.* 474-507¹².

IFIGENIA.- Prohibido derramar lágrimas. Y vosotras, jóvenes, entonad propiciamente un peán, por mi destino, a Ártemis hija de Zeus. ¡Que resulte un presagio feliz para los Danaides! ¡Que alguien apreste los canastillos, y que se encienda el fuego con los granos de cebada purificatorios, y que mi padre se dirija al altar por la derecha! Porque voy a procurar a Grecia la salvación y la victoria. Eur. *IA*, 1468-1475.

El comportamiento de estas mujeres encaja perfectamente en la idea de que “en esencia, el sacrificio humano era un acto de piedad. Tanto el sacrifica-

11 Debemos exceptuar a la Ifigenia de Esquilo, la cual a diferencia de la de Eurípides, no da su consentimiento para el sacrificio. De todas formas, la norma sacrificial manda respecto al sacrificio de animales algo que, de manera general, aparecería en los humanos: “no se sacrifica animal alguno sin que antes haya agachado la cabeza ante una libación de agua pura, mostrando por esta señal su aceptación del destino que se le depara” (Plut. *Quaest. Conv.* 8, 8, 3). Ha de añadirse que la aceptación de la muerte por parte de los personajes que nombramos ha sido reclamada como suicidio en determinadas ocasiones.

12 Resulta también interesante este texto, porque es ejemplo de una idea que mantendré a lo largo de todo el artículo, y es como en las *Tragedias* de Eurípides se rompe conscientemente el orden, en este caso refiriéndose claramente al comportamiento femenino.

dor como la víctima sabían que el acto era necesario para salvar al pueblo de calamidades y al cosmos de derrumbarse”¹³.

Si reflexionamos sobre la selección de mujeres como víctimas de sacrificio, cabe decir que éstas adquieren un protagonismo público poco característico de su género, como bien señala Helen P. Foley¹⁴. Así, se exploran los límites del comportamiento femenino en las *Tragedias* de Eurípides, debido a que este texto constituye una clara transgresión y ruptura consciente del discurso social, que podría interpretarse como un comportamiento inadecuado y peligroso que transporta al público a la orilla de lo prohibido¹⁵. Además, existe otro aspecto que podría llamar nuestra atención y es que, ante la posibilidad de sacrificar a un hombre o una mujer, cuando nos encontramos con varios hermanos o hermanas, como ocurre con Ifigenia o las hijas de Erecteo, siempre se opta por el sacrificio de la mujer. Esta idea la comenta Nicole Loraux cuando dice que: “el género trágico, a la escucha del mito, pone a las muchachas bajo el cuchillo del sacrificante”¹⁶. Esto puede resultar interesante dependiendo de cómo se plantee la cuestión; es decir, si tal y como dice Eurípides, la vida de un hombre cuenta por la de mil mujeres, y el sacrificio humano ha de ser valioso, podría ser lógico que la elección recayese sobre el varón, aunque precisamente por ser éste tan necesario para labores como la guerra, si el sacrificio se da en este ámbito, la lógica puede llevarnos a seleccionar una mujer. En relación con este tema pueden esbozarse varias ideas, la primera de ellas mostraría la inversión de roles y la transgresión del orden social. Con frecuencia, nos encontraremos con que las obras de los autores clásicos no muestran una situación directa, sino que utilizarían la pedagogía inversa; es decir, reflejar lo que no ha de pasar nunca o bien enseñar lo terrible que sería en caso de que sucediese. Esta teoría podríamos ligarla a que, en la realidad, los hombres dan la vida por salvar su patria, mientras que si atendemos a lo dicho en las *Tragedias*, serían las mujeres las que sacrifican su existencia por los varones. Este intercambio de papeles podría dar pie a que en un momento crítico se derramase, por ejemplo, la sangre de vírgenes femeninas: la muerte

13 DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 11.

14 FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 116. En opinión de esta autora, en las *Tragedias* se ofrece a las mujeres papeles dramáticos e inusuales actuaciones que tendrían como objetivo explorar la ambigüedad y las fronteras morales. Así, en el caso de las vírgenes sacrificadas éstas aceptan el sacrificio de sus vidas por el bienestar de su familia, estado o nación, convirtiéndose en figuras importantes.

15 Respecto el comportamiento femenino resulta interesante el comentario de Charles Segal quien analiza el contraste entre la virgen sumisa y su madre, por ejemplo, en el caso de Polixena y Hécuba o de Ifigenia y Clitemnestra. SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993, 179.

16 LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de mater a una mujer*, Madrid, 1989, 56.

de la *parthenos* permite la supervivencia de una comunidad de *andres*¹⁷. Esta idea se mantendría para un momento previo, debido a que al final son los hombres los que van al campo de batalla y rematan esa victoria; eso sí, propiciada por el sacrificio de una mujer. Además, si continuásemos manteniendo la suposición de la víctima expiatoria, caracterizada ésta por no encontrarse plenamente integrada en la comunidad cívica, la mujer, en tanto que género subyugado dentro de la sociedad griega y por lo tanto ajena a la plena ciudadanía, se perfila como un ser apto para el sacrificio.

La ofrenda de una fémica también podría explicarse a través de lo que se ha catalogado como teoría de la sustitución, entendiendo que la inmola-ción de una víctima, sea un animal o un ser humano, desvía la violencia en un primer momento dirigida hacia seres próximos y hace que la cargue una persona de menor importancia¹⁸. Esto podría ser válido, por ejemplo, para explicar el ofrecimiento de Ifigenia, digna sustituta de Agamenón, al cual no se sacrifica porque es él quien debe dirigir los ejércitos a Troya; no obstante, resulta significativo que se utilice a la hija y no a Orestes, aunque es cierto que este último estaría destinado a vengar a su padre. Podríamos decir que Ifigenia resulta el mal menor, la violencia irremediable sobre una tercera que será realmente inmolada. La sociedad desvía así su furia hacia una víctima sacrificable.

Son varios, por tanto, los elementos que caracterizarían el sacrificio de las personas mencionadas; sin embargo, parece claro que hay dos aspectos fundamentales que hacen sacrificables a Ifigenia, Polixena, Macaria, Meneceo y a las hijas de Erecteo. Por una parte, la importancia que se da a la virginidad, en un caso más que en otro¹⁹. Por otra, nos encontramos ante personas de buen linaje y, en el caso de Macaria y Meneceo, se resaltará mucho este aspecto. Así, la virginidad y “la buena cuna” son dos componentes que, parece ser, complacen a los dioses y a las diosas y ambos factores, desde mi punto

17 MADRID, Mercedes: *Misoginia en Grecia, Madrid*, 1999, 183. Quisiera añadir que el derramamiento de sangre de una virgen femenina determinado por el poder masculino ha sido visto también como una manera de enmascarar el homicidio, lo que, de nuevo, es una transgresión porque estaba prohibido. ARTESI, Catalina Julia y PONTORIERO, Andrea: “Espejos escénicos de la violencia de género” (Ponencia). Primer congreso interdisciplinario sobre Género y Sociedad. Córdoba, 28-30 de mayo de 2009. [Disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/generoy sociedad/>].

18 GIRARD, René: *Literatura, mimesis y antropología*, Buenos Aires, 1984, 12.

19 Igual que hago referencia a estos dos aspectos comunes, han de mencionarse las diferencias entre el sacrificio de Meneceo y el de Ifigenia, Macaria y Polixena. Meneceo clava él mismo su espada en su pecho y se da muerte y es entonces cuando su sangre se derrama sobre la muralla, símbolo defensivo y militar; por el contrario, las mujeres serán ejecutadas por un tercero, quien las degollará. Los hombres mueren de un golpe en el pecho, los animales son degollados en el sacrificio, por eso quizá Polixena, en un momento de valor, descubre su cuello y su seno y dice al sacrificante que elija, finalmente, a esta mujer se le corta la garganta, pues el *sternon* parece un lugar reservado a los guerreros. Un análisis más profundo de esta idea aparece en LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, 1989, 82-83.

de vista, en igual medida. A esto, debemos de añadir la reflexión generada en torno a la preferencia del sacrificio femenino, no perdiendo de vista las posibles explicaciones en relación a los apartados que vienen a continuación.

LA VIRGINIDAD FEMENINA, UN VALOR SACRIFICIAL

La virginidad tiene un gran significado en las sociedades antiguas, principalmente si hablamos en términos femeninos. Si analizamos las víctimas de determinados sacrificios humanos, observamos como el hecho de ser virgen dota de valor a la persona elegida, principalmente si nos referimos a una mujer. No se desliga esto del estereotipo que todavía existe hoy en nuestra mentalidad y que ha recorrido todas las épocas históricas; me refiero a la doncella que es sacrificada, algo que se mantiene, principalmente, a través de la literatura y de la filmografía. No obstante, el sacrificio de una virgen podría parecer impensable o al menos anómalo en el mundo real, por lo que es entendido por algunas personas, en la representación teatral, como una transgresión de lo prohibido que podría buscar explorar los límites a través de actuaciones que se catalogarían de peligrosas y violentas²⁰.

Existen varios ejemplos de sacrificios de vírgenes en determinadas fuentes. Sin embargo, si nos centramos en los casos mencionados, hemos de situarnos en un periodo crítico para las sociedades en las que tienen lugar, ligado a un momento de tensión militar y es entonces cuando, a través del oráculo, se solicita el sacrificio de una doncella. La primera pregunta que podría surgir es a qué responde la elección de la virginidad en relación con una mujer. Para el único varón con el que contamos como ejemplo, Meneceo, se valora principalmente que sea descendiente de una estirpe. De todas formas, bien se nos dice que le elegirán a él porque es soltero y no tiene una familia -su hermano estaba a punto de casarse; aun no compartía el lecho pero ya se había prometido-. Por lo tanto, probablemente nos encontraríamos ante un sacrificio en el que la víctima masculina, a diferencia de las femeninas, no ha de ser virgen sino soltero, lo que al fin y al cabo, para el caso del varón, no implica más que libertad, sin ninguna carga ni dependencia²¹.

La explicación de la elección de mujeres para el sacrificio humano puede encontrar respuesta en aspectos ya comentados, pero es igualmente cierto que no “sirve” cualquier fémina, dándose una gran importancia a la virginidad, algo que se refleja muy abundantemente en el discurso mitológico. Intentar explicar la ligazón entre virginidad y feminidad en el momento del sacrificio puede dar lugar a varias hipótesis. Por una parte, hablaríamos de la gloria y la inmortalidad, la cual es entendida genéricamente como algo masculino,

20 Véase FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 125.

21 Si recurrimos al texto griego para los sacrificios de las mujeres encontraremos palabras como *partheneia* o *partheneios* mientras que para el sacrificio de Meneceo hallamos términos como el de *etheos* o *eitheos*.

en tanto que a ella se accede de forma muy mayoritaria a través de la guerra o de la actuación pública. En un conflicto armado –ámbito vetado para la población femenina–, las mujeres únicamente podrían aportar guerreros; sin embargo, observando los sacrificios humanos, quizá puedan ir más allá, entregando su propio cuerpo. De esta manera, podemos escuchar a Ifigenia diciendo:

Todo esto lo obtendré con mi muerte, y mi fama, por haber liberado a Grecia, será gloriosa. Y en verdad tampoco debo amar en exceso la vida. Me dista a luz como algo común para todos los griegos, y no para ti sola. ¿Ahora que miles de guerreros embrazando sus escudos, y miles de remeros empuñando sus remos, por el honor de su patria agraviada están decididos a luchar contra los enemigos y a morir por Grecia, mi vida, que es una sola, va a obstaculizar todo? Eur. *IA*, 1384-1391.

Así, si la guerra ya constituye un sacrificio para los varones, parece comprensible que la víctima sea una mujer, aunque bien es cierto que contamos con el ejemplo de Menecio, cabe destacarse que, en este caso, es Ares quien requiere su sacrificio: el dios que acaba con la vida de los hombres jóvenes. Si la muerte en el parto es lo que permite que una mujer adquiera el epíteto de heroína²², la negación de ese nacimiento podría constituir el mayor de los sacrificios y de nuevo, nos lo recuerda Ifigenia:

Y si Ártemis quiso apoderarse de mi persona, ¿he de resistirme yo, que soy mortal, contra la diosa? Sería imposible. Entrego mi cuerpo a Grecia. Sacrificadme, arrasad Troya. Ese será, pues, mi monumento funerario por largo tiempo, y eso valdrá por mis hijos, mis bodas y mi gloria. (Eur. *IA*, 1398-1400).

Se está sacrificando no sólo a una persona y –un linaje–, sino una futura maternidad, a una futura reproductora. Por ello, el sacrificio de una *parthenos* puede ser una buena opción si lo que se busca es quebrantar o invertir el orden²³, el cual se vulneraría en cuanto a lo que el sacrificio obliga a renunciar, debido a que el valor que se da a la mujer encaja perfectamente dentro de una sociedad tradicional; es decir, identificada con su función procreadora.

22 Para una reflexión más profunda sobre este aspecto, véase LORAUX, Nicole: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Barcelona, 2004.

23 El autor Dennis Hughes también se interesa por el hecho de que aparezcan mujeres sacrificadas en un ambiente bélico, aunque no da pie a ninguna explicación concluyente, simplemente enlaza esta cuestión con lo que Burket denominó la renuncia sexual de los cazadores y los guerreros: “Los hombres pasan del amor en el momento en que asesinan: la demostración de todo ello es el asesinato de las vírgenes”, en HUGHES, Dennis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991. Otra idea lanzada por este autor es que las vírgenes inspirarían en el ejército el patriotismo, mostrando una conmovedora imagen del autosacrificio.

Por otra parte, encontramos la asimilación de la virginidad con la pureza. Esta idea queda clara en el sacrificio de Ifigenia, Polixenia y Macaria debido a que siempre se habla de la sangre virgen y pura. Así, podemos leer: “Es un hecho altamente simbólico y sintomático, que la virginidad femenina sea objeto de sacrificio. Habría mucho que decir al respecto. Pero es probable que, concerniente al sacrificio, no se trate sólo de un problema de género. No hay que olvidar que el Isaac bíblico es igualmente un joven impúber [...]. Se trata más bien del problema de la pureza y de la impureza que la sacralización reglamenta, en cuanto modo de acceso al mundo divino”²⁴. Según este texto se desligaría la virginidad del género, debido a que lo realmente importante sería la pureza de la persona y ésta se alcanza a través del hecho de ser virgen, estemos hablando de un hombre o de una mujer²⁵. De todas formas, llama altamente la atención que, cuando se menciona a Meneceo, la virginidad se sustituya por soltería. De igual modo, si analizamos otro número de sacrificios humanos fuera del género trágico, aunque no abandonando el relato mítico, podremos observar que de forma mayoritaria se exigen víctimas sacrificiales femeninas vírgenes, mientras que más raramente encontraremos esto para los varones, manteniéndose por tanto el esquema que se traza en las *Tragedias* de Eurípides.

Ligado con la virginidad, otro de los aspectos a tener en cuenta es la liberación para la mujer de la potestad conyugal o paterna. Al ser vírgenes y no contar con un esposo, son “libres” para ser sacrificadas. Si observamos la obra de Eurípides, podemos leer que Polixena no sólo no tiene esposo, sino que tampoco tiene padre, incluso ha sido reducida a un estatus de esclavitud. Macaria se encuentra sola en la ciudad, por lo tanto, de nuevo, no hay padre ni esposo. Ifigenia no cuenta con un marido –a pesar de la entrada en escena de Aquiles–, siendo en este caso su propio padre quien la entrega voluntariamente; es decir, la única persona que tiene potestad sobre esta mujer, renuncia a ella. En el caso de la hija de Erecteo, conociendo la historia a través de

24 TELLEZ, Freddy: *Mitos: filosofía y práctica*, Manizales-Colombia, 2002, 66. Por el contrario, otras autoras barajan la ligazón entre virginidad y pureza, unidos ambos aspectos al cuerpo femenino y a la idea de compromiso e integridad. Véase ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996, 128-130.

25 Habrá autoras que opinen lo contrario, destacando la importancia de la virginidad relacionada con las mujeres, entendida ésta como un valor intrínseco que propicia bonanza para las comunidades y una buena relación con el ámbito sacro: “La virginidad y la castidad han sido consideradas en muchas sociedades como valores esenciales en las mujeres. Las sociedades antiguas mediterráneas llegaron a darles un contenido casi mágico, situándolas en estrecha relación con la fecundidad y el bienestar de las comunidades. Esta relación virginidad-fecundidad, aparentemente contradictoria, aparece, en un primer momento, en los relatos y leyendas sobre sacrificios de vírgenes por el bien de la comunidad, como si su sangre poseyese un poder de fecundidad; y más tarde en la función que cumplen las *parthenoi*, consideradas como dispensadoras de felicidad y bienestar, o en la consagración de las vírgenes como sacerdotisas, es decir, como mediadoras entre los mortales y los dioses”. MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: “Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las Vestales”, *SHHA*, número 6, 1998, 137-144, (137).

otros relatos, sabemos también que su progenitor es quien la sacrifica²⁶. La virginidad es un estatus intermedio que libera a las mujeres de una potestad conyugal; a esto debemos de añadir que la trama de las *Tragedias*, las libera del sometimiento al padre, lo cual las convierte en “vírgenes para ser dadas”. En relación con esta supuesta liberación algunos investigadores e investigadoras han planteado otra cuestión interesante y es si se elimina así la posibilidad de venganza²⁷. Este planteamiento no serviría para la hija de Agamenon y Clitemnestra, pues como bien es sabido, la venganza tiene lugar, aunque ésta no es ejecutada por el individuo varón del que dependería la mujer sino por su propia madre, lo cual al fin y al cabo puede constituir, de nuevo, una alteración del orden, que a su vez desencadena toda una serie de tragedias.

La virginidad puede ser, también, entendida como un estatus intermedio que nos sitúa ante una joven que ya es púber pero que todavía no está casada. La muchacha al ser virgen, desconocedora del matrimonio, podría además encontrarse en un estado más salvaje²⁸, entendiéndose, por tanto, que la civilización femenina pasa por el matrimonio. En relación a la virginidad como una etapa menos civilizada, Nicole Loraux reflexiona sobre como las vírgenes de Eurípides son comparadas con animales como la ternera, potranca, cierva o cabra, lo que a su vez puede plantearnos una serie de interrogantes respecto al significado de esta asimilación de difícil respuesta. Por una parte, se plantea que la asimilación a animales de Polixena o Ifigenia recuerda que efectivamente son los animales y nos los seres humanos los que se sacrifican. Esto no se desligaría de la idea de que la tragedia explora los límites de la moralidad planteando situaciones “peligrosas”. Sin embargo, por otra parte, pueden surgir otra serie de explicaciones que ligarían los animales al salvajismo del sacrificio humano²⁹.

26 Insisto, de nuevo, en que lo que da libertad y, por lo tanto, convierte en apto a Meneceo es la soltería; es decir, la inexistencia de esposa o prometida y, por consiguiente, la falta de compromiso ninguno ni dependencia.

27 El sacrificio debe de constituir una violencia sin riesgo de venganza: “Y es precisamente el tema de la venganza el que aporta al misterio del sacrificio una luz fundamental, revelándonos el criterio de selección que opera en la elección de la víctima sacrificable y que es una cualidad esencial que aparece en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. CARRERAS, Silvia: “Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas”, *Iovenio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105, (99).

28 Esta teoría la baraja Froma Zeitlin cuando comenta que el matrimonio es, efectivamente, el que civiliza a la mujer, planteando que la guerra haría lo mismo para el hombre. Se concibe, por lo tanto, como proceso lógico el paso de la virgen al matrimonio y a la casa del marido. ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996, 135.

29 Sobre la animalización de un personaje femenino concreto en las *Tragedias* de Eurípides véase, RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa: “Animalizar a la víctima: Polixena en la Hécuba de Eurípides”, *Veleia*, 21, 2004, 99-107. La interpretación de esta autora sigue la línea de pensamiento de Nicole Loraux y Charles Segal, aunque plantea otras hipótesis como que el sacrificio de las doncellas es síntoma de la no naturalidad del sacrificio humano, lo que no se desliga en el fondo de la creencia de que este tipo sacrificio se habría visto sustituido en época histórica por

Parece oportuno relacionar también, el sacrificio de las vírgenes con el de la doncellez en el momento del matrimonio; se homologa, por tanto, la desfloración a la degollación, idea que menciona Nicole Loraux, entre otras. Sería este el caso de Polixena y de Ifigenia, cuyo sacrificio las convertirá en mujeres de Hades –si fuese así, esto podría explicar que nos encontremos en este caso ante dos mujeres nobles, pues van a ser esposas de un dios–³⁰. Siguiendo esta teoría, se perfila el sacrificio como una metáfora de la pérdida de la virginidad idea que también afirma Ana Iriarte: “el matrimonio de una doncella es concebido como muerte y viceversa”³¹.

Las *Tragedias* de Eurípides, por lo tanto, reflejan el sacrificio de mujeres³², lo cual puede entenderse como una transgresión de la realidad, o, más probablemente, a que nos encontramos ante víctimas propicias sobre las cuales la comunidad puede descargar su violencia entendiendo que están dentro pero también están fuera. No obstante, el protagonismo que se otorga a estas mujeres podría ser analizado desde el interés por explorar la ambigüedad y las fronteras morales, lo que justifica las inusuales y protagonistas actuaciones femeninas³³. Sin embargo, partiendo de la categoría de mujer, observamos que está añadida la virginidad, la cual atendiendo a cualquiera de los elementos comentados en este apartado, justifica anticipadamente los sacrificios que vendrán a continuación³⁴.

EL LINAJE Y SU VALOR PARA EL SACRIFICIO HUMANO

La aristocracia junto con la virginidad perfila la elección de una persona para ser sacrificada. Son varias las afirmaciones que, en las *Tragedias*, reflejan la importancia del linaje, sobre todo relacionadas con la inmolación de Macaria y Meneceo. Así, podemos leer:

la inmolación de animales, teoría que la autora también afirma.

30 Hemos de recordar, además que, Ifigenia se dirige hacia su sacrificio engañada por su padre; tanto ella, como su madre, pensaban que su traslado el Argos respondía a su matrimonio con Aquiles.

31 IRIARTE GOÑI, Ana: “Casandra trágica”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, nº 26, 65–80, (71). Otro autor que ha analizado el momento en el que el sacrificio es equiparable al matrimonio es SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993, 175.

32 Me gustaría mencionar que al margen del género trágico son innumerables los ejemplos de mujeres cuya inmolación es solicitada a través de un oráculo. Véase a este respecto HUGHES, Dennis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991, en donde se recogen un gran número de ejemplos de vírgenes sacrificadas.

33 Helen P. Foley analiza los actos trágicos llevados a cabo por las mujeres con el objetivo de investigar la relación entre capacidad moral y rol social femenino y como se articula en las tragedias griegas. Esta autora, refiriéndose concretamente a las vírgenes, también concibe que se encuentran en un nivel marginal que se convierte en las *Tragedias* de Eurípides en una figura central y autónoma. FOLEY, Helen P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 123.

34 BURKERT, Walter: *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981, 62.

MACARIA.- Pues no me ofrecí yo por vosotros en grado insuficiente, sino que morí por mi linaje. Este será mi tesoro, en lugar de hijos y de doncellez, si es que debajo de tierra hay algo. Eur. *Heracl.* 590-593.

YOLAO.- Los cantores de los oráculos dan señales para que degüellen en honor de Core, la hija de Deméter, no un torno ni una ternera, sino una doncella que sea de buen linaje, si es que se pretende que subsistamos nosotros. Eur. *Heracl.* 490-493.

ANTÍSTROFA.- Dignas de su padre, dignas de su buen linaje resultan estas acciones. Eur. *Heracl.* 626-627.

TIRESIAS.- Ha de morir un joven de este linaje que ha nacido de la quijada del dragón. Y tú aquí, entre nosotros, eres el único resto puro de la estirpe de los Espartos, por parte de madre y de antepasados varones, tú y tus hijos. Eur. *Phoen.* 941-946.

Por lo tanto, el linaje aparece como uno de los elementos que explicaría la selección de la persona que va a ser inmolada, fenómeno que podría justificarse por tres motivos principales. El primero de ellos, siguiendo la línea interpretativa de que las personas seleccionadas para el sacrificio se encuentran en los márgenes de la comunidad, sería que la estirpe sitúa a sus miembros fuera del grupo social, aunque “por arriba” que no “por abajo”, lo que ocurrirá de manera más habitual en los sacrificios históricos³⁵. Un segundo factor a tener en cuenta es que nos encontramos ante una mitología heroica en la que las personas protagonistas son grandes figuras, lo que argumentaría que se las seleccionase para el sacrificio. En último lugar, habría que mencionar que la aristocracia dentro de la jerarquía social es entendida como un valor en sí misma, lo que automáticamente dota al sacrificio de mayor importancia. Cualquiera de estos puntos mencionados podría explicar que se seleccionasen hombres y mujeres correspondientes a un linaje determinado; cabe decir que ninguno de los argumentos es excluyente de los otros.

De nuevo, no solamente las *Tragedias* reflejan el carácter noble de las víctimas elegidas para los sacrificios humanos, debido a que dentro del ámbito mitológico o de la leyenda encontramos un gran número de personas que responderían a esta característica. El único ejemplo de sacrificio humano que aparecería en la *Iliada*, el que ejecuta Aquiles en la tumba de Patroclo, refleja que las víctimas inmoladas pertenecían a destacadas familias troyanas³⁶. Contamos con otros casos como el conocido del rey cretense Idomeneo, quien inmoló a su hijo al dios Poseidón, o de Menandro, quien habiendo prome-

³⁵ Sobre esta cuestión reflexiona CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz: “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”, *Ilu*, 11, 2006, 93-115.

³⁶ Homero dice: “El fuego devora contigo los cuerpos de doce hijos valientes de troyanos ilustres, y a Héctor priámda no le he entregado a la hoguera para que consumirá, sino a los perros” (*Il.* XXIII, 161).

tido a la madre de los dioses sacrificar al primero que le felicitase al llegar a casa por su victoria contra Pesinunte, tuvo que entregar la vida de su propio hijo³⁷. Existen otros nombres que podrían ser citados, cuya elección responde a la pauta que rige una gran parte de los sacrificios humanos en textos bien literarios, mitológicos o situados en el límite entre la realidad y la leyenda; en estos casos, se trata de víctimas que pertenecen a un extracto social elevado.

En este sentido, los personajes que podemos observar responden, además, a un estereotipo heroico, el cual se manifiesta no sólo a través de su sangre, sino también de su comportamiento –aunque ambos aspectos se ligan-. Tal conducta es apreciable, por ejemplo, en el caso de Polixena, quien, no sólo manifiesta su deseo de morir, sino que exhorta a su madre para que no sea un obstáculo:

POLIXENA- Porque te voy a seguir de acuerdo con la necesidad, y porque deseo morir. Si no quiero, resultaré cobarde y mujer amante de mi vida. [...] Madre, tú no seas en nada un obstáculo para nosotros, ni de palabra ni de obra. Exhórtame a morir antes de encontrar un trato vergonzoso en desacuerdo con dignidad. Pues quien no tiene costumbre de probar los males, los soporta, pero le duele poner su cuello en el yugo. Yo sería más feliz muriendo que viviendo. Que el vivir sin nobleza es de gran sufrimiento.

CORIFEO.- Un sello admirable y distinguido es entre los mortales proceder de padres nobles, y en nombre del buen linaje va a más en quienes lo merecen. Eur. *Hec.* 372-382.

Refiriéndonos al colectivo femenino, y sin abandonar aportaciones como las Nicole Loraux, Helene P. Foley o Charles Segal, no deja de ser interesante que las mujeres gocen de reconocimiento, valor, honor, nobleza, y generosidad, características todas ellas que las asemeja más a héroes que a miembros del género femenino. Además, esta conducta se liga a un protagonismo inusual; todo ello, rompe con la tradicional concepción del comportamiento apropiado para cada uno de los sexos³⁸.

37 Estos tres últimos ejemplos muestran un tema recurrente para el sacrificio humano, ya que existen varios casos en los que el padre, tras volver de un viaje o una guerra en el exterior, promete sacrificar a la primera persona que se encuentre al volver a su patria. Plutarco, en su obra *De superstitione*, se hace eco de la leyenda que cuenta como un ciudadano de Haliarto consultó el oráculo de Delfos sobre la forma de hallar agua en su país y la Pitia le respondió que debía matar al primero que encontrase a su regreso: fue su hijo Lofis.

38 Esta idea no se aleja del análisis de Charles Segal sobre las representaciones en la tragedia griega, quien afirma que este género literario, a través del mito, ofrece pervertidos discursos sobre la naturaleza femenina, lo que acaba validando el orden social. SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986, 95.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Es un hecho que los sacrificios humanos aparecen reflejados en diversas fuentes referidas a distintas sociedades de la antigüedad. He comentado que la intención de este artículo no era la de averiguar la veracidad de los relatos que mencionan la inmolación de personas o hablar de una evolución dentro de los sacrificios, desde la utilización de víctimas humanas a animales. Mi interés se ha centrado en analizar el por qué de la elección de determinados seres humanos para ser vehículo de contacto entre lo terrenal y lo divino, entendiendo que ésta no responde al azar sino que está cimentada sobre el valor que pueden tener determinados hombres o mujeres.

En el caso de las *Tragedias* de Eurípides, éstas reflejan una tipología de víctima concreta cuya caracterización puede resumirse en dos aspectos fundamentales: la virginidad y el linaje. Ambos elementos hacen de determinadas personas un *phármacos* ideal, sobre el que la sociedad desplaza su violencia y, gracias al cual, se pone fin a la crisis, propiciándose el orden y el restablecimiento de la armonía³⁹. Me he centrado principalmente en el tema de la virginidad en cuanto a que es un valor esencial en la conversión de la mujer en una víctima apta. Así, he ligado virginidad a feminidad, entendiendo que mayoritariamente ambos aspectos van de la mano, al menos en los sacrificios mencionados, a pesar de que existen opiniones que relacionarían este estado más bien con la pureza que con el género. De todas formas, no deja de llamarme la atención que Meneceo, el único hombre mencionado por Eurípides como víctima exigida por los dioses, no sea virgen sino soltero. Considero que se rompe así una rutina que únicamente podría explicarse a través del género. Además, he reflexionado sobre la elección de las mujeres como víctimas de sacrificio, analizando, principalmente, su comportamiento y protagonismo, entendido en género trágico como transmisor de unos esquemas mentales y sociales, aunque quizá a través de un lenguaje distinto. A estas ideas me gustaría añadir que parece claro que la inmolación de personas no constituye un sacrificio usual, dado que no termina en banquete, danza o cantos. En realidad, el sacrificio humano constituye una libación, actuando la sangre como elemento purificador y propiciador.

Se observa, por tanto, como la tipología de la víctima humana sacrificada en las *Tragedias* de Eurípides responde a un prototipo perfilado por dos aspectos fundamentales, la virginidad, ligada a la mujer, y la nobleza. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que cada vez que encontremos un sacrificio humano responda a este arquetipo. Si, por ejemplo, nos refiriésemos al sacri-

³⁹ El sacrificio protege a la comunidad en su conjunto de su propia violencia, polarizándola sobre unas víctimas exteriores a ellas. Surge así la figura del chivo expiatorio conocido como la persona de un grupo con el que se liberan las frustraciones y tensiones de los demás individuos. Nos encontramos, por una razón u otra, con víctimas expiatorias que se identifican con personajes al margen de la comunidad. Esta idea se refleja en BREMMER, Jan: "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPH*, 87, 1983, 299-320, (303).

ficio catalogado como histórico, podríamos darnos cuenta de que la elección de la víctima responde a criterios más variados⁴⁰. A través de la información que podemos obtener de distintas fuentes, referidas a varias sociedades de la antigüedad, la fenicia, griega, cartaginesa o romana, sabemos de sacrificios de niños, extranjeros, prisioneros de guerra, criminales, ancianos, esclavos, esclavas y mujeres –aunque en menor número–. Parece claro, entonces, que el sacrificio histórico podría plantear nuevos parámetros en la elección de las víctimas respecto a lo que podíamos leer por ejemplo en las *Tragedias* de Eurípides, los cuales no se desligan de la teoría de la víctima expiatoria elegida como alguien que no está íntegramente incluida dentro de la comunidad. En vez de nobles y jóvenes doncellas, el *phármacos*, que libera las tensiones sociales y promueve el buen augurio buscando la reconciliación con las divinidades inmortales, responde a un estereotipo que atiende de manera más acusada a la edad, la no ciudadanía y a la vida criminal. Soy consciente de que me estoy refiriendo a sociedades distintas y que, hemos de tener cuidado al establecer comparaciones debido a la propia configuración de cada una de ellas; sin embargo, para este caso, me interesa destacar, principalmente, si extrapolamos la información de las víctimas de sacrificios humanos, de qué modo estas sociedades históricas desplazan sus miedos, sus deseos y su violencia hacia nuevos *phármacoí*. La virginidad y la nobleza ya no están presentes de una manera tan clara como veíamos en las *Tragedias*.

Por último, volviendo a Eurípides, me gustaría subrayar que he utilizado el género trágico con el objetivo de indagar en la caracterización de la víctima humana, en tanto que puede ofrecernos información interesante en la sociedad en donde surge o a la que se refiere, porque al fin y al cabo, las personas crean las divinidades, y no a la inversa, y ellas mismas les dan voz a través de los oráculos. Al final, la manifestación divina dice más del ser humano que de ella misma porque es en su cabeza donde se gesta. Por ello, la elección de determinados personajes como víctimas del sacrificio –solicitados por las divinidades– habla más del razonamiento humano que del divino. Son los hombres los que sacrifican vírgenes y los que en la construcción de una historia heroica inmolan el linaje de unos y otras. El sacrificio de personas nos informa sobre lo profano y lo sagrado, lo que en esencia no deja de ser lo mismo, pues las deidades surgen de la cabeza del hombre y lo que derive de ello no deja de ser jamás creación humana.

40 Como apunte a textos en donde se observa el sacrificio humano en distintas sociedades del mundo antiguo merece la pena mencionar: Pompon. *Corografía*, sobre el sacrificio de extranjeros por parte de los tauros; Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VI, 20, sobre el sacrificio de extranjeros por parte de los escitas a Artemis; Justino, *Historiae Philippicae*, XXVI, 2, 2 sobre el sacrificio de mujeres y niños por parte de los gálatas; Dio Cass. XXII, 57, 6 sobre un sacrificio humano tras la derrota de *Cannae* o Estrabón III, 3,6, sobre sacrificios de prisioneros en Lusitania y III, 3, 7 sobre el sacrificio de prisioneros en el norte de la Península Ibérica, Clitarco, *Schol. Hom. Od.* XX, 302, Caes. *B. Gall.* VI, 16.

BIBLIOGRAFÍA⁴¹

- ALBERTI MANZANARES, Pilar: "Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres", *Revista española de antropología americana*, 17, 1987, 155-196.
- ARTESI, CATALINA, Julia y PONTORIERO, Andrea: "Espejos escénicos de la violencia de género" (Ponencia). *Primer congreso interdisciplinario sobre Género y Sociedad*. Córdoba, 28-30 de mayo de 2009. [Disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/generoy sociedad/>].
- BREMMER, Jan: "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPH*, 87, 1983, 299-320.
- BURKER, Walter: *Homo necans: antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981.
- CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz: "El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo", *Ilu*, 11, 2006, 93-115.
- CARRERAS, Silvia: "Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas", *Iovenio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105.
- DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983.
- FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970.
- GIRARD, René: *Literatura, mimesis y antropología*, Buenos Aires, 1984.
- GUERRERO AYUSO, Victor Manuel: "En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad", *Maina*, vol. 7, 1983, 32-37.
- HUGHES, Dennis D: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991.
- IRIARTE GOÑI, Ana: "Casandra trágica", *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, n° 26, 1996, 65-80.
- LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de mater a una mujer*, Madrid, 1989.
- LORAUX, Nicole: *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Madrid, 2004.
- MADRID, Mercedes: *Misoginia en Grecia*, Madrid, 1999.
- MARCO-SIMÓN, Francisco: "Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna", *ARG 1. Band. Heft 1*, 1999, 1-15.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: "Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las Vestales", *SHHA*, número 6, 1998, 137-144.
- MOSQUERA SOUTO, M^a Elena: "El concepto de mujer ideal y del matrimonio en las cartas de Plinio el Joven", *Gallaecia*, número 19, 2000, 251-268.

41 Para las referencias de los autores clásicos mencionados en el texto se han utilizado las ediciones de la Biblioteca Clásica Gredos, salvo el caso de Pomponio Mela, *Corografía* (traducción y notas de Carmen Guzmán Arias) Murcia, 1989, Eurípides, *Euripidis fabulae*, Oxford, 1989 y Clitarco, *Escolio a la Odisea de Homero* (texto extraído de GONZÁLEZ WAGNER, Carlos y RUIZ CABRERO, Luis A.: *El sacrificio Molc*, Madrid, 2007).

- RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa: "Animalizar a la víctima: Polixena en la Hécuba de Eurípides", *Veleia*, 21, 2004, 99-107.
- SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986.
- SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art. Gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993.
- SEGARRA CRESPO, Diana: "El sacrificio de víctimas modeladas: Servio, ad Aen. II, 116", *Gerión*, 1991, 199-244.
- TELLEZ, Freddy: *Mitos: filosofía y práctica*, Manizales-Colombia, 2002.
- ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996.

REFLEXIONES EN TORNO AL BANQUETE FUNERARIO IBÉRICO

REFLECTIONS ON THE IBERIAN FUNERARY FEASTING

JORGE GARCÍA CARDIEL

Universidad Complutense de Madrid
ARYS, 9, 2011, 119-153 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En estas páginas pretendemos cuestionar la historicidad del banquete funerario ibérico, para lo cual revisaremos todas las fuentes arqueológicas que han sido empleadas para afirmar su existencia. Nuestra conclusión es que, si bien unos pocos datos permiten sospechar la existencia de este ritual, en modo alguno consideramos probada su historicidad, y menos aún su generalización por toda la cultura ibérica, como habitualmente se pretende. Desechamos, además, la influencia griega que tradicionalmente se admite para este tipo de banquetes: de aceptar su existencia, debemos entenderlos como la evolución de un ritual existente en la Península Ibérica al menos desde época tartésica, y con precedentes en el mundo semita.

ABSTRACT

On this paper we will try to question the reality of the Iberian funerary feasting, so we will go through all the archaeological evidences which have been used in order to affirm its actual existence. Our conclusion is that there are some dates which allow us to suspect of the reality of this ritual, but we can't consider it as a proved thing, and in any case we can accept it as a generalized ritual all over the Iberian culture. We deny also the Greek influence over this kind of feasting: if we accept its existence, we must interpret it as the evolution of a preexistent ritual which dates at least from the Tartesians' age, with precedents in the Semitic world.

PALABRAS CLAVE

Silicernia; Los Villares; El Molar; restos faunísticos; Mas Castellar de Pontós; Turó dels dos Pins; simposio

KEYWORDS

Silicernia; Los Villares; El Molar; faunist remains; Mas Castellar de Pontós; Turó dels dos Pins; symposium.

Fecha de recepción: 06/06/2011

Fecha de aceptación: 17/10/2011

1. INTRODUCCIÓN¹

Desde los años ochenta, predomina en el estudio de la cultura ibérica un modelo de análisis centrado fundamentalmente en los aspectos socio-económicos y en el que los pueblos ibéricos son conceptualizados como una única civilización que, a pesar de las esperables peculiaridades regionales, muestra en general un desarrollo histórico común, en el que, partiendo de una sociedad basada en monarquías sacras orientalizantes, las estructuras de poder van evolucionando sucesivamente hacia monarquías heroicas, aristocracias heroicas y, finalmente, aristocracias urbanas cercanas a las de las *poleis* clásicas.

Este paradigma, cuya complejidad hemos resumido impudicamente en unas líneas, se basa en el estudio de un puñado de referencias literarias (sobre todo para las fechas anteriores a la II Guerra Púnica) y, sobre todo, en toda una serie de constataciones arqueológicas, efectuadas en buena medida en necrópolis pero también en asentamientos y santuarios. Merece la pena recordar, sin embargo, que el registro arqueológico ibérico presenta una enorme problemática, pues buena parte de los yacimientos fueron excavados hace décadas con técnicas hoy ampliamente superadas, muchos de los materiales han llegado hasta nosotros completamente descontextualizados (bien por expolios o hallazgos antiguos, o bien porque ya los propios iberos los reutilizaron para distintos usos), y la mayoría de los asentamientos ibéricos nos resultan hoy invisibles debido a su monumentalización en época romana y a la ocupación histórica continuada de estos lugares. La consecuencia de todo ello es que, a nuestro juicio, la interpretación tradicional de la civilización ibérica y su devenir histórico se basa en toda una serie de hitos cuya evidencia histórico-arqueológica se muestra, en algunos casos, endeble.

Uno de estos hitos es, según creemos, la práctica del banquete funerario ibérico. Ya en 1984, a raíz de las excavaciones en la necrópolis de El Molar², se identificó por primera vez un posible *silicernium*, lo que sirvió para proponer la celebración de banquetes como uno de los rituales funerarios practicados entre los iberos. No fue, sin embargo, hasta la aparición de otros dos *silicernia* en la necrópolis albaceteña de Los Villares³ cuando esta línea inter-

¹ Al dr. Fernando López Pardo, de cuya guía por primera vez no han gozado estas páginas. *In memoriam*.

Este artículo ha sido realizado gracias al disfrute de una beca FPU del Ministerio de Educación.

² MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M., "Restos de un silicernio en la necrópolis ibérica de El Molar, San Fulgencio-Guardamar del Segura (Alicante)", en *Saguntum* 18, 1984:145-162.

³ BLÁNQUEZ, J. J., "El factor griego en la formación de las culturas prerromanas de la

pretativa del registro funerario ibérico se generalizó. Inmediatamente fueron localizados otros posibles *silicernia* en necrópolis excavadas anteriormente, y los restos faunísticos que aparecen en todas las necrópolis ibéricas y que hasta entonces apenas habían suscitado la atención de los arqueólogos se convirtieron en una nueva fuente de información arqueológica. La cuestión no es baladí: tanto el *silicernium* de El Molar como los de Los Villares datan en torno al 400 a.C., y si se acepta su interpretación como tales, se convertirían en la prueba más evidente para constatar la aparición en el sureste peninsular de una aristocracia que acaba de desplazar en estas fechas a la anterior estructura monárquica.



Fig.1: “Silicernium” bajo el túmulo 20 de la necrópolis de Los Villares.

Fuente: BLÁNQUEZ, “El vino en los rituales...”, p. 226.

Desde nuestro punto de vista, la práctica de un ritual funerario colectivo basado en la ingestión de comida y bebida resulta perfectamente coherente con todo lo que “sabemos” sobre las gentes ibéricas del sureste a finales del siglo V a.C. Sin embargo, y esto es lo que trataremos de demostrar en el presente trabajo, no creemos que la existencia habitual de esta práctica esté lo suficientemente probada como para ser generalmente aceptada como uno de los pilares en los que se apoya la lectura del cambio social ibérico en esta etapa de transición entre el Ibérico Temprano y el Pleno. No negamos, por tanto, la historicidad de este ritual funerario, pero sí trataremos de profundizar en su estudio para valorar hasta qué punto podemos probar su existencia y en qué casos concretos, pues sólo a partir de unos anclajes sólidos en la evidencia arqueológica podremos engarzar este aspecto de la ideología ibérica en una lectura histórico-social más amplia.

Submeseta Sur”, en *CuPAUAM* 17, 1990:9-24.

De hecho, intuimos que uno de los factores que más peso ha tenido para aceptar la existencia de esta práctica ritual (por encima quizás de las evidencias arqueológicas, algunas de las cuales resultan verdaderamente sugerentes en relación con la posible práctica del banquete funerario, mientras que otras desde nuestro punto de vista resultan un tanto forzadas) ha sido la comparación con otras sociedades mediterráneas. Son bien conocidos los banquetes funerarios romanos, descritos por Cicerón para el caso de Cerdeña⁴ pero que además encuentran su correlato tanto en la iconografía como en el registro arqueológico⁵. De hecho, no es casualidad que, cuando se identifica en El Molar el primer *silicernium*, la estructura se describa precisamente con dicho término latino, ni tampoco que para interpretarla se recurra a la comparación con los rituales funerarios romanos⁶. También resultaban referentes ineludibles los banquetes funerarios etruscos, judíos e incluso aquéllos otros descritos por Homero⁷. En la misma época en la que aparecían los *silicernia* de Los Villares, finalmente, se enunciaba la existencia de un ritual funerario similar en las necrópolis fenicias de la Península Ibérica⁸. Con tal estado de opinión generalizado, la interpretación del registro funerario ibérico en este mismo sentido resultó, creemos, directa.

Como se está poniendo de relieve en los últimos años, la identificación arqueológica de los rituales de comensalidad es sumamente compleja. No resulta fácil distinguir entre los restos de las comidas cotidianas y los de los banquetes y, en el caso de las necrópolis, parece complejo diferenciar entre los artefactos y alimentos que se ofrecen al difunto para que le acompañen en su viaje al Más Allá y aquéllos otros que utilizaron “físicamente” y consumieron los participantes en las honras fúnebres⁹. Peor aún, si dichos artefactos no son reunidos y amortizados en algún lugar concreto dentro de la necrópolis (como podría ser el caso de los Villares, tal y como veremos), sino que simplemente

4 *Pro Scauro* VI,11.

5 ORTEGO, T., “Escena hispano-romana del banquete funerario en tres estelas sorianas”, en *Celtiberia* 19, 1960:71-83. NOGUERA, J.M., “Algunas consideraciones sobre tres nuevos documentos del arte sepulcral romano-provincial popular en Albacete”, en *Al-Basit* 31, 1992:19-46. GEE, R., “From corpse to ancestor: the role of tomb-side dining in the transformation of the body in Ancient Rome”, en Fahlander, F.; Oestigaard, T. (eds.), *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*, Oxford, 2008:59-68. BENDALA, M., “El banquete funerario en el mediodía hispano: una observación”, en *Gerión, Anejo* 3, 1991:181-186.

6 MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M., “Restos de un silicernio...”:146-148.

7 *Ilíada* XXIV, 660.

8 RAMOS, M.L., *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y púnicas de la Península Ibérica*, Madrid, 1990. JIMÉNEZ, A. M., “Ritual funerario y sociedad: el banquete funerario en las necrópolis fenicias de la Península Ibérica”, en *Kolaios* 3, 1994:127-143. *idem*, *Ritual funerario y sociedad en las necrópolis fenicias de época arcaica de la Península Ibérica*, Écija, 1996:129-137.

9 GONZÁLEZ BLANCO, A.; MORALES, A.; MIGUEL, F. J., “Los fosos del yacimiento de Santa Ana (Entrena, La Rioja): ¿un quemadero de ofrendas?”, en *XVII CNA*, 1985:435-450 (445-446).

son arrojados y desperdigados en distintos lugares de la misma, resultaría casi imposible identificarlos, debido a los procesos postdeposicionales y a las limitaciones lógicas de las técnicas de excavación en extensión¹⁰. Y finalmente, en el peor de los casos para el arqueólogo, si los restos del supuesto banquete funerario fueran retirados de la necrópolis por considerarse ésta lugar sagrado y fueran depositados en otro lugar, tal y como ha sospechado algún autor¹¹, nos sería ya completamente imposible identificarlos con un mínimo grado de certeza.

Frente a todas estas dificultades metodológicas, se han propuesto toda una larga serie de parámetros que, convenientemente combinados, pueden ayudarnos a identificar, o cuando menos sospechar, de la práctica de banquetes funerarios. Éstos son, por ejemplo, el estudio de la composición por especies, las edades y la identificación de las partes esqueléticas de la fauna hallada en las necrópolis¹², o la valoración tipológica y el análisis iconográfico de los artefactos recuperados. Por cuestiones metodológicas, nosotros comenzaremos por el análisis arqueológico de los supuestos *silicernia*, para después pasar al estudio de la iconografía de los artefactos que en ellos aparecen, y centrarnos en tercer lugar en los restos faunísticos hallados en las necrópolis ibéricas, todo ello para valorar hasta qué punto contamos con evidencias suficientes como para aceptar la historicidad del banquete funerario ibérico. Finalmente, en el último apartado de estas páginas haremos una breve reflexión sobre el posible origen del banquete funerario ibérico, y cuál sería su imbricación en las estructuras socioeconómicas de su época en caso de aceptar su existencia.

2. LOS SILICERNIA

Entendemos por *silicernium*, siguiendo a los arqueólogos que excavaron estructuras como éstas en El Molar y Los Villares, el espacio en el que fueron amortizados todos o una parte de los artefactos empleados en un banquete funerario. Creemos necesaria esta aclaración ya que consideramos que el empleo difuso de este concepto es una de las causas de la habitual aceptación del banquete funerario como práctica ibérica generalizada. Máxime cuando

10 CUADRADO, E., "La cremación funeraria de los iberos", en *AnMurcia* 5-6, 1989-1990:111-113. QUESADA, F., "Vino, aristócratas, tumbas y guerreros en la cultura ibérica (ss. V-II a.C.)", en *Verdolay* 6, 1994:99-124 (112). PORTI, M.; MARTÍNEZ ANDREU, M., "Estudio arqueofaunístico de la necrópolis del Poblado (II)", en García Cano, J.M., *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) II. Análisis de los enterramientos, catálogo de materiales y apéndices antropológico, arqueozoológico y paleobotánico*, Murcia, 1999:163-167 (166-167).

11 OLIVER, A., *La cultura de la alimentación en el mundo ibérico*, Castellón, 2000:146.

12 VIGNE, J. D., "Le problème de l'interprétation des restes de repas en milieu funéraire, vu au travers des ensembles fauniques de deux sites stratifiés: Can Pey (Montferrer, Pyrénées-Orientales) et Capula (Lévie, Corse)", en *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*. Paris, 1986:311-324 (313-315).

otros autores emplean “*silicernium*” para referirse simplemente a “conjuntos de objetos que aparecen depositados en la necrópolis sin formar parte de ningún ajuar determinado”¹³, o cuando los romanos, artífices del término, lo utilizaban para describir la propia ceremonia del banquete funerario¹⁴, y no los restos de ésta.

De entre todos los supuestos *silicernia* ibéricos, los más conocidos sin lugar a dudas son los de la necrópolis albaceteña de Los Villares, cuya excavación dirigió J.J. Blánquez a finales de los años ochenta. Se trata de dos fosas análogas, una de ellas aislada aunque cercana a una tumba tumular, y la segunda hallada junto a un enterramiento propiamente dicho y bajo una estructura tumular rematada por la escultura de un jinete¹⁵. Gracias a las importaciones cerámicas griegas presentes en los dos *silicernia*, fundamentalmente los cántaros *Saint-Valentin*, ambos pueden ser fechados con bastante precisión en torno al 410 a.C.¹⁶.

Lo más relevante de estas fosas es, sin lugar a dudas, su contenido. De su interior se han podido recuperar cuentas de collar de oro, hueso y cerámica, fíbulas, pinzas de depilar, jarros de bronce, plomos enrollados, ungüentarios de pasta vítrea, un escarabeo, placas de marfil decoradas y sin decorar, fusayolas, unos posibles instrumentos musicales de cerámica, un importante lote de cerámica ibérica, y más de ochenta vasos griegos¹⁷. De entre éstos últimos, que han llegado hasta nosotros extraordinariamente bien conservados¹⁸, aproximadamente un 64% estaban destinados a la bebida, mientras que el resto eran recipientes para perfume y comida, y vasos con otros usos.

El estudio de estos vasos griegos, junto con la iconografía simpótica de dos de las placas de marfil y la ausencia de restos óseos en ambas fosas (que se buscaron pero no se hallaron)¹⁹, fue lo que motivó la interpretación de las mismas como sendos *silicernia*. Para J.J. Blánquez²⁰, tras sellar el enterra-

13 BLÁZQUEZ, J.M., *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983:128.

14 MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M., “Restos de un silicernio...”146.

15 BLÁNQUEZ, J. J.: *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta (estudio arqueológico de las necrópolis ibéricas de la provincia de Albacete)*, Albacete, 1990:222-224. BLÁNQUEZ, J. J.: “El impacto del mundo griego en los pueblos ibéricos de la Meseta”, en *HA* 13 (1), 1994:319-353 (327-329).

16 ROLDÁN, L., “Choes y anthesteria. Nuevos ejemplares en la Península Ibérica”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 5, 1993:9-18 (12).

17 BLÁNQUEZ, J. J.: “El impacto del mundo griego...”327-330.

18 BLÁNQUEZ, J. J., “El vino en los rituales funerarios ibéricos”, en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera, 1995:213-240 (227).

19 BLÁNQUEZ, J. J., “Caballeros y aristócratas del s. V a.C. en el mundo ibérico”, en Olmos, R.; Santos, J.A. (coords.), *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*, Madrid, 1996:211-234 (223).

20 BLÁNQUEZ, J. J.: “El paisaje funerario ibérico: propuestas renovadas de estudio”, en García Huerta, R.; Morales, J. (coords.), *Arqueología funeraria: las necrópolis de incinera-*

miento del difunto, sus deudos y allegados celebrarían un *symposion* o ritual aristocrático de bebida colectiva al término del cual se arrojarían los vasos utilizados a una fosa excavada al efecto, en la que todos los artefactos serían quemados (acción que provocó el endurecimiento de las paredes de la estructura, gracias a lo cual los *silicernia* han podido ser bien documentados) antes del postrer sellado del conjunto.

Ante esta interpretación de los *silicernia* de Los Villares, sin embargo, se han propuesto algunas matizaciones. Así, R. Olmos y C. Sánchez²¹ han señalado que todos estos vasos griegos pudieron servir para la realización de una libación colectiva en vez de para un ritual de ingesta de vino, ya que en realidad no contamos con evidencias claras en uno u otro sentido; de lo que estos autores están seguros es de que a partir de estos vasos no se puede interpretar la práctica del *symposion*, aunque este tema lo trataremos más adelante. Por su parte, F. Quesada²² pensó que, más que de *silicernia*, debía hablarse de grandes fosas de ofrendas u *offering places*, lugares cercanos a la tumba del difunto pero ajenos a ésta en los que sus deudos depositarían grandes cantidades de ofrendas. J. J. Blánquez²³ defendió su interpretación aduciendo que el elevado porcentaje de recipientes para bebida era indicador suficiente como para interpretar estas estructuras como algo más que meras acumulaciones de riquezas. Sin embargo, en nuestra opinión esta gran proporción de vasos destinados al consumo del vino no es tan significativa como parece: durante el Ibérico Antiguo la práctica totalidad de los vasos griegos que se amortizan en necrópolis ibéricas son vasos para la bebida²⁴ y, si atendemos por ejemplo a los hallazgos realizados en la necrópolis de Cabezo Lucero (que destaca por la gran cantidad de cerámica griega documentada en sus enterramientos) nos encontramos con porcentajes de vasos griegos para la bebida similares a los de los supuestos *silicernia*. De lo que podemos colegir que, aun cuando los objetos griegos arrojados a estos *silicernia* hubieran sido escogidos aleatoriamente de entre las importaciones llegadas a la Península (algo que, desde luego, no creemos), estos porcentajes no hubieran sido distintos.

La problemática se acentúa, de hecho, si tomamos en cuenta el resto de los materiales. De entre ellos, los que más atención han suscitado han sido las placas de marfil con decoración figurativa, datadas a finales del siglo VI a.C. y tipificadas en los grupos I y II de Martinelli según su excavador²⁵, de entre

ción, Cuenca, 2001:91-140 (106).

21 OLMOS, R.; SÁNCHEZ, C., "Usos e ideología del vino en las imágenes de la *Hispania prerromana*", en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 1995:105-136 (125)

22 QUESADA, F., "Vino y aristócratas, tumbas...":118.

23 BLÁNQUEZ, J.J., "Caballeros y aristócratas...":222.

24 BLÁNQUEZ, J. J.; ROUILLARD, P., "El vaso griego en los ritos funerarios", en Arnegui, C. (coord.), *Los iberos, príncipes de Occidente*. Barcelona, 1998:121-123.

25 BLÁNQUEZ, J.J., "Caballeros y aristócratas...":226. MARTINELLI, M., "Gli ivori tardo-arcaici: Botteghe e aree di diffusione", en *Il commercio etrusco arcaico*, Roma, 1985:215-223.

las cuales las mejor conservadas muestran representadas una escena de *symposion*, otra de ánades con guirnaldas, y otra de sátiros danzantes. Apenas se han tomado en consideración para la interpretación como *silicernia*, sin embargo, la orfebrería, los vasos áticos para perfumes o la cerámica ibérica de estas fosas²⁶.

Por otra parte, entre el conjunto de piezas griegas destinadas a la bebida destaca la ausencia de cráteras y ánforas, piezas ambas fundamentales (sobre todo las primeras) para la práctica simpótica. Aunque más tarde volveremos sobre ello, por el momento constatemos que la ausencia de cráteras dificulta pensar en un ritual tan helenizado como el que generalmente se acepta, pues precisamente lo que caracterizaba el consumo griego del vino es su “domesticación” a través de la mezcla con agua. La ausencia de cráteras en Los Villares no es de extrañar, ya que estos recipientes no comienzan a llegar al sureste meseteño hasta medio siglo después, fecha en la que data el primer ejemplar de El Salobral²⁷. No cabe pensar por tanto, creemos, en la extensión a Iberia desde el mundo griego de un tipo de ritual para el cual sin embargo los artefactos más indispensables no serán exportados hasta un tiempo después.

En conclusión, y aún sin poder descartar que efectivamente los *silicernia* de Los Villares pudieron funcionar como tal y por tanto evidenciar la práctica del banquete funerario ibérico, igualmente creemos que pudo tratarse, en la línea de la propuesta de F. Quesada, de acumulaciones de ofrendas realizadas con posterioridad al sellado de la tumba del difunto al que iban dirigidas. De hecho, el contenido de estas fosas no se diferencia tanto de los ajuares de las tumbas de esta época, salvo por el elevado número de objetos ofrendados. Ni siquiera resulta extraño que bajo túmulos principescos como éste una gran acumulación de ajuar se amortizara en un hoyo distinto al que daba cabida a los restos del difunto, pues tenemos bien documentada esta costumbre, por ejemplo, en la necrópolis de Cigarralejo²⁸.

En el caso de los otros *silicernia* cuya existencia han propuesto diferentes autores, la evidencia material para su identificación es aún menos concluyente. En el *silicernium* de El Molar nos encontramos con dos “bolsadas de planta circular rellenas de cenizas y rodeadas por arenas” situadas sobre una plataforma de arcilla endurecida y en las cuales se recuperaron una importan-

26 Especialmente importante sería estudiar esta cerámica indígena para la interpretación del conjunto. Por ejemplo, en un banquete colectivo como el que tuvo lugar en el poblado de Mas Castellar de Pontós (Gerona), se detecta una gran proporción de cerámica gris indígena, mucho mayor que la documentada en los demás ámbitos del poblado y de la región, lo que indica que los participantes en este banquete ritual la eligieron conscientemente: Pons, E.; García, L.L. (dirs.), *Prácticas funerarias en el mundo ibérico*, Oxford, 2008:19-20.

