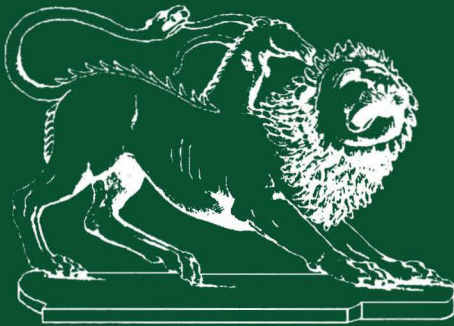


ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

Volumen 8 • 2009-2010



Director
JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad Carlos III de Madrid

Secretario
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid

Consejo de Redacción

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

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 8

2009-2010

ISSN: 1575-166X

Déposito 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 XII Congreso Internacional de ARYS "Criaturas de la Noche" (HUM-2007-30698-E).

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. Merie Courier

Avda. Fuerzas Armadas, s/n. 21071 HUELVA

Teléf.: 959 21 93 26 - 959 21 93 27 Fax 959 21 94 25

E-Mail: antonio.marquez@sc.uhu.es

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDAD

Volumen 8 - 2009-10

SUMARIO

SUMARIO ANALÍTICO	7
ANALYTICAL SUMMARY.....	11
PRESENTACIÓN	15

ARTÍCULOS

LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO: LAS CRIATURAS DE LA NOCHE <i>Jaime Alvar</i>	17
LA NOCHE EN LA COSMOGONÍA DE HESÍODO <i>D. Plácido</i>	35
LAS MUJERES Y LA NOCHE EN LOS RITUALES GRIEGOS <i>Miriam Valdés Guía</i>	43
EL CULTO IMPERIAL EN LA ANFICTIONÍA PILEO-DÉLFICA Fernando Lozano, Rocío Gordillo Hervás	61
EL <i>GENIUS POPULI ROMANI</i> DE LOS EMPERADORES DEL S. IV Y SUS ANTECEDENTES <i>José Ignacio San Vicente</i>	79
DIANA Y OTRAS CRIATURAS DE LA NOCHE EN LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO <i>M. Juana López Medina</i>	101
HIJAS DE LA NOCHE (I): MITO, GÉNERO Y NOCTURNIDAD EN LA GRECIA ANTIGUA <i>Iván Perez Miranda e Juan Ramón Carbó</i>	129
HIJAS DE LA NOCHE (II): EL DESTINO DE LAS PARCAS ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE <i>Juan Ramón Carbó y Iván Pérez Miranda</i>	141
SUEÑO Y MUERTE: DOS HIJOS DE LA NOCHE EN EL MITO DE RESO <i>Guzmán Rodríguez Fernández</i>	155
LARVAS, LEMURES, MANES EN LA DEMONOLOGÍA DE APULEYO Y LAS CREENCIAS POPULARES DE LOS ROMANOS <i>María José Hidalgo de la Vega</i>	165
NOCTURNAE AVES: SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y FUNCIÓN MÁGICA EN EL MUNDO ROMANO <i>Antón Alvar Nuño</i>	187

POSTUMUS

FLAMINICAE Y SEVIRI EN LA EPIGRAFÍA DEL CONVENTUS ASTIGITANUS.

VOCES SUMISAS, VOCES PERMITIDAS, VOCES NECESARIAS.

Manuel Carrilero Millán y M^a. Juana López Medina 203

RESEÑAS

Francesca CENERINI, *Divi e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*. Angelini Editore, Imola, 2009.

Rosa Cid 223

CHAPA BRUNET, T.; IZQUIERDO PERAILE, I. (coords.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*. Ministerio de Cultura. Madrid, 2010.

Jorge García 229

MANNING, J.G. *The last Pharaos. Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton (New Jersey), Oxford: Princeton University Press, 2010.

Amaia Goñi 235

Robin LANE FOX: *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, Barcelona, Crítica, 2009.

Fernando Notario 239

CANTARELLA, Eva: *El dios del amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la Antigüedad*, Barcelona, Paidós, 2009.

Iván Pérez..... 245

SUMMARY

CREATURES OF THE NIGHT

ARTICLES

THE CONSTRUCTION OF THE IMAGINARY IN ANTIQUITY:

CREATURES OF THE NIGHT

Jaime Alvar 17

NIGHT IN HESIOD'S COSMOLOGY

D. Plácido 35

WOMEN AND NIGHT IN GREEK RITUALS: THE FEMININE FOLLOWERS OF DIONYSUS IN ATHENS

Miriam Valdés Guía 43

THE IMPERIAL CULT IN THE AMPHICTYONY OF PYLAE AND DELPHI

Fernando Lozano y Rocío Gordillo Hervás 61

THE GENIUS POPULI ROMANI IN THE EMPERORS OF THE FOURTH CENTURY AND HIS BACKGROUND

José Ignacio San Vicente 79

DIANA AND OTHER CREATURES OF THE NIGHT IN OVID'S METAMORFOSIS

M. Juana López Medina 101

DAUGHTERS OF THE NIGHT (I): MYTH, GENDER AND NOCTURNITY IN ANCIENT GREECE

Iván Perez Miranda y Juan Ramón Carbó 129

DAUGHTERS OF THE NIGHT (II): THE FATE OF THE FATES BETWEEN PAST AND PRESENT

Juan Ramón Carbó e Iván Pérez Miranda 141

DREAM AND DEATH: TWO NIGHT'S SONS IN RHESUS' MYTH

Guzmán Rodríguez Fernández 155

LARVAE, LEMURES, MANES IN THE APULEIUS'S DEMONOLOGY AND THE POPULAR BELIEVES OF ROMANS

María José Hidalgo de la Vega 165

NOCTURNAE AVES: THEIR RELIGIOUS SYMBOLISM AND MAGICAL FUNCTION IN THE ROMAN WORLD

Antón Alvar Nuño 187

POSTUMUS

FLAMINICAE AND SEVIRI IN THE EPIGRAPHY OF CONVENTVS

ASTIGITANVS. SUBMISSIVE VOICES, ALLOWED VOICES, NEEDED VOICES.

Manuel Carrilero Millán y M^a. Juana López Medina 203

REVIEWS

- Francesca CENERINI, *Divi e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*. Angelini Editore, Imola, 2009.
Rosa Cid 223
- CHAPA BRUNET, T.; IZQUIERDO PERAILE, I. (coords.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*. Ministerio de Cultura. Madrid, 2010.
Jorge García 229
- MANNING, J.G. *The last Pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton (New Jersey), Oxford: Princeton University Press, 2010.
Amaia Goñi 235
- Robin LANE FOX: *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, Barcelona, Crítica, 2009.
Fernando Notario 239
- CANTARELLA, Eva: *El dios del amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la Antigüedad*, Barcelona, Paidós, 2009.
Iván Pérez 245

SUMARIO ANALÍTICO

Jaime Alvar

LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO: LAS CRIATURAS DE LA NOCHE

RESUMEN

La noche es un espacio real y simbólico en el que se dan cita la alteridad física y la cultural. Al otro lado del espacio iluminado por el orden se encuentra el caos, plagado de bestias ficticias y perversiones. No importa que su encuentro se realice en la nocturnidad física, pues igualmente oscura es la noche simbólica de la ignorancia. Lo desconocido genera miedo y la única forma de superarlo es reconocerlo. Para ello hay que explorar o imaginar. La indagación de los límites puede realizarse tanto a la luz del día en territorios ignotos o en las sombras de la noche a través de geografías imaginadas. Las bestias de la noche, por tanto, abarcan tanto a las que generan terrores infantiles y nocturnos, como a las que generan perplejidad cultural bajo el sol radiante. En este trabajo se recorren los límites del imaginario grecorromano en busca de sus bestias liminales y algunas otras dispersas por la producción historiográfica.

PALABRAS CLAVE

Animales imaginarios, seres míticos, monstruos, límites, geografía imaginaria, etnografía, viajeros, nocturnidad, oscuridad, prostitución sagrada.

D. Plácido

LA NOCHE EN LA COSMOGONÍA DE HESÍODO

RESUMEN

Los poemas homéricos parecen ajenos a muchas de las preocupaciones ctónicas que se muestran en la concepción de la Noche en la poesía de Hesíodo, lo que justificaría la diferente consideración de ambos en el plano ideológico y, en consecuencia, social.

PALABRAS CLAVE

Poesía épica; religiones ctónicas; fiestas iniciáticas.

Miriam Valdés Guía

LAS MUJERES Y LA NOCHE EN LOS RITUALES GRIEGOS: LAS SEGUIDORAS DE DIONISO EN ATENAS

RESUMEN

Las mujeres están especialmente relacionadas, en rituales y mitos, con la noche, y de modo particular en relación con el culto de Dioniso en diversos lugares de Grecia. En estas páginas nos centramos en algunos de estos ritos femeninos nocturnos dedicados a Dioniso en Atenas (en las Leneas, en las Antesterias y en el ritual de las Thyades en Delfos), tratando asimismo de comprenderlos en los desarrollos cívicos de la polis en relación con el control del comportamiento de las mujeres (y sus salidas nocturnas) en el s.VI a.C.

PALABRAS CLAVE

Ritos nocturnos femeninos, Dioniso, Atenas.

Fernando Lozano Gómez y Rocío Gordillo Hervás

EL CULTO IMPERIAL EN LA ANFICTIONÍA PILEO-DÉLFICA

RESUMEN

La evolución político-religiosa del territorio griego durante época romana supuso la introducción del culto al emperador. Los distintos koina eran los encargados de su administración y organización, y sus sedes solían corresponder con los principales centros sacros de caracterización panhelénica. El presente artículo pretende consolidar a través de fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas, la visión de Delfos como sede de uno de los rituales agonísticos dedicados al emperador y la implicación de la Anfictionía Pileo-Délfica en la coordinación de las honras a los emperadores.

PALABRAS CLAVE

Religión romana, Liga Aquea, Delfos, Anfictionía, Culto imperial, Agones.

José Ignacio San Vicente

EL GENIUS POPULI ROMANI EN LOS EMPERADORES DEL SIGLO IV Y SUS ANTECEDENTES

RESUMEN

El artículo examina algunas características del Genius Populi Romani a lo largo de su historia y presta especial atención a su evolución desde que se introdujo su culto en el 218 a. C. hasta que Teodosio lo prohibió en el año 392. El siglo IV merece una especial consideración, principalmente, las relaciones del Genio con Diocleciano, Constantino, Constancio II y Juliano.

PALABRAS CLAVE

Genio, genius, Genius Populi Romani, demos, dáimôn, ángel, Diocleciano, Constantino, Constantino II, Juliano, Amiano Marcelino.

M. Juana López Medina

DIANA Y OTRAS CRIATURAS DE LA NOCHE EN LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO

RESUMEN

Este estudio se basa en el análisis de la obra Metamorfosis de Ovidio y sus referencias a la noche, y en los personajes femeninos que se encuentran asociados a ésta, especialmente el caso de Febe-Diana. A partir de ellos se analizarán diversas desigualdades sociales en el mundo romano en razón del sexo a través de aspectos como el incesto, la violación, la virginidad, la maternidad, el poder del pater familias, el matrimonio, las prácticas mágicas o el trabajo.

PALABRAS CLAVE

Diana, Estudios sobre mujeres, Religión romana, Desigualdades sociales.

Iván Pérez Miranda y Juan Ramón Carbó

HIJAS DE LA NOCHE (I): MITO, GÉNERO Y NOCTURNIDAD EN LA GRECIA ANTIGUA

RESUMEN

Este artículo trata acerca de la figura Nyx en la Teogonía de Hesíodo y sobre su descendencia femenina. Los autores tratan de analizar si la condición femenina de estas criaturas nocturnas les concedía, en la mentalidad griega antigua, un carácter negativo, concluyendo que la noche no era considerada malvada, sino ambigua, misteriosa y compleja.

PALABRAS CLAVE

Nyx, Hesíodo, Teogonía, género, mitología griega.

Juan Ramón Carbó e Iván Pérez Miranda

HIJAS DE LA NOCHE (II): EL DESTINO DE LAS PARCAS ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

RESUMEN

Aunque en la Antigüedad el destino estaba presente tanto en la religiosidad popular como en la religión oficial, en la filosofía, la literatura y el arte, y tenía diferentes concepciones, también alcanzó un estatus de realidad mitológica cuando Hesíodo lo presentó en la Teogonía como un trío divino de hijas de Nix, la Noche. Todos los pueblos indoeuropeos han conocido divinidades del destino, pero hoy queremos centrarnos especialmente en su pervivencia desde época romana en la mitología y las creencias populares del pueblo rumano, donde toman la forma de unos personajes míticos femeninos denominados generalmente Ursitoare y cuya principal atribución es establecer la suerte, el destino del ser humano, desde su nacimiento hasta la muerte.

PALABRAS CLAVE

Destino, Parcas, Nix, mitología, Ursitoare.

Guzmán Rodríguez Fernández

SUEÑO Y MUERTE: DOS HIJOS DE LA NOCHE EN EL MITO DE RESO

RESUMEN

La noche es el marco propicio para el sueño (húpnos) y las experiencias oníricas (óneiroi), elementos ambos vinculados a la muerte (thánatos) en la tradición mítica. El caso de Reso, en sus versiones épica y trágica, constituye un buen ejemplo para ilustrar la relación entre estos tres ámbitos, que se entrelazan formando una atmósfera de ruina y destrucción.

PALABRAS CLAVE

Sueño, Muerte, Reso.

María José Hidalgo de la Vega

LARVAE, LEMURES, MANES IN THE APULEIUS'S DEMONOLOGY AND THE POPULAR BELIEVES OF ROMANS

RESUMEN

Este artículo trata de analizar aspectos demonológicos de la obra de Apuleyo de Madaura, como parte de un ecléctico bagaje filosófico-religioso de origen neoplatónico y pitagórico, que se nutría de diversas corrientes propias de creencias populares y cultas, revelando un simbiosis entre magia y religión. Este sincretismo de creencias y sensibilidades constituían la práctica religiosa en época de los Antoninos y los Severos.

PALABRAS CLAVES

Imperio Romano, Apuleyo, demonología, magia y religión.

Antón Alvar Nuño

NOCTURNAE AVES: SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y FUNCIÓN MÁGICA EN EL MUNDO ROMANO

RESUMEN

En su artículo "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concluye destacando lo paradójico que resulta que los poderes demoníacos, asociados con lo marginal, lo liminal, lo caótico, aparezcan a menudo descritos bajo un rígido orden. En este mismo ámbito se puede incluir a las criaturas de la noche, que si bien están en general asociadas a la muerte y lo destructivo, también son objeto de ordenación sistemática y diferencias tipológicas. Se analizan aquí el simbolismo religioso y función mágica de la lechuza (*noctua/tyto alba* en la clasificación linneana), el búho real (*bubo/Bubo bubo*) y la fantástica estrige para destacar cómo en el mundo romano la variedad taxonómica de las rapaces nocturnas se tiene en cuenta asimismo en la esfera religiosa.

PALABRAS CLAVE

Taxonomía - simbolismo - religión - magia - noctua - bubo - strix.

Manuel Carrilero Millán y M^a. Juana López Medina

FLAMINICAE Y SEVIRI EN LA EPIGRAFÍA DEL CONVENTUS ASTIGITANUS. VOCES SUMISAS, VOCES PERMITIDAS, VOCES NECESARIAS

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo fundamental analizar los cargos religiosos del culto imperial asociados a mujeres de la elite (*flaminicae/sacerdos*) y libertos (*seviri*) dentro del conuentus Astigitanus a partir de las inscripciones del CIL II²/5, y la necesidad social y política de su desempeño. Para ello se incidirá en las desigualdades sociales que manifiestan tanto de clase como en razón del género al compararlas con otros cargos sacerdotales del culto imperial, como *pontifices/flamini*.

PALABRAS CLAVE

Flaminica, sacerdos, *sevir*, conuentus Astigitanus, Desigualdades sociales, Relaciones de género.

ANALITICAL SUMMARY

Jaime Alvar

THE CONSTRUCTION OF THE IMAGINARY IN ANTIQUITY: CREATURES OF THE NIGHT

ABSTRACT

Night is a symbolic and an actual space where physical and cultural otherness meet. Opposite the space, lightened by the order, lays chaos, crowded with fictitious beasts and perversions. It doesn't matter if this encounter happens during the physical darkness, as symbolic night of ignorance is equally dark. The unknown generates fear, and the only way to overcome it is recognising it. It is therefore necessary either to explore or to imagine. The inquiry on the boundaries can be made under the sun light in unknown territories or in the dark shadows of the night through imaginary topographies. The beasts of the night include those who provoke child and night terrors, as well as those causing perplexity under a shining sun. This paper displays aspects of the limits of the graeco-roman imaginary in search for its liminal and some other beasts scattered over the historiographical production.

KEY WORDS

Imaginary animals, mythical beings, monsters, limits, imaginary geography, ethnography, travellers, night, darkness, sacred prostitution.

D. Plácido

NIGHT IN HESIOD'S COSMOLOGY

ABSTRACT

Homeric poems seem alien to many of chthonic concerns what display in the conception of Night on Hesiod's poetry, which could justify the different consideration about both en the ideological level, and consequently, in the social one.

KEYWORDS

Epic poetry, chthonic religions, ordeals.

Miriam Valdés Guía

WOMEN AND NIGHT IN GREEK RITUALS: THE FEMININE FOLLOWERS OF DIONYSUS IN ATHENS

ABSTRACT

Women are specially linked with rituals and myths of the night, and particularly with nocturnal Dionysus in many Greek places. In these pages we will focus on some of these feminine nocturnal rites devoted to Dionysus in Athens (Lenaia, Anthesteria and the ritual of Attic Thyades in Delphi), and we will essay to understand them in the contexts of civic developments of the polis linked with the control of feminine behaviour (and their nocturnal exists) in VI century BC.

KEY WORDS

Nocturnal rites of women, Dionysus, Athens.

Fernando Lozano Gómez y Rocío Gordillo Hervás

THE IMPERIAL CULT IN THE AMPHICTYONY OF PYLAE AND DELPHI

ABSTRACT

The political-religious development of Greece during Roman times resulted in the introduction of emperor worship. Different koina were responsible for the administration and organization of these cultic acts. The headquarters of these leagues often corresponded to sacred places with Panhellenic meaning. This article seeks to consolidate through epigraphic, literary and archaeological sources, the vision of Delphi as the site of one of the agonistic rituals dedicated to the Emperor and the involvement of the Amphictyony of Pylae and Delphi in coordinating the honors to the emperors in this place.

KEY WORDS

Roman religion, Achaean League, Delphi, Amphictyony, Emperor worship, Agons.

José Ignacio San Vicente

THE GENIUS POPULI ROMANI IN THE EMPERORS OF THE FOURTH CENTURY AND HIS BACKGROUND

ABSTRACT

The article analyzes the characteristics of the Genius Populi Romani throughout its history and pays particular attention to developments since the introduction of his worship in 218 B. C., until Theodosius banned the cult in the year 392. The fourth century deserves special consideration, mainly the relationship of Genius with Diocletian, Constantine, Constantius II and Julian.

KEYWORDS

Genius, Genius Populi Romani, Demos, dáimôn, ángel, Diocletian, Constantine, Constantius II, Julian, Ammianus Marcellinus.

M. Juana López Medina

DIANA AND OTHER CREATURES OF THE NIGHT IN OVID'S METAMORFOSIS

ABSTRACT

This paper is based on analysis of the poem *Metamorphoses* of Ovid and its references to the night, what female characters are associated with it, and specially on the character of Phoebe-Diana. Based on these aspects will be discussed various gender inequalities in the Roman world through issues such as incest, violation, virginity, motherhood, the power of the pater familias, marriage, magical practices or work.

KEYWORDS

Diana, Women Studies, Roman religion, Social inequalities.

Iván Pérez Miranda y Juan Ramón Carbó

DAUGHTERS OF THE NIGHT (I): MYTH, GENDER AND NOCTURNITY IN ANCIENT GREECE

ABSTRACT

This paper focuses on the figure of Nyx in Hesiod's Theogony, and on her feminine offspring. The authors try to analyze if the feminine condition of these night creatures grant them a negative nature in the ancient Greek mentality. They concluded that the night was not considered to be evil, but ambiguous, mysterious and complex.

KEY WORDS

Nyx, Hesiod, Theogony, Gender, Greek Mythology.

Juan Ramón Carbó e Iván Pérez Miranda

DAUGHTERS OF THE NIGHT (II): THE FATE OF THE FATES BETWEEN PAST AND PRESENT

ABSTRACT

Although in Antiquity the fate was present in popular religiosity and official religion, philosophy, literature and arts, and it had itself different conceptions, it reached a status of mythological reality when Hesiod introduced it at the Theogonia like a trio of divinities, Nix's daughters: the daughters of the Night. All Indoeuropean peoples have known such divinities of Destiny, but today we want to study its enduring presence from Roman age at mythology and popular beliefs of the Romanian people, where they take the shape of some mythic feminine characters usually named Ursitoare, whose main attribute is to establish the luck, the destiny of the human being, from birth to death.

KEY WORDS

Fate, Fates, Nix, mythology, Ursitoare.

Guzmán Rodríguez Fernández

DREAM AND DEATH: TWO NIGHT'S SONS IN RHESUS' MYTH

ABSTRACT

Night is a favourable frame for sleep (húpnos) and onirical experiences (óneiroi), both of them connected to death (thánatos) in mythical tradition. Rhesus's case, in his epic and tragic versions, constitutes a good example to illustrate the connection between these three fields, that entwine to create an atmosphere of ruin and destruction.

KEY WORDS

Dream, Sleep, Death, Rhesus.

María José Hidalgo de la Vega

LARVAE, LEMURES, MANES IN THE APULEIUS'S DEMONOLOGY AND THE POPULAR BELIEVES OF ROMANS

ABSTRACT

This paper treats to analyse the Apuleius's of Madaura demonologic aspects and the popular and cultured beliefs, showing a symbiosis between magic and religion. This syncretism of the beliefs and sensibilities established the religious and cultural background in the age of the Antonines and the Severians.

KEYS WORDS

Roman Empire, Apuleius, demonology, magic and religion.

Antón Alvar Nuño

NOCTURNAE AVES: THEIR RELIGIOUS SYMBOLISM AND MAGICAL FUNCTION IN THE ROMAN WORLD

ABSTRACT

In his paper "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concludes stressing the paradox between demonic powers, associated with the marginal, the peripheral and chaos, and the rigorously ordered way they are constantly described in graeco-roman sources. Nocturnal animals can also be included here: even if they are generally associated with death and destruction, they are object of taxonomic classification and present slight differences among them. This paper focus on the religious symbolism and magical function of the barn owl (*noctua/tyto alba* in the Linnaean classification), the eagle-owl (*bubo/Bubo bubo*) and the phantastic *strix*, in order to emphasize how in the Roman world the taxonomic variety of nocturnal birds is also considered in the religious sphere.

KEY WORDS

Taxonomy - symbolism - religion - magic - *noctua* - *bubo* - *strix*.

Manuel Carrilero Millán y M^a. Juana López Medina

FLAMINICAE AND SEVIRI IN THE EPIGRAPHY OF CONVENTVS ASTIGITANVS. SUBMISSIVE VOICES, ALLOWED VOICES, NEEDED VOICES

ABSTRACT

This work is meant to analyze the priesthoods of the imperial cult associated to women of the aristocracy (*flaminicae/sacerdos*) and freedmen (*seuiri*) in the conuentus Astigitanus from the CIL II²/5, together with their social and political relevance. In order to achieve this, we will focus our attention upon the social and gender inequalities these priesthoods imply when compared to other priesthoods of the imperial cult, such as *pontifices/flamini*.

KEYWORDS

Flaminica, *sacerdos*, *seuir*, *conuentus Astigitanus*, Social inequalities, Gender relations.

PRESENTACIÓN
CRIATURAS DE LA NOCHE

Mal agüero parece haber convocado a las criaturas nocturnas a uno de nuestros congresos de la Asociación ARYS. En la Asamblea General de 2007 se tomó la decisión de que el encuentro del año siguiente estuviera dedicado precisamente al estudio de los entes que pueblan la nocturnidad. Pero los dioses diáfanos quisieron ensombrecer aún más nuestros pensamientos, pues las Parcas arrancaron de nuestro lado a uno de los nuestros.

Este volumen se dedica, precisamente, a Manuel Carrilero Millán, que unió sus intereses a los nuestros allá por 1991, apenas iniciada la andadura de la ARYS. Dos décadas ya nos separan de aquel encuentro primero en el que se incorporó Carrilero a las reuniones de Jarandilla, y –a la manera de un juego macabro- el lema de entonces fue Sexo, Muerte y Religión, como si en Jarandilla se hubiera trazado un nexo fatídico que entonces no estábamos en condiciones de desentrañar.

Es muy probable que la integración de Carrilero en ARYS fuera fortuita. En realidad sus líneas prioritarias de investigación estaban por aquel entonces orientadas hacia el análisis social de las formaciones prehistóricas del mediodía peninsular, pero los avatares académicos lo situaron como profesor de Historia Antigua en el Colegio Universitario de Almería, de modo que con el objetivo de hacer un reciclaje que consideraba necesario, se puso en contacto con el Departamento de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid, donde poco antes habíamos fundado ARYS. Comenzó así una honda amistad anclada en la admiración por la capacidad de trabajo y la reflexión profunda que caracterizaban a Manolo.

Probablemente su integración en la Asociación ARYS le despertó el interés por asuntos a los que hasta entonces no había prestado atención y supo entrelazar con clarividencia los temas religiosos con los problemas arqueológicos en los que tenía depositado todo su empeño. Los ámbitos territoriales a los que dedicó su actividad arqueológica fueron el SE., la campiña de Córdoba y la Serranía de Ronda, tres espacios bien distintos para obtener una impresión más amplia de la realidad histórica del mediodía peninsular. Varios de sus artículos de contenido religioso se dedican al análisis de las manifestaciones de la religiosidad en Acinipo; otros están relacionados con el culto imperial en la depresión del Guadalquivir. Sus puntos de vista innovadores y meticulosos, siempre superaron la mera descripción para adentrarse en el terreno de la explicación construida desde una perspectiva dialéctica. La revista ARYS alberga las mejores páginas producidas por Carrilero en este ámbito temático.

Siempre atento a cuanto pudiera serle útil para conocer mejor el pasado y el presente, jamás se jactaba de lo que sabía, sencillamente ordenaba las ideas

propias y las ajenas en un sistema de comprensión diáfano y sorprendía con su coherencia en la interpretación de la realidad a través de la herramienta proporcionada por el materialismo histórico.

Con humildad de aprendiz daba lecciones magistrales y resolvía los conflictos de la dialéctica con una sonrisa no disimulada por el bigote, dejando así un espacio cómodo de huida al interlocutor. La solidez de su pensamiento era inquebrantable y trascendía del dato nimio a la estructura general de explicación del fenómeno en el que estuviera inmerso.

Desde el principio se sintió atraído por la personalidad arrolladora de Juan Casajero, con el que coincidía en la finura del análisis, aunque discrepara en sus heterodoxias marxistas. Sé que Juan tuvo admiración profunda por Manolo y lo quiso tanto que le abrió las puertas de su “chabola”, el santuario restringido en el que Juan construyó su vida fantástica. Y Manolo, aturdido, se sentía dichoso con aquella amistad. Juan, vida de vidas, nos dejó antes, en un siniestro 10 de septiembre, doloroso como el 15 de mayo en que se apagó la vida de Fernando Gascó o el 24 de febrero en el que murió Manolo. ARYS añora a sus cofrades y rinde su homenaje académico con este volumen sobre Criaturas de la noche a su llorado hermano Manuel Carrilero Millán al que le faltaron unos días para cumplir 50 años escudriñando este mundo infinitamente complejo y contradictorio.

Jaime Alvar Ezquerra
Presidente de la Asociación ARYS

MANUEL CARRILERO MILLÁN



(Priego, 28 de febrero de 1957 – Almería, 24 de febrero de 2007)

LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO EN LA ANTIGÜEDAD:
LAS CRIATURAS DE LA NOCHE*

THE CONSTRUCTION OF THE IMAGINARY IN ANTIQUITY:
CREATURES OF THE NIGHT

JAIME ALVAR EZQUERRA

Universidad Carlos III de Madrid

ARYS, 8, 2009-2010, 17-34 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La noche es un espacio real y simbólico en el que se dan cita la alteridad física y la cultural. Al otro lado del espacio iluminado por el orden se encuentra el caos, plagado de bestias ficticias y perversiones. No importa que su encuentro se realice en la nocturnidad física, pues igualmente oscura es la noche simbólica de la ignorancia. La indagación de los límites puede realizarse tanto a la luz del día en territorios ignotos o en las sombras de la noche a través de geografías imaginadas. En este trabajo se recorren los límites del imaginario grecorromano en busca de sus bestias liminales y algunas otras dispersas por la producción historiográfica.

PALABRAS CLAVE

Animales imaginarios, seres míticos, monstruos, límites, etnografía, viajeros, nocturnidad, prostitución sagrada.

ABSTRACT

Night is a symbolic and an actual space where physical and cultural otherness meet. Opposite the space lightened by the order, lays chaos, crowded with fictitious beasts and perversions. It doesn't matter if this encounter happens during the physical darkness, as symbolic night of ignorance is equally dark. The inquiry on the boundaries can be made under the sun light in unknown territories or in the dark shadows of the night through imaginary topographies. This paper displays aspects of the limits of the graeco-roman imaginary in search for its liminal and some other beasts scattered over the historiographical production.

KEY WORDS

Imaginary animals, mythical beings, monsters, limits, ethnography, travellers, night, sacred prostitution.

Fecha de recepción: 02/03/2010

Fecha de aceptación: 24/01/2011

* Este trabajo es resultado parcial del proyecto de investigación (HAR2008-02434/HIST). También es producto de las reflexiones del Grupo de Investigación "Historiografía e Historia de las Religiones" reconocido y financiado por la Comunidad de Madrid. Agradezco a los lectores anónimos las sugerencias que han propuesto para la mejora del texto.

Mi propósito en este trabajo es indagar de forma somera en los dos espacios que he pretendido identificar en la presentación de este tomo de la revista *ARYS*, en los que se podrían manifestar nuestras Criaturas de la Noche. He de añadir que la noche no es sólo una circunstancia cotidiana de privación del sol. Es asimismo una metáfora de alienidad; de manera que lo que se halla más allá de los confines de lo conocido, es decir, más allá del *predominio* de la luz que es saber y conocimiento, corresponde a la oscuridad y a la noche. Por ende, al mal. Y el mal, como construcción ética, es un atributo que, entre otros, corresponde a las culturas desconocidas, ajenas, oscuras, propias de la noche.

Es, precisamente, a ese entorno al que pertenecen las creaciones mentales, no necesariamente oníricas, aunque compartan el universo de lo irreal. Me refiero, claro está a los monstruos mitológicos, centauros, esfinges, grifos, harpías, sirenas y tantos otros que no merece la pena ahora mencionar, capaces de compartir con los mortales no sólo los espacios de la nocturnidad, sino los de la oscuridad de la ignorancia disfrazada de narrativa popular e intelectual creadora de las escaleras que dan un acceso ficticio a la iluminación del desconocimiento, a la apropiación de los misterios que se ocultan más allá de la luz solar. Más allá, en efecto, existe otro universo imaginario que no ha trascendido desde la descripción literaria hasta su representación plástica, al menos hasta época medieval¹. Intentaré prestar atención a esos dos nutrientes del imaginario zoomórfico de la Antigüedad, que no es escenario de exclusividad para las monstruosidades por mí elegidas. No me detendré en la fantasía mitológica, pues deseo atender especialmente a los significados de la imaginación más ceñida a la producción literaria.

1 Una colección de monstruosidades en el mundo clásico puede verse en C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Classical Antiquity*, Bari, 1998. Una visión más completa en E. De Goutel, *Animaux mythiques et monstrueux*, Paris, 1976. Una introducción general a los monstruos de la Antigüedad y la Edad Media puede hallarse en G. Petit y J. Theodorides, *Histoire de la zoologie des origines à Linné*, París, 1962, 133-147, así como en los ejemplos recogidos en A.E. Farkas, P.O. Harper y E.B. Harrison (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Maguncia, 1987. La presencia de los pueblos extraordinarios de tradición antigua en la Edad Media hispana ha sido brillantemente estudiada por S. López-Ríos, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid, 1999. Para una percepción de lo historiográficamente monstruoso en épocas posteriores y en especial la novedad que supone el gigante bueno en la Europa renacentista, ha de tenerse bien presente la excelente obra de W. Stephens, *Giants in Those Days: Folklore, Ancient History and Nationalism*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1989 y del propio autor, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago, University of Chicago Press, 2002. Ese itinerario termina conduciendo a P. Burke, "Frontiers of the Monstrous: Perceiving National Characters in Early Modern Europe", en L. Lunger Knappers y J. B. Landes (eds.), *Monstrous Bodies/ Political Monstrosities*, Ithaca y Londres, 2004, 25-39.

Ctesias², médico de Artajerjes II entre 405 y 398, logró consolidar la tradición fabulística que arranca inconfundiblemente del mismísimo Homero, cuya realidad cotidiana está plagada de hechiceras, sirenas, cíclopes y demás seres fantásticos que se irán reciclando conforme se ensanchen los límites de la ecúmene³. Pues bien, tanto Ctesias como Heródoto se hacen eco de la existencia de gentes insólitas en los confines del orbe conocido, es decir, habitantes del caos que es nocturnidad cultural. Entre esas gentes del todo ajenas se encuentran los agripeos que son calvos desde su nacimiento, tanto los hombres como las mujeres (Hd. 4.23); los monóftalmos o cíclopes (Hd. 3.116; 4.13, 27); los hombres con patas de cabra o los que sumidos en el letargo de la noche duermen seis de los doce meses del año (Hd. 4.25).

Se ha identificado una diferencia sustancial entre Ctesias y Heródoto en el hecho de que en Heródoto hay convergencia en la perfección física y moral de sus ejemplos etnográficos: los etíopes son longevos y además altos, fuertes, hermosos, pero también justos, se niegan a atacar a otros pueblos, etc. En cambio, Ctesias no tiene inconveniente en identificar la fealdad y la justicia en el mismo pueblo, de modo que las cualidades éticas son independientes de la perfección física. Esto parece indicar que es precisamente a lo largo del siglo V cuando se introduce un progresivo proceso de organización racional de la periferia que convive aún con la indiferenciación precedente⁴. Heródoto, que define lo heleno por oposición a lo bárbaro, parece inspirado en la lógica necesaria de un mundo bárbaro claramente caótico, definitivamente diferente a la nuclearidad helena; mientras que Ctesias aún convive bien con una etnología de los confines contradictoria, en la que caben pájaros que hablan como los hombres⁵ o los antropófagos *martichoras*, seres con fisonomía de león y escorpión, pero con rostro humano⁶. En Ctesias, quizá por las fuentes de las que depende y por su propia concepción del mundo, todavía no está claramente diferenciado el mundo animal y el humano. En cambio, Heródoto requiere un mayor peso de racionalidad, que no elimina la credulidad ingenua, sino que pretende organizar lo irracional.

2 Frente a las posiciones extremadamente críticas a propósito de la obra de Ctesias, véase la más ponderada visión de K. Karttunen, "The Reability of the *Indika* of Ktesias", *Studia Orientalia*, 50, 1981, 105-107.

3 J. Heath, *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge, 2005. Ha de tenerse presente el libro clásico de O. Körner, *Die homerische Tierwelt*, Berlin, 1880 (2ª ed. Munich, 1930) y su otro libro: *Das homerische Tiersystem und seine Bedeutung für die zoologische Systematik des Aristoteles*, Wiesbaden, 1917. Véase, además, S. Lilja, "Theriophily in Homer", *Arctos* 8, 1974, 71-78 y A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, París, 1981. A propósito de las sirenas: S. de Rachewiltz, *De Sirenibus. An Inquiry into Sirens from Homer to Shakespeare*, N. York, 1987.

4 Desde otra perspectiva constata la misma realidad en su libro V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, 188.

5 J.M. Bigwood, "Ctesias' parrot", *Classical Quarterly*, 43, 1993, 321-327.

6 R. Wittkower, "Marvels of the East. A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 1942, 159-197; p. 161: es el propio Ctesias el que dice que *martichoras* en griego significa *anthropophagos*, a partir de la traducción directa de *mard* = hombre y *chora* = comer, en lengua persa. Véase el revelador trabajo de P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo, 2003.

Así se explica la desconcertante capacidad de hablar de las palomas de Dódona; también lo hacen las aves de Ctesias, pero las de Dódona se entienden como metáfora de las mujeres bárbaras, que hablan con un lenguaje, parecido al de las aves, que sólo adquiere sonido humano cuando hablan griego (Hd 2.55-7). Con estos procedimientos se hace un mapa de lo propio, por oposición a lo ajeno, del mismo modo que las atribuciones fantásticas permiten señalar lo extraordinario en el seno de la propia cultura. A ello responde la capacidad otorgada a los animales para hablar, una peculiaridad exclusiva en el hombre, mediante la cual se establecen referentes internos y externos de liminalidad⁷.

Para Aristóteles los monstruos caracterizados por una fisonomía normal pero de tamaño extraordinario apenas tienen interés⁸. Le llaman la atención las enormes serpientes de Libia capaces de atacar a los marineros desde tierra firme y perseguirlos en sus trirremes hasta altamar (*Historia de los Animales* 8.28, 606b 9-13). En su juventud Aristóteles redactó un tratado, que no se conserva, sobre los animales mitológicos, pero no parece que en su edad adulta se interesara de nuevo por ellos, ya que sólo aparecen circunstancialmente –y en general para negar su existencia– en el *Corpus Aristotelicum*⁹. Menciona Aristóteles animales que se consideraban extraordinarios, como el asno unicornio, el marticoro y el órix, pero que responden en realidad a animales insólitos en la zoología griega, pues no son otra cosa –según las explicaciones racionalistas– que el rinoceronte indio, el tigre y el órix. Más interés mostró Aristóteles por los monstruos reales, es decir, las malformaciones y anomalías debidas esencialmente a la presencia de miembros supernumerarios o a su carencia, a los siameses, a las desproporciones, etc.¹⁰, es decir, aquello que pudiéramos denominar la producción oscura de la biología en la cultura propia. Pero todo ello queda integrado dentro del discurso de la lógica propia de los límites de lo racional y sus cualidades éticas, preocupación evidente en el fundador del Liceo¹¹.

7 J.M. Bigwood, "Ctesias' *Indika* and Photius", *Phoenix*, 43, 1989, 302-316, esp. 313; Heath, *The Talking Greeks* (cit. n. 3); P. Wackers, "Mutorum animalium conloquium or, why do animals speak?", *Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society*, 1, 1988, 163-174.

8 Sobre la concepción aristotélica de lo monstruoso véase, C. Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, 1986 (París 1980), 235 ss., para el contexto general de su zoología véase W. Kroll, *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, Viena, 1940 y A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve, 2005.

9 P. Louis, "Les animaux fabuleux chez Aristote", *REG*, 80, 1967, 242-246; P. Li Causi, « Il mondo ipotetico. Aristotele e il trattamento delle rappresentazioni relative agli animali favolosi », en V. Andò y A. Cozzo (eds.), *Pensare all'antica. A chi servono i filosofi?*, Roma, 2002, 136-158, véase como antecedente: J. Frère, *Le bestiaire de Platon*, París, 1998.

10 P. Louis, "Monstres et monstruosités dans la Biologie d'Aristote", en J. Bingen, G. Cambier y G. Nachtergaele (eds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, 1975, 277-284.

11 W. Fortebbaugh, "Aristotle: Animals, Emotion, and Moral Virtue", *Arethusa*, 4, 1971, 137-165; W. Kullmann, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Heidelberg, 1979. Una dimensión filosófica del problema en R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of Western Debate*, Ithaca, 1993; L. Bodson (ed.), *Le statut éthique de l'animal. Conceptions anciennes et nouvelles*, Lieja, 1996; S.T. Newmyer, "Speaking of beasts: the Stoics and Plutarch on animal reason and the modern case against animals", *Quaderni Urbinati di cultura classica* 92, 1999, 99-110; más recientemente: S.T. Newmyer, *Animals, Rights, and Reason in*

La etnografía de los confines de la tierra no es en la literatura griega propiamente mitología, pero tiene conexiones muy estrechas con ella. Por una parte, porque los héroes fronterizos de la liminalidad recorren precisamente los confines para irlos integrando en el paisaje helenizado de la ecúmene, rescatándolos de la barbarie, de manera que la geografía mítica se confunde frecuentemente con la etnografía de los confines. Por otra parte, porque los recursos del imaginario son coincidentes en la descripción de ambos paisajes, tanto en la iconografía como en el lenguaje¹².

La localización de animales monstruosos en los territorios fronterizos tiene como objetivo por un lado destacar la oposición bárbaro/civilizado – centro/periferia – luz/oscuridad – orden/caos y, por otro, mediante la repetición de los monstruos que otrora fueron doblegados en la propia Hélade, se suscitan otros opuestos como pasado/presente – inferior/superior – conocimiento/ignorancia que, en su conjunto, justifican la conquista, la dominación, la ocupación, la incorporación de esos espacios doblegados a la ecúmene. Y al mismo tiempo, en esa periferia de la ecúmene es posible situar escenarios deseados, otros tiempos, otras culturas que sirven de referente para la perfección social, como la India o la Atlántida¹³, de modo que lo fronterizo es naturalmente de paradójica radicalidad. El caos y la utopía pueden localizarse en el mismo espacio simbólico, en el más allá de nuestra propia realidad¹⁴. Ellos son la noche y sus criaturas, que se formalizan en un proceso de construcción intelectual cargado de connotaciones y referencias en las que se asienta el imaginario¹⁵.

Por otra parte, debemos añadir el fondo psicológico subyacente en la etimología, pues todo monstruo es un signo divino, un fenómeno anómalo portador de una señal sobrenatural, una premonición, un portento (gr. *teras* = portento y animal monstruoso), cuyos referentes han de ser correctamente elucidados para obrar conforme a la voluntad del dios mandante¹⁶. Desde luego, la marca del ser nacido con características fisiológicas diferentes a las de sus padres hubo de ser enorme, tanto en sentido positivo como negativo, pues dependía de la deforma-

Plutarch and Modern Ethics, Londres, 2005 y G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, 2005.

12 D. Lenfant, "Milieu naturel et différences ethniques dans la pensée grecque classique", *Ktema*, 16, 1991, 111-122; R. Buxton, *Imaginary Greece: the Contexts of Mythology*, Cambridge, 1994.

13 Véase en último lugar P. Vidal-Naquet, *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*, Madrid, 2006 (Paris 2005).

14 Sobre este menester puede consultarse, de forma general, D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, 1992; sobre utopías en época helenística y altoimperial, tanto en el ámbito grecorromano, como en judaísmo: M.A. Beavis, *Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Minneapolis, 2006.

15 D. Sperber, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*, 15.2, 1975, 5-24 (versión inglesa: « Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? », *Method & Theory in the Study of Religion*, 8, 1996, 143-169; este estudio había sido previamente publicado italiano como monografía: *Animali perfetti, ibridi e mostri*, Roma 1986). W.R. Morgan, *Constructing the Monster. Notions of the Monstrous in Classical Antiquity*, Diss. Deakin University, 1984.

16 H. Santisteban Oliva, *Tratado de Monstruos. Ontología teratológica*, México, 2003.

ción y su interpretación causal el que fuera aceptado de una u otra manera¹⁷. Pero no son las deformidades humanas las que nos interesan en este trabajo, a pesar de que es a ellas a las que mayor atención presta Aristóteles.

En cualquier caso, los límites de la ecúmene están dibujados no sólo por la luz que frente a la noche arroja el uso del griego, sino también por la presencia de los animales fabulosos que se dispersan por los cuatro puntos cardinales, sinónimos de la oscuridad y del desconocimiento. Allí, los hombres dejan de serlo en la forma que le es propia a los griegos y por ende conviven con animales que son distintos a los del mundo civilizado. Los árboles, los bosques, las montañas y los paisajes también adquieren dimensiones extraordinarias. El recurso para dar credibilidad a tales fantasías es el de la transmisión oral, pues se trata de territorios no explorados directamente por quien proporciona la noticia, sino que se la ha oído a alguien procedente de aquellos inhóspitos parajes. En este sentido adquiere una dimensión especial el viaje de Alejandro, pues habría servido para corroborar cuanto la imaginación precedente había construido, de modo que los historiadores, creadores del mito macedonio, contribuyeron eficazmente en la historicidad de la producción imaginaria. Luego llegarán autores más racionalistas como Estrabón para tildar de mentirosos a todos los propagadores de tales fantasías, pero el alimento del imaginario había arraigado ya profundamente en la mentalidad colectiva¹⁸.

La oscuridad de los puntos cardinales está representada por la India, Etiopía, los hiperbóreos y el Océano. En esos confines pueden situarse los productos del imaginario onírico o real, son el asiento y depósito de los opuestos culturales y por ello vamos a dedicarles una mirada puntual.

Las mujeres pilosas del Occidente, a las que nos referiremos más abajo, no son más que una pálida sombra de los portentos que la imaginación griega situó en la India, su extremo oriental del mundo conocido. La India había sido inicialmente explorada por Escílax de Carianda, un almirante jonio que al servicio del rey persa Darío la recorrió parcialmente, así como las costas del mar Rojo¹⁹. Su relato sería utilizado, seguramente, por Hecateo de Mileto y Heródoto (4.44). Buena parte de los estereotipos dominantes sobre la India fabulosa quedarían establecidos por él, en especial lo concerniente a biotipos insólitos, como los macrocéfalos o los calatias y los padeos, pueblos ambos antropófagos según Heródoto (3.38 y 99)²⁰, o los esciápodos, que se hacen sombra con sus propios

17 D. Lenfant, "Monster in Greek Ethnography and Society in the Fifth and Fourth Centuries BCE", en R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999, 197-214.

18 J. Engels, "Die strabonische Kulturgeographie in der Tradition der antiken geographischen Schriften und ihre Bedeutung für die antike Kartographie", *Orbis Terrarum*, 4, 1998, 63-114; *idem*, *Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart, 1999; D. Dueck, H. Lindsay y S. Pothecary (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kossourgia*, Cambridge, 2005.

19 M. Cary y E.H. Warmington, *The Ancient Explorers*, Londres, 1929, 61-62; A. Peretti, *Il Periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo*, Pisa, 1979; F. Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, 2000, 86-104.

20 Además de la obra citada en la nota 2, K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Studia

pies²¹, o las hormigas gigantes productoras de oro de las que se hace eco Heródoto (3.102-105)²².

El libro tercero de las *Historias* de Heródoto, está plagado de datos sobre portentosos animales, en general encargados de proteger los más preciados bienes de los lugareños; así, el incienso se producía en unos árboles guardados por serpientes aladas, que sólo se amedrentaban ante el humo de la combustión de una determinada planta; la canela surgía en un lago en el que un tipo de murciélago atacaba a quien no iba completamente cubierto; el cinamomo se encontraba en los nidos de unas aves gigantescas situados en riscos peligrosos a las que sólo se podía vencer ofreciendo grandes trozos de buey cuyo peso hacía caer los nidos y el lédano se hallaba adherido a las barbas de machos cabríos que vivían en parajes pestilentes²³.

Desde entonces se iría formalizando una imagen de la India dominada por la fascinación de lo ininteligible que se acentúa en Ctesias de Cnido, al que ya hemos hecho referencia, autor de una obra sobre la India en veintitrés libros, que sólo se conserva por resúmenes posteriores. Su obra, sin duda tremendamente fantástica y por ello relegada por la crítica, gozó de abundantes lectores²⁴. En ella se describían tanto animales fantásticos como reales, grifos custodios de las montañas de oro²⁵, papagayos capaces de imitar la voz humana²⁶, asnos unicornios²⁷, cuyos cuernos servían de recipiente para beber un líquido que acababa con los espasmos y servía de antídoto para los venenos, o un gusano fluvial que ingería bueyes enteros²⁸. La misión de todo ello era procurar deleite a sus lectores, los griegos metropolitanos entusiasmados por el engrandecimiento de la ecúmene como consecuencia de la colonización y de la apertura de nuevas rutas comerciales, al tiempo que afianzaba una visión optimista en la reivindicación de la Hélade, capaz de generar un espacio de seguridad frente al formidable mundo exterior²⁹. Igualmente creativo se manifestó en la descripción de humanoides monstruosos, como los hombres con unas orejas tan enormes que podían cubrirse con ellas la cara, o aquellos otros que tenían cabeza de perro, los cinocéfalos³⁰, o los que carecían de ano, lo que los obligaba a tener una alimentación especial a base de leche y evacuaban vomitando³¹, o los pigmeos -feos, chatos,

Orientalia vol. 65, Helsinki, 1989, 197-202.

21 Estas noticias están recogidas en Filóstrato, V.A. 3.47.

22 Karttunen, *India*, 171-176.

23 Gómez Espelósín, *El descubrimiento*, 101.

24 Gómez Espelósín, *El descubrimiento*, 253-260.

25 Kasttunen, *India*, 177-180.

26 Bigwood, "Ctesias' parrot", *CIQ* 43, 1993, 321-327.

27 Probablemente se trataría del rinoceronte indio, de aquí surgiría uno de los nutrientes del mito del unicornio. Kasttunen, *India*, 168-170.

28 Kasttunen, *India*, 190-192.

29 J. Gil, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo Occidental*, Madrid, 1995, que incorpora una traducción del resumen de Ctesias realizado en el siglo IX por el patriarca de Constantinopla Focio; véase también K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki, 1999.

30 Kasttunen, *India*, 180-185.

31 Lenfant, *loc. cit.* 206-207.

peludos y con un grueso pene que les llega hasta los tobillos³²- de los que ya se tenía noticia a través del Egipto faraónico y que parecen haberse desplazado a Asia por el arbitrio del autor³³. Tanto antes, en Homero, como con posterioridad los pigmeos se habían hecho famosos por sus combates con las grullas, tema recurrente en la musivaria romana³⁴. También Ctesias da a conocer hombres con una sola pierna, u otros con ocho dedos en cada mano³⁵. En cualquier caso, las anomalías recogidas por los distintos autores se justificaban en gran medida por la proximidad de la India al sol. No en vano aparecía por allí, de modo que la gente sufría quemaduras que obligaban a la intervención de los dioses que enfriaban el aire durante la celebración de sus ceremonias. El sol era, asimismo, responsable del desmesurado tamaño de los animales.

Durante la época imperial romana, la India mantuvo ese halo de tierra depositaria de todas las clases de *mirabilia*³⁶. Desde luego, la fama de esta India exuberante y bestial arraigó profundamente y sería incrementada tras la campaña de Alejandro, lo que contribuye al éxito enorme que esta tradición mantiene en época medieval, tal y como estudió Rudolf Wittkower³⁷. Megástenes sería en buena medida responsable de la persistencia de las tradiciones fabulísticas, pues en su tratado perdido sobre la India se recogen no sólo las viejas historietas, sino que se incrementan con otras de su propia cosecha. Megástenes viajó a la India en torno al año 300 a.C. enviado por Seleuco Nicátor, el diádoco que se quedó con la parte asiática del Imperio de Alejandro³⁸. Estrabón, en época de Augusto, aún reconociendo el carácter fabulador de Megástenes, se sirve de su obra para componer la parte de la India que aparece en el Libro II de su *Geografía*³⁹. Allí se mencionan, por ejemplo, los hombres sin nariz, los pigmeos que luchan contra las grullas, los panotios, aquellos que tienen orejas tan grandes que se tapan con ellas para dormir, los opistodáctilos que tienen los pies al revés, los átomos que carecen de boca porque se alimentan con el olfato⁴⁰.

32 Lenfant, *ibidem*.

33 J. Romm, "Belief and other Worlds: Ktesias and the Founding of the "Indian Wonders"", en G.E. Slusser y E.S. Rabkin (eds.), *Mindscapes. The Geographies of Imagined Worlds*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1989, 121-135. Los pigmeos aparecen por vez primera en la literatura griega en la *Ilíada* (3.6) y, a partir de ahí, prácticamente en toda la literatura de lo fantástico.

34 P.G.P. Meyboom y M.J. Versluys, "The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes", en L. Bricault, M.J. Versluys y P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden May 11-14 2005*, RGRW 159, Leiden-Boston, 2007, 170-208.

35 Lenfant, *loc. cit.* 207.

36 G. Parker, *The Making of Roman India. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge-N. York, 2008.

37 Wittkower, "Marvels of the East", 159-197, en especial, p. 166 ss.

38 S. Goyala, *The Indica of Megasthenes : its contents and reliability*, Jodhpur, 2000.

39 Una presentación de estas cuestiones y traducción de la India de Estrabón en Gil, *La India y el Catay*, 171-177 y la traducción de 178 a 243. También se puede leer en Estrabón, *Geografía*, tomo I (libros I y II), intr., trad. y notas de J.L. García Ramón y J. García Blanco, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1991.

40 Gil, *La India y el Catay*, 224-227.

A estos datos agrega otros nuevos Pomponio Mela, autor de una *Chorographia*, es decir, una descripción de la tierra, en época del emperador Claudio, que se hace eco de todos los pueblos extraordinarios y menciona dónde se encuentran los animales mitológicos, como el ave Fénix, los *lycaones*, las esfinges, los pegasos o los grifos, aunque introduce una nota de escepticismo en su descripción (1.23)⁴¹. Por cierto, recientemente se ha publicado un libro de extraordinario interés en el que se recogen los textos literarios en los que se proporciona información sobre restos óseos gigantescos, a partir de los cuales se podrían haber originado algunos mitos vinculados con animales fantásticos; en efecto, son de enorme relevancia las descripciones de huesos petrificados que suscitaron el interés y la admiración de sus observadores en la Antigüedad⁴². Aunque la *Chorographia* del autor hispano fue muy usada por otros escritores latinos, como Quinto Curcio, Plinio el Viejo o Tácito, apenas tuvo repercusión en la Edad Media, pues sólo se multiplican los manuscritos a partir del siglo XV⁴³.

Más repercusión que Mela tuvo la *Historia Natural* de Plinio, treinta y siete libros en los que de forma no sistemática se recoge buena parte de los saberes de la época⁴⁴. A él se debe la mejor colección de animales y plantas extravagantes⁴⁵. En el libro séptimo describe la raza humana y siguiendo las informaciones de Ctesias, Megástenes, Aristóteles y Onesícrito entre otras fuentes, se refiere de nuevo a los opistodáctilos, a los cinocéfalos, los blemies que tienen la cara en el pecho o los coromandas (*NH* 7.24), tomados de un autor griego, por lo demás desconocido, de nombre Taurón que habría compuesto un tratado fabulístico sobre la India. Estos coromandas eran un pueblo que habitaba los bosques y que en lugar de comunicarse mediante palabras emitían unos alaridos terroríficos; sus cuerpos estaban completamente cubiertos de vello, tenían los ojos blancos y dientes como los de los perros⁴⁶.

En el sur, Egipto no fue objeto de tantas fantasías, quizá porque la presencia griega en el territorio nilótico fue más continua y por ello el imaginario situó en límites más meridionales la presencia de gentes y animales exóticos. Proba-

41 F.E. Romer, *Pomponius Mela's description of the World*, Michigan University Press, 1998, p. 14.

42 A. Mayor, *The First Fossil Hunters. Paleontology in Greek and Roman Times*, Princeton y Oxford, 2000, 15-53.

43 En castellano puede consultarse Pomponio Mela, *Corographia*, introducción, traducción y notas de C. Guzmán Arias, Universidad de Murcia, 1989; Gil, *La India y el Catay*, 245-246, incluye una traducción parcial. Sobre la fama de Mela en el medievo: C.M. Gormley, M.A. Rouse y R.H. Rouse, "The Medieval Circulation of the *Chorographia* of Pomponius Mela", *Mediaeval Studies*, 46, 1984, 266-320. La recepción de Mela en la España Medieval se encuentra en López-Ríos, *Op. cit.* 109.

44 Una introducción a la obra del naturalista en el contexto de las colecciones de saberes puede verse en J. Alvar, "Recopilaciones enciclopédicas en la Antigüedad", en A. Alvar (ed.), *Las Enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009, 65-82. Véase, además: J. König y T. Whitmarsh (eds.), *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

45 E. Caprotti, "Animali fantastici in Plinio", en *Plinio e la natura. Atti del ciclo di conferenze sugli aspetti naturalistici dell'opera pliniana (Como 1979)*, Como, 1982, 39-61; L. Bodson, « La zoologie romaine d'après les *Histoires Naturelles* de Pline », *Helmantica*, 37, 1986, 107-117. M. Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992.

46 Una traducción parcial del libro VII de la *NH* se encuentra en Gil, *La India y el Catay*, 309-314. La fama medieval de Plinio en López-Ríos, *Op. cit.* 110-111.

blemente uno de los *topoi* más recurrentes son los trogloditas, los habitantes de cuevas, enmarcados en un modelo antropológico preestablecido en el que se destaca su rudimentaria sencillez, su integridad, su desprecio por los bienes materiales y cuantos estereotipos corresponden al “buen salvaje”. Al parecer, la primera mención que de ellos se hace está en la información proporcionada por el ya mencionado Escílax de Carianda, a finales del siglo VI, el cual sitúa a este pueblo rudimentario en las costas del mar Rojo, creando así un lugar común que encontramos reiteradamente reproducido en la literatura de viaje. Heródoto (4.183), en el siglo V, menciona a los etíopes trogloditas, pero será Agatárquides de Cnido, a mediados del siglo II a.C., el mejor ejemplo de esta imagen heredada de Nubia y de las orillas meridionales del mar Rojo⁴⁷. En la región de Libia había fama de que unos seres monstruosos de aspecto femenino y crueldad extrema llegaban hasta las Sirtes; aterrorizaban con la mirada a sus víctimas que quedaban hechizadas, como si de verdaderas gorgonas se tratara. Así las describe ya en época imperial Dion de Prusa (*Or.* 5).

Las regiones del norte fueron menos proclives a suscitar la imaginación de los griegos, al margen de los famosos hiperbóreos, un pueblo que abarca todas las regiones septentrionales desconocidas al que no se atribuye ninguna cualidad especial, si no es su carácter beatífico según Hecateo de Abdera que redactó un *Tratado sobre los hiperbóreos* a finales del siglo IV a.C. y del que sólo sabemos por una referencia de Diodoro Sículo (2.47). Mucho antes, en época arcaica, Aristeas de Proconeso había escrito un poema épico cuyo tema era el viaje al confín septentrional de la ecúmene⁴⁸, donde se localizan los arimaspeos, cuya singularidad más notoria es que sólo tienen un ojo, como los cíclopes, pero a diferencia de éstos tienen numerosos rebaños y su aspecto es agraciado, pues son los más robustos de todos los hombres; junto a ellos, naturalmente, los grifos protectores del oro y, mucho más al norte, ya se encuentran los hiperbóreos, de felicísima vida, según el relato transmitido por Heródoto (4.13-16) en el que sigue a Aristeas. No tan lejos, en los límites inmediatos de la Hélade hay otro pueblo sorprendente, las amazonas, las mujeres guerreras que viven sin varones y que son indómitas. Sin embargo, el último héroe griego, el gran Alejandro será capaz de doblegar, no ya por la fuerza, sino por sus encantos, a la reina de las amazonas, Talestris, que permanece junto a él durante trece días y sus respectivas noches con la intención de engendrar un hijo (*Quint. Curt.* 3, VI, 5, 24 – 32)⁴⁹.

El Occidente también era sobradamente conocido desde tiempos remotos. Al inicio de la presencia griega, a finales del siglo VII, se reubicaron en la Península Ibérica algunos de los espacios míticos, en especial los correspondientes al ciclo heracleo y Tántalo, es decir, el descenso al Hades y el mundo de la muerte, pues era allí por donde se ocultaba el sol. En el juego de contrarios, Iberia era lo

47 S.M. Burstein, *Agatarchides of Cnidus. On the Erythraean Sea*, Londres, 1989; Gómez Espelosín, *El descubrimiento*, 262-263.

48 J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconesus*, Oxford, 1962; A. Ivantchik, “La datation du poème l’Arimaspee d’Aristéas de Proconnèse », *Antiquité Classique*, 62, 1993, 35-67.

49 A. Domínguez Monedero, “Entre mito e historia: Alejandro y la reina de las amazonas”, en J. Alvar y J.M. Blázquez, *Alejandro Magno. Hombre y mito*, Madrid, 2000, 171-198.

opuesto a la India, pero al ser menos desconocida resultaba más difícil localizar en ella fenómenos maravillosos ya en época helenística. Sin embargo, más allá de la tierra occidental estaba el Océano inmenso capaz de albergar incontrastables fantasías. Cualquier circunstancia es adecuada para introducir un elemento extraordinario que le confiera una dimensión sobrecogedora y espectacular al relato.

Un ejemplo singular se encuentra en un insólito documento, el denominado *Periplo de Hanón*⁵⁰. Se trata de la traducción griega del relato de un viaje realizado por un general cartaginés allá por el año 500 a.C. con la misión de fundar colonias en el litoral atlántico del norte de África y explorar la riqueza de sus costas. Sólo se conserva un manuscrito, el llamado de Heidelberg, con el texto griego que presume ser una traducción de un original epigráfico cartaginés. Que no se trata de una invención medieval se sabe porque en la Antigüedad este relato era conocido, pues aparece reflejado en numerosas obras al menos desde el siglo II a.C. Por otra parte, la historicidad del viaje ha sido puesta en duda reiteradamente, pero para nuestro propósito actual lo importante es constatar cómo en la literatura periplea griega cabían unos seres monstruosos con los que se toparía Hanón al final de su viaje. Por dos veces se mencionan gentes salvajes (*anthropon agrion*, 9 y 18), con los que la tarea del intérprete se hace inútil. En el segundo caso, se hace referencia a los habitantes de una isla cuyas mujeres eran muy velludas, a las que denominaron “gorilas”. Algunas fueron cazadas y sus pieles colgadas en la empalizada defensiva del campamento, según un relato en el que se entremezcla el horror de lo monstruoso con el miedo generado por las visiones nocturnas⁵¹.