27 BLÁNQUEZ, J. J., “La necrópolis ibérica de El Salobral”, en Blánquez, J.; Roldán, L. (eds.), *El mundo ibérico, una nueva imagen en los albores del año 2000*, Toledo, 1995:258-266 (263).

28 CUADRADO, E., “Tumbas principescas de El Cigarralejo”, en *MM* 9, 1968:148-186 (150).

te cantidad de fragmentos de ánforas, así como huesos de diversas especies animales, fragmentos de bronce y hierro, y algunos restos óseos humanos²⁹, datándose el conjunto gracias a la cerámica ibérica en el primer cuarto del siglo IV a.C.

Lo primero que llama la atención es que, pese a lo que en muchas ocasiones se asume, nos encontramos ante un rito completamente distinto al de Los Villares: aunque aceptáramos en ambos un consumo colectivo de vino, en El Molar éste vendría acompañado de la ingesta de alimentos (en lo que sería ya un “banquete” funerario propiamente dicho), y los vasos no se lanzarían a una fosa excavada con tal propósito, sino a la pira en la que se estaba produciendo la cremación del cadáver del difunto. Se arrojarían además las ánforas en las que se había contenido el vino, cuya ausencia en Los Villares ya hemos señalado. Finalmente el conjunto sería apagado mediante la aspersión de un líquido, puede que el propio vino³⁰, algo de lo que tampoco tenemos constancia en la necrópolis albaceteña.

En cualquier caso, ya L. Abad y F. Sala³¹ apuntaron a que carecemos de evidencias suficientes como para confirmar la existencia de un banquete funerario en El Molar, y que el supuesto *silicernium* puede ser interpretado más bien como una más de las hogueras rituales cuyos rastros hallamos constatados por muchas de las necrópolis ibéricas del sureste. En nuestra opinión, y siguiendo esta misma línea, la acumulación de fragmentos anfóricos no es significativa para la celebración de banquetes funerarios salvo que hubiese venido acompañada de una gran cantidad de vasos para beber (los suficientes como para ingerir la gran cantidad de líquido que todas estas ánforas contendrían, varias decenas de litros), y tampoco lo es la presencia de fauna, pues, como veremos más adelante, ésta no es ajena a las prácticas funerarias ibéricas y resulta habitual en este tipo de hogueras.

En la necrópolis de la Albufereta (Alicante), excavada en el primer tercio del siglo XX, aparecieron ciertas hogueras que F. Figueras Pacheco dubitativamente interpretaba como el fruto de “actos determinados del proceso funeral”³², y que J.J. Blánquez³³ cree que podrían tratarse de *silicernia*, pero únicamente en base a las cerámicas de barniz negro aparecidas en la necrópolis y a la comparación con las estructuras de Los Villares.

29 MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M., “Restos de un silicernio...”:150.

30 OLIVER, A., “Fauna y vegetación en los ritos culturales ibéricos”, en *QPAC* 17, 1996:281-308 (295).

31 ABAD, L.; SALA, F., “Las necrópolis ibéricas del área de Levante”, en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*, Madrid, 1991:145-167 (158-159).

32 FIGUERAS, F., *La necrópolis iberopúnica de La Albufereta de Alicante*. Valencia, 1956:223.

33 BLÁNQUEZ, J. J., *La formación del mundo ibérico...*:263.

También en la necrópolis granadina de Baza se ha propuesto la posible interpretación como *silicernium*³⁴ de una significativa acumulación de materiales, que en su día F. J. Presedo³⁵ identificó como un *ustrinum*. Se trataba de un “cerquito de adobes” cuadrado de medio metro de lado aislado de las tumbas y en cuyo interior aparecieron, además de gran cantidad de cenizas, seis kílces áticos, dos fusayolas, una punta de flecha, tres anillas de bronce, dos anillos del mismo metal y un bocado de caballo. Nuevamente nos topamos con la fragilidad de la interpretación de este supuesto *silicernium*, cuya identificación se sostiene atendiendo únicamente a los materiales áticos, en este caso seis copas.

En la misma línea, los descubridores del “*silicernium*” de El Molar pretendieron identificar un paralelo para el mismo en la necrópolis de Casa del Monte³⁶, en cuyas memorias de excavación figuraba el hallazgo de varias estructuras cuadradas de tierra amasada en cuyo interior habían aparecido fragmentos de ánforas y platos.

Una identificación mucho más reciente es la que se ha realizado en la necrópolis gerundense de Puig de la Serra (Gerona). En ésta, los arqueólogos detectaron una acumulación en un espacio de seis metros cuadrados de gran cantidad de vasos ibéricos y áticos, buena parte de ellos destinados al consumo del vino, por lo que coligen que se trataría de un *silicernium*³⁷. Ahora bien, nuevamente la interpretación puede ser puesta en duda si atendemos al resto de los materiales no griegos, el más significativo de los cuales quizás sea un vaso canópico egipcio de alabastro, cuya presencia en un ritual de ingesta colectiva de vino nos parece poco probable, por lo que quizás haya que pensar más bien en una acumulación de ofrendas de gran valor, dentro de las cuales destacarían por su número los recipientes destinados a la ingesta de vino, entre otras cosas porque estas formas predominaban entre las importaciones griegas llegadas a la Península Ibérica³⁸.

Caso especial es el de la necrópolis de Pozo Moro. Si bien en un primer momento se anunció el hallazgo de *silicernium*³⁹, cuando la necrópolis ha

34 BLÁNQUEZ, J. J., “Caballeros y aristócratas...”:223.

35 PRESEDO, F. J., *La necrópolis de Baza*. Madrid, 1982:262-264.

36 MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M., “Restos de un silicernio...”:150. BALLESTER, I., “Avance al estudio de la necrópolis ibérica de Casa del Monte (Albacete)”, en *Cultura Valenciana* 3-4, 1930:27-48.

37 MARTÍN, A., “Una tumba excepcional de la necrópolis del Puig de Serra (conjunt ibèric d’Ullastret), Serra de Daró, Baix Empordà”, en *Annals d’Institut d’Estudis Gironins* 49, 2008:251-267 (256).

38 En todo caso, y aunque aceptáramos la identificación de este *silicernium*, ello no sería significativo para el conjunto del mundo ibérico, dado el alto grado de helenización de los distintos yacimientos que conforman el entorno de *Emporion*, de entre los cuales Ullastret, posiblemente el hábitat con el que esta necrópolis deba relacionarse, sería su mejor exponente.

39 Por comunicación verbal de su excavador, a J.J. Blánquez, 1996:223.

sido publicada⁴⁰ no consta ninguna referencia a esta estructura, aunque sí que se especifica en el estudio arqueozoológico adjunto que en un área del cementerio aparecieron acumulados restos faunísticos con marcas de descarnación antrópica⁴¹.

Finalmente, J. J. Blánquez⁴² propone la identificación de sendos *silicernia* en la tumba nº 41 de Cabezo Lucero y en los enterramientos nº 200 y 277 de Cigarralejo, en ambos casos debido a que entre su abundante y rico ajuar destacan un elevado número de importaciones áticas (19 en el caso de Cabezo Lucero, 40 entre las dos tumbas de Cigarralejo), que en su mayor parte estaban destinadas a la bebida. Nuevamente no se tienen en consideración los materiales no áticos para esta interpretación, y nuevamente se pasa por alto el hecho de que la cerámica griega que llega a la Península Ibérica en estas fechas se compone predominantemente de formas destinadas a la bebida.

3. LA ICONOGRAFÍA DEL BANQUETE

Pese a que ninguno de los *silicernia* propuestos nos parece suficientemente atestiguado por el registro arqueológico, pudiera ser que la iconografía presente en estas estructuras nos marcara la pauta para su interpretación como restos de un posible banquete funerario. En las necrópolis ibéricas, sin embargo, apenas encontramos nada tan evidente como las representaciones de banquetes funerarios que aparecen en algunas estelas hispano-romanas o en las tumbas etruscas; sólo en algunos casos, y nunca hasta el momento en relación con supuestos *silicernia*, se han hallado cráteras áticas con representaciones de banquetes, y aún en estas ocasiones los especialistas en iconografía griega señalan que podrían estar describiéndonos tanto banquetes funerarios propiamente dichos como banquetes que el difunto celebraría en el Más Allá o incluso el banquete del que gozarían los dioses gracias a las ofrendas realizadas durante el sepelio⁴³.

La única excepción a lo que acabamos de afirmar la constituye la plaquita de marfil que ya hemos mencionado anteriormente, documentada en uno de los *silicernia* de Los Villares y en la que aparece representado un individuo recostado que sostiene una copa⁴⁴. Esta cajita, de factura típicamente etrusca y datada en el siglo VI a.C. (aunque fue amortizada a finales del V a.C.), constituye hasta donde nosotros sabemos un *unicum* en la iconografía ibérica

40 ALCALÁ-ZAMORA, L., *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*. Madrid, 2003.

41 MORALES, A., "Estudio de los restos paleontológicos de la necrópolis ibérica de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)", en Alcalá-Zamora, L., *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*. Madrid, 2003:265-267 (264).

42 BLÁNQUEZ, J. J., "El vino en los rituales...":229-231.

43 DENTZER, J.-M.: *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe siècle au IVe siècle avant J.-C.* París, 1982 :11 y 513-517.

44 BLÁNQUEZ, J. J., "El impacto del mundo griego..." :347.

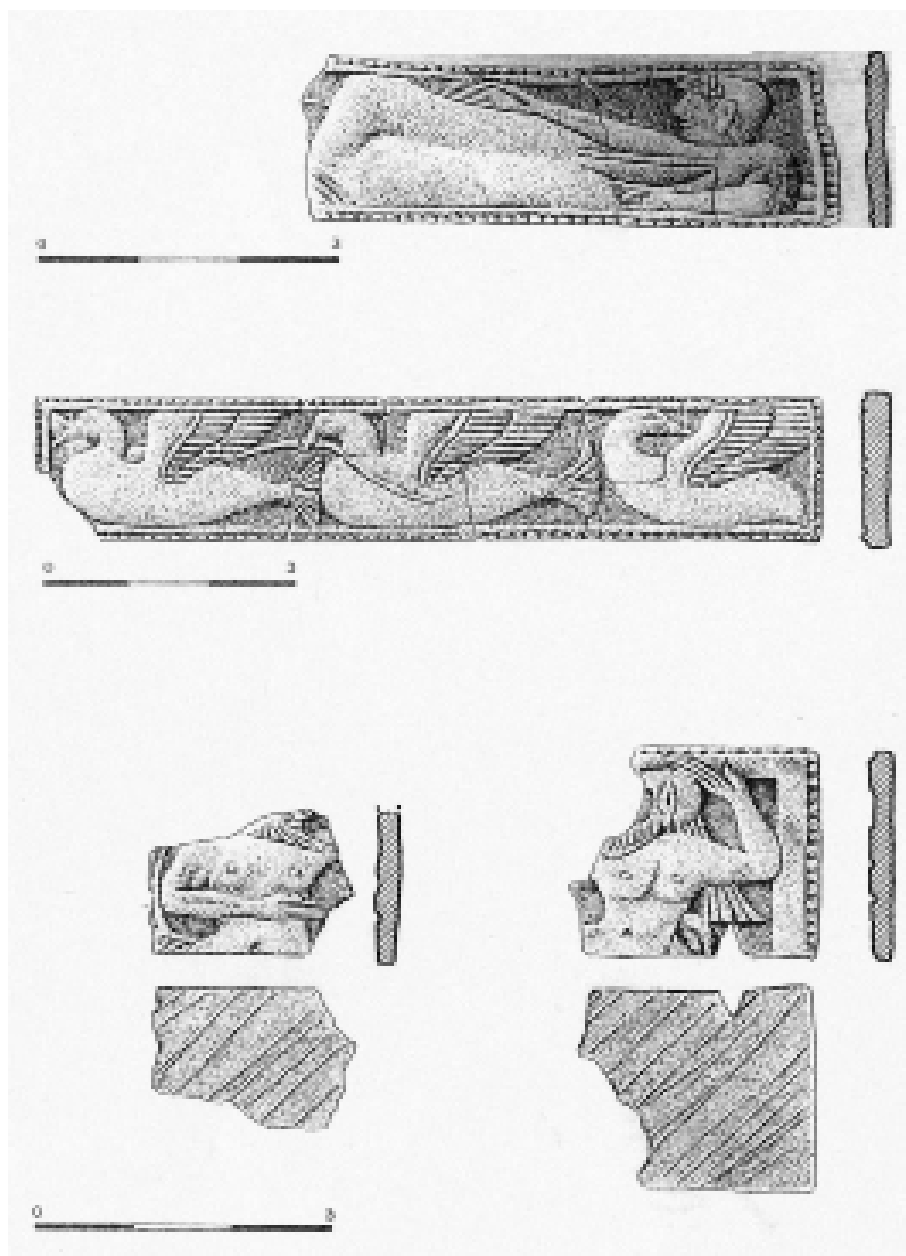


Fig.2: Marfiles hallados en los “silicernia” de Los Villares. Fuente: BLÁNQUEZ, “El impacto del mundo griego...”, p. 347.

de la época⁴⁵, y como tal debe ser tratada. En todo caso, volveremos a hacer referencia a ella más adelante.

Ahora bien, en las necrópolis ibéricas sí que nos encontramos con un gran número de esquemas iconográficos que nos hablan del ambiente de *symposion* griego. No se trata de artefactos de origen propiamente ibérico, sino de importaciones llegadas a la Península a través de comerciantes griegos y fenicios, pero, dado que en principio no creemos que los iberos adquirieran cualquier mercancía foránea, y dado que pensamos que las piezas que se incluyeron en un ajuar funerario habrían sido seleccionadas cuidadosamente, debemos pensar que estas iconografías tenían un cierto sentido para las gentes ibéricas que las poseyeron y utilizaron, independientemente de cuál fuera el origen de la pieza. Su estudio, por tanto, es relevante para nuestra búsqueda de evidencias acerca del banquete funerario ibérico.

El primero de estos esquemas iconográficos del que tenemos noticia en tierras peninsulares es el de los comastas danzantes que se dejan llevar por el vino y el ambiente simpótico. Se trata de un tipo de escenas que más tarde se hará frecuente en los vasos griegos llegados al mundo ibérico, pero que encontramos por primera vez en un *skyphos* hallado en Huelva y datado entre el 590 y el 570 a.C.⁴⁶. Menos de un siglo después, de hecho, encontraremos representaciones de comastas en necrópolis tan alejadas ya de la costa como la de Pozo Moro, concretamente en el *kylix* hallado bajo los restos del monumento turriforme⁴⁷.

Otro motivo relacionado con el *symposion* griego bien conocido en la Península Ibérica sería el del sátiro. Los sátiros representaban la mezcla de humanidad y bestialidad, civilización e irracionalidad, a la que daba lugar la ingesta del vino en el imaginario griego. Por ello los sátiros, en persecución de las ménades o bien formando parte del cortejo de Perséfone entronizada, aparecen frecuentemente en la decoración de los vasos griegos destinados al *symposion*⁴⁸. Por lo que respecta a la Península Ibérica, encontramos nuestro primer sátiro representado en un bronce hallado en la necrópolis del Llano de la Consolación, y datado a mediados del siglo VI a.C.⁴⁹. Poco posterior es el

45 En Ampurias fueron halladas dos estatuillas, una de bronce y otra de terracota, representando a personajes recostados, uno de ellos un sátiro, que son interpretados como participantes en un *symposion*. Otro bronce análogo aparece también en el Raso de Candeleda (OLMOS y SÁNCHEZ, “Usos e ideología del...:117-118). No hemos tenido en cuenta sin embargo estas tres figurillas dado que las consideramos ajenas a la cultura ibérica, las dos primeras por aparecer en un ambiente propiamente griego, y la tercera por pertenecer a una fecha tardía y al mundo mesteño.

46 OLMOS, R.,: “Comastas en Tartessos. En torno a la iconografía del vino y la danza simposiaca en la Península Ibérica”, en *Athlon. Satura grammatica in honorem F. R. Adrados II*, Madrid, 1987:683-696 (687).

47 ALMAGRO, M., “El *kylix* de figuras rojas arcaicas de Pozo Moro (Albacete)”, en *QPAC* 27, 2009:63-81.

48 LISARRAGUE, F., *Un flot d'images: une esthétique du banquet grec*. París, 1987.

49 OLMOS, R.; SÁNCHEZ, C., “Usos e ideología del vino...”:121.

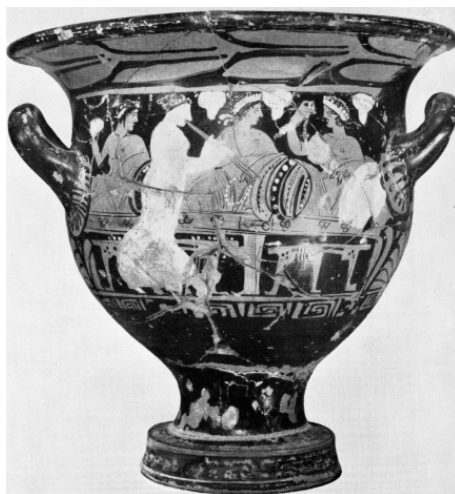


Fig.3: Escena simpótica en una crátera hallada en la necrópolis de Cerro del Real (Tútugi). Fuente: TRÍAS, *Cerámicas griegas en la Península Ibérica*, lám. CCXII.

sátiro que aparece en un cuenco de figuras negras documentado en el castillo de Fuengirola, y datado en el tercer cuarto de la misma centuria⁵⁰, y tan sólo algunas décadas después destacará el sátiro del *lekythos* del ajuar hallado bajo el monumento de Pozo Moro⁵¹, del que acabamos de hablar en relación con otra de sus piezas. A comienzos del siglo IV a.C. nos encontramos con otra imagen de sátiro que merece la pena destacar, pues aparece en la crátera de El Salobral que ya hemos mencionado páginas atrás como el primer vaso de este tipo que aparece en tierras del interior peninsular⁵². Por mencionar sólo dos ejemplos más, podemos destacar también un escarabeo y una terracota aparecidos en Ibiza, en los que aparecen un sátiro olisqueando un ánfora y otro que ha sido representado itifálico y danzante⁵³.

Aludiendo a un tercer caso de esquemas simpóticos comunes en la Península Ibérica, mencionaremos a los centauros, que en el imaginario griego aparecen siempre relacionados con el vino, en algunos momentos igualados a los sátiros pero en otros representando todo aquello que va más allá de la mezcla de racionalidad e irracionalidad propia del banquete civilizado, vinculados con la barbarie, la bestialidad y la locura que provoca el consumo del vino sin mezclar. En tierras ibéricas, encontramos un centauro de bronce en Royos (Murcia), que R. Olmos y C. Sánchez⁵⁴ ponen en relación con el mito de Heracles y Folo.

50 OLMOS, R., "Cerámica griega del Castillo de Fuengirola", en *Mainake* 15-16, 1993-1994:109-114.

51 ALMAGRO, M., "Pozo Moro: el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica", en *MM* 24, 1983:177-295 (188).

52 BLÁNQUEZ, J.J., "La necrópolis ibérica de El Salobral...":263.

53 OLMOS, R.; SÁNCHEZ, C., "Usos e ideología del vino...":121-122.

54 *Ídem*.



Fig.4: Sátiro en placa de terracota de Ibiza. Fuente: OLMOS y SÁNCHEZ, “Usos e ideologías del vino...”, p. 122.

Como se puede comprobar, la iconografía griega referente al ambiente del *symposion* que llega a la Península Ibérica es ingente⁵⁵. Junto con ella y con la vajilla griega, algunos autores piensan que arribaría al mundo ibérico la ideología propia del simposio aristocrático griego⁵⁶, lo que en ocasiones se ha utilizado como otra evidencia más para probar la existencia del banquete funerario ibérico⁵⁷. En nuestra opinión, sin embargo, la relación de todas estas piezas tampoco constituye un argumento sólido en soporte de la supuesta historicidad del banquete funerario. En primer lugar, porque *symposion* y banquete funerario son dos comportamientos rituales muy diferentes, tal y como comentaremos más adelante. Pero en segundo lugar, y en ello es en lo que nos detendremos por el momento, porque no podemos dar por sentado que los iberos aprehendieron la ideología griega del *symposion* y la hicieron suya junto con los vasos y las representaciones iconográficas que importaron. Por supuesto, siempre es esperable un cierto grado de reinterpretación, y ello

55 VILLANUEVA, M.-C., “Images de Dionysos et de son cortège dans la céramique grecque du IV^e siècle en provenance de la Péninsule Ibérique”, en *REA* 84 (3-4), 1987:297-317.

56 OLMOS, R., “Orgiastic elements in Iberian iconography”, en *Kernos* 5, 1990:153-171 (154-155).

57 BLÁNQUEZ, J. J., “El impacto del mundo griego...”:334.

es admitido por la totalidad de los autores que analizan este tema. En este caso, empero, el mencionado grado de reinterpretación parece más que importante. Y decimos esto porque apenas encontramos representaciones propiamente ibéricas de los temas “simpóticos” de los que acabamos de hablar. Tanto la estatuaria como la decoración vascular ibéricas muestran diversos seres híbridos importados del repertorio iconográfico mediterráneo⁵⁸, pero en ellas no aparecen sátiros, ménades ni comastas, y en lo que respecta a los centauros, su presencia en la iconografía propiamente ibérica es mínima⁵⁹. Posiblemente la única representación “indígena” relacionada con este tipo de ideas sea el llamado sileno simposiasta de Capilla⁶⁰, pero aun aceptando su origen peninsular (no demasiado claro) éste ha de buscarse en *Gadir*⁶¹, ciudad que posiblemente poco tuvo que ver nunca con la esfera ideológica ibérica, y menos en esta época tan temprana.

Los propios griegos, a la hora de conceptualizar el *symposion*, daban una enorme importancia a todas las normas, comportamientos y rituales que lo caracterizaban, concibiéndolo como elemento diferenciador entre lo helénico y lo extranjero⁶². La ausencia de cráteras en los supuestos *silicernia* ibéricos nos impide hablar por tanto de *symposia* propiamente dichos, pues este elemento era fundamental en el imaginario griego⁶³.

Parafraseando las palabras de Osborne⁶⁴, la iconografía griega referente a los *symposia* llegada a la Península Ibérica no implicaría la asunción de la ideología correspondiente, pues algo así sólo podría producirse a través de la cercanía geográfica y el contacto continuo entre las distintas culturas, y aún en ese caso implicaría un cierto grado de reinterpretación que debería ser valorado. Por el contrario, sólo aquellos compradores que estuvieran de antemano inmersos en las estructuras culturales griegas comprenderían en toda

58 TORTOSA, T., “El «desencuentro» entre la representación del «ser híbrido» en el Mediterráneo y algunas cerámicas ibéricas”, en Izquierdo, I.; Le Meaux, H. (coords.), *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, Madrid, 2003:293-310.

59 Se cita un centauro entre los relieves de Pozo Moro (ALMAGRO, M., “Pozo Moro, el monumento...”:207), por ejemplo, pero para su valoración ha de tenerse en cuenta toda la problemática inherente a los relieves del monumento y el exotismo de muchos de sus temas iconográficos, por no hablar de que recientemente se duda de la interpretación como centauro de este fragmento relivario (LÓPEZ PARDO, comunicación verbal). También aparece otro centauro en la pátera de Santisteban del Puerto, en este caso sosteniendo una copa (OLMOS y SÁNCHEZ, “Usos e ideología del...”:130), pero se trata de una representación tardía, posiblemente del s. I a.C.

60 OLMOS, R., “El sileno simposiasta de Capilla (Badajoz)”, en *TP* 34, 1977:371-388.

61 OLMOS, R., “Comastas en Tartessos...”:688.

62 QUESADA, F., “Vino, aristócratas, tumbas...”:101.

63 DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., “Del simposio griego a los bárbaros bebedores: el vino en Iberia y su imagen en los autores antiguos”, en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 1995:21-72 (33). OSBORNE, R., “What travelled with Greek pottery?”, en *Mediterranean Historical Review* 22 (1), 2007:85-95 (87).

64 OSBORNE, R., *Op. cit.*:89-90.

su complejidad el significado original de la iconografía presente en los objetos que estaban adquiriendo, en tanto que los demás compradores simplemente reinterpretarían esta iconografía, asignándole un significado que será tanto más diverso al significado originario cuanto más diferentes sean las estructuras mentales y culturales del comprador y del productor de la pieza.

En el caso de la iconografía “simpótica” importada en la Península Ibérica, de hecho, lo que sabemos de la cultura e ideología ibéricas y los datos que conservamos sobre el contexto en el que aparecen estas representaciones, llevan a pensar a R. Olmos⁶⁵, quizás acertadamente, que las ideas griegas originales acerca del *symposion* que revestían a estas piezas han sido profundamente revisadas. Puede que el ambiente simposiástico al que aludían se haya transformado en el imaginario ibérico en un ambiente funerario, de tal manera que los seres que pueblan estas escenas fueran vistos como los personajes heroicos y seres híbridos tan usuales en la iconografía ibérica. De igual forma que el ibero con frecuencia utiliza como urna cineraria vasos griegos originalmente fabricados para el *symposion*⁶⁶, reubica a los sátiros y comastas en un mundo heroico situado más allá de la muerte más comprensible para él que la esfera dionisiaca que tenía en mente el artista griego que los produjo.

En conclusión, por tanto, no creemos que las representaciones de simposiastas, sátiros y centauros que aparecen en los artefactos importados en el mundo ibérico sean significativos a la hora de intentar probar la historicidad del banquete funerario ibérico como práctica generalizada. La única representación de este tipo que aparece claramente relacionada con lo que lo podrían ser los restos de un banquete es la que aparece en la caja de marfil de Los Villares, de la que ya hemos hablado, pero su carácter único, así como la nula influencia que estos tipos iconográficos consiguieron en la plástica (y posiblemente en la mentalidad) ibérica, le resta valor como evidencia. Hemos de tener en cuenta, a este respecto, que se trata de una caja etrusca, cultura en la que el banquete funerario sí que está perfectamente documentado, pero su presencia en una necrópolis ibérica no basta como para aceptar que el significado de su iconografía pueda aplicarse también en este ámbito territorial, por los motivos que ya hemos explicitado en relación con las cerámicas y bronce griegos. Aunque lo que es innegable, por supuesto, es que en la necrópolis de Los Villares se acumulan ya toda una serie de elementos ciertamente sugerentes en relación con el consumo ritual del vino.

4. LOS RESTOS FAUNÍSTICOS

En la práctica totalidad de las necrópolis ibéricas se documenta una cantidad importante de restos faunísticos, lo que se observa aún mejor en aquellas necrópolis que, como la de *Valentia*, muestran fases tempranas ibero-roma-

⁶⁵ OLMOS, R., “Orgiastic elements...”:158.

⁶⁶ BLÁNQUEZ, J.J.; ROUILLARD, P., “El vaso griego en los ritos...”:121.

nas y otras más tardías ya plenamente romanizadas, evidenciándose que a medida que se imponen los rituales romanos el volumen de restos faunísticos en el interior de las tumbas va disminuyendo⁶⁷. Estos restos faunísticos, sin embargo, apenas han suscitado la atención de historiadores y arqueólogos, por lo que en muchas ocasiones simplemente constan en las memorias de excavación en forma de breve apunte (habitualmente sin especificar siquiera en qué tumbas aparecen, y por supuesto en la mayoría de los casos sin ser objeto de estudios especializados apropiados). Por lo que respecta a su interpretación, generalmente se despacha ésta dando por hecho que se trata de ofrendas alimenticias al difunto o restos de posibles banquetes funerarios que acompañarían al sepelio, pero en la mayor parte de los casos sin argumentar estas apreciaciones.

En sus trabajos sobre la cultura alimentaria ibérica, A. Oliver⁶⁸ enumeró las necrópolis en las que se documentaban restos faunísticos, llegando a la conclusión de que éstos aparecen generalizados a lo largo y ancho del mundo ibérico, si bien son más frecuentes entre los pueblos meridionales y levantinos que entre los nororientales, y más abundantes en las necrópolis del Ibérico Pleno y Tardío que en los cementerios más antiguos. También catalogó las especies que aparecen representadas, citando tanto animales domésticos (cordero, conejo, cabra, cerdo, buey) como salvajes (perdiz, grajilla, tordo, ciervo, lirón), acuáticos (almejón, concha del peregrino, cipeas, berberecho) e incluso algunos que en principio puede resultarnos sorprendente hallar en las necrópolis (como caballos, perros y asnos), pasando por supuesto por los huevos de gallináceas y avestruces⁶⁹.

Según los diversos autores que se han ocupado del tema, estos restos faunísticos que se documentan en el interior de las tumbas ibéricas pueden ser interpretados como ofrendas alimenticias al difunto, como ofrendas que a través del difunto se realizaban a las divinidades ultraterrenas, o bien como la parte que al difunto correspondía del banquete funerario que se realizó durante su enterramiento⁷⁰.

En nuestra opinión, no es mucho lo que podemos avanzar por el momento y con los datos disponibles acerca del significado de estos restos faunísticos hallados en necrópolis, aunque lo que más razonable nos parece es que posible-

67 GARCÍA PROSPER, E.; POLO, M.; GUÉRIN, P., "Rituales funerarios ibéricos en la necrópolis fundacional de *Valentia*", en *AAC* 13-14, 2002-2003:279-310 (298).

68 OLIVER, A., "Fauna y vegetación...":294-295. *Ídem*, *La cultura de la alimentación...*:141-142

69 Para los huevos, se acepta generalmente un significado que trascendería su conceptualización como alimento, ya que en las tumbas se convertirían en símbolo de resurrección: RAFEL, N.: "El ritual d'enterrament ibèric. Un assaig de reconstrucció", en *Fonaments* 5, 1985:13-31 (26).

70 GARCÍA ROSELLÓ, J., "La necrópolis layetana del «Turó dels dos Pins» (Cabrera del Mar)", en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*, Madrid, 1991:109-144 (125). OLIVER, A., *La cultura de la alimentación...*:142.

mente no quepa asignarles una interpretación unívoca: de la misma manera que no todos los artefactos presentes en la tumba tendrían una misma función (unos formarían parte del ajuar propiamente dicho, pero otros habrían sido amortizados tras ser utilizados durante el funeral, otros corresponderían con los recipientes en los que se depositaban ofrendas cuyo valor simbólico superaría al del recipiente, e incluso muchos puede que acabaran en la tumba sin que las personas encargadas del sepelio los hubieran escogido conscientemente), creemos probable que no todos los restos faunísticos documentados en ella tuvieran una misma finalidad.

De hecho, fuera de las necrópolis tenemos ya bien documentadas muy distintas prácticas ibéricas que dieron lugar a grandes acumulaciones de restos faunísticos, que afortunadamente han podido ser bien estudiadas. Por ejemplo, conocemos fosas de ofrendas como algunos silos de Mas Castellar de Pontós⁷¹, el “depósito votivo” de El Amarejo o, ya fuera del ámbito ibérico pero aún en tierras peninsulares, las fosas de Santa Ana (La Rioja)⁷², fosas todas ellas en las que se arrojaron alimentos y una gran cantidad de artefactos entre los que se contaban vasos cerámicos de todo tipo, recipientes para perfumes, y otros objetos cuya presencia en el interior de los enterramientos ibéricos e incluso en los supuestos *silicernia* de los que hablábamos páginas atrás es bien frecuente. Algunos de los restos faunísticos de estas fosas, como los de la FS362 de Castellar, muestran evidencias de consumo humano previo a su deposición⁷³, lo que nos está hablando claramente, en este caso sí, de banquetes, pero no podemos obviar la vertiente religiosa de los mismos, pues el resto de los objetos presentes en ella nos indican que el ritual de deposición llevado a cabo posiblemente estuviera dedicado a una diosa femenina de los cereales⁷⁴, puede que no muy distinta a la divinidad femenina que se propone como destinataria del culto celebrado en la mencionada fosa en El Amarejo⁷⁵.

Otra práctica ritual que conocemos fuera del ámbito de las necrópolis y que daba lugar a la acumulación de restos faunísticos era la ofrenda de animales en santuarios. Hasta nosotros han llegado restos de oveja, perro, jabalí, ciervo, cordero, cabra, caballo y moluscos, en santuarios como los de La Es-cuera o El Oral⁷⁶. En este caso, la dedicación a los dioses está fuera de duda, lo que no es suficiente para afirmar que todos estos animales fueran total o

71 PONS, E. *et alii*, “Significació funcional de les sitges amortitzades de Mas Castellar de Pontós : una aproximació metodològica”, en *Cypsela* 12, 1998:63-79 (74-75).

72 GONZÁLEZ BLANCO, A.; MORALES, A.; MIGUEL, F.J., “Los fosos del yacimiento...”:445-446.

73 PONS, E.; GARCÍA PETIT, LL. (dirs.), *Prácticas alimentarias en el mundo ibérico. El ejemplo de la fosa FS362 de Mas Castellar de Pontós (Empordà, España)*. Oxford, 2008:91.

74 OLIVER, A., *La cultura de la alimentación...*:144-145.

75 BRONCANO, S., *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)*, Madrid, 1989:32-33.

76 OLIVER, A., *La cultura de la alimentación...*:143-145.

parcialmente consumidos por donantes o sacerdotes antes de que sus restos fueran amortizados. Otro tanto se puede decir de los restos faunísticos que, mezclados en muchos casos con fragmentos cerámicos quemados, aparecen en muchas cuevas-santuario⁷⁷, si bien en este caso, cuando dichos restos han sido estudiados, se han identificado en su mayor parte como mandíbulas y cráneos, es decir, las partes del animal con menor tejido cárnico⁷⁸; de comprobarse esta misma tendencia en otras cuevas-santuario (por el momento los estudios arqueozoológicos en estos ambientes son muy minoritarios), podría proponerse que en las cuevas se ofrecían a los dioses las partes menos suculentas de los animales sacrificados, destinándose el resto al consumo humano.

De hecho, esta última propuesta vendría refrendada por el hallazgo en diversos yacimientos catalanes de viviendas ibéricas bajo las cuales se han documentado depósitos fundacionales formados por el cráneo y las patas de una cabra, no hallándose en casi ningún caso el resto de estos animales⁷⁹.

Por otra parte, no podemos olvidar las noticias que de forma fragmentaria nos transmiten las fuentes, según las cuales algunos animales como el ciervo eran tomados por los iberos como atributos, representantes o incluso instrumentos de la divinidad, tal y como se refleja en el mito de Gargoris y Habis⁸⁰, en la historia de Sertorio⁸¹ o incluso en la iconografía ibérica⁸². Contamos también con diversas evidencias iconográficas que documentan la práctica del sacrificio ritual de animales a las divinidades en el mundo ibérico⁸³, evidencias que deben ponerse en relación precisamente con los restos faunísticos presentes en santuarios y viviendas a los que acabamos de aludir. Banquetes rituales, depósitos votivos y sacrificios a las divinidades se entretajan por tanto en la cultura ibérica para dar lugar a una serie de acumulaciones de fragmentos óseos cuya interpretación no es fácil, pero que se complica aún más por lo limitado de los análisis realizados.

Volviendo ya a las necrópolis, no nos encontramos aquí con una realidad muy distinta. Posiblemente en el mundo ibérico existía la creencia en la necesidad de proporcionar al difunto alimentos para su camino hacia el Más Allá,

77 APARICIO, J., "El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica", en *QPAC* 18, 1997:345-358 (345).

78 OLIVER, A., *La cultura de la alimentación...*:144.

79 BARRIAL, O., "Aproximación al estudio del rito del sacrificio entre los pueblos ibéricos. El ejemplo de Cataluña", en *Congreso de Jóvenes Historiadores y Geógrafos de la UCM*, Madrid, 1990:487-493.

80 Justino XLIV,4

81 PLUT., *Sertorio* 11,2.

82 OLMOS, R. (2000-2001): "Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica", en *Zephyrus* 53-54:353-378 (369-371). *Idem*, "Imágenes del devorar y del alimento en la cultura ibérica", en *Ilu* 12, 2004:61-78 (66).

83 CHAPA, T., "Sacrificio y sacerdocio entre los iberos", en Escacena, J.L. (coord.), *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, Sevilla, 2006:157-180 (161-165).

por lo que, como entre los griegos⁸⁴, junto con el ajuar del difunto se depositarían en el interior de la tumba recipientes con alimentos y bebidas, y puede que incluso después del sepelio el lugar fuera frecuentado por los familiares y deudos del difunto con objeto de renovar estas ofrendas. Así por ejemplo, en una tumba de Cabrera aparecieron varios recipientes con huesos de cerdo, oveja y ave, así como espinas de pescado y huevos de gallina; en la tumba 200 de El Cigarralejo aparecieron huesos de aceituna, piñones y una fuente llena de cereal...⁸⁵. Sin embargo, y a falta de ulteriores estudios especializados, no sabemos si los participantes en los funerales celebraban una comida junto a la tumba del homenajeado, ni tampoco si las ofrendas alimenticias que se le proporcionaban a éste eran depositadas “intactas”, quemadas o incluso previamente consumidas durante el entierro.

Si bien en ocasiones se han encontrado en las necrópolis hogueras en cuyo interior aparecen restos de alimentos carbonizados, ni siquiera en estos casos podemos estar seguros de cómo interpretar estos restos faunísticos. Así, nos encontramos con ejemplos tan significativos como el de Monforte del Cid, en el que hogueras como éstas aparecieron a pocos metros del arenero en el que se hallaron los fragmentos de los conocidos pilares-estela de esta necrópolis⁸⁶. Dado que algunos de los bóvidos que remataban estos pilares-estela representarían animales destinados al sacrificio a los dioses y otros posiblemente tenían la función de guardianes protectores de las tumbas⁸⁷, cabe preguntarse hasta qué punto todos los restos faunísticos hallados en las cercanías de los pilares-estela⁸⁸ estarían simbólicamente destinados al consumo por parte de los difuntos o de sus familiares, o no serían más bien ofrendas a las divinidades o entidades protectoras de las necrópolis⁸⁹. Por otra parte, no se pierda de vista que estos animales no fueron cocinados sino posiblemente quemados, imposibilitándose de este modo su consumo humano.

Lo que a nosotros nos interesa, de hecho, es discernir si los restos faunísticos que aparecen en las necrópolis ibéricas, o al menos parte de ellos, fueron consumido por el ser humano durante el sepelio, pues ello sería una evidencia del banquete funerario ritual cuya historicidad estamos rastreando. Ello

84 DENTZER, J.M., *Le motif du banquet...* :533. QUESADA, F., “Muerte y ritual funerario en la Grecia antigua: una introducción a los aspectos arqueológicos”, en *Fons Mellaria. Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*, Córdoba, 1991:39-114 (51).

85 RAFEL, N.: “El ritual d’enterrament ibèric...” :24.

86 ABAD, L.; SALA, F., “Las necrópolis ibéricas del...” :158.

87 CHAPA, T., *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*, Madrid, 1980:1002.

88 Parte de ellos posiblemente de bóvidos, a juzgar por lo que sabemos de las necrópolis de las cercanías para esta misma época, aunque en este caso los arqueólogos no especificaron cuáles eran las especies representadas entre los restos documentados en estas hogueras.

89 No es éste, además, el único caso aducible, pues dentro de la gran estatuaría ibérica en piedra conocemos representaciones de carneros, ciervos, caballos y toros en infinidad de necrópolis ibéricas que sería demasiado largo enumerar aquí (CHAPA., T., *La escultura zoomorfa...*).

no sería difícil si se hubiera realizado una mayor cantidad de estudios especializados, pero en la situación actual la información disponible es escasa y en ocasiones poco fiable, por lo que habremos de recurrir a aproximaciones indirectas que necesariamente incluirán la comparación con otras culturas antiguas y actuales, metodología que restará mucha fiabilidad a cualquier conclusión a la que podamos llegar.

Así, nos encontramos en primer lugar con que una buena parte de los pocos datos acerca de marcas de descarnación detectadas en restos faunísticos procedentes de necrópolis ibéricas es problemática⁹⁰, máxime cuando son escasos los estudios especializados fiables con los que compararla. Tampoco son numerosos los análisis físico-químicos realizados sobre este tipo de huesos, a diferencia de lo que ocurre con los restos óseos humanos, por lo que en la mayor parte de los casos no sabemos cuál fue el grado de exposición al fuego que experimentaron los animales sacrificados, y por tanto desconocemos muchas veces si fueron cocinados para el consumo o directamente quemados en la pira.

Otro aspecto que nos resultaría útil para evidenciar el consumo previo de los animales amortizados en las necrópolis sería la determinación de la especie y edad de los ejemplares sacrificados y las partes anatómicas de éstos que encontramos representadas⁹¹. En este caso sí que contamos con más publicaciones en las que se especifican estos parámetros, pero en ellas nos encontramos con una casuística enormemente variada. Así, tenemos ejemplos tan significativos como el de Turó dels dos Pins, en la que en todos los casos los suidos sacrificados son infantiles mientras que los ejemplares de ovicápridos son adultos⁹², práctica ésta nada usual en entornos rituales⁹³ pero que podría explicarse por imperativos relacionados con el consumo (no sólo del alimento que proporcionarían estas especies, sino también con la obtención de productos secundarios en el caso de los ovicápridos).

⁹⁰ En el caso de Turó dels dos Pins, fueron documentadas marcas de descarnación (GARCÍA ROSELLÓ, J., "La necrópolis layetana del...:125), pero más tarde se ha señalado que muchas de ellas parecen más bien de desarticulación, de modo que no documentan plenamente el consumo de estos animales (MIRÓ, C.: "Estudio de la fauna de la necrópolis ibérica del Turó dels dos Pins (Cabrera del Mar, El Maresme, prov. Barcelona): un ejemplo de arqueozoología en contextos funerarios", en *Archaeofauna* 1, 1992:157-169 (159)). En el caso de Pozo Moro, los restos faunísticos aparecieron en un nivel de revuelto, que el paleozoólogo cree datable en el Ibérico Antiguo (MORALES, A., "Estudio de los restos...:264), pero que podría ser anterior o posterior, con lo que los animales podrían haber sido consumidos en un momento en el que la necrópolis no estuviera en uso.

⁹¹ Si bien en contextos con una carga ritual y simbólica tan importante como las necrópolis, cualquier aseveración que se haga en este sentido adolecerá de una escasa fiabilidad.

⁹² GARCÍA ROSELLÓ, J., "La necrópolis layetana del...":125.

⁹³ MIRÓ, C.: "Estudio de la fauna...", en *Archaeofauna* 1, 1992:157-169 (163). GEDDES, D., "La faune en contexte sépulcral : le cas de la nécropole du Moulin a Mailhac (Aude)", en *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*. Paris, 1986:305-308 (306).

Ahora bien, también nos encontramos en las necrópolis ibéricas con ejemplos que parecen evidenciar precisamente lo contrario, es decir, el no consumo de los animales sacrificados. Así, tenemos documentados en los cementerios (tanto dentro como fuera de las tumbas) un buen número de restos óseos pertenecientes a perros, especie que *a priori* cabría pensar que en circunstancias normales no era consumida por los iberos, pero respecto de la cual en los últimos años se ha generado la controversia, pues en Ibiza se encontraron evidencias de descarnación en algunos ejemplares (que concordarían con ciertas referencias literarias acerca del consumo de perros por parte de fenicios y púnicos)⁹⁴ y, recientemente, en el asentamiento de Mas Castellar de Pontós se han documentado asimismo lo que parecen ser huesos de perro con marcas de descarnación antrópica⁹⁵.

Más significativo en este sentido sería, por tanto, el caso de los restos de asnos y caballos aparecidos en las necrópolis, especies éstas perfectamente comestibles y que de hecho sirvieron de alimento ocasional a lo largo de la Prehistoria⁹⁶, pero cuyo consumo por el momento no tenemos documentado entre los iberos. De hecho, argumentar dicho consumo en ocasiones sería difícil, como en el caso de los ejemplares en conexión anatómica pero decapitados que han aparecido recientemente en las necrópolis de Poblado y Cabezo del Tío Pío, cuyo significado debe ponerse en relación con ciertos sacrificios rituales púnicos que también encontramos documentados en las fortificaciones bárquidas de Cartagena⁹⁷. En un sentido no muy distinto cabría interpretar el jabalí decapitado que encontramos dentro de una urna en una tumba de Pozo Moro⁹⁸, cuyo sentido ritual nos parece probable.

Así pues, y concluyendo ya este apartado, el estudio de los restos faunísticos hallados en las necrópolis ibéricas en ocasiones parece estar hablándonos del consumo de alimentos en estos recintos funerarios, pero en muchas otras evidencia precisamente lo contrario, acompañándose además siempre de una problemática que impide otorgar demasiada fiabilidad a cualquier conclusión en uno u otro sentido. Es posible, por tanto, que en torno a las tumbas, durante o después del enterramiento, se llevaran a cabo banquetes rituales, pero las evidencias que tenemos para aseverarlo son escasas y poco fiables. Los restos faunísticos aparecidos en el interior de las tumbas generalmente no han sido estudiados, y los que aparecen en el exterior de éstas en ocasiones

94 RAMON, J., *El pozo púnico del "Hort d'en Xim" (Eivissa)*, Ibiza:69.

95 PONS, E. (dir.), *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (excavacions 1990-1998)*, Girona, 2002:537.

96 LIESSAU, C., "Arqueozoología del caballo en la antigua Iberia", en *Gladius* 25, 2005:187-206 (191-193).

97 QUESADA, F.; GABALDÓN, M. M., "¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel "religioso" de los équidos en la Protohistoria peninsular", en Ferrer, E.; Mazuelos, J.; Escacena, J.L. (eds.), *De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo*. Sevilla, 2008:143-162 (146-147).

98 ALCALÁ-ZAMORA, L., *La necrópolis ibérica de...*:46.

ni siquiera son recogidos ni convenientemente documentados durante las labores de excavación. No nos resta, por tanto, sino esperar que en el futuro se comience a valorar más esta fuente histórica de modo que un mayor volumen de datos y una mayor calidad de los mismos nos permitan profundizar más en su estudio.

5. BANQUETES, BANQUETES GRIEGOS, BANQUETES ORIENTALES

Una vez estudiada la evidencia arqueológica y, a través de ella, alcanzada la conclusión de que no disponemos de datos suficientes para probar o desmentir la historicidad del banquete funerario como ritual generalizado en el mundo ibérico, se impone realizar una reflexión sobre el propio concepto de banquete funerario, su supuesto origen, y la lógica de la imbricación de un ritual de este tipo en las estructuras ibéricas de la época.

J.J. Blánquez ha definido en varias ocasiones el ritual de ingesta colectiva de alcohol que sugiere el *silicernium* de Los Villares como un *symposion*⁹⁹. Si bien ya hemos argumentado que no creemos que pueda aceptarse la aprehensión en el mundo ibérico del *simposion* propiamente dicho, podemos comprender las afirmaciones del autor en el sentido de la introducción en tierras ibéricas de un ritual funerario de corte griego basado en el consumo colectivo de vino. Ello no sería extraño, dado que a la altura de finales del siglo V a.C. el influjo griego que comienza a experimentar el sureste peninsular, región en la que se encuentra la mayor parte de los *silicernia* estudiados, es enorme¹⁰⁰, por lo que *a priori* podríamos aceptar la introducción de un ritual de este tipo.

Ahora bien, se da la circunstancia de que un ritual como éste tampoco lo encontramos en el mundo griego. Si bien en ocasiones se caracteriza a Dioniso como un dios que muere, y por tanto un dios de los muertos, se trata sobre todo de una divinidad que durante las Antesterias atenienses instaura el orden entre los vivos y los muertos, protegiendo a los primeros de mezclarse con los segundos¹⁰¹. En la mentalidad griega, muerte y *symposion* son mundos opuestos¹⁰², siendo únicamente en el ámbito etrusco donde estas esferas entran en contacto, posiblemente debido a que los etruscos adaptan el *symposion* griego a una costumbre propia preexistente¹⁰³. Pero en todo caso el *symposion* funerario sería un ritual etrusco, y en ningún caso griego,

99 BLÁNQUEZ, J.J., "El factor griego en ...":15; *idem*, "El impacto del mundo griego...":334-335.

100 Tal y como matizó durante el Congreso el dr. Teodoro Crespo Más, a quien agradecemos la apreciación.

101 Díez, F., "Cuestiones metodológicas para el estudio de un aspecto de la experiencia dionisiaca: vino y muerte", en *Ilu* 12, 2004:33-46 (38-39 y 43).

102 MURRAY, O., "Death and the symposium", en *La Parola, l'immagine, la tomba. AION(archeol)* 10, 1988:239-257 (249).

103 DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J., "Del simposio griego a los...":36.

circunstancia que se demuestra por ejemplo en los ajuares funerarios, ya que entre los etruscos éstos se componen frecuentemente de un servicio cerámico completo para el vino (lo cual tampoco es raro entre los iberos) mientras que en los enterramientos griegos estos ajuares son verdaderamente excepcionales¹⁰⁴.

Creemos necesario, por tanto, distinguir en este punto entre banquete y *symposion* (como ya defendiera R. Lucas)¹⁰⁵, pues entre los griegos sí que tenemos documentada la costumbre del banquete funerario. Hay que precisar, sin embargo, que los banquetes funerarios griegos no se llevaban a cabo en las necrópolis, sino en el domicilio familiar del difunto una vez que el entierro de éste había concluido¹⁰⁶, con la excepción quizás de algunas *poleis* minorasiáticas, cuyo ritual estaría muy influido por las costumbres próximo-orientales¹⁰⁷. Ahora bien, difícilmente podemos defender que sean estos banquetes funerarios los que dieron lugar al banquete funerario ibérico, cuando éste último, por lo que parece desprenderse de necrópolis como las de Los Villares, El Molar o Baza, tenía lugar en las necrópolis y entrañaba no tanto la ingesta de alimentos como de vino, al contrario de lo que observamos que sucedía en el mundo griego.

Quizás la respuesta a este interrogante pueda alcanzarse gracias a la lúcida reflexión de A.J. Domínguez¹⁰⁸, según el cual la introducción del vino griego en otras sociedades (o bien, como en nuestro caso, del servicio del vino, ya que el vino consumido entre los iberos sería durante siglos fundamentalmente local y fenicio-púnico) no supondría la creación de nuevos rituales, sino que en la mayor parte de los casos la nueva bebida (o la nueva forma de beberla) se adaptaría a rituales preexistentes, reforzando con su consumo el papel de la elite dirigente que los presidía, ya que sólo ésta era capaz de asegurar el flujo del vino mediterráneo y los recipientes cerámicos más apropiados para contenerlo, servirlo y consumirlo.

Ahora bien, el hecho de que, según creemos, el supuesto banquete funerario ibérico no sea la transposición de un ritual griego anterior no quiere decir que aquél no existiera. Simplemente pudo desarrollarse en el Ibérico Antiguo

104 GONZÁLEZ REYERO, S., "El banquete griego en Occidente. La Galia: alcance y límites de un tipo de comensalidad", en *QPAC* 21, 2000:227-258 (251).

105 LUCAS, M. R., "Sociedad y religión a través de las necrópolis ibéricas", en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*, Madrid, 1991:189-205 (201).

106 QUESADA, F., "Muerte y ritual funerario...":52.

107 Según estudia la dra. Miriam Valdés Guía en este mismo volumen, en la Atenas del siglo VII a.C. sí que se documentan rituales de comensalidad en la propia necrópolis en honor de los *aristoi* que en estos momentos estaban protagonizando el proceso de sinecismo que daría lugar a la *polis*, pero se trataría de un fenómeno puntual tanto en el tiempo como en el espacio, y por tanto resultaría difícil argumentar cualquier tipo de posible influencia de este ritual ateniense arcaico sobre el rito ibérico que estamos analizando.

108 DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J., "Del simposio griego a los...":41.

(si es que llegó a hacerlo) como consecuencia de la evolución interna de un ritual cuyos precedentes, por otra parte, conocemos bien en la Península Ibérica: los banquetes funerarios fenicio-tartésicos a los que hacíamos referencia en la introducción a estas páginas.

Las diferencias entre los banquetes griegos y los orientales han sido ya extensamente estudiadas, por lo que no incidiremos en ellas; simplemente recordaremos que en el banquete oriental “clásico” el monarca come solo, sentado y rodeado de sirvientes, en tanto que el banquete griego es un acto colectivo, en el que una serie de varones que se consideran iguales entre sí comen conjuntamente y echados¹⁰⁹. En el mundo ibérico posiblemente no encontremos ni un tipo de banquete ni el otro, pues las estructuras socioideológicas ibéricas no coincidirían con las de ninguna de estas dos sociedades.

Profundicemos, sin embargo, en la línea de los banquetes orientales. En el Próximo Oriente Antiguo, al igual que sucedía entre las sociedades mediterráneas, también existían banquetes funerarios, en los que teóricamente tomaban parte los propios difuntos, tal y como nos relatan los textos de Ugarit¹¹⁰. Estos banquetes, como ya hemos comentado que sucedía en Grecia, tenían lugar en la vivienda familiar del difunto, una vez que había finalizado su entierro. Esta circunstancia, empero y a diferencia del mundo griego, no tardó en cambiar, pues todo apunta a que a partir del siglo VI a.C., y al menos en las colonias occidentales, dichos banquetes funerarios comenzaron a realizarse en las propias necrópolis. Así parece atestiguarlo, tal y como recoge A.M. Jiménez, la llamada “Tarifa de Marsella”¹¹¹ (en realidad la transcripción de un documento cartaginés), la referencia de Cicerón a las necrópolis de Nora que ya hemos mencionado anteriormente, y los hallazgos en necrópolis como Trayamar, Puente de Noy, Jardín o Puig dels Molins¹¹². Estos banquetes, además, parecen protagonizados no ya por un “jefe” que es servido por sus subalternos, sino por los miembros de una elite que, al menos por lo que se desprende del registro arqueológico, parecen situarse al mismo nivel privilegiado de riqueza.

Cabría la posibilidad, por tanto, y siguiendo esta línea de interpretación, de hacer entroncar los banquetes funerarios ibéricos no con el mundo griego sino más bien con el mundo orientalizante¹¹³. El eslabón intermedio se-

109 DENTZER, J.M., *Le motif du banquet couché...*:429.

110 JIMÉNEZ, A.M., “Ritual funerario y sociedad: el banquete...”:129-131.

111 CIS I,165 = KAI 69 = 69 ICO Marsella. JIMÉNEZ, A.M., *Ritual funerario y sociedad...*:132.

112 NIEMEYER, H.G.; SCHUBART, H., *Trayamar: los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del río Algarrobo*. Madrid, 1976; MOLINA, F.; HUERTAS, C., “La tumba fenicia 1E de Puente de Noy”, en Molina, F. (dir.), *Almuñécar, arqueología e historia*, Granada, 1983:57-88; SCHUBART, H.; MAAS-LINDEMANN, G., “Jardín, informe sobre las excavaciones de 1974”, en *NAH* 6, 1979:144-146. GÓMEZ BELLARD, C. et alii, *La colonización fenicia en la isla de Ibiza*. Madrid, 1990.

113 En ocasiones se ha hablado de banquetes funerarios en época prehistórica en la Península Ibérica, pero creemos que el ritual ibérico no presenta solución de continuidad respecto del



Fig.5: Relieve del banquete del conjunto monumental de Pozo Moro. Fuente: LÓPEZ PARDO, “Nergal y la deidad del friso...”, p. 32.

ría en tal caso la provincia de Albacete, en la que encontramos las primeras “evidencias” de banquete funerario ibérico, y en la que comprobamos que todavía existe el recuerdo (al menos en un plano mitológico, pero en todo caso presente en el imaginario colectivo) de los antiguos banquetes orientales relacionados con el mundo de la ultratumba, tal y como se pone de manifiesto en el conocido relieve de Pozo Moro¹¹⁴. De hecho, en relación con éste último merece la pena recordar la cercanía (física y, según la interpretación de sus excavadores, cronológica) entre dicho relieve, en el que se representa un banquete de tipo oriental, y el ajuar del servicio del vino con iconografía simpótica que se encontraba a sus pies¹¹⁵, o mejor aún, los restos faunísticos con marcas de consumo humano documentados alrededor y que nos estarían hablando, de ser correcta su interpretación y datación, de la realización de banquetes funerarios en la propia necrópolis.

Los banquetes orientales, por cierto, y a diferencia del banquete griego, no requerían la presencia de cráteras. No encontramos cráteras entre los restos

ritual tartésico-fenicio, mientras que no contamos con evidencias suficientes de la continuidad de estos banquetes más allá del Bronce Final.

114 LÓPEZ PARDO, F., “Nergal y la deidad del friso del «banquete infernal» de Pozo Moro”, en *AEA* 82, 2009:31-68.

115 DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J., “Del simposio griego a los...”:44.

de los banquetes de las necrópolis fenicio-tartésicas¹¹⁶, y tampoco, como ya hemos señalado, en los supuestos *silicernia* ibéricos. Algo que sería impensable si aceptáramos la raíz griega de este ritual.

Nos encontraríamos, por tanto, y si todo lo anterior es correcto, ante una circunstancia sumamente interesante: tanto en el mundo tartésico como en el ibérico se asume, adapta y reinterpreta un tipo de ritual determinado precisamente en el momento en el que nace una nueva estructura social cuya elite dirigente necesita legitimar su preeminencia social, económica, política y religiosa. Por supuesto, todos los rituales de comensalidad suelen forjar relaciones de parentesco ficticio e integración sociopolítica¹¹⁷. Pero la realización de estos rituales en las propias necrópolis supone en nuestra opinión la apropiación del espacio público por parte de una elite social, que de esta manera celebra a sus antepasados y a sí misma delante de toda la comunidad, haciendo partícipes a todos de sus propios cultos familiares y evidenciando ante todos su poderío económico y la extensión de sus nexos gentilicios.

6. CONCLUSIONES

En estas páginas hemos revisado las fuentes con las que contamos para el estudio del banquete funerario ibérico, y hemos discutido su historicidad, origen e implicaciones. No se trata de un tema sin importancia, pues la aceptación general de la existencia de este ritual desde el Ibérico Antiguo ha servido para muchos autores como evidencia para demostrar la evolución sociopolítica que hoy día consideramos paradigmática para la cultura ibérica.

En un recorrido por las diversas estructuras que en un momento u otro se han interpretado como *silicernia*, nos hemos dado cuenta de que en la mayor parte de los casos esta interpretación está basada en paralelismos metodológicamente frágiles. La única posible excepción son los *silicernia* de la necrópolis de Los Villares, pues en ellos las evidencias que apuntan en este sentido son mayores. Sin embargo, ya hemos comentado que todas estas evidencias encajan igualmente si interpretamos estas estructuras como grandes fosas de ofrendas; lo cual no obsta para que parte del contenido de estas fosas procediera de la celebración de un banquete funerario previo: la conjunción de tantos vasos para la bebida y elementos iconográficos de temática simpótica resultan en extremo sugerentes en este sentido.

Por lo que respecta a la iconografía, hemos comprobado que ningún elemento alude a los banquetes funerarios, sino que todos ellos (o al menos la inmensa mayoría) se refieren a los simposios griegos, pues es de esta cultura de la que proceden las piezas analizadas. Hemos señalado la dificultad de aceptar

116 *Ídem*:42.

117 DIETLER, M. ; HAYDEN, B. (eds.), *Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power*. Washington-Londres, 2001. Agradecemos a F. Notario el sugerirnos esta perspectiva.

la apropiación del ritual y la ideología simposiástica por parte de las elites ibéricas, lo que supone desechar todas estas representaciones iconográficas como evidencias a la hora de aceptar la historicidad del banquete funerario ibérico.

Hemos comprobado cómo los restos faunísticos podían dar lugar a una gran variedad de interpretaciones posibles. La poca atención que estos materiales han recibido tradicionalmente y la consiguiente escasez de estudios especializados nos impide conocer hasta qué punto estos huesos proceden de animales consumidos por el hombre, por lo que en realidad no sabemos si constituyen una prueba para la realización de banquetes funerarios en las necrópolis ibéricas. Ahora bien, sí que contamos con un reducido número de estudios que parecen apuntar en este sentido, aunque las limitaciones técnicas y las carencias del propio registro arqueológico determinan que la calidad de los datos no siempre sea la más apropiada.

Concluyendo, contamos con toda una serie de elementos arqueológicos que parecen llevarnos a sospechar la presencia de banquetes funerarios en el mundo ibérico, pero su análisis nos muestra que, al menos en nuestra opinión, no poseemos aún evidencias suficientemente sólidas. En todo caso, el banquete funerario que parece traslucirse a partir de las fuentes no sería la trasposición, como muchas veces se ha pensado, de un ritual de origen griego, sino que posiblemente se tratara de un ritual que hunde sus raíces en el mundo orientalizante peninsular, aunque para su puesta en escena se empleara un utillaje griego.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L.; SALA, F. (1991): "Las necrópolis ibéricas del área de Levante", en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*. Madrid:145-167.
- ALCALÁ-ZAMORA, L. (2003): *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*. Madrid.
- ALMAGRO, M. (1983): "Pozo Moro: el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica", en *MM* 24:177-295.
- ALMAGRO, M. (2009): "El kílix de figuras rojas arcaicas de Pozo Moro (Albacete)", en *QPAC* 27:63-81.
- APARICIO, J. (1997): "El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica", en *QPAC* 18:345-358.
- BALLESTER, I. (1930): "Avance al estudio de la necrópolis ibérica de Casa del Monte (Albacete)", en *Cultura Valenciana* 3-4:27-48.
- BARRIAL, O. (1990): "Aproximación al estudio del rito del sacrificio entre los pueblos ibéricos. El ejemplo de Cataluña", en *Congreso de Jóvenes Historiadores y Geógrafos de la UCM*, Madrid:487-493.
- BENDALA, M. (1991): "El banquete funerario en el mediodía hispano: una observación", en *Gerión, Anejo* 3:181-186.

- BLÁNQUEZ, J. J. (1990): "El factor griego en la formación de las culturas prerromanas de la Submeseta Sur", en *CuPAUAM* 17:9-24.
- BLÁNQUEZ, J. J. (1990a): *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta (estudio arqueológico de las necrópolis ibéricas de la provincia de Albacete)*. Albacete.
- BLÁNQUEZ, J. J. (1994): "El impacto del mundo griego en los pueblos ibéricos de la Meseta", en *HA* 13 (1):319-353.
- BLÁNQUEZ, J. J. (1995): "La necrópolis ibérica de El Salobral", en Blánquez, J.; Roldán, L. (eds.), *El mundo ibérico, una nueva imagen en los albores del año 2000*. Toledo:258-266.
- BLÁNQUEZ, J. J. (1995a): "El vino en los rituales funerarios ibéricos", en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera:213-240.
- BLÁNQUEZ, J. J. (1996): "Caballeros y aristócratas del s. V a.C. en el mundo ibérico", en Olmos, R.; Santos, J.A. (coords.), *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Madrid:211-234.
- BLÁNQUEZ, J. J. (2001): "El paisaje funerario ibérico: propuestas renovadas de estudio", en García Huerta, R.; Morales, J. (coords.), *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*. Cuenca:91-140.
- BLÁNQUEZ, J. J.; ROUILLARD, P. (1998): "El vaso griego en los ritos funerarios", en Aranegui, C. (coord.), *Los iberos, príncipes de Occidente*. Barcelona:121-123.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983) : *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BRONCANO, S. (1989): *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete*. Madrid.
- CHAPA, T. (1980): *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*. Madrid.
- CHAPA, T. (2006): "Sacrificio y sacerdocio entre los iberos", en Escacena, J.L. (coord.), *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*. Sevilla:157-180.
- CUADRADO, E. (1968) : "Tumbas principescas de El Cigarralejo", en *MM* 9:148-186.
- CUADRADO, E. (1989-1990): "La cremación funeraria de los íberos", en *An-Murcia* 5-6:111-113.
- DENTZER, J.-M. (1982): *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe siècle au IVe siècle avant J.-C.* París.
- DIETLER, M. ; HAYDEN, B. (eds.) (2001): *Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power*. Washington-Londres.
- DÍEZ, F. (2004): "Cuestiones metodológicas para el estudio de un aspecto de la experiencia dionisiaca: vino y muerte", en *Ilu* 12:33-46.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (1995): "Del simposio griego a los bárbaros bebedores: el vino en Iberia y su imagen en los autores antiguos",

- en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera:21-72.
- FIGUERAS, F. (1956): *La necrópolis iberopúnica de La Albufereta de Alicante*. Valencia.
- GARCÍA PROSPER, E.; POLO, M.; GUÉRIN, P. (2002-2003): “Rituales funerarios ibéricos en la necrópolis fundacional de *Valentia*”, en *AAC* 13-14:279-310.
- GARCÍA ROSELLÓ, J. (1991): “La necrópolis layetana del «Turó dels dos Pins» (Cabrera del Mar)”, en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*. Madrid:109-144.
- GEDDES, D. (1986): “La faune en contexte sépulcral : le cas de la nécropole du Moulin a Mailhac (Aude)”, en *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*. París:305-308.
- GEE, R. (2008): “From corpse to ancestor: the role of tomb-side dining in the transformation of the body in Ancient Rome”, en Fahlander, F.; Oestigaard, T. (eds.), *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. Oxford:59-68.
- GÓMEZ BELLARD, C. et alii (1990): *La colonización fenicia en la isla de Ibiza*. Madrid.
- GONZÁLEZ BLANCO, A.; MORALES, A.; MIGUEL, F. J. (1985): “Los fosos del yacimiento de Santa Ana (Entrena, La Rioja): ¿un quemadero de ofrendas?”, en *XVII CNA*:435-450.
- GONZÁLEZ REYERO, S. (2000): “El banquete griego en Occidente. La Galla: alcance y límites de un tipo de comensalidad”, en *QPAC* 21:227-258.
- JIMÉNEZ, A. M. (1994): “Ritual funerario y sociedad: el banquete funerario en las necrópolis fenicias de la Península Ibérica”, en *Kolaios* 3:127-143.
- JIMÉNEZ, A. M. (1996): *Ritual funerario y sociedad en las necrópolis fenicias de época arcaica de la Península Ibérica*. Écija.
- LISSAU, C. (2005): “Arqueo-zoología del caballo en la antigua Iberia”, en *Gladius* 25:187-206.
- LISARRAGUE, F. (1987) : *Un flot d'images: une esthétique du banquet grec*. París.
- LÓPEZ PARDO, F. (2009): “Nergal y la deidad del friso del «banquete infernal» de Pozo Moro”, en *AEA* 82:31-68.
- LUCAS, M. R. (1991): “Sociedad y religión a través de las necrópolis ibéricas”, en Blánquez, J.; Antona, V. (coords.), *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis*. Madrid:189-205.
- MARTÍN, A. (2008): “Una tumba excepcional de la necrópolis del Puig de Serra (conjunt ibèric d'Ullastret), Serra de Daró”, en *Annals d'Institut d'Estudis Gironins* 49:251-267.
- MARTINELLI, M. (1985): “Gli ivori tardo-arcaici: Botteghe e aree di diffusione”, en *Il commercio etrusco arcaico*. Roma:215-223.
- MIRÓ, C. (1992): “Estudio de la fauna de la necrópolis ibérica del Turó dels

- dos Pins (Cabrera del Mar, El Maresme, prov. Barcelona): un ejemplo de arqueozoología en contextos funerarios”, en *Archaeofauna* 1:157-169.
- MOLINA, F.; HUERTAS, C. (1983): “La tumba fenicia 1E de Puente de Noy”, en Molina, F. (dir.), *Almuñécar, arqueología e historia*. Granada:57-88.
- MONRAVAL, J.M.; LÓPEZ PINOL, M. (1984): “Restos de un silicernio en la necrópolis ibérica de El Molar, San Fulgencio-Guardamar del Segura (Alicante)”, en *Saguntum* 18:145-162.
- MORALES, A. (2003): “Estudio de los restos paleontológicos de la necrópolis ibérica de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)”, en Alcalá-Zamora, L., *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*. Madrid:265-267.
- MURRAY, O. (1988): “Death and the symposium”, en *La Parola, l'immagine, la tomba. AION(archeol)* 10:239-257.
- NIEMEYER, H.G.; SCHUBART, H. (1976): *Trayamar: los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del río Algarrobo*. Madrid.
- NOGUERA, J.M. (1992): “Algunas consideraciones sobre tres nuevos documentos del arte sepulcral romano-provincial popular en Albacete”, en *Al-Basit* 31:19-46.
- OLIVER, A. (1996): “Fauna y vegetación en los ritos culturales ibéricos”, en *QPAC* 17:281-308.
- OLIVER, A. (2000): *La cultura de la alimentación en el mundo ibérico*. Castellón.
- OLMOS, R. (1977): “El sileno simposiasta de Capilla (Badajoz)”, en *TP* 34:371-388.
- OLMOS, R. (1987): “Comastas en Tartessos. En torno a la iconografía del vino y la danza simposiaca en la Península Ibérica”, en *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados* II. Madrid:683-696.
- OLMOS, R. (1990): “Orgiastic elements in Iberian iconography”, en *Kernos* 5:153-171.
- OLMOS, R. (1993-1994): “Cerámica griega del Castillo de Fuengirola”, en *Mainake* 15-16:109-114.
- OLMOS, R. (2000-2001): “Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica”, en *Zephyrus* 53-54:353-378.
- OLMOS, R. (2004): “Imágenes del devorar y del alimento en la cultura ibérica”, en *Ilu* 12:61-78.
- OLMOS, R.; SÁNCHEZ, C. (1995): “Usos e ideología del vino en las imágenes de la Hispania prerromana”, en Celestino, S. (ed.), *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera:105-136.
- ORTEGO, T. (1960): “Escena hispano-romana del banquete funerario en tres estelas sorianas”, en *Celtiberia* 19:71-83.
- OSBORNE, R. (2007): “What travelled with Greek pottery ?”, en *Mediterranean Historical Review* 22 (1):85-95.
- PONS, E. (dir.) (2002): *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un com-*

- plex arqueològic d'època ibèrica (excavacions 1990-1998)*. Gerona.
- PONS, E.; GARCÍA PETIT, LL. (dirs.) (2008): *Prácticas alimentarias en el mundo ibérico. El ejemplo de la fosa FS362 de Mas Castellar de Pontós (Empordà, España)*. Oxford.
- PONS, E. *et alii* (1998): "Significació funcional de les sitges amortitzades de Mas Castellar de Pontós : una aproximació metodològica", en *Cypsela* 12:63-79.
- PORTI, M.; MARTÍNEZ ANDREU, M. (1999) : "Estudio arqueofaunístico de la necrópolis del Poblado (II)", en García Cano, J.M., *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) II. Análisis de los enterramientos, catálogo de materiales y apéndices antropológico, arqueozoológico y paleobotánico*. Murcia:163-167.
- PRESEDO, F. J. (1982): *La necrópolis de Baza*. Madrid.
- QUESADA, F. (1991): "Muerte y ritual funerario en la Grecia antigua: una introducción a los aspectos arqueológicos", en *Fons Mellaria. Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Córdoba:39-114.
- QUESADA, F. (1994): "Vino, aristócratas, tumbas y guerreros en la cultura ibérica (ss. V-II a.C.)", en *Verdolay* 6:99-124.
- QUESADA, F.; GABALDÓN, M. M. (2008): "¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel "religioso" de los équidos en la Protohistoria peninsular", en Ferrer, E.; Mazuelos, J.; Escacena, J.L. (eds.), *De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo*. Sevilla:143-162.
- RAFEL, N. (1985): "El ritual d'enterrament ibèric. Un assaig de reconstrucció", en *Fonaments* 5:13-31.
- RAMON, J. (1994): *El pozo púnico del "Hort d'en Xim" (Eivissa)*. Ibiza.
- RAMOS, M.L. (1990): *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y púnicas de la Península Ibérica*. Madrid.
- ROLDÁN, L. (1993): "Choes y antheseria. Nuevos ejemplares en la Península Ibérica", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 5:9-18.
- SCHUBART, H.; MAAS-LINDEMANN, G. (1979): "Jardín, informe sobre las excavaciones de 1974", en *NAH* 6:144-146.
- TORTOSA, T. (2003): "El «desencuentro» entre la representación del «ser híbrido» en el Mediterráneo y algunas cerámicas ibéricas", en Izquierdo, I.; Le Meaux, H. (coords.), *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*. Madrid:293-310.
- TRÍAS, G. (1967) : *Cerámicas griegas en la Península Ibérica*. Valencia.
- VALDÉS, M. (e.p.): "Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferinen en Atenas arcaica", en *Alimentos divinos, banquetes humanos. Sacrificios, comidas rituales y tabúes alimentarios en el Mundo Antiguo*. ARYS.
- VIGNE, J. D. (1986): "Le problème de l'interprétation des restes de repas

en milieu funéraire, vu au travers des ensembles fauniques de deux sites stratifiés: Can Pey (Montferrer, Pyrénées-Orientales) et Capula (Lévie, Corse)", en *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*. Paris:311-324.

VILLANUEVA, M.-C. (1987): "Images de Dionysos et de son cortège dans la céramique grecque du IV^e siècle en provenance de la Péninsule Ibérique", en *REA* 84 (3-4) :297-317.

LA PROHIBICIÓN RELIGIOSA DACIA DEL CONSUMO DE VINO.
PERSPECTIVAS SOBRE SU SUPUESTA SUPERIORIDAD
MORAL EN LA HISTORIOGRAFÍA RUMANA*

THE DACIAN RELIGIOUS PROHIBITION ON CONSUMPTION OF WINE.
PERSPECTIVES ON THEIR ALLEGED MORAL SUPERIORITY IN
THE ROMANIAN HISTORIOGRAPHY

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid
ARYS, 9, 2011, 155-176 ISSN 1575-166X

RESUMEN

A partir de los escasos testimonios literarios antiguos sobre la religión de los dacios se elaboró posteriormente una imagen idealizada de éstos, en particular por causa de las características de una pretendida reforma religiosa desarrollada en el siglo I a.C. que habría incluido la prohibición del consumo de vino. Comenzando con el análisis de esos testimonios, plantaremos las perspectivas resultantes defendidas por la historiografía rumana de corte dacianista e intentaremos contrastar los datos ofrecidos por las fuentes literarias con la evidencia arqueológica más reciente.

ABSTRACT

Beginning with the scarce ancient literary evidence about the Dacian religion, an idealized image of this people was subsequently developed, mainly because of the characteristics of a supposed religious reform developed in the first century BC, which would have included the prohibition on wine consumption. Analyzing that evidence, we shall raise the resulting perspectives defended by Romanian historiography of Dacianist type. Then we will try to compare the data offered by the literary sources with the latest archaeological evidence.

PALABRAS CLAVE

Prohibiciones religiosas; vino; dacios; historiografía; Dacia

KEYWORDS

Religious prohibitions; wine; Dacians; historiography; Dacia

Fecha de recepción: 03/06/2011

Fecha de aceptación: 29/09/2011

* Proyecto de la FECYT con clave HAR2009-13597; ayuda del programa propio de movilidad de doctores de la UC3M.

En algunas fuentes literarias de la Antigüedad nos encontramos con el caso excepcional del «bárbaro sobrio», el de los dacios, sometidos a un precepto religioso que les prohibía consumir vino. Principalmente a partir de los testimonios de Estrabón y Jordanes, concretaremos lo que se ha dado en llamar la «reforma social-moral-religiosa-sacerdotal de Deceneo –*Dekinnais*–», sumo sacerdote y consejero del rey Burebista, en la primera mitad del siglo I a.C., y entre los aspectos de esa reforma religiosa, pretendidamente en torno al culto del dios Zalmoxis, nos centraremos de forma específica en la mención de una prohibición de índole religiosa en torno al consumo del vino. Analizaremos cómo influyeron las perspectivas sobre los dacios presentes en las fuentes antiguas, tardo-antiguas y en la apologética cristiana y la patristica sobre la historiografía rumana del siglo XX y concretamente una de sus tendencias, la «dacianista», de la que hablaremos más adelante, que intentaría usar el culto de Zalmoxis –incluyendo esta pretendida reforma de Deceneo– como símbolo de la avanzada espiritualidad de los «geto-dacios»¹ y su superioridad moral en la Antigüedad en comparación con otros pueblos «bárbaros», de modo que se apropiaría del pasado para identificar de algún modo a los dacios y getas, por un lado, y a los rumanos de hoy en día, por otro, como herederos de aquéllos; veremos que se acabaría llegando a considerar el culto de Zalmoxis como si de un precursor del Cristianismo en Dacia se tratase. Finalmente, contrastaremos los testimonios de los autores antiguos con los datos arqueológicos más recientes en relación con esta pretendida reforma religiosa y moral y la prohibición del consumo de vino entre los dacios. Nuestro objetivo no es negar la existencia de dicha reforma ni –más concretamente– de la prohibición de beber vino, sino cuestionarlas, especialmente en lo referente a ciertos aspectos como el alcance social, el ámbito geográfico o su duración, y por supuesto, realizar una crítica de las apropiaciones, usos y abusos realizados por la tendencia historiográfica dacianista en relación con las figuras de

1 La historiografía rumana llegó a acuñar etnónimos artificiales como «daco-getas» o «geto-dacios» para referirse a getas y dacios en su conjunto como un mismo pueblo o un mismo grupo étnico de tracios del norte que hablaban la misma lengua, diferenciado de los tracios del sur en conjunto y para prefigurar el espacio y la unidad nacionales, tratándose de una noción que quizá debiera ser aplicada a un espacio fragmentario «y no a una unidad histórico-social y política, ni a un lenguaje común, ni tampoco necesariamente a una cultura material y espiritual común». VULPE, A.: «Geto-Dacii?», en *CICSA*, nº 1-2, 1998, pp. 2-11; DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului*, Iași, 2008, p. 80; PETRE, Z.: *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, 2004, pp. 276-289.

Deceneo y Zalmoxis, de la reforma religiosa y sobre todo de la prohibición de beber vino, que es el punto central de nuestro estudio.

Pero recordemos, en primer lugar, la información que nos proporciona Estrabón. Nos da cuenta de la existencia en el siglo I a.C. del gran reino de Burebista que unió a getas y dacios y se expandió hacia todos los puntos cardinales desde su centro de poder en los Cárpatos, y alerta de que podía ser un formidable adversario del Imperio Romano en esa región.

«Burebista, un geta, estableció su autoridad sobre la tribu, restauró al pueblo, que había sido reducido a una situación desastrosa a causa de las numerosas guerras, y les alzó a tal altura a través del entrenamiento, la sobriedad y la obediencia a sus órdenes que en unos pocos años había establecido un gran imperio y subordinado la mayoría de los pueblos vecinos a los getas. Y empezó a ser formidable incluso para los romanos, ya que cruzaba el Ister con impunidad y asolaba la Tracia hasta Macedonia y el país ilirio; y no sólo convirtió en un yermo el país de los celtas, que estaban mezclados con los tracios y los ilirios, sino que realmente causó la desaparición completa de los boios, que eran gobernados por Critasiro, y también de los tauriscos. Para ayudarle a asegurar la completa obediencia de su pueblo tenía como consejero a Deceneo, un hechicero, un hombre que no sólo había viajado por Egipto, sino que también había aprendido minuciosamente ciertos signos de presagio a través de los cuales pretendía poder interpretar la voluntad de los dioses; y poco después fue convertido en un dios (como dije al relatar la historia de Zamolxis). Como prueba de la obediencia que los getas le mostraban está también el hecho de que se dejaran persuadir de cortar sus viñas y de vivir sin vino»².

Los testimonios de Heródoto sobre Zalmoxis y de Estrabón sobre este dios y sobre el sumo sacerdote en época de Burebista, Deceneo, así como la imagen que de ellos nos presentan los dos autores griegos, son los responsables de que los getas y dacios sean vistos posteriormente en la Antigüedad Tardía como un pueblo muy antiguo, pío e intelectual, ya que Casiodoro y Jordanes, mostrarán una imagen muy idealizada de éstos —especialmente de Deceneo— y de sus enseñanzas y leyes³. El geógrafo e historiador griego Pausanias, en el siglo II d.C., continuó la tradición sobre la religiosidad de los tracios afirmando que eran más hábiles que los macedonios y más preocupados por lo religioso⁴, mientras que el historiador judío del siglo I, Flavio Josefo, comparaba en sus *Antigüedades Judaicas* la secta judaica de los esenios con «los mejores entre los dacios»⁵.

2 Str., VII, 3.11.

3 DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot...*, p. 165.

4 Paus., IX, 29.3.

5 Joseph, A.J. 18.22.

La relevancia del papel de Deceneo fue subrayada por Casiodoro y por Jordanes, como hemos mencionado, y aunque escribieron en el s. VI, evidentemente bebieron de fuentes más antiguas, como la obra de Dión Crisóstomo, también citado por Jordanes⁶, y otros autores. Aunque en su obra se refiere a los antiguos getas y dacios como godos, ya que está elaborando el pasado mítico de éstos como paso previo a la escritura de su historia posterior⁷,

6 Iord., *Get.*, V, 40. Sobre Jordanes y sobre la relación de su obra con la de Casiodoro, ver: COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1964, pp. 208-209; MOMIGLIANO, A.: «Cassiodorus and Italian Culture of His Time», en *PBA*, n° 41, 1955, pp. 207-245 (= *Studies in Historiography*, Londres 1966, pp. 181-210); BRADLEY, D. R.: «The composition of the *Getica*», en *Eranos*, n° 64, 1966, pp. 67-79; SVENNUNG, J.: *Jordanes und Scandia*, Estocolmo, 1967, pp. 5-6 y 136-141; WAGNER, N.: *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, en *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, N.F. 22, Berlín, 1967, pp. 18-30; SVENNUNG, J.: «Zur Cassiodor und Jordanes», en *Eranos*, n° 67, 1969, 1-3, pp. 71-80; HACHMANN, R.: *Goten und Skandinavien*, Berlín, 1970, pp. 15 y ss.; DAGRON, G.: «Discours utopique et récit des origines. 1- Une lecture de Cassiodore-Jordanes: les Goths de Scandza à Ravenne», en *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, n° 26,2, 1971, pp. 290-305; O'DONNELL, J.J.: *Cassiodorus*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979; LUISELLI, B.: «Cassiodoro e la storia dei Goti», en *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma, 25-28 mayo 1977), *Atti dei Convegni Lincei*, n° 45, Roma, 1980, pp. 225-253; REYDELLET, M.: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981, pp. 255-267; KRAUTSCHICK, S.: *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bonn, 1983; TEILLET, S.: *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, 1984, pp. 305-334; CROKE, B.: «Cassiodorus and the *Getica* of Jordanes», en *Classical Philology*, n° 82, 1987, pp. 117-134; GOFFART, W. A.: *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Notre Dame (Indiana), 2005 (2ª ed.), pp. 43-44; HEATHER, P.: «Cassiodorus and the rise of the Amals Genealogy and the Goths under Hun domination», en *JRS*, n° 79, 1989, pp. 103-128; *Ídem: Goths and Romans (332-489)*, Oxford, 1991, pp. 34-67; ZECCHINI, G.: «Cassiodoro e le fonti dei *Getica* di Giordane», en *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, pp. 193-209 (se hace eco de la tesis de Momigliano, que intenta italianizar a Jordanes); BODELÓN, S.: «Jordanes y la problemática de la *Gética*», en *MHA*, n° 21-22, 2000-2001, pp. 49-71; SØBY-CHRISTENSEN, A.: *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen, 2002.

7 Sobre esta cuestión específica ver un estudio preliminar en CARBÓ GARCÍA, J. R.: «Godos y getas en la historiografía de la Tardoantigüedad y del Medievo: un problema de identidad y de legitimación socio-política», en *SHHA*, n° 22, 2004, pp. 179-206; un estudio más profundo y extenso se presentará en *Ídem: Apropiaciones de la Antigüedad. De getas, godos, Reyes Católicos, yugos y flechas* (de próxima aparición). Más antiguos, VON SYBEL, H.: «Zu dem Aufsatz: Geten und Gothen», en *Zeitschrift für Geschichte*, n° 7, 1847, pp. 288-296; KLEIN, K. K.: «Die Gothen-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens», en *Südost-Forschungen*, n° 11, 1946-1952, pp. 84-154; SVENNUNG, J.: *Zur Geschichte des Goticismus*, Upsala, 1967; LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf. A Study in the Geographical Mythology of the Middle Ages*, Madison-Milwaukee-Londres, 1967; IORDACHE, R.: «La confusion "Gètes-Goths" dans la "*Getica*" de Jordanes», en *Corollas philologicas in honorem J. Guillén Cabañero*, Salamanca, 1983, pp. 317-337 (= *Helmantica*, n° 34, 1983, pp. 317-331); PETOLESCU, C. C.: «Varia Daco-Romana (VI): Confuzia între geți și goți în antichitatea tirzie», en *Thraco-Dacica*, n° 4, 1983, pp. 147-149.

Jordanes nos relata que Deceneo llegó a convertirse en primer consejero de Burebista cuando Sila se hizo con el poder en Roma, esto es, hacia el año 80 a.C., una información que parece correcta. Siguiendo la interpretación que hace Eliade⁸ de la presentación de Jordanes, Deceneo es mostrado por un lado como héroe civilizador (tal y como se concebía esta figura en la Antigüedad Tardía) y por otro se revela como reformador (o creador) de las instituciones religiosas de los dacios; por consiguiente, su actividad es a la vez de orden cultural y religioso, tal y como nos la describe Jordanes. Aparte de sus ilustres orígenes⁹, hace distinguirse a los godos por sus cualidades de fuerza y coraje superiores a los de los romanos¹⁰ y por su sabiduría, que debía situarles por encima todos los otros bárbaros y que lleva incluso a una comparación con los griegos. Jordanes enumera los diferentes campos de la ciencia y de la filosofía tratados por los godos, especialmente la astronomía y la legislación, evocando incluso las enseñanzas recibidas por uno de «sus» sabios, Deceneo, que les habría proporcionado los parabienes de la civilización¹¹:

“Él, observando su disposición a obedecerle enteramente y que eran de naturaleza inteligente, les instruyó en casi todas las ramas de la filosofía, ya que era muy sabio en la materia. Les enseñó la ética, quitándoles sus costumbres bárbaras; enseñándoles la física, les determinó a vivir según las leyes de la naturaleza, las cuales, conservadas por escrito hasta hoy, se llaman *belagines*; aprendieron la lógica, convirtiéndose en superiores a los otros pueblos en lo que concierne a la razón; sirviéndoles de ejemplo vivo, les exhortó a conducir su vida haciendo el bien; demostrándoles la teoría de los doce signos del zodiaco, les mostró el movimiento de los planetas y todos los secretos astronómicos, cómo crece y decrece la órbita de la Luna, cuántas veces el globo de fuego del Sol sobrepasa las dimensiones del globo terrestre, y les enseñó los nombres y los signos bajo los cuales, las 346 estrellas se desplazan en su camino rápido desde el este hacia el oeste, para aproximarse o apartarse del polo celeste. Era un placer ver a hombres extremadamente valerosos preocuparse de doctrinas filosóficas cuando tenían un poco de tiempo tras los combates. Se podía ver a uno de ellos estudiar la posición del cielo, a otro las propiedades de las hierbas y arbustos, a aquél estudiar el crecimiento y el decrecimiento de la Luna, a éste observar los eclipses

8 ELIADE, M.: *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de la Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid, 1985, p. 74.

9 Jordanes los relaciona con la leyenda troyana (Iord., *Get.*, IX, 59-60; XX, 108) y con Marte, también ancestro mítico de los romanos (Iord., *Get.*, V, 40-41).

10 Heredados de su identificación con los escitas y con los getas, cuyas virtudes ya eran señaladas por los autores antiguos.

11 Iord., *Get.*, XI, 67-69.

del Sol y cómo, por la rotación del cielo, los astros que se alzan para alcanzar la región oriental son devueltos a la región occidental, recolocándose enseguida según una regla preestablecida. Habiendo comunicado con mucho saber hacer todas estas cosas y muchas otras a los godos, Deceneo se convirtió para ellos en un ser milagroso y así es como él dirigió no sólo a los hombres del pueblo, sino asimismo a los reyes. Él eligió, pues, entre ellos, a los hombres más nobles y a los más sabios, a los cuales enseñó la teología y les instó a venerar ciertas divinidades y ciertos santuarios, les hizo sacerdotes y les dio el nombre de *pilleati*, porque, como yo lo creo, tenían las cabezas cubiertas de una tiara, que llamamos con otro nombre, *pilleus*, y oficiaban los sacrificios; dio la orden de que el resto del pueblo llevase el nombre de *capillati* (...) Tras la muerte de Deceneo, manifestaron una veneración casi idéntica a Comosicus, porque era también muy ingenioso. Gracias a su habilidad, era considerado entre ellos como rey y, a la vez, sacerdote supremo, e impartía justicia al pueblo en última instancia»¹².

Con esta compilación de sus fuentes, Jordanes pretendía glorificar a los antepasados míticos de los godos, los getas, de forma que los mismos godos resultasen beneficiarios del engrandecimiento de su pasado. Tal y como ha observado Dan Dana en su profundo estudio sobre las tradiciones de Zalmoxis y la religiosidad y sabiduría de los getas en la Antigüedad Tardía y en épocas posteriores, en su origen, como fuente de Jordanes, se habría encontrado la obra, hoy perdida, del retor bitinio Dión Cocceiano de Prusa, llamado Dión Crisóstomo por su elocuencia¹³. Jordanes le confunde con Dión Casio a causa del carácter histórico de su obra, de estar escritas en griego, de la homonimia de sus autores y también por su misma procedencia bitinia, aunque reconoce que utiliza dos obras distintas, unas historias –la *Getika* de Dión Crisóstomo– y unos anales –los volúmenes de la historia romana de Dión Casio–¹⁴. La autoridad de Dión Crisóstomo es citada, además, para soportar la alabanza de la sabiduría de los getas/godos, ya que mencionaba que es superior a la de otros bárbaros y casi igual a la de los griegos, en su opinión, aunque debemos tener en cuenta la imagen idealizada de los bárbaros reflejada por el autor griego, seguramente por su carácter cínico¹⁵. Toda esa tradición venía respal-

12 Iord., *Get.*, XI, 69-73.

13 DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot...*, pp. 87-90 y 170-172.

14 Las referencias en las que Jordanes reconoce sus fuentes, en Iord., *Get.*, V, 40: *Dio, qui historia forum annalesque Greco stilo composuit*; IX, 58: *Dio storicus* (refiriéndose al de Prusa).

15 Iord., *Get.*, V, 40: *pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Graecisque pene consimiles*. En todo el proceso de valoración de los datos que aparecen recogidos en la *Getica* de Jordanes deben desarrollarse tres etapas de análisis historiográfico de tres

dada por el antiguo comentario de Heródoto que hacía de Zalmoxis un discípulo de Pitágoras¹⁶. Estrabón —y la fuente de la que bebe, Posidonio— insistía sobre todo en los conocimientos astronómicos del sumo sacerdote Deceneo. Jordanes sólo recoge y amplía esa información, confirmada al parecer por el complejo de templos y santuarios dacios de Sarmizegetusa Regia, con un simbolismo solar e incluso funciones de medición del calendario¹⁷. Como nos dice Eliade, a pesar del estereotipo de héroe civilizador de todo el pueblo dacio que parece dominar la presentación que hace Jordanes de Deceneo, es posible que las fuentes en las que se basa recogieran los progresos culturales, sociales y religiosos desarrollados en Dacia desde los tiempos de Burebista y Deceneo hasta la época de Decébalos y la conquista romana¹⁸. En cuanto a la imagen idealizada de Deceneo, extendida a los getas y luego apropiada para los godos, se originó en Estrabón, que posteriormente habría sido fuente de Dión Crisóstomo, aunque por otra parte cabe señalar que Estrabón fue seguido también por Casiodoro y es citado asimismo por Jordanes. Debemos reiterar el papel central de Deceneo y la visión idealizada de su actividad, incluso como una serie de reformas por él emprendidas, una imagen que debió de pasar de Estrabón a Dión Crisóstomo, y éste fue integrado por Casiodoro, y no por Jordanes, que simplemente lo habría recogido en su versión resumida, teniendo en cuenta la formación de aquél para las traducciones del griego y sus conocimientos más profundos de los textos clásicos¹⁹.

Sobre los distintos aspectos de la supuesta reforma religiosa y moral de Deceneo se ha debatido y se sigue debatiendo mucho, y no es nuestro objetivo profundizar en esta cuestión. Simplemente hay que hacer notar que, en lo que parecen coincidir plenamente las fuentes es en que los avances políticos y sociales —la unificación y organización de carácter estatal lograda bajo el reinado de Burebista—, los avances religiosos —la nueva estructuración de la religión de los dacios en torno a santuarios y un sacerdocio organizado— y los avances científicos que nos relata Jordanes —y que probablemente habrían

lecturas convergentes, según ha señalado PETRE, Z.: «À propos des sources de Jordanès, *Getica* 39-41 et 67-72», en BOIA, L. (ed.): *Etudes d'historiographie*, Bucarest, 1985, pp. 39-51, cit. p. 42: el análisis del texto de Jordanes frente al texto (no conservado, pero contenido en Jordanes) de Casiodoro; el análisis del texto presupuesto de Casiodoro frente al de Dión Crisóstomo (tampoco conservado, pero contenido igualmente en Jordanes); y el análisis del texto de Dión en el contexto de su obra, en el del conjunto de la producción histórico-etnográfica antigua sobre los pueblos limítrofes, y en el contexto de su referente histórico, esto es, la historia y la civilización geta y dacica hasta la conquista romana de Dacia.

16 Hdt., IV, 94-96.

17 DAICOVICIU, H.: «Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa», en *Dacia* N.S., nº 4, 1960, pp. 231-254; *Ídem*: «Nouvelles données concernant le sanctuaire-calendrier dace», *Dacia* N.S., nº 9, 1965, pp. 383-386.

18 ELIADE, Mircea, *De Zalmoxis a Gengis-Khan...*, p. 75.

19 COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1943, pp. 256-258; DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodote...*, pp. 172-173.

estado restringidos más bien al cuerpo sacerdotal²⁰— sólo fueron posibles mediante la implantación, como paso previo, de esa reforma moral que hizo alzarse al pueblo dacio, corrupto por interminables guerras, como nos decía Estrabón, a través de la educación y la obediencia a las leyes, a su vez sólo alcanzables previa imposición por el sumo sacerdote de la abstinencia y la sobriedad, con la prohibición de beber vino e incluso la obligación de arrancar sus viñedos²¹. Y es una prohibición religiosa, pero no en el sentido de que el vino se prohíba por la creación de un tabú porque su consumo sólo corresponda a los dioses dacios, por ejemplo, a Zalmoxis; se prohíbe su consumo al pueblo dacio con un mandato religioso, pero con un carácter altamente pragmático: el de conseguir que estén sobrios para poder educarlos, para lograr su obediencia religiosa y política, y para lograr todos los objetivos planteados en la reforma mencionada, pero especialmente la unidad política. Ya Critón, el médico de Trajano en las Guerras Dácicas, nos decía en su *Getika* —de la que hoy apenas se conservan algunos fragmentos— que «a través de la superchería y la magia, los reyes getas inculcaron en sus súbditos miedo a los dioses y mútuo entendimiento, y de esa forma pudieron realizar grandes cosas»²².

Paralelamente a esa imagen general de los dacios/getas como un pueblo muy antiguo, pío e intelectual transmitida por las fuentes, nos encontramos con la paradoja de que fue Celso el que inauguró toda una tradición de apropiación de la historia de Heródoto sobre el dios geta Zalmoxis en relación con la resurrección cristiana: la creencia de los getas en la inmortalidad, la desaparición del reformador Zalmoxis y su resurrección. A partir de ese momento, el dios geta pasará a formar parte de las figuras recogidas en la literatura apologética cristiana y en la patrística, en las que se destacará especialmente su calidad de sabio bárbaro, como la del propio Deceneo, que acabará por extenderse a los getas y dacios en su conjunto. Un ejemplo claro sería el de Clemente de Alejandría, entre mediados del s. II y el 211 o 216 d.C., que contemplaba las referencias en el pasaje de Heródoto sobre los sacrificios humanos de los getas —el envío de un mensajero a la divinidad²³—, con una interpretación muy positiva, pese a tratarse de un tipo de ritual tan denunciado por los cristianos como era el sacrificio humano. Clemente modificaba el pasaje de Heródoto y lo adaptaba a sus necesidades, pero la clave de su interpretación se encuentra en su mención de que la Iglesia está llena de mujeres y de hombres puros que ven la muerte como una forma de alzarse hacia Cristo²⁴.

20 CRIȘAN, I.H.: *Burebista and his time*, Bucarest, 1978, pp. 225-226.

21 *Ibid.*, p. 79.

22 Crito, *Getika*, en JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischer Historiker*, I-III, Berlín-Leiden, 1923-1954, 200, F7.

23 Ver en esta misma revista un estudio sobre este pasaje, en CARBÓ GARCÍA, J. R.: «Esclavos del destino: elegidos y marginados en los rituales religiosos geto-dacios; a propósito de un pasaje de Heródoto (Hdt. IV, 94)», en ARYS, nº 6, 2003-2005, pp. 29-43.

24 Clem. Al., *Strom.*, IV, 8.57.2; 8.58.1. El capítulo 8 del libro IV del *Stromata*, cuyo

En su misma corriente interpretativa se inscribiría Eneas de Gaza, filósofo cristiano neoplatónico que vivió entre mediados del siglo V y el año 518 d.C., que también interpretaba de forma positiva el sacrificio humano contenido en los ritos de Zalmoxis recogidos por Heródoto²⁵. Hay que hacer notar, sin embargo, que no era la postura más común, a la vista de otros testimonios como el del arzobispo de Constantinopla a mediados del siglo IV, Gregorio de Nacianzo, para el que los dioses paganos no podían ofrecer ningún tipo de aspecto positivo. En uno de sus poemas, dirigido a Nemesio –un alto dignatario de Capadocia al que quería convertir–, incluye una lista de cultos paganos con ritos orgiásticos y sacrificios absurdos, entre los que va a incluir al dios geta Zalmoxis y los rituales y sacrificios ya mencionados por Heródoto y los disparos de flechas hacia el cielo serán considerados como actos de exceso, incluso de locura, y Gregorio lo considera un ritual absurdo²⁶.

No obstante, la visión en clave cristiana de la figura y del culto de Zalmoxis ha influido notablemente en algunas perspectivas de la historiografía rumana nacionalista desde Eliade, e incluso antes, hasta nuestros días, con teorías que explicarían una cristianización rápida y precoz de Dacia gracias a una predisposición lograda por las características del culto de Zalmoxis, como su escatología, el carácter iniciático, el ascetismo, la consideración pitagórica y la erudición en torno a la astrología, la teurgia, la terapéutica, etc. Eliade afirmaba que esas características habrían favorecido una apropiación cristiana²⁷.

Pues bien, teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora y recordando –con intención– la tan manida frase de Dión Crisóstomo en la que afirmase, como hemos visto, que los getas eran casi tan civilizados y sabios como los griegos, ¿cuál ha sido en la historiografía rumana la visión de getas y dacios y de esta supuesta supremacía moral suya frente a otros pueblos considerados bárbaros desde la óptica greco-romana?

primer párrafo contiene el pasaje recogido, tiene como tema «Mujeres tanto como hombres, esclavos tanto como hombres libres, candidatos para la corona del martirio», bastante ilustrador del significado de la apropiación de Zalmoxis.

²⁵ Eneas de Gaza, *Theophrastos*.

²⁶ Greg. Nacianz., *Carm.*, II, 2,7. 274. Este autor será muy admirado y comentado en época bizantina. Ver CRIMI, C.: «Aspetti Della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo», en C. MORESCHINI y G. MENESTRINA (eds.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bolonia, 1992, pp. 199-216; DEMOEN, K.: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rethoric and Hermeneutics*, Turnhout, 1996, pp. 356 y 433. Cfr. DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot...*, p. 120-121.

²⁷ Cfr. ELIADE, M.: *De Zalmoxis a...*, p. 77. Una visión más nacionalista e igual de discutible o más sería la de Ioan Coman, para el que el «zalmoxianismo» habría sido una verdadera *praeparatio evangelica* para los getas y dacios. Cfr. COMAN, I.: «Nemurirea la traco-geto-daci și atingeri cu creștinismul», en *Scriptori bisericești din epoca străromână*, Bucarest 1979, pp. 20-55. Los principales estudios y críticas de esta interpretación de Zalmoxis como precursor del Cristianismo en DANA, D.: «Zalmoxis in Christian Context», *EphNap*, n° 9-10, 1999-2000, pp. 275-305; Ídem: *Zalmoxis de la Herodot...*, p. 96; PETRE, Z.: *Practica nemuririi...*, pp. 377-382.

Para empezar, debemos realizar una brevísima aclaración acerca de las explicaciones de los orígenes de los rumanos, que podrían agruparse en tres tendencias historiográficas, cada una de las cuales ha conseguido influir en mayor o menor grado en los debates modernos en torno a la historia antigua del país²⁸. La primera tendencia, la de los “latinistas”, identifica a los rumanos como descendientes de los pobladores y soldados romanos de la época provincial, por lo que en su pico de mayor influencia (en la segunda mitad del siglo XVIII, el siglo XIX y comienzos del siglo XX) aquéllos tendieron a enfatizar los lazos de Rumanía con Occidente. Una segunda tendencia, claramente contrapuesta y que es en la que nos vamos a centrar aquí, es la de los “dacionistas”, que identifican a los rumanos como descendientes de los dacios y getas. Por supuesto, aceptan que aquéllos adoptaron el latín de sus conquistadores, pero proclaman la independencia del pueblo rumano respecto a poderes exteriores. La tercera tendencia, la más aceptada hoy en día, podría denominarse “daco-romanista”, haciendo alusión a una mezcla entre colonos romanos e indígenas dacios para explicar la ascendencia de los rumanos. Las tres tendencias sostienen la existencia de algún tipo de continuidad poblacional sobre el territorio desde la época romana hasta la actualidad.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, la historiografía rumana vio el surgimiento de la tendencia dacionista, opuesta a la latinista al buscar el origen de los rumanos en el elemento autóctono de población antigua, esto es, en los getas y dacios, como respuesta al trabajo desarrollado por la Escuela de Transilvania a favor de la postura “latinista”. Si las generaciones previas habían logrado cumplir el gran deseo común de la creación de un Estado moderno y europeo, independiente y que reuniera todos los territorios rumanos en una unidad nacional con una lengua propia, la nueva generación de jóvenes buscaría ahora sus propias vías y aspiraciones, con la redefinición de la cultura nacional en pos de la especificidad, preconizando la búsqueda y la experiencia de lo «auténtico». Esta joven generación, como la de 1927, encabezada por Mircea Eliade, va a querer reencontrar su verdadero carácter, porque teme su pérdida: los rumanos son latinos, pero al mismo tiempo son ortodoxos; y son europeos, pero también participan de una tradición oriental²⁹.

Si a comienzos de los años 20 el filósofo y dramaturgo Lucian Blaga desafió las perspectivas dominantes en aquellos momentos, en las que prevalecían las tendencias latinistas en la formación del pueblo rumano, poco después, la

28 Para una mayor profundización en esta cuestión, ver especialmente el lúcido estudio de BOIA, L.: *History and myth in Romanian consciousness*, Budapest, 2001 (edición inglesa del original en rumano, *Istorie și mit în conștiința românească*, Bucarest, 1997). También ILLYÉS, E.: *History and ideology. The Daco-Roman theory in Romanian historiography*, Viena-Stuttgart, 1982; HITCHINS, K. (ed.): *The identity of Romania*, Bucarest, 2003.

29 DANA, D.: «Le Zalmoxis de Lucian Blaga, entre construction et révolte: un aspect du débat sur le “spécifique national” dans la Roumanie d’entre-deux guerres», en *Caietele Echi-nox*, n° 12, 2007, pp. 334-353, cit. p. 334.

historiografía rumana, con el historiador Vasile Pârvan a la cabeza, siguió su ejemplo, y dio comienzo de forma más notoria a las tendencias dacianistas, que situaban a los antiguos dacios como origen de la cultura y del pueblo rumanos. En lo que nos interesa a nosotros aquí y ahora, Pârvan, que en ningún caso minusvalora la aportación romana a la formación del pueblo rumano, llega en su obra de referencia³⁰ a unas conclusiones sobre la admirable religiosidad y moralidad de los getas, donde Zalmoxis ocuparía un lugar esencial en la construcción de una Dacia profundamente espiritual y que habría de convertirse en matriz de la Rumanía futura. Sus discípulos y admiradores, especialmente los diletantes, sólo retuvieron la imagen sublime de los getas y dacios y se olvidaron de los romanos. De hecho, como Pârvan concluía que «lo que es cierto es la gran religiosidad de los getas»³¹, eso fue exactamente lo que sus discípulos directos y también sus admiradores, historiadores o aficionados, comprendieron de su exposición y desarrollaron en algunos estudios serios y muchos otros no tan serios sobre la religión original de sus «ancestros» dacios y getas. Incluso, en una monografía póstuma, Pârvan volvió a insistir en la oposición entre los tracios del sur, dedicados a las orgías, y los getas y dacios del norte, caracterizados por su religiosidad³².

La nueva generación, en la búsqueda de lo original y lo auténtico en la formación del pueblo rumano, preferirá sobradamente a los getas y dacios, estos elementos autóctonos, sobre los ancestros clásicos. Y permanece entonces (y se desarrolla y vulgariza de forma inusitada en los años 30) lo esencial de la hipótesis de partida de Pârvan: la posición central y la permanencia del culto de Zalmoxis en la civilización de los dacios, y la excelencia moral y religiosa de éstos, que habría sido lograda, como hemos visto reflejado en las fuentes clásicas y en las posteriores, a través de las reformas de Deceneo. Se aceptaba además en general la idea del monoteísmo geto-dacio, que habría sido un elemento de acercamiento al Cristianismo, junto a la creencia en la inmortalidad del alma, tal y como ellos lo veían. Por ejemplo, en la obra de C. C. Giurescu se manifiesta la superioridad de los principios morales entre los geto-dacios que había impresionado a los autores antiguos, y se considera su religión —una religión «superior», de un alto idealismo— como el elemento esencial de su cultura. Y estima Giurescu que «ya no podemos considerar a los dacios como bárbaros». Para él, son la base étnica del pueblo rumano³³.

El interés por Zalmoxis, por la religión geto-dacia y por las pretendidas reformas de Deceneo se acrecenta a finales de los años 30, con un número importante de libros, artículos y conferencias sobre estas cuestiones. Surge

30 PÂRVAN, V.: *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucarest, 1926.

31 *Ibid.*, p. 164.

32 *Ídem: Dacia. An outline of the early civilizations in the Carpatho-Danubian Countries*, Cambridge, 1929. Se trata de una monografía póstuma en la que se recogen las conferencias que pronunció en la Universidad de Cambridge en 1926.

33 GIURESCU, C.C.: *Istoria românilor*, I, Bucarest, 1946 (5ª ed.), pp. 107-112.

entonces la primera revista rumana de historia de las religiones, titulada precisamente *Zalmoxis* (tuvo solamente tres números, publicados en París entre 1938 y 1942) y dirigida por Mircea Eliade, aunque parece que el título se lo sugirió su amigo Jean Coman, del que vamos a hablar enseguida, como símbolo de la espiritualidad autóctona³⁴. En estos y en otros estudios, los getas y los dacios, los tracios septentrionales³⁵, están caracterizados por la creencia en la inmortalidad y por su profunda moralidad y religiosidad, y se insiste en su fondo indo-europeo, y se oponen continuamente al mundo tracio del sur, caracterizado como orgiástico. El papel del vino –prohibido para unos por mandato religioso, causante de los mayores excesos para los otros– se revela fundamental en el desarrollo de esa concepción sobre la profunda moralidad y religiosidad de dacios y getas, a partir de lo que habían dicho las fuentes antiguas.

Se intuye además lo que pronto quedará claro: la búsqueda de la identificación entre los dacios –como ancestros– y los rumanos. Mircea Vulcănescu ya habla de que “la preocupación por los dacios es una búsqueda de pureza, de elevación a las esencias”, y la vida de los dacios queda ligada al “espacio vital” del pueblo rumano. La religión dacia aparece dominada por un dios único, celeste y tutelar, con diferentes nombres –entre ellos, Zalmoxis–, y queda inscrito en una serie con Adonis, Tammuz, Osiris o Cristo, que mueren y renacen, haciendo posible con su sacrificio la resurrección del mundo.

De este modo, en esos años, la espiritualidad geta era deliberadamente concebida como la prefiguración del ortodoxismo rumano, y la mayor parte de los que intentaron entonces esbozar sus características empleó nociones cristianas, haciendo siempre referencias a los lazos directos con las creencias actuales del pueblo rumano. En el culto de Zalmoxis, en su espiritualidad y moralidad, se veía a los getas y dacios como si estuviesen augurando la religión cristiana, y desde luego se pensaba que estaban mucho mejor preparados que otros pueblos para su “inevitable” recepción. Dado que el pueblo rumano es, sobre todo, de religión cristiana ortodoxa, la conexión se realizaba, como no podía ser de otra forma, con el dios supremo de los dacios, y no con el panteón romano. Pero las líneas que nos dejó Heródoto sobre el culto de Zalmoxis –después de Heródoto no hay testimonios de la continuación del culto más adelante³⁶– y los otros testimonios que ya hemos visto sobre la moralidad y religiosidad de los getas y dacios fueron tomados y amplificados en la cultura rumana, especialmente en este período de entreguerras y en el espectro político de la derecha nacionalista, hasta lograr una completa biblioteca. Incluso Mircea Eliade defiende en un trabajo suyo publicado en Madrid³⁷ que aunque

34 DANA, D.: «Le Zalmoxis...», p. 339.

35 Ver CARBÓ GARCÍA, J. R.: «Sobre la correcta denominación de los pueblos tracios del norte: dacios y getas», en *Florilib*, nº 12, 2001, pp. 97-115.

36 DANA, D.: *Zalmoxis de la Herodot...*, pp. 164-165.

37 ELIADE, M.: *Los rumanos. Breviario histórico*, Madrid, 1943.

los romanos conquistaron Dacia, los dacios preservaron sus costumbres, su forma de vida y sus virtudes ancestrales relatadas por los autores antiguos, y en los pueblos y montañas el culto de Zalmoxis se habría perpetuado, incluso bajo diferente nombre, de modo que cuando los primeros «misioneros» cristianos llegan para traer la nueva fe a los daco-romanos, éstos abrazaron el Cristianismo al instante y antes de que otros pueblos lo hicieran: como ya comentábamos páginas atrás, para Eliade –y muchos otros– Zalmoxis habría preparado el camino para la fe cristiana desde siglos antes, constituyéndose en este sentido en un verdadero precursor³⁸.

Este interés generalizado por la moralidad, espiritualidad y religiosidad de los geto-dacios no es sino un índice de las búsquedas de los orígenes y de la especificidad nacional. Los partidarios del dacianismo proclamaban su rechazo a la imitación de un Occidente corruptor, pero al mismo tiempo imitaban ese Occidente al buscar unos orígenes –profundos, antiguos, auténticos, gloriosos...–³⁹. Se trata de la misma actitud mostrada hacia los otros precursores históricos en la Europa de la extrema derecha y el Nuevo Orden: para la Italia fascista, el Imperio Romano; para la Alemania nazi, el pasado ario y germánico; y para la España franquista, los pueblos ibéricos y la Hispania visigoda, ya exaltada y recuperada desde la Baja Edad Media y el reinado de los Reyes Católicos. De este modo se constata el gran poder de legitimación y justificación del pretérito más remoto, apropiado en diferentes momentos y circunstancias nacionales. Y en ese contexto de 1940, cuando los nazis clamaban la superioridad de la raza germánica, los exponentes de la extrema derecha nacionalista rumana en torno al movimiento de los Legionarios y el *conducator* mariscal Antonescu no se echaron atrás a la hora de invocar un modelo similar e incluso mejor que aquél: entre las tribus germánicas –que los autores clásicos, comenzando por Tácito, caracterizaban peyorativamente entre otras cosas como un cúmulo de borrachos en su vida cotidiana⁴⁰– y la civilización de los dacios –con su unidad política de carácter estatal, su cultura, su religión y, desde luego, su alta espiritualidad y moralidad, abstinencia y sobriedad– las referencias a los tiempos más remotos, con ese mayor poder de legitimación y justificación, serían siempre una ventaja a favor de los rumanos⁴¹.

Este período estuvo marcado por los estudios de Ioan Coman, al que ya hemos hecho referencia, un teólogo y filólogo clásico que se especializó en la religión geto-dacia y que desarrolló la tesis de un monoteísmo «étnico» que habría explicado la rápida cristianización de los getas y dacios. Su estudio fue caracterizado por I.I. Russu como una «exposición en un espíritu teológico

38 BOIA, L.: *History and Myth...*, pp. 99-100.

39 Cfr. CARBÓ GARCÍA, J.R.: «Antigüedad, teatro e historiografía en Rumanía (1ª mitad s. XX): Lucian Blaga y Vasile Pârvan», en *RevHisto* 12, 2010 (1), pp. 50-56 (cit. pp. 53-54).

40 Tac., *Germ.*, 22.

41 BOIA, L.: *History and Myth...*, p. 100.

cristiano, manifiestamente influenciado por las opiniones de Pârvan», del que era discípulo, y acentuó siempre la moralidad, la espiritualidad, el idealismo, el heroísmo y la creencia en la inmortalidad, en un «pre-monoteísmo» exclusivo y nacionalista. Precisamente, realizó un estudio prolijo sobre Deceneo, al que caracterizó como un hombre excepcional del mundo antiguo y al que atribuyó una gran reforma moral y social basada en los rasgos ya apuntados por los autores clásicos, que habría dado forma al pre-monoteísmo de getas y dacios. Según él, los dacios son, como nación, una creación de la reforma de Deceneo, y el culto de Zalmoxis era la religión «nacional» de los «geto-dacios»⁴². Coman es la máxima expresión de las ligaduras creadas entre la tendencia historiográfica dacianista y posiciones ideológicas de extrema derecha, la especificidad rumana exacerbada en un potente sentimiento nacionalista y la intolerancia ortodoxista⁴³. En torno a 1980, con ocasión del nuevo interés por los dacios manifestado por el régimen de Ceaușescu, Coman retomó sus posiciones sobre Zalmoxis y Deceneo en varios estudios publicados en revistas eclesiásticas, en las actas de los congresos de tracología y también en el extranjero, lo que indicaba con claridad la bendición del Partido a sus tesis; tesis que pueden comprenderse mejor a la luz de esta afirmación suya: «la negación del monoteísmo y de la inmortalidad del alma geta está ligada orgánicamente a la negación de la divinidad de Jesucristo. Todo está ligado en sistema»⁴⁴.

Podemos hacernos una idea de hasta dónde han podido llegar los estudios sobre la religión, la espiritualidad y la moralidad de los getas y dacios a partir de los testimonios de los autores antiguos. Éstos interpretaban que los avances políticos y sociales, los avances religiosos y los avances científicos sólo fueron posibles mediante la implantación, como paso previo, de esa reforma moral a través de la educación y la obediencia a las leyes, a su vez sólo alcanzables previa imposición religiosa de la abstinencia y la sobriedad, con la prohibi-

42 A destacar COMAN, I.: «Zalmoxis. Un grand problème gète», en *Zalmoxis*, nº 2, 1939, pp. 79-110; *Ídem*: «Décénée», en *Zalmoxis*, nº 3, 1940-1942, pp. 103-160; *Ídem*: «Zalmoxis et Orphée», en *BIAB*, nº 16, 1950 (*Serta Kazaroviana*), pp. 177-184; *Ídem*: «Aspecte ale credinței în nemurire la traco-geto-geți», en *MitrBanat*, nº 28, 1978 (4-6), pp. 197-203; *Ídem*: «Nemurirea la traco-geto-daci...», pp. 20-55; *Ídem*: «Deceneu – reformatorul religios și promotorul culturii geto-dace», en *MitrBanat*, nº 30, 1980 (4-6), pp. 248-264; *Ídem*: «Deceneu – geniu religios și spiritual al geto-dacilor», en *MitrOlten*, nº 32, 1980 (10-12), pp. 747-753; *Ídem*: «Marele preot Deceneu, colaboratorul lui Burebista», en *BOR*, nº 98, 1980 (7-8), pp. 757-781; *Ídem*: «L'immortalité chez les Thraco-Géto-Daces», en *Actes du IIe Congrès International de Thracologie, Bucarest, 1976*, Bucarest, 1980, pp. 241-269; *Ídem*: «Cine a fost Deceneu?», en *MagIst*, nº 15, 1981 (10), pp. 15-18.

43 DANA, D.: «Le Zalmoxis...», pp. 341-343: analiza la carrera académica y producción historiográfica de Coman, criticando su falta de lucidez y su afinidad a las posiciones ideológicas, religiosas y políticas más radicales, ya fuera participando activamente con la extrema derecha rumana del Seminario Teológico Ortodoxo y la Guardia de Hierro en los años 30 y 40, o bien colaborando con el régimen de Ceaușescu a finales de los 70 y en los 80, cuando éste manifestó su interés por los dacios como ancestros de los rumanos.

44 COMAN, I.: «O Getică "stilistică"», en *Gândirea*, nº 23, 1944, pp. 35-39.

ción de beber vino y la obligación de arrancar sus viñedos para acabar con la anterior inmoderación de los dacios.