Y si los pueblos situados en las costas son susceptibles de albergar la alteridad más espantosa, el propio Océano es depósito excepcional de seres imaginarios. Un viejo periplo de probable origen fenicio, pero del que sólo tenemos conocimiento por un extenso poema geográfico del siglo IV d.C., la afamada obra de Avieno, *Ora Maritima (Las orillas del mar)*, alude al viaje de un navegante cartaginés, Himilcón, que habría emprendido su viaje exploratorio de la costa atlántica europea al mismo tiempo que Hanón exploraba la africana (OM 114-129, 380-389, 404-415). A él hace también referencia el naturalista Plinio,

50 La bibliografía es muy abundante. Es imprescindible mencionar inicialmente los *Geographi Graeci Minores* de K. Müller (vol. I, París, 1855); además, Cary y Warmington, *Op. cit.* 1929, 47-52; es muy importante el trabajo de J. Desanges, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique*, París-Roma, 1978. En castellano hay una edición bilingüe comentada por J.E. Casariego, *El Periplo de Hanón de Cartago*, Madrid, 1947; un análisis más profundo en L.A. García Moreno y F.J. Gómez Espelosín (eds.), *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, Madrid, 1996, 99-112 (el texto traducido ocupa de la página 113 a la 121). Véase una puesta al día en Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo*, 145-155, que mantiene un punto de vista crítico sobre la historicidad estricta del periplo y sugiere que podría ser producto literario de la Biblioteca de Alejandría; A. Mederos y G. Escribano, “El periplo norteafricano de Hannón y la rivalidad gaditano-cartaginesa de los siglos IV-III AC”, *Gerión*, 18, 2000, pp. 77-107. Para una contextualización reciente: D.W. Roller, *Through the Pillars of Heracles. Graeco-Roman Explorations of the Atlantic*, Londres, 2006.

51 F.J. González Ponce, “Los huidizos gorilas de Hanón y la tradición helenística sobre la zoolo-gía fabulosa de la India”, *Libyae lustrare extrema. Realidad y literatura en la visión grecorromana de África. Homenaje al Prof. Jehan Desange*, Sevilla, 2008, 291-304.

que ofrece datos adicionales de interés para el viaje realizado (*NH* 2.169a). Pues bien, este Himilcón atribuye al Océano peculiaridades temibles, como la existencia de extensiones enormes de plantas que impiden el avance de los barcos, la ausencia de vientos y los consabidos monstruos marinos (*OM* 118 ss.). El Océano hervía al ponerse el sol y los vapores resultantes hacían asimismo imposible que los marineros se acercaran a observar el portento diario del sol engullido por las aguas. En tales circunstancias no puede extrañar que se fraguara un zoológico monstruoso en aquellas aguas que, como indica Pausanias (1.4.1), en torno al año 100 a.C., albergaba animales desconocidos en los otros mares. La fama de estas aguas como reservorio de animales imaginarios reaparece en un autor serio y poco dado a las fantasías de antaño. Me refiero, naturalmente, a Tácito, quien en los *Anales* (2.24), al hablar de la campaña del año 16 d.C. en las costas de Germania menciona la existencia de aves inauditas, de monstruosos animales marinos, de híbridos mitad humanos mitad animales, que habían sido vistos por los soldados supervivientes. En cualquier caso, el mar fue constante fuente de inspiración para la creación y localización de seres sobrenaturales⁵².

Todo el Occidente, influido por el imaginario griego, se llena de monstruosos seres híbridos que tan del agrado fueron de los pueblos indígenas. La cerámica y la escultura ibera proporcionan numerosos ejemplos, a veces ingenuos, a veces horripilantes de estos seres que poblaron las noches de Contestania, de Edetania o de Oretania⁵³.

Y al margen de las criaturas asombrosas situadas en los confines de los puntos cardinales, es necesario hacer alusión a otros autores que contribuyeron de forma significativa en la construcción noctámbula de criaturas imaginarias. Un depósito casi sin fin es la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, cuya magnitud le restó lectores que sólo dedicaron su tiempo a libros más breves. De entre ellos merece especial mención el *Polyhistor* de Solino, redactado probablemente entre mediados del siglo III y mediados del IV, en gran medida a partir de la información proporcionada por el propio Plinio. Su obra se conoce habitualmente como *Collectanea rerum memorabilium* o *De mirabilibus mundi*⁵⁴. Ya en su edición de Solino indicó Mommsen la deuda que éste tenía contraída con la *Historia Natural* de Plinio, pues es de ella de donde obtiene la información que transmite a propósito de los cíclopes y arimaspeos (5.14; 15.20), de los hiperbóreos y amazonas (16.1; 17.2), de los panotios, cinocéfalos y blemies (19.4; 27.48; 31.5), de los garamantes (29.1), de los opistodáctilos y ástomos (52.26; 52.30), de los gimnosofistas (52.25), himantópodos, hombres que, en lugar de andar

52 C. García Gual, "Viajes al fondo del mar", en R. de Cózar y G. Santonja (eds.), *Sirenas, monstruos y leyendas: bestiario marítimo*, Madrid, 1998, 43-62.

53 Asunto bellamente ilustrado en I. Izquierdo y H. Le Meaux (coords.), *Seres Híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos. Actas del Seminario-Exposición, 7-8 marzo, 2002*, Madrid, 2003.

54 Wittkower, "Marvels of the East", 167. Es imprescindible para cualquier lector: Solino, *Colección de hechos memorables o El Erudito*, Introducción, traducción y notas de Francisco J. Fernández Nieto, Madrid, Editorial Gredos, Col. Biblioteca Clásica Gredos 291, 2001; sobre la cronología de Solino, el autor defiende con buenos argumentos, su localización entre finales del siglo III y la primera mitad del IV, retrasando así la fecha con mayor frecuencia aceptada, en las décadas de los 60 y 70 del siglo III.

erguidos, reptan (31.6) y tantas otras anomalías de la naturaleza previamente consignadas⁵⁵.

En la transmisión de los conocimientos fabulados de la Antigüedad al Medioevo desempeña un papel importantísimo la *Vida de Apolonio de Tiana* redactada por Filóstrato ya en el siglo III⁵⁶. Apolonio viaja por todo el orbe y en su recorrido va reviviendo todo el universo imaginario construido por la fantasía grecolatina desde la época arcaica⁵⁷. Los grifos custodios de las montañas del oro, los asnos unicornios, los pigmeos, los cinocéfalos, como elementos más notorios del consabido repertorio, es decir, un verdadero viaje literario como indica Gómez Espelosín⁵⁸. Y, cómo no, la famosa novela de Alejandro, atribuida falsamente a Calístenes que había acompañado al conquistador macedonio. En realidad se trata de una obra de ficción de época romana, pero que usa un relato helenístico, en la que se da cabida a toda la fantasía generada en torno a Alejandro. No sólo recoge cuanto ayuda a la creación del mito, sino que se hace eco de todas las extravagancias imaginables: Alejandro atraviesa un país cuyos habitantes tienen un tamaño gigantesco con el cuerpo esférico y la cara de león, mientras que otros no tienen vello en todo el cuerpo. En otro lugar vio a un hombre completamente velludo que ladraba como un perro, pájaros que al tocarlos despedían fuego, asnos de seis ojos, hombres sin cabeza pero con rostro en el pecho, aves de rostro humano. Esta novela tuvo un éxito extraordinario y se expande por el mundo medieval en el que constituye una de las más importantes fuentes de inspiración para los bestiarios medievales⁵⁹, el primero de los cuales es *El Fisiólogo*⁶⁰.

Pero ya decía al comienzo de mi intervención que no son únicamente los arcanos construidos para la racionalización del mundo los que se crean en las sombras de la noche, ni tampoco los cultos o ritos menos visibles. No son sólo cuentos para niños, sino también cuentos para historiadores. Voy a señalar, aunque sea brevemente, un asunto que me interesó hace años y que ahora he redescubierto con desconcierto y no escaso desconsuelo.

Hay un espacio de la noche reservado a Afrodita. El pudor victoriano lo había mantenido oculto, o casi. Son esas cosas que están, pero de las que no se habla. Sin embargo, parece que se ha creado una construcción que merece una mirada socarrona. Me refiero al tan traído y llevado asunto de la prostitución sagrada que, con licencia especial, podemos relacionar con las criaturas de la noche en el espacio religioso propio del encuentro de ARYS que aquí se publica. El texto más famoso, que está en el epicentro de la construcción, es el redactado por Heródoto (1.199) a propósito de las costumbres de los babilonios.

55 Sobre la repercusión de los *Collectana* de Solino en la Edad Media véase López-Ríos, *Op. cit.* 112-113 y, sobre todo, la Introducción de Fernández Nieto.

56 G. Anderson, *Philostratus*, Londres, 1986.

57 P. Pédech, "La découverte de l'Inde après Alexandre", en *Voyages et voyageurs au Proche-Orient ancien*, Cahiers du CEPOA 6, Lovaina, 1994, 175-197.

58 *El descubrimiento*, 298.

59 G. Cary, *The medieval Alexander*, Cambridge, 1956.

60 *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, intr. y notas de N. Guglielmi, Edit. Univ. de Buenos Aires, 1971.

“Pero la más indecente de las costumbres que hay entre los babilonios es la siguiente: es forzoso que toda mujer del país se siente, una vez en su vida, en un santuario de Afrodita y se una con un hombre extranjero, y muchas de ellas, por no querer mezclarse con las demás, a causa del orgullo que les inspira su opulencia, se dirigen al santuario en carroza cubierta y allí aguardan, y les sigue detrás una numerosa servidumbre. Pero la mayoría hace lo que sigue: se sienta una gran cantidad de mujeres en el recinto sagrado de Afrodita, cada cual con su corona de cuerda en la cabeza; y unas vienen y otras se van. Y entre las mujeres quedan unos pasillos, trazados a cordel en todas las direcciones, por los cuales circulan los extranjeros para hacer su elección. Y una vez que una mujer ha tomado asiento, no vuelve a su casa hasta que alguno de los extranjeros le echa dinero en su regazo y se une con ella en el interior del santuario. Y al echar el dinero, hay que decir estas solas palabras: “Te quiero en nombre de la diosa Milita”. Milita, por cierto, es el nombre que dan a Afrodita los asirios. Y la cantidad de dinero puede ser la que se quiera; a buen seguro que no lo rechazará, pues no tiene derecho a ello, porque este dinero se vuelve sagrado, y ella sigue al primero que se lo eche, sin rechazar a ninguno. Y una vez se ha unido con él, habiendo cumplido su deber con la diosa, vuelve a su casa, y desde entonces todo lo que les des no será suficiente para conquistarla. Ahora bien, las mujeres dotadas de belleza y buen tipo, pronto se van, pero aquellas de entre ellas que son feas tienen que aguardar mucho tiempo antes de poder cumplir la ley; pues algunas permanecen allí hasta tres y cuatro años. Por cierto que en algún lugar de Chipre existe una costumbre parecida a esta” (Trad. J. Berenguer, *Alma Mater*, Barcelona, 1960).

Este texto ha dado lugar a la llamada “prostitución sagrada” sobre la que existe abundante literatura. Milita es la Afrodita Urania (Clem. Alex., *Protr.* II, 13, 4; Just. XVIII, 5, 4). Se ha querido ver confirmación epigráfica de la práctica en jóvenes de ambos sexos (*CIS* I, 11 y 86), e incluso la transferencia del uso desde el Mediterráneo Oriental a Italia y a la Península Ibérica⁶¹. También se ha defendido la idea de que las afamadas *puellae gaditane*, que según Marcial (14.203; 6.71; *Juv. Sat.* 11.162 ss.) habrían hecho masturbarse en público al casto Hipólito, eran una reminiscencia, de la prostitución sagrada, nuestras últimas criaturas nocturnas de esta selección, destinadas al santuario de Astarté en Cádiz⁶².

61 L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Munich, 1964; E.M. Yamauchi, “Cultic Prostitution”, en H.A. Hoffner jr. (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to C.H. Gordon on the occasion of his 65th Birthday*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1973, 213-222. Una posición crítica ya había sido la de D. Arnaud, “La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?”, *RHR*, 183, 1973, 111-115; W. Fauth, “Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum”, *JbAC*, 31, 1988, 24-39. Sobre la presencia en Italia: M. Torelli, “Il santuario greco di Gravisca”, *PP*, 32, 1977, 429 ss.; *idem*, “I culti di Locri”, *Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1976*, Nápoles, 1977, 150-169; a propósito de Acca Larentia: F. Coarelli, *Il Foro Romano*, Roma, 1983, 276-279; *idem*, *Il Foro Boario*, Roma, 1988, 129-130, añádase: M. Beard, “Acca Larentia gains a son: Myths and priesthood at Rome”, *Images of Authority. Papers presented to J. Reynolds on the occasion of her 70th birthday. The Cambridge Philological Society. Suppl. 16*, M.M. Mackenzie y Ch. Roueché eds., Cambridge, 1989, 41-61; como ejemplos para otros lugares: F.G. Maier, “Le sanctuaire d’Aphrodite à Paphos”, *Chypre. Les Dossiers d’Archéologie*, 205, 1995, 84-87; P. Mingazzini, “Sulla natura e sullo scopo nel santuario punico di Ras il-Wardija sull’isola di Gozo presso Malta”, *RSF*, 4.2, 1976, 159-166.

62 R. Olmos, “*Puellae gaditanae*: ¿heteras de Astarté?”, *AEspA*, 64, 1991, 100-109.

Pues bien, Budin⁶³ ha desmantelado todo ese montaje, producto desde la propia Antigüedad de una fascinación, etimológica, de la historiografía viril que buscaba un espacio sacro en su búsqueda de placer, de manera que mediante la sacralización del acto, querido por la voluntad de la diosa del amor, se celebraría sin atentado a la moral en la nocturnidad religiosa requerida por Astarté y, sobre todo, por la fantasía masculina. Así se nos derrumba otro mito, edificado para exonerarnos de la responsabilidad de lo que somos en la historia. Aves pasajeras en una noche divinizada por centenares de criaturas que no quieren estar solas.

CONCLUSIÓN

La colección imaginaria de monstruos, seres fantásticos y maravillosos, del día o de la noche, constituye una verdadera alquimia etnográfica que debe interpretarse a través de una serie de aspectos que permiten comprender la construcción racional de la fantasía construida mediante los decires de los viajeros que engrandecen el mundo recorrido con sus exageraciones, embustes y credulidades, así como mediante las imágenes surgidas de los terrores provocados por visiones oníricas o noctámbulas. Lo monstruoso se sitúa en los confines del mundo explorado por los viajeros o por los soñadores. Allí es donde las anomalías personales se convierten en un rasgo étnico. Es así cómo se produce una transposición de las deformaciones contrastables en el propio mundo griego hasta convertirlas en una característica esencial de los rasgos étnicos de los habitantes de la periferia, donde no domina el orden, sino el caos. Para darle credibilidad al funcionamiento real de ese mundo imaginario liminal, los defectos físicos del mundo ordenado se convierten en ventajas adaptativas del *ethnos* monstruoso y oscuro en su hábitat. Esos cuerpos deformes contrastan con el ideal del canon griego, de modo que se construye una alteridad antropológica que les permite explicarse el mundo y las ventajas del propio orden.

Paradójicamente, en ocasiones, los habitantes imaginarios de los territorios fronterizos y de la noche no reflejan espacios sociales caóticos, sino que con frecuencia sirven de estímulo antropológico para mostrar la existencia de sociedades justamente organizadas, donde los problemas del mundo propio son inexistentes, con lo que sirven de modelo para imaginar un orden social superior. Así es como se reconoce, por ejemplo, la calidad del sistema social en la India, referente de sabiduría constante para el mundo griego, o de esa manera

63 S.L. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge, 2008. De esta forma tan categorica se expresa en la primera página de su introducción: "Sacred prostitution never existed in the Ancient Near East or Mediterranean", con mayúsculas en el texto original. Es importante señalar el antecedente que para esta tesis supuso el artículo de M. Beard y J. Henderson, "With this Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity", en M. Wyke (ed.), *Gender and the Body in the ancient Mediterranean*, Oxford, 1998, 56-79, así como el de F. Glinister, "The Rapino Bronza, the Touta Marouca, and Sacred Prostitution in Early Central Italy", en A.E. Cooley (ed.), *The Epigraphic Landscape of Roman Italy*, Londres, 2000, 19-38, donde se niega la existencia en el ámbito etrusco o itálico. Con posterioridad y en la misma dirección se ha publicado una colección de artículos procedentes de un congreso en la Universidad de Oldenburg celebrado en 2007: T.S. Scheer (ed.) y M. Lindner (col.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Oikumene Studien zur antiken Weltgeschichte, Band 6, Berlín, 2009.

se accede a la divinidad, mediante la ayuda de los animales nocturnos que sirven de guía.

En definitiva, los monstruos sirven para representar lo extraño, incluso Aristóteles que pretende racionalizar desde un punto de vista biológico lo monstruoso, no puede sustraerse a la idea de que lo ajeno está precisamente caracterizado mediante rasgos distintivos que connotan al monstruo. Y esos monstruos son manifestaciones de la voluntad divina que se hace patente por la noche, cuando se engendran las anomalías, en presencia de sus animales custodios, que presagian la inmediata epifanía divina.

LA NOCHE EN LA COSMOGONÍA DE HESÍODO

NIGHT IN HESIOD'S COSMOLOGY

DOMINGO PLÁCIDO

Universidad de Complutense de Madrid

ARYS, 8, 2009-2010, 35-42 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Los poemas homéricos parecen ajenos a muchas de las preocupaciones ctónicas que se muestran en la concepción de la Noche en la poesía de Hesíodo, lo que justificaría la diferente consideración de ambos en el plano ideológico y, en consecuencia, social.

ABSTRACT

Homeric poems seem alien to many of chthonic concerns what display in the conception of Night on Hesiod's poetry, which could justify the different consideration about both in the ideological level, and consequently, in the social one.

PALABRAS CLAVE

Poesía épica; religiones ctónicas; fiestas iniciáticas.

KEYWORDS

Epic poetry; chthonic religions; ordeals.

Fecha de recepción: 02/06/2009

Fecha de aceptación: 25/06/2010

En *Iliada*, XIV 259-261, Noche (*Nýx*) aparece como la que apacigua (*dméteira*) a los dioses y a los hombres y, en palabras de Sueño (*Hýpnos*), es la que contiene la irritación de Zeus contra él, la que lo salvó, gracias a que el padre de los dioses no quiere disgustarla¹. Hipno es uno de sus hijos, “señor de los dioses y de los hombres” (233), lo mismo que *Philótes* (199), la pasión amorosa, por la que Afrodita apacigua a los mortales y a los inmortales. Llegó asimismo, en otra ocasión (VIII 488), la Noche deseada por los aqueos, en el momento de las dificultades en el combate, cuando cae la luz del sol en el Océano. Sus apariciones van unidas por tanto a la pausa de los enfrentamientos, favorable a los aqueos, o de la irritación del dios, favorable al Sueño. Los poemas homéricos parecen ajenos a muchas de las preocupaciones ctónicas que se muestran en la concepción de la Noche en la poesía de Hesíodo, lo que justificaría la diferente consideración de ambos en el plano ideológico y, en consecuencia, social. Pero, al mismo tiempo, la Noche ha servido de salvadora (*esáose*) al cesar la irritación, lo que introduce el aspecto soteriológico propio de las prácticas que se relacionan con la Noche en otros textos. La Noche es igualmente el reino de la felicidad en *Tristán e Isolda*, de Richard Wagner, frente al engañoso mundo de la luz del día, como se ve en las escenas amorosas del II acto. Se define pues como lugar idílico del reposo y de la salvación. En la *Iliada*, al inicio del canto II, cuando se van a iniciar de nuevo los combates, también se menciona el funesto sueño (*Óneiros*, v. 6), el olvido (*Léthe*, v. 33), el engaño (*Apáte*, v. 114), que sí aparecen como hijos de la Noche en Hesíodo. La Noche tiene muchos epítetos y muchas caras que, en Hesíodo, se manifiestan en sus hijos.

La primera mención en la *Teogonía* de Hesíodo, (v. 20), se halla en una enumeración junto con Tierra y Océano, y se define como la negra Noche, al final de la primera serie de inmortales, que incluye a los dioses del Olimpo y, en el verso anterior, que algunos manuscritos omiten², Aurora, Sol y Luna. En este caso, si se acepta la omisión, las menciones anteriores (v. 18) se refieren a Jápeto y Crono. Son en conjunto los versos iniciales, junto con la invocación a las Musas, que caminan en la noche (*ennýchiai*, v. 10) y luego vuelven a mencionarse como las que enseñaron a Hesíodo el arte del aedo. Las Musas nocturnas representarían el aspecto negativo frente a las Olímpicas³, según una interpretación tal

1 C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, París, Flammarion, 1959, 11.

2 F. Solmsen, *ap. crit.*, *ad loc.* OCT, 1970.

3 Según M^e Christine Leclerc, *La parole chez Hésiode. À la recherche de l'harmonie perdue*, París,

vez clasificatoria en exceso. El texto de Hesíodo permite pensar más bien en el carácter no exclusivo de ambas características. Con las Musas noctámbulas se mencionan los dioses, que andan cuando los mortales no salen⁴. Las Musas mismas andan en la noche cuando entonan sus cantos de alabanza. Efectivamente, su desfile en la noche en el v. 10 sirve de marco a su canto hermosísimo (*perikalléa*), en primer lugar, en honor de la pareja primordial formada por el padre de los dioses y la señora (*pótnia*) Hera. Las Musas avanzan en procesión (*steichon*) como en las fiestas iniciáticas. En diez versos se manifiesta una especie de duplicidad, entre los cantos de las Musas a la pareja que representa la hierogamia fundacional y la negrura mencionada a continuación de Océano (v. 20), el escenario de los extremos del mundo conocido, de la ecúmene⁵. En el parlamento del Servidor donde relata el sacrificio ofrecido por Juto en Delfos en honor de Dioniso, en el *Ion* de Eurípides, en la descripción de los decorados, la Noche de negro peplo se menciona a continuación de otras divinidades de carácter astral, pero Helio se dirige hacia la luz de la tarde, Héspero, y el mismo Urano se define en relación con Éter, junto con la Pléyade, Orión y la Osa, en los lugares lejanos, antes de mencionar a la Aurora (1147-1156). Las escenas de la iniciación se identifican con el proceso que conduce de la Noche a la Aurora.

Por otro lado (107), después de haber definido el papel de las Musas como cantoras de los dioses y el paralelo con los aedos como cantores de los reyes (96), Hesíodo vuelve a mencionar a la Noche dentro de la exhortación a las Musas para que den gloria con su canto “creador del deseo” (*himeróessan*) a los nacidos de la Tierra y del Cielo, y añade a los nacidos de la negra Noche o a los que criaba el salado Ponto, entre los que están los dioses “dadores de bienes” (111). De ese mundo ctónico y nocturno nacen los bienes para la humanidad. La Noche en Hesíodo es negra, pero creadora de placeres y actos de reproducción gracias a la presencia de *Hímeros*, que con las Gracias (*Chárites*) acompañan a las Musas (*Teogonía*, 64) y con Eros forman el cortejo de Afrodita (201). Las Musas no son sólo las cantoras de Zeus como representante del poder de los reyes, sino que, a través de su papel en la hierogamia fundacional, incitan al deseo por medio de las figuras originariamente marginales.

En 123-124, Hesíodo establece una genealogía en esta dirección, pues de Caos nacieron Érebo y la negra Noche y, de Noche, Éter y Día (*Heméra*), en este caso unida a Érebo, entre corchetes en la edición de P. Mazon⁶. Antes (116-120), se ha referido a las divinidades primordiales, Caos, Gea y Eros, con un inciso de dos versos, a veces considerados, total (Mazon) o parcialmente (Solmsen) espurios, en que alude al doble carácter de las divinidades, del Olimpo y del Tártaro. Con Érebo, Noche se incluye entre los segundos, pero ésta se distingue por dar origen

Les Belles Lettres, 1993, 198.

4 M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 156.

5 D. Plácido, “Océano y sus hijos: la proyección espacial del mito”, en R. González Antón, F. López Pardo y V. Peña Roma, eds., *Los fenicios y el Atlántico. IV Coloquio del CEFYP*, Madrid, Centro de estudios fenicios y púnicos, 2008, 31-37.

6 París, Les Belles Lettres (CUF), 1928.

a los seres luminosos, Éter y Hémera, el día. Se trata de una genealogía marcada por la sucesión matrilineal⁷, pero dentro de una dinámica en que se mezcla la luz y la oscuridad. Noche sirve de intermedio entre el Caos indiferenciado y las realidades contrapuestas de la Luz y la Oscuridad.

En 211, aparecen los hijos de la Noche: Moro, el destino, generalmente funesto, Cer (*Kér*), diosa de la muerte, y Tánato; también engendró a Hipno, considerado en la *Iliada*, XIV 231, hermano de Tánato, y la tribu de los Sueños (Oniros), sin haberse acostado con nadie (213), además de la Burla (*Mômon*), el Lamento (*Oizýn*) y las Hespérides (215), que cuidan las manzanas de oro al otro lado del Océano. El ocaso de la vida se relaciona con el ocaso de la ecúmene, en el extremo en que se sitúan las Hespérides. En 274, el poeta menciona a Hespérides y Océano en relación con las Gorgonas, en la *eschatié*, el extremo del mundo, *pròs vyktós*, “en dirección a la noche” (275). Siguen las Moiras, Keres, Cloto, Láquesis, Átropo. Pero también nacen de ella Némesis, Engaño (*Apáte*), *Philótes* (224), *Géras* y *Éris* (225). *Éris* misma, desde 226 hasta 232, aparece como madre de una serie de desgracias: Fatiga (*Pónon*), Olvido (*Léthen*), Hambre (*Limón*), Dolores (*Álgea*), Combates (*Hysmínas*), Batallas (*Máchas*), Matanzas (*Phónous*), Masacres, Odios, Mentiras, Discursos (*Lógous*), Ambigüedades, Desorden, Destrucción, Juramento. Sin duda, entre las criaturas de la Noche se imponen las desdichas, muchas como producto de la nueva convivencia propia de la ciudad, como los discursos. Ahora bien, en *Trabajos*, 17, la Noche con Zeus engendró a una *Éris*. Pero es que sobre la Tierra hay dos *érides* (11-12) que tienen su ánimo en dos partes separadas; a ésta tendría que alabarla quien la comprenda, mientras es la otra, despreciable (*epimometé*), la que hace crecer la guerra. Los hijos de la Noche ofrecen un panorama de los elementos contrapuestos de la realidad.

Los mortales no la aman, pero se ven obligados a honrarla por voluntad de los inmortales, *hyp'anánkes* (15), “por fuerza”. A la primera en cambio la engendró la Noche, pero Zeus la colocó en las raíces de la tierra y la hizo mucho mejor para los hombres (19). Ella despierta para el trabajo incluso al indolente, pues cualquiera siente la necesidad del trabajo cuando ve a otro rico que se esfuerza en cultivar, plantar y hacer bien al *oikos* (20-23). El vecino envidia al vecino que se esfuerza por la riqueza. Esta *Éris* es buena para los mortales (24). La situación se repite entre alfareros, carpinteros, mendigos y aedos (25-26). Esta *Éris* positiva, entendida como emulación en el trabajo productivo, sólo está presente en el Hesíodo de los *Trabajos* y en algún otro texto aislado, como la *República de los lacedemonios* (IV 2) de Jenofonte, que se refiere al fomento de la emulación en la virtud entre los jóvenes. En la sociedad de la *pólis* desempeña un papel diferente al de la sociedad heroica, tal como se manifiesta en el *Escudo*, donde aparece al frente del combate de los hombres, que seduce la mente de los que llevan a la guerra contra el hijo de Zeus, Heracles (148-150), y en compañía de otros términos relativos al combate, en los versos 154-160, considerados espurios por estar basados en una cita del escudo de Aquiles, de

7 M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 35.

Iliada, XVIII 535-538. Así, el uso de *Éris* en la poesía homérica responde en parte a esa concepción, de rivalidad guerrera, incluido el conflicto entre héroes, como Agamenón y Aquiles (I 7).

Filodemo atribuye a Museo (DK2B14) la idea de que lo primero de todo fueran Tártaro y Noche, mientras que a Epiménides (DK3B5), se le atribuye la de que todo nacía de Aire (*Aér*) y Noche, de los que procede Tártaro; Cicerón *De natura deorum*, III 44, se refiere a las genealogías que comienzan por Érebo y Noche. Aristófanes, en *Aves*, 693, coloca en el principio a Caos, Noche, Érebo y Tártaro⁸; hasta el verso 702, en que habla de la naturaleza de las aves y la génesis de los dioses. Acusilao considera Noche y Érebo la pareja primordial, pero de ellos nacen Éter, Eros y *Mêtis*⁹. Baquilides llama a Hécate hija de la Noche¹⁰.

En la *Teogonía*, Tártaro tiene un carácter más topográfico que genealógico, en 682 y 721 y otros versos, siempre como lugar brumoso, *eeróenta*, y ancho (*eurýn*), salvo cuando se refiere a su amor con Gea (822). Érebo es también un lugar en las profundidades en 515, así como en 669, para referirse al espacio donde Zeus había encerrado a las divinidades como los Titanes y a los hijos de Crono. En 744 de *Teogonía*, la morada de la Noche, como lugar lúgubre, se encuentra en relación con Tártaro, donde están las fuentes y los límites de todo, *pánton pegai kai peírata* (738). En *Odisea*, XI 19, en la ciudad de los cimerios, sobre los infelices mortales se extiende la noche funesta (*oloé*), con el mismo epíteto que en *Teogonía*, 757, en un texto situado entre corchetes por Mazon, desde 736, en que se refiere a los extremos, de la tierra y del Tártaro, del mar y del cielo. Apolonio de Rodas, IV 1696, se refiere a una noche *oloèn* que llega de repente en aguas de Creta, y el poeta se pregunta si navegaban hacia el Hades, del cielo al caos¹¹. El mismo epíteto acompaña a Noche como metáfora de la muerte de Hipómenes, el compañero de Teucro, a manos de Agenor, en los *Posthomérica* (VIII 313) de Quinto de Esmirna. Desde 759 de la *Teogonía*, se enumeran los hijos de la Noche; entre 717 y 819, los hijos de la Noche anteriormente mencionados aparecen localizados en el mundo subterráneo¹².

El mundo subterráneo se concibe como espacio de los héroes desplazados, localizados en los *peírata gátes*, islas junto al Océano, como Crono. Heracles, como heredero de Briareo, va a occidente y lucha con Gerión, guardián de los muertos¹³. En esta topografía se refleja la mentalidad dualista propia de una sociedad dividida, con integrados y excluidos.

Las referencias a la Noche de la *Odisea*, XXIV 11, marcan un ambiente ctónico. Odiseo alcanza el otro mundo en sus viajes a occidente, y baja al Hades, en la *Nekýia* del canto XI. Los extremos del mundo se atraviesan para

8 M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 193.

9 Según la recopilación de R. L. Fowler, *Early Greek Mythography. I Texts*, Oxford University Press, 2000, 6-7 (6bc)

10 Fowler, *Early Greek Mythography*, 303; frg. 44 de Ferécides.

11 M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 230.

12 R. Lambertson, *Hesiod*, Yale University Press, 1988, 88.

13 D. Plácido, "El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión", *Studia Historica. Historia Antigua*, 21, 2003, 15-27.

ensanchar los límites¹⁴. Se enfrenta a héroes ctónicos en su visita al otro mundo¹⁵.

En el *Perfume de la Noche* de los Himnos órficos¹⁶, ésta es generadora de los dioses y de los hombres, como Adrastea es nodriza de Zeus en Creta, hija de Crono. En el *Himno órfico*, 55, 3, se representa como hija de Afrodita. El Orfismo acentúa el papel originario, incluido el origen del padre de los dioses.

En las referencias primarias, la mención de la Noche alude a las prácticas ctónicas, con proyección en el mundo de los muertos, sobre todo entre los héroes como protagonistas de la guerra, tal como aparece reflejado en la épica. La poesía de Hesíodo ofrece dos caras; la *Teogonía* se halla próxima al mundo aristocrático de la épica y alude al papel de los aedos como cantores de la gloria de los *basileís*, los que ganan su gloria en los campos de batalla; en cambio, en los *Trabajos* se reflejan los valores que se difunden a partir de entonces en el mundo de las ciudades, donde *Éris* ofrece la cara positiva que alude a la capacidad productiva de agricultores, artesanos, incluidas las actividades parasitarias de los mendigos, o la de los aedos, marginales en la *Odisea*, con tendencia a integrar su actividad en la cultura de las ciudades arcaicas.

Las prácticas ctónicas relacionadas con la Noche, a través de la iniciación de los jóvenes y del modelo heracleo, se convierten en las prácticas de los héroes, pero también se convierten en prácticas ciudadanas por las que el iniciado se integra simplemente en la comunidad cívica. En ello se fundamenta la doble cara que ofrece la Noche en la poesía de Hesíodo, que responde en gran parte a las dos grandes tendencias de la épica en los orígenes de Arcaísmo¹⁷. La Noche aparece pues como la integradora de las grandes contradicciones en que se debate el ser humano en el origen de las sociedades complejas.

14 P. Wathélet, "Troyens et Achéens dans l'épopée, à l'époque d'Homère et dans l'*Illiade* », J. A. López Férez, *La épica griega y su influencia en la literatura española (Aspectos literarios, sociales y educativos)*, Madrid, Ediciones Clásicas-Comunidad de Madrid, 1993, 19-20

15 Wathélet, "Troyens...", 23.

16 G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Fondazione Lorenzo Valla, 2000, 16-17.

17 O. Murray, *Early Greece (Fontana History of Ancient World)*, Glasgow, Collins, 1980, 57-68.

LAS MUJERES Y LA NOCHE EN LOS RITUALES GRIEGOS:
LAS SEGUIDORAS DE DIONISO EN ATENAS

WOMEN AND NIGHT IN GREEK RITUALS:
THE FEMININE FOLLOWERS OF DIONYSUS IN ATHENS

MIRIAM VALDÉS GUÍA

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 8, 2009-2010, 43-60 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Las mujeres están especialmente relacionadas, en rituales y mitos, con la noche, y de modo particular en relación con el culto de Dioniso en diversos lugares de Grecia. En estas páginas nos centramos en algunos de estos ritos femeninos nocturnos dedicados a Dioniso en Atenas (en las Leneas, en las Antesterias y en el ritual de las *Thyades* en Delfos), tratando asimismo de comprenderlos en los desarrollos cívicos de la polis en relación con el control del comportamiento de las mujeres (y sus salidas nocturnas) en el s.VI a.C.

ABSTRACT

Women are specially linked with rituals and myths of the night, and particularly with nocturnal Dionysus in many Greek places. In these pages we will focus on some of these feminine nocturnal rites devoted to Dionysus in Athens (Lenaia, Anthesteria and the ritual of Attic *Thyades* in Delphi), and we will essay to understand them in the contexts of civic developments of the polis linked with the control of feminine behaviour (and their nocturnal exits) in VI century BC.

PALABRAS CLAVE

Ritos nocturnos femeninos, Dioniso, Atenas

KEYWORDS

Nocturnal rites of women, Dionysus, Athens

Fecha de recepción: 26/05/2009

Fecha de aceptación: 19/09/2009

La Noche es concebida como divinidad femenina en la *Teogonía* de Hesíodo, nacida del Caos y engendradora de divinidades terribles como la muerte (*thánaton*) la negra Ker o la desventura dolorosa, entre otras (Hes., *Th.*, 123, 211 ss), similar por tanto a los frutos de la existencia de la primera mujer, Pandora, concebida, también en Hesíodo, como un castigo de Zeus que destapa o deja escapar las desgracias y males que asolan la humanidad, como la fatiga, el trabajo o la misma muerte (Hes., *Op.*, 90 ss). La noche tiene, por tanto, una relación especial con las mujeres y lo femenino en el imaginario griego y se constituye en espacio adecuado para la reversión, para la vuelta al Caos (de quien es hija en Hesíodo la misma Noche), espacio liminal de *miasma* y polución, de peligros que se asocian a divinidades femeninas terribles como las Moiras o Némesis, hijas de la Noche, o a Hécate¹.

Pero la noche tiene también otra vertiente, igualmente asociada a las mujeres de modo especial (aunque no exclusivo), como espacio y tiempo para lo insondable, indecible, sagrado, venerable y misterioso, que de nuevo puede vincularse con ciertos ritos de mujeres en los que se hallan presentes ambas vertientes de la nocturnidad: por un lado, la reversión, lo terrificante y caótico, opuesto a la normalidad y a la civilización, pero al mismo tiempo, la realización de lo indecible, de lo divino y venerable, donde se manifiesta el misterio y la presencia de la divinidad.

En este sentido destacan rituales de mujeres especialmente asociados a la reversión y a divinidades como Dioniso o Afrodita, pero también otros dedicados a Deméter o Perséfone (como las Tesmoforias) en los que determinadas acciones sólo podían ser llevadas a cabo por mujeres en el más absoluto misterio, pues su desvelo constituían un peligro, un riesgo, una infracción; al mismo tiempo eran rituales necesarios e indispensables para la renovación comunitaria, para la fertilidad y fecundidad y para la continuidad de la ciudad.

En muchos lugares de Grecia encontramos ritos y mitos nocturnos específicos de mujeres, y aunque existen también otros ligados a mujeres y hombres en relación con Dioniso (como en Sición por ejemplo²), determinadas acciones y

1 Moiras y Némesis hijas de la Noche: Hes., *Th.*, 217, 223. Para Hécate: R. von Rudloff, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Canada, 1999.

2 Paus., 2.7.5. S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001, p. 198. G. Casadio, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, 1999, p. 97 ss. De todas formas en Sición están también las mujeres ligadas de modo especial con Dioniso, pues había, como señala el texto de Pausanias un colegio de ménades consagrado al dios: ταύτας τὰς γυναῖκας ἱερὰς εἶναι καὶ Διονύσωι μαίνεσθαι λέγουσιν. Otras estatuas de Dioniso ἐν ἀπορρήτοις eran llevadas de

prácticas rituales vinculadas a la nocturnidad eran tarea especial de las mujeres. Así, en el mito argivo, por ejemplo, las Danaides matan a sus maridos de noche, momento en el que se extinguen los fuegos de los hogares y fundan las Tesmoforias³. En Esparta las mujeres se reunían de noche en un ritual en honor de Dioniso en el Taigeto, que albergaba un templo del dios con una estatua a la vista, fuera del templo, pero otra que sólo podía ser contemplada por las mujeres, y ellas solas seguían en secreto (ἐν ἀπορρήτῳ) los ritos sacrificiales (τὰ θυσίας), que tenían lugar de noche a la luz de las antorchas⁴.

Precisamente a Dioniso están ligados de modo especial este tipo de rituales femeninos de carácter nocturno. Durante las Agrionia celebradas en diversos lugares de Beocia y en Argos, en honor de Dioniso (y Hera), se desarrollaban en las tinieblas nocturnas (como las *Nyktelia* de Argos), una celebración de baccantes locales, que transgredían en el mito y en la práctica religiosa todas las normas sociales, en una fiesta de reversión especialmente asociada a las mujeres seguidoras de Dioniso y a la nocturnidad⁵. También las ménades de Delfos, las *Thyades*, cuenta Plutarco, llegaron de noche, exhaustas y agotadas, en el invierno del 354/353 a.C. al ágora de Anfisa, en Fócide, donde se quedaron dormidas⁶.

noche en procesión con la luz de las antorchas, en este caso con mujeres y hombres (posiblemente en una ceremonia similar a la del agón de las Leneas: ver más abajo, nota 21).

3 La noche de bodas en la que las hijas de Dánao matan a sus maridos, los fuegos se extinguen en los hogares: Plut., *Quaest., Gr.*, 24.269f. Tesmoforias fundadas precisamente por las hijas de Dánao: Hdt., 2, 171. Ver para este mito: M. Piérart, "Danaos et ses filles à Argos", in V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les panthéons des Cités, des origines à la Périégèse de Pausanias* (Kernos, suppl., 8), Liège, 1998, 165-193; ver también M. Valdés, *EL papel de Afrodita en el alto arcaísmo: política, guerra, matrimonio e iniciación*, Mesina, 2005, pp. 68-69.

4 Ceremonias nocturnas y ritual del Taigeto: Paus., 3.20. 3; D. Musti y M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma 1991, p. 255; R. Parker, "Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon", in R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm 1988, 99-193, p. 100; A. Faustoferri, *Il trono di Amyklai e Sparta. Batykles al servizio del potere*, Napoli, 1996, p. 227. Fiesta nocturna con antorchas: Alcman, Fr 56 Page = F 125 Calame. Posiblemente había un ritual de travestimiento (y de fuego nuevo) que puede ligarse tanto con Dioniso como con Afrodita (como en Lemnos): Valdés, *op.cit. El papel de Afrodita*, p. 56.

5 Agrionia: W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 173. G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, p. 87 ss. I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, 1999, pp. 191-192. Plutarco, *Quest. Rom.* 112. Otros testimonios sobre Agrionias: Plut. *Quaest. Gr.* 38 (sacerdotes que persiguen a mujeres); *Quaest., conv.* VIII, 1, p. 717 a. También las Minias de Orcómeno rechazaron al dios y fueron castigadas con la manía más atroz; después de matar al hijo de Leucipe, abandonaron la casa y fueron a las montañas hasta que el dios las transformó en pájaros "de la noche": Eliano, *Var. Hist.*, III, 42; Antonino Liberal, 10; Casadio, *op.cit. Storia*, pp. 89-90. Agrionias en Tebas helenística: A. Henrichs, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP*, 82, 1978, 121-160, p. 137. En Argos son las hijas de Preto (las Prétidas) quienes enloquecen poseídas por el dios: Casadio, *op.cit. Storia*, p. 51 ss. El despedazamiento de sus propios hijos y posiblemente de fieras salvajes sólo se daba en el mito, no en la práctica religiosa, según Henrichs. Relación de mujeres con Dioniso y la reversión: Ch. Segal, "The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripide's Bacchae", *Arethusa*, 11, 1978, 185-202.

6 Allí fueron protegidas por las mujeres de la ciudad que les dieron comida y facilitaron su salida sin incidentes de la ciudad: Plut., *Mul. Virt.* 13 -*Mor.* 249 ef; Henrich, *art.cit. Greek Maenadism*, p. 136; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002, p. 145.

La imagen de estas ménades reales, dormidas y exhaustas después de sus ritos nocturnos, puede evocar la descripción de Eurípides en las *Bacantes* (678 ss):

“Acababa de remontar por una cima los rebaños de vacas, al tiempo que el sol lanza sus rayos a caldear la tierra. Y veo agrupadas en cortejos tres coros de mujeres. De uno de ellos estaba al frente Autónoe, del segundo mandaba tu madre, Ágave, y del tercero Ino. Dormían todas, tumbadas en actitud descuidada; unas reclinaban us espalda sobre el ramaje de un abeto, y otras habían echado su cabeza sobre las hojas de encina en el suelo. Reclinadas al azar en actitud decorosa, y no, como tú dices, embriagadas por el vino y el bullicio de la flauta de loto, retiradas a la soledad para perseguir en el bosque el placer de Cípris”. (Trad. C. García Gual)

La ceremonia de las ménades y bacantes en honor al dios en las montañas se realiza, pues de noche, como la celebración de las *Thyades* en el monte Parnaso en Delfos, que tenía lugar como señala Aristófanes (en las *Nubes*), a la luz de las antorchas⁷. En *Antígona*, Sófocles menciona los ritos nocturnos del Parnaso en los que se celebraba la epifanía de Dioniso niño (*Pais*), llamado Iaco, rodeado por las *Thyades* que danzan en torno suyo: “¡Ah, tú que organizas los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de los cantos nocturnos, hijo retoño de Zeus, hazte visible, oh señor, a la vez que tus servidoras las *Tíades*, que, transportadas, te festejan con danzas toda la noche (μαϊνόμεναι πάννυχτοι χορεύουσι), a ti, Iaco, el administrador de bienes!”⁸. También Eurípides, en *Ión*, destaca esta relación en los versos “Oh cumbres del Parnaso, que tenéis un murallón de piedra y un lugar junto al cielo, donde Baco levanta sus teas encendidas y salta ágil con su noctívagas (νυκτιπόλοισ) *bacantes!*”⁹

Dioniso, además, es llamado *Nyktelios* (“de la noche”)¹⁰. Con este epíteto recibía culto junto con Afrodita en la acrópolis de Mégara donde se hallaba también un santuario oracular dedicado precisamente a la Noche como divinidad.¹¹

La noche es el tiempo de lo liminal, de la eschatía, del contacto con la muerte, (no en vano Heráclito llama a Dioniso Hades¹²), del caos, de la anormalidad,

7 Ar. *Nubes*, 603 ss. Ritual de *Thyades* a la luz de antorchas en el mes *Dadophorios* que hace referencia precisamente a esta realidad (remontándose además a fecha temprana, anterior a fines del s.VII): B.C. Dietrich, “Divine Madness and conflict at Delphi”, *Kernos*, 5, 1992, 41-58, p. 47.

8 Soph. *Ant.* 1149-1152. En *Antífona* de Sófocles también: “a ti te vieron arriba en la doble cumbre entre turbio fulgor de antorchas, donde avanzan ninfas córicas, bacantes”: Soph, *Ant.* 1216.

9 Eur. *Ión*, 714-17; F.I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature (Women in Culture and Society)*, Chicago – London, 1996 p. 300-303. Referencia a este ritual también en las *Bacantes* de Eurípides, 306 ss: “Más aún, a él en persona lo verás sobre las rocas de Delfos, dando saltos entre las antorchas sobre la meseta de noble cresta, blandiendo y agitando su ramo báquico, ensalzando por toda Grecia” (trad. C. García Gual).

10 Ovid. *Met.* IV.15; Plut., de *E apud Delphi* 9 (*Mor.*, 389a). Ver para otros epítetos que hacen referencia a este aspecto del dios “nocturno”, como *Nykterinos*, *Nyktiphaes* (que ilumina la noche), *Nyktipolos* (que vaga por la noche): W. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, 1997 [1933], p.87. *Nyktelia*: Plut., *Quaest. Rom.* 112 (*Mor.*, 291a); Plut., *Symp.* 4.6, (*Mor.*, 672a); Serv. *Aen.* 4.303.

11 Paus., 1.40.6.

12 A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, 1988, p. 139. Recogido en Clemente de Alejandría, *Protr.* II, 34: ὡπὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναίζουσι (Dice Heráclito que “sí no hicieran una procesión al dios y no entonarían un himno a los órganos sexuales, se realizarían hechos aún más vergonzosos”. “El mismo es Hades y Dioniso, por el que quedan fuera de sí y celebran las fiestas báquicas” (Trad. C. Isart); ver también Clem, *Protr.* II, 22: τίσι δὲ μαντεύεται

de la reversión, de lo primigenio propio del tiempo de los orígenes; es el tiempo propicio también de la sexualidad y de la *hierogamia* (como veremos para Atenas en relación con Dioniso), siendo igualmente el momento en el que se manifiesta de modo especial el dios del vino, su presencia, su epifanía. La Noche, divinidad femenina, está ligada a las mujeres y a sus ritos nocturnos, y específicamente a aquellos vinculados con Dioniso, conocido también de modo especial como dios de las mujeres, de las ménades y de la nocturnidad.

Vamos a centrarnos de modo especial en estas líneas en el culto de Dioniso en Atenas en relación con las mujeres y los ritos nocturnos, especialmente en el s.VI, momento en el que por un lado, de modo paralelo a la definición ciudadana y a la apertura al *demos* de ciertas prerrogativas políticas¹³, se controla de modo más estrecho el comportamiento de las mujeres¹⁴ - vinculadas a la preservación del *oikos* y de la familia nuclear¹⁵- y especialmente sus salidas nocturnas¹⁶; pero por otro lado, en este mismo siglo, posiblemente con los tiranos, se produce cierta apertura a los misterios dionisiacos no sólo para los hombres de baja extracción social, sino también en cierto modo para las mujeres, como se ve por la iconografía, destacado por Isler-Kerenyi¹⁷. En cualquier caso, al mismo tiempo, desde la tiranía se regulan y se controlan estas fiestas, integradas en el marco de la religión cívica.¹⁸

¹³ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος “νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις”: “¿Para quién profetiza Heráclito de Éfeso? “Para los que se mueven durante la noche, los magos, las bacantes, las leneas, los iniciados” (Trad. C. Isart). Para esta relación de los oscuro, nocturno y el mundo de los muertos: Otto, *op.cit.*, p. 86-87.

¹⁴ Con Solón: M. Valdés, “El modelo político de Solón: la aplicación de *Dike* y la participación del *demos* en la *politeia*”, *Studia Historica (Historia Antigua)*, 23, 2005, 57-74.

¹⁵ Ver para la ideología misógina del *demos*: I. Morris, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Oxford, 2000, p. 145 ss. (con bibliografía anterior). M. Valdés, “La situación de las mujeres en la Atenas del s.VI a.C.: ideología y práctica de la ciudadanía”, en D. Plácido, F. Moreno y L. A. Ruiz (eds.), *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero, Gerión, extra*, 2007, 207-214.

¹⁶ Aunque algunos indicios (como los enterramientos o las ofrendas) permiten postular una situación de menor relegación en algunos aspectos de las mujeres (específicamente las esposas, madres e hijas de ciudadanos) en el s.VI que en el s.VII: cf. Valdés, *op.cit. El papel de Afrodita*, p. 120. F. de Polignac, “Rites funéraires, mariage et communauté politique”, *Metis*, XI, 197-207, pp. 203-205. Para legislación de mujeres en relación con la familia nuclear: S. Lape, “Solon and the institution of the “Democratic” Family form”, *Classical Journal*, 98.2, 2002-2003, 117-139; C. Leduc, “Marriage in Ancient Greece”, in P. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the west. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, London 1994, pp. 235-294. M. Valdés, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.*, Madrid, 2008, p. 153 ss.

¹⁷ Plut., *Sol.*, 21.5-6: «Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujeres saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante...» (Trad. A. Pérez Jiménez).

¹⁸ C. Isler-Kerenyi, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa – Roma, 2001, p. 122: integración de la mujer en la *polis* a través de Dioniso, patrón tanto de la metamorfosis masculina como de la femenina, de la esposa-madre, como de la hetera; Isler-Kerenyi señala que las mujeres tienen ya una relación autónoma con el dios a partir del 540 (p. 142), y un acceso, como Semele, a la “inmortalización” a través de los Misterios (p. 226). Apertura de Misterios: M. Valdés, “Los Cérices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: *korynephoroí* de Pisístrato e iniciación eleusina”, *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Internaconal de GIREA - ARYS VIII (Valladolid, 2002)*, Valladolid, 2004, 169-184.

¹⁹ Ver F. Frontisi-Duroux, “Retour aux “vases des Lénéennes”, in B. Bravo, *Pannychis e simposio*.

Varias son las ocasiones especialmente asociadas a Dioniso en las que las mujeres áticas tenían un papel importante e incluso, en algunos casos, imprescindible; una de ellas era probablemente las Leneas, cuyo nombre remite a las *lenai* o ménades (aunque otra etimología relaciona el nombre con el lagar *-lenos-* donde se pisaba la uva)¹⁹. Se sabe poco de estas fiestas, que menciona ya Heráclito de Éfeso para esta localidad²⁰. La fiesta contaba con una procesión como en Éfeso (aunque no está documentada la presencia del falo en Atenas) y un *agon* nocturno “a la luz de las antorchas” dirigido por el arconte rey y algunos funcionarios eleusinos, los epimeletas y el daduco con concursos trágicos y cómicos²¹. Se ha supuesto que la fiesta contenía también un ritual de mujeres, *lenai*²², en torno a Dioniso. De hecho en un primer momento se relacionaron con esta celebración los llamados “vasos de las Leneas” que muestran a mujeres y ménades en torno a la imagen del dios manifestada en una máscara colgada de un pilar; las mujeres manipulan el vino y también danzan extáticamente en torno a Dioniso. En general hoy tiende a considerarse que estos vasos representan más bien otra fiesta ática, las Antesterias, que veremos más abajo, o también que no representarían literalmente ninguna fiesta concreta y/o pueden referirse a varias con un “lenguaje” particular que no sería la transposición exacta o fidedigna de ningún rito, como muestra por otra parte, también, la presencia “mítica” de sátiros²³.

Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto, Pisa-Roma, 1997, p. 123-132.

19 Leneas: P. Foucart, *Le culte de Dionysos à Athènes*, Paris, 1904, pp. 87-106 (la considera sólo una fiesta del lagar). L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 123 s. A. Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, 1968, pp. 25-42. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, pp. 104-106. E. Simon, *Festivals of Attica*, London, 1983, pp. 100-101. L.R. Farnell, *The cults of the Greek States*, New York, 1977, vol V, pp.208 ss.

20 Ver Clem, *Prot...*, II, 22 y 34 en nota 12.

21 Para la fiesta en Atenas: ver nota 19. Fuentes en Pickard Cambridge, *op.cit.*, p. 25 ss. *Pompe y agon*: Arist. *Ath.*, 57.1. Agón con antorchas dirigido por *basileus*: Poll., VIII, 90. Ritual de llamada del dios: Ar., *Ranas*, 479 y escolio (τὸ δὲ κάλει τινες οὕτως ἀποδεδώκασιν. ἐν τοῖς Ἀθηναίοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δῶδουχος κατέχων λαμπάδα λέγει ‘καλείτε θεόν’ καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι ‘Σεμελίη Ἰακχε πλουτοδότα’). Procesión: Ley de Evergos en Demóstenes, *Midias*, 10. Agón: IG II² 2130. El agón tenía lugar por la noche y algunas fuentes señalan que se realizaba fuera de la ciudad: “en el campo”, “*en agrois*”: Ar., *Ach.*, 202 y escolio (que califica el Leneon como un santuario “*en agrois*”; cf. Steph. Byz., s.v. Λήναιος· ἀγῶν Διονύσου ἐν ἀγροῖς, sch., Ar. *Ach.*, 504-6 (*agon* al que no pueden asistir extranjeros). Algunas fuentes hablan del Leneon como de un témenos o santuario grande donde tuvieron lugar los agones de los atenienses hasta que el teatro fue construido (Hsch., y Phot., s.v. ἐπὶ Ἀθηναίων ἀγῶν); pero, en general, se infiere de otros testimonios, que estaba en la ciudad, cerca del ágora (schol Patm., a y b a Dem., *De Cor.*, 129); ver Pickard, *op.cit.*, p. 28-29 (testimonios). Ver más adelante nota 27. Ver también para el Leneon Pl., *Protágoras*, 327d.

22 Sch. Heráclito, Fr. B 15 (Diels-Kranz): Ληναίζουσιν· βακχεύουσιν· λῆναι γὰρ αἱ βάχκαι. Ver también Hsch., s.v. *Lenai*; sch. Clem. Alex., *Protr.*, 16, 25 Stählin (λήναις· ταῖς Βάχκαις) 26, 9 Στ ηλιν (Ληναίζουσιν Βακχεύουσιν·Λη ναι γὰρ αἱ Βάχκαι). Ya Heráclito habla de Ληναίζουσιν: ver nota 20. *Lenai*: ménades de Dioniso en Teócrito, *Idilios*, 26, quien con el título “*lenai* o *bacchai*” se refiere a las Bacantes, Ágave, Ion, Autónoe y habla de sus ritos en “los 12 altares”; Strb., 10.3.10 468 (*Lenai*): Βάχκαι Ληναί τε καὶ Θύϊαι.

23 “Vasos de Leneas” relacionados con esta fiesta: A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*: 72. *Programm zum Winckelmanns-feste*, Berlin, 1912; Deubner, *op.cit.*, p. 123 ss. Con Antesterias: W. Wrede, “Der Maskengott”, *Athen. Mitt.*, 1928, 66-95; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, 1925, pp. 572, 587-88 (por primera vez en “Die prozessionstypen im griechischen kult”, *JdI*, 31, 1916, 309-39) y por W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and*

Sea como fuere, las Leneas, fiesta de invierno celebrada en Gamelion, enero²⁴, no deja de tener puntos en común con la fiesta de primavera, las Antesterias²⁵, al menos en cuanto a la participación femenina, pero también podría asociarse por la fecha, con el ritual de Delfos del “despertar” del dios o de su resurgimiento del lugar de los muertos²⁶. En la fiesta de Delfos, como hemos visto en las alusiones de los literatos del s.V más arriba, se celebraba la fiesta de mujeres con antorchas en medio de la noche. Es posible que también la celebración de las *lenai*, mujeres áticas, en Atenas, se realizara de noche (el agón al menos se realizaba a la luz de las antorchas).

En un artículo reciente Noël supone que en las Leneas se desarrollaba una celebración de mujeres en el santuario de Dioniso Leneo²⁷ junto al lagar, no porque

Myth, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 260 ss; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London-New York, 2002, pp. 149-152. Lenguaje propio de los vasos: F. Frontisi Ducroux, *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, 1991 (con bibliografía anterior); en un trabajo posterior se decanta más claramente por las Antesterias: Frontisi, *art.cit.*. Posición escéptica en cuanto que represente a una única fiesta o incluso que represente a fiesta alguna: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, pp. 306-312. Tal vez, al no representar un ritual concreto puede hacer referencia a varias celebraciones de mujeres de Dioniso en Atenas, como Leneas y Antesterias, ya que en ambas pudo estar el elemento del pilar y de la máscara (una presencia especial de Dioniso en Atenas, conocido como *Kadmeios* y *Perikionios*: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 32, Otto, *op.cit.*, p. 114) y, en Atenas, *Orthos* (Filócoro, *FGrH* 328 F 5b). Dado que es posible que aparezca también un pilar y un *liknon* (ver más abajo nota 58) en una escena de Delfos (el tesoro de los Sifnios) que podría representar la fiesta de “despertar o llamar” al dios *Liknites* de Delfos, podría pensarse que estos mismos símbolos o similares se utilizaban en las Leneas (donde también se “llamaba” al dios) del mismo modo que en las Antesterias, (también se usaba el *liknon* probablemente en los Misterios de Flia: I. Loucas, “Meaning and place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128”, in R. Hägg (ed.), *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods*, Liège, 1992, 73-83). Las imágenes podrían reflejar tal vez dos rituales según Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 33.

24 Mes leneo ya en Hesíodo, *Op.* 504. El escolio (a) habla de que este mes era conocido entre los beocios y era en el Gamelion ático donde se celebraban las Leneas; *lenaion* -sigue diciendo- es un nombre jonio. Ver también el ecolio b (= Etym. Magn., y Hsch., s.v. Ληναίων).

25 M. Valdés, “El nacimiento del orfismo en el ámbito del dionisismo ático: el mito del desmembramiento de Dioniso niño”, in J. Alvar (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. VI, *Antigüedad: religiones y sociedades*, Madrid, 1998, 303-325. En este sentido también: H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1978 (1951), p. 47 ss.

26 Ver más abajo en texto.

27 Ver más arriba nota 21. Sch., *Ar. Ach.*, 202: dice que hay un santuario de Dioniso *en agrois* llamado de este modo por la prensa –lagar. Relación directa de Dioniso Leneo con la prensa o lagar: Diodoro Sículo, III, 62. Leneon también en sch. *Ar., Ach.*, 504: glosa a “consursos de *Lenaion*”: Hesiquio (s.v. *epi Lenaioi agon*) explica que el *Lenaion* era un lugar en la ciudad (en el *asty*) con un vasto recinto y dentro el santuario de Dioniso *Lenaiois* en el que los concursos de los atenienses tenían lugar antes de que se construyese el teatro”. D. Noël, “Du vin et des femmes aux Lenéennes”, *Hephaistos*, 18, 2000, 73-102, sugiere (pp. 74-75) que el santuario de Dioniso Leneo sería el de *Limnais* donde se utilizaría la *oikía*, la casa que se hallaba en el témenos del templo de este dios en la que podría haber un lagar, porque Hesiquio glosando *Limnai* dice que es un lugar de Atenas dedicado a Dioniso, donde tenían lugar las Leneas; sostiene esta teoría: Foucart, *op.cit.*, 96, 104, a partir de la información de un escolio de Aristófanos que habla de un *oikos* y un *neos* en el recinto de Dioniso en *Limnais*: sch. *Ar., Ra.*, 216. Sigue esta hipótesis también N.W. Slater, “The Lenean Theatre”, *ZPE* 88, 1986, 255-64 (las representaciones se trasladarían al teatro en época de Licurgo). En ágora: Pickard, *op.cit.*, p. 37 ss; discusión también en R.E. Wycherley, “Lenaion”, *Hesperia*, 34, 1965, pp. 72-76 (cree que se encontraría más bien hacia el sudeste, cerca del de Dioniso *en Limnais*). En ágora vieja: C. Schnurr, “Zur Topographie der Theaterstätten und der Tripodenstrasse in Athen”, *ZPE*, 105, 1995, 139-53. *Contra*: Ch. Sourvinou-

fuera época de vendimia, sino porque las mujeres desempeñaban, como muestra por las imágenes, una función esencial de mediadoras entre el vino (Dioniso mismo) y su proceso “divino” de producción, y el mundo de los varones. Ellas están cerca del dios, del fruto puro (sin mezclar) de la vid, pisado y triturado en el lagar normalmente en representaciones realizado por sátiros²⁸.

También podría pensarse que las mujeres celebraban en esta fiesta ritos secretos acompañados de danzas orgiásticas, similares a los de Delfos, de epifanía del dios; al fin y al cabo, Iaco, presente en las Leneas, pero también en Delfos, lugar donde se celebraba la ceremonia del despertar de Dioniso, es el grito ritual de la aparición del dios²⁹. Este “despertar” o “renacimiento”³⁰ de Dioniso seguiría al proceso de creación del vino -Dioniso mismo- a partir de la uva aplastada, triturada, como el dios que había sido desmembrado y muerto siendo un niño³¹. Aunque éste es el mito órfico por excelencia, considerado por la mayoría de los autores como tardío (o al menos posterior al s.VI³²), podría haberse tomado de un contexto rural griego (y ateniense) en el que Dioniso se identifica con el vino y por tanto la idea de su muerte (desmembrado) y del renacimiento pertenecería a un ámbito ritual y agrario muy antiguo asociado a la producción de vino³³. En

Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2003, pp. 122-123.

28 Analizado de forma minuciosa en la iconografía por Noël, *art.cit.*, que muestra la cercanía de mujeres al lagar, al vino puro, a su proceso “divino” de producción y al dios mismo, como intermediarias entre el dios del vino y los hombres que lo consumen sólo mezclado.