Hemos visto que a partir de los escasos datos proporcionados por Heródoto y por Estrabón se elaboró en la Antigüedad y en épocas posteriores, y en el mismo siglo pasado, toda una bibliografía que remarcaba este nuevo estereotipo geta o dacio –opuesto al estereotipo bárbaro– de su sobriedad, intelecto, moralidad y religiosidad. Pero, aparte de las fuentes escritas, en época más reciente la Arqueología nos ha proporcionado nuevos datos que no nos llevan a negar la existencia de la reforma de Deceneo ni de la prohibición de beber vino, pero que sí nos conducen a cuestionar ciertos aspectos como el alcance social, el ámbito geográfico o la duración y alcance efectivo de las medidas decretadas por el sumo sacerdote.

A lo largo del siglo I a.C. y el siglo I d.C., el consumo de vino está atestiguado en Dacia principalmente por los hallazgos arqueológicos. Como ha mostrado recientemente el arqueólogo rumano Gelu Florea, una de las fuentes del vino consumido en Dacia era la importación, como en otras áreas habitadas por poblaciones bárbaras, lo cual no excluía la producción local⁴⁵. Las ánforas de vino y aceite descubiertas son muchas, aunque estadísticamente hay una mayor presencia en las zonas extra-carpáticas, lo que se ha explicado por el hecho de que el transporte de bebidas sobre las montañas requería unos contenedores menos frágiles que la cerámica⁴⁶. Cabría destacar el sitio de Brad, en el distrito de Bacău, uno de los mejor estudiados para el análisis de la importación y distribución de ánforas, que lo señalan como uno de los pequeños centros existentes como puntos de tránsito en las zonas de Valaquia y Moldavia en cuyos mercados se podían encontrar importaciones griegas y de otras áreas⁴⁷. Y aunque Florea señala acertadamente la dificultad a la hora de poder extrapolar su situación a otros centros del área extra-carpática, aunque sí corresponden al período de tiempo que nos ocupa en relación con la controvertida prohibición del vino por Deceneo⁴⁸, sí que se trata de un caso de estudio de gran interés, teniendo en cuenta la presencia de restos cerámicos de varios centenares de ánforas romanas y helenísticas y numerosos recipientes para beber –*kantharoi*, *skiphoi*–, diseminados tanto en la zona de la acrópolis como en los asentamientos civiles⁴⁹, lo que apunta a que el

45 FLOREA, G.: «Dacians and wine», en RUSSU, L., CIONGRADI, C., ARDEVAN, R., ROMAN, C. y GĂZDAC, C. (eds.), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 2004, pp. 517-522. Ver también DAICOVICIU, H.: *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj-Napoca, 1972, pp. 65-66; VULPE, R.: *Studia Thracologica*, Bucarest, 1976, p. 55. Para la Galia, por ejemplo, ver también CUNLIFFE, B.: *La Gaule et ses voisins. Le grand commerce dans l'Antiquité*, París, 1993, cap. 2, 10.

46 GLODARIU, I.: *Relații comerciale ale Daciei cu lumea elenistică și romană*, Cluj-Napoca, 1974, pp. 31-32 y p. 38 (cit. FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 518).

47 *Ibid.*, pp. 38 y 121.

48 FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 518.

49 URSACHI, V.: *Zargidava. Cetatea dacică de la Brad*, Bucarest, 1995, pp. 48-58, 51-

consumo de vino no parece haber sido un privilegio del jefe del poblado y de la élite, sino que habría estado más extendido⁵⁰. Además, no sólo eran piezas de importación, sino sobre todo imitaciones locales de este tipo de cerámica que llegaba desde áreas mediterráneas, con una fuerte impronta del mundo helenístico más profunda que en otras regiones⁵¹. Y lo que cabe destacar especialmente es la asociación de ánforas y *kantharoi* en estos contextos, así como las analogías con la situación en la zona intra-carpática⁵².

En los *oppida* y asentamientos de Transilvania, los recipientes para beber como los *kantharoi* aparecen en menor medida que en la zona extra-carpática, y los que lo hacen demuestran una escasa importación y una presencia insignificante de las producciones de imitación locales, incluso en comparación con un único centro como el mencionado de Brad. En el este de Transilvania apenas aparecen ánforas, tanto de importación como locales, un hecho que –vuelve a insistir Florea– podría explicarse por la necesidad de contenedores más sólidos para el transporte de vino a través de las zonas montañosas⁵³. ¿O quizá nos encontremos ante una distinción geográfica en el alcance de la prohibición del consumo y de la misma producción de vino ordenada por Deceneo? Es cierto que el centro de poder político y religioso dacio en época de Burebista, en torno al cual los efectos de dicha prohibición se habrían hecho sentir en mayor medida, se encontraba en la zona intracarpática, en los montes de Oraştie, en la zona sur de Transilvania. Por otra parte, los estudios arqueológicos establecen comparaciones con datos bastante anteriores a las medidas adoptadas por el sumo sacerdote, remontándonos a mediados del siglo II a.C., por lo que la posible explicación de la distinción geográfica en relación con la cercanía a la capital dacia, Sarmizegetusa, y al mayor o menor –o inexistente– cumplimiento de la prohibición queda claramente en entredicho. También se ha señalado que otras bebidas alcohólicas como la cerveza o el hidromiel pudieran haber complementado o incluso sustituido el consumo de vino⁵⁴, y es que, sorprendentemente, la prohibición de Deceneo señalada

53, 179-181 y 209-210: aproximadamente 540 fragmentos de *kantharoi* de imitación locales encontrados en la acrópolis y otros 229 en el asentamiento civil.

50 FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 519: apunta las dificultades para el análisis del consumo de vino en relación con el estatus social debidas a la falta de este tipo de estudios dedicados a cada contexto arqueológico específico, aunque el inventario funerario sí que está mejor investigado y en él se aprecia que las ofrendas funerarias de vino eran un privilegio de menos del 10% del total de la población entre mediados del siglo II y mediados del I a.C. Cfr. POUX, M. y FEUGÈRE, M.: «Le festin, miroir privilégié des elites celtiques de Gaule indépendante», en GUICHARD, V. y PERRIN, F. (dir.), *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (Ile s. avant J.-C., Ier s. après J.-C.) : table ronde, Glux-en-Glenne, 1999*, Glux-en-Glenne, 2002, pp. 199-222.

51 TEODOR, S.: *Regiunile est-carpătice ale României în secolele V-II a.Chr. Considerații generale și repertoriu arheologic*, Bucarest, 1999, pp. 94-95.

52 FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 519.

53 *Ibidem*.

54 SUCIU, L.: «Indicii pentru reconstituirea vieții cotidiene în așezările dacice. Aspecte

por Estrabón sólo hace referencia al vino a la hora de conseguir la sobriedad entre los dacios/getas, quizá por una comparación con sus vecinos tracios del sur, donde el consumo de vino estaba tan extendido⁵⁵, y sobre todo, quizá para establecer una diferencia más a favor de los dacios/getas en comparación con el resto del mundo bárbaro: los pueblos más civilizados consumían vino; los bárbaros, otras bebidas alcohólicas como la cerveza o el hidromiel⁵⁶.

Para poder seguir cuestionando los aspectos de la prohibición que nos ocupa y plantearnos si toda o parte de ella fue una elaboración historiográfica posterior inaugurada por Posidonio y Estrabón, debemos seguir analizando algunos datos arqueológicos del espacio intra-carpático.

En la parte oriental de Transilvania existen hallazgos que pueden atestar la presencia de banquetes entre los dacios intra-carpáticos en la época mencionada, como el tesoro de loza de plata de Sâncrăieni, descubierto en la cantera cerca del complejo de fuertes de Miercurea-Ciuc-Jigodin, que contenía suntuosas copas y tazas de plata para beber, similares a las piezas de servicio de las fiestas mediterráneas⁵⁷. El hecho de que el mismo tesoro incluyera ocho copas de dos asas y siete tazas de tipo *mastos*, muy similares en su tipología y en su decoración, puede apoyar la idea de que fueran usadas de forma simultánea por varios compañeros de mesa, como sucedería en los banquetes⁵⁸. Y las fuentes clásicas mencionan vasos y vasijas preciosos llevados a Roma como parte del botín de guerra de Trajano⁵⁹.

Pero es que, en la Terraza VIII de Sarmizegetusa, cerca de los santuarios que constituían el núcleo principal de la religión dacia desde la época de Deceneo y Burebista, entre los fragmentos cerámicos encontrados en el taller metalúrgico, y también en la torre próxima a la Terraza X⁶⁰, se ha descubierto también un número significativo de fragmentos de ánforas romanas, lo cual nos lleva a plantearnos si la prohibición del consumo de vino estuvo vigente

ale alimentației», en *Studii de Istorie Antica. Omagiu profesorului Ioan Glodariu*, Cluj-Napoca, 2001, pp. 159-177 (cit. pp. 171-172).

55 ARCHIBALD, Z.: *The Odryssian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*, Oxford, 1998, pp. 176-193 y 260-281.

56 Hasta la fecha, tan sólo se dispone de evidencia material del cultivo de viñas en la zona extra-carpática, en asentamientos como Brad, Popești o Piscu Crăsani. Cfr. CÂRCIUMARU, M.: *Paleoetnobotanica*, Iași, 1996, pp. 69, 100 y 189; VULPE, R.: *Așezările getice din Muntenia*, Bucarest, 1966, p. 31 (cit. FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 519).

57 POPESCU, D.: «Le trésor de Sâncrăieni», en *Dacia NS*, nº 2, 1958, pp. 157-206; CRIȘAN, V.: *Dacii din Estel Transilvaniei*, Sf. Gheorghe, 2000, pp. 69-71.

58 FLOREA, G.: «Dacians and wine...», p. 519.

59 Ioannes Lydus, *De Magistratibus*, II, 29: recogiendo el testimonio de Critón, médico de Trajano, que le acompañó en las campañas dácicas.

60 Estas terrazas pertenecen al sitio arqueológico de la fortaleza y ciudad de Sarmizegetusa. Los santuarios dácicos se hallaban fuera de este recinto y en esa zona no se ha encontrado ningún hallazgo de fragmentos de cerámica o recipientes que pudieran indicar un uso para libaciones. Los otros ejemplos y los contextos variados expuestos en las zonas intra-carpática y extra-carpática hablan igualmente a favor de un uso para el consumo.

durante mucho tiempo, aunque a la luz de los hallazgos arqueológicos, parece difícil poder sostenerlo⁶¹.

La prohibición de la producción y del consumo de vino por Deceneo como uno de los paradigmas presente en las fuentes antiguas y –ya en época reciente– en la tendencia dacianista dentro de la historiografía rumana a la hora de soportar y desarrollar sus tesis sobre la alta moralidad, espiritualidad y religiosidad de los dacios y getas, debe cuestionarse a la luz de los datos que nos ofrecen y que podrán seguir ofreciendo las excavaciones arqueológicas en Rumanía. Con esos datos y con un estudio historiográfico podremos cuestionar ya no la existencia de esa prohibición de Deceneo tal y como la recogía Estrabón, o su alcance o duración, sino también la propia repercusión de la pretendida reforma social-moral-religiosa-sacerdotal de Deceneo, que en realidad ha sido prácticamente una reelaboración posterior de la historiografía rumana dacianista a partir de los pocos datos que nos dejaron las fuentes antiguas, la mayoría de los cuales, además, provienen de un autor, Jordanes, que los incluía en su obra de forma interesada y seguramente exagerada con la finalidad de enaltecer a los antepasados míticos de los godos, los getas, y engrandecer de ese modo a los propios godos, del mismo modo que los dacianistas buscaron enaltecer todo lo posible a los getas y dacios para engrandecer de ese modo a los propios rumanos⁶².

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIBALD, Z.: *The Odrussian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*, Oxford, 1998.
- BODELÓN, S.: «Jordanes y la problemática de la Gética», en *MHA*, nº 21-22, 2000-2001, pp. 49-71.
- BOIA, L.: *History and myth in Romanian consciousness*, Budapest, 2001.
- BRADLEY, D. R.: «The composition of the Getica», en *Eranos*, nº 64, 1966, pp. 67-79.
- CARBÓ GARCÍA, J. R.: «Sobre la correcta denominación de los pueblos tracios del norte: dacios y getas», en *Florilib*, nº 12, 2001, pp. 97-115.
- «Godos y getas en la historiografía de la Tardoantigüedad y del Medievo: un problema de identidad y de legitimación socio-política», en *SHHA*, nº 22, 2004, pp. 179-206.
 - «Esclavos del destino: elegidos y marginados en los rituales religiosos geto-dacios; a propósito de un pasaje de Heródoto (Hdt. IV, 94)», en *ARYS*, nº 6, 2003-2005, pp. 29-43.

61 FLOREA, G.: «Materiale ceramiche descoperite pe Terasa a VIII-a de la Grădiștea Muncelului (II)», en *EphNap*. Nº 4, 1994, pp. 49-60, cit. p. 52.

62 Deseo expresar mi agradecimiento a Ricardo Martínez Lacy y a Jaime Alvar por sus opiniones y sugerencias vertidas sobre algunos aspectos contenidos en la primera versión de este estudio, que me han ayudado a mejorarlos, profundizarlos o a ampliar algunas perspectivas para esta versión final durante una estancia de investigación en la Universidad de Princeton entre abril y julio de 2011.

- «Antigüedad, teatro e historiografía en Rumanía (1ª mitad s. XX): Lucian Blaga y Vasile Pârvan», en *RevHisto* 12, 2010 (1), pp. 50-56.
- CÂRCIUMARU, M.: *Paleoetnobotanica*, Iași, 1996.
- COMAN, I.: «Zalmoxis. Un grand problème gète», en *Zalmoxis*, n° 2, 1939, pp. 79-110.
- «Décénée», en *Zalmoxis*, n° 3, 1940-1942, pp. 103-160.
- «O Getică “stilistică”», en *Gândirea*, n° 23, 1944, pp. 35-39.
- «Zalmoxis et Orphée», en *BLAB*, n° 16, 1950 (*Serta Kazaroviana*), pp. 177-184.
- «Aspecte ale credinței în nemurire la traco-daco-geți», en *MitrBanat*, n° 28, 1978 (4-6), pp. 197-203.
- «Nemurirea la traco-geto-daci și atingeri cu creștinismul», en *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Bucurest 1979, pp. 20-55.
- «Deceneu – reformatorul religios și promotorul culturii geto-dace», en *MitrBanat*, n° 30, 1980 (4-6), pp. 248-264.
- «Deceneu – geniu religios și spiritual al geto-dacilor», en *MitrOlten*, n° 32, 1980 (10-12), pp. 747-753.
- «Marele preot Deceneu, colaboratorul lui Burebista», en *BOR*, n° 98, 1980 (7-8), pp. 757-781.
- «L'immortalité chez les Thraco-Géto-Daces», en *Actes du IIe Congrès International de Thracologie*, Bucarest, 1976, Bucarest, 1980, pp. 241-269.
- «Cine a fost Deceneu?», en *MagIst*, n° 15, 1981 (10), pp. 15-18.
- COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.
- *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964.
- CRIMI, C.: «Aspetti Della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo», en C. MORESCHINI y G. MENESTRINA (eds.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bolonia 1992, pp. 199-216.
- CRIȘAN, I.H.: *Burebista and his time*, Bucurest, 1978.
- CRIȘAN, V.: *Dacii din Estel Transilvaniei*, Sf. Gheorghe, 2000.
- CROKE, B.: «Cassiodorus and the Getica of Jordanes», en *Classical Philology*, n° 82, 1987, pp. 117-134.
- CUNLIFFE, B.: *La Gaule et ses voisins. Le grand commerce dans l'Antiquité*, Paris, 1993.
- DAGRON, G.: «Discours utopique et récit des origines. 1-Une lecture de Cassiodore-Jordanes: les Goths de Scandza à Ravenne», en *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, n° 26,2, 1971, pp. 290-305.
- DAICOVICIU, H.: «Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa», en *Dacia N.S.*, n° 4, 1960, pp. 231-254.
- «Nouvelles données concernant le sanctuaire-calendrier dace», *Dacia N.S.*, n° 9, 1965, pp. 383-386.
- *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj-Napoca, 1972.
- DANA, D.: «Zalmoxis in Christian Context», *EphNap*, n° 9-10, 1999-2000, pp. 275-305.
- «Le Zalmoxis de Lucian Blaga, entre construction et révolte: un aspect du débat sur le “spécifique national” dans la Roumanie d'entre-deux guerres», en

- Caietele Echinox*, nº 12, 2007, pp. 334-353.
- *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, Iași, 2008.
- DEMOEN, K.: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rethoric and Hermeneutics*, Turnhout, 1996.
- ELIADE, M.: *Los rumanos. Breviario histórico*, Madrid, 1943.
- *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de la Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid, 1985.
- FLOREA, G.: «Materiale ceramice descoperite pe Terasa a VIII-a de la Grădiștea Muncelului (II)», en *EphNap*. Nº 4, 1994, pp. 49-60.
- «Dacians and wine», en RUSSU, L., CIONGRADI, C., ARDEVAN, R., ROMAN, C. y GĂZDAC, C. (eds.), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 2004, pp. 517-522.
- GIURESCU, C.C.: *Istoria românilor*, I, Bucarest, 1946 (5ª ed.).
- GLODARIU, I.: *Relații comerciale ale Daciei cu lumea elenistică și romană*, Cluj-Napoca, 1974.
- GOFFART, W. A.: *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Notre Dame (Indiana), 2005 (2ª ed.).
- HACHMANN, R.: *Goten und Skandinavien*, Berlín, 1970.
- HEATHER, P.: «Cassiodorus and the rise of the Amals Genealogy and the Goths under Hun domination», en *JRS*, nº 79, 1989, pp. 103-128.
- *Goths and Romans (332-489)*, Oxford, 1991.
- HITCHINS, K. (ed.): *The identity of Romania*, Bucarest, 2003.
- ILLYÉS, E.: *History and ideology. The Daco-Roman theory in Romanian historiography*, Viena-Stuttgart, 1982.
- IORDACHE, R.: «La confusion “Gètes-Goths” dans la “Getica” de Jordanes», en *Corollas philologicas in honorem J. Guillén Cabañero*, Salamanca, 1983, pp. 317-337 (= *Helmantica*, nº 34, 1983, pp. 317-331).
- JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischer Historiker*, I-III, Berlín-Leiden, 1923-1954.
- KLEIN, K. K.: «Die Gothen-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens», en *Südost-Forschungen*, nº 11, 1946-1952, pp. 84-154.
- KRAUTSCHICK, S.: *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bonn, 1983.
- LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf. A Study in the Geographical Mythology of the Middle Ages*, Madison-Milwaukee-Londres, 1967.
- LUISELLI, B.: «Cassiodoro e la storia dei Goti», en *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 mayo 1977)*, *Atti dei Convegni Lincei*, nº 45, Roma, 1980, pp. 225-253.
- MOMIGLIANO, A.: «Cassiodorus and Italian Culture of His Time», en *PBA*, nº 41, 1955, pp. 207-245 (= *Studies in Historiography*, Londres 1966, pp. 181-210).
- O'DONNELL, J.J.: *Cassiodorus*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979.
- PÂRVAN, V.: *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucarest, 1926.

- *Dacia. An outline of the early civilizations in the Carpatho-Danubian Countries*, Cambridge, 1929.
- PETOLESCU, C. C.: «Varia Daco-Romana (VI): Confuzia între geți și goți în antichitatea târzie», en *Thraco-Dacica*, n° 4, 1983, pp. 147-149.
- PETRE, Z.: «À propos des sources de Jordanès, *Getica* 39-41 et 67-72», en BOIA, L. (ed.): *Etudes d'historiographie*, Bucarest, 1985, pp. 39-51.
- *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, 2004.
- POPESCU, D.: «Le trésor de Sîncrăieni», en *Dacia NS*, n° 2, 1958, pp. 157-206.
- POUX, M. y FEUGÈRE, M.: «Le festin, miroir privilégié des elites celtiques de Gaule indépendante», en GUICHARD, V. y PERRIN, F. (dir.), *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (IIe s. avant J.-C., Ier s. après J.-C.) : table ronde*, Glux-en-Glenne, 1999, Glux-en-Glenne, 2002, pp. 199-222.
- REYDELLET, M.: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981.
- SØBY-CHRISTENSEN, A.: *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen, 2002.
- SUCIU, L.: «Indicii pentru reconstituirea vieții cotidiene în așezările dacice. Aspecte ale alimentației», en *Studii de Istorie Antică. Omagiu profesorului Ioan Glodariu*, Cluj-Napoca, 2001, pp. 159-177.
- SVENNUNG, J.: *Jordanes und Scandia*, Estocolmo, 1967.
- *Zur Geschichte des Goticismus*, Upsala, 1967.
- «Zur Cassiodor und Jordanes», en *Eranos*, n° 67, 1969, 1-3, pp. 71-80
- TEILLET, S.: *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984.
- TEODOR, S.: *Regiunile est-carpătice ale României în secolele V-II a.Chr. Considerații generale și repertoriu arheologic*, Bucarest, 1999.
- URSACHI, V.: *Zargidava. Cetatea dacică de la Brad*, Bucarest, 1995.
- VON SYBEL, H.: «Zu dem Aufsatz: Geten und Gothen», en *Zeitschrift für Geschichte*, n° 7, 1847, pp. 288-296.
- VULPE, A.: «Geto-Dacii?», en *CICSA*, n° 1-2, 1998, pp. 2-11.
- VULPE, R.: *Așezările getice din Muntenia*, Bucarest, 1966.
- *Studia Thracologica*, Bucarest, 1976.
- WAGNER, N.: *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, en *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Julturgeschichte der germanischen Völker*, N.F. 22, Berlín, 1967.
- ZECCHINI, G.: «Cassiodoro e le fonti dei *Getica* di Giordane», en *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, pp. 193-209.

LA REHABILITACIÓN DE LAS *APARCHAI* EN ÉPOCA IMPERIAL

THE REHABILITATION OF THE *APARCHAI* IN IMPERIAL PERIOD

ROCÍO GORDILLO HERVÁS

Universidad Pablo de Olavide

ARYS, 9, 2011, 177-190 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El tema que se va a tratar en este artículo es la rehabilitación de unos rituales que, aún habiendo sido utilizados como símbolo de sometimiento de las poblaciones griegas orientales y occidentales bajo la *polis* ateniense, van a ser restaurados bajo el gobierno del emperador Adriano. Esta rehabilitación traerá consigo una nueva definición de lo que ellos significan puesto que se van a definir como el elemento ritualítico unificador de la nueva comunidad helenica gestada en torno al siglo II d.C.

ABSTRACT

This article addresses the restoration of the *aparchai* rituals which, despite having previously been the symbol of subjection of the east Greek and west Greek population under the Athenian *polis*, were restored under the rule of emperor Hadrian. The analysis of this restoration will allow for a new definition of such ritual elements as the unifying factor for the new hellenic community which took form around the second century AD.

PALABRAS CLAVE

Eleusis; Adriano; *Aparchai*; Panhellenion

KEYWORDS

Eleusis; Hadrian; *Aparchai*; Panhellenion.

Fecha de recepción: 07/06/2011

Fecha de aceptación: 11/10/2011

Durante el siglo II d.C., el emperador Adriano acercó la política imperial romana a los territorios de tradición griega¹. Este hecho trajo como consecuencia una serie de reformas que llegarían a su punto culminante con la creación de una nueva asamblea, centralizada en Atenas, cuyo objetivo principal era la de servir como enlace directo entre las distintas élites poliadas que sustentaban el poder en las ciudades y el propio emperador. El Panhelenion², sinedrion de los Panhelenes³ o también llamado Panhelenion Ático⁴, surge de este modo como el cenit de la labor pro-helénica del emperador.

La política panhelénica de Adriano sobre la que se fundamenta la erección de la liga del Panhelenion tiene como base religiosa principal los rituales que se organizaban en el santuario de Eleusis vinculados a las dos diosas, Demeter y Core. Los llamados misterios, principales celebraciones que tenían lugar en el recinto sacro de Eleusis, estaban desde antaño muy próximos al mundo romano⁵. Muchos de sus ciudadanos habían participado de los rituales, así como el primero de los emperadores, Octavio Augusto⁶, cuya iniciación había sido celebrada a través de la acuñación de un tipo monetar donde se representa en el anverso al emperador junto con la leyenda IMPERATOR CAESAR,

1 Por ello, en las fuentes romanas, se le denomina a menudo como *graeculus*: HA *Had.* 1.5; Epit. *De Caes.* 14.2; Juv 3.78. Sobre su significado véase: GRAINDOR, P.: *Athenes sous Hadrien*, El Cairo, 1934, 1; DUBUISSON, M.: “*Graecus, graeculus, graecari*: l’emploi péjoratif du nom des grecs en latin”, en SAID, S.: *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l’identité grecque*, Leiden, 1991, 315-335.

2 IG XIV 829=OGIS 497; IG II² 1088-1090; OLIVER, J.: *Marcus Aurelius: aspects of civic and cultural policy in the East*, New Jersey, 1970, 7.

3 IG II² 3386.

4 IG II² 1077; IG X 2.181.

5 Sobre los misterios de Eleusis véase: MYLONAS, G.E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961; CLINTON, K.: “The Eleusinian Mysteries: Roman initiates and benefactors, second century B. C. to A. D. 267”, *Aufstieg und Niedergang 18.2*, 1989, 1499-1539; PARKER, R.: *Athenian religion: A History*, Oxford, 1996; CLINTON, K.: *Eleusis, the inscriptions on stone: documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and public documents of the Deme*, Atenas, 2005-2008; LIPPOLIS, E.: *Mysteria: archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milán, 2006.

6 La iniciación de Octavio Augusto tuvo lugar en el mes de Boedromion del año 31 a.C. Sobre la misma véase: Dio Cass. 51.4.1, 54.9.10; FOUCART, P.: *Les Mystères d’Eleusis*, París, 1914; GRAINDOR, P.: *Athènes sous Auguste*, El Cairo, 1927, 22; BOWERSOCK, G. W.: *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, 75; CLINTON, K.: “The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C to A.D. 267”, *ANRW 2.18.2*, 1989, 1499-1539, (1507-1508); BÖHME, CH.: *Princeps und Polis. Untersuchungen zur Herrschaftsform des Augustus über bedeutende Orte in Griechenland*, Berlín, 1992, 207-210.

mientras que en el reverso, junto con la leyenda AUGUSTUS, se identifica claramente la iconografía de unas gavillas de trigo, símbolo característico de las divinidades eleusianas⁷.

El propio Adriano sigue el ejemplo del primero de los emperadores participando de los misterios de Eleusis e iniciándose hasta conseguir el máximo grado, la *epopteia* en el 128/9 d.C.⁸. De nuevo, una moneda es el documento principal que indica la relación de Adriano con los rituales. En ella aparece la iconografía del emperador portando tres gavillas de trigo, símbolo de los misterios, vistiendo la toga civil con la leyenda: HADRIANUS AUGUSTUS PATER PATRIAE REN⁹. Según los investigadores, son estas últimas tres letras, junto con la representación anteriormente comentada las que están haciendo alusión a la iniciación del emperador en los misterios. Sin embargo, no se conoce a ciencia cierta la mención a la que esta abreviatura está haciendo referencia, puesto que no se ha hallado ninguna otra moneda con este mismo elemento. De este modo, son varias las hipótesis que se plantean en el estudio de esta leyenda monetar. Por un lado, se la considera una abreviatura que aludiría a la palabra REN(ovavit)¹⁰, por otro al término REN(ovator)¹¹, mientras que la más aceptada y aquella que conecta directamente con los rituales de Eleusis indica que es una abreviatura de REN(atus)¹², esto es, el

7 BMC I p. 113, n° 697.

8 Tradicionalmente se acepta esta fecha para el momento en el que Adriano consiguió el más alto grado en los misterios eleusinos, seguramente siendo acompañado por Antinoo, a quien se le inicia en el primer grado de los misterios en el mismo momento. Esta datación se obtiene a través de un tipo monetar acuñado en Roma, atribuido a los años 125-128 d.C. donde no aparece la designación de Adriano como Pater Patriae, pero iconográficamente presenta símbolos eleusinos. Sobre la datación véase: GRAINDOR, P.: *op. cit. Athènes sous Hadrien*, 1934; DEN BOER, W.: *Religion and Literature in Hadrian's Policy*, *Mnemosyne* 8.2, 1955, 123-144; GEAGAN, D.J.: "Roman Athens: some aspects of life and culture I. 86 B.C.- A.D. 267", *ANRW* 2.7.1, 1979, 373-437; CLINTON, K.: *op. cit. The Eleusinian Mysteries*, 1516; ANTONETTI, C.: "La centralità di Eleusi nell'ideologia panellenica adrianea", *Ostraka* 4.1, 1995, 149-156 (151); GALIMBERTI, A.: *Adriano e l'ideologia dell' principato*, Roma, 2007, 128.

9 BMC III p. 395, n° 1094.

10 PINDER, M.: *Über die Kistophoren und über die Kaiserlichen Silbermedailung der römischen Provinz Asia*, Berlín, 1855, 630. En contra véase, MATTINGLY, D.: *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth, 1997, 337.

11 BEAJEU, J.: *La religion romaine à l'apogée de l'empire I. Le politique religieuse des Antonins*, París, 1955.

12 KIENAST, D.: "Hadrian, Augustus und die eleunischen Mysterien", *Numismatik und Geldgeschichte* 10, 1960, 61-71, es el primero que relaciona la leyenda con los misterios eleusinos atribuyéndole a Adriano un nuevo nacimiento que vendría dado a través del conocimiento de los misterios de la diosa. CLINTON, K.: "Hadrian's contribution to the Renaissance of Eleusis", en WALKER, S. y CAMERON, A. (eds.): *The Greek Renaissance in the Roman Empire. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, Londres, 1989, 56-68, quien al atribuir la iconografía de Adriano con la representación del joven Hades, argumenta que la consideración de RENATUS es propicia ya que está intentando mostrar al emperador con el rejuvenecimiento de la divinidad, por lo que se conectaría con los misterios de Eleusis a través

renacido, aquél que ha participado y ha visto los misterios y por lo tanto ha vuelto a nacer a una nueva vida¹³. A través de estas acuñaciones monetarias se puede observar claramente cómo el emperador Adriano sigue la política del primero de los emperadores, Octavio Augusto, al menos en materia religiosa, proclamando que, como el mismo Octavio, ha conseguido conocer los misterios eleusinos. De este modo, algunos autores han querido identificar la acuñación adrianea no sólo como un renacimiento del propio emperador tras su iniciación en los cultos, sino la rehabilitación de la política y de las ideas de Octavio a través de la persona de Adriano. El emperador se convertiría en un nuevo Augusto, el renacido¹⁴.

Sin embargo, la política religiosa del santuario de Eleusis durante el siglo II d.C. va mucho más allá de la participación del emperador Adriano en los misterios de las dos diosas. El emperador en este momento, va a intervenir como evergeta al sufragar varias construcciones edilicias que tenían como cometido principal la restauración y mejora de la infraestructura general del santuario con motivo seguramente, de hacer más atrayente la peregrinación de los visitantes al santuario. De este modo, al emperador Adriano se le atribuyen la erección de dos estructuras. Por un lado, la construcción de un puente sobre el río Cefiso para que los peregrinos que participaran de la *pompe*, o procesión de los grandes misterios pudieran cruzarlo con mayor facilidad¹⁵. Mientras que por otro, dentro del propio santuario, junto a los propileos de entrada al mismo, se le atribuye la erección de un ninfeo. Éste presenta similitudes arquitectónicas con la denominada Biblioteca de Adriano en Atenas, lo que equivaldría a datarla cronológicamente en el periodo de gobierno del emperador pero sobre todo, por ser el punto final de la confluencia del agua venida a través de un nuevo acueducto que, según investigadores, habría sido también sufragado por el propio emperador¹⁶.

de los relatos míticos del santuario. Sobre esta atribución véase: ANTONETTI, C.: op. cit. 1995; KUHLMANN, P.: *Religion und Erinnerung. Die Religions politik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Göttingen, 2002, 75.

13 Sobre la participación de Adriano en los misterios véase: *HA* 13.1; Dio Cass. 69.11.1. Véase igualmente el epigrama del *hierofante* que seguramente se encargó de la iniciación de Adriano, IG III² 357.

14 Véase la descripción que Mattingly realiza de la moneda de Adriano en el BMC III p. 161: "*Hadrianus Augustus, father of his country is a re-birth of the first Augustus, a Νέος Σεβαστός as the greeks would put it*".

15 Aunque no conocemos la arquitectura ni la planimetría del puente, puesto que no se han conservado restos arqueológicos, si podemos atribuir su construcción al emperador Adriano a través de una inscripción que muestra la salida del mismo directamente desde el santuario eleusino hacia Éfeso, puesto que estaba en el santuario inaugurando la culminación de las obras del puente: SIG³ 383.

16 Sobre el ninfeo véase: MYLONAS, G. E.: *Eleusis and the eleusinian mysteries*, Princeton/Londres, 1961, 165-166. Sobre la comparación arquitectónica con la biblioteca de Adriano en Atenas véase: CLINTON, K.: op. cit. «Hadrian's contribution...», 63.

Pero la labor imperial en la rehabilitación y puesta en valor del santuario de Eleusis va más allá. El propio Adriano realizó una ley con la que pretendía regular los impuestos establecidos a los pescadores locales de la región que suplían el mercado eleusino en el periodo en la que se llevaban a cabo los misterios así como la absolución del pago de los impuestos derivados de dicho comercio. De este modo, se favorece la venta directa del alimento y se acaba con los especuladores que elevaban sobremanera los precios del pescado: “y para conocimiento general, la epístola ha de ser grabada en el Pireo, ante el *Deigma*”, lugar portuario donde los comerciantes exponían sus mercancías¹⁷.

Lo que se ha comentado hasta este momento, es la implicación personal e individual del emperador en la restauración y rehabilitación de un santuario donde se realizaban cultos de tipología misteriosa que, aunque venerados por el imperio romano, habían perdido gran parte del esplendor originario. Eleusis como santuario panhelénico se enfrenta a otros recinto sacros que aportaban al peregrino una mayor cantidad de espectáculos que resultan más atrayentes, como aquellos que conformaban la archaia *periódos*, donde los *agones*, o competiciones de tipología atlética, se erigen como elemento principal de captación de los fieles helenos. Entre los diversos *agones*, Olimpia y Delfos eran los más importantes. Cabe destacar entre ambos, el santuario pítico puesto que no solo funcionaba como sede de rituales atléticos sino que, al ser sede de la Anfitionía y controlar uno de los oráculos más importantes del mundo antiguo, se define así mismo como baluarte del panhelenismo¹⁸. Sin embargo, durante el siglo II d.C. el santuario de Eleusis va a cobrar una importancia inusitada, rehabilitándose a través de las evergesías del emperador Adriano, pero sobre todo gracias a la labor de la nueva asamblea que se establece en Atenas, el Panhellenion¹⁹, quien no solamente le otorgará a Atenas la posición central de la nueva Grecia, sino que tomará al santuario de

¹⁷ IG II² 1103.

¹⁸ Cic *Inu.* 2.69.

¹⁹ Sobre el Panhellenion véase: GRAINDOR, P.: *op. cit. Athènes sous Hadrien*, 1934 ; OLIVER, J.: *Marcus Aurelius: aspects of civic and cultural policy in the east*, Princeton/ New Jersey, 1970; SPAWFORHT, A. J. y WALKER, S.: “The world of the Panhellenion I: Athens and Eleusis”, *JRS* 75, 1985, 78-104; SPAWFORHT, A. J. y WALKER, S.: “The world of the Panhellenion II. Three dorian cities”, *JRS* 76, 1986, 88-105; SPAWFORTH, A. J.: “The Panhellenion Again”, *Chiron* 29, 1999, 339-352; WILLERS, D.: *Hadrians panhellenisches Program: Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian*, Basilea, 1990; BOATWRIGHT, M. T.: “Hadrian, Athens and the Panhellenion”, *JRA* 7, 1934, 426-431; JONES, C. P.: “The Panhellenion”, *Chiron* 26, 1996, 29-56; JONES, C. P.: “A Decree of Thyatira in Lydia”, *Chiron* 29, 1999, 1-21; JONES, C. P.: “A letter of Hadrian to Naryka (Eastern Locris)”, *JRA* 19, 2006, 151-162; ROMEO, I.: “Il Panhellenion, Gortina ed una nuova copia dello Zeus di Dresda”, *ASAA* 70-71, 1993, 325-337; ROMERO, I.: “The Panhellenion and ethnic identity in Hadrianic Greece”, *Classical Philology* 97, 2002, 21-40; DOUKELLIS, P. N.: “Hadrian’s Panhellenion: a network of cities?“, *Greek and roman networks in the Mediterranean*, Londres/ Nueva York 2009, 299-310; GORDILLO HERVÁS, R.: *El Panhellenion*, Florencia, 2011 (tesis sin publicar).

Eleusis y a los rituales que allí se realizaban como principal sustento religioso sobre el que difundir la nueva idea panhelénica. De este modo, la centralidad religiosa tradicional de Delfos, va a quedar soterrada bajo la implicación de Eleusis, hecho que va estar fomentado no solo por los griegos miembros del Panhelenion, sino como se ha podido observar anteriormente, a través del propio emperador Adriano, quien incluso introduce al santuario dentro de la nueva *periodos* agonística organizada por él mismo²⁰. Es por ello, que se considera importante no sólo analizar la labor del emperador en la construcción de la nueva concepción política panhelénica, sino observar cómo la recién creada en tiempos de Adriano, asamblea del Panhelenion, utiliza el santuario de Eleusis para difundir y propagar los nuevos presupuestos identitarios de la comunidad griega, con motivo de unificar a todos los helenos bajo unas mismas características donde la religión juega un papel de primer orden.

Como se ha comentado anteriormente, los misterios eleusinos son las principales celebraciones que se llevan a cabo en el santuario. Sin embargo, aparte de éstas en Eleusis tenían lugar otro tipo de rituales religiosos, las *aparchai*, o la ofrenda de los primeros frutos recogidos en la cosecha. Esta práctica, según la documentación literaria, se le atribuye a las divinidades conectadas con la agricultura y el campo:

“Se dice que el rey Oeneo, cuando bendijo el año, a Ceres (Demeter)²¹ le dio los primeros frutos de trigo, a Liaeco (Dionisos) le sirvió el vino, a la Minerva (Atenas) de pelo dorado, el aceite de su propio árbol sagrado. Las valoradas oblacones, dar lo primero a los dioses de la granja y del campo, alcanzaba a los dioses del cielo²²”

La práctica de las *aparchai* en el santuario de Demeter y Core en Eleusis se documenta desde época arcaica. Según la documentación conservada, la institución del ritual eleusino se enlaza con motivo de una carestía alimentaria que había alcanzado a la totalidad de los territorios de Grecia. Ante ello, las distintas *poleis* acudieron al santuario de Delfos para consultar el oráculo de Apolo quien les ofrece un procedimiento a seguir para acabar con la situación de precariedad: los atenienses debían de realizar un sacrificio a Demeter en nombre de todos los griegos, antes de la estación del arado para que los cam-

20 Sobre la nueva *periodos* organizada por Adriano véase: PETZL, G. y SCHWERTHEIM, E.: *Hadrian und die dionysischen Künstler. Drei in Alexandria Troas neugefundene Briefe des Kaisers und die Künstler-Vereinigung*, Bonn, 2006; GORDILLO HERVÁS, R.: “La organización adrianea de los festivales panhelénicos”, en CORTÉS COPETE, J.M; MUÑIZ GRIJALVO, E. y GORDILLO HERVÁS, R. (eds.) *Grecia ante los imperios*, Sevilla, 2011, 411-423.

21 Véase sobre la ofrenda de los primeros frutos a Demeter: Hom. *Hymn Dem* 2.441; *Hymn Orph* 40c; Paus. 1.37.2, 8.15.1-4, 8.42.1.

22 Ov. *Met* 8.272.

pos volvieran a dar fruto²³. A partir de este hecho, con motivo de agradecimiento a la ofrenda realizada por Atenas, todos los estados griegos a partir de entonces enviarán la ofrenda de las primeras cosechas a la diosa de Eleusis, bajo la organización y administración de la *polis* ateniense, ciudad que va a ser la encargada desde entonces de velar por la distribución de las donaciones en el santuario como se demuestra en el siguiente epígrafe:

 Ἰν εἰς Ἐλευσίνιο
 πένπται ἰσταμένου
 ιεροφάντη καὶ κήρυκι
 ε[ἰ]ς ἄριστον τὴν ἑορτὴν
 προαγορεύουσιν τῶν
 Προηροσίων.
 ἐβδόμη ἰσταμένου
 Ἀπόλλωνι Πυθίῳ [α]ῖξ
 καὶ τὰ ἐφ' ἱεροῖς, πρόγονον
 καὶ τὰ μετὰ το[ύ]του
 τράπεζαν κοσμήσαι
 τῷ θεῷ ἱερώσυνα ἱερεῖ

 ἱε[ρο]φάντη καὶ τα[ῖ]ς
 ἱερείαις ταῖς [ἐν] Ἐλ[ε]υσῖν[ι]
 ἐν τεῖ πανν[υ]χ[ί]δι
 παρέχειν σπονδ[ὰς]
 ψαιστὰ καὶ τ—
 ΔΔ
 ἱε[ρ--]
 τελ ---
 Ποσ[ειδῶνι -]
 ι · λε · σ —
 πρὸς [τ]ὸ μέγαρον
 εἰ[ς] ἀπομετρα τῇ ἱερείαι
 τῇ τοῦ Πλούτωνος ἱερεῖαι²⁴

Esta inscripción es clave para datar la realización de las primeras *aparchai* en torno al siglo VI a.C.²⁵ cuya administración estaba regida por el *hierofante* y el *hierokerix* o heraldo sagrado quien era el encargado de anunciar a las ciudades, el momento de celebración de la misma en conexión con la *Proero-*

²³ Isoc. *Paneg* 4.31.

²⁴ Inscripción datada en el siglo IV a.C.: IG II² 1363, SIG³ 1038, CLINTON, K (2005) n° 175.

²⁵ Otros investigadores piensan que la realización de los primeros rituales deben fecharse en torno al 760 a.C., año de celebración de la quinta Olimpiada: MYLONAS, G.C.: *op. cit. Eleusis*, 1961, 7.

sía²⁶, o fiesta que conmemoraba la práctica de las ofrendas en el cuarto mes del calendario ático vinculado a la vendimia de principios de otoño. Y es que la *polis* de Atenas está totalmente ligada a este ritual, como se ha visto anteriormente, desde su implantación. Las donaciones debían pasar necesariamente por la ciudad antes de su llegada al santuario de Eleusis donde el *hierofante* se encargaba finalmente de su distribución. Este hecho, parece documentarse en época de Solón, quien dicta una ley por la cual la *boulé* tenía permiso para reunirse en el Eleusinion, lo que parece indicar que el arconte *basileus* debía de hacerse cargo de la administración de los misterios y por tanto de todos los rituales que en él se emplazaban²⁷. Igualmente en época clásica, el principal representante de la *polis* de Atenas era quien designaba a aquellos que iban a ejercer los cargos sacerdotales del santuario de Eleusis por lo que, la administración de los rituales eleusinos, parece estar totalmente controlada por élite poliada ateniense, sobre todo en torno a dos familias principales, los Eumólpidas y los Céricas²⁸.

La implicación de Atenas en la organización de los rituales eleusinos es tan importante que las fiestas van a ser utilizadas como herramienta de control político ateniense ante los estados participantes de la denominada Liga Ático-Délica²⁹. Este hecho queda totalmente reflejado a través de una inscripción donde se muestra claramente el papel de Atenas como distribuidora y organizadora de las ofrendas que llegaban a la ciudad con motivo de la celebración de la *proerosía* en este periodo³⁰. Esta inscripción es clave a la hora de entender el papel jugado por la ciudad ateniense, puesto que en él se recogen los distintos grados de obligatoriedad que las ciudades tienen para

26 Sobre la proerosía véase: Eur. Suppl 28-36, donde se establece que las mujeres que pertenecían a la aristocracia iban desde Atenas hasta Eleusis para participar de estas ceremonias. Plut. *Mor* 144a-b. MIKALSON, J. D.: *The sacred and civil calendar of the athenian civil year*, Princeton, 1975 67-68; ROBERTSON, N.: "New light on Demeter's mysteries: the festival Proerosia", *GRBS* 37, 1996, 319-379; DILLON, M.: *Girls and women in classical Greek religion*, Londres / Nueva York, 2001,12.

27 Andoc. 111-116. CLINTON, K.: "The nature of the late fifth-century revision of the Athenian Law Code", *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*, 1982, 27-37; RHODES, P. J.: "The Athenian Code of Law", *JHS* 3, 1991, 87-100.

28 LIPPOLIS, E.: *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Génova, 2006, 118,

29 Durante el control de Atenas de la liga de Delos, obligó a las ciudades aliadas el pago de las primicias a las dos diosas de Eleusis. De este modo, en una inscripción hallada en Delfos recogida por Pausanias establecía el listado de las poleis que habían mandado su donativo al santuario eleusino: Paus. 10.11.6: "Los atenienses también construyeron un pórtico con los espolios que cogieron de su guerra contra los habitantes del Peloponeso y sus aliados griegos. También habían dedicado las figuras que representaban las cabezas de barcos y escudos de bronce. La inscripción enumera las ciudades con las que los atenienses enviaron las primeras frutas: Elis, Lacedemonia, Sición, Megara, Pelene en Acaya, Ambracia, Leucas y Corinto. Dice que de los espolios tomados en esas batallas navales una parte era ofrecido a Teseo y a Poseidon en el promontorio llamado Rium."

30 IG I² 76; IG I³ 78; SIG³ 83.

participar de los rituales eleusinos. Por un lado deben entregar necesariamente la ofrenda los ciudadanos atenienses, en un segundo grado, las ciudades miembros de la Liga, mientras que en último lugar, se realiza una invitación a las restantes *poleis* de Grecia para que formen parte de esta práctica: “*allí donde les parezca posible, hablándoles acerca de lo que pagan como primicias los atenienses y sus aliados y no ordenándoles, sino invitándolos a ofrecer primicias si lo desean según las costumbres y el oráculo de Delfos*”. Pero también muestra la capacidad administrativa de Atenas en el momento de organizar todas las donaciones enviadas a la *polis* con motivo de la celebración de las fiestas. De este modo, si la ofrenda ha sido realizada por los ciudadanos atenienses, cada demarco, o jefe principal del demos, era el encargado de recoger los frutos y llevarlos directamente al *hierofante* de Eleusis. Si la donación ha sido enviada por alguna *polis*, ésta debía pasar en primer lugar por la aprobación de los administradores de la ciudad de Atenas para contabilizar la cantidad mandada y una vez autorizada, se entregaría al *hierofante* de Eleusis. Y es que, en la propia inscripción se normativiza la cantidad que debe ser entregada por las distintas *poleis* para las ofrendas. De trigo (doce partes de cada 100 *medimnos* cosechados) y de cebada (seis partes de cada 100 *medimnos* cosechados) para las diosas. Tanta cantidad de frutos recibía el santuario donado por la totalidad del territorio griego que, como señala en la inscripción, fue necesario la construcción de tres silos para su almacenamiento³¹.

A excepción de este epígrafe, no se encuentra ningún documento que identifique la realización de las ofrendas a las diosas eleusinas tras la disolución de la Liga Ático-Délica hasta el siglo II d.C.:

Οἱ Πανέλλην[ε]ς
Ἀρισταρ[έ]τη[ν]
ἐκ [τῆς τοῦ Δημητρίου]
καρποῦ ἀπαρχ[ῆς]³²

Οἱ ἐπὶ Φλαοί-
ου Ἀμφικλέ-
ους ἄρχοντες
Πανέλληνες

31 Los silos o *siroi* se han identificado al este del períbolos y datados en época de Pericles, véase: NOACK, F.: *Eleusis, die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes*, Berlín, 1927, 189, quien argumenta que el patio de esta estructura indica que debía de haber un almacén subterráneo. Esta propuesta ha sido ratificada por TRAVLOS, J.: *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988, 95, quien ha identificado la puerta y la forma de entrar en el mismo: “*Diese Getreidespeicher standen, wie ich nachweisen konnte, durch einen esonderen Eingang in der Nordwand mit dem NOrdor unterhalb der Grossen Propyläen in Verbindung*”. Sigue la misma teoría: MYLONAS, G. E.: *op. cit. Eleusis*, 1961, 125- 127.

32 IG II² 2956.

ἐκ τῆς τοῦ Δη-
μητρίου καρ-
ποῦ ἀπαρχῆς³³

Estas inscripciones muestran claramente la restauración de una práctica ritualística tradicional que tenía lugar en el santuario de Eleusis en conexión con la nueva asamblea del Panhelenion. Sin embargo, no aclaran el método administrativo y organizativo de las mismas, aunque podemos suponer, atendiendo a la política religiosa seguida por los emperadores durante el siglo II d.C. y principalmente la de Adriano, que el ritual no habría sufrido numerosos cambios, puesto que el emperador tiende a la rehabilitación de los cultos tradicionales y no a la re-elaboración de los mismos bajo los nuevos parámetros romanos.

Pero, ¿por qué volver a retomar una práctica ritualística que tenía aparejada la idea de sumisión de las ciudades ante la *polis* de Atenas?, ¿cuál es la intención para rehabilitar estos ritos?

La ciudad de Atenas durante el siglo II d.C. se erige como núcleo central del mundo griego siendo la sede del Panhelenion. Frente a Corinto, capital de la provincia romana, o Delfos, sede de la religiosidad helena, la *polis* ateniense necesariamente tiene que re-definirse utilizando para ello todos los elementos a su haber. Económicamente no es una ciudad que destaque sobre otras como la propia Corinto, religiosamente debe de competir no sólo con los cultos panhelénicos tradicionales, sino con las numerosas *neokorías*³⁴ surgidas en las ciudades orientales. El único eslabón que puede argumentar es su tradición cultural como centro educativo y de enseñanza filosófica y la administración de los misterios eleusinos. Este contexto va a evolucionar con motivo de la llegada del emperador Adriano quien, va a llevar a cabo una política de restauración de la ciudad tanto en materia arquitectónica, como administrativa y religiosa³⁵, cuyo punto culminante va a ser la creación de la

33 IG II² 2957.

34 Sobre las neokorías véase: BURRELL, B.: *Neokoroi. Greek cities and roman emperors*, Leiden/Boston, 2004.

35 IG II² 1102: "Sabéis que aprovecho todas las ocasiones de favorecer tanto oficialmente a la ciudad como en particular a algunos atenienses". Sobre la labor de Adriano en Atenas destaca, la ley del aceite: IG II² 1100; la creación de dos nuevas oficinas para la organización del fisco: MERITT, B.D.: "Greek Inscriptions", *Hesperia* 24, 1960, 1-77, n° 37; OLIVER, J.: "The Athens of Hadrian", *Les empereurs romains d'Espagne*, Sevilla, 1965, 126-127. Sobre la biblioteca de Adriano: GRAINDOR, P.: *op. cit. Athènes sous Auguste*, 1927; HOFF, M. C.: "The early history of the roman agora at Athens", en WALKER, S. y CAMERON, A. (eds.): *op. cit. Greek Renaissance*, 1989, 1-8; WILLERS, D.: *Hadrians panhellenisches Program. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian*, Basilea, 1990; HABICH, CH.: *Athens from Alexander to Antony*, 1997; BALDASARRI, P.: *Edilizia monumentale ad Atene durante il Saeculum Augustum*, Roma, 1998; COREMI, A. y TIGGIANGKA, I.: «Η βιβλιοθήκη του Αδριανού στην Αθήνα. Τα ανασκαφικά δεδομένα», en VLIZOS, S. (ed.): *Athens during the roman period. Recent discoveries, new evidence*,

Liga del Panhelenion en la ciudad de Atenas.

La nueva Liga creada entre otras cosas para la organización de los rituales de las *aparchai* como se ha comentado, realza el carácter propagandístico del santuario de las dos diosas para utilizarlo como elemento ritualístico religioso sobre el que se va a sustentar la difusión de la nueva Atenas, aquella que ahora tiene que presentarse como baluarte del nuevo concepto panhelénico. Como sede del Panhelenion utiliza todos los elementos a su haber para justificar el hecho de haber sido elegida como centro de la nueva Grecia. Así en una de las inscripciones más importantes donde se acepta la entrada en la Liga de la ciudad de Tiatira aparece reflejada Atenas como:

“(Atenas) La benefactora quien ha dado a todos los helenos el fruto de los misterios, el sagrado Panhelenion.....³⁶”

Eleusis aparece como propaganda ateniense en su justificación ante las demás *poleis* por haber sido elegida como sede central de la nueva Hélade. Por ello es necesario que en este momento aparezcan de nuevo las ofrendas a las diosas, aunque con algunos cambios. El ritual de las *aparchai* durante el siglo II d.C. tiene una consideración totalmente distinta de lo que ellas simbolizaban en época clásica. Como se ha observado, Atenas en un primer momento era el centro donde convergían todas las donaciones y ofrendas dedicadas a las dos diosas de Eleusis. Ella era la encargada de anunciar su celebración por todo el territorio heleno, designaba a los miembros sacerdotales que iban a encargarse de la administración de los mismos y utilizaba las ganancias obtenidas para sufragar los costes del culto eleusino. Ostentaba en cierto modo, la capitalidad religiosa y política que caracterizaba a los griegos durante este periodo. Sin embargo, debido a la ausencia de documentación, no sabemos hasta que momento siguió utilizándose las ofrendas a las diosas como elemento de control político ateniense, aunque seguramente tras la disolución de la Liga Ático-Délica, esta práctica dejaría de realizarse.

Pero durante el siglo II d.C. el Panhelenion vuelve a rehabilitar esta práctica no con idea de someter a las ciudades miembros frente a Atenas, sino como

Atenas, 2008, 115-132. Sobre el arco de Adriano véase: GRAINDOR, P.: *op. cit. Athènes sous Hadrien*, 1934; WARD-PERKINS, J.B.: *Roman imperial architecture*, Londres, 1981; CLINTON, K.: *op. cit. The eleusinian mysteries*, 1989; WILLERS, D.: *op. cit. Hadrians*, 1990; ADAMS, A.: “The arch of Hadrian at Athens”, en WALKER, S. y CAMERON, A. (eds.): *op. cit. Greek Renaissance*, 1989, 10-15; KARIVIERI, A.: “Just one of the boys. Hadrian in the company of Zeus, Dionysus and Theseus”, en OSTENFELD, E. N. (ed.): *Greek romans and roman greeks*, Aarhus, 2002, 40-54. Sobre el templo de Zeus Olímpios véase: WILLERS, D.: *op. cit. Hadrians*, 1990. Sobre el nuevo barrio de Adriano en Atenas véase: Paus. 1, 32, 6 y I 37, 4; GRAINDOR, P.: *op. cit. Athènes sous Hadrien*, 1934; TRAVLOS, J.: *op. cit. Lexicon*, 1970; WILLERS, D.: *op. cit. Hadrians*, 1990. Sobre el acueducto véase: CIL III 549; TRAVLOS, J.: *op. cit. Lexicon*, 1970; KOKKOU, A.: “Ἀδριανὶ ἔργα εἰς τὰς Ἀθήνας”, *Delt* 25, 1970, 150-173.

36 IG III 3985.

elemento ritualístico común a todos ellos que los unifique religiosamente. Eleusis va a funcionar de este modo, como mecanismo identificativo religioso de la recién creada Liga panhelénica.

El santuario eleusino es perfecto para la nueva definición. Por un lado, está dentro de la órbita ateniense, sede de la asamblea. Por otro, como se ha visto anteriormente, el emperador Adriano, promotor de la creación del Panhelenion, había realizado una labor evergética importante en la rehabilitación del santuario llevándolo incluso a formar parte de la nueva *periodos* agonística, e igualmente había sido iniciado en los misterios de las dos diosas. Frente a Delfos, Eleusis aparece como el nuevo centro religioso de la nueva Hélade. Por ello, los rituales tradicionales que se llevaban a cabo en el santuario vuelven a realizarse, entre ellos las *aparchai*.

Pero Eleusis no solamente va a funcionar como elemento de cimentación religiosa de la Liga del Panhelenion, sino que, el santuario durante el siglo II d.C. aparece como lugar de exaltación de la Liga, siendo utilizado como medio propagandístico de la misma. De este modo, la Liga sigue el ejemplo de Adriano sufragando los costes de rehabilitación arquitectónica del santuario. Así, la *pompe*, o procesión ritual que transportaba los objetos sagrados desde Atenas al santuario, debía pasar necesariamente por uno de los dos arcos erigidos por el Panhelenion, estructuralmente idénticos al conservado en Atenas “Arco de Adriano”, donde dos epígrafes indicaban a los peregrinos que la nueva asamblea formaba parte del santuario y estaba bajo su protección:

Τοῖν θε[ε]οῖν καὶ τῷ Αὐτοκ[ρ]άτορι οἱ Πανέλληνες
Τοῖν θεοῖν καὶ τῷ Α[ὐτοκράτορι οἱ Πανέλλ]ηνες³⁷

La función unificadora del santuario de Eleusis de la propaganda panhelénica del siglo II d.C. se identifica claramente en las propias ciudades miembros del Panhelenion. Así por ejemplo, en la ciudad de Aizanoi, en Asia Menor se encuentra un epígrafe que conmemora la edificación del puente sobre el río Penkalas, que seguramente realiza M. Ulpio Apuleio Euricles, panhelene representante de la ciudad en Atenas del que mayor información tenemos debido a las inscripciones que su familia hizo grabar en el santuario de Zeus de la ciudad³⁸:

Αὐτοκράτορι Καίσαρ[ι]
Τ. Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀν-
τωνεῖνῳ Σεβαστῷ

37 IG II² 2938, CLINTON, K. (2006) N° 448.

38 Sobre M. Ulpio Apuleio Euricles véase: OGI 504, 506, 507; CAMPANILE, M. D.: *I sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. A.c.-III d.C.)*, Pisa, 1994; JES, K.: “Eine Stadt von edler Abkunft und hohem Alter. Kulturelles Gedächtnis in Aizanoi im 2 Jh. N. Chr”, en CORDOVANA, O Y GALLI, M. (eds): *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Roma, 2007, 153-168.

Εὐσεβεῖ καὶ Θεῶι Ἀδρι-
 ανῶι Πανελληνίῳ
 αἰ θεαῖς Ἐλευσινί-
 αῖς καὶ Ἀθηνᾶι Πολιά-
 δι καὶ Ποσειδῶνι καὶ
 Ἀμφιτρεΐτῃ – εὐρυ-
 κλῆξ – ἐπὶ – τῆς – σλδ' – Ὁ-
 λυμπιάδος – Πανελ-
 ληνιάδι – ς³⁹

La dedicación va dirigida al emperador Antonino Pio y al divino Adriano Panhelenios junto a las diosas eleusinas (Demeter y Core) y a Atenea Polias. De este modo, esta inscripción recoge los pilares básicos en los que se inserta el procedimiento panhelénico fundamentado en este momento. Por un lado, el culto al emperador divinizado fundador de la misma, Adriano investido como Panhelenios, al nuevo gobernante, Antonino Pio y a las divinidades protectoras de la asamblea, Atenea Polias como garante de la seguridad y patrona de la *polis* ateniense, donde se está instaurando la sede de la asamblea y las diosas de Eleusis como herramienta justificativa del carácter cultural del núcleo poliado.