29 En la procesión de las Leneas en Atenas el daduco, que llevaba una antorcha, emitía un grito ritual de llamada al dios, a lo que los fieles respondían: “Iaco, hijo de Sémele, Plutodotas” (dador de riqueza): ver nota 21 *supra*. Iaco en Delfos: Soph. *Ant.* 1149-1152 (ver más arriba, en texto). Cf. Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; para Delfos ver más abajo en texto. Desmembramiento en relación con Iaco: Luciano, *Peri orcheseos*, 39. Según Lada-Richards, *op.cit.*, p. 95, el mito de la muerte por desmembramiento y la resurrección del dios se conmemoraba en las Leneas.

30 Para el mito de Dioniso nacido varias veces y muerto y desmembrado por los titanes: Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; M. Valdés, R.B. Martínez Nieto, “Los Pequeños Misterios de Agra: unos misterios órficos de época de Pisístrato”, *Kernos*, 18, 2005, 43-68 (con bibliografía y fuentes).

31 Equivalente también al sacrificio animal; en este sentido es interesante el comentario de Noël, *art.cit.*, p. 96, de uno de los vasos con sátiros, *lenai* y vino, en el que aparece una *trapeza* (que alude al sacrificio), aunque quizás esta imagen podría corresponder más bien a la fiesta de las Antesterias. Alusión al desmembramiento en las *Ranas* de Aristófanes: Ar. *Ranas*, 464 ss (v. 464 ss: *sparagmos* y v. 480, 490: renacimiento); el escoliasta de Aristófanes, *Ranas*, 479 habla de invocación del dios (una ceremonia típica de las Leneas); cf. Lada-Richard, *op.cit.*, p. 94 ss, 192-193. Para el mito de desmembramiento: ver nota 48.

32 Tardío: Noël, *art.cit.*, p. 79. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 35, n. 2. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, pp. 174-175 piensa que podría estar circulando ya a finales del s.V (en la teogonía de *Eudemo*), pero W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 225, n. 43, señala que podría ser anterior. Cf. Valdés-Martínez Nieto, *art.cit.*; ver más abajo en nota 48 el testimonio de Píndaro. Para una posible referencia en Aristófanes, *Ranas*: ver n. 31.

33 Ya desde Homero y Hesíodo: N. Spineto, “Spontaneità naturale e intervento humano: aspetti religiosi della viticultura in Grecia”, en S. Montero y M^oC. Cardete, *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 2010, 9-18. También Noël (*art.cit.*, p. 83 y p. 99: en las imágenes se da esta identificación), aunque no acepta que pueda ser antigua la asociación o identificación del proceso de “muerte” (por trituramiento) y producción del vino, con la muerte (por desmembramiento) y renacimiento del dios. Vino como metáfora del propio dios: Otto, *op.cit.*, pp. 109-110. Aunque algunos testimonios hablan de que el Leneon estaba *en agrois* fuera de las murallas de la ciudad (ver notas 21 y 27), para Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 37 (siguiendo a Deubner, *op.cit.*,

este sentido, en las Leneas, las *lenai* estarían asociadas a Dioniso en esta fiesta no sólo como las que están cerca del dios y del vino en el proceso de su producción (del lagar), sino también como las que rememoran la muerte del dios (y de la uva) y posibilitan con sus ritos nocturnos su epifanía, algo que podían realizar sólo las mujeres. Es muy significativo que un escolio a Clemente de Alejandría, aunque tardío, señale refiriéndose a la palabra *lenaizontas*: “un canto rústico, cantado sobre el lagar, el cual incluía el desmembramiento de Dioniso”³⁴, que hace referencia además al carácter agrario tradicional de la fiesta. En la celebración podía conmemorarse el desmembramiento del dios, asimilado al de la uva y a la producción del vino en el lagar, pero quizás también su resurgimiento. Como es bien sabido, en las Leneas tenían lugar concursos trágicos y cómicos, que pudieron originarse, como en las Dionisias rurales, de mimesis, cantos e insultos ritualizados por parte de hombres borrachos, disfrazados en ocasiones de mujeres, profiriendo insultos y haciendo burla precisamente de este tipo de acciones, aunque posiblemente las representaciones no se formalizaron ni se regularon hasta el 440 a.C.³⁵

Las mujeres, cercanas al dios son las que por la noche pueden celebrar sus misterios que implica no sólo un festejar la cercanía del dios a través del vino, de la danza extática y de los coros, sino posiblemente también, en esos mismos cantos, rememorar la propia muerte de Dioniso, que como el animal despedazado³⁶

p. 124) se trata de un error, dado que otros testimonios hablan del *ágora* (*ikria*) o del *asty*: ver para las distintas opiniones la nota 27. Aunque los testimonios que hablan del Leneo “*en agrois*” puedan derivar de algún un error, sí hay una posible rememoración de un ambiente rural (vinculado al “lagar”) como ocurre en los *Acarnienses* de Aristófanes (notas 21 y 27). Algo de este “ambiente” rústico y agrario podría adivinarse también por las conexiones de Dioniso Leneo con otras divinidades de la agricultura en otros lugares como en Micono, donde se hacían sacrificios el 10 del mes leneo a Deméter, Core y a Zeus Buleo y el 12 a Zeus Ctonio y Gea Ctonia y Dioniso Leneo, por la cosecha (S.I.G.³ 1024: δωδεκάται Διονύσω Ληνεῖ ἐτίσιον· ὑπὲρ καρπῶν Διὶ Χθονίῳ Γῆ Χθονίῃ δερτὰ μέλανα ἐτίσια); cf. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 36.

34 Sch. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 4, 4 (Stählin): ληναίζοντας· ἀγροικὴ ᾠδὴ ἐπὶ τῷ ληνῷ ἀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιείχεν τὸν Διονύσου σπαραγμόν. El escoliasta a Clemente glosa un término ἐπιλήμιε mencionado en un himno órfico a Dioniso (nº 50; el himno da el título a Dioniso de *Lysios* –liberador- y *Lenaios* –señor del lagar-). Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 35 señala que el resto de la glosa menciona a hombres coronados de hiedra en estado de intoxicación; quizás la última parte del escolio se está refiriendo al ritual propio de los σκώμματα ἐκ τῶν ἀμαξῶν, burlas desde los carros (sch. Ar. *Hippeis.*, 546, Suida s.v. ἐξ ἀμάξης) que se atribuyen a la fiesta –como en *Choes*- y que Pickard-Cambridge piensa que fueron introducidos tardíamente desde las Antesterias. Posiblemente los hombres hacían burla, insultos ritualizados e imitación de un ritual en el que se cantaba en torno al lagar y se conmemoraba la muerte desmembrado de Dioniso, en una celebración posiblemente de mujeres (*lenai*) y “secreta”, relacionada con la muerte y restauración del dios.

35 Ver nota anterior. Según Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 40 las representaciones en Leneas no fueron formalizadas (con oficiales de la *polis*) hasta el 440; antes serían más informales emanadas de los hombres disfrazados y borrachos como los que menciona el escolio que hacían insultos (desde los carros?) de acciones rituales y temas, entre los que pudo estar (según el mismo escolio) el desmembramiento del dios y sobre todo las ceremonias con danzas orgiásticas (al que podría aludir el término término *lenaizontas*) de las mujeres-ménades del dios.

36 La muerte del dios por desmembramiento, así como el despedazamiento de sus víctimas constituía un aspecto esencial del ritual místico conmemorativo de las ménades: cf. Phot., s.v. *nebrizein*; Plut., *Quaest. Rom.*, 112 (*Mor.*, 291a); *Quaest. Graec.*, 38 (*Mor.*, 299e-f); *De defectu oraculorum*, 14 (*Mor.*, 417c); Clem., Alex., *Protr.*, XII, 119; Harp., s.v. *Nebrizon*; ménades en imitación del *pathos* del dios,

o la uva exprimida, posibilitaba el acceso a la vida nueva y al vino nuevo. Estas mujeres son las mismas esposas e hijas de ciudadanos (que en el *agon* “llamaban al dios”, a Iaco, el niño, hijo de Sêmele, Plutodotas), que realizan sus ritos, como seguidoras y cercanas a Dioniso, sin salir del contexto de la ciudad, lo que por una parte muestra probablemente un lugar para las mujeres de forma autónoma (por lo menos en la realización de estos ritos ellas solas³⁷), pero al mismo tiempo un control del menadismo y de las seguidoras nocturnas de Dioniso por parte de los hombres; ellas llevan a cabo sus ritos, sí, pero dentro de la ciudad y controlados por tanto e integrados en una fiesta organizada por hombres. Hay razones para creer que las Leneas fueron reestructuradas, como otras fiestas de Dioniso, en el s.VI, ya que en ellas estaba implicado el sacerdote eleusino daduco, que aparece por primera vez inscrito en el Vaso François del 570. Determinados indicios, que hemos expuesto en otro lugar, hacen pensar que esta reorganización se llevó a cabo en el s.VI, con Solón, con la incorporación de los Misterios a la ciudad, y quizás fue completada en época de la tiranía³⁸.

¿Podría pensarse que la “llamada del dios”, asunto de las mujeres en Delfos y realizada en esta fiesta por hombres controlada por oficiales de *polis* (por el arconte rey y por un sacerdote masculino de Eleusis), había sido objeto de una manipulación o de un cambio coincidente con la reestructuración del ritual en esos momentos, en el s.VI³⁹? Heráclito constata la existencia de una *pompe*, como en Atenas, en la que participarían hombres y mujeres, pero la “llamada del dios” en Atenas se realizaba según las fuentes en el *agon* y de noche⁴⁰; tal vez había sido prerrogativa de las ménades esta función en sus rituales en los que “hacían de *lenai*”⁴¹. Estos ritos de mujeres parece que siguen realizándose en la ciudad, aunque están silenciados por las fuentes (al menos escritas), y eran llevados a cabo posiblemente fuera de la mirada de los hombres, conmemorando quizás la muerte dios y su epifanía, como la del vino, en torno al lagar, y con la capacidad de manipulación del vino (como mediadoras entre éste -igualado a Dioniso- y los varones de la ciudad), aunque quizás a partir de un determinado momento no son ellas en la *polis* las encargadas de “llamar, invocar o despertar” a Iaco, el dios del vino, tarea encomendada al daduco eleusino.

despedazan animales o plantas que simboliza, como *mimema*, el desmembramiento de Dioniso mismo: cf. Lada-Richard, *opc.ti.*, p. 94, p. 192-193. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, p. 283, n.15.

37 Noël, *art.cit.*, p. 80-81.

38 Ver nota 29. Los Céricas a los que pertenecía el daduco no aparecen mencionados en el Himno homérico a Deméter: cf. M. Valdés, *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, p. 177, n.22 y 23 y p. 217 ss. También pudo terminar de regularse con los tiranos, momento de nacimiento de representaciones trágicas y de construcción del teatro que conllevaría también transformaciones en la fiesta.

39 Momento en el que se regulan las fiestas de mujeres con Solón: Plut., *Sol.*, 21.5-6.

40 Ver nota 21.

41 Es posible en cualquier caso que hubiera cierto “reparto” de tareas, como en Delfos posteriormente, donde la función sacrificial (que se asocia al desmembramiento) estuviera en manos de hombres (en Delfos los *Hosioi*, según Plutarco, *Mor.* 365 a) mientras que las mujeres (*Thyades* en Delfos: Plut. *Mor.*, 365 a) estarían encargadas de “despertar al dios”. En cualquier caso también la conmemoración del desmembramiento forma parte del ritual de las ménades (ver nota 36). B.C. Dietrich, “Divine Mandates and conflict at Delphi”, *Kernos*, 5, 1992, 41-58, p. 53.

Pasamos a otro de los ritos de mujeres, de ménades, en torno a Dioniso realizado por las mujeres áticas. Se trata de la fiesta trietérica realizada cada dos años en Delfos por las seguidoras del dios, las *Thyades*, a la que acudía una delegación ateniense. Puede suponerse que estas *Thyades* son en parte similares o las mismas que las que realizan los rituales de las Leneas: mujeres e hijas de ciudadanos posiblemente distinguidos de la ciudad⁴². Las fuentes que describen el ritual son tardías⁴³. Sin embargo hay alusiones muy claras a este rito de Delfos y su impacto en Atenas en el teatro del s.V, como hemos visto más arriba⁴⁴. Posiblemente la participación de mujeres áticas en la fiesta de Delfos se remonta al arcaísmo⁴⁵ y quizás pueda relacionarse con algún momento de regulación de las relaciones con Delfos. Durante el s.VI en Ática se produce una transformación en la iconografía de la representación de mujeres, de ninfas en torno a Dioniso, a la aparición de ménades (caracterizada por el *thyrsos* y otros atributos) a partir del 550, que tal vez pueda estar relacionado con ésta y otras fiestas de mujeres en torno a Dioniso donde van perfilándose los papeles rituales de las ménades⁴⁶.

El ritual de Delfos consistía en un despertar del dios, llamado Iaco, y representado como un niño, con el epíteto de Dioniso *Liknites*, el dios de la criba mística (el *liknon*) del grano, usado para llevar al niño como en una cuna⁴⁷. El ritual rememoraba también sin duda el momento en el que el niño fue entregado a las ninfas para que lo criaran, pero también su muerte despedazado, desmembrado,

42 Así al menos eran las *gerarai* en las Antesterias, compañeras de la *basilinna*. De hecho Pólux, 8.108, habla de las *gerarai* como las que realizan ritos sagrados que no pueden nombrarse para Dioniso junto con otras misiones (*theoriai*), quizás refiriéndose a ésta de Delfos.

43 Paus., 10.4.3; ver más abajo notas 47-48. Dietrich, *art.cit.* (con bibliografía). Han tratado el tema, entre otros: Jeanmaire, *op.cit.*, pp. 157-219. Burkert, *op.cit. Homo Necans*, pp. 123-125. M.Ch. Villanueva Puig, "À propos des Thyades de Delfphes », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome*, Rome, 1986, 31-51. K. Kerényi, *Dionisos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, 1976, 213-27; M. Daraki, *Dionysos*, Paris, 1985, pp. 20-21, 127-129.

44 Eurípides, *Ión*, 714-717. F.I. Zeitlin, *Playing the Other Essays on Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago, 1996, pp. 300-303, piensa que se refiere en efecto al rito de las *Thyades*. Mencionado también por Esquilo, *Eum.* 22ss (en el Parnaso rememorando el mito de Penteo y su desmembramiento); Eur. *Bacch.* 306 ss ("Más aún, a él en persona lo verás sobre las rocas de Delfos, dando saltos entre las antorchas sobre la meseta de noble cresta, blandiendo y agitando su ramo báquico); Ar. *Nubes* 603 ss. Cf. A. Henrich, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP*, 82, 1978, 121-160, p. 144.

45 Ver más arriba para el mes *Dadophorios* en Delfos arcaico la nota 7.

46 Henrich, *art.cit.*, *Greek Maenadism*, p. 144. A. Henrichs, "Myth visualized: Dionysos and his circle in sixth-Century Attic Vase-Painting", in *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu, California, 1987, 92-124, p. 99 ss; M.W. Edwards, "Representation of Maenads on Archaic red-figure vases" *JHS*, 80, 1960, 78-87.

47 Plutarco, *Isis et Osiris*, 35 (*Mor.*, 365 A): ver nota siguiente. Plutarco, *Questiones graecae*, 12 (*Mor.* 293 c-d: aquí Plutarco habla del ritual de Heróida que tiene un sentido secreto que sólo las *Thyades* conocen; del texto de Plutarco se infiere que hay ritos celebrados públicamente y otros en secreto y podrían estar relacionados con el retorno de Semele); Plutarco, *Consolation ad uxorem*, 10 (*Mor.* 611d: fórmulas místicas del culto -*orgiasmon*- de Dioniso); Plut., *De E apud Delphos* 9 (*Mor.* 388e-399a); Plut., *Mulierum virtutis* 13 (249e: episodio de Anfisa); Plut., *Quaestiones convivales*, 2,3 (*Mor.* 636e). Orph. Frag. 214 Kern; sch., Licofrón. *Alexandra*, 212. *Liknites*: "el que está en la cuna": Otto, *op.cit.*, p. 65; Hsch., s.v. ΛΙΚΝΙΤΗΣ· ἐπίθετον Διονύσου· ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παῖδια κοιμῶντα. El Himno órfico 46 invoca a Dioniso *Liknites*. Cf. B.C. Dietrich, "Dionysos Liknites", *CQ*, 8 1958, 244-248.

como señala Plutarco (*Isis-Osiris*, 35, *Mor.*, 365a) y su resurgimiento o despertar por parte de las *Thyades*, que podría remontarse a época arcaica.⁴⁸

Los ritos secretos de las *Thyades* que tienen pues un papel esencial⁴⁹ para llamar y conseguir el resurgimiento de Dioniso y su despertar de la muerte, su epifanía⁵⁰, se realizaban a la luz de las antorchas. Plutarco habla de ritos celebrados por la noche, *Nyktelia* (tanto de hombres como de mujeres)⁵¹. El dios mismo es llamado *Nyktelios* en Delfos⁵². En los textos vistos más arriba de *Antígona* de Sófocles se percibe claramente esta asociación de la la epifanía de Dioniso niño (*Pais*), llamado Iaco, rodeado por las *Thyades* que danzan en torno suyo, con las nocturnidad: “¡Ah, tú que organizas los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de los cantos nocturnos, hijo retoño de Zeus, hazte visible, oh señor, a la vez que tus servidoras las *Tiades*, que, transportadas, te festejan con danzas toda la noche (μαινόμεναι πάννυχτοι χορεύουσι), a ti, Iaco, el administrador de bienes!”⁵³.

48 Ver notas 30, 31, 32, 36. Ver Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 123-124; cuando Dioniso fue desmembrado, sus miembros fueron entregados a su hermano, habiendo sido puestos en un caldero, pero él los preservó cerca del trípode: Calímaco, fr. 643 Pf. = sch. Lyk, 207; Calim, fr. 517 Pf.; Filócoro, *FGrH* 328 F 7. Plutarco confirma que la gente de Delfos pensaba que los restos de Dioniso estaban con ellos, y los *Hosioi* ofrecían en secreto sacrificios en el templo de Apolo mientras que las *Thyades* despiertan a *Liknites*: ver nota 41. Para el mito del desmembramiento de Dioniso ver también: Origen, *Cels.*, 4. 17; Orph, fr., 210, 211, 214 Kern; Diodoro Sículo I 96; III 62; V 75.4. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II,17,2; II,18,1-2. Arnobio *Ad. Nationes* V,19. Aunque aparentemente la primera mención clara al desmembramiento de Dioniso se encuentra en Calímaco (ver *supra*), el mito podría ser anterior si se acepta la noticia que lo relaciona con Onomácritos en Atenas en el s.VI: Paus, 8.37.5; podría verse también una alusión en Píndaro (F 133.1) y tal vez en el *Himno homérico a Dioniso*, v. 11 que, según algunos, alude a la fiesta trietérica o a los tres nacimientos del dios (ὡς δὲ τὰ μὲν τρία: F. Cassola, *Inni Omerici*, Roma, 1975, p. 15) o bien, es una posible mención del desmembramiento del dios, “cortar al niño en tres trozos”: A. Barigazzi, “Onomacrito e il primo inno omerico a Dioniso”, *RFIC* 91, 1963, p. 338-40 (sustituye *tamen*, en lugar de *ta men*, por *tamon*); D.M. Cosi, “Orfeo e l’Orfismo tra continuità e innovazione”, in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, eds., *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’Antichità (Atti dei seminari napoletani 1996-1998)*, Napoli, 2000, 139-159, p. 158. R. Seaford, “Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries”, *CQ* 31, 1981, 252-275, p. 266, supone la existencia de un ritual antiguo en Delfos de desmembramiento y renacimiento del dios dedicado a Dioniso *Liknites*. Ninfas de Delfos que acogen y cuidan al dios: ver *supra* el texto de *Antígona*; Esquilo, *Euménides*, 22 (ninfas de la roca Coricia); Otto, *op.cit.*, p.64.

49 Similitud del papel de diosas (y mujeres en el rito) en otros mitos de desmembramiento y restauración (en un caldero): Tántalo inmoló a su hijo Pélope a los dioses, troceándolo, hirviéndolo y sirviéndoselo en un banquete. Los dioses, horrorizados al descubrirlo, le devolvieron la vida. Según Baquílides fue Rea la que lo curó volviéndolo a meter en el caldero (en este caso el hervir los trozos es un medio de restaurarlo a la vida). En la versión de Píndaro es Cloto, una de las Parcas (diosas asociadas al nacimiento), quien lo alza del “caldero purificante”. Pélope estaba asociado a los juegos olímpicos. En Olimpia se sacrificaba por la noche un carnero negro en honor de Pélope: Baquílides fr 42. Píndaro *Ol.* I, 26, 27, 47-53. Eurípides *If. Taur*, 386-88. Higino, *Fab.* 83. Las mujeres rendían culto al niño divino en una cueva consagrada a Ilitia, donde se celebraba de forma misteriosa su nacimiento: cf. Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; Otto, *op.cit.*, p. 63-64 (mujeres de Élide convocaban a Dioniso, con canción); Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 125.

50 Tal vez en origen, con estos ritos simplemente se hacía posible la epifanía y la presencia del dios, pero sin duda ésta se asoció (si no lo estaba desde el principio) al renacimiento del dios de la muerte (desmembrado) y a su imagen no sólo como un dios adulto sino como un niño.

51 Plut., *Isis-Osiris*, 35, *Mor.*, 365A.

52 Plut., *Sobre la E de Delfos*, IX, *Mor.* 389^a.

53 Soph. *Ant.* 1149-1152.

Las bacantes de Delfos son denominadas por Eurípides en *Ión* como *nyktipoloi*, noctívagas (“*Oh cumbres del Parnaso, que tenéis un murallón de piedra y un lugar junto al cielo, donde Baco levanta sus teas encendidas y salta ágil con su noctívagas* -νυκτιπόλοις- *bacantes*”)⁵⁴. Pero quizás es en la propia obra de las *Bacantes* que no se desarrolla en Delfos (aunque menciona los ritos del Parnaso, 306 ss) sino en Beocia, donde el dios reivindica este espacio de la nocturnidad para él mismo y especialmente para los ritos de las Bacantes, de las ménades. Pregunta Penteo, el rey de Tebas: “¿Estas ceremonias las celebras de noche o de día?” Dioniso contesta: “*La mayoría de noche. La oscuridad guarda un carácter venerable*” y Penteo replica: “*Ésa es más engañosa y corruptora para las mujeres*”, a lo que responde el dios: “*También durante el día puede encontrar cualquiera cualquier vicio*” (485 ss trad. C. García Gual).

El dios destaca el carácter venerable y secreto de los ritos nocturnos de las mujeres mientras que Penteo expresa y representa la preocupación de la *polis* por el peligro de la nocturnidad y de la ausencia del control de las mujeres. Al final la *polis* encuentra una solución de compromiso permitiendo, como en Atenas, los ritos nocturnos que reclama el dios pero supeditados a la organización poliada y delimitados en un tiempo y espacio ritual, que aunque respeta en algunos casos la autonomía en el ritual de las mujeres, pone bajo el control de la ciudad y de los hombres estos ritos.

El ritual de Delfos de las *Thyades* está, según Themelis, representado en los *poloi* de las cariátides del tesoro de los sifnios en Delfos (del 530-525 a.C.). Este autor interpreta las escenas como el despertar de Dioniso/Iaco por las *Thyades* en esta localidad y señala la presencia de elementos rituales que encontramos en vasos del Ática, en los famosos vasos de las Leneas: el *liknon*, el pilar y la máscara del dios, que podrían hacer referencia, en efecto, a un ritual de ménades y seguidoras de Dioniso que conmemorara la epifanía del dios⁵⁵.

Entramos con ello en el último de los rituales de mujeres que vamos a examinar: los de las mujeres en las Antesterias. No vamos a adentrarnos en detalle en esta compleja fiesta que contaba con varias ceremonias en las que pueden descubrirse actividades tanto para las mujeres, como para los varones y posiblemente los niños y las familias⁵⁶. Traemos a colación la fiesta sin embargo porque precisamente los llamados “vasos de las Leneas” se han puesto en relación, cada vez con más frecuencia y con distintas argumentaciones, con esta fiesta de las

54 En esta obra como señala Zeitlin (*op.cit.*, pp. 300-303) se produce un paralelismo entre Dioniso niño y Ión abandonado en Delfos en una cesta de niño.

55 P. Themelis, “The Cult Scene on the Polos of the Siphnian Karyatid at Delphi”, en R. Hägg, *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athènes-Liège, 1992, 49-72.

56 Para la fiesta: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 10 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, p. 47 ss; Kerényi, *op.cit.*, p. 300 ss; Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo.*; Parke, *op.cit.*, p. 107 ss; Simon, *op.cit.*, p. 92 ss. Para la interpretación de la celebración como fiesta de año nuevo en la que se invierte el orden establecido: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 213 ss. Noel, *art.cit.*; R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Michigan, 1992. S. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004, p. 223 ss. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, p. 290 ss. Más bibliografía en M. Valdés, “La religión cívica en Atenas arcaica II”, *ILU*, 10, 2005, 261-326, p. 310 ss.

Antesterias, o fiesta también del vino nuevo⁵⁷. En las representaciones vasculares aparecen mujeres, ménades y/o sacerdotisas, aparentemente en distintos estadios de una ceremonia o ritual que contaría con varias fases. Hay que señalar que es posible que las representaciones no sean, como decíamos más arriba, una transposición fidedigna de ningún rito concreto (como muestra la presencia mítica de los sátiros) y también es probable que puedan referirse a más de una celebración de mujeres⁵⁸.

Los vasos muestran a mujeres o sacerdotisas, mujeres sin duda de la ciudad, realizando varios ritos en torno al ídolo de Dioniso representado por su máscara que se colgaba en un pilar vestido. Las mujeres aparecen danzando de forma extática, como las ménades, o de forma más pausada; también se muestra la presentación de ofrendas; éstas se ponen en una *trapeza* (la mesa destinada a los sacrificios⁵⁹); en las imágenes las mujeres también manipulan el vino que pasa de grandes *stamnoi* a jarras más pequeñas, *skyphoi*, lo que recuerda el papel de mediadoras de las mujeres entre el dios del vino y el vino mismo (el vino puro) y los hombres que lo beben mezclado como recuerda el mito en Atenas de Anfiction relacionado con la fiesta⁶⁰. Los vasos comienzan hacia finales del s.VI (en el último tercio) y continúan durante la época clásica. La mayoría son *stamnoi* pero algunos de ellos son también *lekythoi*⁶¹. En uno de ellos, en este caso un *chous*, vaso específico relacionada con el segundo día de las Antesterias, *Choes*⁶², se representa la máscara del dios, posiblemente antes de ser colgada en el pilar, en un *liknon* al que se le ofrece comida⁶³; al otro lado se representa a una mujer con un cántaro, el vaso emblemático del dios. Es posible que esta imagen muestre un momento o un estadio distinto, posiblemente anterior, del ritual de epifanía del dios, quizás antes de la “reconstitución” de Dioniso, haciendo referencia por otro lado también, a través del *liknon*, a su infancia y tal vez al mito de desmembramiento y recomposición del dios, asociado a Dioniso *Liknites* en Delfos.⁶⁴

57 Para los vasos: ver nota 23.

58 Su propio lenguaje: Frontisi-Ducroux, *op.cit.* (aunque se decanta por las Antesterias más adelante: *art.cit.*). No descarta que representen más de una fiesta: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, pp. 33-34. Ver Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Themelis descubre los elementos del *liknon*, la máscara y el pilar en Delfos y también puede verse en el vaso de Ruvo: Themelis, *art.cit.* p. 69. Ver nota 65.

59 *Trapeza*: ver más arriba la nota 31 (referencia velada a sacrificio animal?).

60 Filócoro *FGrH* 328 F 5; Fanodemo *FGrH* 325 F 12 (Ateneo, XI 465A). B. Bravo (*Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa-Roma, 1997, pp. 33-34) piensa que el ritual de mujeres se realizaría en el primer día de las Antesterias, *Pithoigia* (momento de apertura de los *pithoi*). Es posible, sin embargo, que si se realizaba algún ritual secreto de “recomposición” del dios (por parte de la *basilinna* y las *gerarai*) tuviese lugar en la noche de *Choes* (día de polución) a *Chytroi* (momento de retorno de orden: cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 233 ss). También es posible que los vasos no sólo muestren distintos estadios o momentos de una misma fiesta (las Antesterias en momentos diversos) sino también distintos rituales de fiestas diferentes. Cf. Bravo, *op.cit.*, p. 91.

61 Hamilton, *op.cit.*, p. 135.

62 Vaso del pintor de Eretria: ARV² 1249, n° 13 = G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951, n° 271.

63 Posible ritual de *Theoxenia*: S. Peirce, “Visual language and concepts of cult on the “lenaia vases”, *ClAnt*, 17, 1998, 59-95.

64 Ver para *Liknites*: notas 23 y 47. Aunque la fuente es tardía, este mito pudo haber estado pre-

Pero ¿quiénes eran estas mujeres? Sin duda se trata de mujeres atenienses, de nuevo esposas e hijos de los ciudadanos que tienen una relación privilegiada con el dios del vino y que realizan ritos posiblemente nocturnos. En los vasos de las Leneas no hay ningún indicador de que los ritos fuesen realizados de noche, pero dada la nocturnidad de las danzas y de coros de las bacantes y ménades en la literatura y en los ritos de Delfos por ejemplo, cabe suponer que también en esta ocasión se realizarían de noche, como por otra parte podría mostrar la presencia de una antorcha en el vaso de Ruvo⁶⁵, de época helenística, que representa un tema similar, si no idénticos al de los “vasos de las Leneas”, aunque en este caso se hace referencia explícita (como posiblemente en Delfos) a un sacrificio animal.

Un indicio adicional más para pensar que estas ceremonias eran nocturnas lo proporciona el estudio de un autor, Bravo, que ha interpretado dos fragmentos de Anacreonte (que se remonta a finales del s.VI) y otro de Critias (en el s.IV) como composiciones realizadas para este tipo de ceremonias, en el contexto de las Antesterias⁶⁶. En los textos aparece claramente que se trataba de *pannychides*, es decir, de ceremonias nocturnas de mujeres con coros y danzas (con la presencia del vino). Bravo supone que las ceremonias serían privadas (varias ceremonias privadas simultáneas vinculadas a gente con alto nivel económico) y se realizarían al mismo tiempo que los *symposia* de los maridos, padres e hijos en el contexto de esta fiesta de las Antesterias. En este caso, tendríamos de nuevo cierta autonomía de los rituales femeninos pero “supervisados” de cerca por los varones de la ciudad. De todas formas, del mismo modo que Frontisi Ducroux⁶⁷, nosotros no pensamos que estas ceremonias se realizasen siempre en conexión con un simposio; es decir, también pudieron tener un carácter autónomo. Tampoco pensamos que todas fuesen privadas, pues es posible que algunas ceremonias nocturnas o *pannychides*, a las que se refieren las fuentes y que se perciben en las imágenes, puedan ponerse en relación también con el ritual de la *basilinna* y las *gerarai* que realizaban ritos secretos, *aporretoï*, innombrables –de nuevo posiblemente nocturnos⁶⁸– en el santuario del Dioniso en *Limnais*⁶⁹.

sente desde el s.VI. Ver notas 29 y 48.

65 Ruvo amphora Naples: Heydemann 2411; cf. F. Cumont, « La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription », *AJA*, 37.2, 1933, pp. 242-243. Themelis, *art.cit.*, p. 69.

66 Bravo, *op.cit.*, p. 29 ss. Critias fr. 8 Gent.Pr. (88B 1 D.-K): Ateneo XIII 600 D-E. Anacreonte, fr. 63 y 62 Gent, en P. Oxy, XXII 2321 (Lobel, 1954).

67 Frontisi, *art.cit.*, p. 123 ss.

68 Como podría serlo la *hierogamia* de la reina con el dios en el *Boukolion* (quizás, otro estadio del ritual). Cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 233 y nota siguiente.

69 Como presumiblemente se realizaban en el templo del dios en *Limnais* (que sólo abría el día de *Choes*) estos ritos pudieron realizarse la noche de este día, tanto allí como también tal vez en la *oikía* (ver nota. 28) que se encontraba dentro del recinto del templo. Ver para el rito: Ps- Demóstenes, *Neera* (59), 73-78. *Gerarai* y boda de la *basilinna*: Hesych, s.v. Διούσου γάμος; Hesych, s.v. *gerarai*: “sacerdotisas, en particular aquellas que realizan los sacrificios a Dioniso en *Limnai*, catorce en número”; Etym. Magn. 277.35 s.v. *gerairai*: “Entre los atenienses doce mujeres santas (*hierai*) que designa el *basileus* igual en número a los altares de Dioniso en honor del dios. Así Dionisio de Halicarnaso”, lo que recuerda la noticia de Teócrito cuando alude a los “12 altares”: ver n. 22. Polux, 8.108: s.v. *gerarai*:

Hemos supuesto en otro lugar que estos ritos secretos podrían tratarse de la “reconstitución del dios” en el contexto del mito de la muerte y desmembramiento del mismo, mito órfico pero con raíces antiguas en las fiestas agrarias áticas⁷⁰. De nuevo son las mujeres las capaces de hacer posible el resurgimiento del dios en esta fiesta, su epifanía y el milagro de su don principal, el vino, cuyas jarras se abrían por primera vez en el primer día de las Antesterias. Las mujeres no sólo manipulan el vino y son intermediarias entre éste (o el dios) y los varones (en el simposio), sino que también probablemente hacen posible con su invocación y sus ritos la presencia del dios (que mira y que supervisa) manifestada en el ídolo y en la máscara⁷¹ y quizás, si admitimos el mito de la muerte del dios en la fiesta (donde según fuentes tardía se contaban relatos “órficos”⁷²), la recomposición que podría haber realizado “en secreto” el colegio de la *basilinna* y las *gerarai* en el santuario de Dioniso en *Limnai*; quizás a este mito se refiere, de forma velada, la única representación que muestra la máscara del dios fuera del pilar, en el *liknon*⁷³. Al fin y al cabo, el día de *Choes* era un día de *miasma* y polución, vinculado a los niños, que podría recordar no sólo la llegada de Orestes, sino especialmente la muerte del dios a manos de los titanes; el día siguiente, el de *Chytroi*, de los calderos, se ponía de manifiesto la renovación del orden (se recordaba el mito de Deucalión y el diluvio primigenio) que podría ponerse en relación con el resurgimiento y el renacimiento del dios “cocido” en el mito en un caldero.⁷⁴

Las mujeres tienen una especial relación con Dioniso y con la nocturnidad, no sólo porque se asocian, como la Noche, con el caos y lo primigenio, sino también por su vínculo con lo venerable, lo indecible y la presencia de la divinidad. En este esquema tiene especial relevancia su relación con Dioniso, el dios del vino, que aunque divinidad cívica por excelencia, como dios del simposio, tiene una faceta que lo presenta como lo “otro”, extranjero, diferente, aspectos a los que sólo pueden acceder, por sus propias características, las mujeres y especialmente las mujeres en sus ritos nocturnos.

“las que sacrifican (*ethuon*) los sacrificios innombrables (*ἀρρητα ἱερά*) con el resto de las embajadas sagradas (*theoriai*, posiblemente a Delfos: ver nota 42). El rey las establece catorce en número (...)”. Arist. *Ath.* 3.5 (*hierogamia*). Su juramento se realiza delante de oficiales eleusinos, lo que no quiere decir que también sus ritos secretos se hicieran delante suyo; posiblemente estarían ellas solas. Cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 234-235.

70 Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Ver también Burkert en nota anterior.

71 Ver para la máscara: Frontisi Ducroux, *op.cit.*

72 Filóstrato, *Vit. Apoll.*, IV.21 (Horas, Ninfas, Bacantes).

73 Enócoe Vlastos (Athens 266; fig. 10); ARV² 1249, 13; van Hoorn, *op.cit.*, fig. 38. Themelis, *art.cit.*, p. 68. *Liknon* también en crátera del museo de Ferrara, T. 128, inv. No 2897: I. Loucas, “Meaning and place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128”, in R. Hägg (ed.), *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods*, Liège, 1992, 73-83; se representa una divinidad masculina -Dioniso- y divinidad femenina que podría ser la “Madre de los dioses”; delante de ellos una mujer que parece una sacerdotisa lleva un *liknon* cubierto en su cabeza; hay también danzas estáticas; Loucas cree que hace referencia a los Misterios de Flia. En los misterios de Flia, como en los de Agras tal vez se hacía alusión al nacimiento del dios: Valdés- Martínez Nieto, *art.cit.* Posible alusión a desmembramiento de Dioniso en vaso de Vlastos: Seaford, *art.cit.*, *Dionisyac Drama*, p. 267, n. 135. Cf. Burkert, *op.cit.*, p. 236-237.

74 Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Relación entre Dioniso *Liknites* y el día de *Choes* (y ceremonia de despertar de las *Thyades*): Dietrich, *art.cit.*, *Divine Madness*, p. 55.

Ciertos indicios, como la iconografía, apuntan a una revivificación o un especial interés en estos ritos en la segunda mitad del s.VI en Atenas. Las representaciones de Bacantes, ménades comienzan en esta época y los vasos de las Leneas poco después, a finales del s.VI⁷⁵. Es la época de los tiranos, en la que se da por un lado la excepcionalidad de un poder único con ciertos rasgos y trazas en el imaginario de vuelta a lo primigenio, a la “edad de Crono” (y donde el mismo Pisístrato se reconoce como icono de Dioniso)⁷⁶, siendo al mismo tiempo época de integración pero también de control y regulación de la *polis* de lo marginal, incluidas las mujeres, que cobran algo más de protagonismo (en la iconografía). Se permite en cierto modo lo anormal, el caos, los ritos nocturnos, pero al mismo tiempo se controlan y se perfilan por la ciudad. Son las mismas ménades las “ciudadanas” o esposas de ciudadanos en muchos de estos vasos como ocurre también en el mito y en otras prácticas rituales (esposas-hijas, sacerdotisas y ménades, *Thyades*).

Las mujeres áticas quedan integradas en lo misterioso, en el culto de un dios de la eschatía, de la marginalidad, pero también de la centralidad cívica, que se reafirma y se convierte en una divinidad relevante para la *polis* (a diferencia de Esparta), referente esencial para el *demos* (especialmente con el teatro) desde los tiranos y con la democracia; a las mujeres, aunque integradas con los desarrollos de la tiranía en estos aspectos (o ratificadas en algunos de ellos, frente a la exclusión y las limitaciones de Solón) se les reserva de modo especial el espacio de la Noche, como a los jóvenes de ambos sexos en edad de iniciarse, aún no plenamente integrados en la *polis*, en sus ceremonias nocturnas. La noche es el espacio y el tiempo de la reversión, de lo misterioso, pero por ello también es el momento en el que se produce lo esencial (el desmembramiento y la reconstitución del dios y su epifanía) que tiene repercusiones para la comunidad.

Las mujeres áticas no dejan de cumplir su papel con respecto al dios como sus compañeras habituales (sacerdotisas, ménades, *lenai*, *Thyades*), vinculadas a los más profundos misterios de su existencia y divinidad, en una *polis* que no olvida ni relega al dios y por tanto tiene que aceptar la nocturnidad y la feminidad, eso sí, controladas desde la ciudad.

75 Para vasos con representaciones de ménades y “vasos de Leneas” ver nota 23. Cf. J. de Genière, “Vases des Lénéennes?”, *MEFRA*, 99, 1987, 43-61, que enfoca más el problema desde el punto de vista de la clientela que recibía estos vasos, en su mayor parte, especialmente para los *stamnoi*, etruscos. Puede consultarse también: A. Schöne, *Der Thiasos: Eine ikonographische Untersuchung über das Gefolge des Dionysos in der attisc, hen Vasen-malerei des 6. Un 5. Jhs. v. Chr.*, Göteborg, 1987, p. 173 ss.

76 M. Valdés, *op.cit.*, *El nacimiento de la autoctonía*, p. 220. Edad de Crono: Arist., *Ath.*, 16.7 y Plato, *Hipparchus*, 229b. Ateneo, XII 533C. M. Valdés, “Inversión de roles y rebelión de esclavos en el imaginario griego”, *Studia Historica (Historia Antigua)* 25, 2007, 57-77.

EL CULTO IMPERIAL EN LA ANFICTIONÍA PILEO-DÉLFICA

THE IMPERIAL CULT IN THE AMPHICTYONY OF PYLAE AND DELPHI

FERNANDO LOZANO GÓMEZ

Universidad de Sevilla

ROCÍO GORDILLO HERVÁS

Universidad Pablo de Olavide

ARYS, 8, 2009-2010, 61-78 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La evolución político-religiosa del territorio griego durante época romana supuso la introducción del culto al emperador. Los distintos koina eran los encargados de su administración y organización, y sus sedes solían corresponder con los principales centros sacros de caracterización panhelénica. El presente artículo pretende consolidar a través de fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas, la visión de Delfos como sede de uno de los rituales agonísticos dedicados al emperador y la implicación de la Anficiónía Pileo-Délfica en la coordinación de las honras a los emperadores.

ABSTRACT

The political-religious development of Greece during Roman times resulted in the introduction of emperor worship. Different koina were responsible for the administration and organization of these cultic acts. The headquarters of these leagues often corresponded to sacred places with Panhellenic meaning. This article seeks to consolidate through epigraphic, literary and archaeological sources, the vision of Delphi as the site of one of the agonistic rituals dedicated to the Emperor and the involvement of the Amphictyony of Pylae and Delphi in coordinating the honors to the emperors in this place

PALABRAS CLAVE

Religión romana, Liga Aquea, Delfos, Anficiónía, Culto imperial, Agones.

KEYWORDS

Roman religion, Achaean League, Delphi, Amphictyony, Emperor worship, Agons.

Fecha de recepción: 11/04/2007

Fecha de aceptación: 25/06/2010

A partir de la victoria de Octavio sobre Antonio en Accio, el territorio que pasó a formar la provincia romana de Acaya, sufrió transformaciones profundas entre las que cabe destacar, siguiendo a Rizakis, Plácido y Alcock, el avance del proceso de oligarquización de la vida política que venía sufriendo el Oriente griego y el cambio del eje económico y político de la región que se plasmó en la creación de nuevos centros urbanos, como Nicópolis, o el establecimiento de nuevas colonias, como Patras. Este último desarrollo llevó emparejado un proceso de movimientos poblaciones cuyo objetivo fue dismantelar viejos enemigos y dotar de recursos humanos a los centros de nuevo cuño¹. Fruto de este nuevo reparto del poder en la provincia fue también la reorganización profunda que sufrió una de las instituciones más tradicionales de Grecia, la Anficiónía Pileo-Délfica, que pasó a ser dominada por los enviados de la advenediza Nicópolis. En efecto, Augusto cambió el reparto de los consejeros de la reunión que pasó a estar formado por 10 nicopolitanos, 2 tesalios, 2 focidios; 2 delfios, 2 dorios (uno de Metrópolis y otro del Peloponeso, que habitualmente se reservaba para Esparta), 2 jonios (uno de Atenas y otro de Eubea), 2 beocios y 2 locrios². Un total de 24 representantes, la cifra tradicional, pero que en vez de ser enviados por los antiguos doce pueblos, cada uno con dos votos, pasó a estar claramente controlada por Nicópolis, que reunía a los pueblos de la Grecia occidental, y dirigía las acciones de la liga según las líneas marcadas por Roma. Se ha apuntado que la función de control recayó efectivamente sobre un cargo creado también en este momento, el epimeleta, que actuaba a modo de comisario político de los emperadores en la liga, como prueba el hecho de que los cinco primeros próceres que ocuparon este puesto, entre los reinados de Tiberio y Nerón, sean todos nicopolitanos y recibieran con frecuencia el título de *filokaisar*³.

La proximidad al poder central se manifestó pronto en la aprobación de honras de carácter divino para los emperadores. El presente artículo se dedica al

1 A. D. Rizakis, "Roman Colonies in the Province of Achaia: Territories, Land and Population", en S. E. Alcock (ed.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford., 1997, págs. 15-36; D. Plácido, "Las transformaciones de la ciudad de Atenas desde el inicio de la intervención romana hasta la crisis del siglo III", en *Kolaios. Publicaciones ocasionales* 4, Sevilla, 1995, págs. 241-251, y S. E. Alcock, *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge, 1993.

2 G. Daux, "Les empereurs romains et l'Amphictionie Pyléo-Delphique", *CRAI* 1975, págs. 348-362 y, especialmente, G. Daux, "La composition du conseil amphictyonique sous l'empire", en *Mélanges A. Plassart*, París, 1976, págs. 59-79.

3 J. Pouilloux, "Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine", en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, págs. 281-299.

estudio de estos rituales de culto imperial en la Anficiónía de Delfos. Se trata de una investigación que intenta paliar una carencia de la que adolecen los estudios sobre la liga, como prueba el hecho de que el culto imperial sólo sea tratado de forma superficial en las dos últimas publicaciones de conjunto sobre la Anficiónía. Las dos obras a las que se hace referencia son la de Sánchez, que apareció en los suplementos de la revista *Historia*, y la de F. Lefèvre que se publicó en *BEFAR*⁴.

Lefèvre en su monografía recoge la información conocida hasta el momento sobre la Anficiónía y su evolución histórica, dedicando, en consecuencia, una parte de su discusión al período en el que Grecia estuvo sometida a Roma y sus emperadores. Este autor aporta interesantes conclusiones sobre la implicación de los Césares en la liga y, sobre todo, acerca de los cambios en sus integrantes. Su trabajo se cierra, con todo, sin discutir en detalle el culto imperial, aunque incorpora en forma de tabla en apéndices la información más relevante relativa a los epimeletas señalando aquellos que habían sido también sumos sacerdotes⁵.

Sánchez en cambio es más prolijo sobre los rituales de adoración a los emperadores realizados por la Anficiónía. Sus conclusiones constituyen en buena medida una puesta al día revisada de las opiniones anteriores al respecto. El autor afirma que la asamblea se limitó a incluirse en las honras que celebraba la provincia de Acaya bajo el liderazgo de la liga Aquea⁶. Su trabajo, por lo tanto, acepta los postulados de Puech sobre la conformación de la adoración de los emperadores en la provincia romana de Acaya⁷. Según la autora francesa, Grecia siguió el modelo de Asia Menor e instauró un culto imperial a escala provincial que fue llevado a cabo por la liga de los aqueos. De esta forma, Sánchez no se centró en el estudio de los materiales propios de la Anficiónía que indican el culto, sino que se limitó a aceptar el modelo explicativo previo. En su opinión, el trabajo de Puech zanjaba la cuestión, de forma que “selon toute probabilité, on n’a pas jugé utile d’instituer deux cultes distincts pour l’Achaïe”⁸.

Con todo, es necesario señalar que no existe ningún documento epigráfico ni texto literario que permita secundar esta afirmación. Ningún testimonio apunta a esta supuesta unión de la confederación délfica con la liga del Peloponeso. Un buen ejemplo del celo con el que ambas instituciones separaron sus campos de actuación y sus prerrogativas en aquellos casos en los que actuaron juntas es el epígrafe SIG³ 846, que recoge el acuerdo entre la Anficiónía y la liga de los aqueos para honrar a una *archiereia* que ejercía sólo en la asamblea del Peloponeso y que estaba casada con un sumo sacerdote cuyas funciones se limitaban también a la asamblea aquea. En el texto se repite en tres ocasiones que los ar-

4 F. Lefèvre, *L’Amphictionie pyléo-delphique: histoire et institution*, (BEFAR 298), Atenas, 1998, y P. Sánchez, *L’Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au lie siècle de notre ère*, (Historia. Einzel-schriften, 148), Stuttgart, 2001.

5 Lefèvre, *L’Amphictionie...*, tabla 7: “Épiméletes de l’époque impériale”.

6 Véase: Sánchez, *L’Amphictionie...*, 441-442.

7 Las propuestas de Puech sobre el culto imperial en Delfos en B. Puech, “Grands-prêtres et Helladarques d’Achaïe”, *REA* 85, 1983, en esp. nota 40.

8 Sánchez, *L’Amphictionie...*, 442.

chiereos sólo representan al *Koinon* Aqueo. En caso de haberse querido señalar que los oficiantes pertenecían a las dos asambleas hubiera sido necesario que se mencionara este supuesto en la titulación de los sacerdotes⁹.

Nada indica, por tanto, que la Anficionía se sometiera al arbitrio de los Aqueos; por el contrario, como se mostrará en las páginas siguientes, la confederación de Delfos organizó su propio culto imperial de forma independiente al resto de las ligas griegas de Acaya. Para fundamentar esta afirmación se plantea a continuación una revisión de toda la documentación pertinente, cuya conclusión es que esta reunión griega organizó culto imperial de forma activa e independiente ya desde época Julio-Claudia.

I. SACERDOTES Y RITUALES DE CULTO IMPERIAL¹⁰.

Inicios del culto imperial en la Anficionía: primeros sacerdotes y fiestas.

Las noticias más jugosas las aportan los textos relativos a sacerdocios de culto imperial que pueden ser atribuibles a la Anficionía. El primero de ellos es definitivo para probar la existencia de un culto al emperador en Delfos desde época Julio-Claudia:

[Νέρωνα Κλαύ]δ[ι]ον[Κ]λαυδ[ί]ου Καί[σ]αρος
Σεβαστοῦ καὶ Γερμαν[ι]/[κ]οῦ Καίσαρος ἔκγονον,
Θεοῦ Σεβασ[τ]οῦ ἀπόγονον, Καίσαρα, Σεβασ[τ]/[τ]ρόν,
Γερμανικόν, ἀρχιερέα, δη[μ]α[ρ]χικῆς ἔξουσίας,
αὐτοκράτο[ρ]α, τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτυόνων
ἐπὶ ἱερέως τῶν Σεβαστῶν καὶ ἐπιμελητοῦ/
Ἀμφικτυόνων Ποπλίου Μεμμίου Κλεάνδρου

El *koinon* de los anficiones [erigió una estatua a] Nerón Claudio, hijo de Claudio César Augusto, descendiente de Germánico César y nieto del Dios Augusto, sumo sacerdote, con la potestad tribunicia, Emperador. Siendo sacerdote de los Augustos y epimeleta de los anficiones Poplio Memio Cleandro¹¹.

El epígrafe data de comienzos del reinado de Nerón y en él se utiliza la epimelesía de Poplio Memio Cleandro como fecha de la acción. En este texto el epi-

⁹ La propuesta de Puech con respecto a la conformación del culto imperial en Acaya se basa principalmente en su interpretación, en nuestra opinión incorrecta, del epígrafe IG V, i, 1451. Este asunto será estudiado con más detalle en un próximo artículo: F. Lozano, "Emperor Worship and Greek Leagues. The Achaean League and the supposed provincial cult of Roman Achaia". La hipótesis de la autora francesa ya fue puesta en duda con acierto en A. J. S. Spawforth, "Corinth, Argos, and the Imperial Cult, Pseudo-Julian, Letters 198", *Hesperia* 63, 1994, 222.

¹⁰ Véase tabla 1 para una lista de todos los sacerdotes de culto imperial de la Anficionía que se conocen.

¹¹ Delph. 3, 4, 258 (=CID IV, 138).

meleta es también oficiante de los emperadores, siendo el único de los epígrafes que se presentan en el que el sacerdote no es *archiereo*¹².

También al reinado de Nerón pertenece el segundo epígrafe que recoge las evergesías de un prócer de Nicópolis en el santuario de Delfos:

[οί]Ἀμφικ[υτός]νες καὶ ὁ ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν καὶ ἐπιμελητῆς τοῦ κοινοῦ τῶν Ἀμφικ[υτός]νων καὶ ἀρχῶν τῆς ἱερᾶς Ἀκτιακῆς βουλῆς Τιβ. Κλαύδιος | υἱὸς πόλεως Κλεόμαχος, | φιλόκαισαρ καὶ φιλόπατρις, | Νεικοπολείτης, τὸ ἀνάλημμα μέχρι τῆς Πυλίδος ἐποίησαν ἐκ τῶν τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος τόκων καὶ προσόδων.

Los anfictionses y el sumo sacerdote de los Augustos, epimeleta del *koinon* de los anfictionses y arconte del sagrado consejo actiaco, Tiberio Claudio Cleómaco, hijo de la *polis*, devoto del César y amante de su patria, natural de Nicópolis, erigieron el muro hasta la puerta con los intereses y las rentas de Apolo Pitio¹³.

Su titulación, sumo sacerdote de los Augustos, es idéntica a la del siguiente oficiante que se conoce, perteneciente ya al reinado de Domiciano:

Ἀπόλλωνι Πυθίω | ὁ ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν καὶ | ἐπιμελητῆς τῶν Ἀμφικτυόνων Τ. Φλαύιος Μεγαλείνος | τὴν κρήνην καὶ τὸ ὑδραγωγίον καὶ | τοὺς τοίχους ἐκ τῶν τοῦ | θεοῦ προσόδων.

A Apolo Pitio, el sumo sacerdote de los Augustos y epimeleta de los anfictionses Tiberio Flavio Megalino [consagró] la fuente junto con la canalización del agua y los muros, utilizando las rentas del dios¹⁴.

Es importante destacar que los tres oficiantes que se han presentado hasta el momento son epimeletas de los anfictionses a la vez que sacerdotes de culto imperial, es más, en los tres casos la fórmula de su titulación parece ser la misma: primero el sacerdocio, seguido a continuación por la epimelesía. Aunque

12 Sánchez no cree que se trate de un sacerdocio délfico, sino un cargo de otra *polis*: Sánchez, *L'Amphictionie...*, 442.

13 SIG³ 813B (=CID IV, 139); para la identificación del muro en cuestión véase: Bommelaer, *Guide...*, 162, y Lefèvre, *L'Amphictionie...*, 128. El mismo personaje aparece en SIG³ 813A (=Delph. 3, 3, 181) (=CID IV, 140); también en esta ocasión se encarga de realizar obras en el santuario con el dinero del dios. Cf. Delph. 2, 1, págs 154 y 169-170.

14 SIG³ 813C (=CID IV, 141). En la fuente que aparece en el epígrafe se ha querido ver la fuente Casotis; véase: Pouilloux, 288, n. 35 para las distintas opiniones al respecto. Sobre la fuente, véase: Bommelaer, (n. 1, 1991), 204-205.

la interpretación más sencilla sería aceptar el carácter anfictiónico de los puestos, sin embargo la interpretación habitual niega dicha procedencia. La última opinión en este sentido la aporta Sanchez para quien “selon toute probabilité, le titre [sacerdote o sumo sacerdote de los Augustos] porté par certains épimélètes se rapporte à des fonctions qu'ils ont exercées dans leurs cités d'origine, plutôt qu'à Delphes ou à l'Amphictionie”¹⁵.

No obstante, creo que la revisión de las inscripciones no permite llegar a dicha conclusión. Sobre todo en el primer caso en el que se utiliza el cargo del epimeleta junto con la mención del sacerdocio imperial para datar la inscripción¹⁶. La utilización de un cargo de otra *polis* para fechar un acto de la liga pítica no resulta convincente. Por tanto, puede concluirse que los tres primeros próceres fueron oficiantes de la divinidad imperial para la Anfictionía.

La relevancia de los personajes que ocuparon los puestos resulta evidente, sobre todo en el caso de los dos últimos, Petrayo y Megalino, por el hecho de que se presenten realizando trabajos en el santuario junto a los anfictiones. La aparición del epimeleta en pie de igualdad con el grupo formado por el resto de los participantes en la asamblea hace pensar que los próceres ocupaban un puesto singular en Delfos. No es, por lo tanto, desdeñable que fueran estos oligarcas los que se encargaran del culto imperial¹⁷.

Poco se conoce, sin embargo, de las actividades cultuales que desempeñaron estos insignes próceres. Puede apuntarse, con todo, que Robert defendió, apoyándose en una reedición de un epígrafe de Delfos, que la Anfictionía sumó durante el siglo I d. C. unos festejos imperiales a las tradicionales fiestas píticas, de tal forma que los festejos resultantes pasaron a denominarse *Agones Piticos Cesareos*¹⁸. En opinión del epigrafista francés la existencia de un sólo ejemplo de este nombre, pese a que el avance en los hallazgos pueda aportar alguno más, no supone que las fiestas dedicadas al emperador se dejaran de celebrar durante los Píticos, sino más bien que el nombre, Cesareos, cayó en desuso, como ocurrió en el caso de otra fiesta mejor conocida, las Eleuterias de Platea¹⁹. Este dato aportado por Robert no ha sido contemplado por la historiografía posterior, como es el caso de Sanchez que no lo incluye en su estudio, o ha sido insuficientemente

15 Sánchez, *L'Amphictionie...*, 442. El autor suscribe la opinión de otros investigadores anteriores como J. Pouilloux, “Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine”, en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, 285, n. 23; cf. B. Puech, “Grands-prêtres et Helladarques d'Achaïe”, *REA* 85, 1983, n. 40.

16 El primer epimeleta conocido, Teocles, también aparece como epónimo: SIG³ 791B (=CID IV, 136).

17 Véase: J. Pouilloux, “Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine”, en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, 288-289.

18 Se trata de los *Agones Piticos Cesareos*: SEG 23, 318 con importantes correcciones por Robert en *Aeph.* 1969, 49-58.

19 “Du moins pendant un temps, sous Auguste, on adjoignit à cette fête [les Eleuthéria] le nom de Kaisareia, alors si en vogue comme il était naturel. Comme on ne le rencontre pas ailleurs parmi tant de témoignages, je croirais que ce second nom est tombé en désuétude. C'est ce qui arriva aussi, je pense, pour le nom de Kaisareia accolé à celui des Pythia de Delphes. Il ne semble être attesté que dans l'inscription étudiée ici, qui doit se placer à quelque moment du Ier siècle. Il sortit assez rapidement de l'usage”, *Aeph.* 1969, 57.

valorado, como hace Puech que sólo acepta la celebración de estos agones en una ocasión, la que conserva la inscripción²⁰.

Suscribiendo, como hacemos, la hipótesis de Robert, se acepta la existencia de rituales de adoración a los emperadores en las fiestas principales de la Anfictionía desde un momento indeterminado del siglo I d. C. Un desarrollo que, por otra parte, acerca a este *koinon* a la evolución de las ligas y ciudades de su entorno²¹. Del mismo modo, creemos que no resulta aventurado sugerir que fuera en estos *agones* en los que mayor importancia alcanzarían los sacerdotes de culto imperial; aunque, por otra parte, la idiosincrasia propia de las manifestaciones de adoración a los Césares impiden ser más concluyentes en este respecto²².

Por último, es necesario destacar que cuando algunas de las familias más influyentes en el santuario alcanzaron la ciudadanía romana lo hicieron de la mano de un importante personaje, fundamental para la comprensión del surgimiento del culto imperial en Acaya, P. Memio Régulo, que gobernó la provincia desde el año 35 al 44 mientras ocupó el puesto de legado imperial en Mesia²³. El influyente prócer romano estuvo en el cargo durante las reuniones del *koinon* de los aqueos y las ligas de Grecia Central en las que se realizaron los juramentos de adhesión al régimen de Calígula. Estas ceremonias tal y como recoge la propia inscripción se hicieron delante del gobernador del territorio y no es aventurado suponer, por lo tanto, que el administrador romano expondría su opinión con respecto a la reunión que se iba a celebrar –o incluso sería el protagonista de la idea²⁴. Régulo se vio también envuelto en la trama de Calígula para hacerse

20 B. Puech, “Grands-prêtres et Helladarques d’Achaïe”, *REA* 85, 1983, n. 40: “Les Kaisarea n’ont fait à Delphes qu’une apparition éphémère (une seule attestation)”.

21 Existen muchos ejemplos de ligas y ciudades que sumaron a sus fiestas tradicionales nuevas celebraciones en honor del emperador y que, en consecuencia, modificaron el nombre de dichas celebraciones. Robert aporta muchos casos en su artículo: Corinto, Epidauró, Megalópolis, Acrefías, Tespias. Pero los ejemplos son tan abundantes que puede afirmarse que la mayor parte de las ciudades y ligas, de una forma u otra, incluyeron este tipo de rituales entre sus prácticas religiosas. Limitándonos a la provincia de Acaya, nótese también los *agones*, denominados Cesareos, de Esparta, Lebadea, Patras, Sición y Tanagra. Más frecuentes aún son las celebraciones para los *Sebastoi*.

22 En las Cesareas de Gitio, por ejemplo, los sacrificios eran realizados por el agoranomo y los éforos principalmente; el sacerdote imperial ocupaba un puesto destacado, pues era el magistrado epónimo y se sumaba a la estrategia, pero su actuación durante las fiestas parece que quedaba en un segundo plano con respecto al otro cargo. Véase: SEG 11, 923.

23 Sobre Régulo véase: PIR², V, n° 468; E. Groag, *Die römischen Reichsbeamten von Achaia bis auf Diokletian*, (Schriften der Balkankommission, Antiquarische Abteilung, 9), Viena-Leipzig, 1939, 26-30; A. Stein, *Die Legaten von Moesien*, (Dissertationes Pannonicae, ser. 1, Fasc. 2), Budapest, 1940, 21-23, y J. H. Oliver, “Lollia Paulina, Memmius Regulus and Caligula”, *Hesperia* 35, 1966, 150-153, en especial pág. 150 y nota 2. Véase también: Corinth 8.2, pág. 50 (que incluye una lista de las estatuas erigidas en su honor por la provincia).

24 En una inscripción délfica (SEG 1, 158) Régulo es honrado por los provinciales de Acaya después de que terminara su período como gobernador de Grecia: véase JRS 34, 1944, pág. 116. Régulo fue importante en la dinamización del culto imperial en Acaya, véase: A. J. S. Spawforth, “Corinth, Argos, and the Imperial Cult, Pseudo-Julian, Letters 198”, *Hesperia* 63, 1994, 223. Véase asimismo: F. Lozano, *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, 2002, 61-62. La reunión de los Aqueos y las ligas de Grecia Central sobre la que presidió Novio aparece en J. H. Oliver, *Greek Constitutions of early Roman Emperors from inscriptions and papyri*, (Memoirs of the American Philosophical Society, 178), Filadelfia, 1989, n° 18. Para el

con la imagen de Zeus en Olimpia, episodio en el cual el gobernador se mostró favorable a los provinciales²⁵. Todo parece indicar que también fue Régulo uno de los apoyos fundamentales de la singular carrera del prócer ateniense Tiberio Claudio Novio, que llegó a ser sumo sacerdote de los Augustos en el reinado de Nerón²⁶.