La política pues iniciada en el siglo II d.C. tanto por la ciudad de Atenas como por el emperador, quien se convierte en uno de los principales evergetas y rehabilitadores del culto a las dos diosas, y por la asamblea del Panhelenion en el santuario eleusino va destinada a la difusión de la proclamación de la centralidad ateniense quien se configura como la garante de los designios imperiales y de la proclamación del nuevo concepto identitario de lo que es la Hélade en este momento.

Eleusis es una de las herramientas religiosas que toma el Panhelenion y sobre todo la ciudad de Atenas para argumentar su centralidad. Teniendo en cuenta que nos estamos moviendo en un mundo protagonizado por las rivalidades entre las distintas ciudades por la carrera establecida en el otorgamiento de una *neokoría*, Atenas tan sólo puede competir a través de su bagaje cultural, histórico y tradicional. Y es este hecho lo que va a utilizar para lograr ser la sede del nuevo concepto panhelénico donde la rehabilitación de las *aparchai*, no es más que un elemento utilizado en la definición de la nueva Hélade panhelénica.

39 WÖRRLE, M.: "Neue Inschriftenfunden aus Aizanoi I", *Chiron* 22, 1992, 337-376, (338).

EXOTIC VEGETABLE OFFERINGS IN ROMAN SACRIFICE

ANTÓN ALVAR NUÑO

Universidad Carlos III de Madrid

ARYS, 9, 2011, 191-203 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Aunque se admite en las principales definiciones de sacrificio, la destrucción de ofrendas vegetales en el fuego no suele incluirse dentro de los análisis sobre este tipo de práctica ritual: normalmente se hace énfasis en el acto violento del sacrificio animal y se deja de lado el vegetal. No obstante, este también es sensible a las dinámicas propias de la religión; el estudio de sus usos dentro del ritual del sacrificio permite apreciar las ambigüedades y constantes reelaboraciones del mismo. En este artículo se analiza el uso de especias y plantas exóticas en el sacrificio romano destacando su importancia en los procesos de cambio y continuidad, su valor simbólico y la reflexión teológica por parte de la intelectualidad romana acerca del uso de plantas y especias exóticas en el sacrificio.

ABSTRACT

Although vegetable offerings are generally admitted in the main definitions of sacrifice, they are not included in the analysis of this kind of ritual practice: the violent act of animal sacrifice is frequently over-emphasized while vegetables are neglected. However, vegetable offerings are also sensitive to the dynamics of religion; the study of the ways they are used in the ritual of sacrifice allows us to appreciate its ambiguities and constant reelaborations. I analyze in this paper the use of exotic spices and vegetables in roman sacrifice stressing their importance in the processes of continuity and change, their symbolic value and their inclusion in theological reflections by roman literates.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio; cambio y continuidad; valor simbólico; especias exóticas; plantas exóticas; representaciones literarias

KEYWORDS

Sacrifice; continuity and change; symbolic value; exotic spices; exotic vegetables; literary representations

Fecha de recepción: 03/06/2011

Fecha de aceptación: 21/11/2011

Es de sobra conocido que el término latino *sacrificium* se compone del adjetivo sustantivado *sacrum* y del verbo *facere*. En su acepción más amplia significa “el hecho de llevar a cabo una ceremonia sagrada”,¹ es decir, hacer que un objeto profano pase a pertenecer a los dioses por medio de una actividad ritual del tipo que sea.² Sin embargo, este significado tan amplio ha requerido matizaciones desde la propia antigüedad clásica: se debe tener en cuenta que existen muchas formas de hacer de algo *sacrum* sin necesidad de que haya *sacrificium*. Se puede realizar, por ejemplo, una *dedicatio* o una *consecratio*. Lo que caracteriza al sacrificio frente a otras ofrendas es que “no hay sacrificio sin fuego” (*nullum sacrificium sine igne est*).³ En el sacrificio, el objeto que se entrega a los dioses debe ser quemado,⁴ ya sea en parte para su consumo posterior en un banquete o hasta las cenizas, en forma de holocausto. Por lo tanto, el sacrificio no implica necesariamente ni una víctima animal ni el derramamiento de sangre. Puede haber, y de hecho es habitual, sacrificio no cruento, lo cual resulta incómodo a las teorías interpretativas sobre el sacrificio que se han basado en los conceptos de *Angst* y *tremendum*.⁵

1 ERNOUT-MEILLET (1967 [1932]) s.v. “sacer”, p. 586.

2 Macr. *Sat.* 3.3.2: *sacrum est, ut Trabatius libro primo de Religionibus, quicquid est quod deorum habetur*. Cf. Macr. *Sat.* 3.11. 5-6 y Fest. 422-424 L, en donde se aprecia que cualquier objeto consagrado, incluso una ofrenda depositada simplemente sobre una mesa sagrada, pierde su condición profana automáticamente. En los casos de θύω y θυσία ocurre lo mismo, es decir, no designan exclusivamente el sacrificio cruento. Vid. CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, 69-154, esp. 126 ss.

3 Serv. *Aen.* 1.292.

4 Y en ocasiones, ni siquiera eso; puede ser suficiente con el humo que sale de la quema de incienso o de otros *aromata*. Vid. Serv. *Aen.* 5.238 y la discusión en PRESCENDI, F.: *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart, 2007, 29. La definición de sacrificio más habitual en la actualidad es la que acuñó la Escuela de París desde MAUSS, M. y HUBERT, H.: “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *L'Année Sociologique* 2 (1897-1898), 29-138. Cf. VERNANT, J. P.: “Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Θυσία grecque”, en RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvers-Ginebra, 1980, 1-22 como ejemplo clásico de su aplicación al mundo greco-romano.

5 Ejemplos clásicos de este tipo de teorías son GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, París, 1972 y BURKERT, W.: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1983. Una crítica a las teorías de carácter psicologista en SMITH, J. Z.: “The Domestication of Sacrifice”, en HAMERTON-KELLY, R. G. (ed.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, 197-198; GORDON, R. L.: “The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors”, en BEARD, M. y NORTH, J. (eds.), *Pa-*

El sacrificio no tiene por qué ser un dramático acto violento, aunque en el mundo greco-romano lo sea en numerosas ocasiones. No obstante, esas ocasiones en realidad están marcando un acontecimiento excepcional para toda la población que vive en torno al umbral mínimo de subsistencia; para este sector de la población el sacrificio animal llevado a cabo como acto evergético supone toda una oportunidad para aumentar el contenido proteínico de su dieta habitual. En la mayor parte de las ocasiones el sacrificio animal es una característica propia del culto público tal y como lo configuran las élites⁶ o de acontecimientos especialmente relevantes en la vida de una familia. En cambio, la faceta más cotidiana de la religión también incluye el sacrificio dentro de su ritual aunque este no puede siempre ser de carácter animal debido a cuestiones económicas.⁷

El sacrificio vegetal, como cualquier otra forma de sacrificio, es sensible a las dinámicas propias de la religión y, al igual que otras manifestaciones rituales, puede suscitar interesantes reflexiones, tales como las referidas a la continuidad o al cambio del propio ritual, al valor simbólico atribuible a la elección de la ofrenda o, por fin, a los propósitos ideológicos o teológicos implicados en su uso.⁸ Como modelo de análisis voy a utilizar la introducción de plantas exóticas en el ritual romano entre los siglos I a.C. y II d.C., aunque, excepto en unos pocos ejemplos, voy a excluir el caso del incienso ya que, por un lado, su uso en la religión romana es muy anterior al arco cronológico

gan Priests. Religion and Power in the Ancient World, Londres, 1990, 204-205; BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York-Oxford, 1992, 173-175 y FEENEY, D.: *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge, 1998, 118-119. La entrada de PRESCENDI, F., s.v. "Offrandes sacrificielles", en *ThesCRA I* (2004), 199, dedicada a las ofrendas sacrificiales de tipo vegetal en la religión romana resulta sintomática con respecto a la atención que reciben: frente a las dos páginas que se dedica a las ofrendas animales (sin contar con los sacrificios humanos), a las vegetales se les dedica sólo un párrafo, y los ejemplos de fuentes literarias son seis veces más en el caso de las ofrendas animales que en el de las vegetales, las cuales, además, comparten su hueco con otro tipo de ofrendas inanimadas como la miel o la leche. La razón que se da es que el sacrificio vegetal es poco conocido debido a la falta de fuentes que hay sobre el mismo. Los motivos deberían buscarse quizá en cuestiones de carácter historiográfico más que en la naturaleza de las fuentes. Para ejemplos de estudios centrados en sacrificios no cruentos, SVENBRO, J.: "A Bibliography of Greek Sacrifice", en DETIENNE, M. y VERNANT, J. P.: *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago-Londres, 1989, 212.

⁶ GORDON, R. L.: art. cit.

⁷ Otra cuestión son los festivales públicos en los que el sacrificio vegetal es el protagonista. Como ejemplos de festivales de este tipo, vid. la procesión del Sol y de las Horas que aún en el siglo III se seguía celebrando en Atenas (Porph. *Abst.* 2.7, con PARKE, H. W.: *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, 146-149), el festival romano de los *lemuria*, en donde se recita una oración y se ofrecen habas negras a los espíritus (Ov. *F.* 5.420-445), o el festival de las *Parilias*, en la que se ofrece a Pales teas de olivo, hierbas aromáticas, leche y pasteles de mijo (Ov. *F.* 4.740-747).

⁸ Vid. e.g. Porph. *Abst.* 2.5 ss. en donde, siguiendo a Teofrasto, el autor explica que el acto sacrificial fue en sus orígenes de carácter vegetal.

sobre el que me voy a ocupar⁹ y, por otro, ha recibido una atención especial entre los investigadores en comparación con otro tipo de ofrendas sacrificiales de carácter vegetal.¹⁰

1. CAMBIO Y CONTINUIDAD

Todas las religiones se basan en la tradición como garante del sistema constituido. Sin embargo, la capacidad de supervivencia de un sistema religioso también depende de su capacidad de adaptación a las nuevas realidades sociales. Las formas que adquiere la resolución del conflicto entre tradición e innovación es una problemática familiar entre los historiadores de las religiones,¹¹ y la historiografía de la religión romana no es una excepción.

En relación con esta cuestión, el antropólogo estadounidense Roy Rappaport planteó que cualquier ritual tiene un porcentaje de material inmutable, lo que él llamó “mensajes canónicos” (*canonical messages*), que derivan del pasado y que no aluden al momento en que se realiza el ritual, y unos “elementos indexados” (*indexical elements*), que se amoldan en el ritual de acuerdo a contextos concretos. Esta división entre mensajes canónicos y elementos indexados resulta apropiada para el análisis de la introducción de ofrendas vegetales y condimentos exóticos en el sacrificio romano.¹²

Como mensaje canónico se puede entender el hecho de que los alimentos vegetales forman parte de la idiosincrasia del sacrificio romano hasta el punto de que, como se verá en el apartado de la reflexión teológica, los autores romanos toman consciencia de ello.¹³ Un ejemplo ilustrativo del carácter diacrónico del sacrificio vegetal es el caso de la denominada “casa de la boda de Hércules” en Pompeya. En ella se han hallado dos depósitos rituales fechados

9 DE ROMANIS, F.: “*Tus e murra*: aromi subarabici nella Roma arcaica”, en AVANZINI, A. (ed.): *Profumi d'Arabia*, Roma, 1997, 221-230.

10 Cf. AVANZINI, A.: *op. cit.*; PEACOCK, D. P. S. y WILLIAMS, D. F. Williams (eds.): *Food for the Gods: New Light on the Ancient Incense Trade*, Oxford, 2006.

11 Vid. BELL, C.: *op. cit.*, 118 y ss. En el caso de los estudios sobre el sacrificio, el ejemplo más llamativo de constante adaptación de la tradición a la realidad histórica son los cultos “cargo” de Nueva Guinea: algunos pueblos del Pacífico Occidental someten a masivas hecatombes todo tipo de bienes que reciben de los colonos que pasan por sus islas. Estos sacrificios destructivos son en realidad una forma de adaptar una inesperada presencia extranjera tecnológicamente superior a la cosmovisión de los melanesios, puesto que el cargamento con el que vienen es propiedad de sus dioses, que no tardarán en llegar con muchas más riquezas de las que en el momento de la hecatombe prescinden. Cf. e. g. LAWRENCE, P.: *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, 1964; KAPLAN, M.: *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*, Durham, 1995; JEBENS, H. (ed.): *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu, 2004.

12 RAPPAPORT, R. A.: *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (California), 1979, 179 y ss.

13 Cf. MEGALOU, F.: “Burnt Sacrificial Plant Offerings in Hellenistic Times: An Archaeological Case Study from Messene, Peloponnese, Greece”, *Veg. Hist. Arch.* 14 (2005), 329-340 y BOOKIDIS, N. et al.: “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth”, *Hesperia* 68 (1999), 1-54 como ejemplos de hallazgos de sacrificio vegetal en cultos públicos.

entre los siglos IV a.C. y II a.C. con restos florales carbonizados. Entre ellos había nueces, avellanas, cereales (mijo y trigo) y frutas (uvas, higos, granada, aceitunas y serbal).¹⁴ Este tipo de ofrendas, que en ocasiones incluyen tacitas que sirven de contenedores de las plantas quemadas, son habituales en otros depósitos rituales domésticos de Pompeya en esas mismas fechas.¹⁵ En la siguiente fase arqueológica de la casa de al boda de Hércules, correspondiente al arco que abarca entre la segunda mitad del II a.C. y el 79 d.C., sigue habiendo depósitos rituales en el jardín del peristilo con ofrendas muy similares a la fase anterior, es decir, tacitas y restos carbonizados de cereales, higos, uvas, nueces y avellanas. La morfología ritual es prácticamente idéntica a la del periodo comprendido entre los siglos IV a.C. y II a.C. Según la terminología de Rappaport, el acto de quemar ofrendas florales sería el mensaje canónico. Este mensaje, además, se ve reforzado por la literatura latina de contenido religioso, en donde se prescribe el sacrificio vegetal como propio de las capillas familiares.¹⁶

Ahora bien, el tipo de ofrendas florales que se incineran en los depósitos de la casa de la boda de Hércules a partir de la segunda mitad del siglo II a.C. varía ligeramente: se aprecian novedades como piñones, algarrobo, rosquillas, bizcochos de semillas de amapola, dátiles y chícharo salvaje (*vigna unguiculata*), un tipo de haba desconocida en la cuenca mediterránea y originaria bien del África subsahariana, bien del sudeste asiático.¹⁷ Estas sutiles alteraciones se entenderían como elementos indexados, los cuales no cambian el almacén del ritual pero sí que lo dinamizan adaptándolo, en el caso de la

14 CIARALDI, M.: *People and Plants in Ancient Pompeii*, Londres, 2007. Cf. ROBINSON, M.: "Domestic Burnt Offerings and Sacrifices at Roman and Pre-Roman Pompeii, Italy", *Veg. Hist. Arch.* 11 (2002), 93-99 para un panorama general de cambio y continuidad con respecto a los sacrificios vegetales en Pompeya.

15 BONGHI JOVINO, M. (ed.): *Ricerche a Pompei. L'insula della regio VI dalle origini al 79 D.C.*, Roma, 1984; ARTHUR, P.: "Problems of Urbanisation at Pompeii", *AntJ.* 66 (1986), 29-44; DE CARO, S.: *Saggi nell'area del tempio di Apollo a Pompei*, *AION (Archaeol.) Monogr.* 3 (1986); FULFORD, M. y WALLACE-HADRILL, A.: "Towards a History of Pre-Roman Pompeii: Excavations beneath the House of Amarantus (I.9.11-12), 1995-98", *PBSR* 67 (1999), 37-126; ROBINSON, M.: art. cit.

16 Hor. C. 3. 23.17-20: *immunis aram si tetigit manus, / non sumptuosa blandior hostia, / mollivit aversos Penatis / farre pio et saliente mica*. Cf. el comentario en Porfirio a este pasaje; Ov. F. 3.284: *...iam vertitur ara / vinaque dat tepidis farraque salsa focis*.

17 FULLER, D. Q.: "Fifty Years of Archaeobotanical Studies in India: Laying a Solid Foundation", en SETTAR, S. y KORISSETTAR, R. (eds.): *Indian Archaeology in Retrospect. Vol. III. Archaeology and Interactive Disciplines*, Oxford-Nueva Delhi, 2002, 288-296; id., "African Crops in Prehistoric South Asia: A Critical Review", en NEUMANN, K., BUTLER, A. y KAHLHEBER, S. (eds.): *Food, Fuel and Fields. Progress in African Archaeobotany*, Colonia, 2003, 241-256. El chícharo salvaje también se ha encontrado en Berenice, *vid.* CAPPERS, R. T. J.: *Roman Foodprints at Berenike: Archaeobotanical Evidence of Subsistence and Trade in the Eastern Desert of Egypt*, Los Ángeles, 2006, 51 y 167. Hay constancia del uso de esta fabácea en ofrendas religiosas en Egipto desde, al menos, la V dinastía (en el templo del sol de Sahure): GERMER, R.: *Flora des Pharaonische Ägypten*, Maguncia, 1985, 87-88.

presencia de ofrendas exóticas de dátiles y fabáceas asiáticas, a los gustos por productos exóticos que se vuelven rutinarios en la sociedad romana a raíz del establecimiento de un comercio a larga distancia estable.

Hay ocasiones en las que la tipología del sacrificio vegetal no es un elemento indexado sino que pasa a formar parte del mensaje canónico del mismo. Es lo que ocurre en algunos templos de las provincias occidentales de acuerdo con la evidencia arqueológica. En este sentido no deja de resultar exótica la presencia de piñones entre las ofrendas sacrificiales de algunos templos de Europa central y las Islas Británicas, en donde el pino piñonero (*pinus pinea*) no se da.¹⁸ La presencia de este tipo de ofrenda tiene fácil explicación en los templos de Mater Magna en Maguncia y Tréveris, puesto que el pino tiene una importante carga simbólica en el mito de Atis y Cibeles al recordar el lugar bajo el que se emasculó el joven como castigo a su traición a Cibeles. No obstante, en Carrawburgh y Londres, la ofrenda de piñones está asociada a Mitra, y en Nimega, Holanda, a Fortuna y Mercurio. Se ha propuesto que, sencillamente, los dioses mediterráneos requerían una dieta mediterránea.¹⁹ En el caso de las ofrendas vegetales típicamente mediterráneas, da la sensación de que lo que se pretende es acentuar el carácter romano de los templos y los dioses que en ellos se adoran, aunque estos tengan un origen oriental, de modo que serían un elemento más de la transmisión de la romanidad en las provincias.²⁰

Sin embargo, también se han hallado elementos que alteran esta ecuación: en uno de los depósitos rituales adyacentes a los templos de Isis y Mater Magna en Maguncia, por ejemplo, hay restos de arroz (*oryza sativa*), el cual durante el Imperio romano se exportaba bien desde Oriente Medio bien desde la India (siendo esta última la opción más probable).²¹ Los depósitos en los que

18 Cf. ZACH, B.: "Vegetable Offerings on the Roman Sacrificial Site in Mainz, Germany. Short Reports on the First Results", *Veg. Hist. Arch.* 11 (2002), 101-106 para Europa Central, y RICHMOND, I. A. y GILLAM, J. P.: "The Temple of Mithras at Carrawburgh", *Archaeologia Aeliana* 29 (1951), 86-87, KISLEV, M.: "Pinus Pinea in Agriculture and Cult", en KÜSTER, H. (ed.): *Prähistorische Mensch und seine Umwelt. Festschrift für U. Körber-Grohne*, Stuttgart, 1988, 73-79 y MONCKTON, A.: "Charred Plant Remains", en FERRIS, I. M., BEVAN, L. y CUTTLER, R. (eds.): *The Excavation of a Romano-British Shrine at Orton's Pasture, Rocester, Staffordshire*, Oxford, 2000, 67-69 para las islas británicas.

19 ROBINSON, M.: art. cit., 98-99.

20 Cf. e.g. ALVAR EZQUERRA, J.: "los cultos místicos en Lusitania", *Actas del II Congreso Peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, Coimbra, 1993, 789-814; id. "los cultos místicos en la Bética", en RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (coord.): *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988*, vol. 2, 1993, 225-236; GORDON, R. L.: "Institutionalized Religious Options: Mithraism", en RÜPKE, G. (ed.): *A Companion to Roman Religion*, Malden (Mass.)-Oxford, 2007, 392-405.

21 ZACH, B.: art. cit., 102 y 104 y ss. Vid. CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 104-105 para estado de la cuestión sobre el comercio del arroz en el Imperio romano. Sobre la introducción del arroz y otros productos vegetales exóticos en Europa Central durante época romana, BAKELS, C. y JACOMET, S.: "Access to Luxury Foods in Central Europe During the Roman Period: The Archaeobotanical Evidence", *World Archaeology* 34 (2003), 542-557.

se ha hallado el arroz, escondidos en la parte posterior de los templos, incluyen una gran cantidad de *defixiones*.²² Las injerencias de elementos exóticos y novedosos es un aspecto típico del ecosistema ritual de la magia; la ambigüedad y flexibilidad de este subsistema de la religión hace que en este caso las ofrendas sacrificiales exóticas formen parte tanto del mensaje canónico del ritual como de los elementos indexados.

2. EL VALOR SIMBÓLICO DE LA OFRENDA

La inclusión de condimentos y alimentos vegetales exóticos ponen de manifiesto que el sacrificio vegetal está jerarquizado.²³ Este tipo de sacrificio no se limita a adaptar los paladares divinos a los nuevos manjares que ofrece el desarrollo del comercio a larga distancia. El sacrificante no es inocente en su elección de la ofrenda, sino que busca una mayor eficacia en la intención del ritual al incluir condimentos exóticos y costosos en el sacrificio. La siguiente descripción de un sacrificio ritual incluido en el lapidario órfico resulta ilustrativa:

“que se incluya también, tal es mi orden, un producto extranjero, pimienta muy picante, cuyos negros granos vestidos de arrugas alcanzan un alto precio, y todas las especias cuya mezcla íntima provoca entre los hombres el deseo de comer”.²⁴

La decisión de optar por ofrendas más costosas depende de los intereses particulares de cada individuo, por lo que resulta difícil establecer patrones de comportamiento generales. Un caso llamativo por la alta frecuencia de hallazgos de especias exóticas asociadas al sacrificio es el de la ciudad greco-romana de Berenice.²⁵ En ella, el 47% de las ofrendas vegetales quemadas en altares corresponden a pimienta. Las dedicatorias, aras e inscripciones asociadas a los restos carbonizados de pimienta indican que se trataba de capillas en honor bien al culto imperial, bien al dios palmiriano Yarhibol (área BE96-16). Aparte, se han encontrado restos de pimienta en instalaciones conectadas con el templo de Serapis en el que, además, apareció un gran dolio con más

22 Sobre las *defixiones* de los templos de Isis y Mater Magna en Maguncia, BLÄNSDORF, J.: “The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz”, *MHNH* 5 (2005), 11-26 e id., “The *Defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz”, en MARCO SIMÓN, F. y GORDON, R. L. (eds.): *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Leiden, 2010, 141-189.

23 Cf. VAN DER VEEN, M.: “When Is Food a Luxury?”, *World Archaeology* 34 (2003), 405-427 en relación al papel que juegan los productos alimenticios de lujo para marcar diferencias sociales.

24 *Lap. Orph.* 693 y ss. ἐν δὲ σφιν καὶ δριμὺν ἐπὶ λυδα κόκκον ἄνωγα / μῖξαι ῥυσοχίτωνα, μελαγχροῖην, ἐρίτιμον / ἐν δὲ καὶ ὅσσα περ ἄλλα μετ’ ἀλλήλοισι μίγνεντα / ἡμερον ἐσπέμπουσιν ἐδητύος ἀνθρώποισι.

25 CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 114-116.

de siete kilos de pimienta en su interior (BE94/95-1 y BE96/97/98/99-100). Aunque lo más probable es que el uso de la pimienta almacenada en el dolio estuviera destinada a fines medicinales dentro del templo del dios sanador,²⁶ las ofrendas quemadas debieron de tener otros propósitos. Se ha sugerido, por ejemplo, que su deposición sobre el fuego de los altares debía corresponder a peticiones de protección frente a la incertidumbre y el riesgo que implican la navegación oceánica o atravesar el desierto del Este egipcio.²⁷

Aunque cara, la pimienta debía ser moneda corriente en Berenice durante época romana al ser un puerto clave en las rutas comerciales con India, de modo que no es raro que terminara influyendo de alguna manera en las costumbres religiosas locales. Otra cuestión es la utilización ritual de especias y otros vegetales destacando no solo su elevado valor económico sino también su rareza, enfatizando su carácter exótico. El propósito subyacente tras este comportamiento es la obtención de capital simbólico, de reconocimiento social, por parte de un especialista en cuestiones sacras. Para estos casos, la definición de “experto ritual” que hace Frankfurter resulta adecuada.²⁸ Para él, estos personajes son individuos que han obtenido prestigio como especialistas en la resolución de las vicisitudes de la vida cotidiana a través de fórmulas rituales. Dichas fórmulas implican la preparación de amuletos y remedios, la realización de rituales de pequeña escala con fines explícitos, o la simplificación de las complejidades del lenguaje sagrado para su instrumentalización directa.²⁹ Las formas de obtener carisma dependen de si el personaje en cuestión es miembro de una familia con una tradición ritual ya establecida, su talento, su proximidad o marginalidad, su adherencia a una religión o tradición reconocida, los mecanismos mediante los que justifica su poder o su atractivo como novedad, y en este sentido el recurso a condimentos y plantas exóticas en el sacrificio se revelaría eficaz en la competición por amasar capital simbólico y asegurar clientes.³⁰

26 Una búsqueda de la raíz *πέπερ* en el *Corpus Hippocraticum* en el *TLG* recupera unas 17 referencias al uso medicinal de la pimienta, mientras que una búsqueda en la obra de Galeno recupera cerca de 500 resultados. Esto demuestra hasta qué punto a partir de época helenística y a lo largo del Imperio romano el uso de la pimienta se vuelve habitual en los remedios médicos. Una crítica a aquellos que piensan que la pimienta es la panacea y cura cualquier enfermedad en Plin. *N.H.* 19.187. El naturalista romano incluye entre los libros 22 y 29 numerosas recetas de medicina folklórica en donde también se usa la pimienta. Del mismo modo, las recetas del *PGM* en las que aparece la especia india tienen una función curativa, principalmente en relación con las disfunciones sexuales: cf. *PGM* VII 184, 185 y Petron. 138.

27 CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 116.

28 FRANKFURTER, D.: “Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy Of “Magicians””, en MIRECKI, P. y MEYER, M. (eds.): *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, 159-178.

29 A este respecto, ALVAR EZQUERRA, J.: “Mithraism and Magic”, en MARCO SIMÓN, F. y GORDON, R. L., *op. cit.*, 519-550.

30 Cf. las conclusiones de ROVIRA, N. y CHABAL, L.: “A Foundation Offering at the Roman Port of Lattara (Lattes, France): The Plant Remains”, *Veg. Hist. Arch.* 17 (2008), 191-200

Frankfurter diferencia en su análisis entre los especialistas rituales locales y los periféricos. Los expertos locales trabajan como miembros familiares en un vecindario o una comunidad y basan su estatus en su linaje (tradición familiar) y en el conocimiento estrecho que tienen de los problemas cotidianos de su clientela. El residente de la casa de la boda de Hércules en Pompeya, a la que se ha hecho referencia antes, podría resultar un ejemplo adecuado de experto local. La casa, además de albergar varios depósitos rituales, tenía dos edículos y un altar.³¹ Por otro lado, una de las estancias (estancia 9), estaba decorada con un fresco fechado en la segunda mitad del siglo I d.C. que se ha interpretado como la representación de una fiesta dedicada a Hércules, Venus e Isis y que, según el calendario, se celebraba el 12 de agosto en el barrio de los Teatros en Pompeya.³² En esa misma estancia hay 9 agujeros alineados en la pared, en donde los arqueólogos piensan que habría argollas para sujetar guirnaldas durante esta fiesta. A partir de todas estas evidencias, se ha propuesto que al menos el último habitante de esta casa era un sacerdote implicado en la fiesta del 12 de agosto. Aunque no hay certeza con respecto a la interpretación iconográfica del fresco, la concentración de elementos de culto en la casa de la boda de Hércules continua desde el siglo II a.C. hasta la destrucción de Pompeya, indica que en ella habitó un linaje familiar implicado intensamente en asuntos de carácter religioso. Tanto la decisión de decorar partes de la casa con escenas de contenido religioso como la de incluir ofrendas vegetales exóticas en los sacrificios rituales se podrían analizar de acuerdo con la categoría de experto ritual local de Frankfurter. Desde mi punto de vista, para mantener el reconocimiento de experto en materia religiosa en el vecindario, el representante familiar de la casa de la boda de Hércules sería especialmente sensible a la competencia religiosa, por lo que se vería forzado a sofisticar los materiales del ritual con una decoración iconográfica más elaborada e incluyendo los elementos indexados en el sacrificio a los que he aludido antes.

Por otro lado, los expertos rituales periféricos son para Frankfurter extranjeros bien itinerantes bien establecidos en los límites de una región, los cuales basan su poder en el carácter exótico de su actividad ritual. Al mismo tiempo, no obstante, su posición marginal hace que sean a menudo objeto de sospechas y que no gocen del mismo tipo de reconocimiento que los especialistas locales. En este sentido no supone una sorpresa encontrarse con referen-

con respecto a las ofrendas fundacionales halladas en un almacén en el puerto galo-romano de Lattara.

31 Para una descripción de los aspectos de carácter religioso en la casa de la boda de Hércules, BASSANI, M.: *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma, 2008, 156 y 188-189, en donde recoge toda la bibliografía previa relacionada con esta casa.

32 MARCATTILI, F.: "Il cosiddetto tempio di Giove Meilichio nel fregio della casa delle nozze di Ercole", en COLPO, I., FAVARETTO, I. y GHEDINI, F. (eds.): *Iconografia 2001. Studi Sull'immagine. Atti Del Convegno (Padova, 30 Maggio - 1 Giugno 2001)*, Roma, 2003, 319-330.

cias a condimentos orientales en los pasajes literarios que aluden a prácticas rituales en los límites de la norma o fuera de ella. Por ejemplo, Ovidio incluye la pimienta en la enumeración de una serie de hierbas venenosas que, dice, mezclan algunas mujeres para elaborar afrodisíacos;³³ Petronio describe a la vieja Enotea untando un falo con una mezcla de aceite, semillas de ortigas y pimienta machacada para usarlo como profilaxis contra la impotencia de un cliente;³⁴ y, sobre todo, Plinio el Viejo añade en numerosas ocasiones la pimienta entre los ingredientes esenciales de la farmacopea de los magos. El naturalista romano se escandaliza en varias ocasiones de los altos precios que alcanza un producto cuya única cualidad es su sabor amargo (*sola placere amaritudine*), se mofa de aquellos que piensan que la pimienta es la panacea y cura cualquier enfermedad, y a lo largo del libro 30 expone las numerosas dolencias que los magos se dicen capaces de curar gracias a sus propiedades curativas.³⁵

3. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Además del empleo más o menos consciente de plantas y especias exóticas en la praxis del sacrificio ritual, existen asimismo múltiples intenciones ideológicas en las descripciones literarias del mismo. Por ejemplo, Ovidio describe así el sacrificio arcaico:

“Todavía no había traído una nave extranjera, surcando las aguas del mar, la mirra, lágrimas destiladas de una corteza, ni el Éufrates había enviado el incienso ni el bálsamo la India, ni eran conocidos los hilos del rojizo azafrán. Un altar, contento con las hierbas sabinas, y el laurel, quemado con no chico crepitar, exhalaban el humo. Si había alguno que pudiera añadir a las coronas hechas con flores del prado las violetas, era rico. Este cuchillo que ahora abre las entrañas del toro abatido no tenía en las ceremonias oficio alguno.”³⁶

Lo que se está presentando aquí no refleja ninguna realidad en torno al sacrificio primitivo. Ovidio está más bien haciéndose eco de la reconstrucción nostálgica de la simplicidad y autenticidad del ritual romano original que defiende una parte de la aristocracia romana. Esa sobriedad de la naturaleza religiosa del ciudadano romano se sitúa bien en un pasado imaginado, como

³³ Ov. *A.A.* 2. 415 y ss.

³⁴ Petr. *Sat.* 138. Cf. *PGM* VII 184 y 185 en donde se dan recetas contra la impotencia que incluyen el uso de pimienta.

³⁵ Sobre los precios desorbitados de la pimienta, Plin. *N.H.* 12.28 y 19.59; la burla a sus propiedades curativas en 19.187. Además de en el libro 30, en los libros 22 a 29 da múltiples remedios para enfermedades de todo tipo en donde se incluye el uso de la pimienta.

³⁶ Ov. *F.* 1.337-53 (trad. de SEGURA RAMOS, B., Madrid, *BCG*, 1988). En Athen. VI 274 F, y Pers. *Sat.* 2 se revela el mismo desagrado al excesivo lujo y la inclusión de productos exóticos en el sacrificio.

en este caso, bien en la sencillez de la vida rural.³⁷ Sin embargo, la opinión moralista de que el “auténtico” sacrificio romano es austero frente a los excesos que se cometen y al uso inapropiado de *aromata* y condimentos orientales no es preceptiva del discurso teológico romano; ni siquiera es consistente en la propia obra de Ovidio, pues en otro lado se lee:

“Yérguese un bosque sagrado, antiguo y tenebroso por lo espeso de la arboleda; llégate a verlo y estarás de acuerdo en que ésta es la sede de la divinidad (Juno). El altar recibe las súplicas y el incienso ofrecido por los devotos, un altar hecho rudamente por manos antiguas”.³⁸

En este caso, a Ovidio no parece importarle conjugar el sabor arcaico de un espacio sacro con los perfumes orientales que antes repudiaba. La ofrenda sacrificial de plantas exóticas nos hace entrar de lleno en la cuestión que puso sobre la mesa de juego Veyne y que ha continuado siendo objeto de interés académico hasta la actualidad:³⁹ el de la sinceridad o no de la intelectualidad greco-romana con respecto a su universo de creencias. Y es que no estamos ante un caso de “balcanización” en el cerebro de Ovidio, o un *croire à moitié*, sino ante un reflejo fragmentado del debate teológico durante el principado de Augusto. Por un lado, existe un discurso que, desde Catón el Viejo, considera que los lujos procedentes de oriente (y el incienso y la mirra serían parte de estos) son la causa de la indolencia de los ciudadanos romanos hacia el *mos maiorum*.⁴⁰ La autorregulación de la desmesura, la cual también se trató de controlar a través de una serie de leyes que se promulgaron desde el año 182 a.C. hasta Augusto, evitaba los desequilibrios entre familias aristocráticas y permitía mantener la solidaridad de clase; pero por otro lado, la ostentación pública no solo podía ser útil para ganarse el apoyo del pueblo, sino que este incluso la exigía. Cicerón menciona un episodio conocido: en el año 129, Quinto Elio Tuberón organizó un sobrio banquete público por los funerales de Escipión Emiliano; el pueblo se indignó tanto ante la pobreza de los fastos que acabó castigando a Tuberón en las elecciones a pretor. La lección que extrae Cicerón es que si bien el pueblo odia el lujo privado, adora sin embargo la magnificencia pública.⁴¹

El famoso historiador de las religiones Jonathan Z. Smith define el ritual como el reino de las “distinciones infinitas” (*infinite distinctions*) y de los

37 FEENEY, D.: *op. cit.*, 133 y ss.

38 Ov. *Am.* 3, 13, 7-10: *Stat vetus et densa praenubilis arbore lucus / adspice – concedas numen inesse loco. / accipit ara preces votivaque tura piorum – / ara per antiquas facta sine arte manus.* (Trad. de CRISTÓBAL LÓPEZ, V., Madrid, BCG, 1995).

39 VEYNE, P.: *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes? Essai sur l'imagination constituante*, París, 1983. Cf. FEENEY, D.: *op. cit.* para una actualización de la cuestión.

40 Sobre la evolución de la noción de lujo en los debates ideológicos, vid. DUBOIS-PELERIN, E.: *Le luxe privé à Rome et en Italie au Ier siècle après J.-C.*, Nápoles, 2008, 41 y ss.

41 Cic. *Mur.* 75-76.

“micro-ajustes” (*micro-adjustments*). El ritual, continúa, “no es principalmente una cuestión de nombres y verbos, sino de calificadores – de adjetivos y adverbios. El ritual precisa ambigüedades”. El aspecto más importante del mismo es para Smith el hecho de que se elabore y reelabore infinitamente.⁴² El sacrificio, como una subclase del ritual que es, experimenta las mismas ramificaciones tanto en su faceta más teatral, la acción, como en la más reflexiva, su racionalización. Desde esta perspectiva, la inclusión de flora en los estudios sobre el sacrificio puede resultar mucho más rica de lo que a simple vista parece. En este caso nos hemos limitado a señalar algunos temas de análisis clásicos en los estudios sobre el ritual pero las posibilidades van mucho más allá. Por ejemplo, en los últimos años han surgido varios estudios que exploran el cambio de sacrificio cruento a sacrificio no cruento a partir del cristianismo.⁴³ Tal cambio no se percibiría de manera tan radical y dramática si existieran unos hábitos sacrificiales no violentos comunes previos a la imposición de la religión cristiana.

No cabe duda de que los paladares divinos son tan refinados como los humanos aunque, según cuenta Plutarco, “aún hay muchos viejos que no soportan el sabor del pepino, el melón, la naranja y la pimienta”.⁴⁴

42 SMITH, J. Z.: art. cit., 194 y ss.

43 Cf. STROUMSA, G. G.: *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, París, 2005; PETROPOULOU, M. Z.: *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 Bc-Ad 200*, Oxford, 2008; ULLUCCI, D.: *The End of Animal Sacrifice*, Tesis Doctoral, Brown University, 2009.

44 Plut. *Quaest. conv.* 733 F.

LA ADORMIDERA Y EL CULTO A CERES EN LA ESCULTURA ROMANA DE LAS
INICIADAS DURANTE EL SIGLO II D. C.

THE OPIUM POPPY AND THE CULT OF CERES IN ROMAN SCULPTURES OF
THOSE INITIATED DURING THE SECOND CENTURY A. C.

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU
Universidad de Oviedo
ARYS, 9, 2011, 205-227 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Se analiza la conexión entre Ceres y las dinastías alto imperiales a través de las imágenes de las emperatrices representadas como Ceres. Se presta especial atención a la vinculación de la adormidera con Deméter/Ceres y la dinastía antoniniana.

ABSTRACT

This paper analyze the connection between Ceres and early imperial dynasties through the images of empresses represented as Ceres. Special attention is given to linking the opium poppy with Demeter/Ceres and the Dynasty Antoniniana.

PALABRAS CLAVE

Ceres; Deméter; adormidera; opio; esculturas; Eleusis; Adriano; Marco Aurelio

KEYWORDS

Ceres; Demeter; poppy; opium; sculptures; Eleusis; Hadrian; Marcus Aurelius.

Fecha de recepción: 12/06/2011

Fecha de aceptación: 16/11/2011

1. CERES A FINALES DE LA REPÚBLICA

A finales de la República, Ceres presentaba unas características muy diferentes a sus inicios, fruto de su evolución e interacción con la diosa Deméter griega. Seguía siendo una diosa de la agricultura y de la germinación (Tib. 1. 1. 11-16; 1. 10. 19-28), pero había pasado del campo a la ciudad y se había transformado. Su figura se asociaba a la *annona*, la alimentación de la plebe de la ciudad que el político de turno debía cuidar.

Se mantenía como diosa de la plebe y seguía siendo convocada por los políticos, pero había perdido aquella fuerza que mostraba en los conflictos que oponían a los patricios y los plebeyos en la República primitiva. Era objeto de llamadas propagandísticas tanto por los tiranícidas de César, que tenían su influencia en el Senado, como por los triunviros. Lo que indica que su ímpetu se había difuminado y transcendía su anterior significado político, por lo que su imagen se podía utilizar tanto para vincularse con la plebe como para reivindicar que se garantizase el abastecimiento de trigo.

La helenización de Ceres en el plano religioso se había intensificado en el siglo III a. C. y se podía dar por concluida a comienzos del siglo II a. C. A partir de entonces hubo una clara identificación de Ceres y Deméter y la *nobilitas* romana comenzó a participar en los procesos de iniciación en Eleusis desde finales del siglo II a. C. experimentando un incremento apreciable durante la época tardo-republicana¹. Por otra parte, Ceres continuó siendo una diosa ctónica y, por ejemplo, en los funerales se inmolaba la trucha (*tructa*) *praesentanea* reclamada por Ceres (Festo s.v., *Praesentanea Agna*, p. 296)².

2. CERES EN ÉPOCA JULIO-CLAUDIA Y FLAVIA

Entre las actividades que Augusto llevó a cabo con el fin de revitalizar la sociedad romana se encontraba la faceta religiosa. Reactivó los colegios de los feciales salios y arvales, se ocupó de resucitar ceremonias como el *Augurium Salutis* y llevó las *Lupercalia* a la gruta del Palatino donde la loba había amamantado a Rómulo y Remo. En esta recuperación de los ritos antiguos se ocupó de Ceres, a la que vinculó junto con *Ops* a las distribuciones de la *annona*.

1 K. CLINTON, "The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century BC to AD 267", *ANRWII* 18. 2, Berlín-Nueva York, 1989, 1503-1507; *Idem*, "Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus Aurelius", en M.C. Hoff and S. I. Rotroff (eds.), *The Romanization of Athens*, Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska, Oxford 1997, 161-181.

2 D. PORTE, *Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, París, 1989, 143.

En el periodo augusteo, la diosa continuó asociada a la fertilidad agrícola haciéndose extensiva a los campos, los agricultores, los granos y el pan y el resto de los alimentos. A Ceres se le aplican en la literatura del periodo una gran variedad de epítetos literarios que indican aspectos relacionados con la fertilidad e incluso su nombre se usa metonímicamente para decir grano, pan o comida³.

En el año 23 a. C., el Senado decretó conceder a Augusto una serie de poderes desgajados de la magistratura. Uno de ellos era el *imperium proconsular* y el otro la *tribunicia potestas*. Estas capacidades fueron los pilares del Principado y venían a dar legalidad a la autoridad real del *princeps*, basada en el ejército y el pueblo. La *tribunicia potestas* era la competencia de los tribunos de la plebe y se le concedió a título vitalicio. La obtención de esta facultad le daba derecho a la *ius intercessionis*, que le otorgaba por una parte el veto sobre cualquier ley o propuesta de cualquier magistrado y por otra podía proponer leyes tanto al *Concilium Plebis* como al Senado. La asunción de este poder hacía a Augusto sacrosanto (*sacrosanctitas*) y por lo tanto lo conectaba directamente con Ceres. Tal y como habían estado los tribunos, se encontraba bajo su protección.

Augusto buscó la conexión con la diosa y para ello se sirvió de la tradicional vinculación de la divinidad con la mujer, relacionando su figura y la de su familia con la figura de Ceres. El mismo Augusto aparece en algunas de sus estatuas portando la corona *spicea*, que simboliza la asimilación de su persona con Ceres.

El *princeps* recibía de la diosa los frutos de su generosidad, que él a su vez transmitía al pueblo⁴, pero esta conexión la efectuó a través de las mujeres de la casa imperial. Las imágenes de éstas comenzaron a ser colocadas en los espacios públicos. Incluso, siguiendo en esta línea, se introdujo la innovación de que las mujeres de la familia julio-claudia que aún vivían fueran representadas en los relieves de los monumentos oficiales como en el *Ara Pacis* (fig. 5)⁵.

La habilidad propagandística de Augusto consistió en presentarse como el elemento integrador entre la diosa y el pueblo. Él se transformó en un intermediario que ante la opinión de la plebe gozaba de unas cualidades sobrehumanas por su relación con los dioses que, al mismo tiempo, reforzaban su papel de protector y favorecedor del pueblo.

Augusto también emprendió la restauración del templo de Ceres, Líber y Libera, que Cicerón había calificado de *pulcherrimum et magnificentissimum* (Verr. 4. 108) y había sido destruido por el fuego en el año 31 a. C. Las obras terminaron en época de Tiberio y su dedicación tuvo lugar el año 17 d. C. (Tac. Ann. 2. 49). Augusto realizó la consagración del altar de *Ceres Mater* y

3 B. S. SPAETH, *op. cit.*, 25.

4 B. S. SPAETH, *op. cit.*, 22.

5 G. WOOD, *Imperial Women. A Study in Public Images 40 B.C.–A.D. 68*, Leiden, 1999, 88.

Ops Augusta en el año 7 d. C., probablemente en honor de su mujer, lo que indica que su política de vincular la figura de la diosa con los miembros femeninos de su familia, especialmente con Livia, ya había comenzado antes de esa fecha.

Igualmente, Livia fue identificada con Ceres, lo cual reitera la conexión del *princeps* con la diosa, en este caso de manera indirecta a través de un miembro de su familia y basada en la tradicional relación entre Ceres y la mujer romana⁶. La asociación de las mujeres imperiales con la diosa fue la que más perduró, tal y como se puede constatar en las acuñaciones monetarias o en la estatuaria⁷. En tiempos de Tiberio, su madre fue identificada por primera vez en una inscripción con la gran diosa *Ceres Augusta* (CIL X, 7501). Además, Livia ejercía el cargo de sacerdotisa del Divino Augusto. Y hay ejemplos de asociaciones de estatuas de Livia como Ceres-Fortuna y sacerdotisa, tal y como se puede observar en la Livia del Louvre⁸, en la copia del Vaticano, en la imagen del camafeo de Florencia⁹ o en el de Viena que incorpora también en su figura la de la Magna Mater¹⁰.

Siguiendo una práctica que se había puesto de moda en la época tardorepublicana y que había sido realizada por Cicerón, Augusto se inició en Eleusis en el año 31 a. C., meses antes de su victoria final (Suet. *Aug.* 93; D. C. 51. 4. 1) y es posible que con ello buscara contrarrestar la vinculación de Marco Antonio con el santuario¹¹. Volvió a Eleusis en el año 19 a. C. (D. C. 54. 9. 10) y es posible que ese año Livia fuese iniciada¹², aunque no lo recogen las fuentes¹³,

6 B. S. SPAETH, *op. cit.*, 23.

7 T. MICOCKI, *Sub specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses étude iconologique*, RdA suppl. 14, Roma, 1995, 18-21, 141, 151-8, n° 1-45; G. WOOD, *op. cit.*, 113.

8 K. DE KERSAUSON, *Musée de Louvre. Catalogue de portraits romains, I, Portraits de la République et de l'époque Julio-Claudienne*, París, 1986, 102-103 n° 45.

9 G. WOOD, *op. cit.*, 115, fig. 38.

10 P. ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992, 276, fig. 184.

11 Andreas Alföldy sostuvo que la figura de cuenco de plata de Aquileia representa a Marco Antonio como Triptolemo (A. ALFÖLDY, "Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult", *Chiron* 9, 1979, 553-606 especialmente 570-572; W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, Madrid, 2005, 61). Además de buscar mediante este acto propagandístico réditos políticos, Octavio seguía una práctica que se había puesto de moda entre la clase dirigente romana de época republicana, como lo demuestra que Cicerón o Ático, entre otros, también se iniciasen (Cic. *Leg.* 2. 36).

12 Aunque en un principio había estado acotada la iniciación solo a los ciudadanos (W. BURKERT *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, 2007, 380) posteriormente se amplió y se iniciaron en ella las mujeres. Demóstenes recoge que el famoso orador Lisias estaba enamorado de una esclava y que le ofreció a esta el caro don de ser iniciada (D., *In Neaeram*, LIX, 21). Calímaco en su *Himno a Demeter* distingue entre las iniciadas y no iniciadas, las primeras que acompañan a los dones que se llevaban al templo de la diosa (ciertamente había un templo de Démeter en Alejandría). Por otra fuente se sabe que Demetrio Poliorcetes, según Hegesandro, llevó a su hetaira a Eleusis y le proporcionó un asiento cercano al hierofante. Ateneo que utiliza frecuentemente a Hegesandro nos ha transmitido la referencia (Hegesandro en Ateneo, *Dipnosophistae* 167 f. Edición de E. Kaibel, vol. I-II, Leipzig, 1887-1890, vol. I, lib. IV, 377).

13 G. WOOD, *op. cit.*, 93; K. CLINTON, *op. cit.*, 1507-1509; P. FOUCART, "Les empereurs

ya que ésta era una etapa en que los cultos eleusinos y los temosfóricos de la diosa estaban en fusión, tal y como lo demuestran dos pasajes de los Fastos de Ovidio que, según Spaeth¹⁴, obedecían a diferentes tradiciones.

Claudio acarició el proyecto de trasladar a Roma los misterios de Eleusis, prueba de que la identificación entre Ceres y Deméter se había completado. Ello indica que por una parte, la utilización de Ceres por la familia imperial tenía un gran éxito entre los súbditos del Imperio y, por otra, el planteamiento revela que Claudio, un estudioso de la religión, buscó potenciar el culto de Ceres/Deméter y ampliar su carácter ecuménico. Lo que vendría corroborado también por su política propagandística en relación a las mujeres imperiales, que en gran parte giró en torno a Ceres.

Cuando Claudio ascendió al trono en el año 41 d. C., mandó incorporar en el anverso de sus acuñaciones a su madre Antonia Minor, fallecida en el año 37, portando la corona *specia*. En el reverso aparecen representaciones de ella como Ceres o en su lugar antorchas (objetos vinculados a la diosa) enlazadas mediante una cadena (*RIC I*², Claudius 65-68). Era la primera vez en que se asociaba en las monedas a una persona fallecida con Ceres. Igualmente potenció el papel de su abuela Livia, a la que divinizó después de su muerte¹⁵. Hay un dupondio de Claudio acuñado entre los años 41 al 50 en el que aparece en el reverso Livia como Ceres Augusta, sentada y portando la antorcha y las espigas de trigo, acompañada de la inscripción *Ceres Augusta* (*RIC I*², Claudius 94). En el anverso figura el busto de Augusto acompañado de la leyenda que atestigua su deificación.

La identificación de Livia como Ceres, que había comenzado a ser fomentada por el entorno imperial, tuvo tal éxito que trascendió el ámbito romano y pasó a las ciudades provinciales, tal y como se puede observar en la estatua de Livia como Ceres Augusta de Leptis Magna, un ejemplo del éxito de la propaganda estatal y su manifestación en el culto local¹⁶.

Desde el año 60, Nerón incrementó, en los áureos y denarios, el uso de Ceres velada en los reversos que acompañaban a sus bustos (*RIC I*², Nero 23, 24, 29, 30, 35). En los sestercios, Ceres figura acompañada de la *Annona* y entre ambas el grabador ha situado una proa de nave y un modio (*RIC I*², Nero 98, 99, 138, 139, 141, 161, 372, 389-391, 430-1, 493-6, 569-571).

La dinastía flavia continuó en la línea que había puesto en marcha Augusto, pero sin hacer grandes aportaciones. Julia Flavia, la hija de Tito, apareció en las monedas, durante su vida, como asociada a Ceres (*RIC II*, Titus 177-177a). Y Domiciano acuñó ejemplares a nombre de su mujer Domicia Longi-

romains initiés aux mystères d'Eleusis", *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes*, vol. XVII, 1893, 197-207.

14 B. S. SPAETH, *op. cit.*, 21.

15 B. S. SPAETH, *op. cit.*, 100.

16 G. WOOD, *op. cit.*, 141. Además, era una región eminentemente cerealista por lo que el culto a Ceres estaba muy desarrollado.

na en los que se ha representado el busto de ésta en el anverso y a Ceres en el reverso (*RIC* II, Domitian 443).

3. CERES ÉPOCA ANTONINIANA: LAS ESTATUAS DE LAS *INICIADAS*

3.1. CARACTERÍSTICAS DE LAS MISMAS Y ÉPOCA EN LA QUE APARECEN

El prototipo de la *iniciada* está inspirado en el modelo conocido como la *Grosse Herkulanerin* o *Gran Herculanesa* del Museo Albertinum de Dresde¹⁷.

Un precedente de este tipo se encuentra en representaciones de comienzos del siglo I d. C. La figura de Antonia Minor, madre de Claudio, fue labrada en una estatua encontrada en Leptis Magna que no puede ser posterior al 32 d. C. y probablemente sea del año 23 d. C. (fig. 6)¹⁸. El tipo estatuario lleva la mano derecha levantada, pegada al cuerpo y sosteniendo parte del manto, mientras que en la izquierda sostiene espigas de trigo y adormideras y muestra la particularidad de que alza el vestido dejando al descubierto parte de la pierna izquierda. Una segunda escultura de Antonia Minor (M. Louvre) (fig. 7) sigue también el tipo de *iniciada*, aunque presenta la mano derecha pegada al cuerpo, en la línea de la *Gran Herculanesa*¹⁹.

Estos ejemplares pertenecen al conocido tipo estatuario de las *iniciadas* del que nos han llegado por lo menos treinta réplicas, muchas de las cuales son representaciones de mujeres imperiales, pero que se dan a partir del siglo II d. C. El caso de la estatua de Antonia Minor es un precedente y quizás su función tenga poco que ver con las *iniciadas* del siglo II d. C., si como se ha interpretado éstas muestran a la diosa Ceres bajo los rasgos de las mujeres imperiales que habían tomado parte en los misterios de Eleusis. Se ha argumentado que la vinculación de las emperatrices y de las mujeres de la casa imperial con Ceres se produce a través de su papel de madres de herederos del trono imperial (Antonia lo era de Germánico), pero hay dudas sobre si Antonia está relacionada con Ceres. La vinculación parece más clara a partir del año 100 d. C.²⁰. En este caso, contamos con el dato de que hasta el año 37 d. C., Antonia Minor no fue nombrada sacerdotisa del culto del divino Augusto y vestal honoraria, por lo que no tenía una función sacerdotal cuando se realizó la primera de las esculturas²¹. Esta designación fue uno de los primeros actos de Calígula, pero las malas relaciones de Antonia con el recién nombrado emperador la llevaron a la muerte, quizás envenenada (Suet. *Cal.* 23).

17 K. KNOLL, H. PROTZMANN, I. RAUMSCHÜSSEL, *Die Antike in the Albertinum, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung*. Mainz, 1993, 30, n° 13.

18 E. E. SCHMIDT, *Römischen Frauenstatuen*, Munich, 1967, 54; G. WOOD, *op. cit.*, 152, 158, 163, 165 174, lám. 59.

19 G. WOOD, *op. cit.*, fig. 62.

20 G. WOOD, *op. cit.*, 165.

21 G. WOOD, *op. cit.*, 159.

La representación de una emperatriz viva cubierta no era habitual. Pero solía ser normal después de su fallecimiento, cuando había sido consagrada como *diva*²² y aparecía velada, tal y como se aprecia en un áureo de Faustina Maior o en un denario de Faustina Minor (*BMC IV*, p. 56, n° 372; p. 487, n° 699). En los bajorrelieves del Arco de los Cambiadores de Roma figura una emperatriz con la cabeza cubierta, Iulia Domna, junto a su marido Septimio Severo, ofreciendo un sacrificio²³. Para Bastien, en este caso, no se trata del velo como tal, sino de la *palla* que le cubre la cabeza y la lleva en función del acto religioso²⁴.

Pero la iniciada no era un tipo que se diese en exclusiva dentro de mujeres vinculadas a la casa Imperial. Se registran abundantes ejemplos relacionados con Afrodísias, ciudad en la que había una pujante escuela de escultura²⁵, y donde han sido halladas estas obras que, derivadas del tipo de la *Gran Herculanesa*, muestran un ramillete de espigas y adormideras. Se las conoce como *iniciadas*, ya que corresponden a nobles difuntas que habían sido instruidas en los misterios de Eleusis y, como en el precedente de Antonia, se representan alzándose la falda y mostrando la pierna izquierda. Evocan los momentos en que la diosa caminaba en la oscuridad buscando a su hija e iluminándose con una antorcha que portaba en la mano izquierda. Debido al largo quitón que la cubría y las condiciones de su marcha llevaba alzada la parte inferior delantera del atuendo con el fin de no tropezar al avanzar y tenía el pie izquierdo al descubierto.

De los misterios eleusinos, que tenían lugar en esta localidad ática, no han llegado testimonios de sus ceremonias iniciáticas, ya que se guardó el secreto. La fecha culminante era el 19 de septiembre y en estos ritos se utilizaban los atributos que portan las figuras, como las espigas de trigo, vinculadas al resurgir de los frutos de la tierra, y la adormidera, al renacer a una nueva vida después de la muerte²⁶. Un ejemplo es el de una escultura del Museo Arqueológico de Estambul, fechada en el siglo II d. C. y que ha conservado el nombre de la difunta Cornelia Antonina (fig. 16). Esta no porta atributos relacionados con Ceres y, además, su aspecto formal está relacionado con el tipo *Kleine Herkulanerin* o *Pequeña Herculanesa*²⁷. Si seguimos el razonamiento de Bieber²⁸ que identifica a la Gran Herculanesa con Deméter y a la Pequeña

22 J. I. SAN VICENTE, *Moneda y propaganda política: de Diocleciano a Constantino*, Anejos de Veleia, Serie Minor 20, Vitoria, 2002, 63-64, 112-113.

23 M. PALLOTINO, *L'Arco degli Argentari*, Roma, 1946, 74-77, fig. 38, lám. 5-6.

24 P. BASTIEN, *Le Buste monétaire des Empereurs romains*, Numismatique romaine 19, vols. I-II, Wetteren, 1993, II, 641-642.

25 M. F. SQUARCIAPINO, *La Scuola di Afrodisia, Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano* 3, Roma, 1943.

26 P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, París 1914; G. MÉAUTIS, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1934.

27 A. PASINLI, *Istanbul Archaeological Museum*, Estambul, 1996, 63, n° 74.

28 M. BIBER, *Ancient Copies: Contributions to the History of Greek and Roman*

Herculanesa con Kore o Perséfone, sería lógico que las identificaciones con la Diosa Madre llevasen sus atributos, mientras que éstos estuviesen ausentes en las imágenes identificadas con Perséfone.