En Delfos Régulo ejerció su patronazgo y motivó la aparición del culto imperial, o al menos contribuyó a la aceleración del proceso. Así, cuando el primero de los sacerdotes de culto imperial que se conoce, Cleandro, consiguió la ciudadanía romana su nombre pasó a ser Poplio Memio Cleandro. El caso de Cleandro no es el único, pues la importante familia del primer epimeleta conocido, Teocles hijo de Eudamo, también estableció una relación similar con Régulo, de la misma forma que este personaje marcó su relación afectiva con el régimen al definirse como *filokaisar*. El hijo de Teocles, del mismo nombre, Teocles hijo de Teocles, que ocupó en tres ocasiones el arcontado, fue secretario municipal y sacerdote de Apolo, cuando alcanzó la ciudadanía romana tomó el nombre de Poplio Memio Teocles. Estos personajes pertenecen a familias procedentes de Nicópolis y se encuentran entre los primeros que accedieron a la ciudadanía romana; sin duda su posición en la ciudad fue preeminente. La elección del nombre romano es importante, pues demuestra, por un lado, la vinculación de las familias con Régulo y, por otro, el poder del personaje romano en la provincia. A partir de este período, los oligarcas que accedieron a la ciudadanía romana lo hicieron tomando el nombre imperial²⁷.

poder del gobernador de la provincia como dinamizador del culto imperial, véase el caso de Asia en U. Laffi, "Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della provincia d'Asia", *SCO* 16, 1967, 5-98. En ocasiones desoyendo las misivas imperiales como en el singular ejemplo del prefecto de Egipto que denomina dios a Claudio en una carta en la que el emperador prohíbe que se le concedan honores divinos: OLIVER, *Greek Constitutions...*, n° 19.

25 El episodio del Zeus de Olimpia en Flavio Josefo, *AJ*. XIX, 8-10. Régulo arriesgó su vida al desobedecer a Calígula y no mandar la estatua a Roma. Según Josefo la negativa del gobernador se debió a los portentos que rodearon todo el episodio y la posibilidad de que la estatua se rompiera en los preparativos para el envío a la capital. Otra noticia que testifica la importancia de este personaje durante el período Julio-Claudio: Tac. *Ann.* XIV, 47.

26 La relación de Régulo y Novio en D. J. Geagan, "The Athenian Elite: Romanization, Resistance, and the Exercise of Power", en M. C. Hoff, y S. I. Rotroff, *The Romanization of Athens*, (Oxbow Monograph, 94), 1997, 26-28. Novio dedicó una estatua a Régulo (IG II² 4174) el año en el que ocupó por primera vez la estrategia ateniense. Régulo fue también patrón de la familia de la esposa de Novio, Demostenia que procedía de Esparta. La esposa de Novio en Inscr. Délos 1629; cf. D. J. Geagan, "Tiberius Claudius Novius, the Hoplite Generalship and the Epimeleteia of the Free City of Athens", *AJPh* 100, 1979, 280. La adscripción de Demostenia a Esparta y la reflexión sobre P. Memio Régulo y su familia en A. J. S. Spawforth, "Corinth, Argos, and the Imperial Cult, Pseudo-Julian, Letters 198", *Hesperia* 63, 1994, 236-237.

27 Sobre la relación entre Régulo y estas dos familias establecidas en Delfos pero de procedencia nicopolitana: J. Pouilloux, "Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine", en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, 284-285. El padre de Poplio Memio Teocles es denominado *filocaisar* en Delph. 3, 1, 174. Para estos dos personajes véase: J. Pouilloux, "Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine", en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, 283-285. P. Memio Cleandro fue *duovir quinquennialis* de Corinto durante la visita de Nerón a la ciudad; véase: *Corinth* 8.2, pág. 31. Tras ellos de los 17 epimeletas conocidos 10 son ciudadanos romanos: a) 2 durante el principado de Nerón llevan el nombre de Tiberio Claudio; b) 6 obtuvieron la ciudadanía

-Transformaciones de la adoración a los Césares en el siglo II d. C.

A partir del principado de Domiciano las noticias sobre el sacerdocio de culto imperial se vuelven aún menos abundantes. En concreto, las dos únicas menciones adicionales pertenecen a los reinados de Trajano y Adriano, y presentan serios problemas de interpretación, sobre todo para identificar la ciudad o institución en la que los personajes ocuparon su cargo religioso. El puesto en cuestión es el “sumo sacerdote y agonoteta de los Dioses Augustos de las dos coronas” (IG IX, 2, 44), que se ha asignado habitualmente a la *polis* de Hipata. En el presente estudio se defiende, sin embargo, su origen anfictiónico basándonos en argumentos epigráficos e históricos que permiten poner este sumo sacerdocio en relación con la propia evolución histórica de la Anfictionía²⁸.

El primero de los dos oficiantes es Lucio Casio Petrayo, cuyo cargo es “sumo sacerdote de las dos coronas”²⁹, que se conoce gracias al siguiente epígrafe proveniente de Delfos:

Α. Κάσσιον Πετραῖον, | τὸν ἀρχιερέα ἐπὶ τοῖς | δυσὶν στεφάνοις
καὶ τὸν δις | ἀγωνοθέτην τῶν μεγάλων Πυθίων καὶ σύνδι[[κ]ον
τοῦ Πυθίου, ὁ ἱερός | παῖς Γ. Βάββιος Μάξι[[μο]ς, Μάγνου υἱός,
Ἀπόλλ[[ω]νι Πυθίῳ, ἐκ τῶν ἰδί[[ω]ν τὸν ἴδιον φίλον.

El sacerdote del niño sagrado Gneo Babio Máximo, hijo de Magno, [erigió una estatua de] Lucio Casio Petrayo, sumo sacerdote de las dos coronas, y agonoteta en dos ocasiones de las Grandes *Pitias* y *sindico* del [Dios] Pitio, por su amor a él. A Apolo Pitio³⁰.

El segundo epígrafe que recoge la titulación de un sacerdote de las dos coronas se encontró en la ciudad de Hipata en Tesalia. La inscripción puede datarse con bastante seguridad en época de Adriano. El cargo del oficiante es igual que el del anterior:

bajo los Flavios y se denominan en consecuencia Tiberios Flavios; c) 1 lleva el nombre de Lucio Casio, y d) 1 toma el nombre de Marco Aurelio; cf. J. Pouilloux, “Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine”, en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, 281-299 y Lefèvre, *L’Amphictionie...*, 307-308, tabla 7. La importancia de Régulo en la provincia queda demostrada por el número de griegos que tomaron su nombre al acceder a la ciudadanía romana; véanse al respecto: Corinth 8.2, pág. 30. Véase sobre este asunto también: A. J. S. Spawforth, “Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes”, *ABSA* 80, 1985, *passim*.

28 Sobre los sacerdocios de culto imperial de la Anfictionía durante este período, consúltese: J. M. Cortés Copete, “El fracaso del primer proyecto panhelénico de Adriano”, *DHA* 25, 1999, 91-112, 101-102.

29 Para el uso de la clausula *epi* y la traducción que de ella se deriva véanse: L. Robert, *Les Gladiateurs dans l’Orient grec*, París, 1940, 193-194, y J. Pouilloux, “Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine”, en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, n. 49.

30 SIG³ 825C. Petrayo también aparece en SIG³ 825A (=CID IV, 149) y 825B; se trata de dos estatuas erigidas en honor a Trajano.

[Ἡ]πόλις Ὑπάτα / Τ(ίτον) Φλαοῦιον / Τ(ίτου) Φλαοῦιου Κύλ-
λου οἶον Εὐβιστον / τὸν ἀρχιερέα [κ]αὶ ἀγωνθέτην τῶν Σεβαστῶν
/ Θεῶν ἐπὶ τοῖς δύο στεφάνοις καὶ ἀγῶνοθέτην / τῶν μεγάλων
Πυθίων καὶ ἐπιμελητὴν / τοῦ κοινοῦ τῶν Ἀμφικτυόνων καὶ /
ἐλλαδάρχην τὸν εὐεργέτην. Vacat. ἐπιμεληθέντος Βρι[ου(?)] τ[ο]
(ῦ) Ἀλ[εξ]άνδρου τοῦ ταμίου κατὰ τὸ τοῦ δήμου ψήφισμα.

La *polis* de Hipata [erigió una estatua de] Tiberio Flavio Eubioto, hijo de Tiberio Flavio Cilo, sumo sacerdote y agonoteta de los dioses Augustos de las dos coronas, y agonoteta de las Grandes *Pitias* y epimeleta del *koinon* de los anfictions y heladarca, por su evergesía.

Se encargó de la acción Bri[...] Alejandro hijo de Tamio por decreto del *demos*³¹.

Como se indicó antes, la mayor parte de los investigadores señalan que el cargo procedía de la ciudad de Hipata en Tesalia y no de la Anficionía. Su opinión se basa en un argumento epigráfico, ya que el único dato esgrimido es que esta última inscripción, IG IX, 2, 44, se encontró en la ciudad tesalia y fue dedicada por su *demos*³². También se refrendó esta hipótesis en las fuentes conservadas que testimonian la devoción de Hipata por los emperadores, ya que la población recibió el nombre de Sebastea y organizó un culto cívico a Roma y los Augustos, que posteriormente se centro sólo en los dioses imperiales³³. Sin embargo, el supuesto origen tesalio no consigue explicar la extraña fórmula del cargo, ni por qué el contexto en el que aparece es siempre anfictiónico, ni su asociación con la función de agonoteta de las Grandes fiestas Píticas.

Efectivamente, a excepción de estos cargos de origen debatido, el resto de las magistraturas mencionadas por ambos epígrafes son propias de la Anficionía, de forma que, como el propio Larsen afirmó: “Parece que fue principalmente por sus servicios y dignidad panhelénicos por lo que fue honrado [Tiberio Flavio Eubioto] por sus conciudadanos”³⁴.

31 IG IX, 2, 44.

32 El sacerdocio es de Hipata en É. Bourguet, *De rebus...*, 53 al que siguieron la mayoría de los autores: F. Geiger, *De sacerdotibus Augustorum municipalis*, Dissertationes Philologicae Halenses, XIII, 1), La Haya, 1913, 116, y SIG3 825C, n. 4. Su opinión sigue siendo la más extendida: J. A. O. Larsen, “A Thessalian Family under the Principate”, *CPhil* 48, 1953, 90, B. Puech, “Grands-prêtres et Hella-darques d’Achaïe”, *REA* 85, 1983, n. 40 y B. Puech, “Prosopographie des amis de Plutarque”, *ANRW* II, 33.6, 1992, 4847, y Sánchez, *L’Amphictionie...*, 442. Algunos autores se muestran más prudentes, pues piensan que no es posible defender la procedencia tesalia del puesto con argumentos sólidos: J. Pouilloux, “Les épimélètes des Amphictions: tradition delphique et politique romaine”, en *Mélanges Pierre Wuilleumier*, París, 1980, n. 49: “Rien n’assure dans le texte que la fonction de grand prêtre (des Augustes) était à Delphes. Ce pouvait être à Hypata, ce pouvait être aux deux endroits à la fois”.

33 Hipata como Sebastea: D. C. LIV, 23; IG IX, 2, 40. Culto a Roma y los Dioses Augustos: IG IX, 2, 32. Sacerdote de los Augustos: IG IX, 2, 34.

34 J. A. O. Larsen, “A Thessalian Family under the Principate”, *CPhil* 48, 1953, 90.

En el caso concreto de IG IX, 2, 44, se defiende habitualmente que la inscripción señala primero el supuesto sacerdocio cívico de Hipata (“sumo sacerdote y agonoteta de los dioses Augustos de las dos coronas”), puesto que el prócer era de esta ciudad y el epígrafe lo dedicó el *demos*. Esta posibilidad implica que Hipata en la inscripción estaba otorgando más importancia al puesto cívico que al panhelénico, lo cual resulta extraño, pues el propio Larsen indica que en Tesalia existió una jerarquía de dignidades a las que podían acceder los ciudadanos que son, ordenadas de menor a mayor importancia: cargos en las ciudades y municipios de la liga de Tesalia, cargos de la liga, dignidades panhelénicas y puestos en el Imperio. A continuación el autor señala que cuando se conseguía una dignidad mayor los honores inferiores solían despreciarse o rechazarse, de ahí que resulte extraño que se mencione el sumo sacerdocio de la ciudad junto a la agonotesia de las Grandes *Pitias*, la epimelesia del *koinon* y la heladarquía³⁵.

Si quedara alguna duda en relación con el examen que se ha realizado de la inscripción anterior, el epígrafe SIG³ 825C termina de despejarla, puesto que Lucio Casio Petrayo es honrado por un sacerdote de Delfos (“el sacerdote de los jóvenes Gneo Babio Máximo, hijo de Magno”) en un epígrafe que se encontró en el santuario. La organización de los cargos de este segundo prócer es similar a la empleada en el de Tiberio Flavio Eubioto, pero en el caso de Petrayo no puede esgrimirse que el puesto sea de Hipata, ya que tanto el emplazamiento como la persona que realiza la dedicación y los cargos mencionados en el epígrafe están estrictamente limitados al santuario: se trata, por tanto, de una dedicación de un sacerdote de Delfos a un oligarca por sus acciones en favor de la Anfictiónía.

Teniendo en cuenta este análisis de carácter epigráfico, nuestra propuesta consiste en aceptar que ambos personajes, Lucio Casio Petrayo y Tiberio Flavio Eubioto, fueron agonotetas de unos festejos imperiales celebrados en el seno de la Anfictiónía, a la vez que desempeñaron el cargo de sumo sacerdote de los Césares en dicho *koinon*³⁶. El argumento esgrimido hasta el momento para defender que el puesto era de Hipata no es sólido y la solución que se presenta como más adecuada es la de aceptar que todos los puestos mencionados en ambas inscripciones procedían de la Anfictiónía³⁷.

Una vez establecido el origen anfictiónico tanto del sumo sacerdocio como de la agonotesia, el interrogante que hay que responder es por qué se empleó una titulación tan poco habitual en el caso del agonoteta. La respuesta se encuentra en un reciente estudio de Cortés Copete sobre el proyecto panhelénico de Adria-

35 J. A. O. Larsen, “A Thessalian Family, 91-92.

36 Con respecto a la procedencia de los cargos de Tiberio Flavio Eubioto es necesario indicar que Larsen (*CPhil* 48, 1953, 90) opina que el cargo de heladarca posiblemente “represents a dignity connected with the Amphictionic League and distinct from the office with the same name in the Achaean or Panachaeon League”. La procedencia délfica de la heladarquía puede asegurarse en la actualidad gracias al trabajo de B. Puech, “Grands-prêtres et Helladarques d’Achaïe”, *REA* 85, 1983.

37 Tampoco creemos que IG IX, 2, 92, en la que se menciona un agonoteta de los dioses augustos de Hipata, invalide esta reconstrucción, puesto que el significado del epígrafe es difícil de precisar debido al estado de conservación de la pieza y, por otra parte, es posible que la ciudad tesalia contara, como era sumamente frecuente, con sus propios festejos de culto imperial.

no en Delfos³⁸. En dicho trabajo se propone que a partir del reinado de Domiciano los epimeletas tesalios, que procedían en su mayoría de Hipata, buscaron prestigiar la segunda sede de la confederación, Pilea. Para ello organizaron una fiesta adicional, que incluiría celebraciones de culto imperial, dentro de los juegos Píticos que se debía celebrar a continuación de las solemnidades llevadas a cabo en Delfos y que contaba con el mismo agonoteta. El vencedor en ambos festejos recibía la doble corona que sólo sería válida si se había obtenido en ambos santuarios consecutivamente³⁹. La creación de estos festejos coincidió además, como se verá más adelante, con el desarrollo y engrandecimiento arquitectónico del centro cultural de las Termópilas.

La existencia de esta fiesta se conoce gracias a la correspondencia de Adriano con los delfios, en concreto, el epígrafe Delph. 3, 4, 302 (=CID IV, 152)⁴⁰, en el que los habitantes de la ciudad se quejaban ante el emperador de los abusos cometidos por los tesalios, ya que éstos estaban entregando coronas de vencedor pítico a los ganadores de las segundas competiciones que se celebraban en Pilea:

Ἐὶ τις ἢ ἐκκλήτου γενομ[έν]ης ἢ ἄλλως ἐν Πυλαίᾳ ἐσ/τε[φ]
άνωται, ἄκυρος ὁ ἀγὼν ἔστω κα[ί]τῶ νεικήσαντι λελύσθω / ἢ
[ν]εῖκη.

Si alguno ha recibido una corona en Pilea, haya habido convocatoria o de alguna otra manera, que la competición sea declarada nula y que al vencedor se le prive de la victoria.

El procedimiento correcto para la obtención de la doble corona que daba nombre al puesto de agonoteta⁴¹, consistía en vencer en ambas sedes consecutivamente. Sólo si se admite esta suposición tiene sentido la posibilidad que ofreció el emperador a los vencedores coronados en Pilea de reclamar judicialmente su corona si antes habían competido y vencido en Delfos:

Ἐὶ δ'ἀντιποιῶτο τοῦ στ[ε]φάνου εἰς Δελφοῦς ἔλθων / π[ρ]ότερον
καὶ ἀγωνισάμενος παρ'αὐτῶ τῶ θεῶ, στεφανοῦσ/[θαι] κ[ε]λεύω καὶ

38 J. M. Cortés Copete, "El fracaso del primer proyecto panhelénico de Adriano", *DHA* 25, 1999, 91-112.

39 Véase: J. M. Cortés Copete, "El fracaso...", 100-103.

40 Delph. 3, 4, 302 (=CID IV, 152).

41 La titulación sugiere también que el agonoteta debería aportar dos coronas o su precio en metálico; cf. por conveniencia A. J. S. Spawforth, "Agonistic Festivals in Roman Greece", en S. Walker y A. Cameron (eds.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, (Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium, Bulletin Supplement, 55), Londres, 1989, 194. Un paralelo en el que se aportan coronas y no dinero en las *Demostenias* de Enoanda: "Prometió [Demóstenes] que prepararía con su dinero y ofrendaría a la ciudad también una corona de oro con imágenes portando el rostro del emperador Nerva Trajano Adriano César Augusto y del rector nuestro dios patrio Apolo, corona que llevara el agonoteta", M. Wörle, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*, (Vestigia, 39), Munich, 1988, 10, líns. 52-53 (trad. F. Gascó).

τὸ ἐπιδέκατο[ν] τῶν τειμημάτων ὃ οἱ δικαζό[μενοι παρατέθειν]
 ται Θεσσαλο[ύ]ς ἀποδοῦναι τῷ θεῷ.

Pero si alguien reclamase la corona [obtenida en Pilea] porque primero fue a Delfos y compitió ante el propio dios, ordeno que sea coronado⁴².

Un caso análogo al que se plantea para la confederación pítica se encuentra en la forma en la que organizó Corinto sus fiestas imperiales. Así, cuando la ciudad recuperó el derecho a organizar los agones Ístmicos al fundarse la colonia, estos juegos se llevaron a cabo en instalaciones situadas en la propia ciudad al menos hasta el reinado de Nerón. Durante el gobierno del último de los Julio-Claudios, se restauró el santuario de la costa oriental del Istmo para que los festejos pudieran volver al lugar en el que tradicionalmente se habían celebrado. Sin embargo, las fiestas consagradas al fundador de la colonia, los Cesareos, que más tarde pasaron a dedicarse también al emperador reinante, continuaron desarrollándose en Corinto inmediatamente después de la terminación de los Ístmicos. Ambos festivales se servían del mismo agonoteta⁴³.

Nada parece indicar que estos festejos pervivieran más allá del reinado de Adriano, si bien es cierto que la escasez de fuentes para este período es notable. Pero no debe descartarse que, como indicó Robert, los Píticos mantuvieran rituales y competiciones de culto a los emperadores cuya presencia no alterara la denominación habitual de las fiestas. Puede argüirse como hipótesis de trabajo que la implicación imperial para frenar los excesos tesalios implicara la vuelta al estado anterior en el que los agones imperiales se insertaban en las celebraciones pretéritas tradicionales, sin la ampliación extraordinaria de las competiciones en Pilea. Tampoco se ha encontrado ninguna mención posterior al sacerdocio de los emperadores, ya sea de las dos coronas o en la nomenclatura más habitual. La única posible excepción es la sugerencia que realiza Weir en su reciente estudio sobre Delfos en época romana, según la cual Antonino Pio promovió la instauración de juegos en honor de Adriano dentro del ciclo Pítico. El epígrafe en el que se basa el autor, una larga carta del emperador a la confederación y la ciudad de Delfos, se encuentra, con todo, en un estado demasiado fragmentario como para aceptar o negar la propuesta⁴⁴.

42 Se sigue aquí la lectura propuesta por Oliver que diverge de la defendida por Plassart; véase por conveniencia el comentario al texto en CID IV, 152

43 Véase: E. R. Gebhard, "The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire", en T. E. Gregory (ed.), *The Corinthia in the Roman Period*, Ann Arbor, 1993, 87-89.

44 Se trata del epígrafe editado por É. Bourguet, *De rebus...*, 88-89. La idea de la posible realización de fiestas en honor de Adriano en R. Weir, *Roman Delphi and its Pythian Games*, Oxford, 2004, 173-174, que se basa en una reinterpretación de la col. I, l. 23. **Nuestra cautelosa interpretación de Weir se debe en parte al comentario de Lefèvre que acompaña a CID IV, 152bis.** El autor francés interpreta la l. 23 como una posible alusión a las medidas que tomó Adriano en relación con los festejos. Por otra parte, Weir parece desconocer la opinión de Lefèvre, ya que no lo menciona en su comentario de la inscripción.

II. LUGARES DE CULTO IMPERIAL.

La primera información que merece ser presentada es la descripción que Pausanias realiza de Delfos. En su viaje por Grecia el *periegeta* no suele mencionar los sucesos y monumentos de épocas tardías; se centra sobre todo en las leyendas más antiguas y en los períodos arcaico y clásico⁴⁵. No obstante, al comienzo de su descripción del santuario de Apolo el autor afirma:

Al entrar en la ciudad se ven varios templos seguidos. El primero estaba en ruinas, y el siguiente no tenía ni imágenes ni estatuas. En el tercero había representaciones de varios emperadores romanos, y el cuarto se llama de Atenea *Pronoia*⁴⁶.

La descripción es clara y permite concluir que junto al santuario de Delfos propiamente dicho, en la zona que se conoce actualmente con el nombre de Marmaria, existía un templo dedicado a los emperadores. Con todo, Sánchez en su reciente obra consagrada a la Anficciónia estima que el texto no es concluyente y que no implica la realización de culto al emperador⁴⁷.

Por otro lado, la identificación del monumento es difícil, pues el *periegeta* menciona cuatro edificios mientras que las excavaciones arqueológicas han descubierto cinco: el templo de tufo, el tesoro dórico, el tesoro etólico, la *tholos* y el templo calcáreo (citados de Este a Oeste). La falta de concordancia entre el texto de Pausanias y la realidad arqueológica ha provocado que las adscripciones hayan sido muy diversas.

Una de las reconstrucciones más seductoras es la que formula Roux en la que identifica el edificio de culto imperial con la majestuosa y elegante *tholos* délfica. De tratarse efectivamente de la *tholos* sería un nuevo templo de culto imperial con esta peculiar forma, ya que en Acaya existen al menos dos edificios redondos más dedicados a la adoración de los emperadores: el consagrado a Augusto y Roma en la Acrópolis ateniense y la *tholos* arcaica de Elis. Daux también adscribe al culto imperial un altar del siglo I d. C. encontrado en la zona, en el que se representan varias jóvenes colgando bandas de una gruesa guirnalda. Con todo, creo que la mejor reflexión sobre la interpretación de estos testimonios la ha ofrecido Le Roy que concluye en su artículo relativo a Pausanias en Marmaria: "Il faut avouer que tout cela est plausible, séduisant et fragile"⁴⁸.

45 Sobre la obra de Pausanias, consúltense: C. Habicht, *Pausania's Guide to Ancient Greece*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1985; J. Elsner, "Pausanias: a Greek pilgrim in the Roman World", *P&P* 135, 1992, 5-29; K. W. Arafat, *Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge, 1996, y S. E. Alcock, "Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias", en *Pausanias historien*, (Entretiens Hardt, 41), Ginebra, 1996, 241-267. Recientemente: S. E. Alcock, J. F. Cherry y J. Elsner (ed.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001.

46 Paus. X, 8, 6.

47 Sánchez, *L'Amphictionie...*, 442: "Pausanias dit avoir vu des statues d'empereurs romains à Marmaria, mais cela ne suffit pas à prouver l'existence d'un culte officiel".

48 Para la zona de Marmaria véanse recientemente: Bommelaer, *Guide...*, 47-71, y J.-F. Bomme-

En cualquier caso, la noticia de Pausanias sólo constituye un dato adicional que ha sido, quizás, desarrollado en exceso. La ausencia de otras menciones por parte del *periegeta* de estructuras consagradas a los emperadores en el santuario délfico tampoco se debe entender como la inexistencia de dichas estructuras, puesto que el viajero adolece en muchas ocasiones de una falta de interés muy señalada por los edificios de su época o aquellos monumentos que se rededicaban a nuevas deidades como los emperadores⁴⁹.

A los emplazamientos en Delfos habría que sumar otras posibles localizaciones en Pilea, que fue, como se indicó antes, otro de los enclaves en los que los anfictiones se reunieron para honrar a los Césares, en especial a partir del momento en el que los próceres tesalios doblaron los agones píticos para prestigiar esta segunda sede. Plutarco se hace eco de esta recuperación en un significativo pasaje de su *De Pythiae oraculis* (409 A)⁵⁰:

Mirad, por cierto, vosotros mismos, cuántos edificios que antes no existían, y cuántos que han sido restaurados de la ruina y la destrucción. De la misma manera que junto a los árboles florecientes otros se desarrollan, también junto a Delfos Pilea florece y se nutre; gracias a los recursos que de aquí vienen Pilea va recibiendo carácter, forma y el adorno de templos, lugares de reunión y fuentes, como no lo había hecho en los mil años anteriores⁵¹.

laer, *Marmaria. Le sanctuaire d'Athéna à Delphes*, París, 1997, con moderno tratamiento informático y reconstrucción figurada del yacimiento. El trabajo clásico sobre el santuario de Atenea *Pronoia* es Delph. 2, 1-3. La discusión sobre la inadecuación entre Pausanias y el registro arqueológico está recogida por extenso en C. Le Roy, "Pausanias à Marmaria", en *Études Delphiques*, (BCH Supplément, IV), París, 1977, 247-271, que incluye además la bibliografía precedente; cf. G. Daux, *Pausanias à Delphes*, París, 1936, 59-71. Para la identificación de la *tholos* con el culto imperial: G. Roux, *Delphes son oracle et ses dieux*, París, 1976, 206-207. Véase la valoración de las conclusiones sobre el culto imperial en Marmaria en C. Le Roy, "Pausanias à Marmaria", en *Études Delphiques*, (BCH Supplément, IV), París, 1977, 258. Véase también al respecto: R. Trummer, *Die Denkmäler des Kaiserkults in der römischen Provinz Achaia*, (Diss. Uni. Graz, 52), Graz, 1980, 36-38. El templo redondo en la Acrópolis ateniense ha sido objeto de numerosas aproximaciones, véanse: W. Binder, *Der Roma-Augustus Monopteros auf der Akropolis in Athen und sein typologischer Ort*, Stuttgart, 1969, 190-191; J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, 1971, 494-497; P. Baldassarri, "Augusto Soter: ipotesi sul monopteros dell'Acropoli ateniese", *Ostraka* 4, 1995, 69-84, 70-71; M. C. Hoff, "The politics and architecture of the Athenian imperial cult", en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, Mi, 1996, 185-200, pág. 188, y P. Baldassarri, *Sebastoi Soteri. Edilizia monumentale ad Atene durante il "Saeculum Augustum"*, (Archaeologica, 124), Roma, 1998, 45-63. La inscripción fundacional del monumento es la IG II² 3173. El templo de Elis aparece mencionado en Pausanias, VI, 24, 10 (nótese que Pausanias, sin embargo, no menciona el templo redondo consagrado a Roma y Augusto cuando describe la Acrópolis: Paus. I, 22, 4-28, 3).

49 Los ejemplos de ocasiones en las que Pausanias no menciona monumentos clásicos a pesar de su tamaño o centralidad en la vida cívica son numerosos. Véase la explicación que aportan S. E. Alcock, "Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias", en *Pausanias historien*, (Entretiens Hardt, 41), Ginebra, 1996, 241-267, y K. W. Arafat, *Pausanias...*, 123.

50 Resulta de gran interés la valoración que realiza Puech ("Grands-prêtres et Helladarques d'Achaïe", *REA* 85, 1983, n. 40) sobre el culto en Pilea: "Il n'est pas impossible non plus que le principal centre du culte impérial pour l'Amphicitionie ait été installé à Anthéla, où des édifices sacrés sont construits au II^e siècle".

51 Cf. también al respecto Paus. VII, 24, 4: "Todavía se reúne incluso en mi tiempo la asamblea

La existencia de emplazamientos consagrados al culto imperial en ambas sedes de la liga no resulta extraño. Aunque los datos conservados son muy escasos y poco informativos, existe un paralelo de otra confederación muy cercana geográficamente, la liga de los Aqueos, que resulta mejor conocida. Este *koinon* se reunía periódicamente en la pequeña ciudad de Egio en la que probablemente se realizarían rituales imperiales. Junto a esta sede central otros lugares sagrados de la liga también se emplearon para adorar a los Césares e incluso organizar *agones* imperiales como fueron el santuario de Zeus Olímpico, el Istmo o Nemea⁵².

III. CONCLUSIÓN.

La reconstrucción del culto imperial desarrollado por la Anfictionía Pileo-Délfica está marcada por la escasez de los testimonios conservados que informen sobre este aspecto de la vida religiosa de la liga. Cualquier interpretación se asienta, por ello, en cimientos poco sólidos, y está supeditada a la aparición de nuevas informaciones. Con todo, no creemos que haya tampoco lugar para las formulaciones demasiado tímidas, como la que efectúa Puech, o las absolutamente negativas que se separan de los materiales conservados, como la planteada por Sánchez. La explicación más correcta debe, en nuestra opinión, respetar las limitaciones de las fuentes pero sin negar los argumentos de peso que cuentan en favor de la existencia de culto imperial en Delfos⁵³.

El estudio realizado permite concluir que el *koinon* contó con festejos de culto imperial ya durante el siglo I, los *Agones Piticos Cesareos*. Dichos festejos se ampliaron a comienzos del siglo II d. C. con la creación de nuevas celebraciones en Pilea cuyo carácter imperial parece quedar claro por el título del agonoteta encargado de las mismas. Junto a los rituales imperiales, la Anfictionía tuvo un sacerdote consagrado a los emperadores que gozó de gran predicamento y que, al menos en los casos conocidos, perteneció a las familias más destacadas de la unión. La titulatura de dicho oficiante fue la habitual en el mundo griego, sacerdote o sumo sacerdote de los Augustos, aunque a raíz de las reformas provocadas por las luchas intestinas entre delfios y tesalios se le unió la peculiar nomenclatura “de las dos coronas” que hacía referencia a su presidencia sobre los agones celebrados en Delfos y Pilea. También contó la asamblea délfica con un lugar de culto imperial en Delfos, si se acepta la información transmitida por Pausanias. Y al emplazamiento en la ciudad principal de la liga hay que sumar la sede de las Termópilas, donde también se llevó a cabo culto a los emperadores.

En definitiva, la reunión de toda la información sobre el culto imperial en Delfos permite aportar nuevas reflexiones al respecto que, pese a las lagunas de la documentación, apuntan a un culto activo, si bien no demasiado desarrolla-

de los aqueos en Egio, de la misma forma que la Anfictionía lo hace en Termópilas y Delfos”.

52 Sobre los lugares culturales más importantes de la liga Aquea, véase, por ejemplo: IG V, 2, 517 que menciona el santuario de Olimpia, el Istmo y el de Nemea.

53 Las opiniones anteriores sobre el culto imperial en Delfos en B. Puech, “Grands-prêtres et Helladarques d’Achaïe”, *REA* 85, 1983, n. 40, y Sánchez, *L’Amphictionie...*, 441-442.

do, que se inserta en la evolución habitual de los rituales imperiales en Acaya, y del que se encargaron personajes de peso y abolengo. La Anficionía no fue una excepción con respecto al culto imperial, como se ha propuesto habitualmente, sino que constituye otro ejemplo de la inclusión de los nuevos dioses del poder en instituciones prestigiosas del pasado griego.

Apéndice: Sacerdotes de culto imperial de la Anficionía Déléfica.

Datación	Sacerdocio	Nombre sacerdotes	Testimonios
Comienzos del reinado de Nerón	Sacerdote de los Augustos	P. Memio Cleandro	Delph. 3, 4, 258 (=CID IV, 138)
Reinado de Nerón	Sumo sacerdote de los Augustos	T. Claudio Cleómaco	SIG ³ 813A (=Delph. 3, 3, 181) (=CID IV, 140), y SIG ³ 813B (=CID IV, 139)
Reinado de Domiciano	Sumo sacerdote de los Augustos	T. Flavio Megalino	SIG ³ 813C (=CID IV, 141)
Reinado de Trajano o Adriano	Sumo sacerdote y agnoteta de los Augustos de las dos coronas	L. Casio Petrayo	SIG ³ 825B
Reinado de Trajano o Adriano	Sumo sacerdote y agnoteta de los Augustos de las dos coronas	T. Flavio Eubioto	IG IX, 2, 44

EL GENIUS POPULI ROMANI EN LOS EMPERADORES DEL
SIGLO IV Y SUS ANTECEDENTES

THE GENIUS POPULI ROMANI IN THE EMPERORS OF
THE FOURTH CENTURY AND HIS BACKGROUND

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE
Universidad de Oviedo

ARYS, 8, 2009-2010, 79-100 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El artículo examina algunas características del Genius Populi Romani a lo largo de su historia y presta especial atención a su evolución desde que se introdujo su culto en el 218 a. C. hasta que Teodosio lo prohibió en el año 392. El siglo IV merece una especial consideración, principalmente, las relaciones del Genio con Diocleciano, Constantino, Constancio II y Juliano.

ABSTRACT

The article analyzes the characteristics of the Genius Populi Romani throughout its history and pays particular attention to developments since the introduction of his worship in 218 B.C., until Theodosius banned the cult in the year 392. The fourth century deserves special consideration, mainly the relationship of Genius with Diocletian, Constantine, Constantius II and Julian.

PALABRAS CLAVE

Genio, genius, Genius Populi Romani, demos, dáimôn, ángel, Diocleciano, Constantino, Constantino II, Juliano, Amiano Marcelino.

KEYWORDS

Genius, Genius Populi Romani, Demos, dáimôn, angel, Diocletian, Constantine, Constantius II, Julian, Ammianus Marcellinus.

Fecha de recepción: 02/06/2009

Fecha de aceptación: 29/06/2010

1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es examinar la evolución que se percibe en la utilización propagandística del *Genius Populi Romani* desde su surgimiento en el siglo III a. C. hasta su desaparición a finales del siglo IV d. C.

Tanto su creación, como su uso hasta el siglo I d. C. están vinculados a momentos críticos del Estado, al menos hasta la época de Augusto. A partir de entonces, aunque sin abandonar su papel de reclamo en época de crisis -como en el periodo de Galba-, asume funciones de acompañamiento y protección de la figura del emperador, tanto en las representaciones plásticas como en las monetales. Desde el siglo III d. C., y de la mano de los emperadores ilirios, su imagen se asoció a la *Romanitas*, vinculación que perduró hasta la desaparición del Genio del Pueblo Romano. Se ha prestado especial atención a la utilización monetaria que del mismo hace sobre todo Diocleciano y a la última emisión del *Genius Populi Romani* en las monedas de Constantino.

De manera específica, se analiza la percepción que sobre el Genio Público recoge Amiano Marcelino en episodios relacionados con Constancio II y Juliano. La mención en sus textos del Genio Público es fiel reflejo del debate que sobre el mismo se estaba dando en el entorno neoplatónico de Juliano.

El *Genius Populi Romani* concluyó su función protectora del Estado a raíz de la prohibición de su culto por parte de Teodosio y sobre todo del rechazo de Agustín en *La Ciudad de Dios*. Aquellos aspectos de su simbología que pudieran ser útiles a los cristianos fueron asimilados en creaciones teológicas tales como el ángel de las naciones.

2. EL GENIUS POPULI ROMANI EN ÉPOCA REPUBLICANA

2.1. LA APARICIÓN DEL GENIO PÚBLICO

La palabra *genius* está relacionada con la raíz del verbo latino *gigno*, y significa que algo es productivo. Tradicionalmente se había vinculado con la fuerza masculina generadora¹, “zeugungskraft” en términos de Wisowa². En la actualidad, a raíz de las propuestas de Dumezil, se ha visto en su etimología un com-

1 T. BIRT, s.v. Genius, en W. H. ROSCHER (ed.), *Ausführliche Lexicon der griechischen und römischen*, Leipzig, vol. I, 1884, col. 1614.

2 G. WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer*, Munich 1912, pp. 154, 175-181.

ponente pasivo que se relaciona con todo lo que ha sido generado³, aunque rechazando el carácter sexual del genio. También es protector y, por esta razón, se asocia con la parte de la vida que es placentera y alegre. Por ello el genio recibe ofrendas de vino y flores.

En la religión romana hay una abundante proliferación de espíritus o *numina*, especialmente numerosos en los llamados “períodos de transición” de los seres humanos⁴. El genio es la naturaleza superior o divina, innata a todas las cosas, la parte espiritual de las mismas, y aparece como la divinización de la entidad personal del individuo⁵.

La crisis del 218 a. C., después de la derrota de Trebia, hizo que fuesen consultados los libros sibilinos y entre las resoluciones adoptadas figuraba la de permitir que divinidades extranjeras fuesen admitidas en el “*pomoerium*” (Liv. 22. 9-10; 23. 31, Ov. *Fast.* 6. 241-8) y, también, la de sacrificar cinco víctimas *maiores*, que se ha interpretado como humanas, al Genio Público (“*Genio maiores hostiae caesae quinque*”, Liv. 21. 62. 9). Era un momento de gran tensión moral, tal y como se puede percibir en el elevado número de prodigios narrados por Tito Livio (Liv. 21. 62. 1-7) y en que se amenazaba la existencia del *populus romanus*, tanto en sentido físico (muerte en cruentas batallas) como moral, (a través de la disgregación del sistema político romano). Las medidas estaban concebidas como un acto de reforzamiento de los viejos ritos y de las divinidades tradicionales y supuso la apertura del culto romano a las influencias griegas. Entre las divinidades nombradas se encontraba el Genio Público. Todas ellas estaban relacionadas con la fecundidad y con la victoria. Era una advocación necesaria en un momento en que las derrotas habían supuesto una pérdida considerable de vidas de ciudadanos romanos y del prestigio⁶.

El genio, que antes era personal⁷, amplió su papel pasando también a ser

3 G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1966, pp. 350-7; R. SCHILLING, “Genius et Ange”, en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, 1979, pp. 415-443 (ed. alemana de 1976, en *Reallexicon für Antike und Christentum*, s.v. Genius, col. 52-83 1979, 419-427).

4 J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, Londres 1970, p. 68. Otto, basándose en un texto de Servius (Serv. A. 3. 607), vinculó la frente de las personas con su genio llegando a la conclusión de que le estaba consagrada (W. F. OTTO, s.v. Genius, en PAULY-WISSOWA (eds.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VII, 1, 1910, col. 1158).

5 En un principio era un genio personal, posteriormente cualquier lugar, edificio, comunidad, o incluso asociación tuvo su propio genio, como el Genio del Senado, el del Pueblo Romano o el del Augusto.

6 F. CENERINI, “Sui culti publici del Genius”, *L’Afrique, la Gaule, la religion à l’époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Latomus 226, 1994, pp. 523-528.

7 El genio personal, al menos hasta el siglo II a. C., debía estar asociado a la serpiente, símbolo de fecundidad, tal y como se deduce del episodio recogido por Cicerón (*Div.* 1. 18) en el que se narra la aparición de dos serpientes en casa de Tiberio Sempronio Graco, el padre de los Graco, y, cómo consultados los arúspices, interpretaron que el macho correspondía a Graco y la hembra a su mujer. Además, añadieron que había que matar una de ellas y que si se eliminaba al macho suponía la muerte de Tiberio, o si se acababa con la hembra, la de su mujer. Tiberio optó por terminar con el macho ya que, según recoge Cicerón, dijo que su mujer era mucho más joven que él y podía tener abundante descendencia. En este caso, se trataba del genio privado cuya celebración se hacía en los altares de las casas y se celebraba el día del nacimiento del *pater familias*, el *dies natalis* con ofrendas de vino, flores, pasteles e incienso (Censorinus 2. 2; Tib. 1. 7. 49-54; 2, 2; Ov. *Tr.* 3. 3. 13-18). Parece ser que en

público y proyectándose como una personificación del pueblo romano. Este cambio ha sido visto como el resultado de reivindicaciones ideológicas, sociales y políticas de un colectivo de ciudadanos-soldados que se reconocían en el *populus romanus*⁸, y que es simultáneo a la reactivación en Atenas del *Demos* de los atenienses⁹ o de la *Tyche* de Antioquía¹⁰. La progresiva importancia de los dioses helenísticos que simbolizaban al pueblo o a la ciudad era la expresión de la insatisfacción popular y de su creciente papel político. Las mismas causas debieron motivar la aparición del Genio Público en Roma. Al ubicar al *Genius Populi Romani* entre los dioses oficiales, el Estado canalizó este descontento y lo controló por medio de la nueva divinidad¹¹.

La dedicación de un *clipeus* con la inscripción “*genio urbis Romae, sive mas sive femina*” (Ser. A. 2. 351) ha dado pie a ver al genio originario como una divinidad ambigua, en lo referente a su género, que posteriormente asumió un papel masculino. Pero es preciso observar que en el *clipeus* no se aludía al *Genius Populi Romani* sino al *Genius Urbis*, es decir al genio de la ciudad de Roma; de ahí que la leyenda refleje su ambigüedad. Hay que tener en cuenta que tanto los colectivos humanos como los lugares e incluso los dioses tenían su genio¹². El género del genio debía estar predeterminado por el sexo del protegido. El Genio de Roma era el genio de una ciudad (fem.) o de Roma, una divinidad femenina romana, mientras que el del Pueblo romano era masculino. Los romanos, ante la posibilidad de que el Genio de la ciudad de Roma fuera femenino, optaron por admitir las dos probabilidades.

Es también durante el último cuarto del siglo III a. C cuando el busto de Roma comienza a aparecer también en las monedas emitidas por la ciudad del Tíber, concretamente en los primeros denarios acuñados en las cecas de Sicilia a partir del año 211 a. C.¹³. Indudablemente la presencia del genio y la represen-

los primeros tiempos de la República los esclavos (G. DUMEZIL, “Le esclave romaine et le Genius”, *Mélanges offerts a L. Sédar Sengor*, Dakar 1977, pp. 120-130) no tenían personalidad jurídica y religiosa, ni tampoco tenían genio; en su caso, dirigían sus plegarias al genio del *pater familias*. Posteriormente, se amplió a todas las personas (Censorinus 3. 1, “*Genius est deus, cuius in tutela, ut quisque natus est*”).

8 K. LATE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, p. 241; J. R. FEARS, “Ο ΔΗΜΟΣ Ο ΡΩΜΑΙΩΝ GENIUS POPULI ROMANI. A Note on the Origin of Dea Roma”, *Mnemosyne*, 31, 3, 1976, pp. 284-286; S. R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1985, pp. 44-45.

9 M. NILSON, *Geschichte des griechischen Religion³ II, Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2*, Munich 1974, pp. 144-5.

10 Tipo estudiado por Meyer [M. MEYER, *Die Personifikation der Stadt Antiocheia*, (Jahrbuch Des Deutschen Archäologischen Instituts - Ergänzung 33), Berlín 2006].

11 J. R. FEARS, “The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”, *ANRW II*. 17. 2, 1981, p. 853.

12 La influencia e importancia del *daímōn* (δαίμων) en la filosofía neoplatónica terminó por afectar al genio y repercutió en aspectos relacionados con su creación, ubicación e incluso su duplicidad y carácter moral. Para Hesiodo, los *daímones* eran los mediadores entre los hombres y dioses (Hes. *Op.* 122), y se encargaban de hacer llegar a los hombres los consejos e instrucciones de los dioses, que por su origen eran buenos y morales. Platón en el Banquete (Pl. *Symp.* 202e.) dice que un *daímōn* es “intérprete y barquero” y retransmite mensajes y dones de los dioses a los hombres (Pl. *Epin.* 984d-985b) y añade que todo el arte de la adivinación y de los sacerdotes se realiza a través de los *daímones*.

13 E. A. SYDENHAM, *The Coinage of the Roman Republic*, Londres, 1952 (en adelante citado como SYDENHAM), n° 191 y 193; M. H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Londres 1974 (en

tación de Roma forman parte de un proceso en el transcurso del cual los tradicionales dioses romanos debían compartir su protagonismo con las recientes divinidades¹⁴.

En el siglo I a. C. esta ambigüedad había desaparecido ya que se crean las *Iunones* específicamente para las féminas, por lo que en esa época el genio ya es plenamente masculino. Con Tíbulo (3. 12. 1) aparece por primera vez el *Iuno Natalis* y, con posterioridad, Plinio (*Nat.* II. 16) nombra a *Iuno*.

Aunque no se han conservado estatuas del Genio Público, Polibio nos ha transmitido que en el año 164 a. C., los rodios erigieron una gran estatua al *Demos* de los romanos en el templo de Atenea de Rodas (Pol. 31. 4. 4) y también hay constancia de la erección de estatuas al *Demos* de los romanos en el Capitolio de Roma por ciudades y reinos orientales, entre ellos Mitridates IV (170-150 a. C.), rey del Ponto (*CIL* VI, 374; 30.922).

Indudablemente, el arte griego ejercía una fuerte influencia sobre la plástica romana. La representación escultórica del Genio Público adoptó la iconografía griega del *Demos* ateniense, que era caracterizado como un hombre barbado y portando sus atributos particulares, el cuerno de la abundancia en la mano izquierda y la pátera en la derecha. La presencia de la cornucopia denota que el *Genius Populi Romani* era un símbolo de prosperidad y que garantizaba el florecimiento y el éxito de Roma. Según Agustín (*Civ. Dei* 7. 13), Valerio Sorano, ejecutado por Sila en el año 82 a. C., veía al genio como el dios que presidía y daba vigor a todo lo que se engendraba y, ciertamente, la cornucopia del Genio Público era el símbolo adecuado.

Al Genio Público se le rendía culto en, al menos, dos lugares de Roma¹⁵. Por unas citas de Dión Casio (47, 2, 3; 50, 8, 2) se ha deducido que su templo principal debía estar cerca del de la Concordia¹⁶. Además, en los *Fasti Amiternini* (*CIL* IX, 4192, p. 245) y en los *Fasti Fratrum Arvalium* (*CIL* I², p. 214) se señala para el día 9 de octubre un sacrificio conjunto en el Capitolio en honor del *Genius Publicus*, *Fausta Felicitas* y *Venus Victrix*. En el Capitolio debía compartir con estas divinidades, quizás, una capilla con uno o tres altares.

Las citas de Dión Casio estaban relacionadas con la aparición primero de bandadas de buitres detenidas en el templo del Genio Público en el año 44 a. C. y posteriormente de un búho, ave de mal augurio para los romanos, en el año 43 a. C. La aparición de los buitres sucede en un grave momento para Roma. Es el año en que Octavio, M. Antonio y Lépido elaboraron las listas con los nombres de sus enemigos políticos condenados a muerte. Se ha propuesto que hubo una reacción religiosa y que se buscó la protección del *Genius Populi*

adelante citado como CRAWFORD), n° 68/1 y 72/3.

14 Los genios habitaban, según Varrón, en un área sublunar situada entre la luna, el aire y las nubes. Compartían este espacio con otros espíritus etéreos, inmortales e inaccesibles a nuestros sentidos como los héroes y los lares (Ag. *Civ. Dei* 7. 6).

15 También se le veneraba en el mundo griego como manifestación del poder romano. Sobre el culto al *Demos* de los romanos véase C. FAYER, "El culto del *Demos dei Romani*. Un aspetto del culto tributato al potere romano nel mondo greco d'Oriente", *StudRom* 26, 1978, pp. 461-477; S. PRICE, *op. cit.* en nota 8, pp. 41-42.

16 L. RICHARDSON, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore 1992, p. 181.

Romani a través de los sacrificios¹⁷ y de ahí las bandadas de buitres en busca de despojos.

En relación con el Genio Público había otras celebraciones los días 11 y 12 de febrero en los que se llevaban a cabo espectáculos públicos en su honor; los *Ludi Genialici*, tal y como figuran en el Calendario de Philocalus del año 354 (*CIL* I, 258, 309).

2.2. PRIMERAS REPRESENTACIONES DEL GENIUS POPULI ROMANI

La primera representación conocida es un denario de *P. Cornelius Lentulus Marcellinus* del año 100 a. C. en el que se acuña el *Genius Populi Romani* con el cuerno de la abundancia coronando a Roma en el reverso y en el anverso el busto del Hércules¹⁸. Parece ser que se copia el motivo de los relieves áticos del *Demos* coronando a la Democracia¹⁹. La moneda estaba relacionada con la victoria conseguida por Mario en Vercellae sobre los cimbrios en el año 101 a. C. y que supuso el fin de la grave amenaza que se había cernido sobre Italia. El denario forma parte de un conjunto de representaciones de trofeos, victorias, etc., y simboliza que la crisis se había superado por las virtudes del pueblo romano, encarnadas en el Genio Público, que habían llevado a Roma a la victoria²⁰.

Pero desde un punto de vista formal es bastante más interesante el denario del cuestor de Pompeyo, *Cn. Cornelius P. f. Lentulus Marcellinus*, emitido en una ceca de Hispania entre los años 76-75 a. C., en el que figura el busto barbado y diademado del *Genius Populi Romani* y con el cetro a la izquierda del busto. Además, le acompañan las iniciales G. P. R.²¹. Ciertamente, es sintomática la apelación al Genio Público por parte del cuestor de Pompeyo -un Cornelio Lentulo- en medio de la difícilísima guerra civil que enfrentaba a los enviados del Senado, Pompeyo y Metelo, con Sertorio. Estas acuñaciones destinadas al ejército de Pompeyo son una llamada al espíritu, al numen de Roma y son un recordatorio, en un momento crítico, de que ellos representan a Roma²².

El aspecto del Genio Público es el de un hombre maduro y con barba. Se ha supuesto que está inspirada en la figura masculina, madura y barbada del *Demos* ático²³. Se observa un cambio de atributos ya que el Genio del Pueblo Romano

17 F. BÖMER, "Eid beim Genius des Kaisers", *Athenaeum* XLIV, 1966, pp. 77-133, especialmente p. 95; L. DE BLOIS, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden 1976, p. 126.

18 SYDENHAM 604 a-c-605; CRAWFORD 329/1 a-c. En relación a la tipología monetaria del *Genius Populi Romani* véase A. BLANCHET, "Le «Genius Populi Romani». Remarques et hypothèses", in CRAI, 1943, pp. 333-348.

19 F. CINCIANI, s.v. *Populus, Populus Romanus*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VII. 1, Zurich-Munich 1994, p. 442.

20 Las monedas emitidas por los *Cornelii Lentuli* fueron analizadas por Gage (J. GAGÉ, "Cornelii Lentuli et le Genius populi romani. A propos d'un aspect du culte du Divus Julius", *Actes du 2e Congrès international de numismatique de Paris*, 6-11 juillet 1953, París 1957, pp. 219-227).

21 SYDENHAM 752-752a; CRAWFORD 393/1a-b.

22 La presencia del Genio del Pueblo Romano en el anverso de este ejemplar emitido para pagar al ejército senatorial forma parte de una campaña propagandística y de desprestigio contra Sertorio, quién se apoyaba en los indígenas hispanos y se abastecía con monedas emitidas por cecas hispanas con iconografía y signario ibérico.

23 J. R. FEARS, *op. cit.* en nota 8, p. 278.

porta la cornucopia y, a veces, se acompaña del cetro. Otra moneda realizada en el año 71 a. C. en una ceca itálica por *Pub. Lentulus P. f. L. n. Spinther*²⁴, recuerda al denario del año 100 a. C., con Hércules en el anverso y en el reverso el *Genius Populi Romani* sentado a la izquierda sosteniendo un cetro y una cornucopia, y coronado por una victoria alada. La imagen del Genio Público coronado está relacionada con el denario anterior (76-75 a. C.) y utiliza el mismo símbolo para remarcar la victoria sobre el ejército sertoriano situándolo a la altura del triunfo sobre los cimbrios.

Y por último, hay un denario de *Q. Cassius Longinus* del año 55 a. C.²⁵ que tiene en el anverso la imagen de un hombre con cetro, similar al del año 76 de *Lentulus Marcellinus*, excepto que en esta ocasión no tiene barba. Hay dudas sobre quién es el personaje, si *Bonus Eventus* o el *Genius Populi Romani*, aunque nos inclinamos por *Bonus Eventus* ya que las apelaciones al Genio Público se hacen en momentos de crisis. Independientemente de su adscripción, el Genio Público había abandonado ya la figura de hombre maduro con barba y había tomado la de un joven sin barba, quizás por influencia de *Bonus Eventus*, o simplemente por la tendencia que hay en esta época de representar a los dioses sin barba²⁶. Esta transformación iconográfica es el resultado de la evolución cultural y artística que se produce en Roma, y que es paralela a los cambios políticos de la última etapa republicana en los que el *Genius Populi Romani* representa la esencia del pueblo romano²⁷ y que, además, coincide con un debate acerca de la esencia del genio personal²⁸. Un proceso similar se da en la figura del *Demos* que por influencia, en este caso, del Genio del Pueblo Romano adopta la imagen del joven imberbe²⁹. La ceca de Alejandría emite una moneda, en la época de Nerón,

24 SYDENHAM 791; CRAWFORD 397/1.

25 CRAWFORD 428/3.

26 Plinio narra que en el Capitolio había dos estatuas realizadas por Praxíteles, una de *Bonus Eventus* (*Agathodaimon*) y la otra de la *Bona Fortuna* (*Tyche*) (Plin. *Nat.* 34. 23: "Romae Praxitelis opera sunt.... Boni Eventus et Bonae Fortuna simulacra in Capitolio"). Indudablemente la influencia griega fue determinante en el abandono de la representación barbada.

27 Sobre las asociaciones populares que conmemoraban al *Genius Populi Romani* véanse J. BÉ-RANGER, "Der Genius Populi Romani in der Kaiserpolitik", *Bonner Jahrbücher* 165, p. 72ss. y J. R. FEARS, *op. cit.*, en nota 11, p. 853.

28 Censorino nos informa (3, 3) de que ya en el siglo II a. C. Lucilio influido por Euclides, discípulo de Sócrates, introdujo en el libro XVI de *Las Sátiras* la noción del doble genio en el hombre. Ello conllevó un matiz ético que a partir de ese momento afectó al genio, tal y como lo pusieron de manifiesto Horacio (*Ep.* 2. 2. 187ss.) y el comentarista de la Eneida del siglo IV d. C., Servio Honorato, quien expuso que desde el nacimiento tenemos dos genios, uno bueno y otro malo (Ser. A. 6. 743: "Nam eum nascimur duos genius sortimur: unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat at mala"). El genio personal que se le apareció a Casio en vísperas de la batalla de Filipos era un genio personal malvado, *daímon kakós*, (Plu. *Brut.* 36. 5-7) y Bruto recibió una aparición, que al preguntarle Bruto quien era respondió "Tuus malus genius", (Flor. *Epit.* 2. 17. 8). Pero esta posición de un doble genio, uno bueno y otro malo, se debe dar sólo en las personas y no debió afectar al Genio Público, ni tampoco al del *Augusti*, al del Senado o a los genios locales. Mientras que para Horacio (*Ep.* 2, 2, 187) en su epístola el genio era mortal, para Apuleyo (*Soc.* 15) era inmortal. Según Schilling (R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 423) esta contradicción era fruto de una especulación sobre la pervivencia del genio en el mundo religioso latino por influencia del pensamiento griego.

29 O. ALEXANDRI-TZAHOU, s.v. *Demos*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), vol. III, Zurich-Munich 1986, p. 376.

en la que se representa al *Demos* de los romanos con las características formales del *Demos* griego³⁰.

3. EL GENIUS POPULI ROMANI DURANTE LA ÉPOCA IMPERIAL

3.1. GENIUS POPULI ROMANI Y GENIUS AUGUSTI

En tiempos de Augusto hizo su aparición el *Genius Augusti*, que recibió una doble herencia, la del genio personal y la del público y se convirtió en uno de los pilares del Imperio³¹. Los romanos distinguían el Genio del Pueblo Romano del Genio Augustal. El juramento que emitían por este último contó con una larga trayectoria y fue objeto de rechazo en medios cristianos, que se negaron a jurar por el *Genio Augusti* (Tert. *Apol.* 32. 2-4), aunque sí admitían orar por el emperador³².

En las provincias, el *Genius Augusti* tenía un mayor efecto propagandístico y poder de convocatoria que el Genio Público y la prueba la tenemos en que se le rinde culto en otras partes del Imperio, como en Hispania³³. Además el Genio Augustal era capaz de aglutinar en torno a la persona del emperador aquellos elementos que el Genio del Pueblo Romano no podía. Sobre todo porque su *Romanitas* estaba unida a la ciudad de Roma y hacía difícil su apertura hacia la zona oriental del Imperio³⁴. El *Genius Augusti*, concebido en torno a la persona del emperador, tenía una orientación más amplia y abierta que atraía a los provinciales³⁵.

Parte de las funciones políticas del *Genius Populi Romani* en la época imperial fueron asumidas por el *Genius Augusti*, pero cuando este genio entraba en crisis se recurría al Genio Público.

30 R. STUART POOLE, *Catalogue of the Greek Coins of the British Museum. Alexandria and the Nomes*, Londres 1892, p. 19, n° 151-3; lám. XXIII, 153.

31 Sobre los precedentes que prepararon el culto al *Genius Augusti* en particular el papel de *Dea Roma* y el *Demos* véase D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. I, 1, Leiden 1987, p. 50 y sobre la creación del culto al *Genius Augusti*, pp. 84-85. Sobre la introducción del culto del *Genius Augusti* véase A. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Bari-Roma 1992, pp. 260-268. En referencia al genio personal de Augusto hay un comentario recogido en la vida de Antonio de Plutarco (*Plut. Ant.* 33) en el que un adivino le dice a Antonio en relación al genio de Augusto: “Porque tu genio –le decía– teme al suyo; y siendo festivo y altanero cuando está solo se queda reducido y abatido cuando aquel aparece” (A. D. NOCK, “The Emperor’s Divine Comes”, *JRS* 37, 1947, p. 110). Sobre el culto al *Genius Augusti* en Hispania, especialmente en la Tarraconense véase R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d’Auguste a Dioclétien*, París 1974, pp. 305-316.

32 Sobre el juramento sobre el genio del emperador véase F. BÖMER, “Der Eid beim Genius des Kaisers”, *Athenaeum* 44, 1966, pp. 77-133.

33 R. ETIENNE, *op. cit.* en nota 31, p. 392; R. CID, “El «Genius Augusti» y el culto del emperador. Algunos ejemplos de Occidente”, en J. ALVAR et alii (coord.), *Heroes, semidiosos y daimones*, (1. 1989. Jarandilla de la Vera), Madrid 1992, pp. 145-157.

34 F. CINCIANI, *op. cit.* en nota 19, p. 438.

35 Igualmente su incidencia dentro del ejército fue considerable. No solo se veneraba el genio del emperador sino que también era objeto de culto los genios de las legiones, *vexillationes*, cohortes e incluso centurias. Sobre esto véase J. RÜPKE, *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, pp. 189-191.

3.2. EL GENIUS POPULI ROMANI EN EL SIGLO I D. C.: REBELIÓN Y ROMANITAS

Augusto, que tan hábilmente supo utilizar los antiguos mitos en la justificación política, jurídica y religiosa de los cambios que había realizado para asentar su papel al frente del Estado, no dejó de recurrir al *Genius Populi Romani*. Eneas, debido a su *pietas* hacia los dioses y a su padre Anquises, fue glorificado como modelo del nuevo Estado. La *pietas* de Eneas se convirtió en una expresión del *civus romanus* y fue asumida por Augusto, que la reconoció entre sus virtudes (Aug. *Anc.* 34. 2)³⁶. El Genio del Pueblo Romano, símbolo también de *pietas*, bienestar y prosperidad, se convirtió en uno de los consejeros o acompañantes del emperador, tal y como podemos ver en una de las copas de plata de Boscoreale³⁷. En una escena que Zanker interpreta como la exaltación mítica del Imperio universal de Augusto, éste se presenta como *Divus Iulius* rodeado de dioses, entre ellos el *Genius Populi Romani*, que personifica, a través de su imagen, la feliz situación del Estado. Esta escena se ha relacionado con un monumento a la Victoria que mandó construir el Senado con motivo del segundo triunfo de Tiberio en el año 12 d. C. y del que no han quedado restos³⁸. La vinculación del *Genius Populi Romani* con la celebración de un triunfo pertenece a la tradición republicana, aunque en este caso a través de una escena en la que el principal protagonista es el emperador. Este nuevo papel del Genio del Pueblo Romano tendrá una gran trascendencia y será ampliamente utilizado en el arte romano, aunque sin perder por ello su faceta de poderoso reclamo en época de conflictos.

Nerón utilizaba frecuentemente en sus ejemplares la leyenda *Genio Augusti*. Era un claro acto propagandístico de afirmación del propio Nerón, a través de su genio personal³⁹. Con ocasión de la rebelión de Galba y Vindex contra Nerón, los sublevados realizaron una llamada al pueblo romano, a la *Romanitas*, a través del *Genius Populi Romani*. Con su utilización, se pretendía enfatizar el carácter romano de la rebelión⁴⁰. Se le representa mostrando el busto de un joven sin barba que lleva detrás de la cabeza el cuerno de la abundancia. Se contrapone al *Genio Augusti* de Nerón, que no dejaba de ser un genio personal. Este reclamo tuvo tal alcance que Nerón retomó en sus últimas emisiones la imagen del templo de Jano, que simbolizaba la amenaza de guerra civil, la figura de Roma y la

36 J. I. SAN VICENTE, "El *Palladium* y su entorno en la moneda romana desde la época republicana hasta Adriano", *Numisma* LVII, n° 251, 2007, p. 227.

37 R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus*, (2° ed.), París 1982 (1ª ed. en Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 178, París 1954), p. 341.

38 P. ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid 1992, pp. 270-271. También ha sido objeto de análisis incidiendo en la proposición de una copia de un relieve público por parte de L. KUTNER, *Dinasty and Empire in the Age of Augustus: the case of Boscoreale cups*, Berkeley 1995, pp. 143-206.

39 *RIC* I², p. 158, 160, 174, 176, 178, 162 [C. H. V. SUTHERLAND, *The Roman Imperial Coinage*, vol. I, (*RIC* I²), Londres 1984].

40 *RIC* I², The Civil Wars, n° 17; sobre el *Genius* durante el Imperio véase Kunckel (H. KUNCKEL, *Der Römischen Genius*, (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung, Ergänzungsheft 20), Heidelberg 1974). Sobre la rebelión de Galba y su política propagandística apoyada en el *Genius Populi Romani* véase J. I. SAN VICENTE, "Propaganda política y religiosa en las monedas de Galba: el caso de Hispania", en *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, L. HERNANDEZ (ed.), Valladolid 2007, pp. 121-138.

de Victoria (*RIC* I², p. 141). Debido a su éxito, su ejemplo cundió y la utilización del Genio Público se repitió en épocas de crisis, como en tiempos de Vespasiano⁴¹, Tito⁴² y Septimio Severo, siempre en su papel tutelar.

Nuevamente las actas de los *Fratri Arvales* recogen el sacrificio de un toro en el año 69 y en el 81 d. C. en honor del Genio Público y “*ob imperium*”. En el año 69 se hace mención al sacrificio de un toro en honor del mismo genio y “*pro salute et adventus Vitelii*”, celebrando su entrada en Roma y en el año 89, hay otra referencia a una ceremonia de sacrificio con el *Genius Populi Romani* y “*pro salute et reditu Domitiani*”. La presencia del Genio Público acompañando al emperador, que ya había contemplado por primera vez en el tazón de Boscoreale, se puede ver en un *Adventus* de Domiciano en los relieves del Palazzo delle Cancillerie de Roma⁴³. Le acompaña el Genio del Senado, que hace su aparición durante el siglo I d. C. Su función era servir de contrapunto al Genio del Pueblo Romano⁴⁴ y posiblemente fue impulsado por los emperadores para equilibrar el contenido político del *Genius Populi Romani*. El Genio del Senado cobró su importancia sobre todo cuando el Senado perdió su carga política y asumió el papel de asesor y consejero del *princeps*, reforzando el papel de éste. Es omnipresente en los actos oficiales, junto al *Genius Populi Romani*, ratificando con su presencia las ceremonias en las que intervenía el emperador. Ambos son habituales en las representaciones escultóricas ceremoniales y se distinguen fácilmente debido a que el Genio Público es imberbe y el del Senado barbado. Hay una complementariedad entre los dos genios, uno joven y portador de riqueza, el otro maduro y sabio; ambos simbolizan el *SPQR* como protectores e inspiradores de la polític

3.3. EL GENIO PÚBLICO COMO COMES AUGUSTI DURANTE EL SIGLO II D. C.

A un antiguo romano, un *genius* le sugería una divinidad que era real y actuaba como un protector y guardián. Durante el siglo II había cobrado fuerza el neoplatonismo, y particularmente en relación al genio la corriente relacionada con la demonología⁴⁵. Neoplatónicos como Apuleyo desarrollaron diferentes aspectos del genio en la línea trazada por Platón (Pl. *Plt.* 271, d; *Lg.* 4).

41 *RIC* II, Vespasian 307 (año 69-70); 677, acuñada a nombre de Tito en el año 76.

42 *RIC* II, Titus 126-127 (año 80-81).

43 F. MAGI, *I rilievi Flavi del Palazzo della Cancelleria*, Roma 1945, p. 76 ss.; J. BÉRANGER, *op. cit.* en nota 27, pp. 76-88.

44 J. BÉRANGER, *op. cit.* en nota 41, p. 79.

45 Jenócrates, uno de los discípulos de Platón desarrolló y expuso nuevas teorías sobre los *daímones*, aquellos habitantes de la parte central del aire, según Platón (*Symp.* 202e), y divulgó muchas enseñanzas sobre ellos. Los definió como si estuvieran en posesión del poder divino y de los sentimientos de los mortales, es decir, que conocían el placer y el sufrimiento y les movían las emociones. Y además añadía un rasgo determinante y que tendrá un enorme éxito, la existencia de *daímones* buenos (*eudaimonia*) y *daímones* malvados (*kakadaimonia*) (Plu. *fr.* 23-25H), sedientos de sangre y sexualidad. Como dice Gutrie (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía griega*, vol. V, Madrid 1984, pp. 492-493 (1ª ed. *A History of Greek Philosophy*, vol. I-VI, Cambridge 1962-1981), el motivo de su demonología, no obstante parece que fue el digno y platónico propósito de negar a los dioses toda responsabilidad en el aspecto más oscuro y menos honroso de la religión griega. Esto trajo como consecuencia que se atribuyese también dos genios personales a los individuos, y este es el pensamiento del que es partícipe Apuleyo en *De Deo Socratis* y que terminó influyendo en el cristianismo.

Al hilo de esta corriente filosófica, el genio ocupaba una posición intermedia entre los dioses y los hombres; de ahí su papel de mediador. Era al mismo tiempo *deorum filius y parens hominum*; por lo tanto, era un padre semidivino, que efectuaba tareas protectoras hacia un individuo o a un conjunto de ellos⁴⁶. Con este papel preservador se representa al Genio Público en ceremonias de Trajano y Adriano⁴⁷, o en una escena de sacrificio que tuvo lugar en Roma en el año 137 con ocasión de las *vicennalia* de Adriano y en la que aparece junto al *Genius Senatus*⁴⁸. Estas representaciones plásticas se encuentran también en reversos acuñados por la dinastía antoniniana. Son ejemplares en los que figura el Genio del Pueblo Romano junto con el del Senado y a menudo acompañado por el emperador y que recogen escenas de sacrificio en relación con *Vota Publica*⁴⁹, si bien también se le representa en solitario como en un áureo de Adriano con la leyenda *Genius P R*⁵⁰ o en una emisión de Antonino Pío⁵¹. Podemos concluir que a partir de Augusto el papel del *Genius Populi Romani* se amplió y asumió una nueva función como *Comes Augusti* y protector del mismo, aunque sin abandonar sus atribuciones anteriores.

En la línea de la moneda acuñada por Galba, Septimio Severo emitió moneda con el Genio del Pueblo Romano al comienzo de su mandato cuando actuaba en nombre del Senado, como vengador de Pertinax y todavía no había entrado en colisión con esta institución⁵². De nuevo se invocaba al genio, el guardián y espíritu bienhechor del Estado, aunque también lo vinculaba a su persona en una emisión votiva realizada en el año 207 y 208 quizás en relación con la protección del emperador con motivo de sus viajes⁵³.

3.4. REACTIVACIÓN DEL GENIO PÚBLICO POR LOS MILITARES ILIRIOS DURANTE EL SIGLO III

Galiano aparece en una emisión de bronce caracterizado como el *Genius Populi Romani*. La moneda lleva en el anverso la leyenda *Genius P R* y en el reverso la inscripción *Int(ravit) Vrb(em)*. Se ha interpretado como que el dios protector

46 C.H.V. SUTHERLAND, "Some Political Notions in Coin Types between 294 and 313", *JRS* 53, 1963, p. 15.

47 D. E.E. KLEINER, *Roman Sculpture*, New Haven/Londres 1993: Arco de Trajano en Benevento (pp. 226-227, fot. 190-191); Arco di Portogallo (p. 254, fot. 221); Relieve del *Adventus* del Palazzo dei Conservatori, pp. 254-256, fot. 223).

48 Tal y como lo podemos ver en K. MOEDE, "Reliefs, Public and Private", en *A Companion to Roman Religion*, J. RÜPKE (ed.), Oxford 2007, p. 169, fig. 12. 2.

49 Trajano (*RIC* II, Trajan, 371-374. Áureo con la leyenda *Vota Svscepta*), Adriano (*RIC* II, Hadrian, 288. Áureo con la leyenda *Vot Pvb*), Marco Aurelio (F. GNECCHI, *Il Medaglioni romani*, vol. II, Milan 1912, 37, 82, lám. 66, 4. Medallón con la inscripción *Vota*). [Referencias a *RIC*: H. MATTINGLY et alii (eds.), *The Roman Imperial Coinage (RIC)*, vol. I-X, Londres 1923-1994]

50 *RIC* II, Hadrian 249.

51 *RIC* III, Antoninus Pius, 70-71. Aparece solo el genio en abundantes emisiones de Trajano, aunque hay una cierta ambigüedad ya que a la imagen del reverso no le acompaña la leyenda que lo identificaría (*RIC* II, Trajan 180, 181, 183, 272, 276, 303, 347, 348, etc.).

52 *RIC* IVa, Septimius Severus, 26, 43.

53 También aparece en emisiones coetáneas la diosa *Salus*. Por medio del Genio Público y la diosa se pretendería propiciar la protección del emperador (véase *RIC* IVa, Septimius Severus, pp. 60 y 66, 70, y n° 194, 220).

de la ciudad entra en Roma en la persona de Galieno⁵⁴ y se ha relacionado con la acción de los pretorianos que repelieron a los alamanes en el 259/260 en unas circunstancias de grave amenaza para la ciudad. Galieno se asimila al *Genius Publicus* en los momentos de peligro⁵⁵, lo que indica que el Genio del Pueblo Romano tenía más fuerza que el *Genius Augusti* en tiempos de crisis.

Desde Trajano Decio va a cobrar un importante protagonismo el *Genius Exercitus* al que se dedicarán abundantes relieve y altares a lo largo de las fronteras del Imperio⁵⁶. Su imagen se basa en el tipo iconográfico del Genio Público, aunque se suele sustituir la diadema por el *polos* debido a la influencia de los militares ilirios⁵⁷.

El emperador Aureliano, de origen ilirio, levantó cerca de los *Rostra* del Foro de Roma una estatua de oro en honor del *Genius Populi Romani* ("*genius populi Romani aureum in rostra posuit*", *Origo gentis Rom.*, *Chronica Minora* I, 148). Es un ejemplo de la importancia que para estos emperadores tenía el Genio del Pueblo Romano, antiguo símbolo que van a reactivar y a través del cual hicieron una llamada a la *Romanitas*. No hay ya una utilización del *Genius Populi Romani* relacionada con los momentos en que el Estado ha corrido un serio peligro, sino que se emplea como un emblema que condensa la esencia del Estado romano.

3.5. EL GENIUS POPULI ROMANI EN EL SIGLO IV Y LA ROMANITAS

3.5.1. EL GENIUS POPULI ROMANI: SÍMBOLO DE LAS REFORMAS DE DIOCLECIANO

El Genio del Pueblo Romano, tal y como podemos verlo en las monedas, era interpretado desde el 296 d. C. en todo el Imperio como el punto de vista ecuménico de Diocleciano sobre la *Romanitas* y su imagen se convirtió en el elemento más conspicuo de la reforma. La asimilación con el genio individual era favorecida por la extendida creencia de que el Genio Público se identificaba de alguna manera con el protector del emperador⁵⁸.

El *Genius Populi Romani* iba unido a la persona de Diocleciano y, dada la identificación de Diocleciano con Júpiter, el emperador era un *Genius Iovialis*. Era como si *Diocletianus Iovius* fuera el *Genius Iovialis* que había creado de

54 RIC Va, p. 361.

55 F. BÖMER 1966, *op. cit.* en nota 17, p. 95; L. DE BLOIS 1976, *op. cit.* en nota 17, p. 127. Otro ejemplo de la utilización propagandística de las monedas en Galieno se puede observar en la utilización de los adornos en los bustos por parte de Galieno y Póstumo como trasfondo de las lucha ideológica entre ambos contendientes [C. GRANDVALLET, "L'affrontement idéologique entre Gallien et Postume: l'exemple des bustes casques et des bustes à attributs Herculeens", en O. J. HEKSTER, G. DE KLEIJN, D. SLOOTJES (eds.), *Crises and the Roman empire. Proceedings of the seventh workshop of the international network Impact of Empire*, Nijmegen, June 20-24, 2006 (Brill, Leiden/Boston 2007), pp. 337-351].

56 I. ROMEO, s.v. *Genius*, *Lexicon Iconographicum Mithologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII, Zurich-Munich 1997, p. 607.

57 Tal y como puede observarse en la primera moneda de estas características emitida por Trajano Decio y que lleva la leyenda *Genius Exercitus Illuriciani* (RIC Va, Trajan Decius, 3); J. P. CALLU, *Genio Populi Romani (295-316)*, París 1960, pp. 15, 18.

58 J. P. CALLU, *op. cit.* en nota 54, p. 108.

nuevo al pueblo romano y lo preservaba mediante su tutela⁵⁹. En este sentido Diocleciano colocaba su persona por encima del pueblo romano y de la *Romanitas*, que simbolizaba el *Genius Populi Romani*. El emperador se había convertido en *deus*, en la representación de Júpiter en la tierra, al ser elegido emperador y por lo tanto su posición era superior al *Genius*, al que debía proteger.

El Genio Público era el símbolo de la asociación imperial, de la unidad e indivisibilidad del Imperio. Con la leyenda en dativo *Genio Populi Romani* se pretendía enfatizar la unidad, uniformidad y el carácter romano de la nueva concepción política que puso en marcha Diocleciano⁶⁰. Y que surgiese y reviviese después de más de cincuenta años de genios que celebraban la personalidad de los emperadores, ejércitos y provincias tenía un claro significado⁶¹, sobre todo cuando se recuerda la cantidad de tipos que son abandonados al aparecer la nueva moneda, el *follis* con la leyenda *Genio Populi Romani*, cuyo tipo se repite constantemente en las emisiones masivas que hacen las catorce cecas imperiales⁶².

Después de medio siglo de incesante división y debilidad, Diocleciano invoca el espíritu romano de unidad⁶³. El genio de Diocleciano suele llevar sobre la cabeza el *modius*. Es decir el recipiente que servía para medir el trigo. Había un elemento propagandístico en ello. Gracias a la reforma agraria realizada (Lact. *Mort. Pers.* 7. 3) el Estado garantizaba a sus súbditos el abastecimiento. El *modius* del genio era, por tanto, la garantía del bienestar público.

A partir del 305, y cuando pierde ya su sentido original, el genio es usado para reconocer la legitimidad de asociación o los principios dinásticos (Constantino, un usurpador -aunque reconocido por Galerio-, acuñó en sus cecas *Genio Pop Rom*) y Majencio, que según Lactancio (*Mort. Pers.* 18. 9) nunca guardó respeto a su padre y a su suegro Galerio, no lo acuñó nunca⁶⁴. El usurpador es aquel que se separa del *consensus omnium* que simboliza el *Genius Populi Romani* de una manera más acusada que el resto de las monedas de la tetrarquía⁶⁵.

Con posterioridad al 305, irán haciendo su aparición leyendas que denotan un genio más personal (*Genius/Genii: Augusti, Caesaris, Fil. Avgg., Imperatoris*). Será indicio de una creciente competición entre los acuñadores⁶⁶ y de que el Genio del Pueblo Romano, símbolo de la legitimidad tetrárquica en un principio y, a partir del 305, de respeto e implicación con las ideas dioclecianas, iba des-

59 C.H.V. SUTHERLAND, "Flexibility in the reformed coinage of Diocletian", *Essays in Roman Coinage presented to Harold Mattingly*, edit. R. A. G. CARSON & C. H. V. SUTHERLAND, Oxford 1956, p. 179.

60 J. I. SAN VICENTE, *Moneda y propaganda política: de Diocleciano a Constantino*, (Anejos de Veleia, serie minor nº 20), Vitoria 2002, pp. 25-29.

61 C.H.V. SUTHERLAND, *op. cit.* en nota 56, p. 179.

62 J. I. SAN VICENTE, *op. cit.* en nota 57, pp. 40-44.

63 Está presente en el Foro de Roma en las *decennalia* de Diocleciano (H. WREDE, "Der Genius Populi Romani und das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum", *Bonner Jahrbücher*, 181, 1981, pp. 111-142).

64 *RIC* V, p. 110.

65 W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie I. Guerres et réformes (284-300)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 162, París 1946, p. 208.

66 C.H.V. SUTHERLAND, "Some Political Notions in Coin Types between 294 and 313", *JRS* 53, 1963, p. 18.

apareciendo. El poder se iba transformando en algo más personal y los súbditos y el ejército mostraban claramente que preferían dirigir su devoción a un solo emperador y no a un sistema.

3.5.2. CONSTANTINO Y EL FIN MONETARIO DEL GENIO DEL PUEBLO ROMANO

El genio va a sufrir una transformación. Ya en el 320 aparecía en una moneda emitida en Roma un *clipeus* con la inscripción *Vot XX* sostenido por un genio o un demonio servidor. En parte esta evolución estaba basada en que los genios eran los servidores de los dioses o de los astros⁶⁷. Siempre se había acuñado este tipo de monedas con la Victoria portando el *clipeus*. Que se emitiese con un genio significa una innovación formal. El genio tomó la forma de Eros, que en su transcripción latina, Amor, era un anagrama de Roma⁶⁸. Por la influencia de victorias aladas o de ángeles⁶⁹, el tipo del genio evolucionó con rapidez y perduró en su nuevo aspecto formal, más aséptico, en un imperio cristianizado como se puede observar en los genios alados que aparecen en la columna de Arcadio en Constantinopla o en la *Notitia Dignitatum* acompañando a diversos retratos⁷⁰.

La última aparición del genio en la moneda romana tuvo lugar en un medallón de plata emitido por Constantino en Roma. Andreas Alföldi⁷¹ propuso que había sido acuñado con ocasión de las *vicennalia* del emperador que se celebraron en Roma en el 326⁷², año en que también tuvieron lugar las ejecuciones de Crispo y Fausta. Es significativo que sólo se haya batido moneda a nombre de Constantino como Augusto y de Constantino II como César, bien porque se pudieron suspender o retirar los ejemplares de Crispo, o porque se acuñaron después de las ejecuciones. Tanto las *vicennalia* como la crisis interna ofrecían una ocasión para la emisión de este medallón, que suponía cerrar la historia monetaria del *Genius Populi Romani*.

3.5.3. CONSTANCIO II Y SUS SUEÑOS

En la obra de Amiano se encuentra una amplia información acerca de los genios. Al ocuparse de los últimos días de Constancio II nos describe dos sueños de éste relacionados con el genio. En el primero de ellos (Amm. 21.14. 1) “vio la

67 J. P. CALLU, *op. cit.* en nota 55, pp. 111-112.

68 H. DRESSEL, “Numismatischen Analekten (I)”, *Zeitschrift für Numismatik* X, 1899, pp. 36-39; J. P. CALLU, *op. cit.* en nota 55, p. 112.

69 Durante el siglo II se produjo una cierta ósmosis entre la tradición pagana sobre el *dáimôn* y la tradición judía y cristiana sobre el ángel, tal y como había sucedido con el genio. A raíz de la obra de Filón de Alejandría [*De Mundo*, (ed. MANGEY) 3. II. p. 640] se desarrolló una tendencia a asimilar ángeles y *daímones* (F. ANDRES, Pauly-Wissowa (eds.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supp. III, 1918, col. 101-114; *Idem, op. cit.*, s. v. Daimon, col. 267-322). Los ángeles de la tradición judía se vieron afectados por la teoría dualista del *δαίμων ἀγαθός* y del *δαίμων κακός* (F. ANDRES 1918, s. v. Daimon, *op. cit.*, col. 287-290; R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 433) y, como sucede con el genio, el ángel guardián sufrió un desdoblamiento. Junto al hombre hay un ángel bueno, el de justicia, y un ángel del mal (R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 432) (Herm., *Mand.* 6. 2. 1; Gr.Nyss., *V.Mos*, P.G. XLIV).

70 O. SEECK, *Notitia Dignitatum*, Berlín 1876, pp. 39, 101-102.

71 A. ALFÖLDI, “On the Foundation of Constantinople. A few notes”, *JRS* 37, 1947, pp. 10-16.

72 *RIC* VII, Rome 276.

sombra de su padre (*umbram patris*) que le traía un bello niño (*pulchrum infantem*) y que, al cogerlo y sentarlo en su regazo, éste arrojaba muy lejos una esfera (*sphaeram*) que Constancio portaba en su mano derecha”⁷³.

El bello niño se trataba sin duda de un genio evolucionado, una trasposición del *Genius Populi Romani*, ya que, como hemos mencionado, desde comienzos del siglo IV era habitual la representación de los genios como un pequeño eros o amorcillo. La pelota que el niño arrojaba era el símbolo del poder imperial y de ahí el terror de Constancio; su pérdida y la muerte eran un sinónimo para el emperador. Como ha puesto de manifiesto Schilling⁷⁴, Amiano utiliza en el párrafo el término *salus* (*putabatur Genius esse quidam tutelae salutis adpositus*), que tenía una resonancia cristiana (*salut*), pero que era un símbolo habitual en el mundo romano, tal y como nos recuerdan las múltiples emisiones de *Salus* a lo largo del Imperio e incluso el apelativo de *genius salutari* que, según Amiano (24. 2. 21), dirigieron a Juliano en Pirisabora al garantizar la vida a la guarnición rendida.

El segundo episodio es algo más confuso (Amm. 21.14.2), pero la identificación del genio parece más clara. Cuenta Amiano⁷⁵ que el emperador “confesó a sus íntimos que ya no veía una imagen (algo) secreta (*secretum aliquid*) que, según creía, se le había presentado en ocasiones, aunque de forma borrosa (*squalidius*). Constancio II pensaba que era cierto genio (*genius*) protector de su vida (*tutelae salutis*), que le había dejado porque iba a abandonar muy pronto el mundo”.

La interpretación más razonable parece ser que era su genio personal y, al mismo tiempo, el *Genius Augusti*. Además, se da la circunstancia de que Constancio era cristiano y, por lo tanto, debía evitar o rechazar este tipo de visiones de genios que los cristianos caracterizaban de demonios, al menos tal y como lo sugieren los términos que utiliza Amiano, pero el episodio está en consonancia con la ambigüedad religiosa de la cancillería imperial durante esta etapa⁷⁶.

También Amiano narra en su obra (21.14. 3-5) que el hombre tiene asignado un ser divino desde su nacimiento para que intente regir nuestros actos y menciona que sólo los personajes que cumplen una serie de méritos personales pueden observar a los genios y que gracias a ellos mantienen sus almas puras y

73 Amm. 21.14. 1: “...umbram viderat patris obtulisse pulchrum infantem, eumque susceptum et locatum in gremio suo excussam sibi proiecit longius sphaeram, quam ipse dextera manu gestabat”. Se ha utilizado la versión castellana de Harto en la traducción de los textos de Amiano que figuran en el presente trabajo [M^a. L. HARTO, ed. y traducción de Amiano Marcelino, *Historia (Res Gestae)*, Madrid 2002].

74 R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 431.

75 Amm. 21.14. 2: “post haec confessus est iunctoribus proximis, quod tamquam desolatus secretum aliquid videre desiderit, quod interdum adfuisse sibi squalidius aestimabat, et putabatur genius esse quidam tutelae salutis adpositus eum reliquisse mundo citius digressurum.”

76 Cada ser humano tiene su genio, así lo dice el poema de Menandro («Al lado de todo mortal se encuentra, desde el día que nace, un genio familiar que le guía en la vida», “ὅπαντι δαίμων ὄνδρῳ συμπάρισται εὐθὺ γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου”) que recoge Ammiano (21.14. 4) y, además, hay genios que custodian a todo tipo de grupos humanos y que han dejado un amplio repertorio de inscripciones relacionados con los distintos tipos de genios (sobre los distintos tipos de genios véase L. CESANO, s.v. Genius, en E. DE RUGIERO (ed.), *Dizionario Epigrafico* III, Roma 1916, pp. 449-481).

alejadas de los pecados por una unión inmaculada con el cuerpo. Aunque este último comentario apunta a Juliano, adolece de una cierta contradicción, ya que a Constancio II, al que no retrata precisamente como un alma pura, también se le aparecieron genios.

3.5.4. LA INFLUENCIA DEL GENIO PÚBLICO EN JULIANO

El historiador recoge un sueño de su admirado Juliano, ocurrido la víspera de su nombramiento como Augusto, en el transcurso del cual se le manifestó el Genio Protector del Estado, es decir el *Genius Populi Romani*, y le dijo:

“Ya hace tiempo Juliano que observo en secreto (*latenter*) el vestíbulo de tu hogar, y que intento mejorar tu dignidad (*dignitatem*). Sin embargo en ocasiones me he marchado como rechazado (*repudiatus*). Por eso, si no soy recibido ahora (*si ne nunc quidem recipior*) que cuentas con el apoyo de todos (*sententia concordante multiorum*), me iré humillado y triste. Con todo, guarda esto en lo profundo de tu corazón: que no permaneceré contigo mucho tiempo” (Amm. 20. 5. 10)⁷⁷.

Juliano, según narra en sus epístolas (*Ep.* 26. 415 b), había pedido a Zeus un signo y éste debió ser la aparición del Genio Público. Ciertamente, los presagios dominaban el mundo de Juliano. Ya con anterioridad a su nombramiento, en una carta dirigida a su amigo Oribasio, le relata un sueño en el que aparece un gran árbol y un retoño; el gran árbol cae y el retoño florece. Y en el sueño alguien al que él no conocía le dijo; “Mira bien y consuélate; si la raíz está hundida en la tierra, el pequeño retoño no sufrirá ningún daño y se afianzará con mayor firmeza”, (*Jul. Ep.* 14. 384, b-c)⁷⁸. Quizás fuese el Genio del Pueblo Romano el que lo dijo, pero habría sido peligroso nombrarlo, incluso por carta. Pero si nos hacemos eco de lo que recoge Amiano sobre las palabras que le dirigió a Juliano en la Galia, debía habersele aparecido antes⁷⁹. En este sueño hay indudables influencias del *hom* persa o del árbol de la vida bíblico, que tanta importancia tendrá en el arte medieval.

A raíz de su elección como Augusto, Juliano reabrió los templos que habían sido cerrados y potenció sus cultos. Posiblemente mostraría especial interés en los del genio, ya que en el relato de Amiano sobre la vida de Juliano hay dos referencias a templos del genio. Uno debía estar en Alejandría, al que califica de magnífico (Amm. 21. 11. 7), el otro, quizás, en Constantinopla (Amm. 23. 1. 6). Ambos debían ser templos consagrados al *Genius Augusti*, al que se le podía erigir un templo en cualquier ciudad del imperio, mientras que el templo del *Genius Populi Romani* debía estar ligado especialmente a Roma.

Hay también una consecuencia colateral en la aparición del genio a Juliano y

⁷⁷ Amm. 20. 5. 10: “olim Iuliane vestibulum aedium tuarum observo latenter, augere tuam gestiens dignitatem et aliquotiens tamquam repudiatus abscessi: si ne nunc quidem recipior, sententia concordante multorum, ibo demissus et maestus. id tamen retineto imo corde quod tecum non diutius habitabo”.

⁷⁸ *Jul. Ep.* 14. 384, b-c: “Ὅρα, ἔφησεν, ἀκριβῶς καὶ θάρρει· τῆς ρίζης γὰρ ἐν τῇ γῆ μειουούσης τὸ μικρότερον ὄβλαβὲς διαμενεῖ καὶ βεβαιότερον ἰδρυνθήσεται.”

⁷⁹ Indudablemente no era el *Genius Augusti*, ya que se le aparece antes de que Juliano acepte ser nombrado Augusto.

es el origen divino de la monarquía. Cuando el Genio Público se le apareció a Juliano éste desarrolló una concepción teológica de la monarquía, ya que el poder le era transmitido a través del Genio del Pueblo Romano, mensajero o recadero de los dioses, siendo el primer emperador en darle una razonada justificación a esta noción, que tendrá una larga trascendencia en la política occidental⁸⁰. Pero partía de los conceptos de la monarquía divina que se habían desarrollado en el siglo III d. C. y convertido en el fundamento político-teológico de Diocleciano, y, también, de las visiones de origen divino de Constantino [*Pan. Lat.* VII (6). 21. 3-5; *Lact., Mort. Pers.* 44, 5; *Eus., Vit. Const.* 1. 28. 2], que se había considerado el compañero del Sol (*Soli Invicto Comiti*)⁸¹. También debió contribuir en esta percepción de Juliano su creencia en la astrología. Indudablemente el genio le confirmó su *genesis imperatoria* y, además, contribuyó a confirmarle que era un ser predestinado (Amiano 25. 2. 3-4)⁸².

La muerte de Juliano también va unida al Genio Público. Durante la campaña militar contra los persas, una noche mientras estaba en su tienda embebido en sus pensamientos observó la “figura del Genio Público que había visto en la Galia cuando fue elevado a la dignidad de Augusto. Pero que ahora abandonaba tristemente la tienda con la cabeza y el cuerno de la abundancia cubiertos por un velo” (Amm. 25. 2)⁸³. Aterrado comenzó a efectuar ritos propiciatorios para apartar la funesta visión y entonces observó “una especie de fuego ardiente, semejante a una estrella fugaz que, tras surcar parte del cielo, desapareció. Ante esto, ya sí se llenó de temor y de pánico por la posibilidad de que la amenazadora estrella de Marte hubiese hablado tan abiertamente” (Amm. 25. 2. 4)⁸⁴. El *caput velati* del genio suponía un pésimo augurio ya que a los difuntos se les solía representar velados, tal y como se observa en la emisión acuñada en memoria de Constantino⁸⁵, donde la cabeza del difunto emperador va cubierta por un velo. Indicaba que el genio o estaba de duelo o iba a abandonar a su protegido. Ciertamente, la visión se cumplió y supuso el fin de Juliano y el de la recuperación del paganismo en el Imperio.

El entorno de Juliano era neoplatónico. Salustio, uno de sus amigos, escribió un tratado sobre *Los dioses y el cosmos* (Μερί Θεων και κοσμον)⁸⁶. Distingue entre dos formas de *Tyche*, una de acuerdo con la creencia griega del demonio personal y otra en sintonía con el genio público occidental, influenciada por el *Genius Populi Romani*⁸⁷. Salustio no admitía que algún poder malvado pudiera

80 P. ATHANASSIADI, *Julian. An Intellectual Biography*, Londres-Nueva York 1992, pp. 74-75.

81 *RIC* VII, Rome 40, lám. 7; *RIC* VII, Ticinum 53, lám. 10.

82 S. MACCORMACK, “Roma, Constantinopolis, the emperor, and his genius”, *The Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 144.

83 Amm. 25. 2. 3: “speciem illam Genii publici, quam, cum ad Augustum surgeret culmen, conspexit in Galliis, velata cum capite Cornucopia per aulaea tristius discedentem”.

84 Amm. 25. 2. 4: “...flagrantissimam ffem cadenti similem visam, aeris parte sulcata, evanuisse existimavit, horroreque perfusus est, ne ita aperte minax Martis apparuerit sidas”.

85 *RIC* VIII, Arelate 40.

86 Existe cierta confusión sobre si este autor era *Flavius Sallustius*, el cónsul del año 363 o *Saturtninus Secundus Sallustius*, el prefecto del pretorio de Oriente del año 361.

87 G. ROCHEFORT, “Le Μερί Θεων και κοσμον de Saloustios et l’influence de l’empereur Ju-

tener autoridad en el universo, ya que creía que el Genio Público era el garante de la felicidad del Imperio⁸⁸. Esta teoría optimista no era compartida por Juliano quien pensaba que el mundo estaba sometido tanto a poderes benéficos como maléficos y que se podía escapar a estos últimos cultivando las buenas cualidades así como efectuando correctamente los rituales. De ahí, su actividad al recibir la última visión del genio⁸⁹. Pero la tesis de Salustio era una negación de la teoría de Jenócrates⁹⁰, que había propuesto la existencia de los *daímones* malos, porque veía que en el mundo había efectos maléficos que no podían derivar de los dioses, Salustio simplemente negaba esta proposición y excluía el mal por efecto del espíritu protector del genio.

La muerte de Juliano no terminó con el *Genius Populi Romani*, y se ha mencionado la posición ambigua de Constancio II con el genio, pero a partir del reinado de Graciano la cancillería imperial adoptó una activa política religiosa cristiana destinada a cerrar los templos y prohibir el culto a los dioses tradicionales romanos. Amiano, que escribe su historia con anterioridad al año 391, vincula el fin de Juliano con el Genio Público, el símbolo del Estado pagano. Ciertamente, los cultos tradicionales simbolizados en el *Genius Populi Romani* o la Victoria serán suprimidos en muy poco tiempo, algo que el escritor antioqueño consideraba inevitable.

A finales del siglo IV hay una tendencia en la que se representa Roma no como un genio o un ángel, sino con la imagen de Roma misma. Esta disposición la vemos reflejada en las monedas romanas del periodo comprendido entre el año 364 y el 395, en el que se producen una serie de emisiones que llevan *Virtus Romanorum*, *Gloria Romanorum* e incluso hay una serie de acuñaciones con la figura de Constantinópolis que lleva algunos atributos del genio como el cuerno de la abundancia⁹¹.

El genio no sólo influyó en estas representaciones sino que entre el ángel y el genio se produjeron una serie de intercambios que afectaron a las características de ambos⁹². Los autores paganos conferían una naturaleza angélica a los genios y, por otra parte, los autores cristianos aceptaban el término *Ángeles de la Iglesias* y *Ángeles de las ciudades*⁹³ (Gr.Nyss., *Poemata Dog.* VII, v. 25, P.G. XXXVII, 440; Chrys., P.G. LIX, 756)⁹⁴. Igualmente hay una equiparación entre el *Genius Publicus* y el *Ángel de las naciones* ya que es susceptible de ser el patrón de las

lien», *REG* LXIX, 1956, p. 63.

88 P. ATHANASSIADI, *op. cit.* en nota 78, p. 158.

89 P. ATHANASSIADI 1992, *op. cit.* en nota 78, p. 158.

90 Véase nota 43.

91 R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 438.

92 A este respecto véase lo recogido en las nota 66 y 92.

93 F. CUMONT, "Les Anges du Paganisme", *Revue Histoire des Religions* 72, 1915, p. 159.

94 Algunas de las características que adopta el ángel las toma del genio, como la de acompañar al hombre desde su nacimiento (Orígenes, *In Joan.* 13. 49) o la de ejercer una tutela espiritual del hombre. Hay también ciertas fórmulas propias del genio, como la expresión *genium tuum*, que encontramos aplicada a los ángeles (*angelum tuum*), o el signo de llevarse la mano a la frente en el rito del genio, que ha sido sustituido por la cruz, incluso en el lugar que ocupaba el genio en las lápidas funerarias aparece el ángel (F. DÖLGER, "Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII", *JAC* 8-9, 1965-1966, pp. 7-56; R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 434).

colectividades. Dice Orígenes (*Homiliae in Iosuem* 3, P.G. XII, 937) que cada nación tiene su ángel. Para las colectividades cristianas que tenían su ángel no era difícil imaginar al Genio Público convertido en una especie de ángel de Dios, tal y como sugiere Prudencio⁹⁵ (Prud. *C.Sym.* II. 74, 370, 404, 483).

3.6. EL FIN DEL GENIO

3.6.1. PROHIBICIÓN DEL CULTO AL GENIO EL 8 DE NOVIEMBRES DEL 392

En el transcurso de la polémica entre Símaco y los autores cristianos hay una serie de alusiones al genio romano. Símaco menciona que así como los hombres reciben un alma cuando nacen, los pueblos reciben un genio que les está destinado (*"ut animae nacentibus, ita populis fatales Genii diuiduntur"*, *Symmachi relatio* 8). En su alegato *Contra Simaco*, Prudencio (*CSym* 2. 385-386), niega la existencia de un *Genius Urbis* (*"ficto...murorum Genio qui nusquam et nec fuit unquam"*), argumento que vemos repetido en uno de los sermones de Agustín (August. *Serm.*, 6El 8 de noviembre del año 392 se prohibió el culto doméstico de los lares, penates y también del genio. Debía referirse al genio personal, ya que la legislación había ido castigando y condenando al cierre a los templos paganos. La reacción pagana se había centrado en la recolocación del Altar de la Victoria en el Senado y posteriormente en el apoyo a Eugenio contra Teodosio. Es sintomático que en este conflicto político religioso el bando de Eugenio, bajo la dirección ideológica de Nicómaco Flaviano, amigo de Símaco y uno de los líderes paganos del Senado romano, recurriera a la colocación de estatuas de Júpiter blandiendo el rayo dorado en la cima de las colinas que flanqueaban el valle del *Fluvius Frigidus* (August. *C. D.* 5. 26. 1), lugar donde tuvo el encuentro definitivo. Pero no hay mención del Genio Público, aunque indudablemente la facción de Eugenio debió reivindicar su figura. La derrota supuso el fin de la reacción pagana y del futuro religioso del *Genius*.

Es reveladora una cita de Claudiano, con ocasión del sexto consulado de Honorio en el año 406, en la que se dice "Oh, que misterioso poder infunde al pueblo la presencia del genio del imperio!" (Claud. *VI Hon.* 611-612)⁹⁶. El poeta tardorromano muestra claramente un cambio de tendencia al manifestar que el Genio del Imperio estaba en ese momento en la persona del emperador.

3.6.2. LA DEMONIZACIÓN DEL GENIO EN DE CIVITATE DEI DE AGUSTÍN

Gracias a una mención de Agustín sabemos que en el 399 todavía pervivía y se celebraba al menos en Cartago, y es posible que en otras ciudades, el culto al genio de la ciudad. En uno de sus sermones condena y denigra a los cristianos que habían acudido a un ágape por el genio de la ciudad africana (August. *Serm.* 63. 9-10). Del sermón se deduce que los cristianos que habían acudido al banquete decían que no era un dios, quizás en la línea de Prudencio (Prud. *CSym* 2. 385-386) o estaban influidos por el pensamiento neoplatónico de que los dañ-

⁹⁵ J. P. CALLU, *op. cit.* en nota 55, p. 110; R. SCHILLING, *op. cit.* en nota 3, p. 437.

⁹⁶ Claud. *VI Hon.* 611-612: "O quantum populo secreti numinis addit imperii praesens genius!"

mones/genios son los intermediarios entre los dioses y los hombres. Es posible que se haya dado una ósmosis entre los genios y los ángeles, ya que tampoco los ángeles son dioses sino, desde el punto de vista cristiano, intermediarios entre Dios y los hombres. Agustín argumentaba, en contra de los cristianos que habían asistido al ágape, que él podía estar de acuerdo con ellos en que la estatua del genio era una piedra o un demonio, pero añadía que en aquel lugar había un ara y, por lo tanto, los paganos creían que era un dios (August. *Serm.* 63. 9-10).

La ciudad de Dios escrita entre el 412 y el 426 contra la tesis pagana de que el abandono de los ritos tradicionales había supuesto la toma de Roma por Alarico, supuso el definitivo ataque a los *daímones*. Agustín (*C. D.* 8. 13) se basó en el propio Platón, “según el cual todos los dioses son buenos, no habiendo en absoluto ninguno malo”. Basándose en ello ataca a Apuleyo y a su libro “*De Deo Socratis*” y, tomando como referencia los rasgos negativos de los *kakadeimon*, condena a los dáimones en los libros ocho al diez de *La ciudad de Dios*. Era el ataque definitivo y, al mismo tiempo, suponía la supervivencia religiosa de dáimones y genios, como la encarnación de los espíritus malvados, los demonios que se oponían a los principios cristianos⁹⁷. La función del genio bueno era asumida por el ángel cristiano.

⁹⁷ Sobre el genio en la Edad Media véase J. C. NITZSCHE, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, Nueva York 1975.

DIANA Y OTRAS CRIATURAS DE LA NOCHE EN LAS
METAMORFOSIS DE OVIDIO

DIANA AND OTHER CREATURES OF THE NIGHT
IN OVID'S *METAMORFOSIS*

M^a JUANA LÓPEZ MEDINA
Universidad de Almería

ARYS, 8, 2009-2010, 101-128 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este estudio se basa en el análisis de la obra *Metamorfosis* de Ovidio y sus referencias a la noche, y en los personajes femeninos que se encuentran asociados a ésta, especialmente el caso de Febe-Diana. A partir de ellos se analizarán diversas desigualdades sociales en el mundo romano en razón del sexo a través de aspectos como el incesto, la violación, la virginidad, la maternidad, el poder del pater familias, el matrimonio, las prácticas mágicas o el trabajo.

ABSTRACT

This paper is based on analysis of the poem *Metamorphoses* of Ovid and its references to the night, what female characters are associated with it, and specially on the character of Phoebe-Diana. Based on these aspects will be discussed various gender inequalities in the Roman world through issues such as incest, violation, virginity, motherhood, the power of the pater familias, marriage, magical practices or work.

PALABRAS CLAVE

Diana, Estudios sobre mujeres, Religión romana, Desigualdades sociales.

KEYWORDS

Diana, Women Studies, Roman religion, Social inequalities.

Fecha de recepción: 29/06/2009

Fecha de aceptación: 23/03/2010

*“La fecunda libertad de los poetas llega a ser infinita y no esclaviza sus palabras a una fidelidad propia del historiador”
(Ovidio, Am. 3.41-42)*

I. INTRODUCCIÓN¹

Las “Criaturas de la Noche” en su relación con la religión antigua es un tema atrayente a la par que complicado. Atrayente porque la noche se ha relacionado con lo oculto, lo esotérico o lo prohibido; y complicado por la escasez de datos a partir de las fuentes, o mejor dicho porque no ha sido un tema recurrente en la historiografía, y por la multitud de perspectivas que podemos adoptar. Así pues, bajo estos parámetros se ha elegido para realizar este análisis partir de la obra de Ovidio, y más concretamente de sus *Metamorfosis*². Obra de su madurez, caracterizada por su contemporaneidad, cuyo tratamiento de Augusto ha recibido variadas posturas, desde considerar a éste un personaje clave en su obra, hasta ser una figura utilizada principalmente con fines cronológicos, sin más implicaciones ideológicas³.

Por otro lado, Ovidio con esta obra crea uno de los compendios de mitología más completos que ha sido utilizado para nuestro conocimiento de los mitos

1 Este estudio ha tomado forma a partir de la contribución presentada en el *XII Congreso Internacional Arys “Criaturas de la Noche”* celebrado en Jarandilla de la Vera (Cáceres) del 18 al 20 de diciembre de 2008 dedicado a la memoria del Dr. Manuel Carrilero Millán, que fue mi profesor, maestro y amigo. Él, antes de su lamentable fallecimiento en febrero de 2007, me animó a iniciar esta nueva línea de investigación centrada en los estudios sobre las mujeres y las desigualdades sociales en razón del sexo, en la que se debe inscribir este análisis, que se ha ultimado con las sugerencias del posterior debate en dicho congreso y parte del trabajo desarrollado en la estancia de investigación en la *Escuela Española de Arqueología e Historia* en Roma del 21 de abril al 21 de mayo de 2009.

2 Para la traducción en castellano hemos utilizado la edición de las *Metamorfosis* de Ovidio de C. Álvarez y R.M. Iglesias hecha para Cátedra (Madrid, 1999 -3ª edición-), así como la edición bilingüe de A. Ruiz de Elvira de la editorial Gredos (Madrid, 1988). Sobre la obra en general de Ovidio se pueden consultar los siguientes compendios: B.W. Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden 2002; Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002; P.E. Knox, *A Companion to Ovid*, Malden 2009.

3 En relación con estos aspectos: Augusto con papel de hilo conductor de la obra el máximo defensor es W. Ludwig (*Struktur und Einheit der “Metamorphosen” Ovids*, Berlín 1965, pp. 82 y ss.), también resaltan esta figura T. Habinek (“Ovid and Empire”, en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, pp. 51-55) y G.D. Williams (“The Metamorphoses: Politics and Narrative”, en P.E. Knox, *A Companion to Ovid*, Malden 2009, pp. 154-169). Augusto como personaje irrelevante en R. Lamacchia (“Precisazioni su alcuni aspetti dell’epica ovidiana”, *Atene e Roma* 14, 1969, pp. 18-20) y D.A. Little (“Ovid’s Eulogy of Augustus”, *Prudentia* 8, 1976, p. 34). O Augusto como mera indicación temporal sin intención ideológica o patriótica en G.K. Galinsky (*Ovid’s “Metamorphoses”. An Introduction to the Basic aspects*, Oxford-Berkeley-Los Ángeles 1975), por citar sólo algunos de los aspectos. Con más detenimiento en C. Álvarez y R.M. Iglesias, *op. cit.* nota 2, pp. 101-107.

griegos y romanos⁴. Su tema central es el de las metamorfosis, si bien no todos sus mitos y leyendas terminan con un cambio de forma⁵. Esta obra se caracteriza, como hemos mencionado, por su contemporaneidad; como se puede ver, por ejemplo, en el episodio de Licaón, donde la asamblea de dioses es una expresión del Senado romano⁶. Así pues, propuso un tratamiento ameno y latino de los mitos conocidos, que para él eran principalmente textos poéticos escritos por poetas del pasado, en un momento en el que estos procesos eran necesarios en la sociedad romana⁷. Es decir, el mito debía de adaptarse a su realidad, a su mundo. Para ello utiliza la combinación de los grandes géneros literarios (épica, elegía y tragedia)⁸, pero fundamentalmente la humanización de las divinidades. Por lo que en este sentido el poema puede ser entendido como una descripción de las conductas de hombres y en menor medida de mujeres. Este sesgo androcéntrico se puede observar en numerosos aspectos, como el de la narración; de hecho de aproximadamente cuarenta personajes que narran sesenta episodios, sólo catorce son mujeres, dos no pueden ser identificados y el resto son hombres, por lo que hay una gran desproporción entre narradores masculinos y femeninos que sólo es matizado por una razón, cuando ellas narran lo hacen en episodios muy largos como por ejemplo las Minieides en el libro cuarto o Caliope en el quinto, sin embargo los discursos de los hombres ocupan más líneas⁹.

4 E. Hamilton, *La mitología*, Madrid 1976 (1ª ed. 1942 Boston), pp. 14-17. Sobre la importancia de esta obra para el conocimiento de la mitología griega y romana: F. Graf, "Myth in Ovid", en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, p. 108.

5 Según C. Álvarez y R.M. Iglesias (*op. cit.* nota 2, p. 44) de los 250 mitos y leyendas, 175 concluyen en metamorfosis, los más utilizados son los de animales, piedras, plantas y fluidificaciones, aunque también recurre a las apoteosis, los catasterismos, los seres fabulosos entre otros. La clasificación a la que aluden estas autoras se basa en la de G. Lafaye, *Les "Métamorphoses" d'Ovide et leurs modèles grecs*, Hildesheim 1971 (1ª ed. Paris 1904), pp. 245-249. También se analizan las diversas metamorfosis dentro de esta obra en: A. Feldherr, "Metamorphosis in the *Metamorphoses*", en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, pp. 163-179.

6 En relación con su contemporaneidad: Ph. Hardie, "Ovid and early imperial literature", en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, pp. 34-44; y en especial sobre este aspecto y las diferencias generacionales de su poesía con sus predecesores como Virgilio en temas como los cambios en Roma, la religión o la sexualidad: T. Habinek, *op. cit.* nota 3, pp. 51-55. Sobre el episodio de Licaón: P. White, "Ovid and the Augustean milieu", en B.W. Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden 2002, p. 14; T. Habinek, *op. cit.* nota 3, p. 51.

7 Sobre su interpretación de los mitos como textos poéticos: F. Graf, *op. cit.* nota 4, p. 110.

8 La utilización de estos géneros en sus primeros cinco libros es analizada por A.Keith, "Sources and genres in Ovid's *Metamorphoses* 1-5", en B.W. Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden 2002, pp. 235-269. Así estos géneros se van mezclando, como por ejemplo el de la elegía y la épica en la metamorfosis de Faetón (p. 251). Esta autora concluye: "A writer of elegy and tragedy, Ovid had already had ocasión to explore genres' debts to epic. This process of generic exploration culminates in his comprehensive summation of epos with the return of all literary streams to their generic origin in the *Metamorphoses*" (pp. 268-269). En general sobre la utilización de estos géneros en la obra de Ovidio, especialmente la elegía: S. Harrison, "Ovid and genre: evolutions of an elegist", en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, pp. 79-94, y especialmente sobre las *Metamorphosis* pp. 87-89. Sobre las *Metamorphosis* como una antología de géneros: E.J. Kenney, "The *Metamorphoses*: A Poet's Poem", en P.E. Knox, *A Companion to Ovid*, Malden 2009, pp. 148-140.

9 En cuanto a la presencia de mujeres como narradoras en esta obra es analizada por P.B. Salzman-Mitchell, *A Web of Fantasies. Gaze, Image and Gender in Ovid's Metamorphoses*, Columbus 2005, pp. 150-151.

Además, el juego y el humor juegan un papel fundamental, de la misma forma que el amor y el dolor¹⁰. Esta obra, por consiguiente, se considera una expresión de su propio tiempo.

Ahora bien, estos mitos¹¹ se pueden analizar como “modelos de conducta humana” si seguimos a M. Eliade, para quien los mitos en cada una de las sociedades donde son creados o adoptados se consideran historias verdaderas que ilustran o sirven de modelos ejemplares de todas las actividades humanas significativas¹². Por otro lado, debemos tener en cuenta a J.C. Bermejo, quien resalta la importancia de estudiar el mito como “*un sistema de pensamiento que a través de sus diversos niveles de funcionamiento permite comprender y profundizar en el conocimiento del mundo, la sociedad y el hombre*”¹³. En este sentido para F. Graf la narración mitológica explica y legitima los hechos culturales, sociales y naturales de una sociedad dada: cultos y rituales, estructura social y también fenómenos naturales, por lo que la mitología de un grupo define su identidad y lugar en su mundo contemporáneo¹⁴. Así pues, según E. Cantarella, actualmente al analizar el mito y su importancia tiene una amplia difusión el método estructural, según el cual “*la mitología de una sociedad está constituida por un conjunto de relatos que tienen más afinidad entre sí que con cualquier otro discurso o forma de pensamiento al que hayan podido asociarlos las astucias de las cronologías o la casualidad de la información*”; en este sentido para esta autora, “*el mito es un discurso autónomo, cuya relación con la realidad (sea natural o social) no es directa e inmediata, sino, al contrario, mediata hasta tal punto (para llegar a nuestro problema) que las instituciones en él representadas pueden ser lo contrario de las reales*”, por ejemplo, los mitos matriarcales pueden significar justo lo opuesto¹⁵. Por consiguiente, los mitos se pueden analizar como “modelos de conducta humana” a seguir o “contramodelos” que hay que rechazar, y en ellos nos moveremos sobre todo al analizar la figura de Diana. En este sentido, como afirma J.C. Bermejo, el mito estudiado dentro del ámbito de las ciencias humanas nos ayuda a “*comprender la vida y el pensamiento de los seres humanos tanto en sus dimensiones individuales como colectivas*”¹⁶.

10 En este sentido: O.S. Due, *Changing Forms: Studies in the “Metamorphoses”*, Copenhague 1974, pp. 164-165; G.K. Galinsky, *op. cit.* nota 3, p. 162; C. Álvarez y R.M. Iglesias, *op. cit.* nota 2, pp. 98-99. Para J.C. Bermejo (“Mito, Literatura y Sociedad en la Grecia antigua”, *Gallaecia* 18, 1999, p. 318), los personajes míticos de la *Metamorfosis* ilustran “*literariamente diferentes tipos de pasiones*”.

11 No pretendemos hacer en esta introducción un análisis detenido del significado y de las diferentes interpretaciones del mito, pues para ello en su versión clásica se puede recurrir a: J.C. Bermejo, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid 1979 (especialmente pp. 23-76); *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid 1988; R.A. Seagal, *Theorizing About Myth*, Amherst 1999; E. Csapo, *Theories of Mythology*, Malden 2005.

12 M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona 1991 (Nueva York 1963), p. 13.

13 J.C. Bermejo, *op. cit.* nota 11 (1988), pp. 56-58, donde hace un breve pero detenido análisis sobre la mitología estructural a partir de Lévi-Strauss.

14 F. Graf, *op. cit.* nota 4, p. 111.

15 E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid 1996 (2ª ed.), p. 27. En este mismo sentido, en concreto para las sociedades indo-europeas también se pronuncia F. Díez de Velasco, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de la Religión*, Madrid 1995, p. 209.

16 J.C. Bermejo, “Mitología Clásica y Antropología”, *Habis* 29, 1998, p. 347. En este mismo sentido

Pero además hay que tener en cuenta que los mitos clásicos sólo los conocemos a partir de los documentos literarios y artísticos¹⁷. Así pues, en nuestro estudio debemos tener claro que la visión que hemos heredado del mundo romano a partir de los autores clásicos, como es en este caso Ovidio, es una visión clasista, elitista y masculina, producto de un discurso patriarcal que deja en el anonimato a la mayor parte de la población, tal y como han manifestado J. Cascajero y M.D. Molas i Font¹⁸. De ahí que hayamos observado que el poema puede ser entendido como una descripción de las conductas de hombres y en menor medida de mujeres. En este sentido los mitos también deben ser incluidos en esta visión elitista y patriarcal, donde lo que se intenta preservar es el orden social creado, y podemos considerar a las diosas, en palabras de S.B. Pomeroy, como “*imágenes arquetípicas de mujeres, tales como las ven los hombres*”¹⁹.

Una vez realizadas estas aclaraciones nos centraremos en las referencias a la noche en las *Metamorfosis*. Obviamente uno de los primeros usos de Ovidio de las horas nocturnas es como recurso antes de la creación, pues previamente a este acto todo era noche o cielo oscuro, caos (1.10-70); y cuando ha tenido lugar ésta, es donde habitan los astros como la luna o las estrellas, y entre ellas las constelaciones, orden. En este último sentido la noche es un honor para los astros que resplandecen en la oscuridad, por ejemplo para la ninfa Calisto que se ha convertido en la Osa Mayor y resplandece en la noche pese a Juno (2.514-515)²⁰. Pero este estudio se centra en la asociación de ésta con los personajes femeninos, especialmente Febe (la Luna) y su relación con Diana, así como el análisis de las desigualdades en razón del sexo que de ella se desprende. Puntos que vamos a desarrollar a continuación.

II. DIANA EN LAS *METAMORFOSIS*

Con respecto a la luna, en las *Metamorfosis* Febe aparece vinculada a Diana-Trivia-Hécate. Esta relación se puede ver en otros autores latinos como Horacio

se había pronunciado en su obra *El mito griego y sus interpretaciones*, *op. cit.* nota 11.

17 M. Eliade, *op. cit.* nota 12, p. 166. J.C. Bermejo y X.A. Fernández, “Mito y método histórico: el ejemplo de Artemis”, *Gallaecia* 16, 1997, p. 126. Un análisis de la relación entre mito y obra literaria ya en la Antigüedad Clásica: J.C. Bermejo, *op. cit.* nota 16, pp. 337-342.

18 J. Cascajero, “Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua”, *Gerión* 9, 1993, pp. 95-144; M.D. Molas i Font, “La función social del treball de les dones a Roma”, en M. Vilanova (comp.), *Pensar las diferencias*, Barcelona 1994, p. 84. En relación con la poesía clásica y especialmente de la épica llama la atención A.M. Keith (*Engendering Rome: Women in Latin Epic*, Cambridge 2000, p. 1) quien destaca como ésta fue compuesta por hombres y para hombres. Pese a que Publio Ovidio es uno de los autores latinos a los que se les supone una mayor comprensión de las mujeres, como ha puesto de manifiesto M. López Muñoz a partir del análisis de sus *Heroidas* (“Ovidia”, en A. Pociña y J.M. García González (eds.), *En Grecia y Roma, III: Mujeres reales y ficticias*, Granada 2009, pp. 201-222), sigue estando dentro de los parámetros androcéntricos de la literatura clásica donde la iniciativa es una categoría de los hombres, por lo que las mujeres, en este caso ficticias como Fedra o Medea que la detentan se apartan del modelo de mujer.

19 S.B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid 1999 (3^a ed.), p. 22.

20 No hay que olvidar que Júpiter adquirió el aspecto de Diana para conquistar y violar a la ninfa Calisto (11.401-531).

(*Carm.Saec.* 15), Varrón (*L.L.* 774) o Virgilio (*En.* 4.511, 4.609, 6.35, 7.770-779, 9.403-405). Con respecto a esta obra de Ovidio también se observa en numerosos pasajes, como: la asociación Diana-Febe-Trivia en 2.411-416; entre Diana-Febe en 2.454, 6.216, 12.35-36, 15.196-198; o Diana en relación con Hécate y la diosa triforme en 7.94 o 7.177, por poner algunos ejemplos. Esta triple faceta de Diana no sólo se documenta a través de las fuentes literarias, sino también por ejemplo en la numismática. Así los denarios de *P. Accoleius Lariscolus* emitidos en el año 43 a.C. muestran a Diana como cazadora, como Hécate y como diosa de la luna²¹.

Pero además Diana es presentada en las *Metamorfosis* con varios sobrenombres: Cintia (2.465) por el monte Cinto de Delos, isla en la que nació; Dictina (2.441) debido a la utilización de las redes de caza²²; Titania (3.173) por su identificación con la Luna, Febe, hija del Titán Hiperión; de Escitia (14.331) por la laguna boscosa junto al lago de Nemi, cercano a Aricia, donde está el santuario de Diana Nemorensis; Orestea (15.489) pues se consideraba que su culto y su estatua en Escitia habían sido traídos desde el país de los Tauros por Orestes.

Y entre los lugares de culto Ovidio menciona dos, Gargafia (3.156), bosque consagrado a ella en Beocia en las cercanías de Platea, y Aricia (15.488) en el lago Nemi en los montes Albanos, y que a juicio de G. Dumézil fue el más importante de estos lugares, debido a que fue considerado un santuario de la federación del Lacio, carácter que después fue adoptado por el santuario situado en Roma en el Aventino. Además en Aricia también era venerada por las mujeres como protectora de los partos y de toda la comunidad, y refugio de los esclavos fugitivos²³. El del Aventino no se encuentra mencionado en las *Metamorfosis*, pero se constituye en el principal santuario a Diana según la tradición a partir del siglo VI a.C. cuando se produce el traslado del culto de Diana en Aricia a Roma²⁴. Otro santuario importante que no se menciona es el de Diana Tifatina

21 A. Alföldi, "Diana Nemorensis", *American Journal of Archaeology* 64-2, 1960, pp. 137-144; R. Crawford, *Roman republican coinage*, Cambridge 1974, n° 486; M. Bear et alii, *Religions of Rome*, vol. 2, Cambridge 1998, p. 15.

22 Con esta advocación tenía su templo en Creta y se relaciona con la leyenda de Britomartis, que Ovidio no trata, tal y como expresan C. Álvarez y R.M. Iglesias, *op. cit.* nota 2, p. 255 nota 227.

23 Este culto debió de ser muy antiguo, pese a que los restos arqueológicos documentados no son anteriores al siglo IV a.C. (L. Adkins y R.A. Adkins, *Dictionary of Roman Religion*, Oxford 1996, p. 61; C.M.C. Green, *Roman Religion and the cult of Diana at Aricia*, Cambridge 2007, p. 75). Sobre este santuario: A.E. Gordon, "On the Origin of Diana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63, 1932, pp. 177-192; A. Alföldi, *op. cit.* nota 21, pp. 137-144, donde destaca la relación en este santuario de Diana con Trivia y Hécate; G. Dumézil, *La religión romaine archaïque*, Paris 1974, p. 409; J. Rasmus Brant et alii (eds.), *Nemi-Status Quo. Recent research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Roma 2000. En esta última compilación en un estudio de M.L. Hänninen sobre el culto desarrollado en el santuario de Aricia por las mujeres, donde se basa en el estudio de los restos materiales, demuestra que su culto se mantuvo durante el Imperio, adquiriendo gran importancia como protectora de toda la comunidad, las mujeres, por consiguiente, no sólo fueron activas solo en los cultos exclusivos de mujeres, sino que también tomaban parte en otros junto con los hombres (M.L. Hänninen, "Traces of women's devotion in the sanctuary of Diana at Nemi", in J. Rasmus Brant et alii (eds.), *op. cit.*, pp. 47-50).

24 G. Dumézil, *op. cit.* nota 23, p. 412-413; sobre la fundación de su templo en el Aventino: Varr., *L.L.* 5.43; Dio., 4.26.4-5; Liv. 1.45.3-7; Plut., *Q.R.* 4.

en el monte Tifata cerca de Capua, quizás el más destacado a juicio de A.E. Gordon, pues es uno de los centros donde se observa su sincretismo con Ártemis²⁵. Por último en esta relación tampoco debemos olvidar que recibió un culto privado desarrollado en las *diania* en Roma, que estuvieron fundadas en diversas épocas y por iniciativas privadas.

Todos estos aspectos muestran a esta divinidad como un ejemplo del sincretismo religioso romano²⁶. Mediante éste la diosa arcaica Diana de origen indoeuropeo, diosa del Lacio, debió de ser donada a Roma por sus vecinos latinos, de hecho presenta nombre latino, pues según la tradición durante el siglo VI a.C. se fundó un santuario en su honor en el Aventino²⁷. No se puede precisar ni el momento ni las circunstancias, si bien este proceso debió de estar ligado a las actuaciones militares y políticas que llevaron a Roma a convertirse en la cabeza de la confederación latina. Unido a ello las influencias griegas, que se plantean con la helenización de la religión romana, especialmente intensas a partir del siglo V a.C., provocaron que la Diana de Aricia fuera asimilada a Ártemis, enriqueciendo así su compleja naturaleza. Por lo tanto, a comienzos del siglo IV a.C., en el 399, ella ya está helenizada y figura junto a Hércules en el primer *lectisternium* colectivo, donde está asociada a Latona y Apolo tal y como nos muestran Tito Livio (5.13.4-8) y Dionisio de Halicarnaso (12.9)²⁸.