Una estatua con la cabeza cubierta procedente de Afrodísias, que se encuentra actualmente en el Museo Arqueológico de Estambul, muestra dos espigas y una adormidera en la mano izquierda (fig. 4). El peinado recuerda el de época flavia y, además, sus pupilas no están incisas, lo que la sitúa en una época algo anterior a la adrianea. Las dos estatuas de Estambul parecen datar del tiempo de Trajano²⁹. El tipo no era por lo tanto exclusivo de la familia imperial sino que también estaba unido a difuntas de clase noble que habían sido iniciadas en los misterios de Eleusis y que se hicieron esculpir con los atributos de la diosa. En definitiva, hay un grupo de mujeres iniciadas en Eleusis que se representaron siguiendo este prototipo y cuya presencia se registra en el área griega del Imperio³⁰.

Los primeros tipos de mujeres antonianas de la casa imperial que siguen el nuevo prototipo pertenecen a Marciana (fig. 8; Munich Glyptothek, inv. n° 377) y Matidia (fig. 9)³¹. A partir de entonces abundantes réplicas llevan los atributos de la diosa Ceres con la mano derecha levantando la antorcha y en su mano izquierda las espigas de trigo y la adormidera. Bieber sugirió que todas las mujeres representadas de esta manera debían ser sacerdotisas de Ceres y que su sacerdocio debió ser una prerrogativa especial de las mujeres imperiales³². Pero es más probable que las estatuas identifiquen a la mujer con la misma Ceres, en particular aquellas que como la Sabina de Ostia (fig. 10)³³ son posteriores a la muerte y a la deificación de la emperatriz³⁴. Este caso se cumpliría con Marciana, que murió en el año 114, y con Plotina que falleció en el 122 durante el reinado de Adriano y fue consagrada diva. Las monedas emitidas para ambas se acuñaron en la misma fecha. En los dos casos había una estrecha relación entre estas mujeres y Adriano. Marciana era la madre de Matidia, la suegra de Adriano, y Plotina, la mujer de Trajano, había favorecido su elección.

La caracterización de ambas mujeres con Ceres debió ser posterior a su muerte y a su deificación y sería impulsada por Adriano, que apoyó por

Art, Nueva York, 1977, 16.

29 K. T. ERIM, *Afrodísias*, Estambul, 1993, 77, n° 8; 87, n° 41; 110-111, n° 122.

30 La representación de *iniciadas* no son frecuentes en sarcófagos, salvo en el caso de los dedicados a generales, en los cuales, junto a sus obras, se representa su matrimonio. La imagen de la noble novia aparecen con los rasgos de *iniciada*, como es el caso de un sarcófago conservado en el Museo Británico (fig. 3) (M. BIEBER, *op. cit.*, fig. 745).

31 M. BIEBER, *op. cit.*, fig. 728 como Marciana y fig. 730 como Matidia.

32 M. BIEBER, *op. cit.*, 163-164.

33 M. WEGNER, *Hadrian, Plotina, Marciana, Matidia, Sabina. Das Römische Herrscherbild* III, 3, Berlín, 1956, 86, 90, 127, lám. 41a; R. CALZA, *Scavi di Ostia, V. I Ritratti, Parte I: Ritratti greci e romani fino al 160 circa d. C.*, Roma, 1964, 79, n° 127, lám. 75-76.

34 M. BIEBER, *op. cit.*, 163-167.

motivos propagandísticos la identificación de las mujeres imperiales con las deidades femeninas, tal y como se puede observar en las leyendas de los reversos monetarios dedicados a Sabina, su mujer (*Concordia, Iunione Reginae, Pietas, Pudicitia, Vesta, Veneri Genetrici*). Sabina debió iniciarse en los misterios de Eleusis en el año 129 y fue consagrada diva después de su muerte. Y en su honor se levantaron estatuas que la identificaban con Ceres del tipo *iniciada*.

Según Bieber, Adriano encargó cuatro estatuas –de Marciana, Matidia, Plotina y Livia– de un tipo que él denomina *Diva Augusta*³⁵. Para esta autora, las cuatro esculturas debieron ser realizadas en el mismo taller, obedeciendo a un proyecto común, por lo que son contemporáneas y afectan a cuatro mujeres de la familia imperial convertidas por el Senado en *divae*. Es muy posible que Adriano, quien según Aurelio Víctor (*De Caesaribus*, 14. 4) introdujo en Roma la iniciación en los misterios de Ceres y Liberae en su vertiente eleusina, encargara representar a las cuatro divas ya fallecidas, Marciana, Matidia, Plotina y Sabina, con el tipo de *iniciada*. Estas formarían parte de un proyecto de vinculación de las divas imperiales a la figura de Ceres, como objeto de difusión religiosa. La fecha de la realización puede estar relacionada con la muerte de Sabina en el 137. A cada una de ellas se le habría representado según la última imagen conocida. De ahí que a Marciana se la caracterizase con el tipo de peinado flavio o que Matidia lo tenga trajaneo³⁶.

El Louvre conserva una imagen de Faustina Maior, mujer de Antonino Pío, como Ceres del tipo *iniciada* (fig. 11). Porta una antorcha corta³⁷. Esta emperatriz también fue consagrada diva y la estatua que la identifica como Demeter debió ser realizada con posterioridad a su fallecimiento. Es significativo que Antonino Pío instituyese en homenaje a su difunta mujer un nuevo *alimenta Puellae Faustinae*, organización caritativa que asistía a las niñas huérfanas (HA., *Antoninus Pius*, 8. 1).

La esposa de Marco Aurelio, Faustina Minor, fallecida en el 176, fue divinizada. En honor a ella Marco Aurelio fundó una segunda *Puellae Fausti-*

35 M. BIEBER, *op. cit.*, 167-168, figs. 746-749.

36 Bieber comenta que la estatua de Marciana es de estilo trajaneo, pero Adriano fue el gran impulsor de Eleusis y parece lógico suponer que la identificación de las mujeres imperiales con Ceres-Demeter debió partir de su iniciativa y no de Trajano (M. BIEBER, *op. cit.*, 165). Faltaría la representación del tipo iniciada de Plotina que no ha llegado a nosotros. Pero sí hay representaciones de las emperatrices como Ceres, aunque no del tipo iniciada como la Sabina que se encontraba en el Museo Fine Arts de Boston, pero tiene la particularidad de que la parte inferior de la figura es del tipo *Grosse Herkulanerin*, al igual que la Faustina Maior del Paul Getty Museum (J. J. BERNOULLI, *Römische Ikonographie I-III*, Berlín-Stuttgart, 1882-1894, II, 153, n° 3; F. POULSEN, *Greek and Roman portraits in English Country Houses*, Oxford 1923, 91, n° 76; A. ALEXANDRINI, *Die Frauen des Römischen Kaiserhauses*, Mainz. 2004, 188, n° 191, lám. 40, 1).

37 M. BIEBER, *op. cit.*, 166, fig. 738; H. J. KRUSE, *Römische weibliche Gewandstatuen des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Gottingen, 1975, 188, 242-243, n° A 16, lám. 6; *Lexicum Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* IV (1988), 906, fig. 190.

nanae (HA., *Marcus Antoninus Philosophus*, 26. 6). Ambas instituciones estaban vinculadas a la diosa Ceres, protectora y veladora de todos los hombres. En este caso se relacionaba a las difuntas con el mantenimiento y la protección de las jóvenes sin familia. Es muy probable que la identificación pública de la emperatriz con la diosa Ceres sea posterior a su fallecimiento y coincidiendo en muchos casos con su divinización, al menos hasta la época final de Marco Aurelio.

Se produce en esta época un cambio significativo. A partir de ese momento, los emperadores fueron representados como dioses en vida³⁸. La realización de la estatua de Lucilla como Ceres³⁹ debe de haberse realizado probablemente durante el periodo del reinado de su padre y por lo tanto en vida de ella. La esposa de Lucio Vero lleva en la mano derecha una antorcha larga en dos estatuas encontradas en las excavaciones de Bulla Regia y que se encuentran actualmente en el Museo del Bardo de Túnez (fig 12-13)⁴⁰. Lucila debió ser ejecutada en el año 182 como consecuencia de haber tomado parte en una conspiración para acabar con su hermano, quien había subido al poder en el año 180.

Un ejemplo de que los miembros vivientes de la casa imperial son identificados con dioses es el de una estatua de Cómodo en la que el emperador es representado como Hércules, el héroe mortal que alcanzó el rango de dios al morir⁴¹. Este busto del emperador debía estar ubicado en una de las propie-

38 Otro antecedente pudiera ser el grupo de Marte y Venus hallado en Ostia y que hoy se encuentra en los Museos Capitolinos que se ha identificado como Faustina Minor y Marco Aurelio. El grupo no debió tener consideración de escultura pública, pero hay una clara asimilación de ambos con los dioses. Sobre el grupo y su significado con bibliografía y las dudas planteadas sobre la identificación de la cabeza de Marco Aurelio véase A. ALEXANDRINI, *op. cit.*, 194, nº 203, lám. 44, 3. En lo que respecta a nuestra cuestión, la duda principal está relacionada sobre si la escultura fue realizada en vida de alguno de los personajes representados o con posterioridad a su fallecimiento. Al no ser unas representaciones estatuarias de tipo oficial es posible que se realizaran antes del 180 d. C.

39 S. GSELL, A. JOLY, *Khamissa, Mdaourouch, Announa II*, París, 1922, 79, lám. 15, 5; S. REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, vol. V, 1924, 489, nº 7.

40 N. ATTYA, "Les statues de Bulla Regia au Musée du Bardo", en *Ruines de Bulla Regia* (A. BECHASOUC, Y. THEBERT, R. HANOUNE, edit.), Roma, 1972, 123; M. H HASSINE FANTAR, (edit.), *Tunisia, crossroad of civilisations. Catalogue of the archaeological exhibitions, Sevilla May-October 1992*, Túnez, 1992, 228-229. Sobre la fig. 13 véase H. J. KRUSE, *op. cit.*, lám. 10, 2; ALEXANDRINI, *op. cit.*, 198, nº 214, lám. 48, 1.

41 H. STUART JONES (ed.), *A Catalogue of Ancient Sculptures preserved in the Collection of Municipal Collections of Rome: the Sculptures of the Palazzo dei Conservatori*, Oxford, 1926, 139-142; J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, I, París, 1955, 400-410; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts der Capitolischen Museen und der anderen kommunalen Sammlungen der Stadt. Rom. I. Text.*, Mainz, 1985, 85-90; M. CIMA, E. LA ROCCA, (ed.), *Le Tranquille dimore degli dei la residenza imperiale degli horti Lamini*, Venecia, 1986, 37-56, 88-91; D.E.E. KLEINER, *The Roman Sculpture*, New Haven-Londres 1992, 276-7; M. P. SPEIDEL, "Commodus the god emperor and the army", *JRS* 1993, 109-114; M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *op. cit.*, vol. I, 210; vol. II, 52-53.

dades imperiales en Roma, por lo que quizás podría tratarse de una escultura privada. Igualmente, Cómodo transformó el famoso Coloso de Nerón en una estatua de sí mismo como Hércules, tal y como lo narra horrorizado Dión Casio, testigo del hecho (D. C. 73. 22. 3).

Otra muestra del cambio es la representación de Crispina, la mujer de Cómodo, como *iniciada* en una estatua encontrada en Túnez y actualmente en el Museo del Bardo (fig. 14)⁴². Recibió el título de Augusta y fue ejecutada en el 192 por orden de su marido, por lo que sus imágenes deben datar de antes de su muerte.

El tipo se mantuvo sin grandes cambios hasta la época severa, ya que una escultura de la Iulia Domna como Ceres, procedente también de Ostia⁴³, ha sido fechada en el 203 d. C., y mantiene la mano en una posición similar (fig. 15)⁴⁴. Una segunda escultura encontrada en Bulla Regia ha conservado el objeto representado⁴⁵ y porta en su mano derecha una antorcha corta. Lo mismo que la citada Iulia Domna de Ostia, es probable que ésta sea anterior a su fallecimiento.

La identificación de las divinas difuntas como Ceres bajo el tipo *iniciada*, promovida por Adriano, tuvo una gran aceptación en provincias como Italia o África, en las que el culto a Ceres gozaba de gran predicamento, ya que eran zonas cerealistas.

3.2. INICIADOS EN LA ÉPOCA ANTONINIANA⁴⁶.

El incremento en las representaciones de las mujeres de la familia imperial bajo el prototipo de las *iniciadas* en los misterios de Eleusis guarda una estrecha relación con las noticias acerca de la iniciación que en esos mismos misterios nos han transmitido los autores grecolatinos.

No hay constancia de que Trajano participase en los misterios y, aunque dos mujeres emparentadas con él se muestran bajo el tipo de *iniciadas*, es muy posible que se debiese a la influencia de su sucesor e hijo adoptivo Adriano, quien visitó Atenas en los años 124, 128 y 131⁴⁷, siendo iniciado (H.A., *Hadrianus*, 13), según Clinton en el año 112/3, cuando era arconte de Atenas. En el año 124 se instruyó en su presencia a Lucio Vero, Marco Aurelio

42 ALEXANDRINI, *op. cit.*, 198-199, n° 216, lám. 48, 2.

43 M. F. SQUARCIAPINO, *Museo Ostiense*, Roma, 1962, 48 s. n° 4, lám. 28; H. J. KRUSE, *op. cit.*, 37, s. 258 s, A. 45; S. A. NODELMAN, *Severan Imperial Portraiture A. D. 193-217*, New Haven-Londres, 1984, 129, lám. 55.

44 Alrededor de esa fecha la sitúa Kleiner (D.E.E. KLEINER, *op. cit.*, 328, fig. 291) lo que indicaría que se debió realizar en vida, aunque otros autores postulan una fecha posterior a su fallecimiento en el 218.

45 S. REINACH, *op. cit.*, 138, n° 1.

46 P. FOUCART, *op. cit.*, 197-207.

47 K. CLINTON, *op. cit.*, 1516. Véase también K. CLINTON, *The Sacred Official of the Eleusinian Mysteries*, Filadelfia, 1974.

y Cómodo y él actuaba como sacerdote del culto⁴⁸. En el 129 se presentó a la *epoptie*, el grado superior de iniciación (D. C. 69. 11), lo que demuestra el gran interés que tenía en los misterios.

Adriano es uno de los grandes benefactores de Eleusis y debió ser el que aleccionó la relación antoniniana con Eleusis, por lo que la representación de Marciana, fallecida en el 114, y posiblemente de Plotina, fallecida en el 122, como *iniciadas* están propiciadas por su vinculación al emperador. Ciertamente es poco probable que Marciana hubiese sido instruida en los Misterios de Eleusis con anterioridad al 114 y tampoco parece probable que Plotina lo fuese. Por lo que sus representaciones como *iniciadas* se relacionan con que ambas habían sido consagradas por el Senado como divas y, en segundo lugar, por el particular interés de Adriano en potenciar Eleusis a través de la identificación de las mujeres imperiales con Deméter. La labor propagadora de Adriano tuvo éxito ya que involucró a otros miembros de la familia imperial que también se adhirieron, permaneciendo Eleusis vinculado a la familia gobernante hasta la época severiana. Igualmente Marco Aurelio fue un gran benefactor del santuario y permitió la recuperación del mismo después de los desperfectos que sufrió con motivo de la incursión de los sármatas en el 170, que lo saquearon⁴⁹.

Vero habría sido también admitido en el año 165 d. C., mientras que la iniciación de Marco Aurelio era bien conocida en la antigüedad y la de Cómodo se debió producir al mismo tiempo que la de su padre. Además, a Marco Aurelio se le permitió de manera excepcional la entrada en la zona sagrada del santuario, a la que solo tenía acceso el hierofante (HA., *Marcus Antoninus Philosophus*, 27).

Septimio Severo habría sido acogido antes de ser emperador (HA., *Severus*, 3). Ciertamente la iniciación que había puesto de moda Adriano seguía teniendo un amplio eco entre la clase dirigente, aunque no sabemos en qué momento realizó el ritual religioso, la vinculación con el santuario se mantuvo durante su reinado ya que se continuó representando a los miembros femeninos de la familia imperial como Ceres.

4. USOS DE LA ADORMIDERA: RELIGIOSO, ALIMENTICIO, CURATIVO, ADICTIVO

4. 1. LA ADORMIDERA Y LOS RITOS DE CERES

A Ceres-Deméter se le representa en la estatuaria grecorromana con cereales y cápsulas de adormidera en la mano. Nos han llegado numerosos ejemplos, tanto escritos como iconográficos, de esta vinculación.

48 K. CLINTON, *op. cit.*, 1517.

49 Cortés sugiere que las motivaciones de Marco Aurelio a la hora de acometer la reconstrucción del santuario fueron de orden político y propagandístico y no de tipo religioso o emocional (J. M. CORTÉS COPETE, "Marco Aurelio benefactor de Eleusis", *Gerión*, 6, 1988, 255-270).

Cuando Perséfone fue raptada por Hades, Deméter no podía conciliar el sueño. Por indicación de Zeus, comió adormideras y pudo descansar, según Servio (Serv. A. 78. 212). Ovidio (*Fast.* 4. 545-550) narra que cuando Démeter quiso deificar a Triptolemo niño le daba adormidera con leche con el fin de comenzar su ritual de deificación. La adormidera se convirtió en uno de los símbolos de la diosa, tal y como reconocía Teócrito (Theoc. *Id.* 7.157).

En una *cista* de Eleusis, se la representa junto con espigas de trigo⁵⁰ (fig. 2). Ciertamente, la adormidera aparece vinculada a Deméter desde el inicio, ya que era una diosa infernal. Pero no solo se asocia con ella, sino que también aparece vinculada a la Noche (*Nyx/Nox*) y a sus dos hijos gemelos Muerte (*Thánatos/Letus/Letum*) y Sueño (*Hypnos/Somnus*), al que se suele representar con una adormidera y también con un cuerno de opio adormecedor.

Deméter estaba presente también en el mundo micénico. Un anillo en el que aparece una diosa flanqueada por cápsulas de adormidera se ha relacionado con la divinidad eleusina⁵¹. E incluso se ha vinculado el origen de Deméter con el mundo minoico. En las excavaciones llevadas a cabo en Gazi (Creta), se halló una estatuilla que portaba una diadema en la cabeza con tres cápsulas de adormidera en las que se observan incisiones para recoger el látex (fig. 1)⁵². Un examen atento muestra que la diosa minoica de la adormidera está en estado de éxtasis debido a la intoxicación producida por la combustión de cápsulas de adormidera. Además, la estatuilla se halló en una habitación que estaba preparada a este fin. No hay unanimidad sobre la vinculación entre la diosa griega de la agricultura y la estatuilla minoica, aunque ha encontrado eco en algunos autores como Kerenyi⁵³. En Knosos, el santuario de Deméter está próximo a un santuario subminoico⁵⁴ y, como argumenta Burkert⁵⁵, el culto de Deméter podía ser el sucesor del culto de la Diosa Madre.

50 Una sacerdotisa porta la cista sobre su cabeza. Es una cariátide de los pequeños propileos del santuario de Eleusis (K. KERENYI, *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, 2004 (1ª ed. alemán 1962), 99, fig. 23ª, b, c).

51 A. EVANS, *The Palace of Minos*, vol. II, part. I, Londres 1928, 341, fig. 194a. Véase también S. MARINATOS, *The Cretan-Mycenaean Religion*, Atenas, 1948, 82-83. M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Londres 1950, 347, fig. 158; P. G. KRITIKOS, S. P. PAPADAKI, "The History of the Poppy and of Opium and Their Expansion in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area", 1963, 1967a, 1967b, *Bulletin of Narcotics* 19(3), 17-38, fig. 8.

52 S. MARINATOS, "The Minoan goddesses of Gazi", *Journal of Archaeology (Greece)*, 1937, vol. I, 278-291; P. G. KRITIKOS, S. P. PAPADAKI, *op. cit.*, 17-38.

53 Kerenyi afirma "lo más probable es que la gran diosa que lleva el nombre de Rea y Deméter trajera la adormidera desde el culto cretense y lo introdujera en Eleusis; y lo que es seguro es que la adormidera se usaba para hacer opio en el culto cretense" [K. KERENYI, *Dionisos*, Madrid, 2004 (1ª ed. alemán 1962), 35-39]; Burkert, aunque cita el punto de vista de Kerenyi, es más impreciso en la identificación (W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, Madrid, 2005, 133).

54 J. N. COLDSTREAM, *Knosos. The Sanctuary of Demeter*, Londres, 1973.

55 W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology*, Berkeley, 1979, 104.

Deméter estaba unida a la adormidera y hay autores que han postulado la utilización de productos alucinógenos en los misterios eleusinos. Había dos clases de misterios eleusinos: los mayores y los menores⁵⁶.

Aunque no ha trascendido qué sucedía en los misterios sí que contamos con información sobre parte de los ritos que tenían lugar en el santuario. En los denominados misterios mayores, después de un día de ayuno, los asistentes tomaban una bebida especial de cebada y poleo llamada *kykeón*⁵⁷. En los días siguientes (20 y 21 del mes *boedromion*), los participantes accedían al Telesterion donde contemplaban las reliquias sagradas de la diosa. Estaba penado con la muerte hablar sobre lo sucedido en el Telesterion. La prohibición se respetó y no hay testimonios de lo que ocurría en la ceremonia, pero los textos y noticias recogen que la ceremonia impactó a hombres de diferentes épocas y culturas como Cicerón. Lo cual indica que el proceso y su génesis no era producto de la puesta en escena, sino que afectaba a la personalidad del iniciado en lo que podemos calificar como experiencia mística interna. Se ha postulado por algunos estudiosos que las visiones de la noche, del fuego sagrado y de los objetos contemplados eran interpretadas por los sacerdotes, que las relacionaban con la vida después de la muerte⁵⁸. Otros, en cambio, han sostenido que la duración temporal de los misterios y los cambios experimentados por los iniciados indican que la experiencia debió ser interna y provocada por la ingestión de algunos de los componentes del *kykeon* con propiedades psicoactivas⁵⁹.

56 Antes de la aparición del ya mencionado libro de Mylonas en el que se hace eco de las excavaciones en el santuario, los trabajos de referencia eran los de Foucart (además del ya citado *Les mystères d'Éleusis* podemos citar *Les grands mystères d'Éleusis, personnel—cérémonies*, París, 1900). Entre los análisis recientes sobre el tema destacan los trabajos también mencionados de Clinton y en el contexto de la religión griega para una puesta al día véanse: R. PARKER, *Athenian Religion*, Oxford, 1996; L. ALBINUS, *The House of Hades*, Oxford, 2000. Sobre los orígenes indoeuropeos de los misterios eleusianos y particularmente con sus paralelismos religiosos indoiranos véase M. JANDA, *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Band 96, Innsbruck, 2000.

57 Ya mencionado en el Himno a Deméter (N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, p. 112, v. 205-212).

58 Siguiendo la descripción de Proclo (Proclo, *In Remp.* II, 108. 17-30 Kroll) que indica que el ritual “Provocan la simpatía de las almas con el ritual de una manera que nos resulta ininteligible, y divina, de modo que algunos de los iniciados son afectados por el pánico y quedan llenos del temor divino y otros se asimilan a los símbolos sagrados, dejan su propia identidad, se asocian a los dioses y experimentan la posesión divina”. W. Burkert se hace eco del mismo (*Cultos místicos...*, *op. cit.*, 139) aunque también recoge otras posiciones.

59 A raíz de la publicación de la Gordon Wasson sobre el Soma indio al que identificaba con la amanita muscaria han proliferado los estudios de sustancias psicotrópicas en la antigüedad (R. GORDON WASSON, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968). Por citar solo dos trabajos sobre el tema en castellano véanse: C. GONZÁLEZ WAGNER, “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”, *Gerión* 2, 1984, 31-59; E. GUERRA DOCE, *Las drogas en la Prehistoria*, Barcelona 2006.

Kerenyi⁶⁰ apuntó que el ingrediente debía estar en uno de los componentes de la pócima, la menta o *blechon*, que tiene ciertas propiedades psicoactivas, pero ciertamente la dosis es muy escasa para provocar una alteración del estado mental, por lo que otros autores como Wasson, Hofmann, y Ruck han sugerido que en los ritos iniciáticos de Eleusis el iniciado ingería centeno contaminado por *claviceps purpurea*. Sostienen que el *kykeon* o pócima sagrada de los misterios de Eleusis contenía alcaloides activos de este hongo, que es comúnmente conocido como cornezuelo del centeno⁶¹. Esta hipótesis se apoya en el argumento circunstancial de que los cereales están atribuidos a Deméter, la diosa adorada en Eleusis, y que el ergotismo se caracteriza entre otras cosas por la excitación psicomotora. Falta una evidencia de ello y además no está suficientemente claro cómo el centeno contaminado por *claviceps purpurea* puede obtenerse en el momento preciso (ese del ritual) y en la cantidad adecuada (que es necesaria para intoxicar a un gran número de personas)⁶². Según Nencini, si se tomaba una droga durante los misterios eleusinos, lo más probable es que fuese el *opium*⁶³ y ciertamente la vieja vinculación de Démeter con las adormideras así como el precedente de la diosa de las adormideras de Gazi, con la combustión del opio en forma de látex permite aproximar el opio a la experiencia mística más que con el cornezuelo del centeno⁶⁴. La existencia de un fuego sagrado, la relación con la noche y la luz en un recinto cerrado, etc, así como la larga tradición abogarían por el uso de la adormidera como planta sagrada con el fin de producir el despertar místico del neófito.

4. 2. ADORMIDERA COMO ALIMENTO Y COMO FÁRMACO

Además de la función religiosa descrita la adormidera servía como alimento y como fármaco. A estos usos hay que añadir su empleo como fuente de

60 K. KERENYI, *Eleusis...*, op. cit., 185-188.

61 R. GORDON WASSON, A. HOFMANN, C. A. P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, 1980. Nuevas argumentaciones en C. A. P. RUCK, R. GORDON WASSON, S. A. KRAMRISCH, J. OTT, *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México 1992; C. A. P. RUCK, *Sacred mushrooms of the Goddess and the secrets of Eleusis*, Oakland, 2006.

62 Una posición escéptica con respecto al *claviceps purpurea* se puede ver en I. VALENCIC, "Has the Mystery of the Eleusinian Mysteries been solved?", *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, Issue 3, 1994, 325-336. Para una posición del cornezuelo del centeno como ingrediente del *kykeon* véase P. WEBSTER, D. M. PERRINE, C. A. P. RUCK, "Mixing the *Kykeon*", *Eleusis*, nueva serie, n. 4, 2000, p. 55 y ss. Celdrán sostiene la tesis de que el cornezuelo del centeno sustituyó a la amanita muscaria en la composición del *kykeon*, J. A. GONZÁLEZ CELDRÁN. "Las orejas de asno del rey Midas". *Revista Murciana de Antropología* 13, 2006, 321-346, y especialmente 325.

63 P. NENCINI, "The Shaman and the Rave party: social pharmacology of ecstasy", *Substance Use & Misuse*, vol. 37, nos. 8-10, 2002, 923-939.

64 En la urna Lovatelli aparece el hierofante con un plato en su mano izquierda que contiene varias adormideras. La escena recoge la iniciación de Hércules en los misterios de Eleusis (K. KERENYI, *Eleusis...*, op. cit., 77-78, fig. 12 a).

placer hedonista hasta provocar la adicción en el sujeto. Esta última utilización, aunque conocida, no estaba muy extendida⁶⁵. Su consumo y venta era libre en el mundo antiguo y se han hallado restos de ella entre las cultivadas en Pompeya destinadas al mercado⁶⁶. Su uso era habitual y se compraba a precios asequibles durante la época imperial. Por ejemplo, en el Edicto de Precios de Diocleciano, el valor del modio castrense de adormidera era de 150 denarios, mientras que el de las lentejas era de 100⁶⁷.

Desde el punto de vista alimentario, se han conservado referencias escritas. Dioscórides especifica en su obra *Materia Medica* que algunas variedades de adormidera eran cultivadas en huertos y que con sus semillas se hacía un pan especial beneficioso para la salud⁶⁸. Las semillas de esta variedad podían ser sustituidas por las de sésamo⁶⁹. Dioscórides sabía que las semillas de adormidera no tenían propiedades narcóticas. Y, en la actualidad, análisis de expertos han descubierto en la misma gran cantidad de lecitina, de elevado valor alimenticio⁷⁰.

Como fármaco era utilizado en medicina y farmacia como soporífero y analgésico, tal y como la había empleado Demeter. En el *Corpus Hippocraticum* hay trece referencias al uso del opio o de la cápsula del opio y nueve de ellos están relacionados con aplicaciones en tratamientos ginecológicos. Sugiere su empleo frecuente entre las comadronas, y menos habitual entre

65 Aristóteles menciona a la adormidera junto con el vino, la cizaña o la mandrágora entre las sustancias narcotizantes (Arist. *Somn. Vig.* 456B.25-31). Sobre los recelos de las drogas en el mundo griego véase D. Becerra, "La adormidera en el Mediterráneo Oriental: planta sagrada, planta profana", *Habis* 36 (2006), 15-16.

66 M. CIARALDI, "Drug preparation in evidence: an unusual plant and bone assemblage from the Pompeian countryside, Italy", *Vegetation History and Archaeobotany* 9, 2000, 91-98; M. CIARALDI, J. RICHARDSON, "Food, ritual and rubbish in the making of Pompeii", en G. FINCHAM, G. HARRISON, R. HOLLAND AND L. REVELL (eds.) *TRAC 99, Proceedings of the Ninth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxbow Books, 2000, 74-82; M. D. MERLIN, "Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World", *Economic Botany* 57(3), 2003, 295-323, especialmente 303.

67 *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium* 1.31 referencia para el modio de *papaveris* y 1.11 para el de *lenticlae*.

68 La vieja traducción de Andrés Laguna lo recoge "Hállase una especie de papáver doméstico, la cual se siembra en los huertos, cuya simiente se suele amasar en los panes para usar della en salud, y mézclase también con miel en lugar de alegría. Llámase thylacitis esta especie, la cual tiene las cabezuelas largas y la simiente blanca. Otra se halla salvaje y esta hace las dichas cabezas llanas y la simiente negra, la cual tiene por nombre pithitis, aunque también algunos la llaman reas, a causa que destila della un cierto licor. La tercera diferencia de papáver es más salvaje que todas, más medicinal y más luenga, cuyas cabezas también son de mayor largura" (A. LAGUNA, *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, Aceca de la la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, Salamanca, 1570, libro IV, cap. 56, 413).

69 A. C. ANDREWS, "The Opium Poppy as a Food and Spice in the Classical Period", *Agricultural History*, vol. 26, nº 4 (Oct., 1952), 152-155. Por ejemplo Petronio menciona la adormidera como condimento dos veces (Pet. 1.3; 31.10).

70 J. SCARBOROUGH, "Opium poppy in the Hellenistic and Roman medicine", en *Drugs and Narcotics in History*, Cambridge, 1995, 7.

los médicos masculinos⁷¹, lo que pudiera indicar una cierta conexión entre su aplicación en relación con la maternidad y la vinculación de la adormidera con Ceres, diosa de la fecundidad.

Empleado para una amplia variedad de problemas relacionados con la salud, Celso (*De Medecina*, 5. 25. 3) lo menciona como tratamiento de diferentes enfermedades, que iban desde problemas de la vista, dentición, intestinales, hígado, etc., e igualmente Plinio recoge su papel en el tratamiento de un amplio número de dolencias (*NH.* 20. 198-203).

Su uso como analgésico está relacionado con la cirugía. De hecho, se ha encontrado adormidera en los fuertes militares romanos de Britania⁷², lo que indica su probable aplicación en la medicina militar como soporífero/analgesico en las lesiones o heridas traumáticas que necesitaban intervención quirúrgica. Plinio (*NH.* 20.199) nos ha transmitido que también era empleado para suicidarse. Narra, en ese sentido, que el padre del senador de rango pretorio Publio Licinio Caecina, aquejado de una enfermedad muy dolorosa, lo tomó en la ciudad hispana de Babilum con ese fin.

El opio se incluía en la composición de brebajes en los que se mezclaban una gran cantidad de drogas y venenos en dosis mínimas. Mitridates Eupator se inmunizó contra los venenos a base de tomar un brebaje de estas características que recibía su nombre, el *mithridatium* (mitridato). Andrómaco, el médico de Nerón, amplió el bebedizo, que se denominó *theriac* (teriaca o triaca)⁷³, y que fue tomado habitualmente por Nerón.

Este compuesto fue usado también por Marco Aurelio, quien lo ingería diariamente. Aunque África⁷⁴ argumentó que las dosis que menciona Galeno pudieron provocar una adicción de Marco Aurelio al opio, su hipótesis ha sido rechazada por varios autores⁷⁵, que entienden que las cantidades de opio incluidas en los preparados no eran una dosis suficiente para provocar su adicción. Además, Galeno deja claro que el emperador prefería la teriaca, que no contenía opio, y que le añadía opio⁷⁶ solo en determinadas ocasiones en que el trabajo se prolongaba y debía prestar especial atención o bien en noches en que el insomnio le impedía dormir, de lo que se deduce que tampoco el

71 É. LITTRE. *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. I-X, París, 1839-1861, vol. X, 725, Index con referencia a *pavot*; J. SCARBOROUGH, *op. cit.*, 5.

72 L. ALLASON-JONES, "Health Care in the Roman North", *Britannia*, vol. 30, 1999, 133-146, especialmente 139; R.W. DAVIES, "Some Rome Medecine", *Med Hist.* 1970 January, 14 (1) 101-106, especialmente 103.

73 *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. Kuhn, (Leipzig, 1827), vol. XIV, 2 en el poema de *De Antidotis*.

74 T. AFRICA "The Opium addiction of Marcus Aurelius", *J Hist Ideas*, 1961, 2, 97-102.

75 P. NENCINI, "The Rules of Drug Taking: Wine and Poppy Derivatives in the Ancient World. VI. Poppies as a Source of Food and Drug", *Subst Use & Misuse* vol. 32 n. 6, 1997, 757-766.

76 J. SCARBOROUGH, "Drugs for an Emperor", *Amphora (American Philological Association)* 2004, 3 (1), 4, 5, 17.

consumo era habitual⁷⁷. Galeno era un médico experto y conocía ciertamente que el uso reiterado de la sustancia creaba dependencia y sería consciente de ello⁷⁸. Marco Aurelio y su doctor sabían qué estaban haciendo y cómo usar el opio (entre los muchos componentes de las triacas) cuidadosamente y con un control sobre los efectos fisiológicos. Se debe deducir por los comentarios de Galeno que el emperador podía suprimir el consumo de opio con el fin de desempeñar sus funciones de emperador, lo que refuerza la tesis de que Marco Aurelio no era un adicto al opio. Algo que parece lógico en alguien que fue capaz de cumplir con sus obligaciones imperiales durante diecinueve años⁷⁹.

77 P. WINTERTON, "The Emperor's Physician", *Occasional papers on medical history Australia*, 1990, 4, 163-169.

78 Entre las menciones que nos han llegado de romanos que consumían cantidades elevadas de opio por su adicción al mismo véase la mención que hace Sexto Empírico de que un adicto Lisis, consumía cuatro medidas de opio sin molestia alguna (S.E., P. I. 81). Otros ejemplos son recogidos por D. BECERRA, "La importancia de la adormidera en el mundo romano", *Latomus* 68, 2, 2009, 340-349.

79 S. AINSLIE, "Emperor Marcus Aurelius and the History of Opiate Addiction", *Proceedings of the 10th Annual History of Medicine Days*. W A Whitelaw 2001, 21-25.



Fig. 1. La diosa de la adormidera de Gazi (Creta)

Fig. 2. Cariátide con *cista*. Eleusis.

Fig. 3. Escena de matrimonio en sarcófago (M. Británico)

Fig. 4. *Iniciada* con peinado flavio (M. Estambul)



Fig. 5. Antonia con Druso y su hijo Claudio (Ara Pacis)



Fig. 6. Antonia Minor (M. Trípoli)



Fig. 7. Antonia Minor (M. Louvre)



Fig. 8. Marciana (Munich Glyptothek)

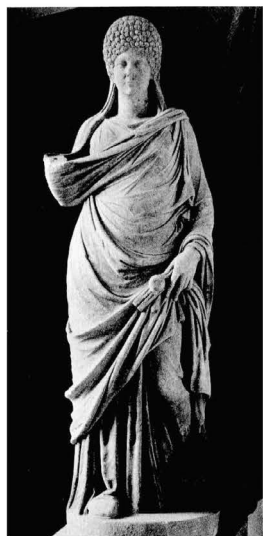


Fig. 9. Matidia (M. Estambul)



Fig. 10. Sabina (M. Ostia)



Fig. 11. Faustina Maior (M. Louvre)



Fig. 12. Lucila (M. del Bardo)



Fig. 13. Lucila (M. del Bardo)



Fig. 14. Crispina (M. del Bardo)



Fig. 15. Iulia Domna (M. Ostia)



Fig. 16. Cornelia Antonina. S. II (M. Estambul)

EL TEMPLO DE ISIS EN POMPEYA: LOS RESTOS QUE
HAN NUTRIDO UN MITO*

THE TEMPLE OF ISIS IN POMPEII: THE REMAINS THAT
HAVE SUSTAINED A MYTH

MIRELLA ROMERO RECIO

Universidad Carlos III de Madrid

ARYS, 9, 2011, 229-246 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El templo de Isis en Pompeya fue uno de los hallazgos que más impactó a eruditos y viajeros aficionados. Los restos encontrados en su interior hablaban de una religión misteriosa desconocida en el mundo occidental que pronto fueron interpretados al gusto de quienes los contemplaban. Las ofrendas alimenticias y los restos humanos pasaron a convertirse en elementos sustentadores de un mito nutrido con la imagen de rituales perversos propios de unas culturas orientales cada vez más criticadas.

ABSTRACT

The Isis temple in Pompeii was one of the findings that most impacted scholars and enthusiastic travellers. The remains found inside spoke of a mysterious religion unknown to the Western world and were quickly interpreted to the liking of those who contemplated them. The food offerings and human remains went on to become sustaining elements of a myth nourished by the belief that evil rituals were characteristic of some increasingly criticised oriental cultures.

PALABRAS CLAVE

Pompeya; Isis; legado clásico; historia de la arqueología; religiones orientales

KEYWORDS

Pompeii; Isis; classical legacy; history of archaeology; oriental religions

Fecha de recepción: 21/09/2011

Fecha de aceptación: 14/11/2011

* Este trabajo ha sido realizado en el seno del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia «La Antigüedad en la creación de mitologías políticas y de las conciencias nacionales (siglos XVI-XIX)», nº HAR2008-0234/HIST.

La diosa Isis tenía en Pompeya uno de los templos mejor conservados de la ciudad debido a que, pese a estar construido a finales del siglo II a.C.¹, fue restaurado después del terrible terremoto que asoló Pompeya en el año 62².

El templo era un espacio esencial e imprescindible en los rituales místicos que debían desarrollarse en torno al culto isíaco. Al contrario de lo que sucedía con los santuarios dedicados a otras divinidades donde no era necesaria la existencia de un templo pues los devotos no entraban en él para orar (era sólo el lugar donde se guardaba la imagen del dios), en el culto místico de Isis este espacio se revelaba como un elemento indispensable, aunque también había algunas restricciones al acceso. En el interior del Iseo los fieles realizaban sus oraciones diarias contemplando las imágenes de los dioses; en los demás templos los devotos no entraban, se quedaban en el exterior haciendo los sacrificios pertinentes en los altares acondicionados al efecto.

Tal vez esa fuera una de las razones por las que su restauración se abordó, a instancias privadas, eso sí, antes que la de los restantes templos. Se había hecho cargo de la financiación de las obras Numerio Popidio Celsino, como se hace constar en una inscripción ubicada en un sitio bien visible, a la entrada del templo (Figura 1)³. Celsino tenía sólo seis años cuando costeó estas reparaciones que le permitieron entrar en el Consejo municipal a pesar de su corta edad. Evidentemente, había sido su padre, Numerio Popidio Ampliato, posiblemente un rico liberto (pues también aparece entre los augustales) de una antigua familia

1 Numerosos especialistas datan la construcción del templo en el s. II a.C., como DE CARO, S.: *Il santuario di Iside a Pompei en el Museo Archeologico Nazionale*, Nápoles, 2006, 21, o COOLEY, A.E.: *Pompeii*, Londres, 2003 (reimpr. 2006), 31. Sin embargo, hay autores que prefieren retrasarlo a época augustea: BLANC, N., ERISTOV, H., FINCKER, M.: «A fundamento restituít? Réfections dan le temple d'Isis à Pompéi», *RA*, 2, 2000, 227-309. Sobre los cultos isíacos y el templo de Isis en Pompeya: ARSLAN, E.A. (ed.): *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Milán, 1997; GOLVIN, J.C.: «L'architecture de l'Iseum de Pompéi et les caractéristiques des édifices Isiaques romains», en *Hommages à Jean Leclant (BIFAO 106/3)*, 1993, 235-246; AA.VV., *Pompeii. Pitture e Mosaici*, 12 vols., Roma 1990-1999.

2 Se sigue discutiendo si el seísmo se produjo en el año 62 como señala Tácito (*Anales*, XV, 22, 2) o en el 63, como dice Séneca (*Cuestiones naturales*, VI, 1, 1).

3 CIL, X, 846. Foto de la autora. Sobre la interpretación de esta inscripción: PETERSEN, L.H.: *The Freedman in Roman Art and Art History*, Cambridge, 2006, 52 ss. Sobre el estudio de las elites en Roma y, más concretamente, en Pompeya: MOURITSEN, H.: «Mobility and social change in Italian towns during the principate», en PARKINS, H.M. (ed.): *Roman Urbanism Beyond the Consumer City*, Londres-Nueva York, 1997, 65-70; *idem*, «Order and disorder in Later Pompeian politics», en CÉBEILLAC-GERVASONI, M. (ed.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron*, Nápoles-Roma, 1996, 139-144.



Figura 1. Inscripción del Templo de Isis donde se indica quién ha costeado las obras de restauración tras el terremoto.

samnita y, por tanto, sin posibilidad de ocupar cargos políticos, el que había realizado la inversión con el fin de garantizar que su hijo sí pudiese ascender en la escala social. Ampliato debía estar muy interesado en hacerse un hueco en la elite pompeyana, por lo que además de restaurar el Iseo, donó al templo –como hicieron también otros libertos– una estatua de Osiris-Baco.

El templo de Isis en Pompeya se encontraba en el interior de un santuario porticado. Elevado sobre un podio, contenía en su interior una *cella* donde estaba la estatua de Isis flanqueada por dos hornacinas que guardaban otras imágenes, no se sabe de qué dioses aunque se ha supuesto que serían Anubis y Harpócrates. Tal vez la estatua de Isis estuviese acompañada por otra de Osiris aunque, en cualquier caso, en el pórtico se encontraron muchos fragmentos de esculturas que representaban a distintos dioses egipcios. El exterior del templo estaba cubierto con un revestimiento de estuco y pinturas murales.

Frente al templo había un altar y una pequeña construcción con un estanque que debía ser el lugar donde los iniciados eran purificados con agua traída del Nilo. En un flanco del santuario había varias estancias que debían ser las viviendas de los sacerdotes pues, también al contrario de lo que sucedía con los cultos tradicionales romanos, el clero de Isis vivía en su santuario.

Detrás del templo había una gran sala donde se ha supuesto que se celebrarían las ceremonias de los iniciados. Allí se encontró un número considerable de objetos; algunos de ellos podrían haber sido utilizados en los ritos, pero otros debían de ser exvotos presentados por los fieles⁴.

No sabemos si la diosa egipcia tenía muchos adeptos en Pompeya, aunque parece que sí, teniendo en cuenta, por una parte, la importancia que otorgaba a su culto el Consejo ciudadano y, por otra, las representaciones de Isis y el gusto por los paisajes egipcios que se han detectado en las viviendas (paisajes nilóticos en la Casa de Menandro o imágenes de la diosa en la del Moralista, por ejemplo). Además, en la Casa de Loreyo Tiburtino se encontró una pintura mural que representa al típico sacerdote egipcio con la cabeza afeitada, un sistro en la mano y un vestido de lino⁵.

⁴ DE CARO: *Il santuario di Iside...*, 11 ss.

⁵ No es mi propósito en este trabajo entrar en consideraciones sobre el volumen de adeptos

El templo de Isis comenzó a excavar-se el 9 de febrero de 1765⁶, aunque no supieron que se trataba de un santuario dedicado a la diosa egipcia hasta el 20 de julio, cuando salió a la luz la inscripción dedicada por Celsino. Un dibujo de Pietro Fabri, incluido por Sir William Hamilton en *Campi Phlegrei*⁷, nos muestra el desarrollo de las excavaciones ante la atenta mirada de varios caballeros que habrían acudido hasta el lugar para conocer de primera mano los progresos (Figura 2).



Figura 2. Dibujo de Pietro Fabri incluido por Sir William Hamilton en *Campi Phlegrei*, Pl. XLI, Nápoles, 1776.

El templo estaba decorado con pinturas que fueron arrancadas y trasladadas al Museo de Portici por expreso deseo de Carlos III, como señala en esta carta dirigida al primer ministro Tanucci:

«Te agradezco el haber depuesto la tentación de volver a poner en el templo de Isis las pinturas ya cortadas con todo lo que esos peritos te auguraban en vista de mis razones, y el haber mandado que todas las que se hallen en él, o en otra parte, se corten y pongan en el Museo de Portici»⁸.

y el valor testimonial de las pinturas o mosaicos de tema nilótico. Sobre el primer asunto, véase TRAN TAM TINH, V.: *Le culte d'Isis a Pompéi*, París 1964; sobre el segundo, VERSLUYS, M.J.: *Aegyptiaca romana. Nilotic scenes and the Roman Views of Egypt*, RGRW 144, Leiden, 2002.

⁶ FERNÁNDEZ MURGA, F.: *Carlos III y el descubrimiento de Pompeya, Herculano y Estabia*, Salamanca, 1989, 140.

⁷ Pl. XLI, Nápoles, 1776.

⁸ AGS, *Estado*, libro 329, Fols. 202 ss. FERNÁNDEZ MURGA, *Carlos III y el descubrimiento de Pompeya...*, 141.

El Iseo fue excavado entre 1765 y 1766, es decir, mucho antes de la llegada de Napoleón a Egipto (1798-1801), momento a partir del cual comenzará a divulgarse el conocimiento de esta cultura en Occidente. El templo pompeyano era, por tanto, el primer santuario egipcio que los eruditos podían contemplar⁹, y no tardó mucho tiempo en convertirse en uno de los focos de atracción de los viajeros del *Grand Tour* (que dieron a conocer el hallazgo a través de sus diarios¹⁰), como nos muestran tan explícitamente los grabados de Giovanni Battista Piranesi, quien recorrió el sur de Italia con su hijo Francesco entre los años 1770 y 1771). En algunas de estas imágenes, como el grabado coloreado realizado por Francesco Piranesi y Jean- Louis Desprez, se puede ver a los caballeros y a las damas paseando en torno al templo y contemplando con atención los detalles de su arquitectura y decoración¹¹.

El templo de Isis era el primer espacio sacro que se excavaba en Pompeya y se encontraba, además, en buen estado. De hecho era, y sigue siendo, el templo mejor conservado de toda la ciudad, entre otras razones porque, como ya hemos visto, fue completamente reconstruido después del terremoto. Los frescos de las paredes del santuario hablaban de rituales extraños y los restos de ofrendas alimentaban la imaginación de viajeros, artistas, escritores y curiosos. Se hallaron esculturas, fragmentos de estatuas, numerosas lámparas, un trípode, una tablilla con escritura jeroglífica y otro conjunto numeroso de elementos procedentes de Egipto. En el altar se encontraron cenizas y fragmentos de huesos y en dos agujeros del patio, restos de higos, piñas, nueces y dátiles. Pero lo que más sorprendió y alimentó la imaginación de muchos fue el hallazgo de un esqueleto bajo las columnas del pórtico que se habían venido abajo. Éstos y otros restos, como la pintura mural de Herculano donde puede verse a un sacerdote de Isis dirigiendo una ceremonia religiosa, estaban llamados a convertirse en protagonistas de novelas, cuadros o representaciones que deleitarían a un público ansioso de emociones nuevas. El arquitecto y pintor Jean Louis Desprez, el músico Wolfgang Amadeus Mozart o el escritor Edward George Bulwer Lytton son sólo algunos de los muchos personajes célebres que se sintieron seducidos por este hallazgo y encontraron en él una fuente de inspiración¹².

9 Con anterioridad, sólo se habían producido algunos hallazgos fortuitos relacionados con el culto isíaco, como la «Mensa isiaca», publicada por primera vez en 1605 y las pinturas de la vía Labicana en Roma halladas en 1653. Cf. DE CARO, *Il santuario di Iside...*, 12.

10 DE CARO, *Il santuario di Iside...*, 12. El autor alude, entre otros, al diario inédito de PÂRIS, P.A.: *Route de Rome à Naples*. Bibliothèque municipale de Besançon, ms. 12, collection Paris.

11 Figura 3. F. Piranesi y J.L. Desprez, Visitantes en el templo de Isis, 1778-1779, *Trustees of the British Museum*. Cf. R. Trevelyan, *The Shadow of Vesuvius. Pompeii AD 79*, Londres, 1976, 7, 124, fig. 2. Un grabado con una escena parecida puede verse en R. de Saint-Non, *Voyage pittoresque de Naples et de Sicile*, París, 1782, II, (grabado entre las pp. 114 y 115).

12 ROMERO RECIO, M.: *Pompeya. Vida, muerte y resurrección de la ciudad sepultada por el Vesubio*, Madrid, 2010, 331 ss. Véase fig. 4.



Figura 3. F. Piranesi y J.L. Desprez, Visitantes en el templo de Isis, 1778-1779. Trustees of the British Museum.

Sin duda alguna el que mejor supo manipular todos estos elementos fue Bulwer Lytton en su famosísima novela *Los últimos días de Pompeya* publicada en 1834. Ningún otro libro (ni histórico ni de ficción) ha influido tanto en la imagen que popularmente se ha tenido, no sólo de la ciudad sepultada por el Vesubio, sino también de las costumbres de sus habitantes¹³.

El argumento de la obra –escrita durante la estancia de Bulwer Lytton en Nápoles entre 1832 y 1833– es sencillo aunque atractivo por las múltiples y realistas descripciones que realiza de los ambientes pompeyanos. Se trata de una historia de amor amenazada por los celos, la venganza, la maldad y la corrupción. Glauco, un griego que vive en Pompeya, se enamora de una joven, Ione, también de ascendencia griega que vive con su hermano Apecides, tutelados por un antiguo amigo de sus padres, el egipcio Arbaces, en realidad, un cruel y despiadado sacerdote de Isis enamorado igualmente en secreto de Ione. Glauco

13 Sobre la novela de Bulwer Lytton: OLMOS, R.: «La Arqueología soñada. Los últimos días de Pompeya de E. Bulwer-Lytton», *Revista de Arqueología*, 141, 1993, 52-58; MEDDEM-MEN, J.: «Destare a nuova vita la città dei morti'. *Gli ultimi giorni di Pompei* di Edward Bulwer (1834)», en CREMANTE, R., HARARI, M., ROCCHI, S., ROMANO, E. (eds.): *I Misteri di Pompei. Antichità pompeiane nell'immaginario della modernità*, Nápoles, 2008, 33-52. Bulwer Lytton fue acusado de plagio por Sumner Lincoln Fairfield, quien había publicado en 1832 en Nueva York, *The last Night of Pompeii, A Poem: and Lays and Legends*. Véase sobre este asunto: MOORMANN, M.: «Evocazioni letterarie dell'antica Pompei», GUZZO, P.G. (ed.): *Storie da un'eruzione. Pompei Ercolano Oplontis*, Milán, 2003, 15-33.

salva de las garras de una proxeneta a una joven tesalia ciega, Nidia, que vende flores. Ésta se enamora perdidamente de su héroe pero pronto comprueba que su corazón pertenece a otra mujer. Un tercer personaje planea unirse a Glauco, Julia, la hija del rico Diomedes, que es tan bella como perversa y no dudará en emplear cualquier artimaña para atraer a Glauco. Así pues, el amor de Glauco e Ione se ve amenazado por los celos de Arbaces (pérfido y malvado), de Julia (dañina y vengativa) y Nidia (cuyo mayor defecto, pese a su dulzura y bondad, es estar locamente enamorada de alguien que no puede corresponderla). Arbaces utiliza al hermano de Ione para llegar hasta ella atrayéndole hacia los misterios de su religión que se rebela nefasta, pero la joven doncella entrega su corazón a Glauco. Nidia, desde su supuesta inocencia complica también terriblemente el futuro de la pareja de enamorados pues aprovecha el plan que ha urdido Julia para gozar de Glauco en su beneficio. La joven, sabedora de que Julia proyecta hacer beber al griego un filtro con el que perderá toda voluntad sometiéndose a su amor, roba el preciado líquido para ser ella quien se lo ofrezca. Pero lo que no saben ni ella ni Julia es que Arbaces había ido a hablar con una bruja para cambiar el filtro por una droga que enloquecería a quien la ingiriera. La acción se precipita: Glauco toma la pócima de manos de Julia y enloquece, Arbaces asesina al hermano de Ione que se había convertido al cristianismo y amenazaba con desenmascarar la farsa del templo de Isis, por lo que el sacerdote egipcio aprovecha la coyuntura para acusar a Glauco de la muerte de Apecides. Glauco es detenido y condenado a morir en el Anfiteatro pero cuando está en la arena el león se resiste a atacarlo, lo que es interpretado como una muestra de su inocencia. Mientras tanto, Nidia había logrado ponerse en contacto con Salustio, el amigo de Glauco, para contarle toda la verdad y un testigo de la muerte de Apecides declara en el Anfiteatro que el verdadero asesino es Arbaces. Pero el dios de los cristianos hace estallar el volcán y Arbaces muere al derrumbarse el templo de Isis, Glauco logra sobrevivir gracias a la ayuda de Nidia (que también fallece para dejar vía libre al amor de su protector) y huye con Ione, convirtiéndose posteriormente al cristianismo.

Dos civilizaciones se contraponían para que el dios verdadero triunfase castigando a quienes idolatraban a las falsas deidades. Porque este es el trasfondo de la obra de Bulwer Lytton, a pesar de su destacada idealización del mundo griego representado por Glauco e Ione frente al depravado romano, con Julia a la cabeza, y el aún más cruel y corrupto mundo oriental, que está presente a través del sacerdote de Isis, el egipcio Arbaces. Y esa fue también la preocupación de muchos de los que visitaron el yacimiento, el desconocimiento de la fe verdadera por parte de estos pecadores paganos¹⁴.

14 En este sentido, véase el relato, por ejemplo, de María Victoria Maura publicado en *Ellas*, 18/11/1934: «*En aquel barrio había también la casa de un sacerdote egipcio escéptico de su fe; su dios lar era Baco, y, según nos dijeron las pinturas de las paredes que tapan con cortinas, por consideración a niñas y mujeres muy de agradecer, van en armonía con la devoción [...] En aquel triclinio se han conservado siete cadáve-*

Podría seleccionar muchos fragmentos de esta novela donde se ponen de manifiesto estas interpretaciones, pero sin duda alguna uno de los que mejor muestra la manipulación de los restos hallados en el templo de Isis es el Epílogo donde Bulwer Lytton trata de dar veracidad a su historia identificando a sus personajes con hallazgos reales (desde luego, lo consiguió, mucha gente iba a Pompeya buscando los espacios descritos en *Los últimos días de Pompeya*):

«Las casas de Salustio y Pansa y el templo de Isis, con sus escondites detrás de cada estatua donde se pronunciaban los santos oráculos, están hoy de manifiesto ante la mirada de los curiosos. En uno de los departamentos del templo se halló el cadáver de un hombre alto que tenía a su lado una fuerte herramienta. Dos paredes habían sido taladradas con este utensilio, pero la víctima no pudo ir más lejos. Otro cadáver se halló en el centro de la ciudad que junto a sí tenía un montón de monedas y muchos ornamentos místicos del templo de Isis. La muerte había sorprendido a Caleno en medio de su avaricia en los mismos instantes en que moría Burbo. Cuando las excavaciones pudieron ir clareando la enorme masa de ruinas topóse con un cadáver materialmente partido en dos por el fuste de una columna derribada. Era su cráneo de conformación tan rara, era tan prominente en la parte intelectual y al mismo tiempo en la que indica desarrollo de los peores instintos físicos, que no hay viajero aficionado a las teorías de Spurzheim que no se detenga meditabundo ante aquellas ruinas de un palacio de la mente humana. Todavía, después del trascurso de los siglos, puede el pasajero contemplar aquella mansión abierta, con sus enmarañadas galerías y curiosos aposentos, donde pensaba, razonaba, imaginaba y formaba malos proyectos el alma de Arbaces el egipcio»¹⁵.

La obra de Bulwer Lytton marcó un antes y un después en la imagen de Pompeya. *Los últimos días de Pompeya* tuvo un éxito enorme en todo el mundo y desde luego en España. Además de ser traducida y publicada como monografía, apareció por entregas en varios periódicos como *La Época*, *El siglo futuro*, *Diario oficial de avisos de Madrid*, *La Voz* o *El Es-*

res; las calaveras mondas estaban todavía en un rincón el día que yo le visité; me dio pena ver con que indiferencia el guía, los turistas y el guardián contemplaban aquellos restos. Yo me sentía llena de compasión por el sacerdote egipcio y sus amigos, curiosidad de todos, que murieron negando su fe y desconociendo la verdad. Si hubiera estado sola los hubiera enterrado».

15 De la edición de Planeta, Barcelona, 2005, «Epílogo», 514-515.

*pañol*¹⁶. Además, los viajeros españoles que visitaron el yacimiento aludieron a la lectura de la obra. El famoso escritor Pedro Antonio de Alarcón lo hizo y dejó constancia de ello en su obra *De Madrid a Nápoles*: «Después de una noche inolvidable, cuya primera mitad he pasado contemplando a Pompeya a la luz de la luna, y la otra mitad soñando con la novela de Bulwer, con terremotos y con nuestra próxima subida al volcán...»¹⁷. Pero también otros, como Manuel Verdugo –general tinerfeño y poeta– que indicó con emoción en sus *Fragmentos del diario de un viaje*: «Llegué a creerme que, en pisando Pompei había de encontrar a la bella Julia, la hija de Arrio Diomede, que me ofrecería su amor latino y sus joyas maravillosas; al elegante Glaucus, que me convidaría a comer en su casa de la calle de las Thermas, esquina a la Fulonica, y me regalaría alguno de sus preciosos vasos myrhinos con el más viejo Falerno; al opulento Pansa, cuya morada se encuentra cerca de la Vía de Mercurio, de donde saldrían mis bolsillos con algunos miles de sextercios...»¹⁸.

Estos viajeros también contribuyeron a consolidar el mito del templo de Isis como centro de perversión y engaño donde se realizaban ofrendas, ceremonias y ritos enigmáticos manipulados por sacerdotes avariciosos¹⁹. La prensa, que pronto mostró interés por narrar las impresiones de los viajeros que visitaban Pompeya, se haría pronto eco de este tipo de interpretaciones:

«El templo de Isis hallado también casi intacto, es uno de los monumentos más acabados y más curiosos que nos ha legado la antigüedad.

Santuario, pórtico, columnata, pedestal de la diosa, restos de la estatua, nicho donde los sacerdotes ocultos hablaban en nombre de la divinidad, recintos donde la antorcha alumbró sus tesoros, imágenes de los demás dioses asociados a su culto, altares donde se depositaban las ofrendas, donde corría la sangre de las víctimas, pozos sagrados, destinados a las purificaciones, estanques donde se reunían las

16 *La Época*, entre abril y julio de 1898; *El Siglo Futuro*, entre septiembre de 1897 y enero de 1898; *Diario oficial de avisos de Madrid*, entre noviembre de 1847 y 1848; *La Voz*, entre mayo y octubre de 1924; *El Español*, entre febrero y abril de 1848.

17 *De Madrid a Nápoles. Pasando por París, Ginebra, el Mont-Blanc, el Simplón, el Lago Mayor, Turín, Pavia, Milán, el Cuadrilátero, Venecia, Bolonia, Módena, Parma, Génova, Pisa, Florencia, Roma y Gaeta. Viaje de recreo realizado durante la guerra de 1860 y sitio de Gaeta en 1861*, Madrid, 1861. La cita pertenece a la edición de Murcia, Ed. Nausicaa, 2004, 657.

18 La obra se publicó primero con el título «Fragmentos del diario íntimo de un viaje», en dos entregas en *La Ilustración española y americana*, 30/11/1918, pp. 678-679; 8/12/1918, pp. 692-695). Como monografía se editó en Santa Cruz de Tenerife, 1928. Hay facsímil del año 1992, 10.

19 Sobre los viajeros españoles que visitaron el yacimiento, véase: ROMERO RECIO, M.: *Ecos de un descubrimiento. Viajeros españoles en Pompeya (1748-1936)*, en prensa.

aguas lustrales, establos para los animales destinados a los sacrificios, gran sala de los misterios, adornada aun con pinturas simbólicas; todo ha vuelto a ver la luz después de diez y seis siglos de sepultura, hasta el desgraciado adepto que se ha encontrado con el hierro del cual quería servirse para abrir su tumba"²⁰.

La fama del templo llevó a algunos especialistas a afirmar que «*Cuando se visitan las ruinas de Pompeya, hállase uno inclinado a creer que el principal culto que allí se practicaba era el de Isis*». El comentario fue realizado por Ernest Renan²¹, pero es compartido por especialistas y aficionados como nos indican los relatos de viajeros que, como Ramón Lozano, publicó sus impresiones en *El Herald*²²:

«Entre los templos citaré el más interesante, el de Isis. El gran tráfico que los habitantes de Pompeya hacían con los alejandrinos de Egipto, les hizo adoptar el culto de esta divinidad, de la que quisieron inmortalizar la memoria en toda clase de frescos y pinturas. El templo de Isis se halla rodeado de un pórtico sostenido por [ocho] columnas dóricas de cada lado, y de seis en la fachada. Un pequeño pero elegante vestíbulo sostenido por otras seis columnas y adornado de un hermoso mosaico, conduce al altar, sobre el cual se hallaron los fragmentos de la estatua de Isis. Siendo este templo el principal del Pompeya, encerraba una infinidad de objetos curiosos e interesantes, y un gran número de pinturas al fresco, que merced al importante descubrimiento moderno, han podido trasladarse intactas como otras muchas de los demás edificios, al museo de Nápoles».

Es cierto que la diosa oriental que más devotos tuvo en la ciudad fue Isis, cuyo culto se había integrado en la religión romana después de haber sido helenizado, pero de ahí a ostentar el título de divinidad más importante de la ciudad media un abismo. Sin embargo, en relación con el tema de este artículo, resulta aún más interesante la explicación que Lozano ofrece de los restos de ofrendas alimenticias que se habían hallado en el templo:

20 «Antigüedades artísticas», en *Museo de las familias*, 25/04/1851, p. 89.

21 Conferencias de Ernesto Renan en Londres. Primera. En qué sentido sea el cristianismo una obra romana, *El Globo*, 15-04-1880.

22 «Folletín. Viajes-Italia. Carta sexta y última. Expedición a Pompeya, aspecto general de la ciudad, de sus templos, sus casas, distribución interior de ellas», *El Herald*, 13/02/1843, s.n. El artículo está firmado por Ramón Lozano que, creemos, se trata del diplomático Ramón Lozano Armenta (1810-1861), aunque no tenemos la absoluta seguridad de que así sea.

«En el cuarto denominado sala de los misterios, por tener todas sus pinturas relación con el culto de Isis, se encontró el esqueleto de uno de sus sacerdotes que estaba en la mesa cuando la ruina general de Pompeya, y se supone que había comido huevos y pollos y había bebido más de una botella de vino, juzgando por los restos que había dejado el gastrónomo sacerdote. Alrededor del templo hay una porción de cuartos que debían servir de habitación a los gerofantes o ministros del culto de Isis. Los esqueletos de muchos de estos se han encontrado también, que o no pudieron escapar a la ruina general, o no quisieron abandonar su diosa».

En la misma línea se encuentran muchos otros comentarios, entre otros, uno realizado en una de las escasas guías de viaje publicadas por un español, José de Lasa. Aunque los españoles que viajaron a Italia usaron con frecuencia las guías en francés este autor publicó en 1873 un libro titulado *De Madrid al Vesubio. Viaje a Italia* (título inspirado en la obra de Alarcón), que trataba de cubrir la demanda de guías en español²³. Sobre el templo de Isis y los restos hallados comentaba a sus lectores que, sin duda, se mostrarían ávidos de conocer un emplazamiento así²⁴:

«El templo de Isis, en el cual, en el centro de un atrium se levanta un pódium; varias escaleras secretas permitían a los sacerdotes deslizarse debajo de la estatua y dar desde allí los oráculos; se han encontrado bastante número de esqueletos de sacerdotes; uno de ellos estaba comiendo en el momento de la erupción y se conoce no cuidaba mal su cuerpo, a juzgar por el pescado, el pollo, los huevos, el vino la guirnalda de flores que adornaban la mesa; la estatua producía; también se halló el esqueleto de otro sacerdote al pie de la pared, con una hacha en la mano; había practicado ya dos salidas, pero no pudo ir más allá».

Ahora bien, si buscamos los comentarios que los primeros viajeros españoles realizaron al viajar a Pompeya, no encontraremos este tipo de interpretaciones. El abate canario José de Viera y Clavijo, que visitó Pompeya junto con el Marqués de Santa Cruz, José Joaquín de Silva y Sarmiento y su hermano, Pedro de Silva y Sarmiento el 31 de julio de 1780, señaló únicamente a propósito del templo de Isis:

«...otro templo bien conservado y gracioso consagrado a Isis, con su peristilo, aras, sagrario, sumidero, sacristía y

²³ Madrid, Imprenta de la Asociación del Arte de Imprimir, 1873.

²⁴ P. 406.

*una sala en la cual se halló un esqueleto con dos huevos de gallina a su lado, todo lo más pintado al fresco*²⁵.

Viera y Clavijo también mostró interés por los instrumentos utilizados en los sacrificios que pudo ver en el Museo pero no realizó interpretaciones fantásticas²⁶.

Tampoco lo hizo el abate Juan Andrés y Morell, jesuita expulso y gran erudito que contempló las excavaciones en 1785:

*«Un poco más arriba se halla un bello templo de Isis, el cual se diferencia en algunas cosas de otros templos, y se semeja al de Serapis descubierto en Pozzuolo, y esta semejanza hace ver, que los templos de las divinidades egipcias conservaban algunas particularidades del rito de su nación. Allí se halló una mesa Isiaca que se conserva en el museo; no lejos hay residuos de otro templo en que luce más el gusto romano; y poco más allá de este templo hay una escuela»*²⁷.

Ciertamente, no se puede achacar toda la responsabilidad de haber inducido a interpretaciones fantásticas y novelescas a Bulwer Lytton porque los hallazgos pompeyanos y herculanenses ya habían alimentado en el siglo XVIII la imaginación de los artistas. Jean Louis Desprez reconstruyó las ceremonias isíacas en un grabado (Figura 4) recogido en el *Voyage pittoresque ou description des Royaumes de Naples et Sicile* de Jean Claude Richard, abad de Saint-Non (5 vols., 1781-1786), que resulta misterioso y enigmático.

Algunos viajeros, como el chileno afincado en Cádiz, Nicolás de la Cruz y Bahamonde, conde de Maule -que llegó a Nápoles en noviembre de 1797-, también destacarían en sus relatos las instalaciones más enigmáticas del templo isíaco:

«El templo de Isis se halla dividido en dos trozos: en el uno, circuido de columnas istriadas, se nota una ara para el sacrificio de las víctimas; y en el otro tres aras, y un gran altar circuido de columnas donde estaba la estatua de la diosa. En la parte inferior se ven los conductos secretos por donde

25 VIERA Y CLAVIJO, J.: *Diario de viaje desde Madrid a Italia*, Edición, introducción y notas de R. Padrón Fernández, Santa Cruz de Tenerife, 2006, 154.

26 Se había creado una sala que albergase los instrumentos empleados en los sacrificios. Viera y Clavijo indica que en el Museo había de doce a catorce salas «*adornadas de armarios de buena madera y con los pisos de gran variedad de mosaicos sacados del Herculano. En la sala primera se guardan los vasos sagrados y utensilios que servían en los sacrificios*» y los describe brevemente en p. 156.

27 *Cartas familiares del abate D. Juan Andrés a su hermano D. Carlos Andrés dándole noticia del viaje que hizo a varias ciudades de Italia en el año 1785*, Madrid, Antonio de Sancha, 5 vols., 1786-1793; hay reedición en la ed. Verbum, Madrid, 2004-2007 de donde tomamos la cita: vol. I (tomo II), Madrid, 2004, 207-208.



Figura 4. Grabado de Jean Louis Desprez publicado en Jean Claude Richard, abad de Saint-Non, *Voyage pittoresque ou description des Royaumes de Naples et Sicile*, Paris, II, 1782, grabado entre las pp. 118 y 119.

*entraba el sacerdote a hacer el oráculo: esta parte del templo se cree renovada el año 63 del primer siglo. El pavimento de este altar es de mosaico*²⁸.

Lo cierto es que era muy fácil dejarse llevar por la imaginación. Una ciudad entera que estaba siendo desenterrada, restos que nunca antes se habían conservado, religiones orientales con ritos desconocidos, cualquiera con un poco de sensibilidad podía dejarse arrastrar llevando estas interpretaciones a obras de arte, novelas o artículos de periódicos. Y es que, como ya destacábamos más arriba, el medio con más repercusión mediática, la prensa, popularizaría esa visión enigmática de los cultos isíacos presentando a sus lectores una imagen vívida del escenario sacrificial en artículos como el aparecido en el *Semanario pintoresco*²⁹:

«En el templo de Isis parece que acaba de hacerse el sacrificio.

Si el ara no está ensangrentada ni esparcidos los instrumentos del sacrificio en las gradas; si los dioses no ocupaban sus nichos, ni el candelabro y la lámpara brillan en las suntuosas columnas dóricas, esto no lo ha hecho el tiempo, que los dejó como los había encontrado, cerrados hermética-

28 N. de la Cruz y Bahamonde, *Viage a España, Francia e Italia*, 14 vols., Madrid, Imprenta de Sancha, 1806-1813, V, libro X, 128.

29 *Semanario pintoresco* 18/12/1836, 307.

mente, y perfectamente conservados; aún se encontraron los sacerdotes junto a el ara con todos sus adornos pontificales; pero los muebles de la casa magistral, los enseres sagrados de los templos y aun el enlosado del Foro se sacaron de aquel gran relicario que la naturaleza legó a la posteridad”.

Incluso intelectuales, eruditos y arqueólogos se dejaron arrastrar por los tópicos. Este es el caso del famoso escritor Vicente Blasco Ibáñez, que había leído con avidez la novela de Bulwer-Lytton y llegó al yacimiento en 1896. El valenciano recogió las sensaciones de la visita en su obra *En el país del arte*, en realidad una serie de artículos publicados en *El Pueblo* (diario republicano fundado por el propio Blasco Ibáñez en 1894) que más tarde fueron recopilados en una monografía³⁰. La emoción desbordó los sentimientos de un Blasco Ibáñez que ni siquiera veía ruinas sino una ciudad intacta. Imaginó a los sacerdotes de Isis «*de aspecto feroz, guardando tras el arrugado entrecejo las trampas secretas y terribles del culto egipcio*»³¹ y contemplando el templo de Isis aprovechó para dar rienda suelta al anticlericalismo³²:

«Sigamos adelante; vamos al templo de Isis, al lugar donde impera esa raza de comerciantes que vienen del fondo de África; gente misteriosa que se desliza al andar como si temiera el ruido de sus pasos y turba al pompeyano con la mirada de sus ojillos dorados que flamean misteriosamente sobre la faz cetrina.

En la puerta hay una imagen que apoya el índice en la punta de la nariz reclamando silencio, y la gente entra reverente y cabizbaja bajo la fija mirada de los sacerdotes que exhiben la esférica cabeza completamente afeitada y el cuerpo cubierto por una dalmática de vivos colorines.

Las robustas columnas con figuras y flores de fuertes tintas rematadas por la simbólica flor de loto, sostienen las grandes láminas de piedra de la techumbre, y en el centro, sobre obscuro graderío que ningún profano puede hollar, cubierta por severo templete, está la Isis de mármol negro que mira fijamente con sus muertos ojos.

Cerca de la imagen, y colgando del muro o de las columnas, se ven, como en los demás templos, manojos de ofrendas que recuerdan otros tanto milagros; manos y pies, pechos y

30 *En el país del arte: tres meses en Italia*, Valencia, Pellicers, 1896. Sobre la visita de Blasco Ibáñez a Pompeya: FERNÁNDEZ MURGA, F.: «Pompeya en la literatura española», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione romanza*, Nápoles 1965, 33-38.

31 P. 170.

32 P. 178-179.

ojos, todo de cera o de metal, puestos allí por los enfermos que sanó la diosa. Ni más ni menos que hoy Santa Lucía da vista a los ciegos, o la Virgen de Lourdes hace innecesarios médicos y boticas.

Los devotos, uno a uno, llegan al pie del altar, entregando antes a los sacerdotes las ricas ofrendas: bolsas de dinero para sacrificios: tiernas ovejas; blancos toros, que han quedado a la parte de fuera. Preguntan a la diosa con voz emocionada sobre el porvenir; Isis conserva muchas veces su imponente inmovilidad, pero otras ¡oh prodigio! Se mueven sus brazos, brillan sus ojos y se inclina su cabeza, mientras la muchedumbre anonadada por el milagro, se prosterna dando alaridos y besa la túnica a los impasibles sacerdotes. Por desgracia, la catástrofe que enterró a Pompeya no dio tiempo para dejar las cosas en regla, y al excavar los restos del templo de Isis se han visto las articulaciones de la estatua, y aún hoy puede subirse por la escalerilla secreta que conduce al hueco pedestal de la estatua donde se agazapaban los ayudantes del templo para tirar de la cuerda de los milagros.

Nihil novum sub sole.

Los sacristanes que en nuestros tiempos hacen sudar sangre a los Cristos, o que los santos den golpecitos en los vidrios de sus altares, estarán sarisfechos de su habilidad, y no saben ¡infelices! Que hace dieciocho siglos, unos tíos de color de zapato viejo les daban quince y raya en el arte de ganarse el pan explotando la eterna imbecilidad humana”.

Hasta uno de los arqueólogos españoles más importantes e influyentes de finales del XIX, comienzos del siglo XX, José Ramón Mélida, se dejó seducir por estas interpretaciones aunque sea en publicaciones alejadas del ámbito científico. En la revista *La Ilustración Española y Americana* publicó en el año 1881 un breve relato titulado *Una noche en Pompeya*³³. La historia fue reeditada en formato libro en el año 1887 junto a *A orillas del Guadarrama*, *Idilios soñados* y *Las alas rotas*³⁴. *Una noche en Pompeya* reconstruye el sueño que un arqueólogo habría tenido motivado por la aparición en el yacimiento de los restos de una pareja que había muerto abrazada el día de la erupción del Vesubio. Mélida sitúa al lector en una tertulia como a las que solía acudir en el Madrid de la época. En esta reunión, un erudito arqueólogo habría relatado a los ensimismados contertulios su participación en las conmemoraciones que habían tenido lugar con motivo del decimoctavo aniversa-

³³ 22/07/1881, 43-45; 30/07/1881, 59-62.

³⁴ Barcelona, Biblioteca «Arte y Letras».

rio de la destrucción de Pompeya. Allí es donde habría visto los moldes de dos amantes «*cuando más codiciosos se hallaban*» que habían sido el motivo por el cual el arqueólogo aquella noche había soñado con la destrucción de la ciudad campana. «*Excitados por la pícara curiosidad*» los miembros de la tertulia le rogaron que contase su sueño y así lo hizo. Haciendo gala de un exhaustivo conocimiento del yacimiento gracias a la lectura de las obras que podría haber consultado en el Museo Arqueológico Nacional³⁵, Mérida introduce al lector en un mundo onírico que reconstruye la vida cotidiana de Pompeya en sus últimas horas. El arqueólogo que relata su sueño pasea por las calles de la ciudad como si conociera todos sus rincones y hace llegar a los amantes hasta el templo de Isis para consultar el oráculo que les comunica que no van a encontrar la felicidad³⁶. Su historia concluye con unas reflexiones al despertar del sueño: «*Entonces acabé de entender que los oráculos de Isis eran innoble superchería, porque morir de modo tan patético como los amantes pompeyanos de mi sueño es un heroísmo que, por cuanto hay en él de plástico y sublime, vale más que toda una existencia consagrada a las delicias del amor*»³⁷.

La arqueología resultaba atractiva, pero aún más la posibilidad de jugar con los hallazgos imaginando un santuario dedicado al engaño, al vicio y la lujuria, como hiciera el poeta y periodista Gonzalo Morenas de Tejada en 1918, viajero experimentado y aficionado a la arqueología gracias a su padre, Ricardo, que excavó en yacimientos celtíberos y romanos como Uxama³⁸:

*«Ahora vemos el edificio que se dedicó a Isis... Es la excepción del aristocratismo pompeyano en el placer. Y todas sus bellezas decorativas no pueden hacernos olvidar su descendimiento en la estética del goce... Hay recuerdos dignos del Museo secreto de Nápoles; pero sin ese algo maravilloso y genial que a aquellos les redime... Nos repugna un poco pensar en las abyectas bacanales del Asno de Oro, los Dionisiacos y los Liberales. ¡Brantôme y D'Autremont, los sombríos sátiros franceses, debieron de inspirarse aquí para ir a arrojar su semilla en los corazones inocentes, como un veneno en manantial de puras aguas!»*³⁹.

35 OLMOS, R.: «La arqueología soñada. *Una noche en Pompeya* de José Ramón Mérida», *Revista de Arqueología*, 144, 1993, 52-57. Sobre Mérida, además: CASADO RIGALT, D.: «José Ramón Mérida, un eslabón clave entre la arqueología decimonónica de corte artístico y las nuevas líneas de investigación del siglo XX», *Revista de Historiografía*, 5, 2006, 134-187; *idem*, *José Ramón Mérida (1856-1933) y la arqueología española*, Madrid, 2006.

36 P. 59.

37 P. 62.

38 «Pompeya. Divagación arqueológica y sentimental», *La Esfera*, 6/04/1918, s.n. y «Pompeya. Divagación arqueológica y sentimental», 20/04/1918, s.n. Sobre este autor: J.M. Martínez Laseca, «Gonzalo Morenas de Tejada (1890-1928)», *Celtiberia*, 96, 2002, 251-258.

39 «Pompeya. Divagación arqueológica y sentimental», 20/04/1918, s.n.

Así pues, en relación con el estudio de la antigüedad, de la historia de las religiones y, más concretamente aún, de los cultos desarrollados en una ciudad romana, una vez más es posible poner de manifiesto cómo el momento histórico en el que se han realizado los hallazgos y otros condicionantes pueden determinar la interpretación que se ha venido haciendo de los restos. Asimismo, es evidente que en múltiples ocasiones, esas interpretaciones han pesado más que los estudios sesudos de los especialistas en el conocimiento general que el gran público ha tenido de la Historia Antigua. Los restos hallados en Pompeya no eran sólo objeto de estudio para los arqueólogos, sino que se convirtieron en ingredientes manipulables por parte de todos aquellos que visitaron el yacimiento y fantasearon, soñaron o imaginaron una ciudad que poco tenía que ver con la real.

IL PESCE E L'ARIETE. FESTEGGIANDO CON I CAVALIERI DANUBIANI

FISH AND RAM. BANQUETING WITH THE DANUBIAN RIDER GODS

SORÍN NEMETI

Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca

IRINA NEMETI

Muzeul Național de Istoria a Transilvaniei, Cluj-Napoca

ARYS, 9, 2011, 247-261 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Questo studio analizza l'iconografia del culto dei cosiddetti Cavalieri Danubiani concentrandosi sui sacrifici e sui alimenti sacri. Si tratta di rilievi di pietra con tre registri prodotti e circolanti sul territorio della provincia Dacia, e di altre tre varianti di tavolette di piombo che ebbero maggiore diffusione nel Pannonia Inferiore, nella zona del centro di Sirmium. I monumeti scelti si rivelano come forme evolute dell'iconografia del culto che narrano attraverso le scene simboliche e gli episodi mitici e descrivono atti rituali. Queste iconografie complesse sono pseudo-narrative perché contengono tra le scene chiave, ordinate diacronicamente, le date essenziali del culto, i momenti esponenziali del registro mitico e rituale. La carne del pesce e dell'ariete diventano gli alimenti sacri degli dei e della gente adorante intorno a un mito ed a un rituale complesso.

ABSTRACT

The present study analyzes the cult of the so-called Danubian Riders, with special emphasis on the sacrifices and sacred food involved. As primary sources the study uses the three-row reliefs that were made and circulated in the province of Dacia, and other variants of the lead tablets that were mostly distributed in Pannonia Inferior, around the center of Sirmium. These selected monuments reveal themselves as developed forms of this cult's iconography, narrating mythical episodes through symbolic scenes and describing ritual acts. These complex iconographies are pseudo-narrative because they include, among the diachronically ordered key scenes, essential data on the cult, the exponential moments of both the mythical and ritual rows. The meat of both fish and ram becomes the sacred food of the Gods and of the people adoring them, around a complex myth and ritual.

PALABRAS CLAVE

Cavalieri Danubiani; Dacia romana; rilievo; tre registri; pesce; ariete

KEYWORDS

Danubian Riders; Roman Dacia; relief; three-row reliefs; fish; ram

Fecha de recepción: 03/06/2011

Fecha de aceptación: 24/10/2011

Laddove le fonti scritte mancano completamente, conosciamo i dati di un culto antico soltanto dalle rappresentazioni figurate su monumenti cultuali e votivi. Nel politeismo del mondo ellenistico-romano l'immagine ha una funzione prevalentemente informativa, funge da mezzo di comunicazione e veicolo per trasmettere conoscenze mitologiche e teoretiche. Le immagini divine, statue e rilievi cultuali e votivi, mostrano il tipo canonico di rappresentazione della figura del dio, e mentre, da un lato, gli attributi ne indicano le funzioni, gli animali accolti, dall'altro, hanno un ruolo nella trama mitica o sono simboli dei poteri divini¹.

Nello studio dei sacrifici e degli alimenti sacri nel politeismo del mondo antico greco-romano, abbiamo scelto l'iconografia di un culto regionale la cui diffusione è limitata alla zona balcano danubiana, il culto dei cosiddetti Cavalieri Danubiani². In questo quadro molto ampio, abbiamo isolato alcune varianti iconografiche regionali che contengono, sullo stesso monumento, un gran numero di scene e simboli raggruppati in più registri³. Si tratta, principalmente, di rilievi di pietra con tre registri prodotti e circolanti sul territorio della provincia Dacia (Tav. I), e di altre tre varianti di tavolette di piombo che ebbero maggiore diffusione nel Pannonia Inferiore, nella zona del centro di Sirmium (Tav. II). Dal momento che si tratta di monumenti senza dediche né

1 BĂRBULESCU, M.: *Interferențe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2003, pp. 123-124.

2 La bibliografia essenziale del culto: ANTONESCU, T.: *Cutul Cabirilor în Dacia. Studii arheologice și mythologice asupra unor monumente antice, în mare parte inedite și descoperite în regiunile Istrului*, București, 1889, *passim*; TUDOR, D.: „I Cavalieri danubiani”, *EDR*, VII, 1937, pp. 189-356; WILL, E.: *Le relief culturel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, Paris, 1955, pp. 30-33, 312-331; TUDOR, D.: *Corpus monumentorum religionis Equitum Danuvinorum (CMRED). I. The Monuments*, Leiden, 1969; *II. The Analysis and Interpretation of the Monuments*, Leiden, 1976, *passim*; ZOTOVIĆ, L.: „Les éléments orientaux dans le culte des Cavaliers Danubiens et quelques aspects nouveaux de ce culte”, In DE BOER, M. B., EDRIGE, T. A. (ed.): *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, III, Leiden, 1978, pp. 1351-1378; OPPERMAN, M.: „Thrakische und Danubianische Reitergötter und ihre Beziehungen zu Orientalischen Kulturen”, In VERMASEREN, M. J.: *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981, (pp. 510-536), pp. 519-521; *LIMC* VI. 1, 1992, s. v. *Heros Equitans*, pp. 1078-1081; TATCHEVA, M.: „Le syncrétisme religieux dans les provinces balkaniques de l'Empire romain. Les reliefs des soi-disants Cavaliers Danubiens”, *Živa Antika*, 50, 2000, pp. 231-245; NEMETI, S.: *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2005, pp. 200-216.

3 Sui rilievi a uno solo registro e sui quelli a due registri le scene secondarie sono poco esplicite ed i simboli appaiono in numero assai ridotto: vedi per esempio, TUDOR, D.: *CMRED*, I, 1969, no. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 17, 20, 24, 28, 47, 59, 64, 66, 71 etc.

formule epigrafiche⁴, dobbiamo osservare il ruolo primordiale dell'immagine nell'economia del culto. Le icone dei rilievi, infatti, sono essenziali per esso: esse presentano gli dèi nelle loro azioni mitiche, spiegano il rituale e codificano in maniera simbolica i messaggi soteriologici. A differenza dei moderni, gli antichi – che avevano familiarità con le date del culto – sapevano leggere e interpretare le serie immaginistiche e decifrare le serie simboliche che oggi ci appaiono oscure e incomprensibili.

PRECAUZIONI.

Nessun testo letterario antico attesta il nome moderno convenzionale dei Cavalieri Danubiani. Nei vecchi studi essi sono identificati con gli dèi di Samotrake, i così-detti Cabiri, e sono stati inseriti in modo forzato all'interno di una intera tradizione mitologica⁵. Questo è presente nello spirito di quella *religionsgeschichtliche Schule* di estrazione filologica che produsse anche la teoria del Cumont sull'origine persiana del mitraismo, alla luce di una lettura delle immagini del culto romano in cui si teneva presente la figura del Mithras avestico⁶. La lettura simbolico-allegorica della tauroctonia, fatta da F. Cumont, è oggi obsoleta, perché prevale nell'interpretazione corrente la lettura astrologica di questa scena-chiave del mitraismo romano⁷. Da qui è necessaria una precauzione: non deve essere trovato, a tutti i costi, un supporto letterario nel caso dei culti antichi. Le immagini devono essere analizzate per se stesse, ricostituendo il mito e il rituale in maniera positiva. Il caso del mitraismo ci mostra che non è possibile una sola lettura, che un'immagine è adatta a un largo ventaglio di interpretazioni. Anche se la straordinaria erudizione di Cumont ha accreditato per un certo tempo la lettura simbolico-allegorica, interpretazioni recenti aprono a nuovi modi di interpretazione, come la lettura astrologica o l'analisi dei simboli nel mondo greco-romano⁸.

4 Con poche eccezioni, perché su alcune tavolette in piombo appaiono degli appellativi *Dominus et Comes*: SZABÓ, Á.: “*Dominus*. Una nuova tavoletta di piombo dei cd. Cavalieri Danubiani dalla Pannonia”, in NEMETI, S., FODOREAN, F., NEMETH, E., COCIȘ, S., NEMETI, I., PÂSLARU, M. (ed.), *Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu oblata*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 150-158; CLAUS, M.: “*Comes tibi so(m)* – geheimnvolle Amulette”, *Klio*, 88, 2006, 1, pp. 216-232.

5 ANTONESCU T.: *op. cit.*, pp. 30-53; la teoria “cabirica” di Antonescu è ispirata da Eduard Gerhard (GERHARD, E.: “Phrygische Götter zu Pferd”, *ArchZeitung*, 65, 1854, pp. 209-214).

6 CUMONT, F.: *Les mystères de Mithra*³, Paris, 1935.

7 SPEIDEL, M. P.: *Mithras – Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980; BECK, R.: *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithra*, Leiden – New York – København – Köln, 1988; *idem*, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford, 2007; ULANSEY, D.: *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford, 1989, *passim*; NEMETI, I., NEMETI, S.: “Planets, Grades and Soteriology in Dacian Mithraism”, *ActaMN*, 41-42/1, pp. 107-124.

8 GORDON, R.: “Reality, evocation and boundary in the Mysteries of Mithras”, In GOR-

Nel caso del culto dei Cavalieri Danubiani, la teoria dell'identificazione con i Cabiro-Dioscuri è stata abbandonata da molto tempo⁹. Un problema secondario ha dominato le discussioni scientifiche intorno a questo culto durante il XX secolo: il problema dell'origine dacica, nord danubiana, del culto¹⁰. Questa teoria è nata nello storicismo diffusionista dell'epoca che ha seguito soprattutto la nascita e lo sviluppo di un fenomeno (*genesis e svolgimento* secondo U. Bianchi)¹¹. Essa è inoltre minata dalla visione etnicista nazionale che domina la vecchia storiografia rumena, e che si basava sulla teoria della continuità (in questo caso la continuità dei daci in età romana) che agisce come fattore principale della distorsione della visione storica¹². T. Antonescu e D. Tudor hanno sostenuto, con argomenti diversi, che al centro di questo culto c'era una triade divina adorata delle tribù daciche nord danubiane¹³. La tipologia e la cronologia elaborate da D. Tudor sono quindi servite per l'argomentazione della teoria dell'origine dacica di questo culto. La datazione dei rilievi con un solo cavaliere (classe A) nella prima metà del secondo secolo e la diffusione dei monumenti di questa classe in Dacia sono state la chiave di tutto il sistema costruito da D. Tudor¹⁴. Così, se si rinuncia alla supposizione dell'antiorità dei monumenti della classe A (l'ipotesi di Tudor), non si può sostenere l'origine dacica del culto. Mantenendo la discussione nel quadro diffusionista, crediamo che il luogo di nascita del culto sia stato nella regione prossima al Danubio, nelle provincie delle Moesiae Inferiore e Superiore. Le iconografie dei Cavalieri Danubiani sono state elaborate all'inizio nella regione di provenienza delle stele del Cavaliere Tracico, che riproponevano un mito locale con due Cavalieri e una dea. Il culto ebbe una straordinaria

DON, R.: *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, 1996, Variorum, pp. 19-99.

9 Oggi la rincontriamo di rado, si veda, per esempio, DAUMAS, M.: *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, 1998, Paris, pp. 279-281; anche la sintagma Cabiro-Disocuri ha perso il suo significato commune al XIX-imo secolo: GUETTEL COLE, S.: *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods of Samothrace*, Leiden, 1984, pp. 1-4; *eadem*, "The Mysteries of Samothrace during the Roman Period", *ANRW*, II. 18.2, 1, pp. 1593-1595.

10 NEMETI, S., *op.cit.*, pp. 200-202.

11 BIANCHI, U.: "La storia delle religioni (oggetto e metodo)", In *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma, 1979, pp. 72-74; *idem*, "Il metodo della storia delle religioni", In MOLINARO, A. (ed.): *La metodologia della ricerca religiosa*, Roma, 1983, pp. 17-28.

12 RÖSLER, R.: *Romänische Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Rumäniens*, Leipzig, 1871; *contra*, XENOPOL, A. D.: *Teoria lui Rösler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană*, Iași, 1884, (ristampata București, 1998); BRĂTIANU, GH. I.: *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, București, 1940, pp. 80-121; DAICOVICIU, C.: *La Transylvanie dans l'Antiquité*, Bucarest, 1945, pp. 113-153; *contra*, ALFÖLDY, A.: *Daci e romani in Transilvania*, Budapest, 1940, pp. 15-35; PROTASE, D., *La continuité daco-romaine*, Cluj-Napoca, 2000, pp. 15-150; una sintesi recente sul questo problema dell'immaginario storico moderno - BOIA, L.: *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997, pp. 83-144.

13 ANTONESCU, T.: *op. cit.*, pp. 27, 58-59, 79-80; TUDOR, D.: *CMRED*, II, pp. 138-147.

14 TUDOR, D.: *CMRED*, II, pp. 84-98.

popolarità fra i soldati dell'età del Principato, e così si spiega la presenza dei numerosi rilievi in Dacia¹⁵.

L'ICONOGRAFIA DEI RILIEVI A TRE REGISTRI (TAV. I).

Le tavolette rettangolari a tre registri si condensano soprattutto in Dacia (18)¹⁶, con qualche esempio isolato nelle provincie danubiane e occidentali (7 monumenti - Pannonia Superiore, le due Moesiae, Britannia) e in Dalmatia (6 a Salona, una ad Aequum)¹⁷. La presenza di questo gran numero di tavolette di questo tipo nelle città della Dacia suggerisce che il modello fu creato nelle officine locali. La divisione del campo in tre registri è un'innovazione delle officine della provincia Dacia, così come ha osservato E. Will¹⁸ e come ci dimostrano anche i rilievi mitraici¹⁹. Del totale di diciotto monumenti mitraici a tre registri, quattordici provengono dalla Dacia (sei da Apulum, cinque da Ulpia Traiana Sarmizegetusa e tre dal sud della Dacia)²⁰. La distribuzione delle stele mitraiche e dei rilievi dei Cavalieri Danubiani a tre registri indica l'esistenza di alcune officine responsabili della creazione e della diffusione di questo tipo in Dacia, in particolare ad Apulum e Ulpia Traiana Sarmizegetusa²¹.

I rilievi a tre registri, quindi, indifferentemente dalla variante con uno o due Cavalieri (la classe A e B a D. Tudor) furono prodotti nello stesso tempo

15 NEMETI, S.: *Sincretismul...*, pp. 208-216; non si possono interpretare tutte le espressioni plastiche di questo culto come amuletti; una gran parte dei rilievi in pietra sono degli *ex-voto*, quindi non possiamo essere d'accordo con Manfred Clauss, il quale, riprendendo la vecchia idea di F. Cumont, scrive: "Die in der Literatur und im Kunsthandel so apostrophieren *Mysterienplaketten* sind Amulette, deren Bilder zwar einer Füller von Kulturen entlehnt und somit Kennzeichen den allenthalben zu beobachtenden Syncretismus sind, hinter denen aber kein bestimmter eigenständiger Mysterienkult steht." CLAUS, M.: *op. cit.*, p. 231; CUMONT, F.: "Les Cavaliers Danubiens", *RA*, XII, 1938, (pp. 67-70), pp. 69-70.

16 NEMETI, S.: *op. cit.*, pp. 208-216, tipo B2a; Dacia: *CMRED*, no. 4, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 19, 22, 23, 201, 202, 203, 204, 29, 32; NEMETI, S.: "Un relief al Cavalierilor Danubieni de la Căgeiu (Samum)", In MUȘTEANU, C., BĂRBULESCU, M., BENE, D. (ed.): *Corona Laureae. Studii în onoarea Luciei Țeposu Marinescu*, București, pp. 357-363; DIACONESCU, AL., BOTA, E.: *Le forum de Trajan à Sarmizegetusa. Architecture et sculpture*, Cluj-Napoca, 2009, 267, nr. 55, Pl. 108/1; variante B2 a1 *CMRED*, no. 18, 200.

17 TUDOR, D.: *CMRED*, I, no. 50, 66, 88, 147, 177, 182, 183, 106-110, 112, 113.

18 WILL, E.: *op. cit.*, pp. 314, 359-360.

19 SICOE, G. D.: "Lokalproduktion und Importe. Der Fall der mithraischen Reliefs aus Dakien", In MARTENS, M., DE BOE, G. (ed.): *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, Zellik und Tienen, 2004, pp. 285-302.

20 VERMASEREN, M. J.: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, II, Haga, 1960, no. 1935, fig. 505, 1958, fig. 512, 1972, fig. 513, 1975, fig. 515, 1974, 2000, fig. 523 (Apulum); 2034, fig. 533, 2036, fig. 534, 2038, fig. 536, 2048, fig. 540, 2051, fig. 542 (Ulpia Traiana Sarmizegetusa); 2159, fig. 587 (Drobeta); 2171, fig. 591 (Romula), 2181, fig. 594 (Oltenia); 2214, fig. 610 (Janjevo - Moesia Superior); 2272, fig. 632, 2291, fig. 634 b (Sexantaprista, Aebunar - Moesia Inferior); 2315, fig. 642 (Moesia Inferior).

21 NEMETI, S.: "Un relief...", pp. 360-361; *idem*, "Despre Cavalierii Danubieni", *Anuarul Muzeului din Gherla. Arheologie - Istorie - Cultură*, I-III, Gherla, pp. 56-58.

e rappresentano delle varianti regionali complesse e avanzate dell'iconografia del culto, con le scene e i simboli raggruppati in tre registri e l'adozione di uno schema pseudo-narrativo.

La scultura artigianale in pietra permette variazioni su un tema dato. Anche se i rilievi rettangolari a tre registri sono raggruppati nel tipo B2a, secondo i simboli e le scene contenute di ogni registro e secondo la loro combinazione, si possono distinguere quattro categorie (I-IV, con subvarianti intermedie)²². Se poniamo l'accento sui dettagli stilistici, possiamo osservare che ogni rilievo è unico.

L'ICONOGRAFIA DEL MITO E DEL RITUALE.

L'impostazione del tipo iconografico (B2a, stele rettangolare di pietra a tre registri) e delle varianti consente l'analisi delle scene del tipo canonico che circolava in Dacia. Si possono isolare le scene che si riferiscono agli episodi mitici e quelli che descrivono procedimenti rituali e un insieme di simboli culturali che accompagnano le scene.

Aspetti del mito. La scena chiave è quella del registro centrale, così come nel caso del mitraismo la scena chiave è il sacrificio del toro. Se nel caso del mitraismo può essere applicata anche una lettura astrologica, nel caso dei rilievi dei Cavalieri Danubiani una simile lettura è apparentemente esclusa. La ricostruzione del numero di attori del mito è invece complessa, perché esiste una contraddizione iconografica fondamentale tra le due classi (A – la variante I, B – le varianti II – IV). Nei rilievi della prima variante partecipano all'azione tre personaggi principali: il cavaliere, la dea e il personaggio vinto da un cavaliere, posizionato sulle zampe del cavallo. Nel campo compaiono gli accompagnatori del cavaliere (due o uno), la dea Nemese e un adorante (Tav. I/1-3). Secondo la teoria più condivisa, i rilievi della classe A di D. Tudor (la variante I) si ispirano al modello iconografico dei rilievi sud danubiani del Cavaliere Trace²³. Nei rilievi delle varianti I-III, nell'azione mitica sono direttamente implicati quattro o cinque individui: due cavalieri, la dea e uno o due personaggi vinti dai cavalieri (Tav. I/4). Questi rilievi si ispirano, dal punto di vista iconografico, al canone dei „Dioscuri al servizio di una dea”²⁴.

Per concludere, si tratta degli adattamenti iconografici di un mito locale, tributario dei canoni che circolavano nell'artigianato dell'epoca. Quali erano invece i caratteri centrali del questo mito locale?

I rilievi delle varianti II-III contengono nel registro superiore quello che D. Tudor nominava „la triade antropomorfa”: un busto femminile centrale, affiancato da due busti maschili (gli dei portano la cuffia frigia) (Tav. I/4). Il

²² *Idem*, „Un relief...”, pp. 359-360.

²³ TUDOR, D.: *CMRED*, II, pp. 153-161.

²⁴ *Idem*, pp. 171-172; CHAPOUTHIER, F.: *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse*, Paris, 1935, pp. 288-289.

rilievo ibrido da Tibiscum²⁵ presenta nel registro centrale un cavaliere e una dea, ma nel registro superiore la „triade antropomorfa” (Tav. I/3). Il resto dei rilievi della prima variante presenta nel registro superiore la „triade simbolica” – un oggetto ovoidale o un vaso verso il quale vanno due serpenti (Tav. I/1-2). I rilievi ibridi da Potaissa e Aequum²⁶ hanno nel registro centrale due cavalieri e una dea, e in quello superiore la „triade simbolica” al posto della „triade antropomorfa”. Possiamo quindi concludere che la „triade simbolica” è una rappresentazione allegorica della „triade antropomorfa” – il vaso o l’oggetto ovoidale rappresenta la dea mentre i serpenti rappresentano i cavalieri²⁷. La presenza della „triade antropomorfa” sul rilievo con un cavaliere da Tibiscum e il significato identico della coppia triade antropomorfa / triade simbolica, suggeriscono che il mito principale conteneva tre personaggi centrali (due cavalieri²⁸ e una dea) e due (alcune volte uno) personaggi vinti, caduti sulle zampe del cavallo (cavalli).

Possiamo individuare il senso primario di questo mito oscuro: due guerrieri divini vincono i nemici e sono ricevuti da una dea che nutre i cavalli (personaggi secondari essenziali) e li aspetta dietro a una *mensa Delphica* sulla quale si trova un pesce. Un racconto mitico simile si legge sui rilievi del Cavaliere Trace, dove, però, il cavaliere è esclusivamente cacciatore e le vittime sono animali selvatici cacciati (la classe A-C a Kazarow²⁹, soltanto nel caso della classe D, nel LIMC³⁰, sotto le zampe del cavallo si trova un individuo vinto).

Altre varianti regionali (i rilievi di piombo pannonici) presentano dettagli supplementari: al posto del personaggio umano, sotto le zampe del cavallo di uno dei cavalieri, compare un pesce di grandi dimensioni (Tav. II/1-3)³¹. Nel linguaggio mitico allegorico dei rilievi, uno degli individui vinti è sinonimo del pesce. Il pesce sacrificato è servito sul tripode della dea?³²

C’è una domanda legittima alla quale possiamo cercare di rispondere attraverso l’analisi di altre scene che illustrano episodi mitici secondari. Sui rilievi delle varianti II-IV sulla *mensa Delphica* appare sempre un pesce (Tav. I/4). Sui rilievi della prima variante invece, la *mensa Delphica* si trova nel registro

25 TUDOR, D.: *CMRED*, no. 200.

26 *Ibidem*, no.11, 113.

27 WILL, E.: *op. cit.*, pp. 320-325.

28 È sconcertante, però, il fatto che nelle poche iscrizioni conosciute compare il singolare: *Dominus* e *Comes*, *supra*, n. 3 (*Dominus* – un caso a Barátföldpuszta, *Comes tibi so(m)* – 6 casi (Apulum, Oescus, e 4 nelle collezioni privati).

29 OPPERMANN, M.: *Der Thrakische Reiter. Des Ostbalkanraumes im Spannungsfeld von Graecitas, Romanitas und lokalen Traditionen*, Langenweissbach, 2006, pp. 7-75.

30 LIMC VI. 1, 1992, s. v. *Heros Equitans*, pp. 1062-1064.

31 Per esempio TUDOR, D.: *CMRED*, I, 127, 132, 133.

32 SIMOONS, F. J.: *Eat not this flesh: food avoidance from prehistory for the present*, Wisconsin, 1994, p. 272.

inferiore e su essa c'è sempre una testa di ariete. Al lato della mensa si trova invece „il pescatore”, un individuo seduto che prende con la linea un pesce (Tav. I/1-2). “Il pescatore” appare soltanto nei registri inferiori dei rilievi della prima variante e su un rilievo ibrido³³. Nella maggior parte dei casi la *mensa Delphica* con la testa di ariete appare nell'angolo del rilievo, di fronte al pescatore, e soltanto in due casi³⁴ appare dietro di lui ed è associato con altri simboli. “Il pescatore” è un segno delle officine daciche, degli undici rilievi sui cui compare, nove sono stati scoperti nelle località della Dacia. L'individuo ha, nella maggior parte dei casi, la testa scoperta, raramente porta la cuffia frigia. La ricorrenza di questo motivo sui rilievi dalla Dacia e la sua assenza negli altri tipi iconografici dei Cavalieri Danubiani, indica che lo schema mitico descritto da questi rilievi preferisce un episodio mitico secondario che spiega ai fedeli qualcosa, non sappiamo cosa con certezza, del ruolo del pesce nel culto (sacrificio? alimento divino?). Dobbiamo notare che sui rilievi di questa variante il pesce non compare più, dal momento che la scena del pescatore è l'unico posto in cui appare o in cui si fa riferimento a esso. Il pesce sulla *mensa Delphica* non manca sui rilievi delle varianti II - IV, e sui rilievi di altri tipi iconografici, segno che aveva un ruolo essenziale nel culto. A nostro avviso, i rilievi della prima variante non lo ignorano, ma ci comunicano informazioni supplementari: qualcuno (uno dei cavalieri? uno dei personaggi vinti? un accolito?) ha preso un pesce, diventato ulteriormente l'alimento principale del banchetto divino.

Il registro superiore della seconda variante presenta un'altra scena, in cui appare il pesce, che potrebbe offrire indizi sull'identità del pescatore. Qui, verso la “triade antropomorfa” si muovono due accoliti, uno dei quali tiene in mano dei pesci, l'altro un altare (Tav. I/4). La ricostruzione della successione delle sequenze del mito presentato in immagini potrebbe essere: la pesca del pesce da un personaggio secondario (la scena „del pescatore”), la presentazione della vittima sacrificale alla triade divina (il pesce e l'altare tenuti dagli accoliti) e il banchetto sacro (il pesce posto sulla *mensa Delphica* di fronte alla dea).

CRIOBOLIUM E OCCULTATIO / OSTENTATIO. IL RITUALE DEI MISTERI.

Le immagini dei rilievi contengono anche scene rituali. Non faremo qua un'analisi sopra il rapporto tra mito e rituale. La separazione nelle due categorie mitiche e rituali è formale³⁵, si sa, infatti, che le persone impegnate nella prestazione del rituale riproducono azioni mitiche, ripetono i gesti degli

33 TUDOR, D.: *CMRED*, no. 177 (Aquileia).

34 *Ibidem*, no. 177, 183 (Museo Nitra).

35 Formale ed operatoria, come nel caso dei rilievi mitraici: CLAUS, M.: *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, New York, 2001, pp. 62-101 (The Sacred Narrative), pp. 102-113 (Ritual).

dei³⁶. Teoricamente, anche la scena del „pescatore” può essere l'illustrazione di un'azione rituale preliminare, ma questo non esclude la possibilità che essa riproduca un episodio mitico.

Altre due scene – esplicitamente rituali – popolano i registri inferiori dei rilievi. Una scena che appare esclusivamente nei registri inferiori dei rilievi della prima variante è quella della preparazione del *criobolium*. C'è una scena precedente del sacrificio: un individuo con cuffia frigia tiene la mano destra sopra un altare e con la sinistra tira un ariete dalle corna, verso un altare (Tav. I/1-2). In tutti i casi in cui appare questo personaggio, nello stesso registro, sulla *mensa Delphica* si trova una testa di ariete. Nel registro centrale di questi rilievi, di fronte alla dea, non è mai rappresentata la *mensa Delphica* con il pesce. Quindi, l'ariete è la vittima sacrificale, e la carne dell'ariete è l'alimento offerto agli dei. Tuttavia, la presenza del „pescatore” ci segnala l'esistenza di un'altra tradizione, e sui rilievi di piombo più evoluti dal punto di vista iconografico e che già parlano della fissazione di una tradizione e di alcuni riti, i due sacrifici non si escludono. Il pesce appare sulla *mensa Delphica* e sotto le zampe del cavallo, il sacrificio dell'ariete è presente nel registro inferiore (un albero, un ariete sospeso, un personaggio con una maschera a forma di testa d'ariete) (Tav. II/1-3)³⁷.

Nei registri delle varianti II-IV appare la scena detta *occultatio* / *ostentatio*, nascosta e mostrata al neofita. Due uomini barbuti, con la cuffia frigia, affiancano un personaggio in ginocchio, tenendo di fronte a esso una pelle di animale (forse dell'ariete) (Tav. I/3-4). L'interpretazione della scena come una scena di *occultatio* (la simulazione di una morte rituale, liturgica) e *ostentatio* (rinascita come iniziato, rigenerato spiritualmente) è stata formulata inizialmente da M. Abramić e M. Rostovtseff, e accettata da D. Tudor³⁸. Infatti, è l'unica scena che faccia riferimento esplicito all'iniziazione, ai „misteri danubiani” (accanto appare Nemese, la guardiana dei misteri, che fa il gesto del silenzio, portando il dito alle labbra). Il misto è coperto dai mistagoghi con la pelle dell'animale sacrificato, simulando la morte rituale (*occultatio*). La pelle dell'ariete è poi allontanata, il misto essendo mostrato rinato, all'esistenza (*ostentatio*).

In conclusione, sui rilievi a tre registri, è rappresentata una scena del rituale pubblico di questo culto (*criobolium*) e una parte del rituale segreto dell'iniziazione ai misteri – la scena di *occultatio* / *ostentatio*.

36 ELIADE, M., *Tratat de istorie a religiilor*, București, 1992, 355-373; *idem*, *Sacral și profanul*, București, 1995, pp. 61-100.

37 TUDOR, D.: *CMRED*, I, no. 127, 132, 133, 135, 146.

38 ROSTOVTSEFF, M.: «Une tablette votive thraco-mithriaque du Louvre», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XIII. 2, 1923, Paris, pp. 396-397; TUDOR, D.: *CMRED*, II, 1976, pp. 243-245.

I RILIEVI DI PIOMBO

Per l'esame dei rituali sacrificali e alimentari nel culto dei Cavalieri danubiani, abbiamo scelto due varianti evolute dei rilievi: quelli di pietra a tre registri e quelli in piombo a due, tre o quattro registri (le varianti A, B e F di R. F. Ertl, Tav. II/1-3)³⁹. La scelta è stata fatta per beneficiare di una serie di simboli associati sullo stesso monumento. Non abbiamo preso in considerazione il metodo d'analisi globale dei simboli quali appaiono su tutte le varianti dei rilievi, perché un metodo di questo tipo permette l'associazione arbitraria dei simboli rimossi dal contesto⁴⁰. Sui rilievi di piombo appartenenti alla categoria A, il pesce appare soltanto sulla *mensa Delphica* nel registro inferiore. Nello stesso registro, il tripode con pesce è associato alla scena del sacrificio dell'ariete (*criobolium*) (la variante A5 e A7). Si vede un albero all'estremità sinistra del rilievo, ai cui rami è sospeso un quadrupede con la testa in giù depellato da un uomo. Probabilmente è un ariete come si vede sui rilievi di piombo della variante B, dove la scena è fiancheggiata da un uomo con una maschera a forma di testa d'ariete o la testa dell'ariete sacrificato⁴¹.

I rilievi della variante A8 presentano il tripode con pesce nel registro inferiore e la scena del *criobolium* (albero, il quadrupede sospeso – personaggio umano) nel registro centrale⁴². Accanto alla scena del sacrificio appare anche la scena del banchetto (una *pastice* iconografica del banchetto mitraico dove Mithra e Sol consumano la carne del toro sacrificato). Sui rilievi dei Cavalieri si vedono tre personaggi – nel centro la dea fiancheggiata dai cavalieri – di fronte a un tripode, sul quale la maggior parte degli esegeti vede un pesce.

Sui rilievi a quattro registri delle varianti F2-F3 il tripode con pesce appare nel registro inferiore, e nel terzo registro appare la scena del banchetto divino, e a sinistra la scena del *criobolium* (Tav. II/3)⁴³. Lo stesso schema si ripete sui rilievi di piombo, i più numerosi (le varianti B1-B3 a Ertl) (Tav. II/1-2)⁴⁴. Anche queste due varianti (B e F) sono le uniche in cui, nel registro

39 ERTL, R. F.: *Donaureiter Bleivotivtafeln. Versuch einer Typologie*, Petronell – Carnuntum, 1996, pp. 18-19, Taf. I-IV, VII.

40 Questo tipo d'analisi è seguito da D. Tudor nel secondo volume del CMRED dove troviamo i simboli del pesce e dell'ariete nei tutti contesti iconografici: TUDOR, D.: *CMRED*, II, 1976, pp. 208-212 (The Fish), pp. 212-216 (The Ram).

41 Il quadrupede acefalo sospeso nell'albero deve essere un ariete ed il personaggio con la maschera a forma di testa d'ariete un partecipante al rituale, come i *corax* e *leo* al banchetto mitraico sul rilievo di Konjic (VERMASEREN, M. J.: *CIMRM*, I, 1896.3), altrimenti la scena non ha senso. N. Paridaens pensa che "un personnage sacrifie un chien accroché à un arbre", mentre nel centro della scena si vede "le prêtre à masque de béliar..." – PARIDAENS, N.: «Une plaquette aux Cavaliers danubiens découverte à Merbes-le-Château (prov. Hainaut, Belgique)», *ArchKorr*, 40, 2010, 3, (pp. 411-423), p. 419. Di più, Jean Fromols, parlava di «la présence d'un Anubis à côté de l'esclave écorcheur...», – FROMOLS, J.: «Découverte d'une plaquette danubienne à Port sur Saône (Dept. Haute Saône)», *JRGZM*, 5, 1958, (pp. 259-265), p. 262.

42 ERTL, R. F.: *op.cit.*, pp. 23-35, Taf. II/A8.

43 *Ibidem*, pp. 69-84, Taf. VII/F2, F3.

44 *Ibidem*, pp. 35-59, Taf. III/B1, B2, Taf. IV/B3.

centrale, sotto le zampe di uno dei cavalli appare al posto di un personaggio umano caduto, un pesce di grandi dimensioni. Quindi, il pesce appare in tre ipostasi: nel secondo registro, equivalente con il personaggio caduto sotto le zampe del cavallo, nel terzo registro come alimento divino mangiato dai membri della triade al banchetto e nel quarto registro – il pesce sul tripode, come simbolo di culto essenziale.

Se cerchiamo di applicare la stessa chiave di lettura ai rilievi di piombo come ai tre registri in pietra, possiamo osservare che entrambe le scene che rappresentano il *criobolium* e il banchetto divino appartengono alla dimensione rituale, con la precauzione già formulata che le persone implicate nei riti riproducono i gesti e le azioni mitiche. L'unica indicazione diretta alla mitologia dei Cavalieri danubiani è contenuta nella presenza del pesce nel secondo registro, dove è sinonimo del personaggio vinto, caduto.

CONCLUSIONI

I rilievi presentati si rilevano come forme evolute dell'iconografia del culto che narrano attraverso le scene simboliche e gli episodi mitici e descrivono atti rituali. Queste iconografie complesse sono pseudo-narrative perché contengono tra le scene chiave, ordinate diacronicamente, le date essenziali del culto. I rilievi dei Cavalieri Danubiani sono diversi rispetto a quelli narrativi mitraici, che presentano tra le scene ordinate in successione lo sviluppo cronologico del mito mitraico. I rilievi danubiani mostrano soltanto i momenti esponentziali del registro mitico e rituale. Nel campo mitico vediamo la vittoria dei Cavalieri sul personaggio caduto e la loro presentazione alla dea e la scena del „pescatore”. Nel registro rituale dobbiamo collocare 1) il *criobolium* – il sacrificio dell'ariete (l'ariete tirato verso l'altare da un personaggio umano), 2) il tripode con la testa d'ariete 3) l'azione dopo il *criobolium* (depellazione dell'ariete sospeso a un albero) assistita da un iniziato *Ariete*, 4) *occultatio* / *ostentatio* (dove viene utilizzata la pelle dell'animale sacrificato). La scena del banchetto divino è la sola che fa riferimento al rituale del culto, pubblico o dei misteri, che non ha al centro l'ariete (si considera che sulla tavola del banchetto è posto un pesce).

Possiamo rimarcare che il pesce appare sui rilievi come uno strumento-simbolo utilizzato per spiegare lo sfondo mitico. Si osserva anche qui l'intenzione narrativa 1) la pesca del pesce – la scena „del pescatore”, 2) la presentazione del pesce alla triade divina (la scena con il pesce e l'altare tenuto da un accolito), 3) la vittoria del cavaliere (dei cavalieri) e la presentazione alla dea 4) dove è il banchetto sacro (il pesce posto sulla *mensa Delphica* di fronte alla dea o la scena del banchetto divino).

Cosa emerge dall'analisi di queste scene combinate su monumenti complessi? Il pesce è l'alimento degli dei, e la carne dell'ariete l'alimento della gente che pratica questo culto? Possiamo concludere, analizzando i dettagli iconografici, che gli antichi che praticavano questo culto facevano la distinzione

tra un sacrificio mitico passato *illo tempore* e un sacrificio di sostituzione ripetuto periodicamente?

Se così fosse, allora al centro del sacrificio mitico era un personaggio umano sinonimo di un pesce di grandi dimensioni, forse un personaggio ittio-morfo ucciso dai gemelli divini, e mangiato ritualmente insieme con la dea. L'ariete è solo una vittima di sostituzione nel rituale del culto, la sua carne era l'alimento sacro nell'eucarestia danubiana, la testa – protome e la pelle accessori nei riti iniziatici.

ABBREVIAZIONI

ActaMN – *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca.

ANRW – *Aufstieg und Niedergang de römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*, Berlin – New-York.

ArchZeitung – *Archäologische Zeitung*, Berlin.

ArchKorr – *Archäologisches Korrespondenzblatt*, Mainz.

EDR – *Ephemeris Dacoromana. Annuario della Scuola Romana di Roma*, București.

JRGZM – *Jarbuch der Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, Mainz.

Klio – *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, Leipzig – Berlin – Wiesbaden.

LIMC – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich – München.

RA – *Revue Archéologique*, Paris.

Živa Antika - *Živa Antika – Antiquité vivante*, Skopje.

ILLUSTRAZIONI



Tavola I. I rilievi in pietra a tre registri. 1. CMRED 9; 2. CMRED 203; 3. CMRED 200; 4. CMRED 182.



Tavola II. I rilievi in piombo. 1. CMRED 68 (variante Ertl B2); 2. CMRED 133 (variante Ertl B3); 3. CMRED 135 (variante Ertl F3).