25 A.E. Gordon, *op. cit.* nota 23, p. 177.

26 P. Paris, "Diana", en C. Daremberg, E. Saglio (dirs.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. III, Paris, 1892, pp. 130-157; "Artemis", en A. Pauly, G. Wissowa (dirs.), *Real-Encyclopädie des klassischen Altertums*, vol. II, 1, Stuttgart, 1895, cols. 1336-1440; "Diana, en A. Pauly, G. Wissowa (dirs.), *op. cit.*, Stuttgart 1903, cols. 325-338; "Diana" en A. Pauly, G. Wissowa (dirs.), *op. cit.*, Stuttgart 1964, cols. 1510-1512; L. Cesano, "Diana" en E. De Ruggiero (dir.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, vol. II parte II, Roma 1910 (reimp.: Roma 1961), pp. 1728-1752). A.E. Gordon, *op. cit.* nota 23; G. Dumézil, *op. cit.* nota 23; E. Simon, "Artemis/Diana", *LIMC (=Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae)* Vol. II, 1, Zurich-Munich, 1984, pp. 729-794; J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984 (trad. de la 2ª ed. Francesa, Paris 1956), pp. 31-32; L. Adkins y R.A. Adkins, *op. cit.* nota 23, pp. 60-62; K. Usher, *Emperadores, dioses y héroes de la mitología romana*, Madrid 1991; A. Iriarte y J. Bartolomé, *Los Dioses Olímpicos. Edad y Funciones*, Madrid 1999, pp. 46-47. Por último el reciente y exhaustivo estudio sobre Diana, y especialmente su culto en Aricia, a partir principalmente de las fuentes literarias, es el de C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23.

27 R. Schilling, "Une victime des vicissitudes politiques: la Diana latine", *Col. Latomus LXX, Hommage à J. Bayet*, Bruxeles 1964, pp. 650-667; G. Dumézil, *op. cit.* nota 23, pp. 409, 411; M. Bear et alii, *op. cit.* nota 21; J. Bayet, *op. cit.* nota 26, pp. 31-32; C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 71-75, donde destaca como la raíz indoeuropea *di* se asocia a "luz" o "brillante". El origen indoeuropeo es la versión más aceptada sobre el origen de Diana, aunque ya desde inicios del s. XX existen otras posturas como la de F. Altheim (*Religionsg. Vers. U. Vorarb.* XXII-1, 1930, pp. 93-172), tal y como nos presenta A.E. Gordon, *op. cit.* nota 23, que le da un origen griego, a juicio de este autor la tesis de F. Altheim presenta varios puntos débiles que hacen esta tesis inconsistente sobre todo por el intervalo de años que hay entre su primer culto en Aricia, datado durante el siglo VI a.C., y el posterior culto a Diana-Ártemis, que en Roma no se documenta con anterioridad al 433-431 (la fecha del primer templo de Apolo), y quizás no antes del 399 (cuando se produce el primer *lectisternium*).

28 Sobre las influencias etruscas y griegas: F. Díez de Velasco, *op. cit.* nota 15, p. 284. Para este autor el fenómeno de la helenización se multiplica a partir de la Segunda Guerra Púnica, cuando se consolida la *interpretatio* romana de los dioses griegos, por ejemplo Juno se asimila a Hera (*ibídem*, pp. 285-286). El carácter político de la religión romana y su sincretismo se resalta en: J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari 1983; S. Montero, *La religión romana antigua*, Madrid 1990. En relación con el primer *lectisternium*: G. Dumézil, *op. cit.* nota 23, p. 413; P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*,

En este sentido, el proceso de *interpretatio* romana que conlleva la identificación entre Diana y Ártemis trae consigo que tanto en la religión oficial, como en la literatura se acepte su confusión y no la diferencien, como se puede ver en las *Metamorfosis* de Ovidio, de la misma forma que ocurre con otras diosas. Así la invocación de Diana produce el sincretismo de ésta con Febe y con Hécate, siendo además esta última representada con triple figura en las encrucijadas, por lo que era llamada Trivia, sobrenombre que también se aplica a Diana, como hemos visto. En este sentido, esta divinidad, también es contemplada como la protectora de los caminos²⁹. Así, para unos Diana era una divinidad terrestre, para otros lo era infernal y para otros tenía carácter astral. Pasemos a analizar estas asociaciones.

Con respecto a Diana en su aspecto de Luna-Febe, ésta es regularmente llamada la diosa de la luna, incluso llega a ser utilizada como sinónimo de este astro por autores como Varrón o Cicerón, e incluso Ovidio utiliza a Trivia en su aspecto de luna³⁰. Así pues, Diana en su advocación de Febe es la diosa de la luz lunar, y está simbolizada por el cuarto creciente que adorna su cabellera. La relación con Febe es tardía, pues al principio ésta era una titánide y se contaba entre los antiguos dioses, lo mismo que Selene, diosa de la luna. Pero ésta no tenía ninguna relación con Apolo, sino que era considerada hermana de Helios, el dios Sol. Posteriormente es cuando se produce la confusión frecuente entre Apolo con Febo. Esta circunstancia por la cual Apolo se vinculó al Sol-Febo debió de incidir para que su hermana Diana-Ártemis también se asociara a la Luna-Febe, y como tal son muchas las escenas en las que aparece mencionada esta relación de parentesco (por citar algunas 6.191-312, 6.335-336). Esta vinculación con su hermano Apolo aumentará su prestigio, sobre todo con Augusto, cuando ambas divinidades encarnan la representación de la nueva época de prosperidad que se preconiza con la política del primer emperador (Hor., *Saec.* 65-76), llegando incluso Apolo a ser asociado a la persona de Augusto y por consiguiente a su régimen, y al que consagra un nuevo templo en el Palatino³¹.

Roma 1973, pp. 15, 192, 360, 364, 391; J. Bayet, *op. cit.* nota 26, p. 151. Este primer *lectisternium* se desarrolla con motivo de una epidemia de peste que incide en la grave situación de Roma en la guerra contra Veyes y el conflicto interno entre patricios y plebeyos, es mixto (greco-etrusco-latino) y ordenado por los Libros Sibilinos, y en él participan seis divinidades, Apolo, Latona, Hércules, Diana, Mercurio y Neptuno.

²⁹ Un análisis más detenido sobre la faceta de protectora de caminos en C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 128-131.

³⁰ Sobre Diana y la luna además: E. Hamilton, *op. cit.* nota 4, p. 27; A.M. Vázquez, "Diana, la diosa que cura el alma", en A. Alonso Ávila *et alii* (coords.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid 1999, p. 449; C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 121-122; G. Galán Vioque, "La invocación a la luna como motivo erótico en la literatura griega y latina", *Myrtia* 19, 2004, pp. 115-130, especialmente p. 118.

³¹ Apolo fue proclamado como el dios que había permitido la victoria de Augusto en Actium, por lo que incluso en los Juegos Seculares del año 17 el tercer día fue dedicado a Apolo y su hermana Diana. J. Bayet, *op. cit.* nota 26, pp. 191-192; A. Iriarte y J. Bartolomé, *op. cit.* nota 26, pp. 53-54. Sobre el templo del Palatino consagrado a Apolo ver: U. Egelhaaf-Gaiser, "Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach", en J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman Religion*, Oxford 2007, pp. 214-218, donde ofrece una revisión bibliográfica.

Pero, como hemos visto, Diana también se identifica con Hécate, de la misma forma que ocurrió con Ártemis, así se ve en los escritores latinos como el que estamos tratando³². Hesíodo (*Teg.* 409-410) nos muestra a la diosa griega como hija de Perses que se unió a Asteria (hija de los Titanes Ceo y Febe), por lo que Hécate sería prima de Ártemis con la que, como ya hemos visto se identifica posteriormente. Hécate era la diosa de la sombra lunar, de las noches misteriosas en las que se ocultaba la luna, y estaba asociada a los hechos nefastos. Por consiguiente, se trata de una diosa lunar y protectora de la magia³³.

Y por último se puede hablar en líneas generales de Diana-cazadora/Diana-Ártemis. Esta asociación tiene su origen en una de las facetas más arcaicas de Diana que posiblemente se asoció desde antiguo a un culto de la caza³⁴. Esta relación debió de beneficiar su posterior identificación con la Ártemis griega, pues ésta es ante todo la Señora de las fieras, apasionada por la caza, a la vez que protectora de los animales salvajes³⁵. Por consiguiente, Ovidio nos ofrece a Diana como cazadora en numerosas ocasiones (2.441-443, 2.454-456, 4.302-304, 7.745-746), portando sus útiles para la caza como la jabalina, el arco y la aljaba (3.165-170, 3.251-253, 5.375, 5.618-641).

III. DIANA, OTRAS CRIATURAS DE LA NOCHE Y LAS DESIGUALDADES EN RAZÓN DEL SEXO³⁶.

Pasamos a partir de este punto a analizar las desigualdades en razón del sexo a partir de Diana y otros personajes femeninos relacionados con la noche en aspectos como la violación, el incesto, la virginidad, la maternidad, el poder

32 En este sentido: C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 131-134, donde también analiza su vinculación con Proserpina.

33 Según S. Perea ("El culto a Noctiluca (la luz de la noche) en Hispania antigua, el templo a la luna en el Palatino y el culto a Diana", *Boletín de la SECR* 11, 1999, p. 28) "*la noche, la completa tiniebla es donde reina Hécate, que es la luna negra, infernal, tenebrosa, mortal*". J.A. Fernández Delgado, "Diosas y/o brujas: hechiceras míticas (y menos míticas) de Grecia", *MHNH* 6, 2006, p. 102. Además Hécate como diosa de la magia es identificada en los cultos místéricos con Isis, especialmente resaltando en este caso la parte de la magia blanca o *theurgia* para alagar la vida mediante la práctica de rituales mágicos, como ha destacado ya para el siglo II d.C. M.J. Hidalgo de la Vega al analizar la obra de Apuleyo: "Comentario sobre el libro IX de *Las Metamorfosis* de Apuleyo", *Studia Historica. H^a Antigua* 1, 1983, p. 59.

34 C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 114-119. Este culto está documentado desde la Edad del Bronce en el Lacio; además aquí resalta especialmente como la diosa de la noche y la de la caza eran aspectos inseparables de una misma deidad, en este caso Diana.

35 M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I: De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis*, Madrid, 1978, p. 295-296. A. Iriarte y J. Bartolomé (*op. cit.* nota 26, pp. 44-45): destacan el carácter fronterizo de Ártemis, y como la mayoría de sus templos se localizan en las lindes de las ciudades. Así se puede ver con posteridad en el mundo romano con los principales santuarios de Diana el de Aricia o el del monte Tífana en Capua en la Península Itálica, o incluso el del Aventino en Roma se fundó fuera del *pomerium* (J. Bayet, *op. cit.* nota 26, p. 51; L. Adkins y R.A. Adkins, *op. cit.* nota 23, p. 60).

36 Entre los estudios de las mujeres desde la perspectiva de género de la obra en general de Ovidio con una detallada bibliografía se pueden consultar: A. Sharrock, "Gender and Sexuality", en Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, pp. 95-107; A. Keith, "Sexuality and Gender", en P.E. Knox, *A Companion to Ovid*, Malden 2009, pp. 355-369..

de *pater familias* o el trabajo. En cuanto a éste último, aquí vemos a una diosa convertida en la protectora de la caza y de los animales salvajes. En este sentido se descartan en ella y su séquito de ninfas las actividades propias de las mujeres, pues no era su trabajo "*lanam molliere trahendo/ nec positu uariare comas*" (2.411-412). Sin embargo, ambos atributos, el tejer y el ir bien peinada son los propios de las matronas romanas, y lo vemos de manera reiterada en los escritores clásicos. Como en esta misma obra, por ejemplo así aparecen las tres hermanas Minieides que son metamorfoseadas en murciélagos o *verpertilionis* (4.399-415), animales que "*non siluas celebrant lucemque perosae/ nocte uolant seroque tenent a uespere nomen*" (4.414-415).

La causa de esta metamorfosis, que como no podía ser de otra forma se desarrolla de noche, se debe a que las Minieides no habían acudido a celebrar los misterios de Baco, y habían preferido quedarse tejiendo y contando historias de metamorfosis como la de Píramo y Tisbe en el libro cuarto. Se supone, por consiguiente, que tejían de noche y que también de noche son celebradas las fiestas en honor a esta divinidad. En este caso se mencionan especialmente los festivales trietéricos celebrados por las mujeres en Tracia, que se efectuaban tras dos años cuando empezaba el tercero, de ahí su nombre; éstos eran celebrados en horas nocturnas, pues:

*"nox conscia sacris.
Nocte sonat Rhodope tinnitibus aeris acuti;
nocte sua est egressa domo regina deique
ritibus instruitur furialiaque accepit arma"* (6.588-593)

No son éstos los únicos rituales celebrados de noche que aparecen mencionados en las *Metamorfosis*, también se citan las fiestas anuales en honor a Ceres a las que acude Cencreide, llamada por otros autores Oritía, esposa de Cíniras y madre de Mirra (10.431-436). Aquí las mujeres se visten de blanco y hacen ofrendas de guirnaldas con espigas por las cosechas, "*perque nouem noctes Venerm tactusque viriles/ in uetitis numerant*".

La conducta de estas hermanas siguiendo el modelo femenino imperante en Roma es ejemplar, pues la producción de tejidos o *lanificium* marca el ritmo continuo del trabajo de las mujeres en todas las clases sociales, como se puede ver por ejemplo en Tito Livio (1.57.9), Columela (*De r.r.* 12.3) o Juvenal (2.69). Esto conlleva a que esta tarea se realice incluso en horas dedicadas por otras personas al ocio o al sueño³⁷. Por consiguiente, su metamorfosis no se debe a una acción como la de tejer que se considera modélica, sino que ilustra el castigo que pueden sufrir aquellas personas que no participen en el culto a los dioses de manera general, es decir, las que actúan contra la *pietas*, de la misma forma que se ve en otras ocasiones, en especial en relación con Diana.

37 Sobre el *lanificium* y el ritmo de trabajo de las mujeres: C. Martínez y M.D. Mirón, "Mujeres esclavas en la Antigüedad: Producción y reproducción en las unidades domésticas", *Arenal* 7-1, 2000, p. 37; C. Martínez, "Las relaciones de género en las unidades domésticas campesinas de la Roma antigua", en M.D. Molas i Font (ed.), *Vivir en femenino. Estudios sobre las mujeres en la Antigüedad*, Barcelona 2002, pp. 83-84.

Otra de las actividades asociadas a las mujeres y la noche en esta obra es la práctica de la magia, a partir de diosas como Hécate-Diana. Sus poderes los vemos utilizados por otras divinidades en las *Metamorfosis*, como en el caso de Minerva, o por magas como Medea o Circe. En relación con Minerva, Ovidio hace referencia a los jugos de una hierba de Hécate con la cual Minerva/Palás rocía a la tejedora Aracne para convertirla en araña, pues había competido con ella como tejedora (6.139-140).

En cuanto a las magas³⁸ vemos como la relación con Hécate y con la noche se va mezclando a lo largo de diversos episodios³⁹. Así pues, éstas utilizan la noche como escenario para sus prácticas de magia⁴⁰. En relación con Medea, ésta acude a sus altares que se hallan en el bosque entre la espesura, lugar donde domina Diana. Y lo hace en reiteradas ocasiones para: invocar la ayuda de Hécate en el triunfo de Jasón mediante el que consigue casarse con él (7.74-75, 7.95); recibir las hierbas que Jasón toma (7.136); o intervenir en el rejuvenecimiento de Esón, el padre de Jasón (7.159-293, especialmente en 7.174 y 7.177).

En este último episodio hay que destacar dos cuestiones en relación con Hécate y la noche: la primera que a esta divinidad Medea le ofrece un altar (el de la derecha) para propiciar el rejuvenecimiento (7.240-241); y la segunda que la luna es utilizada tanto en la invocación (7.207), como en la recolección de las hierbas adecuadas en Tesalia, para dicho acto (7.215) recordemos que Medea se sube al carro de la luna que está tirado por dragones/serpientes. Además en este episodio sale de noche con la imagen de una “bruja”, pues sale vestida con ropas desceñidas, descalza, cabellos sin adornos y sueltos y sola (7.182-185); tiende los brazos hacia los astros, ritual que realiza tres veces, tres veces rocía su cabellera con aguas del río y tres veces suelta alaridos e invoca a la noche (7.188-193). Aquí el simbolismo mágico impregna la escena, como nos muestra

38 Sobre magas en el mundo romano entre otros: S. Montero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Valladolid 1994; A. Pedregal, “Magas: la valoración negativa de la sabiduría femenina en el periodo altoimperial romano”, *Hispania Antiqua* 22, 1998, pp. 115-138; F. Marco Simón, “La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.”, *MHNH* 1, 2001, pp. 105-132; J. Peláez (ed.), *El Dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Córdoba 2002; especialmente dentro de esta obra los trabajos de: A. Pinilla (“Prácticas mágicas en la obra de Plinio el Viejo”, pp. 203 y ss.), y P. Muro (“Sobre las magas romanas”, pp. 233 y ss.). Sobre Medea y Circe en las *Metamorfosis* de Ovidio: A.M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Paris 1976, pp. 396-408. Medea ha recibido una importante atención por parte de la investigación tanto desde el punto de vista literario como histórico, un análisis detenido con una extensa bibliografía sobre este personaje es el de A. Pedregal, “La magia de Medea: versiones clásicas de un mito femenino”, en R.M. Cid y M. González (eds.), *Mitos femeninos de la cultura clásica. Creaciones y recreaciones de la historia y la literatura*, Oviedo 2003, pp. 17-42.

39 Se documentan tres magas Medea, Circe y Mícale. En cuanto a esta última, madre de Orío, la vemos bajando la luna (12.263-264): “*quam deduxisse canendo/ saepe reluctantis constabat cornua lunae*”, pues en la Antigüedad se suponía que era un recurso de las magas de Tesalia. A.M. Tupet, *op. cit.* nota 38, llama la atención sobre la utilización de forma estereotipada por los autores antiguos de esta práctica para exaltar el poder de los encantamientos mágicos de estas magas.

40 Estas prácticas de magia son a menudo mencionadas por Ovidio en sus obras, no sólo en sus *Metamorfosis*, así lo podemos ver en *Am.* 3.7.27-36; *Ars* 2.99-106; 2.415-420; *De med.* 35-37, lo que puede obedecer a su participación en ellas. La relación entre magia-noche-amor en la literatura clásica ha sido puesta de relieve por G. Galán Vioque, *op. cit.* nota 30.

la utilización del “tres”, que es un número de connotaciones mágicas, así como su potenciación el nueve⁴¹.

Así pues, a Medea la vemos actuar tanto en magia “blanca” o positiva (*theurgia*) como en el caso del rejuvenecimiento de Esón, el padre de Jasón (7.176-177; 7.192-198); o en magia “negra” o negativa (*goeteia*), en el caso del asesinato de Pelias a manos de sus hijas (7.322-349)⁴². Para todo ello siempre combina la utilización de las hierbas de Hécate con el uso de la palabra como sortilegio. Esta combinación entre remedios tradicionales y la pronunciación de una fórmula mágica era muy frecuente en la práctica sanitaria del mundo romano. En este sentido son interesantes por ejemplo los textos de Catón⁴³ y Varrón⁴⁴. En el primero la fórmula mágica o sortilegio es incomprensible, lo que nos puede estar transmitiendo una práctica dilatada en el tiempo, donde la palabra funciona con fines terapéuticos, si bien para nosotros está claro que lo que cura es la inmovilización del miembro⁴⁵. A menudo el uso de la palabra está asociado a magos y magas, que se presentan como grandes conocedores de remedios homeopáticos ocultos en prácticas como la adivinación, sacrificios, ofrendas, súplicas, purificaciones; esto se ve por ejemplo en los papiros griegos mágicos, donde se observan rituales mágico-terapéuticos a la par que plantas y piedras; la pronunciación de estas palabras sólo la pueden hacer personas expertas, y refuerzan los poderes de amuletos y talismanes⁴⁶. Pero el poder de la palabra a través de

41 Este último era considerado el símbolo de la verdad y representaba el número de excelencia de los ritos medicinales al mostrar la triple síntesis, es decir, la ordenación de cada plano (corporal, intelectual, espiritual). Sobre estos aspectos: J.E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1969, p. 343; J.A. Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid 2003, pp. 319 y 405-406.

42 En el mundo antiguo era y es muy difícil distinguir entre religión y magia, como ha destacado G. Luck (*Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Text*, Baltimore 2006, 2ª edic., pp. 2, 33-35). En esta obra además expresa la distinción entre la magia positiva o *theurgia* y la negativa o *goeteia*, siendo este último empleado en Roma como sinónimo de *mageia* (pp. 51-58) y se analizan los distintos tipos de prácticas mágicas, que han sido tratadas con más profundidad en relación con el mundo romano y sus obras literarias en los trabajos de A.M. Tupet (*op. cit.* nota 38; “Rites magiques dans l’Antiquité romaine”, *ANRW* XVI-3, 1986, pp. 2592-2675). En cuanto a la *goeteia* estaba perseguida y era castigada a nivel oficial en Roma (A.M. Vázquez Hoys, “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua* II, 1989, p. 188).

43 Catón (*De Agri*. 168) ofrece un conjuro contra las dislocaciones de miembros: “*Luxum si quod est, hac cantione sanum fiet, harundinem prende tibi uiridem p. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: «motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter», usque dum coeant, ferrum insuper iactato. ubi coerint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextera sinistra praecide; ad luxum aut ad fracturam allega: sanum fiet, et tamen cotidie cantato et luxado uel hoc modo «haut haut haut istasis Tarsis ardannabou dannaustra»*”. Sobre este conjuro: A.M. Tupet (*op. cit.* nota 42, pp. 2596-2600).

44 Por ejemplo en Varrón (*De r.r.* 1.2.27) también se hace alusión a una fórmula mágica recitada en *Tarquenna* para sanar los pies: “*«cum homini pedes dolere coepissent, qui tui meminisset, ei mederi posse. Ego tui Gemini, medere meis pedibus, terra pestem Veneto, Salus hic maneto in meis pedibus»*. *Hoc ter noviens cantare iube, terram tangere, descuere, ieiunum cantare*”. Sobre este conjuro: A.M. Tupet (*op. cit.* nota 42, pp. 2600-2601).

45 Sobre el uso de la palabra en la Antigüedad Clásica y la utilización terapéutica del ensalmo o conjuro: P. Laín, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona 1987.

46 Sobre las prácticas terapéuticas a partir de los papiros mágicos griegos ver: I. Rodríguez Moreno, “Prácticas terapéuticas en los papiros griegos”, en J. Peláez (ed.), *El Dios que hechiza y encanta*.

conjuros y fórmulas en la magia se puede utilizar no sólo para la curación, como hemos visto, sino también en otras acciones como el desarrollo de un juicio, la atracción de la persona amada, o la actuación en general sobre hombres y mujeres⁴⁷. En este último sentido se manifiesta Ovidio cuando Medea ayuda a Jasón a luchar contra sus enemigos (7.134-139); cuando duerme a la serpiente o dragón para que Jasón consiga el oro (7.149-158: la rocía con una "*lethaei gramine suci*" o infernal, y "*uerbaque ter dixit placidos facientia somnos, / quae mare turbatum, quae concita flumina sistunt*"); o cuando rejuvenece a Esón (7.179-293), donde hace alusión frecuente a los sortilegios unidos al uso de las hierbas con poderes medicinales de Tesalia⁴⁸. Su relación tanto con actitudes benéficas como maléficas muestra en la mitología clásica las contradicciones de la naturaleza humana, y especialmente en estos casos están personificados y asociados con las mujeres, pues, como hemos visto, en las *Metamorfosis* no se documentan magos con estas mismas características⁴⁹.

En el caso de Circe se relaciona con Hécate cuando utiliza los sortilegios y las hierbas para filtros amorosos (14.43-45), o cuando invoca la noche para practicar magia negra o *goeteia*, y vengarse de los compañeros de Pico⁵⁰ que emplean con ella la violencia (14.397-415). En este caso recuerda a Medea, pues esparce hierbas y jugos, apela a la noche, a sus dioses y en especial a Hécate, transformándolos en fieras monstruosas. Pero además, Circe está relacionada principalmente con los hechizos amorosos, lo vemos por ejemplo cuando los aplica a Ulises (*Met.* 14.299-301; *Ars.* 2.103, *De med.* 285-290). De hecho en *De materia medica* de Dioscórides (3.119) se menciona la planta circea o hierba de Circe. Se trata de una planta no determinada, posiblemente *Vincetoxicum nigrum*, que era utilizada en la Antigüedad para hacer filtros amorosos, además Dioscórides menciona otras propiedades para curar enfermedades de la mujer, pues su raíz majada y en remojo con vino dulce bebida de nuevo tres días era utilizada para purgar la matriz y su fruto en papilla para hacer fluir la leche materna. En este caso como en el anterior de Medea, Circe también utiliza las hierbas junto con los sortilegios (14.299-307).

Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Helenístico, Córdoba 2002, pp. 79-90.

47 M. García Teijeiro ("Retórica, Oratoria y Magia", en G. Morocho Gayo (ed.), *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León 1987, pp. 150-153). Otras obras donde se analiza la importancia de la palabra en la magia: A.M. Tupet, *op. cit.* nota 42, pp. 2592-2601; A.M. Vázquez Hoys, "La Magia de la Palabra (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad III)", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua* 7, pp. 327-362.

48 En total recoge doce clases distintas de hierbas, y para ello tarda nueve días y vuelve a la novena noche. A las hierbas de Tesalia se les reconocía poderes mágicos, y Ovidio también lo expresa en otros poemas como en *Am.* 3.7.27. Posteriormente hace el brebaje (7.262-284) en un caldero de bronce, mezclándolas con raíces, semillas, flores, jugos, piedras exóticas de Oriente (que se creía tenían poderes mágicos y terapéuticos, a los que también hace alusión Dioscórides en su libro quinto), arena, escarcha luna, alas de murciélago, entrañas de lobo, membrana de culebra, hígado de ciervo, pico y cabeza de corneja. Se trata en general de ingredientes relacionados con el rejuvenecimiento, como por ejemplo la serpiente. Después mueve con una rama seca de olivo que se regenera demostrando que la pócima ya está preparada. Todo ello lo introduce en el cuerpo de Esón y rejuvenece.

49 J.A. Fernández Delgado (*op. cit.* nota 33, p. 102) lo analiza en el caso del mundo.

50 Del que está enamorada y cuya negativa provoca que sea metamorfoseado en pájaro carpintero.

Ambas practican especialmente la *goeteia* relegada a la práctica privada y de las mujeres. De esta forma su asociación con lo privado reduce su papel fundamentalmente a la aplicación de filtros y pócimas amorosas, mediante las cuales las mujeres pueden controlar la sexualidad masculina y el ciclo reproductor⁵¹. En este sentido, con Augusto se produce el agravamiento de las penas ligadas contra las personas que practican este tipo de magia, lo que se puede entender como un refuerzo de la sumisión de las mujeres negándoles todo el control que éstas puedan tener sobre su cuerpo o el de los hombres. Por lo tanto, las magas como Medea y Circe son mostradas como arquetipos de mujeres opuestas a toda moralidad, con actitudes impensables para un hombre romano, aludiendo a una naturaleza descontrolada de la mujer frente al hombre razonable⁵². Esta situación sirve para justificar el control de los hombres sobre las mujeres, legitimando así el poder de éstos sobre ellas a través principalmente de la *patria potestad* y de instituciones como el matrimonio, que analizaremos más adelante.

Por otro lado, Diana es presentada como cazadora. En este sentido debemos recordar que la actividad cinegética es complementaria en la formación de los hombres de la elite, especialmente los del ejército⁵³, pero también sirve como complemento a la dieta de las unidades domésticas campesinas, como vemos en los numerosos hallazgos de fauna salvaje en los yacimientos arqueológicos. Así, el arte y las obras de los escritores clásicos siempre nos muestran esta actividad representada por hombres, la caza es, pues, considerada un atributo masculino en el orden patriarcal. Diana-Ártemis, de la misma forma que Diana-Hécate y las magas, se aparta del prototipo de mujer; incluso se presenta con una túnica recogida pillada con una fíbula (3.156; 10.536), y una cinta para recoger el cabello despeinado (9.89-90), enseñando las piernas como los hombres y asociada a una cierva. Ésta es además su representación más extendida en la iconografía romana⁵⁴. Y así es emulada por sus ninfas como Siringe (1.689-697) o Aretusa (5.618-641).

51 La magia blanca está asociada a la pública y benéfica, se considera positiva y está asociada a los hombres, mientras que la negra está asociada a la secreta, antisocial y maléfica, se considera negativa y está asociada a las mujeres. Así la magia negra se asocia con las prácticas de la hechicería o la *goeteia* (prácticas mágicas vulgares en el mundo romano), frente a la *theurgia* (ciencia-magia como filosofía fundada). La relación entre mujeres y "magia amorosa" es destacada por: C. Espejo, "Pócimas de amor: las magas en la Antigüedad", *Iberia* 2, 1999, pp. 33-45 y especialmente p. 45 de las conclusiones; S. Corsi Silva, "A imagem da mulher feiticeira como expressão da diferença de gênero en Roma: os poemas de Horácio e Ovídio", *Revista virtual de Historia* 27, 2007 (www.klepsidra.net).

52 Sin embargo, E. Dickey ("Who practised love-magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?", *Classical Quarterly* 50-2, 2000, pp. 563-583), analiza este tópico de la literatura clásica a partir de los papiros griegos y la comparación entre lo que él llama la literatura imaginativa (Horacio, Ovidio, Apuleyo) y la no imaginativa (Quintiliano, Tácito, Suetonio), y ha demostrado que en la práctica tanto hombres como mujeres hicieron uso de este tipo de prácticas mágicas.

53 En este sentido S. Perea, "La caza, deporte militar y religión. La inscripción del *praefectus equitum Arrius Constans Speratianus*, de *Petavonium*, y otros testimonios del culto profesado a Diana por los militares", *Aquila Legionis* 4, 2003, pp. 93-117.

54 Un ejemplo de ello lo tenemos en las esculturas de Diana en *Hispania* y en concreto en *Italica*: L. Baena, "La iconografía de Diana en Hispania", *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* 55, 1989, pp. 79-112; A.M. Vázquez, *Diana en la religión hispanorromana. I. Fuentes. Las diferentes diosas*, Madrid 1995; M. Oría, "Diana en Italica: una hipótesis", *Faventia* 21-2, 1999, pp. 85-93.

Por el contrario sólo se menciona a una ninfa totalmente opuesta a ella como cazadora, se trata de Sálmacis (4.302-388), pues no caza, no dobla el arco, no rivaliza en la carrera; sólo se dedica al descanso, no al “duro trabajo de la caza” para el que se tiene que coger la jabalina o la aljaba; se dedica a bañarse, peinarse, se refleja en aguas como espejo, se viste con transparente manto, se recuesta, coge flores. Por consiguiente, no se comporta como una ninfa del séquito de Diana, sino que desea a Hermafrodito y se declara (no le importa tener amores clandestinos con él); enloquece cuando lo asalta para declararle su amor, y termina con la metamorfosis de los dos en un personaje hermafrodito.

Se trata de un modelo, opuesto en todo a Diana, de ahí que sea expulsada de su séquito, y sin embargo muy cercano al modelo de mujer que propone el sistema patriarcal romano y que contrapone el duro trabajo de la caza del hombre al descanso de la mujer, negando así cualquier participación en el trabajo por parte de éstas, en una sociedad donde existe una división del trabajo en razón del sexo. Esta división ha sido caracterizada por los autores clásicos como *natural* (así por ejemplo lo vemos en Columela -*De r.r. 12.praef.-*), y en general como una ayuda. Sin embargo, esta situación que vincula a las mujeres con los trabajos realizados en el espacio doméstico principalmente, en suma al de lo *privado*, como es el tejido o la práctica de la magia, ha provocado que dichas tareas hayan perdido su categoría de trabajo, frente a las actividades realizadas por los hombres, como es en este caso la caza. Así pues, el discurso patriarcal, los ha sacado de las actividades productivas tradicionales.⁵⁵

Pero el poder del hombre sobre la mujer también se materializa en el control de su cuerpo, en este sentido podemos analizar aspectos como el maltrato a través de la violación, el tabú del incesto o la virginidad. Así pues la noche en las *Metamorfosis* es utilizada no sólo como el paso del tiempo⁵⁶, sino que también las horas nocturnas sirven de cobijo para las acciones de maltrato a las mujeres. En este sentido podemos resaltar la de Júpiter cuando se transforma y hace que aparezcan nieblas para que se haga la oscuridad y la noche y en ella violar a Io (1.601-606), cuando utiliza estos momentos para allanar la morada del tirano Licaón (1.218-221), o la del mismo Licaón cuando planea matar a Júpiter (1.223-225). También Mercurio la usa para entrar en una vivienda sin ser visto, en concreto en la de Herse de la cual estaba enamorado, si bien aquí obtiene la ayuda y la complicidad de su hermana Aglauro para poder atraerla (2.723). O el Sol enamorado de Leucótoe adquiere el aspecto de la madre de ésta para introducirse en sus aposentos de noche y violarla, cuando ella estaba tejiendo (4.217-255).

55 Este aspecto en relación con el trabajo lo he desarrollado también en: M.J. López Medina, “El trabajo de las mujeres en las unidades domésticas campesinas del sureste peninsular durante el Alto Imperio romano”, en T. Escoriza, M.J. López Medina y A. Navarro (eds.), *Mujeres y Arqueología. Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico. Homenaje al profesor Manuel Carrilero Millán*, Granada 2009, pp. 195-248; “Mujeres y “Naturaleza” en Columela”, en C. Fornis, *et alli* (eds.), *Dialectica Historica. Compromiso Social. Homenaje al profesor Domingo Plácido*, vol. 2, Zaragoza 2010, pp. 669-684.

56 2.114-121; 4.260; 4.399-415; 7.634-635; 7.661-663; 14.423-424; 15.186-191. Con expresiones como “nocte dieque” (2.343), “Septem ego per noctes, totidem cruciata diebus” (9.292). De la misma forma se recurre al astro luna: “Luna quatre iunctis inplerat cornibus orbem” (2.345); “Orbe resurgebant lunaria cornua nono” (2.453).

Vemos, por consiguiente, como la noche se relaciona en estos últimos casos con acciones de violación a mujeres, obviamente no son los únicos, pero en todos ellos observamos el mismo proceso de actuación: las mujeres son tomadas a la fuerza, en una muestra de superioridad física por parte de las divinidades, donde además de manera reiterada son ellas las que son castigadas, pese a ser violadas. En este sentido se puede ver como el padre de Leucótoe la entierra cubriéndola con un túmulo de pesada arena (4.234-256). También es violada Quíone (hija de Dedalión) por Mercurio y por Apolo, el primero provocando el sueño de ella y el otro fingiéndose una anciana entra en sus aposentos de noche, de ambos tiene a la vez dos hijos Autólico (de Mercurio) y Filamón (de Apolo) (11.292-320); la acción termina con el castigo de ella por parte de Diana, pues la ha injuriado, por lo que le dispara una flecha a la lengua y muere (11.321-330).

Las violaciones y abusos tanto a mujeres como diosas ofrecen un oscuro cuadro pintado por los hombres, así lo expresa S.B. Pomeroy, quien destaca como los estudios desde posturas psicoanalíticas creen reconocer en esta situación un síntoma de masoquismo e incluso de fantasías heróicas, producto de la represión que la sociedad ejerce sobre la mujer⁵⁷. Sin embargo, a nivel histórico lo que podemos apreciar es la expresión de una sociedad patriarcal donde debieron de ser, sino habituales, al menos frecuentes el maltrato y la violencia hacia las mujeres. De hecho en Roma la violación podía ser perseguida por el hombre bajo cuya autoridad estaba la mujer agredida⁵⁸. Pero esta persecución quedaba, por consiguiente, vinculada legalmente a lo privado. Además no debemos olvidar que la víctima también era considerada culpable, pues el propio sistema patriarcal hace recaer sobre ellas la causa de ser ultrajadas. De esta forma se puede ver, siglos más tarde, la legislación de Constantino, que fue claro en relación con la culpabilidad de la víctima, así distinguió entre las mujeres vírgenes que lo “provocaban”, cuyo castigo era ser quemada viva, y las que eran forzadas contra su voluntad, con una pena más leve, pero en definitiva con un castigo, pues debía haber gritado y atraído a los vecinos para que la ayudasen⁵⁹.

Esto no quiere decir que sólo los hombres utilizaran la noche para sus malas acciones, también las mujeres la aprovecharon. En este sentido se relaciona mujeres-noche-asesinatos. Un ejemplo es el narrado por Ovidio como siniestro crimen por el cual Procne, aunque quiere resarcir a su hermana Filomela que ha sido violada, mutilada y raptada por su propio esposo Tereo, que es presentado como un tirano en un acto de adulterio y maltrato, en su acción enajenada también se convierte en asesina y mata a su propio hijo Itis para dárselo de comer a éste, su padre (6.587-674). En este caso, a juicio de C. Segal, mientras que Ovidio analiza la violencia masculina de manera individual, como un tirano, la venganza de las dos hermanas sigue los modelos literarios típicos de la violencia femenina que encarnan las Ménades (locura, furia), lo que es expresión de un mundo fuertemente androcéntrico como es el romano⁶⁰. Así pues, la noche se

57 S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, p. 26.

58 *Ibidem*, p. 182.

59 *Codex Theodosianus* 9.9.25.

60 C. Segal, “Philomela’s Web and the Pleasure of the Text: Reader and Violence in the *Meta-*

relaciona con violaciones, asesinatos, de hecho se asocia a la muerte, como se puede ver en la siguiente cita: “*Arge, iaces quodque in Toto lumina lumen habebas, / exstinctum est, centumque oculos nox occupat una*” (1.720-721); o en el caso de César, Ovidio utiliza a la Luna como augurio de su asesinato, “*sparsi Lunares sanguine*” (15.790).

Otra de las manifestaciones del control del cuerpo de las mujeres y del poder del *pater familias* se hace a través del tabú del incesto. Este aspecto se puede ver en su alusión a los amantes que trasgreden la norma y cuyas escenas principales se desarrollan de noche, nos referimos a los episodios de Biblis y Mirra⁶¹. Ambas presentan una fuerte relación con el sueño y la noche. En las *Metamorphosis* se hace mención a la personificación de éste (11.592-632), que habita en el país de los Cimerios (siempre de noche) en una cueva, todo en silencio, donde florecen adormideras y hierbas “*quorum de lacte soporem / Nox legit et spargit per opacas umida terras*” (11.604-605). El sueño es utilizado como recurso para amores contra *natura* como se puede ver en el caso de Biblis que enamorada de su hermano Cauno y sólo en sueños se une a éste (9.468-481). Pero obviamente los sueños tenidos durante la noche también son señales, incluso para solucionar cuestiones de Estado, como el traslado de divinidades a Roma. Éste es el caso de Esculapio-Asclepios para socorrer en la epidemia de peste del 292-291 a.C., mediante un sueño se aparece a los romanos, y éstos envían una embajada a su santuario en Epidaurio para ser trasladado a Roma en forma de serpiente donde se establece su santuario en la isla Tiberina (15.653-664)⁶².

Pero además queremos destacar su asociación con el tabú del incesto⁶³. La primera, Biblis, que se enamora de su hermano Cauno (9.454-482), y es rechazada por éste, enloquece abandonando su patria. Aquí el gran problema, el que trae la desgracia a la familia, es que su hermano también se ve abocado al exilio, por una transgresión que ha cometido su hermana, una mujer. En cuanto a Mirra, que ama a su padre Cínicas (10.382-502), ayudada por su nodriza consume su unión aprovechando la embriaguez de su padre en una escena cargada de simbolismo: “*Tempus erat, quo cuncta silent interque Triones / flexerat oblicuo temone plaustra Bootes*” (10.446-447), y cómo síntoma de vergüenza “*Fugit aurea caelo / luna, tegunt nigrae latitantia sidera nubes, / nox caret igne suo*”, (10.448-450) donde de nuevo aparece el número tres en este caso como señal de mal augurio:

morphoses of Ovid”, in I.J.F. de Jong y J.P. Sullivan, *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden-New York-Köln 1994, p. 274.

61 Sobre el personaje de Biblis llama la atención E.J. Kenney (*op. cit.* nota 8, p. 150). Para este autor resulta interesante que ésta declara su pasión escribiendo y resalta el parecido etimológico entre su nombre y el vocablo griego βίβλος. Además es el primer personaje de las *Metamorphosis* que aparece elaborando un documento escrito, la carta a su hermano (M. Janan, “«The Labyrinth and the Mirror»: incest and influence in *Metamorphoses* 9”, *Arethusa* 24-2, 1991, pp. 240, 248-253).

62 Sobre la introducción del culto a Esculapio-Asclepios: C. Falcón et alii, *Diccionario de la Mitología Clásica*, Madrid 1991, pp. 91-93 y 228; J. Schmidt, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona 1995, pp. 39-40; S. Price y E. Kearns (eds.), *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, Oxford 2004, pp. 9-10 y 62-64.

63 Sobre estas narraciones: B.R. Nagle, “Byblis and Myrrha: two incest narratives in the *Metamorphoses*”, *The Classical Journal* 78, 1983, pp. 301-315; M. Janan, *op. cit.* nota 61. Este último se centra especialmente en la de Byblis y Cauno.

"*Ter pedis offensi signo est reuocata, ter omen/ funeresus bubo letali carmine fecit*" (10.453-454). De nuevo el castigo es el exilio, el abandono de su lugar, pues en la segunda noche es descubierta y logra huir; sin embargo, fruto de esta transgresión tiene un hijo, Adonis, y ella se metamorfosea en el árbol de la mirra.

El tabú del incesto, aquí expuesto, se basa en el establecimiento de un sistema de parentesco que marca su prohibición, como se ve en ambos casos, hermana/hermano, hija/padre. Así pues, éste es un constructo social, que debe ser aprendido y aprehendido desde una edad temprana al mismo tiempo que los roles hombre/mujer, por lo que la sociedad articula una serie de factores (leyes, prohibiciones, pautas de conducta, etc.) que deben trasmitirse y enseñarse para que el incesto se evite. Uno de los elementos utilizados es el mito o la leyenda, como los comentados. Su prohibición, por consiguiente, es garantía del mantenimiento del orden simbólico creado (los lazos de parentesco, la desigualdad por sexos, etc.) que consolida y reproduce las relaciones sociales.

En las leyendas que estamos tratando son siempre mujeres (Biblis o Mirra) quienes incitan al incesto, por lo que el sistema patriarcal hace responsable a ellas de la instauración del desorden. Al hombre (hermano o padre en estos casos) les corresponde reconocer y preservar el sistema de parentesco y las relaciones hombre-mujer, por eso el mismo sistema patriarcal hace recaer en ellos la oposición a estos actos. Ellas, por consiguiente, son las transgresoras de la ley por lo que deben ser castigadas con la culpa, como se ve especialmente cuando Mirra intenta suicidarse (10.377-395), puesto que pese a todo desde pequeñas han sido educadas en un sistema de valores que están trasgrediendo.

Estas narraciones nos muestran que el destino final de quién lo comete o bien es la locura (en el caso de Biblis que enloquecida abandona su patria, pues hay que recordar que en realidad sólo comete el incesto con su imaginación, con su sueño, no lo llega a materializar, sólo lo hace con el pensamiento) o bien es la muerte (en el caso de Mirra que ayudada por su nodriza consume su unión aprovechando la embriaguez de su padre, y que al final se metamorfosea en árbol al huir de su padre que intenta matarla tras descubrirla). Ambos, locura y muerte, son los sacrificios que permiten restaurar de nuevo el orden creado⁶⁴.

Pero, además, en Diana se resaltan dos características en relación con el poder del *pater familias*: virginidad e independencia. Pasemos a examinar las consecuencias de la primera. Ésta es a menudo resaltada por los autores clásicos como Ovidio en sus *Metamorfosis*, con expresiones como la "*innuptaeque aemula Phoebe*" (1.476); la de "*uirgineos artus*" (3.164); "*dignan... seuera/ uirginitate*" (3.254-255); y siempre tiene que estar acompañada por ninfas también vírgenes, si pierden la virginidad son repudiadas como le ocurre a Calisto tras ser violada (2.409-465). Por consiguiente, perder esta "virtud", aún con violación, es un acto vergonzoso para la víctima como se ve en el caso de Calisto (2.437-440; 2.461-465), que incluso guarda silencio y no delata su maltrato hasta que no puede

64 Esta misma situación se observa incluso en la actualidad llevada al cine, como se ve en R. Foladori, "El Tabú del incesto. Su representación en *La Mujer del Puerto*", *Razón y Palabra* 46, 2005 (www.razonypalabra.org.mx).

ocultar su embarazo. Aquí es donde a Diana es mostrada por Ovidio cruel al poner en su boca las siguientes palabras: “«*i procul hinc*» dixit «*nec sacros pollue fontes!*»” (2.464).

Es, pues, fiel protectora de la virginidad, lo que se ve en sus baños siempre rodeada de vírgenes y sin testigos (2.458-459), y presentada como una mujer de la elite ayudada por sus criadas. Por lo que cuando es observada en el episodio de Acteón disfrutando de un baño (3.155-255), adquiere uno de sus papeles más vengadores al convertir a Acteón en ciervo salpicándole agua de la fuente para que sea destrozado por sus propios perros de caza. Pero también ayuda a sus ninfas para que la mantengan, como es el caso de su escudera, Aretusa, a la que oculta entre nieblas y después transforma en agua de río (5.618-641).

Unido a ello cabe mencionar a Hipólito, el casto cazador que le profesa su amor. Y hay que destacarlo porque Hipólito simboliza la castidad masculina, de ahí su amor por una virgen, Diana. Sin embargo, aquí la castidad masculina se paga con su muerte tras caer de su carro tirado por caballos, cuando huye tras ser falsamente acusado de una violación por Fedra, su madrastra. Sin embargo, fue resucitado por Diana en Aricia, tras lo cual es llamando Virbio en las leyendas romanas (15.497-546). Por lo que en esta relación la diosa se manifiesta de nuevo como protectora de la virginidad.

Su virginidad en este caso es una concesión de Júpiter (1.472-487). En este sentido vemos como este atributo depende no de ella, sino de su padre, lo que debemos entender como expresión de un sistema social donde la virginidad de las mujeres está controlada por el patriarcado, especialmente en su valoración anterior al matrimonio. Lo vemos también cuando quiere emularla la ninfa Dafne, y le pide a su padre que le conceda lo mismo que Júpiter a Diana no casarse, entendido esta acción como sinónimo de virginidad. Hay una cuestión muy significativa que hace diferenciarse a la Ártemis clásica y Diana con respecto a la Ártemis más antigua, y es que esta última nunca se sometió al matrimonio monógamo, pero sí disfrutó de varios consortes; sin embargo, con posterioridad, en época clásica se nos ofrece como una diosa virgen que rechaza el matrimonio⁶⁵. Así pues se termina confundiendo virginidad y soltería, cuando esta última situación no debe porque conllevar la castidad. Sólo el pensamiento patriarcal dominante hizo converger ambas situaciones, identificando y haciendo coincidir la pérdida de la virginidad en las mujeres sólo con el matrimonio convencional en el modelo de mujer impuesto, o por lo menos, en el que ofrecen los documentos escritos.

Podemos, pues, entender la virginidad de las mujeres en el mundo romano como otro control sobre el cuerpo femenino ligado a las relaciones de dominación dentro de las unidades domésticas y a los que los mitos ayudan a mantener y reproducir. En este sentido el discurso patriarcal intenta reducir a las mujeres al papel de maternidad y las controla a través del tabú de la virginidad, y mediante una de sus virtudes, la *puditia*, que le asegura una conducta sexual de acuerdo con el modelo establecido. La virginidad es uno de los valores fundamentales

65 S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, pp. 19-20.

para contraer matrimonio, tal y como vemos en la cita de Apuleyo (*Apol.* 92.6-7), donde la mujer no puede disponer de su cuerpo, se ve forzada a ser virgen hasta ser entregada en matrimonio a un hombre. Por consiguiente, la castidad era considerada una virtud, pero sólo para las mujeres y sólo hasta contraer matrimonio, pues la función principal de éstas es la reproducción biológica. Así pues, la capacidad reproductora de las mujeres en sociedades patriarcales como la romana es lo que más se valoraba de ellas, tal y como ponen de manifiesto numerosos datos literarios⁶⁶. De hecho cuando una mujer libre aborta incluso por causas naturales se considera que se devalúa⁶⁷. Por otro lado cuando es la mujer la que decide sobre el aborto o el infanticidio se la castiga (y no al hombre), porque ella no tiene la potestad de decidir, sino que es el hombre a través de la *patria potestas*. Por lo que si es un acto consciente de ella, esto supone que ha privado al padre de su derecho legítimo a decidir sobre la vida de sus descendientes⁶⁸.

Sin embargo, deberíamos tener en cuenta que la fertilidad no es algo *natural* e igual en todas las formaciones sociales, sino que es *social* y depende de numerosos factores, como los patrones de distribución de la comida, los intereses de natalidad, las costumbres sociales⁶⁹. De ahí que se puedan ver pautas de fecundidad diversas entre grupos sociales en la misma época. Por ejemplo, las esclavas tienen menos hijos e hijas que las mujeres libres, entre otras cuestiones porque las primeras no producen ciudadanos; de ahí que el aborto sea una práctica usual entre este grupo social dependiente, como ha puesto de manifiesto E. Cantarella⁷⁰. Incluso en última instancia en sociedades estatales como la romana la natalidad llega a ser regulada mediante leyes dictaminadas por las personas que detentan la toma de decisiones, es decir, los hombres de la clase dirigente. Esto se puede ver por ejemplo con las leyes de Augusto en pro de ésta, con medidas como liberar de la tutela a aquellas mujeres que tuviesen más de tres hijos (*Lex Iulia et Papia*); o el hacer no válido un contrato matrimonial por razones de esterilidad (Hermog., *Dig.* 24.1.60; Gai., *Dig.* 24.1.61), donde la mujer siempre era considerada la causante⁷¹.

Por consiguiente, el mantenerse virgen supone apartarse de su función principal, es decir, no ser madre. Diana ha perdido en los mitos la relación entre la mujer y la fecundidad, por lo que es normal que aparezca con atributos mascu-

66 Plut. *M.* 228A-B (17); Plin., *Pan.* 22, 3; Cic., *Ad Quirit.* 2; Col., *De rr.* 1.8, 2.1, 3.8, 3.9, 3.10, 10.161-165, 12.*praef.*

67 Plin., *Ep.* 8.10. N. Borragán, *La mujer en la sociedad romana del Alto Imperio (s. II d.C.)*, Oviedo 2000, pp. 20-21.

68 En este sentido se pronuncian: C. González Wagner *et alii* ("La mortalidad infantil en el mundo antiguo: causas biopatológicas y conductas culturalmente pautadas. Consideraciones a propósito del debate del infanticidio", *Actas del III Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia 1993, p. 65) y E. Cantarella (*op. cit.* nota 15, pp. 252-254; *Dammi mille baci. Veri uomini e vere donne nell'Antica Roma*, Milano 2009, pp. 119-120).

69 C. Rihuete, "Esqueletos humanos en la investigación arqueológica de la diferencia sexual", en M.D. Molas i Font y S. Guerra López (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Barcelona 2002, p. 21; S. Narotzky, *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Barcelona 2004, pp. 227-228.

70 E. Cantarella, *op. cit.* nota 15, p. 253.

71 S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, p. 180

linos (carcaj, falda corta enseñando las piernas). En este sentido se convierte en el patrón a no seguir por las mujeres, pues sólo hay que ser virgen hasta cierto límite, la edad del matrimonio, pues sino incluso se pueden desarrollar determinadas enfermedades como la histeria que los autores clásicos relacionan con la castidad⁷². Ésta generalmente es vinculada a vírgenes o mujeres que pasan mucho tiempo sin mantener relaciones sexuales según ellos (Gal., *Mal. fem.* 1.7), de ahí que sea necesario casarse con el fin de mantener relaciones sexuales y procrear.

Otro aspecto que merece ser destacado en ella, que es una diosa, es su independencia, que se expresa en el hecho de no contraer matrimonio, es decir, no presenta un vínculo constante con un hombre (en este caso dios) a través de una relación monógama⁷³, y en verla actuando bajo su propio criterio, como en el castigo a Acteón, ya mencionado con anterioridad. Esta independencia a menudo lleva a Diana a ser cruel, no sólo cuando se trata de defender la virginidad, como hemos visto, sino también en otros aspectos. Entre ellos hay que destacar el episodio que protagoniza junto a Apolo para vengar a su madre, puesto que Níobe no participa en sus rituales de culto y además se enorgullece de tener más descendencia, por lo que poco a poco van haciendo morir a sus hijos mediante los útiles de Diana, dardos y flechas, y después a sus hijas, para terminar convirtiéndola en mármol (6.146-312). También se observa esta misma situación cuando se olvidan de ella en los cultos, y sus altares no reciben incienso, entonces lanza a su jabalí que destroza las cosechas y los rebaños, lo que provoca la escena de caza de Calidón (8.270-440). En ambos ejemplos los mitos nos ilustran la gravedad de no prestarle culto a determinadas divinidades, es decir, actuar contra la *pietas*, lo que provoca la venganza de la divinidad olvidada. Para evitar dicho olvido y así el posterior desenlace se suelen utilizar fórmulas como “y todos los dioses”⁷⁴.

También se muestra cruel cuando alguien se presenta superior a ella. Un ejemplo es Quíone, que desaprobó la figura de la diosa, por lo que utilizando sus armas le dispara una flecha a la lengua y muere (11.321-327); o cuando uno de sus animales protegidos es asesinado, el ejemplo que lo ilustra es el caso de la cierva consagrada a ella que Agamenón mata, entonces provoca la ausencia de vientos para la navegación, aquí su cólera debe ser aplacada y para ello se pueden usar sacrificios, en este caso el de una mujer virgen como ella, Ifigenia (12.27-29).

Sin embargo la oposición al *pater familias* y los intentos de independencia son castigados en el caso de mortales como ocurre con el episodio de Tisbe y Píramo (4.55-166)⁷⁵. En este caso la prohibición consiste en que su relación no

72 Este papel ha sido destacado por A.M. Vázquez, *op. cit.* nota 30, pp. 445-452, especialmente p. 446.

73 S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, p. 20.

74 C. Álvarez y R.M. Iglesias, *op. cit.* nota 2, p. 479.

75 Esta leyenda también está cargada de simbolismo como ha destacado P.B. Salzman-Mitchell (*op. cit.* nota 9, pp. 153-156), un ejemplo son los colores presentes en ella de manera reiterada y sus asociaciones: blanco/pureza/virginidad y rojo/pasión/muerte.

está aceptada por el *pater familias*. En este pasaje se ve el poder y las relaciones que éste mantiene dentro del seno de la unidad doméstica, donde las madres no pueden decidir sobre su descendencia, en 4.155 se ve claro pues hace mención expresa de éstos “*o multum miseri meus illiusque parentes*”. Así pues, es un claro ejemplo de relación patriarcal dentro del seno de la unidad doméstica en el mundo romano, donde cada una de estas unidades está sometida a su poder y control; poder que en el caso de los ciudadanos, ya sean latinos o romanos, está reconocido incluso desde el punto de vista jurídico⁷⁶. Por consiguiente, por ley al hombre se le reconoce todo poder doméstico, el *pater familias* siempre tiene la *patria potestas*, aunque no se ejerza⁷⁷. En este sentido dicho poder no se limita a la protección de sus hijos e hijas, sino a la de sus propios intereses, por lo que tiene derechos rigurosos y absolutos sobre las personas que están bajo su potestad, y sobre todos los bienes, mientras que no sucedía en el caso de la madre o *mater familias*, como hemos resaltado en este caso⁷⁸.

La institución que permite este proceso, es decir, el control del hombre sobre la mujer en Roma es el matrimonio, como se ve en esta ocasión, aunque sea en su negación. Mediante éste, la mujer pasa del dominio paterno al del esposo mediante el abandono de la casa paterna y su instalación en la del *pater familias*, cuando el matrimonio se realiza con *manus*, especialmente durante la República⁷⁹. Posteriormente, en el Alto Imperio se hace más frecuente el matrimonio sin *manus*, lo que implicaba que el *pater familias* seguía siendo su padre o el tutor en quién él hubiera delegado, por lo que el marido en ocasiones no tenía autoridad sobre su esposa⁸⁰. Sin embargo, las mujeres casadas seguían estando sometidas a la vigilancia de su esposo por residir en casa y a la tutela del *pater familias*. Además, de una forma u otra, las mujeres son dadas en matrimonio sin prácticamente nada que decir. Esta situación ha quedado especialmente indicada a partir de las fuentes literarias para el caso de las mujeres de la elite, donde los matrimonios se realizaban por los padres en función de los intereses económicos, sociales y políticos. La oposición de Tisbe y Píramo a los deseos u órdenes de sus respectivos padres es una transgresión del orden establecido, donde es el padre el que tiene el poder de decidir, quedando la mujer reducida a un peón en función de los intereses sociales.

Así pues, en esta leyenda de Tisbe y Píramo, donde la noche que oculta lo prohibido es utilizada para la huida de ambos⁸¹, la transgresión hacia el poder

76 Gai., *Inst.* 1.111; 1.108; Cic., *Dom.* 109; Cic., *Top.* 14; Ulp., *Dig.* 50.192.2.

77 Cic., *Dom.* 26; Aul. Gell., *N.A.* 5.16; Ulp., *Dig.* 5.16.195.2.

78 Así pues, pese a que las mujeres puedan tener propiedades, siempre tienen un tutor: el padre, cuando es hija; el marido, cuando es esposa; su máximo pariente varón, cuando no tiene padre, ni está casada. Sobre la falta de *potestas* en la *mater familias* ver: Y. Thomas, “La división de los sexos en el Derecho Romano”, en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid 2000, pp. 136-205.

79 Sobre el matrimonio bajo el régimen de *manus* ver: Y. Thomas, *op. cit.* nota 78, pp. 153-156.

80 S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, p. 177.

81 Entre las referencias a la noche como cómplice de su huida: “*ut nocte silenti*” (4.84), deciden reunirse en el sepulcro de Nino junto a un árbol de frutos blancos, un moral; la “*aquis nox exit ab isdem*” (4.92) y Tisbe llega la primera junto a un árbol con el rostro cubierto, ve una leona y se refugia

del *pater familias* se paga con la muerte, en este caso con el suicidio de ambos, motivado por un acto de cobardía de la mujer. En esta narración la mujer se convierte de nuevo en el desencadenante macabro de la acción, recordemos que Tisbe huye de la leona, si bien este animal nunca aparece en una actitud amenazadora. En ella, pues, se hace recaer toda la culpa del lamentable suceso. Todo ello transmite la idea de que no hay que oponerse a las decisiones del *pater familias* y de nuevo así se restaura el orden creado⁸².

IV. CONCLUSIONES

Todo lo que hemos analizado hace que las *Metamorfosis* de Ovidio sean una obra de su tiempo donde se manifiestan las relaciones de desigualdad en razón del sexo, como hemos visto al analizar los personajes femeninos relacionados con la noche y especialmente Diana. Así en dicha obra se observa a esta diosa como una divinidad de carácter muy complejo, por lo que, como hemos mencionado, Diana aparece vinculada a Febe, Trivia o Hécate. Esta relación la asocia también al mundo “marginal”, como es el de la noche o el dominio de la fauna salvaje, y debió de suponer un atractivo tanto para los hombres como para las mujeres⁸³. Pero Diana además no es inmutable sino que a través de la historia romana sus características van cambiando. Durante la República es mostrada con una personalidad compleja que tuvo antiguo arraigo en Italia, donde constantemente era renegociada la visión de esta divinidad de ahí sus múltiples facetas y nombres (*Diana Nemorensis*, *Diana Aventinensis*, *Diana Tifatina*, *Diana Lucina*)⁸⁴. En el Imperio se diluye su papel político, y así a partir de Augusto va cobrando una especial importancia su faceta como hermana de Apolo, su protector, situación que ya hemos comentado previamente, cuando ambos pasaron a simbolizar la nueva época que preconizaba el emperador. Para quedar a partir de Nerva sobre todo venerada como diosa de la naturaleza, destacada como cazadora como nos muestra la iconografía habitual en monedas y esculturas, quedando relegados sus aspectos más inquietantes, que pasarán a relacionarse con otras divinidades místicas como ocurre con los atributos de Hécate en relación con Isis⁸⁵.

en una cueva y en su huida abandona un velo, que destroza el animal que sólo sacia su sed en la fuente; Píramo ve el velo destrozado y huellas de la leona y se suicida, pero antes pronuncia un monólogo donde se ven características de la noche (4.108-112) “*una duos inquit «nox perdet amantes,/ e quipus illa fuit longa disgnissima uita;/ nostra nocens anima est. Ego te, miseranda, peremi,/ in loca plena metus qui iussi nocte uentres,/ nec prior huc ueni»*”, se clava una espada, y los frutos blancos con el contacto de la sangre se convierten en negros característicos del moral. Ella vuelve y al verlo también se suicida, se lanza sobre la espada. Sólo después se apiadan los padres y sus cenizas la introducen en una sola urna.

82 Es un caso dentro del sistema patriarcal que después se sigue manteniendo como *topos* literario, un ejemplo es el de *Romeo y Julieta* de Shakespeare.

83 S. Perea, *op. cit.* nota 33, p. 22.

84 M.J. Pena, “Ártemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente”, *Ampurias* 35, 1973, pp. 121-132. Sobre la renegociación: C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, p. 120.

85 J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris 1955, pp. 53-56, 91, 161-163. M. Oria, *op. cit.* nota 54, p. 92. Sobre Hécate e Isis: M.J. Hidalgo, *op. cit.* nota 33.

Por consiguiente, según la tradición literaria y aún en época de Augusto y Ovidio, estamos ante la diosa de las tres figuras, Trivia: Febe en las nubes, Diana-cazadora en la tierra y Hécate en los infiernos y en la tierra cuando está envuelta por la noche. Por lo que Diana se nos muestra también con una indecisión entre el bien y el mal, de la misma forma que la conducta humana, de ahí su contemporaneidad⁸⁶. Se nos ha presentado, pues, una diosa realizando actividades no propias de mujeres como es la caza, o como es el caso de la magia, vinculada principalmente al papel de magia negra o *goeteia* al que quedaron relegadas las magas y de ahí las brujas. Por consiguiente, con atributos contrarios a los que debía tener una mujer en el sistema patriarcal romano, pues como hemos visto sólo debía de ser virgen hasta la edad del matrimonio, para poder convertirse en madre y atender a su función reproductora; pero además una mujer no debe ser independiente sino sumisa. Por consiguiente, es la diosa del bosque, de la barbarie, de lo incivilizado, que para una mujer ser expresa en no tener hijos (1.474-487).

Pero otra cosa será su culto donde junto a la Diana cazadora, que recibe especial atención por parte de los hombres, lo que está potenciado por los emperadores altoimperiales, y aquella venerada por los esclavos⁸⁷, también se presta culto por parte de las mujeres, en relación con sus necesidades y funciones. Entonces a Diana-Febe-Hécate, ya no la vemos como la cazadora, sino como una diosa protectora de las mujeres en el parto, pues se relaciona a menudo con Lucina, diosa de los alumbramientos⁸⁸, y con el parto de su hermano Apolo, lo que se expresa en la mitología con la ayuda que proporcionó a su madre Latona en el parto de su gemelo cuyo alumbramiento fue difícil por la oposición de Juno (1.694-698, 6.159-312, 6.335-338).

86 Este aspecto es destacado para el caso de la Ártemis griega en J.C. Bermejo y X.A. Fernández, *op. cit.* nota 17.

87 Sobre esta relación en su culto no hemos profundizado, pues no se menciona en las *Metamorfosis*. Según Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*, München 1912, p. 250) en el santuario de Aricia se documenta el título de *rex Nemorensis* que está detentado por un esclavo y cuyo acceso sólo es posible mediante el asesinato de su predecesor. Si bien aparece documentado en las fuentes escritas (ej.: Strab., 5.239; Suet., *Calig.* 35; Ovid., *Fasti* 3.271 y ss.; *Ars.* 1.259) todos ellos son contemporáneos a Augusto o posteriores. A.E. Gordon, *op. cit.* nota 23, pp. 185-186; J. Bayet, *op. cit.* nota 26, p. 57; C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 147-207. Por otro lado, su relación con el culto durante la República por parte de los esclavos está documentado en la celebración del día 13 de agosto, es decir, los *idus* de agosto que también eran conocidos como *idus* de Hécate (*Silv.* 5.3.60), del día de Diana en el santuario del Aventino, que coincidía con el día de todos los esclavos (H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981, pp. 173-174).

88 Sobre esta relación: C. Falcón *et alii*, *op. cit.* nota 62, p. 356-357, 399; N. Conti, *Mitología (traducción, introducción y notas de R.M. Iglesias y M.C. Álvarez)*, Murcia 2006, pp. 225-229; C.M.C. Green, *op. cit.* nota 23, pp. 135-138. Lucina fue además una deidad romana identificada muy pronto con la griega Ilitía, aunque también recibió la influencia de la diosa etrusca Uni, y a menudo es considerada por la mitología clásica como hija de Zeus y Hera, no tiene mito propiamente dicho, sino que aparece como una figura secundaria en diversas historias de nacimientos, sobre todo en los de Apolo y Heracles. Se asocia además a otras divinidades como Juno, ver R. Cid, "Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de "Juno Lucina" y la fiesta de "Matronalia", *Stud. hist., Hª Antigua* 25, 2007, pp. 357-372; en concreto sobre la etimología de Lucina y en relación con la luz y posteriormente con expresiones como alumbramiento pp. 363-364.

Esta oposición se debe al adulterio de Júpiter con Latona, donde la protectora de los matrimonios, castiga a ésta con el retraso del parto y su dureza⁸⁹. No se trata de un único caso, puesto que Alcmena también es castigada de la misma forma (9.282-305). Estos mitos nos presentan a un modelo de mujer, encarnada en Juno, que en el matrimonio debe resistir las infidelidades⁹⁰, y echa las culpas del adulterio a las otras mujeres, pero nunca a su pareja⁹¹, resaltando de esta manera una de sus virtudes la *fides*. Así pues el sistema patriarcal disculpa la explotación de las mujeres realizada por los hombres, en este caso representada por los dioses masculinos, lo que implica un control total sobre el cuerpo de las mujeres, que incluso se legisló en tiempos de Augusto, declarándose el adulterio como un delito sólo para las mujeres en el que el esposo estaba obligado a divorciarse y él (o en quien delegara) llevarla a juicio⁹².

La relación de Diana con la ayuda en los partos, también la podemos tener en el mundo de los cuidados, y en concreto en la planta llamada Artemisa, a la que ya hemos hecho referencia, entre cuyas propiedades medicinales, Dioscórides (*De materia medica* 3.132) resalta que provoca el parto. Pero en relación con las mujeres también fue invocada por aquellas que eran estériles y las jóvenes vírgenes que han superado determinados problemas médicos como ha sugerido A.M.

89 En las *Metamorfosis* Juno aparece en escenas, aunque escasas, de matrimonio con Júpiter (3.319-320: “*uacua... agitasse remissos/ cum Iunone iocos*”), además como la protectora de éstos es mencionada en 6.428; 9.762; 9.795-797; 11.578-582 (aquí Alcíone honra ante todo a Juno con incienso y ruega por su marido Céix y por su regreso); 14.830-851. Además en aquellos casos de matrimonios desafortunados como en el de Procné y Tereo (6.428) se la considera ausente, ha abandonado su protección. Sobre la complejidad de Juno ver: A. Iriarte y J. Bartolomé, *op. cit.* nota 26, pp. 39-41.

90 Visión patriarcal donde la sumisión juega un papel muy destacado en las relaciones hombre/mujer, lo que es llevado al mundo mitológico, donde se ve a Júpiter mofarse de ella por sus riñas ante sus infidelidades (2.422-424), incluso cuando han sido violadas como Io (1.601-667), Calisto (2.435-438).

91 Esta situación se repite a lo largo de toda las *Metamorfosis*, y se trata del papel más destacado de Juno, y el que provoca en gran parte el cambio de forma de numerosos personajes, como son en los casos de Io (1.601-667) o Calisto (2.466-495). En ambos se ve un uso excesivo de la violencia pues a Io la transforma en vaca para que no pueda hablar, pero dejándole ciertos atributos humanos como el pensamiento (1.601-667), al ser un castigo muy duro Júpiter puentea a Juno y de nuevo la transforma, en este caso en Isis. De la misma forma sucede con Calisto a la que metamorfosea en osa, de nuevo es castigada al silencio (2.466-495), y de nuevo Júpiter puentea a Juno y transforma a Calisto y a Arcas en constelaciones (Osa Mayor y Boyero) (2.496-508). El castigo es más duro cuando están embarazadas, como en este caso cuando al nacer Arcas le exclama “*scilicet hoc etiam restabat, adultera, dixit/ ut fecunda fores fierteque ininuria partu/ nota Iouisque me testatum dedecus esset*” (2.471-473). Esta misma situación se aprecia contra Sémele (3.253-315) que lleva la semilla de Júpiter (pero no ha sido violada sino que está satisfecha con el adulterio, de ahí que no sólo la cólera es contra ella sino contra toda su familia y se alegra de la desgracia de Acteón) “*thalami brevis est iniuria nostri/ Concipit! Id deerat!*” (3.267-268), Sémele aborta pero el niño vive y lo cría su tía materna Ino, se trata de Baco. O como castigo al adulterio con Egina (con quien Júpiter tiene a Éaco) provoca la peste en Egina (7.523-524; el desarrollo de la peste en 7.525-613). A Júpiter no se enfrenta nunca, sólo a ellas o a sus “alcahuetas” o cómplices como es el caso de la ninfa Eco, que es castigada a repetir sólo las últimas palabras, pues era utilizada por las otras ninfas para entretenerla por parlanchina y evitar ser sorprendidas por Juno cuando estaban con Júpiter (3.359-369); o el caso de Ino por cuidar de Baco (4.420-511, aquí pide ayuda a las Furias para que vuelvan locos a Atamante y a Ino). Por todo ello recibe en mencionadas ocasiones los apelativos de “cruel” (9.177; 9.199).

92 *Dig.* 48.5.1-4. Esta situación la analizan: E. Cantarella, *op. cit.* nota 15, pp. 211-212; *op. cit.* nota 68, pp. 125-126; S.B. Pomeroy, *op. cit.* nota 19, pp. 181-182.

Vázquez Hoys a partir del análisis de la epigrafía en Hispania⁹³. En este sentido ha resaltado su culto por mujeres en la Península Ibérica que se han curado de determinados problemas médicos femeninos, tanto físicos como psicológicos, como es la histeria. A través de esta patología Diana además terminará siendo relacionada con las brujas.

Por lo tanto, hemos visto la noche poliédrica principalmente asociada a actos violentos, a amores contra *natura*, al incesto, a las acciones de magas y a una diosa lunar triforme. Una diosa, por consiguiente, que se mueve entre la noche y el día, entre la virginidad del plano literario y la maternidad del plano cultural; y que en las mujeres se traduce entre la virginidad como medio de control masculino previo al matrimonio y el papel de la madre especialmente de ciudadanos como función principal al que las reduce el sistema patriarcal romano.

93 A.M. Vázquez, *op. cit.* nota 30, p. 452; *op. cit.* nota 54, p. 36.

HIJAS DE LA NOCHE (I): MITO, GÉNERO Y NOCTURNIDAD
EN LA GRECIA ANTIGUA.

DAUGHTERS OF THE NIGHT (I): MYTH, GENDER AND
NOCTURNITY IN ANCIENT GREECE

IVÁN PÉREZ MIRANDA

Universidad de Salamanca

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA

Universidad Carlos III de Madrid

ARYS, 8, 2009-2010, 129-140 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo trata acerca de la figura Nyx en la Teogonía de Hesíodo y sobre su descendencia femenina. Los autores tratan de analizar si la condición femenina de estas criaturas nocturnas les concedía, en la mentalidad griega antigua, un carácter negativo, concluyendo que la noche no era considerada malvada, sino ambigua, misteriosa y compleja.

ABSTRACT

This paper focuses on the figure of Nyx in Hesiod's Theogony, and on her feminine offspring. The authors try to analyze if the feminine condition of these night creatures grant them a negative nature in the ancient Greek mentality. They concluded that the night was not considered to be evil, but ambiguous, mysterious and complex.

PALABRAS CLAVE

Nyx, Hesíodo, Teogonía, género, mitología griega.

KEYWORDS

Nyx, Hesiod, Theogony, Gender, Greek Mythology.

Fecha de recepción: 02/06/2009

Fecha de aceptación: 10/09/2009

El presente texto corresponde a la ponencia presentada en el XII Coloquio Internacional ARYS: Criaturas de la Noche, celebrado en Jarandilla de la Vera (Cáceres), los días 18-20 de diciembre de 2008, y se enmarca dentro de los proyectos de investigación HUM2006-09503 y HAR2009-13597 del MICINN dirigidos por la profesora María José Hidalgo de la Vega.

En el presente artículo analizaremos el tratamiento que da Hesíodo a la figura de Nyx, la Noche, y su descendencia, centrándonos especialmente en la descendencia femenina. Nos cuestionaremos si la condición femenina de estas criaturas nocturnas les concedía, en la mentalidad griega antigua, un carácter negativo.

Empezaremos, como no puede ser de otro modo, por el principio, y *en primer lugar*, canta Hesíodo en la Teogonía, *existió el Caos*¹. Su canto fue enseñado, como sabemos, por las Musas, hijas de Zeus y Mnemósine (la Memoria), quienes, partiendo de su morada, la montaña del Helicón, dice el poeta, *envueltas en densa niebla marchan al abrigo de la noche, lanzando al viento su maravillosa voz*². Ellas, dice posteriormente Hesíodo, alegran a su padre narrando al unísono el presente, el pasado y el futuro³.

Todo empieza pues en el Caos; y tras él, nos dice Hesíodo, existió Gea, de amplio pecho, bajo ella el tenebroso Tártaro y por último el hermoso Eros.

La *Teogonía* presenta tres estirpes de dioses inmortales, dos descendientes de la Tierra y una de la Noche: los que surgieron de Gea y Urano, los que crió el salobre Ponto, y los que nacieron de la tenebrosa Noche, de quienes nos ocuparemos en este artículo.

Nyx, la noche, surgiría de la masa informe y confusa que era el Caos, y junto ella aparecería también el Érebo, las tinieblas infernales que se extienden bajo la Tierra. Según cuenta Hesíodo, en el Tártaro están, ocultas por negras nubes, las terribles moradas de la sombría Noche⁴.

De la oscuridad del Érebo y de la Noche, unidos amorosamente⁵ (*phil teti*), surgiría la luz a través de dos hijos: Éter (el aire celeste que envuelve la tierra), y Hémera, el día.

La Noche sería madre también de Moros (el Destino), de Ker y Tánatos (la muerte personificada), de Hipnos (el sueño), y de la tribu de los Sueños. El origen paterno de estos descendientes es silenciado, aunque no podemos hablar rotundamente de “partenogénesis” pues no se menciona explícitamente la maternidad en solitario. En todo caso, vemos que hay dos grupos en esta descendencia; el de la muerte: Moros, Ker y Tánatos, y el de los sueños: Hipnos y

1 Hes., *Theog.*, 116.

2 Hes., *Theog.*, 10-11. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.

3 Hes., *Theog.*, 36-40.

4 Hes., *Theog.*, 745.

5 Hes., *Theog.*, 125.

la Tribu de los Sueños. Estos dos grupos están muy relacionados. De este modo, Hipnos puede acompañar a Tánatos (aparecen juntos por ejemplo en el templo de Afrodita en Esparta), también puede Hipnos acompañar a la tribu de los Sueños como en el templo de Asclepio en Sición⁶.

Después generará la Noche, esta vez sí sin lugar a dudas por partenogénesis, es decir, sin intervención de figura masculina, a Momo (la burla), Oizis (el lamento), las Hespérides, las Keres, Némesis, Apate (el engaño), Filotes (la ternura), Geras (la vejez), y Eris (la discordia).

Ésta última, la Discordia, dará origen a su vez a unos hijos violentos o generadores de violencia; principios abstractos y, en todo caso, negativos como son: la Fatiga, el Olvido, el Hambre, los Dolores, los Combates, las Guerras, las Matanzas, las Masacres, los Odios, las Mentiras, los Discursos, las Ambigüedades, el Desorden, la Destrucción y el Juramento.

En la mentalidad griega antigua lo femenino se relaciona de una manera especial con lo ctónico y con lo nocturno y viendo esta genealogía es difícil no recordar el mito de un personaje femenino modelado en barro y bellamente adornado, Pandora, un bello mal para los humanos, pues de ella desciende, dice Hesíodo, la funesta raza de las mujeres, No olvidemos que sería ella quien abriría la jarra de los males. Cuenta el poeta que:

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrearán la muerte a los hombres... Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes⁷.

Males, fatiga, enfermedades, muerte, inquietudes... parece que el poeta está hablando de la estirpe de la Noche y la Discordia. Los males descendientes de la Noche serán liberados por Pandora en el mundo de los mortales. Aunque Hesíodo no caracteriza negativamente a la Noche, si parece que la juzga por su descendencia, pudiéndose considerar a Nyx como la divinidad más negativa y pernicioso del poema, tal y como expone Madrid Navarro⁸.

Aristóteles nos ofrece la tabla pitagórica de los diez principios de opuestos, que puede ser de interés en este tema, y que refleja la lógica de la polaridad típica del pensamiento arcaico griego:

- Finito e infinito
- Impar, par
- Unidad, pluralidad

⁶ RAMNOUX, Clemence, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammanion, París, 1959, esp. p. 67.

⁷ Hes., *Op.*, 90-96. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.

⁸ MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid, 1999, esp. p. 91.

- Derecha, izquierda
- Masculino, femenino
- Reposo, movimiento
- Recto, curvo
- Luz, tinieblas
- Bien, mal
- Cuadrado y cuadrilátero irregular⁹

En esta tabla lo femenino aparece en el lado de lo negativo, informe y caótico, mientras que lo masculino aparece como portador de forma, orden y estructura. Lo femenino representa la alteridad, constituyendo para los antiguos griegos, como expone Madrid Navarro¹⁰, siguiendo a Loraux¹¹, un instrumento de reflexión para abordar los problemas que planteaba la construcción de la identidad masculina y del modelo de virilidad que, como quintaesencia de la excelencia, se proponía en cada momento.

Si consideramos que lo masculino es positivo frente a lo femenino, desde una perspectiva de género sería lógico pensar que de un principio femenino, sin intervención masculina, sólo podría nacer algo negativo; de ahí la funesta descendencia de la Noche, y de un modo especial la Discordia y su progenie. Esta visión es defendida de una manera interesante, por ejemplo, por la investigadora Verónica Fernández García¹².

Para Inmaculada Cubero Postigo, Nyx “va a representar en el sistema mítico hesíodico un ámbito fuertemente asociado a los de desorden y mal desde una posición de total autonomía”¹³.

La pregunta que se nos plantea es la siguiente: ¿es mala la noche por ser femenina, y su descendencia funesta por haber sido engendrada sin ayuda de varón? La idea parece sugerente, y puede que haya parte de razón en ella, pero no nos conformaremos sólo con una explicación, pues en caso contrario, todo estaría demasiado claro, y Nyx es oscura, y en la mitología griega la noche y lo femenino son, ante todo, ambiguos¹⁴. En todo caso, lo que parece indudable es

9 Arist., *Metaph.*, I, 5, 986^a 15.

10 MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia...*, p. 30.

11 LORAUX, N., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, París, 1989, pp. 22-23.

12 FERNANDEZ GARCÍA, Verónica, “Nacer de hombre nacer de mujer; los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los olímpicos”, en *Foro de Educación*, 11, 2009, pp. 209-226. Para una interpretación diferente de los nacimientos partenogénicos, especialmente de Zeus y Hera, véase: GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, “Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo”, en BERMEJO BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; REBOREDA MORILLO, S., *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 1996, esp. pp. 163-216

13 CUBERO POSTIGO, Inmaculada, “El problema del origen del Cosmos en Hesíodo (de la operatividad de lo sexuado a la neutralización de la naturaleza”, en PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 1-32, esp. p. 7, sobre el tema realizó su tesis doctoral, defendida en 1987, *Poder sexual o control de la reproducción: entre el mito y el “logos” en la Grecia arcaica: análisis sobre los relatos de Hesíodo*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, Madrid, 1990.

14 Véase al respecto MARQUART, Patricia A., “Hesiod’s Ambiguous View of Woman”, en *Classical Philology*, Vol. 17., No. 4. (Oct., 1082), pp. 283-291; AGUIRRE CASTRO, Mercedes, “Ambigüedad

que en el terreno del mito, siguiendo a Bermejo Barrera, no podemos hablar de buenos y malos, sino que existen innumerables matices¹⁵, y en esta idea vamos a tratar de profundizar.

La Noche es terrible, sabia y poderosa. Incluso Zeus la respeta, como dice Hipnos en un pasaje de la *Iliada*:

[Sueño:] *Y me habría hecho invisible [se refiere a Zeus], hundido en el ponto lejos del éter, de no haberme salvado la Noche, que rinde a dioses y hombres. A ella me acogí fugitivo, y él, a pesar de su ira, se contuvo por respeto, para no hacer nada que desagradar a la veloz Noche*¹⁶.

Conviene recordar aquí que la Noche jugaría un papel importante en el paso del Caos al Orden, pues Zeus actúa con su complicidad para arrebatarle el poder a su padre¹⁷. Desde este punto de vista, la Noche no sería tan negativa como en un primer momento podría parecer. De hecho, las cosmogonías órficas, como sabemos, establecen el principio de todo en la Noche.

Si fuese directa la relación “masculino = positivo”, “femenino = negativo” y “partenogénesis femenina = nefasto”, como propone Fernández García¹⁸, se plantearían ciertos problemas. Aún si asumieramos el primer grupo de hijos de la noche como fruto de un nacimiento partenogenético, es indudable que la muerte, Tánatos, que es *odioso incluso para los inmortales dioses*¹⁹, es masculino. No se cumpliría la ecuación “negativo = femenino” ya que el sexo masculino no le otorga ningún rasgo positivo frente a Ker, al igual que Moros no posee ningún aspecto positivo frente a las Moiras.

Incluso en el caso de Eris, la Discordia, generadora de tantas calamidades, que podría parecer la más funesta de los descendientes de la noche, existe una gran ambigüedad que hace difícil que podamos hablar con rotundidad de maldad. Entre su descendencia se encuentra nada menos que los discursos, que pueden provocar la discordia pero cuyo carácter, no cabe duda, no era negativo en la Grecia arcaica. Conviene detenernos brevemente en un pasaje de los *Trabajos y los Días*, donde Hesíodo expone que:

No era en realidad una sola la especie de las Érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, solo merece

y otros caracteres en las divinidades remotas de la épica arcaica”, en *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos en indoeuropeos)*, n° 6, 1996, pp. 143-157.

15 BERMEJO BARRERA, Juan Carlos, “Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, en *Gerión*, 11, 1993, pp. 37-74, esp. p. 73.

16 Hom., *Il.*, XIV, 258-261. Editorial Gredos, Madrid, 2006, traducción de E. Crespo.

17 Hes., *Theog.*, 480-481. Véase al respecto: BERMEJO BARRERA, Juan Carlos, *Mito e historia...*, pp. 37-74, esp. p. 45.

18 FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica, *Nacer de hombre nacer de mujer...* p. 222.

19 Hes., *Theog.*, 766.



Hypnos y Tánatos portando a Sarpedón, Crátera de figuras rojas pintada por Eufronio y modelada por Eurixeo ca. 515 a. C.. Nueva York, Metropolitan Museum of Art 1972.11.10 de Eufronio

reproches. Son de índole distinta; pues ésta favorece la guerra funesta y las pependencias, la muy cruel. Ningún mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, veneran a la Eris amarga.

A la otra la parió primera la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales-, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo²⁰.

Otra terrible hija de la Noche es Némesis, calificada como *azote para los hombres mortales*²¹. Némesis personifica la “venganza divina”, castigando el crimen, de modo similar a las Furias, pero sobre todo la desmesura. En la mentalidad griega antigua, todo cuanto sobresale, tanto para bien como para mal, puede ser castigado, pues la desmesura altera el orden del equilibrio universal. La venganza puede parecernos un concepto muy negativo, pero si lo analizamos desde la distancia, Némesis constituye una herramienta para el mantenimiento del orden. Especialmente interesante nos parece el conocido mito que hace a Némesis madre de Helena, pues en él Némesis jugaría, al igual que su hermana Eris, un papel importante en la caída de Troya y la separación definitiva del mundo mortal y el mundo divino que estarían unidos a partir del Fin de la Edad

²⁰ Hes., *Op.*, 11-27. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.

²¹ Hes., *Theog.*, 223.

de los Héroos a través de los ritos y, como brillantemente argumentó Marcel Detienne, a través de los aromas²².

Conviene que nos detengamos brevemente en tres tríadas de hijas de la Noche: nos referimos a las Hespérides, las Keres y las Moiras.

Las Hespérides (etimológicamente “las Occidentales” o “las Vespertinas”), se nos dice, moran en los confines de la tierra, junto a las puertas del Tártaro, guardando, junto a la terrible serpiente hija de Forcis y Ceto²³, los árboles de las manzanas de oro. Las obras hesíodicas conservadas no nombran a las Hespérides, pero el gramático Servio (mil años posterior a Hesíodo) le atribuye lo siguiente:

*Hesíodo dice que las Hespérides, Egle, Eritea y Hesperetusa, hijas de la Noche, tenían las manzanos de oro al otro lado del Océano*²⁴.

En su jardín había plantado Hera las manzanas de oro que recibió de la Tierra como regalo de bodas, manzanas proporcionarían la inmortalidad²⁵. El jardín de las Hespérides es un jardín paradisiaco²⁶ y lejano²⁷, lleno de fuentes de ambrosía, un paisaje idílico, pero cerca del que viven, se nos dice, las Gorgonas y Atlante. Es pues tanto una maravillosa tierra de dioses como un lugar de castigo, una forma de conjunción de los extremos del universo. Siendo divinidades remotas poseen, siguiendo a Mercedes Aguirre Castro, un carácter ambivalente, estando relacionadas con la vida al igual que con la muerte²⁸. Y no olvidemos que fue precisamente con una manzana con la que, como ya hemos apuntado, su hermana Eris provocaría el comienzo de la última guerra de Troya que daría lugar al Fin del a Edad de los Héroos.

Las Keres por su parte poseen una apariencia más oscura y terrible. Se las considera vengadoras implacables, entrando en relación directa con las Erinias, fruto de la sangre caída de los genitales de Urano sobre la Tierra. Estas Erinias se relacionan también con Afrodita, nacida como ellas, según Hesíodo, de los

22 DETIENNE, Marcel, *Los jardines de Adonis*, Akal Editor, Madrid, 1983.

23 Hes., *Theog.*, 333-335; DIODORO, IV, 27, 2 por el contrario considera que las Hespérides eran siete.

24 Serv., (*ad. Aen.*), Comentario a la Eneida de Virgilio, IV, 484 = Hesíodo, fr. 360, *dubius*, Merkelbach/West, citado por DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 78.

25 En la mitología escandinava encontramos el paralelismo de la diosa Idhunn, cuyas manzanas también proporcionarían la inmortalidad. Como analizaremos en un próximo artículo sobre la evolución de la figura de las Moiras, también habrá un paralelismo entre estas diosas y las Nornas escandinavas.

26 De hecho, no es de extrañar que los primeros cristianos lo relacionasen con el Edén, al estar en él la serpiente, la manzana, el hombre (Heracles) y la mujer (las Hespérides): DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Lenguajes de la religión...*, p. 120.

27 La localización de Jardín de las Hespérides cambiará, como sucede con otros mitos, a medida que avancen las exploraciones griegas, como ha estudiado recientemente VILARIÑO RODRÍGUEZ, José Javier, *Heracles o la temible distancia del héroe griego*, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco, 2009, esp. pp. 107-110.

28 AGUIRRE CASTRO, Mercedes, *Ambigüedad y otros caracteres...*, esp. p. 145, 153-154.

genitales de Urano. También existe una relación entre la diosa del amor y las Moiras, ya que la Afrodita Urania es considerada, según cuenta Pausanias²⁹, como la mayor de las Moiras. La Noche, el Destino y la Venganza están pues unidas en naturaleza y parentesco.

En el *Escudo*, Hesíodo describe una ciudad en guerra, y detrás de los combatientes, dice el poeta: *rechinando sus blancos dientes, las sombrías Keres de terrible mirada, tremendas, sanguinarias y espantosas, reñían por los que iban cayendo. Todas a una se lanzaban a beber la negra sangre; tan pronto cogían a uno ya muerto o que caía recién herido, echaban sobre él <al mismo tiempo> sus largas uñas; y su alma bajaba [al Hades] hacia el tenebroso Tartaro. Luego aquéllas, cuando saciaban su corazón de sangre humana, lo tiraban hacia atrás; y regresando otra vez se precipitaban en el tumulto y fragor del combate*³⁰.

Existe también una clara relación de las Keres con la muerte (personificada en Ker y Tánatos), con Moros (el destino como fatalidad) y, por supuesto con sus hermanas las Moiras.

Las Moiras eran las tres hilanderas del hilo de la vida: Cloto, Láquesis y Átropo. Cloto hilaría con el huso, Láquesis mediría con la vara, y Átropo cortarían con las tijeras. Además de cómo hijas de la Noche se nos presentan también como hijas de Zeus y Temis, y a ellas, dice Hesíodo, otorgó Zeus la mayor distinción, ya que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados³¹. En ellas se asocian las ideas de justicia, venganza y muerte, por lo que no es de extrañar que se confundan con las Keres y las Erinias, difuminándose a veces los límites que separan sus personalidades³².

No es casual que se nos presente a las tres hilanderas del destino como seres femeninos, pues es precisamente el tejido una labor femenina, y es habitual que las diosas y heroínas griegas se nos presenten con hábiles en el arte de tejer³³. Todo intento por parte de los hombres de evitar su destino sería vano, aunque sí existan mitos en los que los dioses tratarán de evitar el destino de un mortal. Es el caso de Apolo, que emborrachará a las Moiras con el fin de salvar a Admeto, retrasando el corte fatal de su hilo de la vida, o los de las diosas Tetis y Medea que fracasarán al tratar de hacer inmortales a sus hijos, como también fracasará Deméter con su protegido Demofonte. Eos alejará a la muerte de su amante Titono, pero no a la vejez, que acabará por consumirlo. Más fortuna tendrá Ganímedes, al que Zeus sí concederá una eterna juventud, ocupando precisamente el puesto de escanciador desempeñado por Hebe (divinidad de la juventud).

Las Moiras aparecen en pocos mitos, pero sí las podemos encontrar en el nacimiento de algún héroe, como es el caso de Meleagro. Cuando el héroe tenía siete días de edad, las Moiras entrarían en el dormitorio de Altea, anunciando

29 Paus., X, 24, 4 y 1, 19, 2.

30 Hes., *Scut.*, 249-259. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.

31 Hes., *Theog.*, 904-906.

32 BERMEJO BARRERA, Juan Carlos, *Mito e historia...*, p. 56.

33 Véase al respecto: IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990 esp. p. 31, 129-130.

que el niño sólo viviría en tanto que cierto tizón que ardía en la chimenea no llegara a quemarse. El destino anunciado por las Moiras se cumpliría y Meleagro no moriría hasta ser traicionado por su terrible madre, Altea. En el *Himno a Ártemis* de Calímaco serán las Moiras quienes designen a la diosa como patrona de las parturientas.

No se puede ir contra el destino, pues ello supone pecar de *hybris*, como hará Asclepio al revivir el cuerpo de Hipólito, un atentado contra el destino y por lo tanto contra el orden. Hades y las Moiras convencerían a Zeus de que castigase a Asclepio con la muerte, fulminándole con un rayo.

Otros de los pocos mitos en los que aparecen muestran cómo las Moiras sirven a Zeus en su instauración del orden. De este modo, cuenta Apolodoro que, armadas con mazas de bronce, participaron en la Gigantomaquia, acabando con los gigantes Agrio y Toante³⁴. También habrían engañado después a Tifón en el monte Nisa, donde le ofrecerían frutos efímeros, fingiendo que con ellos recuperaría su vigor, aunque en realidad le condenaban a una muerte segura

Muy interesante es también la tradición según la cual las Moiras habrían contribuido a la composición del alfabeto³⁵. Las Moiras son hilanderas, y existe una relación entre trenzar hilos y encadenar palabras enigmáticas, pues los enigmas, como estudió la profesora Ana Iriarte, son pensados “como un entramado de palabras que acaba conformando una imagería verbal, al igual que el entrelazamiento de hilos compone las aguas y dibujos de un tejido”³⁶. Así por ejemplo, “la Esfinge que trenza sus enigmas en el monte Ficio”³⁷ será explícitamente comparada a la mujer que realiza su trabajo en el interior del *oikos*³⁸. Las posteriores reelaboraciones del mito harán que el destino de los mortales aparezca, no en un tejido, sino en palabras escritas en un libro.

Una característica fundamental de las Moiras y que debe ser destacada, como así pone de manifiesto el profesor Bermejo Barrera³⁹, es el hecho de que, al igual que sucede con las Horas, las Moiras permanecen solteras al lado de Zeus, ya que son indispensables para Zeus y si se casasen sus propiedades pasarían a sus maridos, desintegrándose como grupo. Junto a Zeus, las Moiras contribuyen al mantenimiento del orden cósmico a través de la administración del castigo y la justicia. Desde este punto de vista se pone en cuestión la hipótesis según la cual la descendencia de Nyx es funesta por ser fruto de una partenogénesis femenina, una interpretación que puede arrojar luz sobre la oscura Noche, pero que debe ser contrastada con otras interpretaciones que den más riqueza a nuestro conocimiento de los mitos y las mentalidades. Si tenemos en cuenta otros nacimientos partenogenéticos veremos cómo el factor sexo no es el único que se relaciona con lo negativo. De este modo Tifón, nacido por partenogénesis femenina, es masculino, como también lo es Hefesto, al que no podemos

34 Apollod., *Bibl.*, I, 6, 2.

35 Diod. Sic., V, 75; Hyg., *Fab.*, 277.

36 IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma...* p. 129.

37 Plut., *Brut. anim.*, 988 a.

38 IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma...* p. 129.

39 BERMEJO BARRERA, Juan Carlos, “Mito e historia...”, esp. p. 54, 58.

identificar con lo malvado, como tampoco podemos identificar con lo negativo a la diosa Atenea, nacida de Zeus. Ya señalábamos anteriormente que Hesíodo no caracterizaba negativamente a Nyx que, siendo femenina, no es más negativa que el Tártaro o que Érebo.

La progenie atribuida por Hesíodo responde a una lógica, estando delimitada la Noche en su oposición al Día que desciende de ella, pero siendo difusa y sin contornos, dando cabida a diversas abstracciones que tienen en común la oscuridad y los actos aceptados como inherentes a ella⁴⁰. De este modo, Tánatos tiene una naturaleza tenebrosa, las Moiras y las Keres tienen una afinidad con la muerte y el sueño es su hermano y se practica de noche. Némesis es oscura como su madre, que vive al oeste, al igual que las Hespérides. El engaño y el sexo se practican de noche. Nyx entra de esta forma en relación, en cierto modo, con la diosa Afrodita quien, según nos dice el poeta pocos versos antes de enumerar los hijos de la Noche, recibió *como lote entre los hombres y los dioses inmortales: las intimidades con las doncellas, las sonrisas, los engaños y el dulce placer, el amor y la dulzura*⁴¹. También cercanos son el amor y la muerte, ya que en ocasiones el amor generará un odio que puede desencadenar la muerte⁴². La relación entre Eros y Tánatos se manifiesta ya en la Odisea en la figura de las seductoras y mortíferas Sirenas.

Podemos añadir que tanto la Noche como Moros, Geras, y las Moiras tienen una relación directa con el tiempo. Recordemos que los días y las noches se sucederán después de que Nyx engendrara, junto a Érebo, a la luz del día.

Existe por tanto una lógica para explicar la descendencia de Nyx que va más allá del hecho de que la partenogénesis femenina, o la unión madre-hijo fuesen contempladas con temor siendo necesaria la figura de Afrodita para establecer un equilibrio de poderes y una alianza entre líneas distintas, privando en definitiva a las divinidades primordiales de su capacidad para reforzar sus propios caracteres en sus alumbramientos partenogenéticos y pasando de este modo del Caos primordial al Orden establecido por los Olímpicos⁴³.

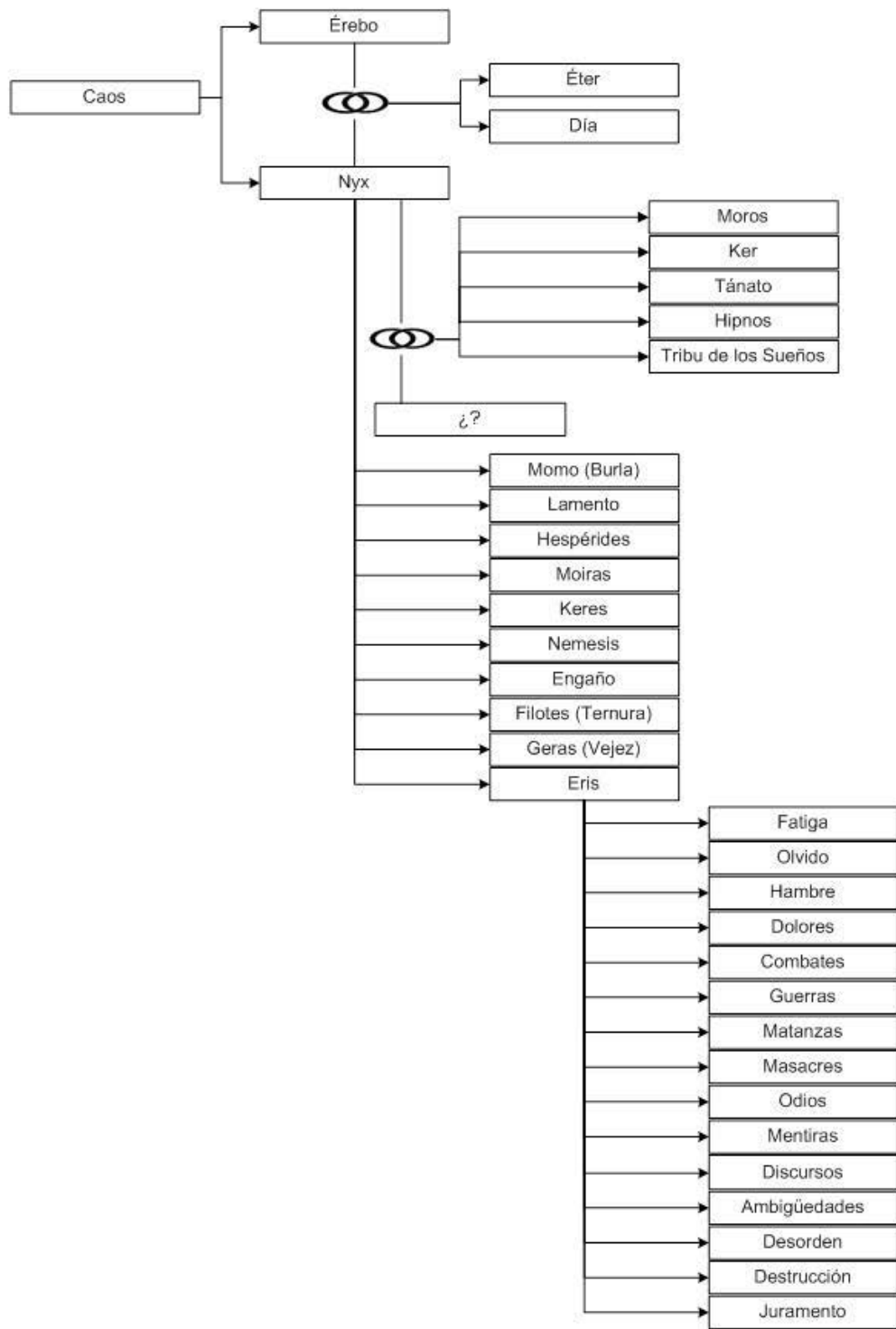
Hemos tratado de mostrar a lo largo de este artículo cómo los mitos y las mentalidades constituyen una realidad compleja que hay que abordar mediante múltiples interpretaciones. La Noche se caracteriza por la oscuridad, por la ambigüedad. Se trata de una noche que, aún hoy, pero sobre todo en otros tiempos, sin luz eléctrica, era larga, temible y misteriosa, generadora de amor y violencia; sueño y muerte. La descendencia de la Noche adquiriría sus rasgos ambiguos y lo seguirá haciendo en nuestros días, como trataremos de mostrar en un próximo artículo en el que analizaremos la pervivencia de los Moiras en la figura de las Ursitoare rumanas.

40 CUADRADO RAMOS, Elena, y otros (GRUPO TEMPE), *El reino del a noche*, Alianza Ed., Madrid, 2008, pp. 15-16.

41 Hes., *Theog.*, 204-206. Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Véase al respecto MARQUART, Patricia A., *Hesiod's Ambiguous View of Woman...*, esp. p. 284; MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia...*, esp. pp. 91-92.

42 ESTEBAN SANTOS, Alicia, "Mujeres Terribles (Heroínas de la mitología griega I)", en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, 2005, pp. 63-93, esp. p. 88.

43 MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia...*, p. 91.



HIJAS DE LA NOCHE (II): EL DESTINO DE LAS PARCAS
ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

DAUGHTERS OF THE NIGHT (II):
THE FATE OF THE FATES BETWEEN PAST AND PRESENT

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid

IVÁN PÉREZ MIRANDA
Universidad de Salamanca

ARYS, 8, 2009-2010, 141-154 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Aunque en la Antigüedad el destino estaba presente tanto en la religiosidad popular como en la religión oficial, en la filosofía, la literatura y el arte, y tenía diferentes concepciones, también alcanzó un estatus de realidad mitológica cuando Hesíodo lo presentó en la Teogonía como un trío divino de hijas de Nix, la Noche. Todos los pueblos indoeuropeos han conocido divinidades del destino, pero hoy queremos centrarnos especialmente en su pervivencia desde época romana en la mitología y las creencias populares del pueblo rumano, donde toman la forma de unos personajes míticos femeninos denominados generalmente Ursitoare y cuya principal atribución es establecer la suerte, el destino del ser humano, desde su nacimiento hasta la muerte.

PALABRAS CLAVE

Destino, Parcas, Nix, mitología, Ursitoare.

ABSTRACT

Although in Antiquity the fate was present in popular religiosity and official religion, philosophy, literature and arts, and it had itself different conceptions, it reached a status of mythological reality when Hesiod introduced it at the Theogonia like a trio of divinities, Nix's daughters: the daughters of the Night. All Indoeuropean peoples have known such divinities of Destiny, but today we want to study its enduring presence from Roman age at mythology and popular beliefs of the Romanian people, where they take the shape of some mythic feminine characters usually named Ursitoare, whose main attribute is to establish the luck, the destiny of the human being, from birth to death.

KEYWORDS

Fate, Fates, Nix, mythology, Ursitoare.

Fecha de recepción: 02/06/2009

Fecha de aceptación: 23/07/2009

Este estudio se enmarca dentro del proyecto con clave HAR2009-13597, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y desarrollado por el Grupo EPIRUS (Estudios sobre el Poder en el Imperio Romano, de la Universidad de Salamanca), del que ambos autores forman parte.

Contemplado desde la perspectiva del historiador de las religiones, el estudio del destino debe ser abordado a través de los diferentes problemas que, de manera inevitable, aparecen siempre ligados a la forma en que éste es concebido, comprendido, relatado, representado y definido en las distintas creencias, así como a la manera de comportarse de los hombres y de las mujeres, y las actitudes que adoptan ante aquello que se entiende –o que ellos entienden– por destino¹.

En la Antigüedad Clásica, el destino estaba presente tanto en la religiosidad popular como en la religión oficial, en las especulaciones filosóficas, en la literatura y en el arte, y era concebido como *δαίμων*, como divinidad, como una idea abstracta o incluso como una noción de carácter político. Fue en el mundo griego donde surgió la idea del destino implacable y condicionante de las vidas de los seres humanos y del universo, y Homero fue el primero que llegó a formular la idea de “destino”. Utilizó para ello dos palabras diferentes: *αἴσα* y *μοῖρα*. El primero de estos vocablos contiene una implicación de una idea de igualdad, ya que *ἴσος* precisamente significa “igual”, mientras que el segundo implica división, de *μέρος*, que significa “parte”. De este modo, Homero utiliza en su obra *αἴσα* para referirse a apariciones fugaces con un carácter vago e indeterminado, exceptuando cuando se asocia a la idea de *δαίμων* propia de las acciones de una divinidad, especialmente en el caso de Zeus. Por otra parte, utiliza *μοῖρα* cuando quiere expresar una mayor consistencia de esas apariciones, aunque todavía en esos momentos no se configuraron como divinidades propiamente dichas, y fue Hesíodo el que elevó a las Moiras al rango de divinidades distintivas, proporcionándoles el estatus de realidades mitológicas².

En la Teogonía, las Moiras constituyen un grupo divino formado por tres deidades, ya con un nombre cada una: *Κλωθώ*, *Λάχεσις* y *Ἔρροπος*. Más tarde se elaboró en torno a ellas una genealogía que, tal y como sucede también en los casos de otras divinidades, no resulta unitaria. Ya hemos visto en el artículo precedente, que constituye la primera parte de este estudio conjunto, que *Nix*, la Noche, era una diosa que concebía por sí sola, y como hijas suyas, las Moiras también precisaban el carácter ctónico, así como también su arcaísmo, al provenir seguramente del viejo fondo religioso micénico³. A favor de esta idea se podrían esgrimir igualmente las genealogías que las llaman hijas de Crono o de

1 H. Ringgren (ed.), *Fatalistic beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Estocolmo, 1967, pp. 7-13.

2 J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, pp. 85-86.

3 Hes., *Theog.*, 904.

Caos⁴, lo que las incluiría entre las divinidades “primarias”, una afirmación que puede sostenerse también gracias a su asociación con otras divinidades arcaicas, de naturaleza ctónica, como Afrodita Urania o las Erinias. De este modo, Pausanias llega a referirse a aquélla como “la más vieja de las Moiras”⁵.

Las Moiras son divinidades de los alumbramientos, de modo que presiden los nacimientos de los bebés humanos y también de los dioses. Como protectoras de la maternidad y también por su naturaleza ctónica, están implícitamente ligadas a aspectos como los de la fertilidad y la fecundidad. Del mismo modo, de ello resulta su carácter funerario: inicialmente, Moira fue un *δαίμων* de la fatalidad y de la muerte, y su nombre se forma a partir del femenino del sustantivo *μόςος*, que significa “muerte”, “fatalidad”. En virtud de estos elementos constitutivos, estas divinidades asumieron el patronazgo del destino humano y cósmico, y consecuentemente del tiempo⁶.

Aparecen con frecuencia al lado de Zeus, señor de los dioses y de los hombres y dominador del destino, que en ocasiones va acompañado por el epíteto *μοιραγέτης* –regulador de los destinos–, pero esta relación se desarrolla con cierto carácter equívoco: las Moiras son las que cumplen la voluntad de su dios supremo, pero al mismo tiempo, el mismo Zeus resulta impotente ante las decisiones de ellas, que no puede cambiar⁷. La mitología desarrolla otras asociaciones con divinidades similares en estructura o con atributos en dominios en los que se manifiesta la autoridad de las Moiras, como son los nacimientos, los matrimonios o las muertes. Como divinidades de los nacimientos, eran frecuentemente asociadas a Apolo, Artemisa y Leto en Delfos; o entre las divinidades con atributos funerarios a las que eran asociadas, podemos encontrar a Hermes o a los Dióscuros. En su quintaesencia, la creencia en las Moiras significa de hecho la creencia en la existencia de unas reglas que presiden el mundo, en el principio del equilibrio y de la armonía. Por ello eran asimiladas o asociadas con Eunomia, Dice o Eirene, que también eran señoras del equilibrio, pero sobre todo con las Erinias y con Némesis, como fuerzas del orden y de la venganza. Como diosas del tiempo, eran asociadas con Crono. Como diosas del destino, también eran identificadas con Tique, etc...⁸

Numerosas escenas mitológicas vienen a confirmar su carácter de señoras de los nacimientos, matrimonios y muertes: su importante presencia aparece representada en momentos clave como el nacimiento de Atenea o en los de Dionisio, Meleagro, Heracles...; también en la boda de Zeus con Temis, y luego con

4 Epim., *Theog.* Para la transcripción de los nombres griegos se ha empleado en la medida de lo posible la obra de M. Fernández Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid, 1969.

5 Paus., X, 24, 4.

6 G. Durand, *Structurilne antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia general*, Bucarest, 1998, pp. 298-316.

7 Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (DA)*, II, 2, p. 1017.

8 S. de Angeli, “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, en L. Kahil y P. Linant de Bellefonds (eds.), *Actes du colloque international Religion, Mythologie, Iconographie. Rome 1989*, MEFRA 103, Roma, 1991, pp. 105-128 (especialmente 105-106); DA II, 2, p. 1020; J. Ferguson, *The religion of the Roman Empire*, Londres, 1970, p. 77.

Hera, y en el casamiento de Peleo con Tetis...; pero igualmente en las muertes de personajes como Meleagro o Hector. E incluso, al tratarse de divinidades “de los orígenes”, también se encuentran presentes en el momento de la creación del hombre por parte de Prometeo, de modo que presiden implícitamente el nacimiento de la humanidad⁹.

Los romanos las llamarán *Fata*, *Tria Fata* del *Fatum* (destino), y éste es concebido como un principio moral abstracto, que se le supone al hombre desde el mismo momento de su nacimiento. Pero las parcas romanas no son simplemente una copia de las Moiras griegas. Son más bien una nueva creación muy elaborada basada en elementos itálicos, etruscos y griegos, y van a reunir diversas figuras divinas y de *daimones*, al igual que diferentes ritos y fiestas. En su conformación han intervenido Parca (protectora de los nacimientos y deidad de los muertos), Neuna Fata o Nundina (ligada al destino), Mater Matuta (deidad itálica de la luz del alba, que después sería identificada con Aurora y absorbida finalmente por la griega Leucótea), divinidades arcaicas como Iuturna, Laurenta, Anna Perenna, Furrina o Camenae, igualmente los *dies natalis* y los *dies lustris*, el horóscopo de Roma, Nortia y por supuesto, evidentemente las de mayor importancia, las Moiras. Su culto se desarrolló en Roma y ya en tiempos del Principado se enriqueció con la asimilación de las Matronas célticas¹⁰.

Al igual que los griegos, los romanos veían en las Parcas la intervención sobrenatural en los fenómenos del nacimiento y de la muerte, y en general en el destino. Estaban permanentemente ligadas al individuo, a la familia, a la ciudad y a la patria, e incluso serán adoradas hasta el siglo IV d.C., en el así llamado convencionalmente “paganismo tardío” o “reacción pagana”¹¹. En general, la estructura de las divinidades romanas se superpone a la de las divinidades griegas, pero existen también algunas diferencias.

Las Parcas son divinidades femeninas que presiden los grandes momentos de la vida, los momentos de paso, y sus acciones concretizan el dualismo entre el bien y el mal, que en el fondo no es tal, sino la vieja polaridad de la vida y de

9 S. de Angeli, *op. cit.*, pp. 107-127.

10 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1966, pp. 201, 481-484; G. Filoramo (coord.), *Storia delle religioni*, Roma-Bari, 1994, pp. 623-642.

11 Fata Divina está atestiguada en el siglo IV d.C. en la sepultura existente junto a las catacumbas de Praetextatus, donde aparecen también Mercurio, Dis Pater y Aerecura, demostrando así la persistencia de estas divinidades en las creencias de la época, al menos en el ámbito funerario. Ver A. Comoti, en *Enciclopedia dell'arte antica classica ed orientale*, Roma, 1960, p. 598.

En lo que se refiere a la denominación convencional de “paganismo tardío”, considero que el uso del término “paganismo” o los de “religión pagana” para referirse al sistema religioso romano de época imperial resulta impropia, ya que evidentemente implica una visión desde la perspectiva cristiana para referirse a las religiones anteriores o contemporáneas, exceptuando el Judaísmo, con el significado estricto que tiene el término “pagano”: gentil, infiel, idólatra... Aun siendo consciente de que es simplemente una convención, desde el punto de vista de un historiador no confesional sería preferible la utilización de otra denominación que no implicase en sí misma una aceptación del Cristianismo como hecho religioso singular e “inevitablemente” victorioso respecto a otras religiones de misterios y a la miríada de cultos que formaban el sistema religioso romano de época imperial. Estaríamos hablando más bien de manifestaciones tardías del sistema religioso imperial o de la reacción de éste frente al Cristianismo.

la muerte. También tienen un carácter profético, originado tanto en los componentes etruscos e itálicos de su culto como también en la influencia griega. Sus designios son inamovibles, como en el caso de las Moiras, pero su dominio del destino no se refiere solamente a los hombres como individuos, sino que va más allá y alcanza también a la comunidad, a la patria. Desde esta perspectiva, ellas deciden el destino de Eneas, fuente originaria del pueblo romano, como hombre y como héroe; predicen la caída de Cartago, etc. La consecuencia tangible en el aspecto ideológico es que su aspecto político favorecerá su apropiación de la esfera del culto imperial, a la que pertenecen *Fata Victricia* y *Fatis Victricibus*¹².

Al igual que hicieron antes los filósofos griegos, los filósofos romanos, como Séneca, Servio, Lucano o Plutarco, abordaron el problema del destino desde diversas posiciones, mientras que por su parte, Virgilio, Ovidio y otros poetas introdujeron a las Parcas en sus versos. Y en lo que se refiere a las representaciones artísticas en época romana, éstas no son muy frecuentes, diferenciándose las Parcas de las Moiras en la individualización clara de los tres personajes, cada uno con sus propios atributos que permiten su identificación: y *Κλωθώ* (entre los romanos, Nona), con el huso y la rueca; *Λάχεσις* (la romana Decima), con el hilo de la vida; y *Ἄτροπος* (la romana Morta), con el globo, la varita y el libro (*volumen*) de la vida¹³.

Y esta es la concepción del destino en la Antigüedad Clásica, entre los griegos y los romanos, con sus respectivas personificaciones, las Moiras y las Parcas, pero en el espacio europeo todos los pueblos indoeuropeos conocen divinidades del destino. Las encontramos tanto entre los pueblos románicos, que las heredan de los romanos, como también entre los pueblos germánicos, magiares, eslavos, griegos, albaneses e incluso gitanos, y todas ellas son representadas como personajes femeninos con un carácter colectivo¹⁴.

De entre todas ellas, queremos centrarnos de manera especial en las figuras de estas divinidades tal y como son concebidas y representadas en la mitología y en las creencias populares del pueblo rumano, que las conoce principalmente por el nombre de Ursitoare, unos personajes míticos femeninos cuya principal atribución es establecer la suerte y el destino del hombre, desde su nacimiento hasta su muerte.

12 G. Dumézil, *op. cit.*, p. 483.

13 S. de Angeli, *op. cit.*, p. 121.

14 En ningún caso afirmamos que la idea de “divinidad del destino” provenga de un tronco común indoeuropeo, puesto que otras civilizaciones no indoeuropeas conocieron de igual modo divinidades del destino. Sin embargo, sí es cierto que las divinidades del destino de los pueblos indoeuropeos en Europa parecen tener en común su carácter colectivo y femenino, a diferencia de lo que ocurre en los casos de otros pueblos fuera del ámbito europeo: por ejemplo, los indios de la India tienen a Ganesha Gampati, hijo de Shiva y Parvati, como dios del destino, de la sabiduría y protector del matrimonio; o en un pueblo claramente no indoeuropeo como fueron los aztecas, el dios Tezcatlipoca, una de las deidades principales de su panteón, se asoció con la fortuna individual y con el destino de la nación azteca. En efecto, son divinidades del destino, pero en su forma no tienen nada que ver con los ejemplos que presentamos de diferentes pueblos de origen indoeuropeo en Europa; y tampoco comparten los atributos nocturnos o como mínimo, lunares.

Aunque reciben otros nombres según las diferentes zonas geográficas del espacio rumano¹⁵, el de Ursitoare es el más generalizado. La etimología de su nombre conduce principalmente al verbo *a ursi* –que significa predestinar, decidir el destino–, y también al verbo *a urzi* –urdir, que en un sentido figurado hace referencia del mismo modo a decidir el destino--¹⁶.

Las Ursitoare de los rumanos encuentran las mejores analogías en las tradiciones de los pueblos románicos. Junto con las Fate italianas, las Feés francesas, las Fadas portuguesas y evidentemente las Hadas españolas, están incluidas en una gran familia de representaciones femeninas del ámbito mágico-religioso en el espacio europeo: hadas, demonios y santos son tres categorías de seres sobrenaturales cuyos límites a veces se difuminan en la concepción popular¹⁷. La diferencia más clara en el caso rumano es que sólo en él las hadas del destino han sido individualizadas con un nombre distintivo, mientras que en los casos de las otras mitologías románicas siguen estando en la categoría más amplia que comprende a todas las hadas, siendo denominadas con ese apelativo genérico.

En cuanto a la concepción del destino en la mitología de otros pueblos europeos, como por ejemplo, los griegos modernos, las figuras mitológicas del destino son herederas directas de las Moiras antiguas. Conservan incluso el nombre antiguo, siendo una palabra que para la mujer griega tenía también el sentido de “casamiento”, de modo que para la mujer, casarse significaba “cumplir el destino”. Las creencias populares modernas incluso han conservado los nombres individuales de las Moiras: *Κλωθώ*, *Λάχεσις* y *Ἄτροπος*. Las hadas del destino entre los griegos están bien individualizadas en la categoría más amplia de personajes femeninos de este tipo e incluso muy próximas a la figura mitológica de las hadas del ciclo de la naturaleza, de modo que encontramos una similitud con el caso rumano. En las tradiciones populares son presentadas como tres hermosas jóvenes que aparecen cuando nace cada bebé, para decidir su destino. Una hila, otra le conduce la suerte y la tercera lleva el hilo de su vida. Junto a esta hipóstasis de hilanderas, son presentadas también como escritoras del destino de cada uno en un libro. Otros atributos son el huso y las tijeras¹⁸. Con sus características, las Moiras de los griegos modernos son un ejemplo inmejorable para poder argumentar la tesis de supervivencias antiguas en los tiempos modernos, ya que son una copia perfecta de las Moiras ancestrales. Influirán incluso en las divinidades del destino de los eslavos meridionales, así como posteriormente en la mitología de los eslavos orientales y también en la de los rumanos del sur del Danubio¹⁹.

15 Como por ejemplo, Urse, Ursitoare, Ursitori, Ursoaice, Ursoni, Ursoi, Mire, Cașmete, Albe, Hărăsite, Hărioase, Zâne, Zori, Zodii, Sfinte. Ver T. Pamfile, *Mitologie românească*, Bucarest, 1997, p. 15. Como referencia fundamental para las Ursitoare y su relación con las Parcas y la concepción clásica del destino, ver el excelente trabajo de I. Nemeti, *Calea Zânelor. Moșteniri antice în mitologia românilor*, Cluj-Napoca, 2004, pp. 227-274.

16 S. F. Marian, *Nașterea la români*, Bucarest, 1995, p. 102.

17 M. Mesnil y M.-L. Scieur, *Ethnologie Européenne. Des Fées, des Démons, des Saintes*, Bruselas, 1995-1996, p. 4.

18 *Ibidem*, pp. 23-24.

19 I. Nemeti, *op. cit.*, p. 256.

En la mitología eslava, las más cercanas a la mitología románica del destino son las hadas de los eslavos balcánicos, presentadas generalmente en un número de tres, usualmente jóvenes y hermosas, vestidas de blanco²⁰. La hipóstasis de hilanderas está presente, aunque no es la más generalizada. Su principal diferencia es su separación por dominios con atribuciones restringidas y la falta del carácter de patronas de los momentos del nacimiento, del matrimonio y de la muerte²¹.

En la mitología nórdica, el dominio del destino era atribuido a las Nornas, tres hadas hermanas, divinidades de tipo lunar cuyos nombres eran Urdhr (en crecimiento), Verdhandi (llena) y Skuld (en decaimiento). La primera hila, la segunda retuerce el hilo y la tercera lo corta. Dentro de otra clasificación, la primera representa el pasado, la segunda el presente y la más joven de ellas el futuro. En cuanto a las tradiciones germánicas, conservan elementos de la mitología de las Matronas célticas y las hadas del destino, con apariencia de ancianas, suelen ser normalmente un grupo más numeroso, compuesto por diez o doce personajes²².

Pero como decíamos, las semejanzas más numerosas para las Ursitoare rumanas podemos encontrarlas en la mitología de los pueblos románicos, constituyendo un argumento más para poder sostener una relación entre estos personajes míticos rumanos y los romanos de las Parcas. Esta situación encuentra similitudes también en los casos de los otros pueblos neolatinos y es una característica de las tradiciones románicas: los personajes míticos que se apropian del dominio del destino son elaborados y configurados sobre la base del modelo antiguo de las Moiras-Parcas. Las similitudes con los eslavos del sur que hemos mencionado se deben probablemente a una superposición sobre una población románica, de modo que en su momento entraron en contacto con su cultura y su civilización, y tomaron algunos elementos que con el paso del tiempo pudieron acabar transmitiendo al resto de pueblos eslavos²³.

En la mitología y las creencias populares del pueblo rumano, la creencia en el destino está personificada en estas Ursitoare, que presentan el problema de su origen, difusión y evolución. La relación existente entre las Parcas y las Ursitoare ha sido ya señalada por muchos autores rumanos, como Șăineanu, Sevastos, Mihai Bărbulescu, Alexandru Diaconescu y Coriolan Opreanu, Marian, Pamfile y finalmente Irina Nemeti²⁴.

20 Entre los búlgaros reciben los nombres de Orisnice, Naraciniț y Samodivi; entre los checos y eslovenios se llaman Sojenici, Sudjenici y Sudnici; entre los rusos, Rodjeniț; y entre los serbios, Usude y Sujeniț. Ver A. Brückner, *Mitologia slava*, Bolonia, 1932, pp. 174-191 (citado por I. Nemeti, *op. cit.*, p. 256).

21 A. I. Ionescu, *Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea credințelor populare la slavi*, Bucarest, 1978, p. 115; T. Pamfile, *op. cit.*, p. 28.

22 M. Mesnil y M.-L. Scieur, *op. cit.*, p. 11; B. Branston, *Gli Dei del Nord*, Milán, 1962, pp. 86-88.

23 I. Nemeti, *op. cit.*, p. 259.

24 L. Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antichității clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, Bucarest, 1895, pp. 781-782; E. D. O. Sevastos, *Literatura populară*, II, Bucarest, 1990, p. 187; M. Bărbulescu, *Interferențe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2003 (2ª ed. revisada y ampliada. 1ª ed., Cluj-Napoca, 1984);

En el territorio de la Dacia romana, que quedaría integrado hoy en día en Rumanía, la antigua creencia en las Parcas está demostrada por la existencia de algunos testimonios epigráficos e iconográficos, aunque su carácter es funerario y no cultural: una inscripción funeraria, cuatro paredes de *aedicula* funerarias y un vaso antropomorfo, además de otras dos piezas en las que la identificación de las Parcas no es segura. Las Parcas ocupaban un lugar secundario en el panteón y se situaban entre la religión oficial y la particular, entre el culto propiamente dicho y las prácticas y creencias situadas en las lindes del fenómeno religioso, y de ahí el pequeño número de piezas relacionadas encontradas²⁵.

Por su parte, la creencia rumana en las Ursitoare está documentada en una buena cantidad de creaciones populares, tales como hechizos, invocaciones, leyendas, cuentos, villancicos..., y también en ceremonias rituales, como la denominada “comida de las Ursitoare” o el bautismo, y esto sucede en todas las zonas habitadas por rumanos, de forma que el material documental existente es mucho más rico que para el caso de las Parcas en época romana²⁶.

Tanto las Parcas como las Ursitoare son divinidades o personajes mitológicos caracterizados por una misma atribución principal, que no es otra que la soberanía sobre el destino humano y de los cielos. Ya sea en la mitología greco-romana, sea en la rumana, son respectivamente protagonistas de escenas míticas elaboradas en torno a los temas del destino y de la suerte. Además, en torno a ellas, como personificaciones del destino, se articula un sistema entero formado por otras divinidades y personajes mitológicos, ceremonias rituales, tabúes, hechizos y secuencias temporales específicas²⁷.

Tanto las Parcas como las Ursitoare son divinidades de tipo extramuro. Su localización mítica se sitúa en los espacios fuera del recinto de las ciudades o de las aldeas, e intervienen en el espacio habitado por los hombres solamente en los momentos de sus acciones específicas²⁸. Las unas y las otras son divinidades nocturnas, lunares y de la fertilidad y la fecundidad. Ligadas a la luna, a los casamientos y la procreación, y también a la muerte, resulta normal que tengan como principales dominios de competencia la fertilidad, la maternidad, la muerte y la magia, y no solamente el tiempo y el destino, pero además, su dominio del destino les proporciona igualmente una cualidad oracular. También son deidades mágicas, señoras de los hilos mágicos, una idea reforzada por su asociación con otras divinidades o personajes mitológicos con ese mismo carácter, como Hécate o las hadas²⁹.