VARIA

RELIGIOUS CHOICE AND RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL
AND LATE ANTIQUITY: MODELS AND QUESTIONS

OPCIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO RELIGIOSO EN LA
ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y TARDÍA: MODELOS E INTERROGANTES

JAMES RIVES

University of North Carolina at Chapel Hill

ARYS, 9, 2011, 265-280 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo intenta reflexionar en profundidad sobre las transformaciones de la identidad religiosa desde la Antigüedad Clásica hasta la Antigüedad Tardía, y sobre el papel jugado por la conversión en esa transformación. A partir de un modelo simple de tres puntos de cambio religioso, reconsidero la distinción clásica de A. D. Nock entre conversión y adhesión. Sostengo que lo que en realidad distingue la Antigüedad Clásica de la Antigüedad Tardía no era la apariencia de opciones religiosas que ofrecían la posibilidad de una reorientación radical en la comprensión del cosmos de una persona, como implica Nock, sino más bien el desarrollo de estructuras sociales que transformaron esa posibilidad en una necesidad, que efectivamente no permitieron la adhesión e hicieron de la conversión el único tipo de opción religiosa posible.

ABSTRACT

This paper is an attempt to think broadly about the transformation of religious identity from classical to late antiquity, and the part played in that transformation by conversion. Beginning with a simple three-point model of religious change, I reconsider A. D. Nock's classic distinction between conversion and adhesion. I argue that what really distinguishes classical from late antiquity was not the appearance of religious choices that offered the possibility of a radical reorientation in a person's understanding of the cosmos, as Nock implies, but rather the development of social structures that transformed that possibility into a necessity, that effectively disallowed adhesion and made conversion the only possible type of religious choice.

PALABRAS CLAVE

Cambio religioso; identidad religiosa; conversión; cultos de misterios; Cristianismo

KEYWORDS

Religious change; religious identity; conversion; mystery cults; Christianity

Fecha de recepción: 16/06/2011

Fecha de aceptación: 29/09/2011

This paper is an attempt to think on a large scale about two issues, one very broad and the other somewhat more specific, in the religious history of the ancient Mediterranean world: the transformation of religious identity from classical to late antiquity, and the part played in that transformation by conversion.¹ Because the transformation of ‘religious identity’ depends on the transformation of ‘religion’, I want to begin with a brief discussion of the latter. Some people, and I am among them, would argue that the key development in the period under consideration, although one that begins earlier, is the development of ‘religion’ as a discrete part of the larger cultural system. In classical antiquity, we would say that ‘religion’ was ‘embedded’ within other aspects of the culture or perhaps, given recent criticisms of the term ‘embedded’, that ‘religion’ had no discrete existence at all.² In late antiquity, by contrast, certainly by the year 600 CE, religion had come to exist as a separate and distinct part of the larger cultural system.

The development of religion as a discrete part of culture was of course a very complex process that resists summary description. For heuristic purposes, however, I will make an attempt to do just that, and offer a three-point summary of what changed, or rather of what exactly I mean when I say that religion emerged as a discrete part of the larger cultural system. First, local and ethnic traditions about the nature of the divine and effective means of interacting with the divine gradually gave way to discursively elaborated systems that were based not simply or even primarily on ancestral tradition but rather on exclusive claims to truth. A particular corollary of this general shift is that an emphasis on the correct performance of ritual gave way

1 I wrote this as the opening lecture for a workshop organized in October 2010 by the Velux group at Aarhus University as part of their ongoing research project on “The transformation of religious identity in the Hellenistic-Roman world from AD 100-600: The significance of conversion and initiation to the formation of religious identity”; I owe thanks to the group (Anders-Christian Jakobsen, Rubina Raja, Birgitte Bøgh, Carmen Cvetkovic, and Jakob Engberg) for their invitation, and to all the participants for their contributions and discussions. It was also the subject of a work-in-progress workshop at the University of Tennessee at Knoxville, and I likewise owe thanks to Tina Shepardson for her invitation and to all who took part for their very helpful feedback. Lastly, I must thank Jaime Alvar for his invitation to submit it to *ARYS*. In view of the paper’s broad scale, I have made no attempt to provide full references to the vast secondary literature; I have included a few references, chosen more or less at random, simply for the sake of illustration.

2 For criticisms of the term ‘embedded’, see NONGBRI, Brent: ‘Dislodging “Embedded” Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope’, *Numen* 55, 2008, 440-60.

to an emphasis on the articulation of correct belief.³ Second, a multiplicity of overlapping but largely incommensurate discourses about the divine, a situation that some ancient thinkers analyzed in terms of the so-called ‘three theologies’, were gradually replaced by exclusive and ideally coherent systems that aimed at subordinating all these previously separate discourses within a single totalizing discourse; an important corollary here is the emergence of a comprehensive form of religious authority.⁴ Lastly, individual choice came to play a much greater role; that is, a more-or-less automatic adherence to the ethnic and cultural traditions of one’s people gradually gave way to a deliberate choice to adhere to a particular system or group.⁵ As a comprehensive model of religious change from classical to late antiquity, this three-point summary is undoubtedly insufficient; I offer it here merely as a heuristic device to help bring out some particular aspects of the issues under consideration.

What are the implications of this model for the transformation of religious identity? In classical antiquity, just as it is difficult to identify any discrete segment of culture that we can label ‘religion’, so too it is difficult to identify any ‘religious’ identity that is clearly distinct from other forms of identity, whether civic, cultural, ethnic, or political. Obviously, if those cultural elements that we would distinguish as ‘religion’ remain dissolved within a largely undifferentiated matrix, then there can be no separate ‘religious identity’. Perhaps slightly less obviously, in the absence of any totalizing discourse there can be no obvious criterion for determining which aspects of a person’s ideas about and interactions with the divine are the

3 Compare STROUMSA, Guy: *La fin du sacrifice: Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005, 179, on ‘la nouvelle définition de la religion promue par les chrétiens: la religion était maintenant identique à la vérité, en opposition avec toute la tradition, depuis au moins Varron, qui distinguait clairement entre religion et vérité’. Contrast ANDO, Clifford: *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley, 2008, 13, on the earlier situation: ‘Roman religion was thus founded upon an empiricist epistemology: cult addressed problems in the real world, and the effectiveness of rituals—their tangible results—determined whether they were repeated, modified or abandoned’.

4 On this development see my more detailed discussion in RIVES, J. B.: ‘Christian Expansion and Christian Ideology’, in HARRIS, William V. (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation*, Leiden, 2005, 15–41, at 32–8. On the ‘three theologies’, see, e.g., LIEBERG, Godo: ‘Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens’, *RhM* 125 1982, 25–53, and RÜPKE, Jörg: ‘Varro’s tria genera theologiae’, *Ordia Prima* 4, 2005, 107–29.

5 See NORTH, John: ‘The Development of Religious Pluralism’, in LIEU, Judith, NORTH, John, and RAJAK, Tessa (eds.), *The Jews among Pagans and Christians*, London, 1992, 174–93, especially 178: ‘the basic story proposed by this chapter is one of development from religion as embedded in the city-state to religion as choice of differentiated groups’. Cf. NORTH, John: ‘Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain’, in BELAYCHE, Nicole, and MIMOUNI, Simon Claude (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, Turnhout, 2003, 337–47, and STROUMSA, *La fin du sacrifice*, ch. IV: ‘De la religion civique à la religion communautaire’.

ones that actually define his or her 'religious identity'. As an illustration, we may consider an emblematic figure from the beginning of the period under discussion. Plutarch was a follower of Plato, a lover of Homer, a priest of Apollo at Delphi, possibly an initiate in the mysteries of Isis, undoubtedly a participant in imperial cult, and much more. Which of these determined his 'religious identity'? Plutarch himself, if we could have asked him about his religious identity in such a way that he would have been able to understand the question, might well have responded by saying that he demonstrated his love and respect for the gods in the proper way, primarily through a correct understanding of their nature but also by maintaining the traditions of his ancestors.⁶ That is, I suspect that he would not have been able to answer our question in the terms that we would want to pose it, by pointing to a discrete part in his larger cultural identity to which a distinctive label could be attached.

If we consider an emblematic figure from a later period, we find something very different. The emperor Julian would probably have understood himself to be doing much the same thing as Plutarch: maintaining, with a correct understanding, the traditions of his ancestors with respect to the gods. But he, I think, would have had much less difficulty than Plutarch in answering our question in the terms in which we posed it: he would simply have responded that he was a Hellenist. The very fact that he could have provided a succinct label for the beliefs and practices that he upheld would mean that he viewed them in very different terms: as something that cohered as a system, and a system separable in analysis, if not necessarily in practice, from his broader cultural or ethnic or political identity: to be a Hellenist was not necessarily the same thing as being a Hellene.⁷ The availability of a separate label for one's religious identity has further implications as well. Julian's self-identification as a Hellenist would have as its necessary correlative the implication that he was not a Christian (or a Galilean, to use Julian's own preferred term), which, of course, is what he originally identified himself as. Indeed, by Julian's time there was a rich set of mutually exclusive labels for religious identity that derived much of their meaning through their opposition to one another: Hellenist, Christian, and Jew, and beyond that, the intricate and ever-changing battery of names that Christians used to brand each other as heretics and schismatics. The existence of this set of labels, and the set of discrete religious identities to which they were attached, is what

6 On Plutarch and religion, see, e.g., BRENK, Frederick E.: 'An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia', *ANRW* II.36.1, 1987, 248-349, and GALLO, Italo (ed.): *Plutarco e la religione*, Naples, 1996.

7 On Julian and religion, see, e.g., SMITH, Rowland: *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London, 1995; on this use of 'Hellenist' and related terms, see BOWERSOCK, Glen W.: *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990, 10-11.

made it possible for Julian to convert, that is, to change from being a 'Christian' to a 'Hellenist'.

It is the development of religion as a discrete element of culture to which a distinctive label could be attached, and as a totalizing system that required the rejection of any beliefs and practices that it had not incorporated, that separates the experience of Plutarch from that of Julian, and it is that development that I have, for heuristic purposes, tried to summarize in my three-point model. The specific issue with which this paper is concerned falls under the third of my three points. That is to say, conversion and initiation result primarily from personal choice. In saying this I do not mean that larger social and cultural factors play no part in the process and that the autonomous will of the individual is the only thing that matters; I simply mean that conversion necessarily involves some degree of active assent on the part of the person involved. It is accordingly important that I be very clear about the precise role of religious choice in my model of religious change. It is not that the possibility of religious choice came to exist where it had not existed before; on the contrary, religious choice of a certain sort is an inherent feature of Graeco-Roman culture more or less as far back as our evidence goes. Rather, what changed was the kinds of religious choices that could be made. It is in this regard that I think Nock's classic distinction between conversion and adhesion can fruitfully be reexamined.

Nock defines conversion as 'the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new was right'. Adhesion, in contrast, is merely 'an acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes', and thus a choice that 'did not involve the taking of a new way of life in place of the old'.⁸ It is clear even from these brief quotations that Nock takes the inner experience of the individual as the measure for distinguishing conversion from adhesion: conversion is a religious choice that results in profound implications for a person's understanding of the cosmos and his/her role within it; adhesion is a religious choice that does not result in profound implications. Yet Nock was also aware of the importance of the larger external structures that shape individual experience, and in fact developed his distinction between conversion and adhesion within the framework of a more general dichotomy between two ideal types of religion, which he labels 'religions of tradition' and 'prophetic religions'. 'Exclusiveness of religion', he observes, 'is confined to the prophetic type, and it is natural that there should be give and take outside it';⁹ that is, when people in one cultural

8 NOCK, A. D.: *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, 7.

9 NOCK, *Conversion*, 3 and 6.

tradition encounter the religious practices and beliefs of another tradition as the result of political or economic developments, they are free to adopt whatever seems useful or appealing without that choice entailing further consequences for their world-view or way of life.

I would like to develop this structural aspect of Nock's conversion/adhesion model further by reconsidering it within the framework of my own three-point model of religious change. In terms of my model, the kind of religious choice that Nock labels 'conversion' requires the existence of systems that make exclusive claims to truth and at least aim at functioning as totalizing discourses; in such a context, any choice requires both the acceptance of an entire set of beliefs and practices and simultaneously the rejection of all other options not included therein. On the other hand, in the absence of totalizing systems with exclusive truth-claims, people can much more easily adopt any particular practice or belief that seems useful or attractive in a sort of mix-and-match process, and they can do so because virtually nothing that they adopt requires as a necessary corollary that they adopt or abandon any other particular practice or belief; this is Nock's 'adhesion'. In terms of the model that I've sketched, then, conversion and adhesion represent the types of religious choices that are possible within two very different contexts: one characterized by a variety of ethnic and cultural traditions and a multiplicity of overlapping discourses with limited truth claims, and one characterized by mutually exclusive totalizing systems with absolute claims to the truth. The former, as I have already suggested, is by and large the type of religious choice that existed in classical antiquity, and the latter that which existed in late antiquity.

With this analysis in mind, I want now to consider adhesion in more detail, and to evaluate the implications that religious choice might have had for religious identity in classical antiquity. As I have already observed, religious choice of a certain sort is an inherent feature of Graeco-Roman culture pretty much from its beginnings. That is, people were generally free to choose which deity to worship in which context and by which means, and free likewise to consult and adopt the recommendations of various figures who claimed expertise in some aspect of religious lore. There were of course certain constraints on this freedom of choice, both formal and informal. Informally, there was the weight of tradition: certain practices had become customary in certain circumstances, and most people in most contexts would not lightly abandon them in favor of something new and untried. Formally, there were the constraints of social and economic power: people were not simply individuals, but were also members of one or more hierarchically structured communities, above all the family and the political community. The latter was of particular importance.

Some scholars have suggested that the religious institutions of the political community themselves functioned almost as a totalizing system, which

marginalized or subordinated all other elements of religious life; this is often described as the 'polis religion' or 'civic religion' model of classical Greek and Roman religion.¹⁰ In the past fifteen years this model, sometimes labeled the 'new orthodoxy', has been subject to substantial criticism, with some scholars rejecting its validity altogether.¹¹ I am myself not convinced that the model of 'polis religion' has ever constituted an orthodoxy, and I continue to regard it as a highly useful tool for bringing out some of the key differences between the place of religion in the ancient Mediterranean and in modern western culture. At the same time, the critiques have rightly emphasized that, like all models, it tends to reduce complex realities to simplified ideal forms which, unless due caution is exercised, run the risk of becoming simplistic. In the present case, it is important to remember that although the religious structures of political communities constituted an important and even predominant element in people's religious lives, they nevertheless left plenty of room for personal choice. Two interrelated points are worth emphasizing. One, often noted, is that there was no structure of authority that had a monopoly on interactions with and conceptions of the divine; the other, less often noted but no less important, is that the multiplicity of different discursive systems meant that there simply could not be a comprehensive form of religious authority. The only authority in religious matters backed by something other than its own claims to expertise was in fact precisely that of the political community, and it tended to be strictly limited: as long as public rites were maintained and respected, people were free to avail themselves of other resources as they saw fit, and to think as they pleased about the nature of the divine and the meaning of religious rituals, including even that of the public rites themselves.

10 See especially on the Greek side SOURVINOU-INWOOD, Christiane: 'What is *Polis* Religion?' and 'Further Aspects of *Polis* Religion', in BUXTON, Richard (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, 13-37 and 38-55, first published in 1990 and 1988 respectively. On the Roman side, see the concise statements in BEARD, Mary, and CRAWFORD, Michael: *Rome in the Late Republic*, Ithaca, NY, 1985, 25-39 and SCHEID, John: *Religion et piété à Rome*², Paris, 2001, 29-34, first published in 1985; for more detailed studies, see BEARD, Mary, NORTH, John, and PRICE, Simon: *Religions of Rome, Vol. 1: A History*, Cambridge, 1998, and RIVES, J. B.: *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, 1995.

11 See, e.g., BENDLIN, Andreas: 'Peripheral Centres—Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire' and WOOLF, Greg: '*Polis*-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces', both in CANCIK, Hubert, and RÜPKE, Jörg (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, 35-68 and 71-84, and BENDLIN, Andreas: 'Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome', in BISPHAM, Edward, and SMITH, Christopher (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh, 2000, 115-35; note also the response of SCHEID, John: *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, 125-9. On the Greek side, see the balanced assessment of KINDT, Julia: 'Polis Religion: A Critical Appreciation', *Kernos* 22, 2009, 9-34.

The absence of any monopoly on religious authority, and even of any framework that would allow for a single comprehensive form of religious authority, meant that there was ample room for competition among the various individuals and groups that claimed some privileged knowledge about or access to the world of superhuman powers. It is in order to highlight this aspect of religion in classical antiquity that some people employ the metaphor of the 'religious market-place', a metaphor that to me seems very useful.¹² Whether the choices that people made in this 'religious market-place' could fairly be described even in terms of Nock's 'adhesion', however, is a real question. Consistent and marked devotion to a particular deity or to a particular technique of accessing divine power would no doubt have had implications for a person's self-conception. But if we want to take seriously the implications of the 'religious market-place' metaphor, we ought to conclude, I think, that most of these choices would have contributed no more to a person's identity in antiquity than preferences for certain brands of consumer goods do today: that is, a little bit, but not a lot. My father, for example, had a preference for Chrysler automobiles, but if asked to identify himself I very much doubt that 'Chryslerian' would have been the first thing to occur to him. This may seem like a *reductio ad absurdum*, and of course in some ways it is, but it is not in fact meant as a criticism of the 'religious market-place' metaphor. On the contrary, I think that one of the valuable things about that metaphor is that it reminds us that not all religious choices need have any significant impact on a person's identity.

Were there any religious choices in classical antiquity that had a potentially greater impact on religious identity? Turning again to Nock, we may consider the three sorts of choices that he singled out as significant in this respect. The first of these was the choice to become initiated into one of the so-called 'mystery religions' that developed out of the fusion of Greek and Near Eastern traditions. Nock in fact devoted about half his book to these cults, tracing their development and analyzing their success in the Graeco-Roman world; he nevertheless concluded that, at least in the vast majority of cases, participation in these cults was simply another form of adhesion, without 'any marked spiritual reorientation, any recoil from [one's] moral and religious past, any idea of starting a new life'. At the same time, he allowed that under 'special personal circumstances' such adhesion could 'acquire the emotional values of conversion', and cited as the prime example

¹² See for example BENDLIN, 'Beyond the Civic Compromise', 134-5 and BECK, Roger: 'The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition', in VAAGE, Leif E. (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire*, Waterloo, ON, 2006, 233-52. Note that NORTH, 'Religious Pluralism', 178-9, uses the metaphor in a very different sense, to describe the competition between discrete and mutually exclusive systems that characterized the religious landscape of late antiquity.

Apuleius' account of Lucius' turn to Isis in his *Metamorphoses*.¹³ Although Nock notes that Lucius' newfound devotion does not preclude his participation in other cults, he affirms that it must make any other worship seem 'tame and inferior', and compares Lucius' story to that of 'a man received into the Catholic Church' who ends by 'becoming a member of the Third Order of St. Francis'.¹⁴ Nock, as always, focuses here on intensity of emotional experience and personal commitment, but I would like to direct our attention instead to the conceptual organization of these cults.

The extent to which the mystery cults of the Hellenistic and imperial periods constituted a fundamental departure from Graeco-Roman tradition remains a subject of much debate. Although Nock was writing at a time when the study of ancient mysteries was dominated by Cumont and Reitzenstein, both of whom in their different ways believed that 'oriental mystery religions' constituted a radical innovation in ancient religion, he seems largely to have rejected their views, as suggested by his reluctance to regard participation in these cults as anything more than a form of adhesion.¹⁵ In this respect he anticipated what in recent decades has become the *communis opinio*, namely, that, as Jan Bremmer recently put it, 'these so-called religions were just cults with a little exotic tinge'.¹⁶ The whole practice of mystery initiations has long been known to have been Greek in origin, and not 'oriental', and there is very little evidence that initiation into the major Greek mysteries, for example that of Demeter and Kore at Eleusis, had much more impact on a person's identity than any other choice made in the 'religious market-place'.

At the same time, it is probably a mistake to regard the orientalizing mystery cults of Hellenistic and imperial times as no different from the old mysteries of Demeter and Kore. Jaime Alvar has recently made a vigorous case, against the *communis opinio*, that the cults of Cybele, Isis, and Mithras do deserve to be called 'religions'; in his view, they all supplied full versions of the essential sub-systems that comprise a religion: a system of beliefs about the cosmic, human, and eschatological orders; a system of values and eth-

13 NOCK, *Conversion*, 138.

14 NOCK, *Conversion*, 155.

15 For Cumont, see especially CUMONT, Franz: *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Paris, 1929, first published in 1906; for assessments of Cumont's intellectual context and influence, see the introduction by Corinne BONNET and Françoise VAN HAEPERIN to the recent reissue of *Les religions orientales* (Turin, 2006) and the papers in BONNET, Corinne, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, and PRAET, Danny (eds.): *Les religions orientales dans le monde grec et romain: Cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Brussels, 2009. For Reitzenstein, see REITZENSTEIN, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*³, Leipzig, 1927, first published in 1910.

16 BREMMER, Jan: *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack, and Rodney Stark*, Groningen, 2010, 56.

ics; and a system of ritual practice.¹⁷ If Alvar's analysis is correct, then the choice to participate fully in these cults would have had significantly more implications for the way that a person viewed the cosmos and conducted his or her life than the choice to make a vow to Minerva Medica or seek the aid of a particular ritual specialist. Note that I specify the choice to participate *fully*; people could of course invoke the power of these deities for particular purposes just as they could exploit any of the other options available within the religious market-place. But for those who wished, these cults apparently offered an entire way of life. In that respect, they approached the sort of totalizing discursive system that I sketched at the start of my talk, and made strong if not strictly exclusive claims to truth; the choice to adhere to them would thus at least have approximated conversion, in the terms that I outlined above.

The second kind of religious choice that Nock singles out was the choice to devote oneself to philosophy. Nock puts great stress on the fact that the philosophical schools of classical antiquity were not merely intellectual systems but more importantly 'offered a life with a scheme'; whereas the mystery cults merely 'evoked a strong emotional response and touched the soul deeply for a time', 'philosophy was able both to turn men from evil and to hold before them a good, perhaps never to be attained, but presenting a permanent object of desire to which one seemed to draw gradually nearer'.¹⁸ Here again, more clearly and less controversially, we can observe a choice that at least potentially had much greater implications for a person's understanding of the cosmos and way of life. The idea that ancient philosophy was above all a way of life is I think widely accepted, and has in recent decades been developed most systematically by Pierre Hadot, who locates what he describes as 'spiritual exercises' at the heart of ancient philosophy.¹⁹ Applying my model, we might observe that philosophers also made exclusive truth-claims and treated philosophy as a totalizing discourse. That is, they claimed to hold the key to a correct understanding of other types of religious discourse such as myth and ritual, and thus to be the only ones able to unlock their true value; they likewise claimed to rise above particular ethnic and cultural traditions and provide access to universal truth, even if from our vantage point these claims seem instead a form of cultural hegemony.²⁰ We

17 ALVAR, Jaime: *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, trans. and ed. Richard GORDON, Leiden, 2008; first published as *Los misterios: Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001.

18 NOCK, *Conversion*, 167 and 185.

19 See especially HADOT, Pierre: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995, and *Exercices spirituels et philosophie antique*², Paris, 2002, first published 1981.

20 See, e.g., RICHTER, Daniel S.: 'Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appreciation', *TAPhA* 131, 2001, 191-216, on Plutarch, and SCHOTT, Jeremy M.: *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia, 2008, 52-78, on Porphyry.

may add that a succinct label was available for this identity, one used both by philosophers themselves and by non-philosophers, and that a typical look or style was associated with it. In all these respects, philosophy provided the closest approximation in classical antiquity to the idea of religion as a discrete element within a culture. Yet as with mystery cults, people were free to use philosophy for particular purposes without necessarily accepting all its implications; that is, they could treat it as simply another of the goods on offer in the religious market-place rather than exploiting its potential for the reorientation of their souls.

The third kind of religious choice on which Nock focused was conversion to Christianity, which to some extent was the implicit paradigm for the model of conversion with which he was working. For Nock, Christianity, along with Judaism, really did provide something fundamentally different from the other religious options available in classical antiquity.²¹ His focus on conversion to Christianity as a 'reorientation of the soul' is of course justifiable on many grounds, not least the fact that this is how most early Christian sources present it. Yet as a range of scholars have argued more recently, that is only part of the story; in many cases an individual's choice to worship the Christian god could well have been, or at least started as, something much more like Nock's adhesion. On the one hand, in some cases it might simply have been a decision to worship a god who seemed to deliver more than his competitors; on the other, factors such as participation in a pre-existing social network may have been more important than individual commitment to a set of beliefs.²² In some cases, apparent 'converts' to Christianity may have gradually come to realize that their choice involved implications that they did not in fact want to accept; this may be one explanation for the 'former Christians' that we start to hear about as early as the letters of Pliny (*Ep.* 10. 96.6). In other words, we may reasonably guess that some people, perhaps many, were surprised to discover that the choice to worship the god of the Christians was not the same as other choices in the religious marketplace,

21 He thus, for example, resisted the long-standing scholarly trend to interpret Christian sacraments in terms of the ritual practices of the mystery cults; see NOCK, A. D.: 'Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments', in his *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph STEWART, Oxford, 1972, 791-820, first published in 1952.

22 See, for example, MacMULLEN, Ramsay: *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, New Haven, 1984, 25-42, who emphasizes the power of the Christian god, and STARK, Rodney: *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996, who emphasizes a variety of social factors, particularly the importance of pre-existing social networks; for a balanced assessment of Stark's contribution, see BREMMER, *The Rise of Christianity*, 45-58, and especially 61 for the importance now widely conceded to social networks. On social networks, see also WHITE, L. Michael (ed.): *Social Networks in the Early Christian Environment: Issues and Methods for Social History* (*Semeia* 56), Atlanta, GA, 1992, and the stimulating analysis of McCARTHY, J. C.: 'Modalities of Belief in Ancient Christian Debate', *JECS* 17, 2009, 605-34.

that it required the acceptance of a comprehensive set of beliefs and practices and the rejection of all other options. As far as we can determine, most early Christians apparently insisted that a person either commit fully or not be a Christian at all; there was no middle ground. As Paul put it, 'you cannot drink the cup of the Lord and the cup of the demons' (1 Cor. 10: 21).

This brief reconsideration of mystery cults, philosophy, and Christianity allows us to identify an important aspect of religious choice that Nock's emphasis on individual experience obscures. All three made possible the kind of religious choice that he characterizes as conversion, since all three offered totalizing systems based on exclusive truth-claims that included a distinctive world-view and way of life. But only in the case of Christianity was conversion not just a possibility but a necessity; only Christianity required all-or-nothing, not mix-and-match. What was different about Christianity? In an earlier paper I tried to answer this question by analyzing Christian ideology in terms of its unique interweaving of exclusivity, homogeneity, and totalization.²³ An ideology, however, does not exist in the abstract, but instead consists in specific social practices. In order to explore this aspect of the question, I want to return briefly to a consideration of our overall topic, the transformation of religious identity.

As attentive readers will have noticed, although I began with a model for the transformation of religion, I did not discuss what I mean by 'identity'. I have instead simply been assuming an implicit equation of identity with a person's world-view and way of life. Now embedded in the noun 'identity' is the idea of 'sameness': the quality of identity lies in being the same, *idem*, as some other thing. But what other thing? Two main possibilities seem to exist. On the one hand, a thing can be the same as itself at another time: although context and attributes may change, the thing remains fundamentally the same over time. When referring to people, we may distinguish this type of identity as personal identity. It is this meaning of identity that is implicit in Nock's characterization of conversion as 'a turning which implies a consciousness that a great change is involved': what distinguishes conversion from adhesion is precisely the fact that the person does not remain the same over time, but changes. Nock, then, defines conversion as in essence a change in personal identity, and it is that definition that ultimately limits his analysis. The other way of understanding identity is to relate a thing to something else entirely: in this case, identity consists in one thing being the same as another. When referring to people, we may distinguish this type of identity as social or communal identity; it requires the existence of people other than oneself to be the same as (as well as people who are not the same but different). I would propose that we can answer the question of why, in the context of Christianity, conversion became the only possible type of re-

23 RIVES, 'Christian Expansion'.

ligious choice only if we think about the implications of religious choice for communal identity as well as personal identity.

In order to do this, we need a way to model different types of communities. Again, merely for heuristic purposes, I will offer a very simple framework consisting of three polarities: a group can be either loosely or strictly structured; it can be seamlessly integrated into the wider society or sharply opposed to it; it can either be limited to one locality or have a wider, trans-local dimension. If we apply this framework to the three types of religious choice on which Nock focused, we can immediately identify some significant differences. In terms of their internal structure, mystery cults evidently varied; the norm in the cult of Mithras seems to have been the small, strictly regimented, and hierarchical group; the cults of Isis and Cybele, on the other hand, seem to have allowed for larger and more fluid groups of worshippers in addition to smaller and more strictly organized bodies. The relationship between mystery cults and the wider society also seems to have varied. We can easily point to various markers of difference, such as the shaved head that Lucius proudly sports at the end of the *Metamorphoses* (11.30). Yet Lucius also claims to be making a good income as an advocate in the law-courts, suggesting that his shaved head did not hinder his effective integration into wider society. As Richard Gordon argued in a classic paper, there are good reasons to think that the cult of Mithras, which might seem radically distinct from wider society, in fact reinforced rather than subverted some of its core values.²⁴ Lastly, all these cults seem to have been strictly local in organization. Although we may reasonably postulate some degree of fellow-feeling among devotees of Isis or Mithras or Cybele, there was apparently no attempt to expand on that fellow-feeling through any kind of translocal organization or communicative practices.²⁵

Turning to philosophy, we may reasonably ask whether philosophers can be said to have formed communities at all. To be sure, certain sects at certain points of their history did form closely knit communities, most notably Pythagoreans in the archaic period and Epicureans in the Hellenistic and early imperial periods; in the later imperial period we can point to such groups as the disciples of Plotinus or those of Iamblichus. But as these later examples clearly indicate, philosophical groups tended to cohere around a particular teacher and to depend upon him for their community identity; the death of the teacher usually signaled the dissolution of the community.²⁶ An identity as a philosopher seems accordingly to have been primarily a matter of self-

24 GORDON, Richard: 'Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire', *Religion* 2, 1972, 92-121.

25 See in general BURKERT, Walter: *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA, 1987, chapter 2: 'Organizations and Identities'.

26 STROUMSA, *La fin du sacrifice*, 205-6, citing FOWDEN, Garth: 'The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity', *Philosophia* 7, 1977, 359-83.

identification, a personal devotion to an ideal, tied at most to a relationship with a teacher and fellow students.

The choice to be initiated into a mystery cult or to devote oneself to philosophy thus did not necessarily involve a person in a distinct community, and even when it did those communities were not always organized in such a way as to promote a strong sense of communal identity. Early Christian communities, by contrast, generally promoted a very powerful and sharply distinct communal identity. They tended for one thing to be very highly structured; although the development of formal structures clearly varied in kind and degree from one place to another, the letters of Ignatius and the Pastoral Epistles show that in some places they were already well developed by the early second century CE. A century later, the structure of a local hierarchy headed by a bishop seems to have been more or less universal. The leaders of Christian communities in turn acted to promote particular models of identity among the members of those communities. For example, they tended to insist on a radical distinction between Christians and non-Christians. Again, the stress that people laid on this idea no doubt varied from group to group, especially early on, and even the most separatist groups retained some associations with the wider society.²⁷ I would nevertheless argue that the prevalent model was one of being in the world rather than of it (see, for example, *Epistle to Diognetus* 5-6). They also seem from the start to have encouraged a strong translocal communal identity. We see this already in the letters of Paul, and it becomes more important over time, apparent not only in such practices as the exchange of letters between communities and regional meetings of bishops but also in such ideological moves as the identification and denigration of heresy. The notion of Christians as a separate race was one way of expressing both this strong translocal communal identity and the radical distinction made between Christians and non-Christians; the language of race and ethnicity, before the emergence of religion as a discrete element of culture, was just about the only language available to describe the sharply distinct and translocal nature of Christian communal identity.²⁸ It was also, of course, language that would have come naturally to the early followers of Jesus, who as Judaeans were part of what we might want to distinguish as a real rather than a metaphorical *ethnos*.²⁹

It was because of these distinctive structures of Christian communities,

27 See for example HARLAND, Philip A.: *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, 2003, 177-237.

28 BUELL, Denise Kimber: *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, 2005.

29 It is worth noting that the distinction made by Judaeans between themselves and 'the nations' was in many way similar to that made by Greeks between themselves and 'barbarians'; it was the exclusive truth-claims and totalizing tendencies of Judaeian tradition in the late Second Temple period that gave it a force that the Greek-barbarian distinction lacked.

and the powerful and radically distinct communal identity that their leaders tended to promote, that the choice to worship the Christian god had in most cases either to end in conversion or be abandoned; they did not allow for the sort of participation that Nock characterized as adhesion. With respect to religious identity, then, what really distinguished classical antiquity from late antiquity, the world of Plutarch from that of Julian, was thus not a change in the inner experience of the individual or even the availability of religious choices that entailed profound implications for a person's world-view and way of life; it was rather the existence of social structures that forced individuals to accept those implications, publicly if not always personally. This of course raises a further question: why did what we might call the Christian model of religious choice become the dominant one in late antiquity? At this point I must call attention to the fact that the subtitle of my paper is 'models and questions'. I have presented a number of models, and will now conclude with a question.

RECENSIONES

CARDETE DEL OLMO, M^a. Cruz: *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2010, 222 pp. [ISBN 978-84-7290-500-9]

FERNANDO NOTARIO PACHECO
Universidad Complutense de Madrid

Sicilia. Quizás pocas palabras que se refieran a un área geográfica tengan tanto poder evocador como el que se refiere a esta isla situada en el centro del Mediterráneo. En el imaginario se retrata como un sitio donde se confunden el lujo y las estrecheces, promesas de riqueza y realidades de miseria. Ya desde la Antigüedad se pensaba que el sabio Homero, mediante la boca de Odiseo, había retratado con maestría la dualidad rayana con la esquizofrenia del mundo siciliano: tierra fértil plagada de ásperas gentes, Cíclopes salvajes que devoran a los marinos que los caprichos de la navegación tienen a bien arrojar sobre sus costas (*Od.*, IX, 130 y sigs.). Sicilia parece ser, en definitiva, un sitio donde el cielo y el infierno se entremezclan para dar lugar a una especie de broma macabra, una suerte de laberinto en el que los caminos confunden a los seres humanos que no estén habituados a ver cómo lo ideal y lo miserable se dan la mano en un enloquecedor baile entre la ironía, la esperanza y el cinismo. No obstante, ¿qué realidades se esconden detrás de estas imágenes? ¿De dónde vienen estos estereotipos, cómo se desarrollan, evolucionan y aparentan perpetuarse? ¿Cuál es el papel del historiador consciente de la responsabilidad social de quien es depositario, transmisor e investigador del pasado? ¿Acaso podemos quedarnos encerrados tranquilamente en la torre de marfil de la Academia mientras las imágenes del pasado son objeto de manipulación e instrumentalizadas como elementos de dominio y control social, tanto ayer como hoy en día? Todos aquellos que crean en la responsabilidad social del historiador, en la necesidad de desenmascarar tópicos historiográficos al tiempo que se promueve una reflexión compleja entre el pasado y el presente, pueden sentirse agradecidos por la aparición del libro de la doctora Cardete.

Quizás si alguien tenía el empaque suficiente para acercarse a unas tierras donde las imágenes legendarias no pueden separarse fácilmente de las realidades históricas, sería M^a. Cruz Cardete. Ya desde su tesis doctoral demostró no tener temor a adentrarse en las fronteras de Arcadia, donde enamoradizos pastores se encuentran con monstruosos licántropos y la sangre más noble y “pura” de los griegos corre por las venas de gentes que, en el mejor de los casos, podrían considerarse como

culturalmente atrasadas (*Paisajes mentales y religiosos: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005). En esta ocasión su atención se centra en Sicilia, aunque si cambia el área de interés, su preferencia por la problemática de la construcción ideológica de los paisajes permanece intacta. La vinculación de la doctora Cardete con este tema es notable, como puede verse no sólo en la publicación de su tesis doctoral, sino también en la gran cantidad de artículos que ha redactado en revistas científicas de gran calado, así como en su participación en diversos proyectos, tanto nacionales como internacionales, relacionados con el mismo. No es, por ello, sorprendente, que como bien resume Adolfo Domínguez Monedero, autor del prólogo (pp. 13-15), el hilo conductor del libro se encuentre en el estudio de la creación de los paisajes como mecanismos mediante los cuales las sociedades humanas se apropian del espacio y lo adaptan a sus necesidades e intereses, tanto físicos como mentales e ideológicos. El dominio que tiene la autora sobre los principios teóricos en los que apoya su proceder se pone de manifiesto ya desde la introducción general (pp. 21-26), donde en unas pocas páginas nos dibuja un esquema general de las premisas que se nos proponen en este libro. Por un lado, se hace una apología de la necesidad de acercarnos a las imágenes estereotipadas del pasado mediante un proceso de recontextualización, explicando la emergencia de situaciones y personalidades excepcionales mediante una lógica histórica sin la cual nos vemos abocados a una fascinación mistificadora del pasado que resulta tanto más encantadora cuanto que los situamos fuera de las esferas de lo históricamente humano y social. Por otro lado, se explicitan los vínculos, a veces sutiles, a veces evidentes, que mantienen los conceptos de paisaje, identidad y religión a la hora de crear estructuras de control y dominio político y social que, trasmutadas en verdades esenciales, desplazadas del ámbito cultural al natural, justifican e incorporan culturalmente situaciones de desequilibrio entre diferentes grupos sociales.

Esta serie de principios encuentra su materialización en los paisajes e imágenes que la profesora Cardete nos propone explorar a su lado, analizándolos y sometién-dolos a un escrutinio sistemático y metódico. En primer lugar nos encontramos con el propio mito de la singularidad siciliana, el que hace de ella una mezcla entre madre y amante, riqueza y pobreza, cultura y barbarie ("Sicilia, el mito encarnado" pp. 27-60). Como se dice, los historiadores tendemos a pensar que somos enanos encaramados a hombros de gigantes, y si vemos más que ellos, es porque nos aupamos sobre sus contribuciones. No obstante, la herencia no sólo se compone de mejores vistas, sino también de sueños, pesadillas, esperanzas y temores que, a fuerza de repetirse, cristalizan como una nueva realidad imaginaria, a veces benévola, a veces perversa, pero frecuentemente dislocada con respecto a las realidades materiales. La autora conoce muy bien el peso que los estudios y las imágenes del pasado tienen sobre los investigadores del presente, de tal modo que un libro que pretende tomar postura frente al estatismo de mitos historiográficos e imágenes recurrentes no puede empezar de mejor manera que analizando el modo en que la colectividad académica asume una serie de elementos recurrentes sobre Sicilia, su pasado y su

presente desde la misma Antigüedad. De gran relevancia es el apartado dedicado a las imágenes de Sicilia durante el siglo XVIII y los usos y abusos a los que se ven sometidas su historia y sus ruinas por los europeos del “Grand Tour” (pp. 33-50), época que tras el análisis de Cardete demuestra ser un punto central en el desarrollo de las reflexiones posteriores sobre la isla triangular.

La segunda imagen que nos propone la autora nos lleva a un tiempo oscuro en Sicilia: el gobierno de Fálaris de Agrigento y sus sucesores, la dinastía Emménida (“Instrumentalizando el mito: Fálaris y Terón, el toro de bronce y los huesos de Minos”, pp. 61-95). En este capítulo, Cardete analiza con gran perspicacia el contexto y la actividad de Fálaris, hombre en quien la tradición posterior ha querido reunir toda la crueldad y sed de sangre de las que era capaz un tirano con rasgos psicóticos. Esta imagen, como era previsible, no encuentra acomodo en un estudio pormenorizado de los datos que tenemos de su figura, profundamente distorsionada por la propaganda que elaboraron con más éxito que disimulo sus adversarios y sucesores en el poder, los Emménidas. Sin embargo, al margen de las capacidades políticas de Fálaris, lo que resulta destacable en esta revisión de la imagen estereotipada es la manera en la que el tirano (o *asymnetes*, como de hecho es posible que fuera) hace gala de una serie de recursos ideológicos vinculados al terreno y paisaje sículo para afianzar su poder, no sólo de cara a la comunidad griega, sino de hecho, también hacia los indígenas. No se trata, por otra parte, de buscar en Fálaris ningún tipo de política conciliadora hacia los nativos, sino más bien de analizar el modo en que se utilizan elementos procedentes del imaginario mítico para vehicular las relaciones que mantienen entre sí los colonizadores y los colonizados, siempre en un marco de superioridad de los primeros hacia los segundos, pero sin contemplar su aniquilación física. Estos elementos, por otra parte, encuentran cierto grado de acomodación ideológica entre unos y otros al ser aspectos culturales que se encuentran en un *middle ground* cultural entre ambos ambientes, como pueden ser el culto a Deméter, la imagen del toro o la veneración de los huesos de Minos en un santuario frecuentado, por otros motivos, por los indígenas. Los modelos de control y dominio sobre la población de Fálaris contrastan con los de la dinastía Emménida, caracterizada por un endurecimiento de los paradigmas de interacción con los bárbaros en un contexto general de rechazo al sistema de gobierno precedente y a todo lo que se asociaba a él.

Una nueva imagen la encontramos en la revuelta de Ducetio, el caudillo de una sublevación de diversas poblaciones sículas contra los mecanismos de control e imposición de los poderes políticos griegos (“La construcción de la identidad sícula: Ducetio y los Palicos”, pp. 97-126). Para Cardete, con el caso de Ducetio nos encontramos con uno de los ejemplos más claros en los que puede verse cómo la personalidad de un líder político-militar ha fagocitado todo el proceso histórico en el que su figura tiene sentido, convirtiéndose en un arquetipo sin necesidad de mayor contextualización histórica. El llamado “momento de Ducetio” en realidad ha de entenderse como parte de un proceso en el que las élites sículas se han apropiado de prácticas sociales del mundo griego y las reinterpretan como elementos que permi-

ten vehicular su poder y estatus social, tanto frente a sus comunidades como frente a las griegas, al tiempo que expresan una nueva identidad sícula caracterizada, no por la asunción tácita de los valores culturales griegos, sino por una reinterpretación siempre consciente y dinámica de los mismos. Al respecto, la importancia de la restauración del santuario a los dioses Palicos bajo formas de culto griegas ha de interpretarse como el reflejo del modo en que la religiosidad indígena se ve modificada por la cultura griega, así como la manera en la que las élites sículas construyen nuevos paisajes mentales que explican y justifican situaciones de desigualdad socio-cultural al proyectarse sobre realidades que no se conceptualizan como culturales, esto es, mudables, sometidas a una dinámica, sino como naturales, o mejor aun, sobrenaturales, inertes y eternas.

Hemos acompañado a la doctora Cardete a través de su viaje en pos del sentido de la identidad sícula, pero todavía nos queda recorrer con ella el camino más transitado, aunque no por ello menos espinoso, de la identidad griega de los habitantes helénicos de Sicilia. La autora toma como propia la tarea de analizar las complejas relaciones que mantienen entre sí las diversas identidades que pueden darse en el ambiente siciliano y estudiar el modo en que los poderes políticos influyen los sentimientos identitarios (“De griegos a siciliotas: construcciones identitarias y étnicas en la Sicilia clásica”, pp. 127-180). Las batallas de Hímera y Cumas y las intervenciones atenienses en Sicilia durante la Guerra del Peloponeso sirven de hilos conductores para este capítulo al ser también los momentos en los que puede percibirse una mayor utilización de los recursos étnicos para justificar las coyunturas políticas, económicas, sociales y culturales. A través del profundo análisis de Cardete, vemos cómo los elementos identitarios son utilizados por las dinastías tiránicas de los Dinoménidas y los Emménidas para cimentar el poder personal de los tiranos, quienes se representan como baluartes del helenismo en Occidente frente a las tribus bárbaras que sólo desean la destrucción de la civilización griega. No obstante, los recursos étnicos no significan nada por sí mismos, sólo lo que deseamos que signifiquen. La construcción de la identidad panhelénica en Sicilia se quiebra durante el último cuarto del siglo V a.C., cuando la presencia de contingentes atenienses en Sicilia hace que se activen discursos identitarios diferentes a los que se encontraban en el ideario panhelénico, abogando por la esencialidad diferenciada de los siciliotas frente al resto de los griegos. El discurso de Hermócrates de Siracusa ante el congreso de Gela, donde defiende una identidad siciliana que en última instancia no hunde sus raíces más que en la coyuntura más apremiante, pone de manifiesto los mecanismos mediante los que se forjan nuevos conceptos sobre los que aglutinar las identidades culturales que hacen naufragar a otros que las circunstancias específicas vuelven inoperantes. No obstante, el rápido éxito y fracaso de la nueva categoría cultural de los siciliotas, que no llega apenas a sobrevivir al cambio de siglo, refleja también lo débiles que pueden ser los hilos con los que se tejen las construcciones identitarias cuando éstas son objeto de uso, abuso, manipulación y tergiversación por parte de todos los agentes políticos. Como concluye la propia autora, las potencias políticas,

incapaces de manejar con un sesgo común el fenómeno étnico, lo desgajaron hasta convertirlo en una rémora de difícil instrumentalización que sólo posteriormente, debido a la intromisión de los cartagineses, recuperaría su utilidad.

El libro se cierra con un capítulo de conclusiones (pp. 181-185) y con una nutrida bibliografía (pp. 187-220) en la que cualquier investigador podrá encontrar todo tipo de referencias. A modo de conclusión por nuestra parte nos gustaría acabar con dos ideas sobre esta obra. Por un lado, se trata de un libro de gran enjundia desde el punto de vista del análisis de los procesos históricos en Sicilia, algo muy necesario en el panorama español actual, donde salvo por unas cuantas y honrosas excepciones, el estudio de la Sicilia griega se encuentra un poco huérfano. Por otro, la obra de la doctora Cardete tiene una gran importancia en tanto en cuanto obliga al lector a reflexionar sobre las imágenes del pasado y la necesidad de realizar sobre ellas un ejercicio de deconstrucción que les devuelva su historicidad y su sentido en el marco de la dinámica de las sociedades humanas, tanto pasadas como presentes. Es por ambas ideas por las que este libro se merece un hueco en la bibliografía, no sólo de los investigadores del mundo griego, sino también en la de todo aquel que se preocupe por las relaciones entre el pasado, el presente y las estructuras de poder político.

LANCELLOTTI, Maria Grazia: *Dea Caelestis: Studio e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, en *Col. di studi fenici*, nº 44, ed: Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2010 (143 pp.) ISBN: 9788862273176.

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid

Conocida sobre todo por su anterior libro sobre el dios Atis, publicado en la prestigiosa serie *Religions in Greek and Roman World*, Maria Grazia Lancellotti presenta en esta nueva monografía los resultados alcanzados durante el disfrute de una beca Alexander von Humboldt en Alemania en 2004, destinada entonces a una investigación sobre Caelestis en el África romana¹. De este modo, el objeto de estudio es la evolución histórica, la personalidad y el culto de esta diosa que en su momento fue característica de los cartagineses frente a los romanos y más adelante, de los romanos de la provincia africana frente a otros romanos, e incluso del paganismo frente a la expansión del Cristianismo.

La autora defiende la relevancia de su estudio a través de una nueva consideración sobre la importancia del culto y la gran cantidad de fuentes, comenzando por los aspectos históricos y religiosos en torno al éxito del culto de Caelestis y siguiendo por sus desarrollos independientes y sus relaciones con otros cultos y representaciones de dioses romanos y no romanos. El marco de estudio más específico es el contexto de la relación entre la provincia de África y el poder imperial, y el papel desarrollado en él por Caelestis en todas sus dimensiones. Para ello, el primer paso que da es una revisión del estado de la cuestión del que concluye que los trabajos previos o bien han analizado de forma meticulosa las fuentes para el estudio del culto, pero han producido resultados escasos, o bien se han dedicado a estudios más generales sobre las religiones en el norte de África en época prerromana y romana,

¹ Es autora de dos libros anteriores: LANCELLOTTI, M. G.: *The Naassenes. A Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions* (= Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 35), Saarbrücken/Münster, 2000; ead., *Attis Between Myth and History: King, Priest and God*, en *RGRW* 149, Brill, Leiden-Nueva York-Colonia, 2002. Además, es la editorial de dos volúmenes más: A. Brelich, *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana*, a cura di M.G. Lancellotti, Dedalo Edizioni, Bari, 2003; *Angelo Brelich e la Storia delle religioni: temi problemi e prospettive: Atti del Convegno di Roma CNR 3-4 dicembre 2002*, a cura di M.G. Lancellotti e P. Xella, Verona 2005.

y por consiguiente la visión alcanzada de Caelestis es quizá más vaga y está ligada a generalizaciones que no se corresponden con los datos obtenidos del estudio sistemático de las fuentes.

En el tercer capítulo, Lancellotti analiza las relaciones entre la diosa fenicia Astarté, la púnica Tánit y la romana Juno Caelestis a través de fuentes literarias, epigráficas e iconográficas, llegando a la conclusión de que los atributos y funciones de esta última no llegan a coincidir nunca de forma completa con los de Astarté o los de Tánit, sino que a partir de los de aquéllas se configura una divinidad “con un lugar propio en el panteón romano-africano”². Pero incluso los no especialistas serán capaces de detectar la que a priori parece ser la primera debilidad del libro, que no es otra que la escasa atención prestada por la autora a las fuentes arqueológicas, que podrían ayudar, por ejemplo, a situar el templo de Tánit-Caelestis en Cartago, un aspecto relevante por cuanto resulta muy ilustrativo de las características púnicas y/o romanas de la diosa, que es lo que precisamente se analiza en el capítulo: una localización en la parte baja de la colina principal de Cartago hablaría quizás a favor de un carácter púnico, teniendo en cuenta que muchos otros templos africanos de Tánit estaban dispuestos de forma similar, mientras que una localización en lo alto de la colina, como muchos otros templos romanos, apoyaría las características romanas de la diosa³. Por otra parte, algunos de sus rasgos, como sus conexiones con la agricultura y la lluvia, o su representación con un león, son interpretados por la autora en el siguiente capítulo como características de tipo libio o beréber que le daban una impronta africana anterior.

En los capítulos sucesivos (5 a 8) se analiza la interacción de la cultura africana y romana en relación con el culto de Caelestis y su expansión hacia Roma y las provincias del Imperio, entendido aquél como una de las principales herramientas ideológico-religiosas usadas por el poder romano en sus relaciones con la élite provincial africana, de modo que Caelestis, entendida como una diosa africana, pasó a ser para los romanos un símbolo de la misma África y patrona de la Cartago refundada, e incluso un símbolo de lealtad hacia el Imperio para las élites africanas, como la autora demuestra por medio de estudios epigráficos y numismáticos. Desde Cartago, el culto se expandió por la provincia de África, donde presenta la ya mencionada conexión con la lluvia y la fertilidad. Finalmente, en el capítulo 8 se analiza de forma sistemática la expansión del culto en Italia y las provincias del Imperio, una a una, y los datos obtenidos del estudio muestran que en la mayoría de los casos el culto fue de tipo privado y relacionado con comunidades formadas por africanos. Podríamos realizar algunas observaciones para el caso de las provincias dácicas, donde algunas inscripciones parecen apuntar a un realce de los orígenes sirio-fenicios

2 LANCELOTTI, M. G.: *Dea Caelestis...*, p. 22.

3 Para la segunda interpretación, ver Ver HURST, H.: *The Sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman Period: A Re-Interpretation*, en *JRA Supplementary Series* nº 30, Portsmouth, 1999; también la reseña de este trabajo por WILSON, R. J. A.: en *JRS* 91, 2001, pp. 198-200, que defiende la primera interpretación (Lancellotti no lo incluye en su bibliografía).

de Caelestis, gracias a un sincretismo interoriental sirio-africano que tuvo lugar especialmente en tiempos de Septimio Severo y Julia Domna. Caelestis allí aparece en ocasiones asociada a la siria Baltis (el único testimonio de todo el Imperio Romano) o identificada en una inscripción a los *dii patrii* palmirenos como Fenebal (Tanit Pene Ba'al), de modo que los dedicantes de los monumentos epigráficos suelen ser sirios o palmirenos y no africanos en su totalidad, como sugeriría la generalización de la autora⁴. Si bien Lancellotti tiene sus miras puestas de forma principal en los territorios africanos, quizá debería conceder más importancia a las manifestaciones de ese sincretismo interoriental sirio-africano en Dacia o Panonia, o en otras partes del Imperio, ya apuntadas en su día por Marcel Le Glay⁵, e investigar más profundamente sus vías de influencia y de difusión.

Los principales rasgos del culto y la personalidad de Caelestis son analizados en los dos últimos capítulos. Ahí se nos muestra la difusión del culto con la presencia de templos y altares, especialmente en África, y en zonas urbanas y rurales. Se detecta la presencia de una organización del culto con sacerdotes y sacerdotisas y colegios jerárquicos cuya cúspide la constituirían dos sumos sacerdotes que debieron gozar de cierto prestigio en las comunidades locales, tal y como la autora deduce de las inscripciones estudiadas. Entre los rituales destacan celebraciones especiales y banquetes, así como procesiones y ofrendas de vino y miel, y estatuillas de plata.

Las conclusiones son breves –no podían ser mucho más largas en un libro de apenas 143 páginas– y básicamente son una recapitulación de los puntos principales destacados en cada capítulo, así como una reiteración por parte de la autora de la importancia metodológica de la recopilación y análisis detallado de las fuentes, especialmente las literarias, epigráficas y literarias, que son las que le permiten llegar a determinadas constataciones sobre el culto de Caelestis, la personalidad de la diosa, su interacción con la cultura romana, y sobre las características de su difusión en el Imperio. De este modo, el volumen constituye una valiosa contribución a la especialidad y a la mejor comprensión de la religión en el África prerromana y romana y las corrientes ideológico-religiosas en época imperial. Asimismo, la bibliografía actualizada, las fuentes utilizadas y el apéndice que lista las más de 150 inscripciones, ordenadas geográficamente e identificadas por sus referencias en el *CIL* y en el *ILAfr*, sobre todo, representan asimismo herramientas muy útiles para los estudiosos –sí se echa en falta la inclusión de unos índices analíticos–, de forma que la obra en su conjunto sin duda constituirá un punto de referencia esencial para cualquier investigación posterior en la materia.

⁴ CARBÓ GARCÍA, J. R.: *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 191, 200, 212, 228-229, 247, 264, 279, 440, 443, 498, 520, 528, 819-820, 822, 856, 864-865 y 922.

⁵ LE GLAY, M.: *Saturne africaine. Histoire*, París, 1966, p. 218.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN LA REVISTA «ARYS»

1. *ARYS* es una revista 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. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*.
9. 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.
10. 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; pri-

- mera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).
11. 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.
 12. 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.
 13. **INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES:** 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.
- Desde el volumen 9, *ARYS* se integra en el formato de publicación Open Journal System, adoptado por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, por lo que es necesario un sencillo registro previo como autor antes de proceder al envío.
- a) Como primer paso, todo usuario no registrado deberá darse de alta como autor. Para ello, en la página <http://www.uhu.es/publicaciones/ojs/> verá un hipervínculo “Registrar” asociado a la revista. Deberá hacer click sobre

- éste y rellenar los campos del formulario eligiendo la opción de “Autor”.
- b) Una vez efectuado el registro, se deberá hacer click sobre el hipervínculo “Autor/a” de la pantalla que aparece.
 - c) En la pantalla de “Envíos activos”, en el lado izquierdo inferior se aprecia un hipervínculo “PULSE AQUÍ”, el cual será el comienzo del proceso de envío de artículos.
 - d) El proceso de envío constará de 5 pasos. En el primero de ellos se elegirá la sección en la que se desea que sea incluido el artículo y el autor se cerciorará de que se cumplen todos los requisitos expuestos en los checkboxes, y posteriormente los seleccionará y hará click sobre “Guardar”.
 - e) El segundo paso en el envío será el correspondiente a la subida de metadatos (los archivos), por lo que primero se rellenarán los campos del formulario y se avanzará al paso siguiente.
 - f) El tercer paso es subir el envío, es decir, se seleccionará el fichero de nuestro artículo y se hará click en “Subir”. El fichero del artículo no debe contener ni gráficos, ni tablas, ni imágenes, puesto que serán subidas en el próximo paso.
 - g) En el cuarto paso, se subirán los archivos complementarios tal y cómo se ha apuntado en el apartado anterior.
 - h) Como último paso, se confirmará el envío y de esa forma se habrá completado el proceso de envío de artículos.

SUMARIO

LA ALQUIMIA DEL ALIMENTO: EL SACRIFICIO RITUAL Jaime Alvar Ezquerro.....	19
LA COMENSALIDAD EN EL ORIGEN DE LAS COMUNIDADES CÍVICAS GRIEGAS Domingo Plácido Suárez.....	33
BANQUETES FUNERARIOS Y EUPÁTRIDAS: EL RITUAL DE OPFERRINNEN . EN ATENAS ARCAICA Miriam Valdés Guía.....	49
MANJARES DE CUNA Y LECHO: LOS BANQUETES SACRIFICIALES NATALICIOS Y NUPCIALES EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE DEL SIGLO IV A.C. Fernando Notario Pacheco.....	67
ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO: LA FIGURA DEL MAGEIROS EN LA ANTIGUA GRECIA María José García Soler.....	85
MUJERES Y HOMBRES COMO VÍCTIMAS DE SACRIFICIO EN LAS <i>TRAGEDIAS</i> DE EURÍPIDES. LECTURAS DESDE EL GÉNERO Carla Rubiera Cancelas	99
REFLEXIONES EN TORNO AL BANQUETE FUNERARIO IBÉRICO Jorge García Cardiel	119
LA PROHIBICIÓN RELIGIOSA DACIA DEL CONSUMO DE VINO. PERSPECTIVAS SOBRE SU SUPUESTA SUPERIORIDAD MORAL EN LA HISTORIOGRAFÍA RUMANA Juan Ramón Carbó García	155
LA REHABILITACIÓN DE LAS <i>APARCHAI</i> EN ÉPOCA IMPERIAL Rocío Gordillo Hervás.....	177
OFRENDAS VEGETALES EXÓTICAS EN EL SACRIFICIO ROMANO Antón Alvar Nuño	191
LA ADORMIDERA Y EL CULTO A CERES EN LA ESCULTURA ROMANA DE LAS INICIADAS DURANTE EL SIGLO II D. C. Jose Ignacio San Vicente González de Aspuru	189
EL TEMPLO DE ISIS EN POMPEYA: LOS RESTOS QUE HAN NUTRIDO UN MITO Mirella Romero Recio	205
IL PESCE E L'ARIETE. FESTEGGIANDO CON I CAVALIERI DANUBIANI Sorin Nemeti, Irina Nemeti	229
VARIA	
RELIGIOUS CHOICE AND RELIGIOUS CHANGE IN CLASSICAL AND LATE ANTIQUITY: MODELS AND QUESTIONS John B. Rives.....	265
RECENSIONES	283