A. Diaconescu y C. Opreanu, “Câteva puncte de vedere in legatura cu evolutia societatii autohtone in epoca daco-romana tirzie si in perioada migratiilor”, *AIACluj* 29, 1988-1989, pp.571-595; S. F. Marian, *op. cit.*, p. 102; T. Pamfile, *op. cit.*, p. 28; I. Nemeti, *op. cit.*, pp. 227-274.

25 I. Nemeti, “Collective feminine goddesses in Roman Dacia”, *AMN* 36/I, 1999, pp. 141-143.

26 T. Papahagi, *Din folklorul romanic și cel Latin. Studiu comparat*, Bucarest, 1923, p. 122; M. Olinescu, *Mitologie românească*, Bucarest, 1944, pp. 239-240; F. Lorinț y M. Kahane, *Folclor literar*, II, Bucarest, 1968, pp. 180-181; A. Fochi, *Datini și eresuri populare la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Bucarest, 1973, pp. 349-350; C. S. Timoc, *Povești populare românești*, Bucarest, 1988, pp. 226-232; I. Ghinoiu, *Obiceiuri de peste an*, Bucarest, 1997, pp. 209-210.

27 F. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, pp. 14-51; S. F. Marian, *op. cit.*, p. 102.

28 A. Fochi, *op. cit.*, p. 350.

29 *Ibidem*, p. 353.

Presiden los momentos importantes, de la vida del hombre, y son invocadas en los ritos de paso. Inicialmente, las Parcas eran divinidades de los nacimientos, que se presentaban varios días después del nacimiento de un niño para predestinar su futuro. Las Ursitoare también son esperadas en las noches después del nacimiento de un niño, para trazar su destino. De las tres, la Ursitoara –el destino–, que proporciona el nombre común al trío, devana el hilo de la vida; Soarta –la suerte– lo tuerce a lo largo de los años; Moartea –la muerte– lo corta. Resulta evidente que la situación es muy similar en el caso de la mitología clásica³⁰.

Las ceremonias rituales en torno al momento del nacimiento reproducen en el mundo humano –como sucedía en la Antigüedad y sucede también entre los rumanos– elementos del complejo mitológico en el que se integran las Parcas y las Ursitoare. Estas últimas son coordinadas y se hacen presentes en el marco de la aldea rumana gracias a la figura de la Moașă, una especie de partera, un personaje que corresponde en el plano humano a las divinidades del destino y que media en este importante momento de paso entre los dos mundos³¹.

Las ofrendas para las divinidades del destino son igualmente similares: dinero, alimentos, e hilo o un ovillo de lana. Nunca puede faltar en la mesa la sal, que, como sucedía en la Antigüedad Clásica y también en los pueblos románicos, asegura la protección contra los hechizos y contra los espíritus. Resulta particularmente llamativa una costumbre rumana que tiene lugar tres días después del nacimiento del bebé, cuando la Moașă se presenta acompañada de tres pulcras niñas (y son tres, como las Ursitoare) a las que se les da de comer en la denominada “Comida de las Ursitoare” a la que ya hemos hecho referencia, o bien, en algunos otros casos, la Moașă prepara tres tortitas que representan a las tres Ursitoare y se las da a las tres niñas. En esta práctica se observa el establecimiento de la correspondencia humana para personajes que articulan el plano mítico del destino³².

Otras costumbres similares son la de poner una vela encendida permanentemente en la habitación del bebé, otra según la cual se coloca un cuchillo bajo la almohada del niño, la costumbre de atarle un poco de hilo o de lana blanca (o coloreada) contra el mal de ojo, así como su purificación en un baño ritual³³. Y es que encontramos los hilos de lana en todas las etapas de las ceremonias de nacimiento, tanto entre los romanos como entre los rumanos: en la mesa ofrecida a las divinidades en el nacimiento, en las manos del bebé, atados en torno a la cuna, sobre la cama de la madre, sobre las puertas de la habitación del bebé... y resulta obvio que su significado remite a las divinidades hilanderas. Pero además, establecen igualmente una relación entre el nacimiento y los otros momentos de paso de la vida del hombre, ya que los hilos de lana aparecen también en los rituales de casamiento y en los de la muerte.

30 S. de Angeli, *op. cit.*, pp. 107-110.

31 G. Klingman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași, 1998, p. 51.

32 I. Nemeti, *Calea Zânelor...*, p. 266.

33 M. Borda, *Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari*, Vaticano, 1947, p. 63; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, 1973, p. 68.

Pero volviendo al nacimiento, el momento de paso así denominado indica un cúmulo de secuencias de momentos míticos y de ritos que llevan a un ser humano a formar parte de una familia, una comunidad, un grupo, comenzando con el mismo momento del embarazo y continuando hasta la integración oficial del recién nacido en la sociedad. En la cultura cristiana, desde el siglo IV el bautismo se apropió parcialmente de las funciones que debían realizarse en estos pasos, al atribuir al recién nacido una personalidad social y religiosa. La especificidad del rito incluye la conservación de unos ritos antiguos, precristianos, pero el bautismo les confiere una doble dimensión, de limpieza y de integración. La primera consta de la purificación y la separación del mundo de donde viene el niño, presentada como una liberación del “pecado original”; la dimensión integradora, de incorporación en la sociedad en la que entra, aparece como el acceso del neófito en la Iglesia, en la comunión con los santos. La importancia del bautismo como rito de paso viene dada por el hecho de que así se aseguraba el acceso a las ceremonias funerarias en el interior de las comunidades cristianas³⁴.

Las nupcias constituyen el segundo de los momentos de paso que presiden. Las Ursitoare deciden el momento del matrimonio, el tipo de éste, su sino, etc. El que este tipo de prácticas abunde se debe probablemente al hecho de que, entre los tres momentos de la vida establecidos por las Ursitoare –nacimiento, casamiento y muerte–, sólo el destino para los casamientos se puede cambiar³⁵. Del mismo modo que sucede en el nacimiento, los hilos de lana están presentes en cada nueva pareja casada, atados en diversos objetos o muebles de su nueva morada. Estas ataduras, como los nudos realizados en el vestido nupcial, sirven para ligar a los esposos en la nueva estructura familiar y pretenden proteger a la pareja de los espíritus presentes en todos los momentos de paso³⁶.

Por último, la muerte es el último de esos grandes momentos de paso en el que tanto las Parcas como las Ursitoare desempeñan un papel relevante. Todas ellas son divinidades infernales que llevan nombres que las relacionan con el dominio de los muertos: Moros, Morta, Moartea, Hada de los muertos, y otros³⁷. Las Parcas son asociadas con divinidades funestas, tales como Hécate, Némesis, Perséfone o Hermes, y del mismo modo, las Ursitoare son asociadas o incluso identificadas algunas veces con las hadas del alba, invocadas en algunos cánticos fúnebres rumanos³⁸.

En el momento de la muerte, las Ursitoare son honradas con ofrendas en la denominada “limosna del muerto”, una práctica que también recibe el nombre de “comândare”, del latín *comendatio*, que la pone en relación con el banquete funerario antiguo³⁹. En la “limosna del muerto”, se disponen comidas para ellas a un lado reservado de la mesa en la que participa el cortejo fúnebre, tal y como

34 V. Bo, *La religione sommersa. Le antiche superstizioni che sopravvivono nel sacro e nel divino oggi*, Milán, 1986, p. 25.

35 I. Ghinoiu, *op. cit.*, p. 209.

36 I. Nemeti, *Calea Zânelor...*, p. 268.

37 Dumézil, G., *op. cit.*, p. 482; M. Olinescu, *op. cit.*, p. 239.

38 T. Papahagi, *Graul și folklorul Maramureșului*, Bucarest, 1925, p. 137.

39 A. Diaconescu y C. Opreanu, *op. cit.*, p. 595, nota 144.

sucedía de modo similar en la “Comida de las Ursitoare”, en el momento del nacimiento.

Si seguimos el hilo de la vida que las Parcas y las Ursitoare tienen para cada hombre, marcando su vida completamente desde el nacimiento a las nupcias y la muerte, los gestos rituales implican que los hilos de lana que ya hemos podido comprobar que aparecen en los momentos del nacimiento y de los esponsales, vuelvan a aparecer de nuevo en el momento de la muerte, como no podía ser de otro modo. La costumbre es poner hilos de lana en el ataúd, junto a otros objetos necesarios para la vida del más allá⁴⁰.

Desde el punto de vista iconográfico también podemos observar una fuerte semejanza entre las Parcas y las Ursitoare. Son representadas o descritas en la mayoría de los casos como tres jóvenes hermosas, con vestidos blancos y coronas o diademas. Tan sólo Moartea es representada en ocasiones como una anciana, como sucede también en el caso de otras hadas del destino románicas. En otras ocasiones, todas las Ursitoare son representadas como mujeres ancianas, aunque no es algo que suceda con frecuencia y se detecta sobre todo en fuentes más recientes, probablemente como resultado de las influencias de la literatura culta o de una “contaminación” con la iconografía de otros personajes de la tradición rumana, tales como Samca, Marina o Joim ri a⁴¹. Sin embargo, su juventud está respaldada por su identificación corriente con otras hadas, descritas normalmente como jóvenes hermosas.

Por último, podríamos mencionar también otro rasgo común de suma importancia: tanto las Parcas como las Ursitoare comparten una hipóstasis de divinidades que escriben el destino. Las Parcas eran llamadas, por este motivo, *Fata Scribunda*, y se creía que tenían un enorme archivo en el que se guardaban las tablillas con los destinos de los hombres. La ya comentada relación con Júpiter quedaría subrayada igualmente en este caso, ya que el dios supremo aparece también en esta hipóstasis de “escritor del destino”, como poseedor de un archivo de tablillas en las que menciona diariamente los hechos buenos y malos de los hombres. En lo que se refiere a las Ursitoare, también ellas escriben el destino de los hombres en un libro denominado “El libro de las Ursitoare”, “El libro del destino”, “El libro de las vidas”, “El libro de los días”...[□].

Hemos podido comprobar, aunque muy brevemente, que los dos tríos de divinidades a las que nos hemos venido refiriendo tienen muchas similitudes tanto en lo que respecta a su iconografía como también en la estructura interna que compone sus personalidades. Las analogías se deben a las semejanzas generales existentes entre las mitologías indoeuropeas, pero sobre todo, se basan en una relación de filiación existente entre la espiritualidad románica y las tradiciones rumanas. Evidentemente, no son idénticas, dado que también se observan algunas diferencias, pero se trata de elementos secundarios que no se refieren a la estructura de las divinidades. El análisis contrastado de las divinidades antiguas, las Parcas, y de personajes míticos rumanos, las Ursitoare, resulta más

40 S. de Angeli, *op. cit.*, pp. 108-128.

41 M. Olinescu, *op. cit.*, p. 241.

coherente a través de la comparación desarrollada en el conjunto de la mitología europea, en general, y de los rumanos, en particular, que subraya la pertenencia de la mitología rumana a la mitología románica europea, heredera de la mitología clásica. Y en ellas, el concepto de destino existe como una fuerza impersonal y omnipresente, incluso por encima de las divinidades personificadas y de la propia concepción maniquea del bien y el mal. En la actualidad, las Ursitoare son, como sucedía con las Moiras-Parcas, seres ambiguos, misteriosos, nocturnos, femeninos... Son, en definitiva, hijas de la noche.

SUEÑO Y MUERTE: DOS HIJOS DE LA NOCHE EN EL MITO DE RESO

DREAM AND DEATH: TWO NIGHT'S SONS IN RHESUS' MYTH

GUZMÁN RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ

Universidad del País Vasco

ARYS, 8, 2009-2010, 155-164 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La noche es el marco propicio para el sueño (húpnos) y las experiencias oníricas (óneiroi), elementos ambos vinculados a la muerte (thánatos) en la tradición mítica. El caso de Reso, en sus versiones épica y trágica, constituye un buen ejemplo para ilustrar la relación entre estos tres ámbitos, que se entrelazan formando una atmósfera de ruina y destrucción.

ABSTRACT

Night is a favourable frame for sleep (húpnos) and onirical experiences (óneiroi), both of them connected to death (thánatos) in mythical tradition. Rhesus's case, in his epic and tragic versions, constitutes a good example to illustrate the connection between these three fields, that entwine to create an atmosphere of ruin and destruction.

PALABRAS CLAVE

Sueño, Muerte, Reso.

KEYWORDS

Dream, Sleep, Death, Rhesus.

Fecha de recepción: 21/05/2009

Fecha de aceptación: 22/02/2010

En el marco de la noche y el reposo, los sueños (*óneiroi*) detentan una importancia excepcional, pues es el momento en el que se suelen manifestar. Hesíodo los presenta como descendientes de la Noche, entre una progenie un tanto inquietante, como las Moiras, las Keres, el Engaño (*Apáte*) o la Muerte (*Thánatos*)¹. Estos parientes cercanos presentan rasgos que se corresponden con los de los sueños, ya que, en su vertiente mántica están estrechamente relacionados con el destino² y, a menudo, predicen un fallecimiento o presentan un difunto en los mismos.

La noche es el momento en el que el hombre ve más impedida su capacidad visual; de igual manera, quienes duermen tienen anulada esta capacidad. La visión es un medio para conocer, pero no hemos de olvidar el caso de Tiresias, cuya carencia se suple con el don de la providencia³. Esta compensación de un sentido “físico” por otro “psíquico” se refleja en la figura del soñador ya que, privado de la percepción sensorial, tiene acceso a un conocimiento de índole suprahumana.

En la Antigüedad, las experiencias oníricas se veían como entidades procedentes de un plano sobrenatural, ya sea del ámbito divino o del ultraterreno. Los sueños se suelen enfocar de dos maneras: en ocasiones adoptan la forma de un visitante que transmite un mensaje, otras veces se expresan mediante imágenes de carácter metafórico.

El objetivo del presente trabajo consiste en reflejar la confluencia entre el sueño (tanto *húpnos* como *óneiros*) y la muerte⁴ dentro del ámbito nocturno. Para ello, nos centraremos en el caso de Reso, el general tracio asesinado la misma noche de su llegada al campamento troyano. Contamos con dos versiones de

1 Hesíodo, *Teogonía*, 211ss.

2 G. Björk, “*Ónar ideîn: de la perception de rêve chez les anciens*”, *Eranos*, 44 (1946), p. 306-314. D. del Corno, “*Dreams and their Interpretation in Ancient Greece*”, *BICS*, 29 (1982), p. 55-62. M. Mancia, *Breve storia del sogno*, Venecia, 1998, capítulo segundo “*I sogni nell’antica Grecia*”, p. 23-48. E. Pellizer, “*Sogno e divinazione nella cultura greca antica*”, en L. Belloni, G. Milanese, y A. Porro (eds.), *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, Milán, 1995, p. 1033-1045. R. Piettre, “*Oneiros, le dieu-songe*”. *Uranie*, 7 (1997), p. 115-140. B. Simon, “*Quelques idées grecques sur le rêve, d’Homère à Artémidore*”, *Les Études Classiques*, 47.2 (1979), p. 107-123. L. Gil, *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural gracorromana*, Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

3 M.A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 2008, p. 37, se fija también en la ceguera de otro adivino, Evenio, y comenta su paralelismo con el caso de Tiresias que señalamos.

4 Sobre la iconografía de *Húpnos* y *Thánatos*, H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Zurich, 1993, p. 132-165; F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, mito e iconografía del paso al más allá en la antigua Grecia*, Madrid, 1995, p. 27-35.

este mito, plasmadas respectivamente en la *Iliada* y en la tragedia *Reso* atribuida a Eurípides.

El reposo diario, tan necesario y beneficioso, supone un periodo temporal en el cual el durmiente es totalmente vulnerable a las amenazas exteriores. Este riesgo se funda en la suspensión de la capacidad sensorial y se ve potenciado por la oscuridad nocturna, que proporciona ventaja al agresor. Teniendo en cuenta la similitud entre una persona que duerme y un difunto, resulta natural la hermandad de *Húpnos* y *Thánatos* señalada por Homero y Hesíodo. En lo sucesivo, veremos cómo el fenómeno onírico se enlaza en esta dicotomía, asegurando la nulidad de los sentidos (*húpnos*) y propiciando la muerte (*thánatos*).

En el décimo canto de la *Iliada*, Diomedes y Odiseo hacen una incursión en el campamento troyano⁵, para matar al rey de los tracios, Reso. Su muerte se relata en los siguientes versos:

*Al fin el hijo de Tideo alcanzó al rey, que fue el decimotercero
al que arrebató el ánimo (thumón), dulce como miel, palpitante
(asthmaíonta): pues como mal sueño (kakòn ónar) esa noche
en su cabeza se había posado el hijo del Enida por obra del in-
genio de Atenea⁶.*

La muerte de Reso se produce por la noche, mientras los tracios dormían “extenuados por el cansancio”⁷; el reposo de los soldados, elemento normal en las circunstancias, es definitivo en la historia de Reso, pues el *húpnos* los domina haciendo posible la calamidad del tracio.

El rey es asesinado en el momento en el que parece estar soñando. El contenido del sueño no está claro, e incluso podría cuestionarse el propio sueño si consideramos *kakòn ónar* como predicativo del hijo del Enida Diomedes; en este caso, se habría posado en su cabeza “como un mal sueño” en su condición de portador de la muerte, sin implicar actividad onírica por parte de su víctima⁸. El término *ónar* puede emplearse para designar la experiencia onírica y también de forma adverbial, para expresar que la acción se desarrolla en el medio onírico⁹. Pero hay otros elementos que inducen a considerar un sueño del rey sincronizado con su defunción, por lo que creo que es mejor tomar *ónar* en su valor adverbial, traduciéndolo como “en sueños”.

Encontramos una variación de la fórmula que sitúa la figura onírica sobre la cabeza del soñador, *kephalêphîn epéste* en lugar del típico *stê d' ar' hupèr kephalês*, lo cual se ha visto como una expresión proverbial¹⁰. El cambio en la formu-

5 La habilidad de Odiseo en este aspecto se pone de relieve en A.J. Haft, “The City-Sacker Odysseus’ in *Iliad* 2 and 10”, *TAPhA*, 120 (1990), p. 37-56.

6 Homero, *Iliada* X, 494-497.

7 Homero, *Iliada* X, 471.

8 A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrech, 1978, p. 46, apunta estas posibilidades siguiendo a Hundt.

9 M. Casevitz, “Les mots du rêve en grec ancien”, *Ktéma*, 7 (1982), p. 67-73. R. Fernández Garrido y M.A. Vinagre Lobo, “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”, *CFC (G)*, 13 (2003), p. 69-104.

10 A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrech, 1978, p. 49.

lación puede deberse a que la de Reso no es una experiencia onírica común, puesto que la figura de Diomedes parece desdoblada como personaje onírico y como asesino al mismo tiempo, aunque el texto no refiere el contenido del sueño explícitamente¹¹.

El adjetivo *meliedéa*, “dulce como la miel”, que en este pasaje califica al ánimo, se aplica al sueño en la *Odisea*¹², lo cual sugiere un aspecto del alma similar al sueño. Por otra parte, el participio *asthmaínonta* indica una agitación respiratoria, que en ocasiones se vincula a quien muere, pero en este caso debemos entender esta respiración pesada como la actividad fisiológica del soñador durante una pesadilla¹³; este aspecto es un punto en común entre el ámbito onírico y el momento en que se produce la muerte, bien reflejado en el pasaje que nos ocupa.

La motivación o mediación del sueño se atribuye a Atenea a través de la preposición *diá*¹⁴. Sabemos que la diosa es capaz de manipular el medio onírico e incluso de introducirse en el mismo¹⁵, y en este caso no deja de prestar ayuda a sus protegidos facilitándoles la muerte del rey de los tracios mediante un sueño (*ónar*)¹⁶.

El contenido del sueño no está explícito pero sí sugerido; en la muerte de Reso se menciona su respiración pesada, y a continuación se introduce el motivo del sueño unido por una partícula que habitualmente indica causalidad (*gár*), explicando la razón de la disfunción respiratoria.

Atendiendo a la concepción homérica de las experiencias oníricas, su procedencia de la divinidad, su aspecto premonitorio y su calidad de agentes externos, podemos suponer la aparición de la figura de Diomedes en el sueño de Reso como una visión que le revela los acontecimientos que tienen lugar a su alrededor en el momento en el que se producen (o en el momento inmediatamente anterior) alterando la respiración del soñador. La figura onírica podría ser un *éidolon* creado por Atenea, la propia diosa o una divinidad enviada por ésta, según las maneras en que los dioses envían los sueños a los mortales en las obras homéricas.

La visión onírica no juega un papel determinante en el desarrollo del argumento, pero evita el despertar del rey tracio; las pinceladas que ofrece Homero en los versos 496-497 del décimo canto de la *Ilíada* sugieren una experiencia onírica angustiosa que se corresponde con la realidad, y el soñador refleja su tensión a través de una respiración jadeante (*asthmaínonta*). El adjetivo *kakón* que califica al sueño tiene un significado aplicable tanto

11 El verbo *episténai* es empleado en diversas formas por Heródoto en relación a los sueños, especialmente el participio *espistánta*, por lo que la variación en el pasaje de Reso no ha de considerarse excesivamente extraña.

12 Homero, *Odisea* XIX, 551.

13 J. Hillman, *Pan y la pesadilla*, Girona, 2007. A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrech, 1978, p. 47-49.

14 En Homero, *Odisea* IV, 787-841, y VI, 13-51, sueños de Penélope y Nausícaa. W.S. Messer, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, Nueva York, 1918, p. 24-30.

15 W.K. Clinton, “Apollo and Athena in the *Rhesus*”, *CPh*, 24.2 (1929), p. 204-207, estudia el tratamiento de estos dioses para añadir un elemento más a favor de la autoría de Eurípides.

16 A. Burlando, “La questione dell’autenticità”, *Reso: i problemi, la scena*, Génova, 1997, p. 105-127.

al carácter de la visión como a su efecto paralizante que impide reaccionar a Reso. El rey parece estar a punto de despertar por la impresión recibida, pero el desarrollo de la acción onírica y las limitaciones físicas del durmiente le impiden reaccionar a tiempo.

En la versión trágica del mito, se incluye el sueño pero se traslada a otro personaje, su auriga. La tragedia *Reso* ha sido atribuida a Eurípides, aunque se cuestiona su autoría¹⁷. Nosotros consideraremos la tragedia independientemente del autor, sobre la base del sueño que en ella aparece, en relación a la experiencia onírica que se menciona en la *Iliada*. La acción de la obra se ubica en la nocturnidad del campamento troyano¹⁸. Por mediación de Eneas, Héctor manda a Dolón como espía al campamento aqueo a cambio de los caballos de Aquiles¹⁹. El infiltrado explica al coro su plan, que consiste en utilizar una piel de lobo como disfraz²⁰. Aparece Reso, y Héctor le acompaña para que la armada tracia se sitúe en el campamento. Una vez vacía la escena, entran Odiseo y Diomedes con intención de matar a Héctor, pero al no hallarlo en su tienda, se disponen a marchar de nuevo. Entonces aparece la diosa Atenea, la cual comienza a hablarles en un tono de reproche similar al que reflejan los sueños homéricos²¹, y les insta a matar a Reso, peligro importante para los aqueos.

La diosa indica a Odiseo y Diomedes la ubicación del rey tracio²² y de sus potras, sobre las cuales habla maravillas, para que los inmiscuidos las roben tras matar al dueño²³. Diomedes elige matar a Reso, dejando el asunto de las potras en manos de Odiseo²⁴; mientras éstos realizan su cometido, Atenea se encarga de despistar a Paris bajo el aspecto de su protectora Afrodita²⁵. Llega el coro, pero los infiltrados consiguen escapar, gracias a la astucia de Odiseo. En este clima de tensión y desconcierto, aparece el auriga de Reso sumido en grave desesperación. Sus dos primeras intervenciones manifiestan la importancia de la calamidad, sin aclarar lo acontecido hasta señalar la muerte de su señor, que explica posteriormente en una larga resis.

17 A. Burlando, "Luci e ombre sul Reso", *SIFC*, 11 (1993), p. 112-128.

18 Eurípides, *Reso*, 182. Para este personaje, cuya historia está muy ligada a la del rey tracio, véase O.M. Davidson, "Dolon and Rhesus in the *Iliad*", *QUCC*, 30 (1979), p. 61-66, y M. Davies, "Dolon and Rhesus", *Prometheus*, 31.1 (2005), p. 29-34. Para el mundo del espionaje, J.A. Richmond, "Spies in Ancient Greece", *G&R*, 45.1 (1998), p. 1-18.

19 Eurípides, *Reso*, 208 ss. Para el disfraz de Dolón, véase A. Burlando, "Balla coi lupi (ovvero il travestimento di Dolone)", en *Reso: i problemi, la scena*, Génova, 1997, p. 51-71; G.W. Elderkin, "Dolon's Disguise in the *Rhesus*", *CIPh*, 30.4 (1935), p. 349-350; F. Lissarrague, "Iconographie de Dolon le loup", *RA*, 1 (1980), p.3-30. Para la concepción de este animal, L. Gernet (1936), "Dolon le loup", *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 154-171; C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, París, 1984; A. Marcinkowski, "Le loup et les grecs", *AncSoc*, 31 (2001), p. 1-26.

20 Eurípides, *Reso*, 595 ss.

21 Eurípides, *Reso*, 613 ss.

22 Eurípides, *Reso*, 619.

23 Eurípides, *Reso*, 624-626.

24 A. Burlando, "Mi manda la dea Atena", en *Reso: i problemi, la scena*, Génova, 1997, p. 73-85, estudia la aparición de las divinidades en esta obra, y sugiere la posibilidad de que Atenea se manifieste sólo a través de la voz, sin aparecer físicamente sobre la escena.

25 Eurípides, *Reso*, 761.

Al comienzo de su parlamento, el auriga señala la vergonzosa manera en que se ha producido la muerte de Reso, sin gloria (*ákleos*)²⁶, y cómo Héctor les dejó en el campamento sin vigilancia nocturna. El auriga, despierto en la noche, percibió la presencia de los que pensó que serían ladrones y, tras amedrentarlos, volvió a dormirse en el momento en que se van a producir terribles acontecimientos alrededor del soñador. El auriga relata de este modo su experiencia onírica:

*En mi sueño (kath' húpnon) se me presenta (parístatai) una visión (dóxa). Pues vi (eídon) los caballos que yo mismo crié y que ahora me encargaba de guiar en el carro de Reso, como si me pareciese (dokôn) un sueño (ónar), dos lobos saltaban sobre sus lomos y azotaban con sus colas el pelo de los caballos, haciéndoles correr, y los hollares de los potros resoplaban (pnéousai) ira (thumón), y se encabritaban de terror (phóbo)*²⁷.

Este sueño pertenece al tipo metafórico. El vocabulario que se emplea para expresarlo se corresponde con el campo semántico de la subjetividad (*dóxa*, *dokôn*)²⁸ y de la visión (*eídon*). El verbo *parístatai*, con el que se introduce la visión onírica (*dóxa*), evoca la aproximación de la figura onírica habitual en los sueños homéricos (*epéste*), pero, en este caso, falta el elemento de la cabeza (*hupèr kephalês*, *kephalêphi*). El sueño se menciona en su doble vertiente: *húpnos* y *ónar*. El sueño fisiológico, *húpnos*, se dispone, mediante el sintagma *kath' húpnon* como marco en el que se desarrolla la experiencia onírica, la figuración (*dóxa*) del soñador, a modo de sueño (*hos ónar*). El término *ónar*, al igual que en el pasaje de la *Iliada* referente a la muerte de Reso, puede traducirse por “sueño, experiencia onírica”, como hace Labiano en el citado pasaje, o de manera adverbial como “en sueño”, de forma que la oración *hos ónar dokôn* quedaría traducida “según creía en sueños”.

Los protagonistas del sueño son las yeguas de Reso y los lobos que se abalanzan sobre las mismas. Las yeguas son un elemento tomado de la realidad²⁹, que se identifican con su dueño, el rey tracio, como víctima de los lobos, los cuales

26 Eurípides, *Reso*, 780-786.

27 G. Rodríguez Fernández, “La *dóxa* en Heródoto a través de los sueños”, *Revista de Historiografía*, 8.1 (2008), p. 4-9.

28 E. Cederstrom, *A Study of the Nature and Function of Dreams in Greek Tragedy*, Michigan, 1973, p. 73 ss., apunta la importancia del “residuo diario” en el proceso onírico, atribuyendo una influencia más simple y directa sobre el desarrollo del sueño. G. Devereux, *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-psycho-analytical Study*, Oxford, 1976, p. 271, también señala el motivo de las preocupaciones del auriga hasta la fatídica noche del sueño.

29 Es muy habitual que las soñadoras trágicas se despierten aterrorizadas; el ejemplo más destacable es el sueño de Clitemnestra por el que ésta envía libaciones a su difunto marido, relatado en Esquilo, *Coéforas*, 523ss. y Sófocles, *Electra*, 417ss. L. Bowman, “Klytaimnestras’ Dream: Prophecy in Sophokles’ *Elektra*”, *Phoenix*, 51.2 (1997), p. 131-151. J. Torrano, “O sonho fatídico (Ésquilo *Coéforas*, 526-539)”, *Synthesis*, 6 (1999), p. 29-33. Para el sueño de Clitemnestra como otra forma de expresión de la palabra enigmática asociada por los trágicos al universo femenino, A. Iriarte, *Las redes del enigma*, Madrid, 1990, p. 115-130.

simbolizan el componente aqueo, Odiseo y Diomedes, que se ha introducido en el campamento troyano.

En este sueño, al igual que en el pasaje homérico, se refleja la respiración furiosa, en este caso atribuida a las yeguas (*thumón pnéousai*), en lugar de estar vinculada al soñador (*asthmaínonta*), pero parece que en ambos casos subyace un elemento de terror en la experiencia, explícito en la versión trágica mediante el término *phóbos*, que encontramos también en otros sueños dentro del mismo género³⁰. El terror (*phóbos*) al que se alude para las yeguas, también afecta al soñador, moviendo al auriga de Reso a la acción:

*Intentaba apartar yo a las fieras de los caballos, cuando me desperté, agitado por el terror (phóbos) nocturno (énukhos). Y oí, al levantar la cabeza quejas de moribundos. En ese instante, un chorro tibio de sangre recién vertida me inundó, y manaba del cuerpo de mi amo degollado agonizante*³¹.

La incitación a la acción a partir de un sueño es un elemento común en la épica homérica³², pero normalmente se efectúa de forma oral, mientras que en este caso deriva del efecto producido por la experiencia onírica en el soñador, a través de las impactantes imágenes contempladas en sueños. Al despertar, el auriga se percata de que su rey ha sido degollado, notando el calor de la sangre recién derramada.

El crimen se ha producido mientras el auriga soñaba, de manera simultánea, como en el pasaje homérico. El soñador es diferente, pero puede explicarse debido a las limitaciones del género trágico, que dificulta la atribución de un sueño a un personaje en el momento de su muerte. La experiencia onírica, puesta en boca del auriga, aporta un toque literario³³, un elemento de tensión que precede a la noticia sobre la muerte de Reso, enriquecida gracias a su inclusión.

Este sueño no determina el desarrollo del argumento³⁴. El autor de la obra adapta el motivo del pasaje homérico y diseña una experiencia onírica acorde con los elementos expuestos en el plano de la vigilia: las potras y los asaltantes, representados mediante lobos. El sueño tiene relación con la muerte, pero en este caso se deriva más del sueño físico (*húpnos*) que de la experiencia onírica (*ónar*). En el contenido del sueño, la violencia que los lobos ejercen sobre las yeguas está en consonancia con la que recae sobre el rey tracio en la vigilia, aunque parezca que se corresponde con el robo de las potras de Reso más que con su muerte. Diomedes es quien se encarga de asesinar a Reso tanto en esta tragedia como en la *Ilíada*.

30 Eurípides, *Reso*, 787-791.

31 E. Lévy, "Le rêve homérique", *Ktéma*, 7 (1982), p. 23-42; J.F. Morris, " 'Dream scenes' in Homer; a study in variation", *TAPhA*, 113 (1983), p. 39-54.

32 G. Devereux, *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-psycho-analytical Study*, Oxford, 1976, p. 267, señala que este sueño es un recurso estilístico y no un hilo conductor.

33 W.S. Messer, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, Nueva York, 1918, p. 100.

34 Esquilo, *Euménides*, 94-148.

La simultaneidad entre la acción onírica y la realidad es un elemento que destaca en la experiencia de Reso y que podemos encontrar, aunque no con el mismo efecto sincrónico, en la huída de Orestes, mientras las Erinias sueñan con su persecución³⁵. El elemento de la visión (*dóxa*) del auriga relativo al lobo también aparece representado en otro sueño, pues en la *Hécuba* de Eurípides un lobo arrebató la cierva a la soñadora³⁶; en ambos casos, el animal presenta un carácter violento y peligroso que anuncia una muerte³⁷. Hemos de considerar el disfraz de lobo que Dolón va a utilizar en su treta, para pasar inadvertido al adentrarse en el campamento aqueo, pero el auriga desconoce el dato y, en principio, no puede construir sobre él su experiencia onírica³⁸.

Homero menciona la implicación de Atenea (*dià mêtin Athénes*) en la muerte de Reso, ya sea como responsable del sueño (*ónar*), o en relación al acto de Diomedes³⁹, si no consideramos su aparición en el sueño de Reso y tomamos *kakôn ónar* como predicativo. En la tragedia *Reso*, aparece la diosa como personaje que interviene en la obra, de modo que su artimaña (*mêtis*) se plasma sobre el escenario. El ingenio de Atenea se desarrolla en la tragedia sobre la base de la inducción al asesinato del poderoso Reso, indicando su ubicación. La diosa propicia el éxito de los aqueos distrayendo a Paris, alertado por la existencia de intrusos en el campamento; para ello adquiere la apariencia de Afrodita y despacha al príncipe troyano mientras Odiseo y Diomedes desempeñan su cometido. Atenea engaña a Paris con una mutación de su aspecto, componente habitual en las visitas oníricas épicas. En el texto homérico no se menciona la aparición del troyano, por lo que podemos suponer que la astucia (*mêtis*) de la diosa se aplica, en principio, a la experiencia onírica (*ónar*), la cual implica a su vez el reposo físico (*húpnos*).

El sueño como reposo del cuerpo (*húpnos*) puede suponer la perdición del durmiente. Así podemos apreciarlo en el caso de las Erinias, cuya presa escapa favorecida por el sueño que Apolo les infunde⁴⁰. También refiere Esquilo la ruina de Niso, rey de Mégara, a quien su hija “privó del cabello que lo hacía inmortal, mientras él respiraba (*pnéonta*) en su sueño (*húpno*)”⁴¹. En este sueño se menciona de nuevo la respiración, pero con un término, *pnéonta*, que no implica una respiración angustiosa como *asthmaínonta*.

35 J. Jouanna, “Realité et théâtralité du rêve: le rêve dans l’*Hécube* d’Euripide”, *Ktéma*, 7 (1982), p. 43-52. E. Cederstrom, *A Study of the Nature and Function of Dreams in Greek Tragedy*, Michigan, 1973, p. 190, menciona este elemento común del lobo como símbolo de la rapacidad

36 Sobre la relación del lobo con el ámbito de la muerte, C. Mainoldi, *L’image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*, París, 1984, p. 28-30.

37 E. Cederstrom, *A Study of the Nature and Function of Dreams in Greek Tragedy*, Michigan, 1973, p. 190-191, señala los lobos como reverso irónico del disfraz de Dolón.

38 A. Schnapp-Gourbeillon, “Le lion et le loup: Dioméde et dolonie dans l’*Illiade*”, *QS*, 15.1 (1982), p. 45-77, señala que “Diomedes aparece como el instrumento de Atenea en su lucha contra las divinidades rivales” (p.49) y “todo el canto se coloca bajo el signo de la *mêtis*” (p.53).

39 Para este sueño, véase G. Devereux, “Il sogno delle Erinni”, en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Bari, 1988, p. 35-52; A.M. Andrisano, “Il prologo delle *Eumenidi* eschilee. Clitemestra imagine di sogno (vv.104s.)”, *Dioniso*, 3 (2004), p. 36-49.

40 Esquilo, *Coéforas*, 619-621.

41 Heródoto, I, 211.

El sueño (*húpnos*), deja al individuo indefenso ante las amenazas exteriores. Hemos visto cómo Reso muere mientras duerme en el género épico y en el trágico; en el ámbito del género histórico, Heródoto narra la derrota de los masagetas gracias a una astuta treta de Creso en la que también interviene el sueño (*húpnos*). Creso les engañó concediéndoles una pequeña victoria y dejando preparado un gran banquete y mucho vino, para acometer violentamente una vez que los masagetas estaban profundamente dormidos.

Provocar el sueño en la víctima es la misma artimaña que utiliza Hermes, gracias a los poderes de su vara, para acabar con Argo, monstruo capaz de mantener la mitad de sus numerosos ojos abiertos, vigilantes, mientras cerraba la otra mitad para descansar.

El reposo nocturno (*húpnos*) constituye un punto débil para todos los humanos y, a menudo, aparece como medio de perdición. Algunos personajes, como Diomedes en nuestro caso, aprovechan este tiempo de reposo para poder llevar a cabo su empresa evitando la oposición del durmiente. A este factor se le suma el sueño (*ónar*) como elemento que ayuda a retener al sujeto. El aviso dentro del sueño no impide la ejecución del contenido que representa, si bien es cierto que la imposibilidad de detener el designio onírico se debe a la excepcional simultaneidad del mismo y no a una interpretación errónea o al intento de evitarlo, como es habitual.

Así, en el mito de Reso, la oscuridad y la frialdad de la noche se reflejan en el sueño (*húpnos*). La experiencia onírica (*ónar*) y la muerte (*thánatos*): dos elementos que se aúnan para propiciar a lo que podría denominarse “un trágico final irremediabilmente anunciado”.

LARVAS, LEMURES, MANES EN LA DEMONOLOGÍA DE APULEYO Y
LAS CREENCIAS POPULARES DE LOS ROMANOS*

LARVAE, LEMURES, MANES IN THE APULEIUS'S DEMONOLOGY AND
THE POPULAR BELIEVES OF ROMANS

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

ARYS, 8, 2009-2010, 165-186 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo trata de analizar aspectos demonológicos de la obra de Apuleyo de Madaura, como parte de un ecléctico bagaje filosófico-religioso de origen neoplatónico y pitagórico, que se nutría de diversas corrientes propias de creencias populares y cultas, revelando una simbiosis entre magia y religión. Este sincretismo de creencias y sensibilidades constituía la práctica religiosa en época de los Antoninos y los Severos.

ABSTRACT

This paper treats to analyse the Apuleius's of Madaura demonologic aspects and the popular and cultured beliefs, showing a symbiosis between magic and religion. This syncretism of the beliefs and sensibilities established the religious and cultural background in the age of the Antonines and the Severians.

PALABRAS CLAVE

Imperio Romano, Apuleyo, demonología, magia y religión.

KEYWORDS

Roman Empire, Apuleius, demonology, magic and religion.

Fecha de recepción: 29/05/2009

Fecha de aceptación: 29/03/2010

*Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación (HAR2009-13597), del que soy la Investigadora Principal. Agradezco a los informantes las sugerencias bibliográficas.

Hay un cuerpo que rodea todo el conjunto del mundo y has de representártelo con forma circular porque es la forma del Todo...Ahora imagina que bajo el círculo de ese cuerpo están los 36 decanos, en el centro, entre el círculo total y el círculo del zodíaco, separando esos dos círculos y por decirlo así delimitando el zodíaco,, transportados a través del zodíaco junto con los planetas...El cambio de reyes, la sublevación de las ciudades, la carestía, la peste, el reflujo del mar, los terremotos, nada de todo esto se produce sin que influyan los decanos...

(Corpus *Hermeticum*, Stobaeus, excerptum VI)

Umberto Eco en su magnífica novela *El péndulo de Foucault*¹ refiriéndose a la época de los Antoninos escribía:

“¿Es usted consciente de la grandeza de la época, entre el segundo y tercer siglo después de Cristo?. No por los fastos del Imperio en su ocaso, sino por lo que entretanto estaba floreciendo en la cuenca del Mediterráneo. En Roma los pretorianos degollaban a sus emperadores, y en el Mediterráneo florecía la época de Apuleyo, de los misterios de Isis, de ese gran retorno de la espiritualidad que fueron el neoplatonismo, la gnosis...Tiempo felices, cuando los cristianos no habían tomado aun el poder y no se dedicaban a eliminar a los herejes. Época espléndida, habitada por el Nous, fulgurada de éxtasis, poblada de presencias, emanaciones, demonios y cohortes angélicas. Es un saber difuso, inconexo, antiguo como el mundo, que se remonta más allá de Pitágoras, hasta los brahmanes de la India, los hebreos, los magos, los gimnosofistas, e incluso hasta los bárbaros del extremo norte, los druidas de las Galias y de las islas Británicas..... El mundo estaba lleno de maravillosas correspondencias, de semejanzas sutiles, que era preciso penetrar, hacer que penetrasen en uno, a través del sueño, la oración, la magia, que permite actuar sobre la naturaleza y sobre sus fuerzas mediante la influencia de lo similar en lo similar. El saber es inasible, volátil, escapa a toda medida.”

Creo que no hay una mejor síntesis escrita sobre los diversos saberes y creencias de procedencia culta y popular que confluyeron en esta época a través del sincretismo, provocando un asalto a la racionalidad clásica, pero a su vez convirtiéndola en un escenario privilegiado para el estudio y la comprensión de las nuevas formas de expresión de la ideología de los sectores dominantes y cultos en estos siglos imperiales. Este plural bagaje ideológico, aunque en un sentido

1U. Eco, *El péndulo de Foucault*, ed. Bompiani-Lumen, 1989, 167.

sea producto de una integración social y política de los conquistados, sin embargo en su manifestación más profunda fue utilizado para justificar la dominación de los conquistadores y que éstos puedan asumir dicha ideología como propia, de forma natural y voluntaria, ocultando su verdadera dimensión como arma de control ideológico.

Partiendo de los presupuestos anteriores observamos que uno de los aspectos más interesante de las diversas manifestaciones religiosas de los siglos II-III d.C., antiguas y nuevas, posiblemente sea la creencia en esos seres intermedios, démones, que en secuencia jerárquica y funcional, sirven de vehículo de relación y comunicación directa entre los dioses y los hombres. Forma parte evidentemente de la interpretación que en este periodo se hacía del pensamiento de Platón y su desarrollo a través de su discípulo Jenócrates, en lo que se ha calificado como el platonismo medio², y su adecuación a los intereses concretos de la ciudad romana dentro del Imperio y al espíritu religioso, ecléctico y místico de la época.

En el caso de Apuleyo, su concepción teológica-demonológica es común a las de otros filósofos del platonismo medio: naturaleza trascendental de dios, el origen y movimiento del mundo, la jerarquía cósmica de los seres, la inmortalidad del alma, la relación de dios con los seres humanos y la acción demonológica³. En este sentido su concepción teológica-demonológica forma parte de ese ecléctico bagaje filosófico-religioso y cultural, en definitiva, que se fue desarrollando desde comienzos del Imperio, y que va configurando las formas ideológicas plenas de una época de cambio (ss. II-III), y en las que se introducían elementos procedentes de las creencias populares y formas de religiosidad ajenas al clasicismo, como el misticismo y ocultismo, precursoras del pensamiento de Plotino y Porfirio, en donde el filósofo se convierte en “hombre divino”⁴.

La demonología de Apuleyo, como hemos referido, parte de la idea de Platón (Banquete 202E-203 A) de que es a través de lo demoníaco como tiene lugar la relación dialogada entre dioses y hombres. A partir de esta fuente común, desarrollada por Aristóteles, al que se le considera como creador de la “demonología científica”, y por Jenócrates en un fragmento conservado en Plutarco (De defectu oraculorum 416 CD), y por el mismo Plutarco, Apuleyo elaboró su teoría demonológica, configurando una especie de koiné platónica⁵. Su demonología

2 E.R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80b... to a.d. 220*, Bristol, 1977, 306-317; F.E. Brenk, “In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period”, *ANRW* 2.16.3, 1986, 2068-2145.

3 Estas cuestiones fueron debatidas y tratadas en el I Encuentro-Coloquio de ARYS, publicado en J. Alvar-C. Blázquez-C.G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y dámones*, ed. Cátedra, Madrid 1989, en varias comunicaciones al respecto.

4 Porfirio, *Vida de Plotino*, Introducción y traducción de J. Igal, BCG, Madrid, 1982, 95-120. Cfr. M^a.J. Hidalgo de la Vega, “Hombres divinos: De la dependencia religiosa a la autoridad política”, *ARYS* 4, 2001, 211-229; C. Padilla, *Los milagros de la “Vida de Apolonio de Tiana”*, ed. El Almendro, Córdoba 1991, 176-180; Ead., “Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad: Apolonio de Tiana”, en A. Piñero (coord.), *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid, 2001, 141-162.

5 G. Luck, ed., *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo griego y romano*, ed. Gredos, Madrid, 1995, 79-86, 172ss (1^aed. 1985); B.L. Hijmans Jr., “Apuleius, Philosophus Platonicus”, *ANRW* II, 36.1, 396-475, esp. 425-447; Cl. Moreschini, “Apuleyo mago o *Apuleius Philosophus platonicus*”, en

se describe en sus siguientes obras: *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* (I, 11, 204-207), *De mundo* (344 ss), *Las Floridas* (x) y *Apología* (34, 2-4)⁶.

Apuleyo (*De Plat.* I, 11, 204-206), siguiendo a Platón, clasifica a los dioses en tres clases:

a) “La primera constituida por el único y solo dios soberano, ultramundano, incorpóreo....padre y arquitecto de este divino universo”.

b) La segunda categoría la forman los dioses astrales, *caelicolae*. Son los dioses visibles, los astros y los planetas con el Sol y la Luna a la cabeza⁷.

c) La tercera clase está formada por los dioses invisibles, que aunque “la naturaleza ha negado a nuestra mirada” (*De Plat.* II, 122), “son hijos del dios supremo y venerados por la gente ajena a la filosofía”, “sin religiosidad ni alcance de la verdad” y con prácticas culturales no apropiadas y no convenientes. En *De deo Socratis* presenta las tres categorías de seres animados: dioses, hombres y démones (Platón, *Timeo* 39e ss) y desarrolla detenidamente las funciones de estos últimos:

“Por otra parte, existen ciertos poderes divinos intermedios (*medioximi*) situados en el espacio del aire entre el sublime éter y las ínfimas tierras, a través de los cuales llegan hasta los dioses tanto nuestros deseos como nuestros méritos. Son los que los griegos denominan démones, mensajeros de preces y favores entre los habitantes de la tierra y los del cielo, que llevan y traen desde aquí peticiones y de allá ayudas como intérpretes y embajadores de ambas partes. Ellos mismos presiden, como dice Platón en el *Banquete*, todas las revelaciones, los diversos milagros de magia y toda clase de presagios. Cada uno de éstos, en efecto, tiene a su cargo el cuidado de aspectos especiales, según el campo asignado a cada cual: la conformación de sueños, el corte de las entrañas, la guía del vuelo de las aves y la indicación de sus cantos agoreros, la inspiración a los adivinos, el lanzamiento de rayos, el hacer iluminarse las nubes y todo aquello, en fin, por cuyo medio distinguimos el futuro. Y ha de pensarse que todo ello sucede por voluntad, poder y autoridad de los dioses celestiales, pero también por complacencia, celo y ministerio de los démones”. (*De deo Socratis*, VI, Trad. A. Camarero)⁸.

A. Pérez Jiménez- G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Mediterránea 9, Madrid 2002, 157-170.

6 Amado Jesús de Miguel Zabala, “Demonología en Apuleyo”, en *Héroes, semidioses...*, cit., 265-273; F. Gascó, “Devociones demoníacas (ss. II-III)”, en *Héroes, semidioses...*, cit., 231-243; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad en Apuleyo de Madaura”, en *Homenaje al Prof. J. M. Blázquez*, T. III, ed. Clásicas, Madrid 1996, 87-105.

7 P. Donini-G.F. Gianotti, “La luce della Luna in Apuleio. *De deo Socratis*, 1, 117-119 Oud”, *Rev. Filol. Instr. Class.*, Turín 119, 1982, 292-296.

8 A. Camarero, *Apuleyo. Tratados filosóficos*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968. *Ut plerumque somniis et uaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia uel superbia neglegatur...También...vel somniis conformandis vel extis fissiculandis*

En De Mundo (XXVII, 24 (351)) Apuleyo explica que el dios supremo transfirió directamente los poderes a los dioses invisibles. En esta categoría están los démones con poderes similares a los dioses, pero impregnados de una cierta irracionalidad que los aproxima a los hombres. Su naturaleza mixta es la que permite superar la incomunicación existente entre el mundo divino y el mundo material. Ayudan al género humano, pero Apuleyo, al igual que Plutarco (De Isid. 360 E-361 AB), los clasifica en buenos y malos (Apul. De deo Socratis, XII). Los démones buenos como Isis y Osiris, después de muertos, llegan a ser dioses⁹.

En la Apología (34.2-4) escribe:

“Aunque he de creer a Platón (Banquete 202 E) cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que le sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos....”.

Por tanto, como seres etéreos intermediarios entre los dioses y los hombres, pueden ser conmovidos por las súplicas y las plegarias o constreñidos por la eficacia de los ritos, legitimando así a nivel de representación todas las acciones sobre el mundo¹⁰.

En el De deo Socratis XV-XVI y Floridas X, 3, el de Madaura trata de estos seres intermedios y los divide en dos grandes categorías: aquellos que de algún modo tienen o han tenido una unión con el cuerpo, como los genii, los lémures, lares, larvas, manes, y los démones aéreos que nunca han estado ligados al cuerpo, como el Sueño cuyo poder es hacer dormir, el Amor, cuyo poder es mantener a uno despierto, y aquellos que están adscritos a cada uno de los hombres, es decir, el démon personal, cuyo referente más claro es el démon socrático¹¹.

Vemos, pues, que toda construcción demonológica se basa en una organización jerárquica de los seres animados que habitan el espacio cósmico: dios-éter,

vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis coruscandi caterisque adeo, per quae futura dinoscimus

9 Cl. Moreschini, “La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio”, *Maia* 17, 1965, 30-46; Id., “Divinazione e demologia in Plutarco e Apuleio”, *Agustinianum* 17. *Sogni, visioi e profezie nell'antico Cristianesimo*, Roma 1989, 269-280; J. Beaujeau, “Les dieux d'Apulée”, *Rev. Histoire de Religions* 200, 1983, 385-406; J. Alvar, “Isis y Osiris *daímones* (Plut., *De Iside* 360D)” en J. Alvar- C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), *Héroes...cit.*, 245-263.

10 J.J. Annequin, “Magie et organisation du monde chez Apulée” en J. Annequin-F. Dunand (eds.), *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 237, CRHA vol. 32, París, 171-208, esp. 183-185; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité greco-romaine*, París, Les Belles Lettres 1994; Id., “Theories of Magic in Antiquity”, in P. Mirecki-M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, ed. Brill, 2002, 92-104; M^a. J. Hidalgo de la Vega “La religiosidad..”, 100ss; Ead., “La demonología y la magia como representaciones del poder imperial. Las máscaras del poder”, en *El intelectual, la Realeza y el poder político en el Imperio Romano*, cap.III, Salamanca 1995, 153-187; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia en el Imperio Romano”, en S. Callau Gonzalvo (coord.), *Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, 2007, 104-120, esp.107ss; Id., “*Ex Oriente magia*: adaptación y cambios rituales en el mundo helenístico-romano”, en J.J. Justel-B.E. Solans-J.P. Vita-J.A. Zamora (eds.), *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*, Zaragoza 2007, 17-40 con bibliografía.

11 A. Camarero, *Apuleyo. Tratados filosóficos*, México 1968, pp. XXII-XLIX s.

démones-aire, y hombres-tierra, con el fin de dar una visión del cosmos unitaria, coherente y elaborada, que servía para justificar, legitimar y afirmar la necesidad de la organización jerárquica de la sociedad romana¹². Por otra parte, estas construcciones filosófico-religiosas han introducido de manera inseparable elementos de otros sistemas de pensamiento como la magia, los misterios, y divinidades integradas en la religión greco-romana procedentes de sistemas religiosos ajenos¹³, representativos de los conquistados en territorios orientales. Todo ello ha dado como resultado una cosmogonía/ cosmología en la que, por medio de un sistema de correspondencias y de representaciones simbólico-mágicas, se establece la unidad y solidaridad del cosmos y, en la que quedan ejemplificadas y legitimadas las “supuestas” solidaridad y unidad del Imperio romano, ocultando otras realidades de un sistema político basado en la sumisión de unos a otros, en los conflictos y en la violencia militar.

Ahora bien, en la medida en que esta cosmología instaure una visión del mundo, un sistema de representación, las creencias e ideologías religiosas actúan sobre la realidad en el marco de las relaciones sociales, a las que ayuda a mantener, reproducir o transformar, proceso que evidentemente no tiene que ser percibido en su esencialidad por las gentes que viven y practican estas creencias. Por eso, Annequin y Dunand se preguntan si se puede identificar en la religión “una violencia sin violencia” y “admettre que l'idéologie, du fait qu'elle est partagée par les dominants et les dominés, fait accepter aux dominés leur dependence”.¹⁴

Más allá de la elaboración teórica apuleyana, en la que se incluyen estos seres intermediarios en general, sabemos que los démones son criaturas de la noche, y que muchos de ellos aprovechan la oscuridad de la noche para llevar a cabo sus acciones malignas, actuando, en estos casos, como espíritus del mal. Las creencias en estos seres intermedios no es algo nuevo sino que responden a una idea primitiva desde Homero de lo numinoso, de fuerzas invisibles y desconocidas, que actúan y se expresan en los confines de la religión y la magia, y fueron utilizadas por los grupos dominantes en cada época para controlar ideológicamente a los sectores populares y legitimar la sumisión de los mismos.

Una vez que la batalla dada por los epicureístas en Roma, como Lucrecio, se había perdido, y sus intentos de “instrucción popular” quedaron totalmente marginados, quedaba tan sólo la utilización de la superstitione como religio y viceversa, en un intento por parte de los sectores cultos dirigentes de controlar política e ideológicamente a los sectores más pobres, pero también los más conflictivos. Esta práctica tan elogiada en su momento por Polibio (VI, 56,7) había sido denunciada continuamente por Lucrecio, para quien no había una diferencia entre una y otra¹⁵ (De rerum natura, I, 392: religionum animum nodis

12 J. Annequin, “Magie et organisation”..., en *Religions, pouvoir...*, 180-185; M^a. J. Hidalgo, “La demonología..”, 158ss; Ead., “La religiosidad..”, 90ss.

13 J. Alvar, *op. cit.*, 248

14 J. Annequin- F. Dunand (eds.), *Religions, pouvoir...*, Introd. , 12.

15 Lucr. *De rerum natura*, I, 392 dice: *religionum animum nodis exsolvere pergo*= “yo me propongo liberar el alma de los vínculos de la superstición (religio)”. Sigue siendo de gran actualidad B. Farrington

exsolvere pergo= “yo me propongo liberar el alma de los vínculos de la superstición (religio)”.

S. Agustín (Ciudad de dios, IV, 32) trata el problema de la deformación de la religión pagana a manos de los grupos dirigentes de la sociedad romana en un capítulo con título muy elocuente:

“Por qué motivo de utilidad las clases dirigentes paganas quisieron mantener al pueblo sujeto a falsas religiones”, en donde se dice: “tenían interés (alude a los grupos dominantes y los filósofos) no sólo en introducir la veneración de los démones, sino también imitarlos porque el mayor deleite de los démones es engañar”, y sigue el texto asimilando los hombres de estado con los démones ya que actúan en nombre de la religión para someter al pueblo persuadiéndolo a aceptar como verdad lo que ellos sabían que era mentira y ligándolo tan estrechamente a estas formas de creencias que podían subyugarlo y poseerlo, igual que hacían los démones con sus víctimas. Pero, como sabemos, el Nuevo Testamento está también permeado de demonología, y el culto Orígenes (s.II) apoyaba esta tesis. Incluso Tertuliano, aun aceptando las tres fuentes de información basada en la filosofía, la medicina y las Sagradas Escrituras, no dudaba de que estas últimas eran las que representaban la verdad (De anima) y, por ello, como dice Farrington¹⁶, para controlar la sociedad era necesario controlar “esa verdad”. El procedimiento cristiano de control ideológico de los sectores populares era similar y muy eficaz como se ha demostrado.

Observamos, pues, que paradójicamente el pensamiento epicúreo y cristiano, tan contrarios entre sí, aunque por motivos diferentes y diversos, concuerdan en esta crítica. Por eso, Luciano (s.II d.C.) en un intento de escepticismo racionalista pone al mismo nivel en su crítica al “impostor” Alejandro de Abonutico, a “ateos, cristianos y epicúreos”, en su protesta contra la religión de estado¹⁷. Considera el sofista que Alejandro tenía la ayuda de platónicos, estoicos y pitagóricos, mientras los epicúreos quedaron marginados¹⁸. Sin embargo, a pesar de su incredulidad y crítica a esa presencia desmedida de los démones¹⁹, que invadían las creencias, populares y cultas, en lo sobrenatural, su testimonio,

ton, *Scienza e política nel mondo antico*, Milán, ed. Feltrinelli, 1960, 154-206 (1ª ed. London, 1946).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 203.

¹⁷ Luciano, *Alejandro y Philoseudes*, 34 ss. cfr. B. Farrington, *op. cit.*, 202; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Hombres divinos...”, 220-224.

¹⁸ F. Gascó, “Magia, religión o filosofía. Una comparación entre el *Philoseudes* de Luciano y la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato”, *Habis* 17, 1986, 271-281; ID., “El asalto a la razón”, en J.M. Candau-F. Gascó-A. Ramírez de Vergel (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, 1990, 25-44; M^a. J. Hidalgo, “Hombres divinos”, 211-230.

¹⁹ M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, París, 1937, 135-330, esp. 212-223; C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), 1986, 46ss; F. Gascó, “Devociones demoníacas”, 231-243, esp. 232.

como contrapunto, constata dichas creencias en su obra *Philoseudes* (16-17), en donde se produce un careo entre un platónico imaginado (Ión) y el escéptico Tiquíades, su alter ego.

También Apuleyo en su novela *El asno de oro* establece un debate entre dos personajes ficticios sobre la verdad de estas creencias, en este caso referido a la magia, (I,2-3): El que lo narra es Lucio, protagonista principal de la novela.

“Iba yo camino de Tesalia.....y me sumo, como tercero, a dos compañeros de ruta que casualmente iban delante a muy poca distancia.....Uno de ellos estallando de risa exclama: “Ahórrate unas mentiras tan absurdas, tan disparatadas”..... El primer interlocutor dijo: “!Si, mentira todo eso!, tan verídico como si alguien pretendiera afirmar: basta un mágico murmullo.....y los ríos vuelven hacia atrás, es posible encadenar e inmovilizar a los mares, adormecer el soplo de los vientos, detener la marcha del sol, atraer el rocío de la luna, arrancar del cielo las estrellas, suprimir el día y alargar la noche”.

A continuación Lucio toma la palabra y se dirige al incrédulo:

“¿No estás acaso rechazando con tus oídos sordos, tu entendimiento obtuso, lo que puede ser exacta realidad?. Por Hércules, no peques de listo: los peores prejuicios hacen ver mentiras en lo que uno nunca ha visto u oído simplemente porque ello sobrepasa el alcance de nuestra inteligencia; un examen detenido te convencerá de que tales hechos son no sólo evidentemente ciertos, sino hasta fácil de ejecución”.

Además comienza su obra con estas palabras:

“Yo, por mi parte, voy a mostrarte, enlazadas en esta narración milesiana, una serie de historias variadas....de modo que veas maravillado transformarse las figuras y la condición de algunos hombres en otras diferentes y retornar de nuevo a su antiguo ser, por una transformación inversa” (Met. I, 2).

Aunque en los primeros libros de la novela se hable fundamentalmente de hechizos y prácticas mágicas ejercidos por magas, sin embargo el uso del léxico relacionado con estas actividades es similar al que desarrolla en su teoría demonológica, e incluso en algunos pasajes del isíaco libro XI.²⁰

En el marco de su demonología, me centraré en esas criaturas nocturnas denominadas larvas, lémures, y manes, consideradas divinidades ctónicas (De deo Socratis, XV-XVI). Es conocido por todos que las larvas y los lémures son nombres con los que en latín se nombran a los espectros, a los espíritus de los

20 J. Annequin, *op. cit.*, 173-177 ya puso de manifiesto la unidad en su diversidad de saberes y prácticas de la visión del mundo de Apuleyo. En la misma línea M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Magia y religión en la obra de Apuleyo”, *Zephyrus* 30, 1980, 224-234; Ead., *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano*, Salamanca 1986, cap. V, 67-84; Ead., “La religiosidad..”, 95ss; Ead., “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *Las Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (libro XI)”, *SHHA* 25, 2007, 373-396. De manera general, F. Marco Simón., “*Ex Oriente magia*”, 23-31.

muertos y están estrechamente relacionados con el culto a los muertos, y con el miedo (Ovid. *Fastos*, II, 533-547; 547-557; Virg. *Aen.*, X 633-642).

Los lémures son sombras o fantasmas de los muertos (Ovid. *Fastos*, V 419-447), que Apuleyo asimila a veces a los lares (De deo Socratis, XV) y, aunque en muchas ocasiones, se identificaban y se confundían unos y otros, los lares, son los espíritus tutelares de los difuntos encargados de velar todo lo doméstico y los lémures eran espíritus de los muertos que por sus errores y faltas en la vida “son castigados con la ausencia de moradas”, vagan errantes y pueden ser maléficos sobretodo para los hombres malvados y perversos²¹. Aunque son de carácter menos terrorífico que las larvae, según parece, volvían a la tierra determinados días del año para atormentar a los vivos, y se les conjuraba en las fiestas nocturnas Lemuria, en el mes de mayo, como cuenta Ovidio en el texto citado. Con todo, representan el lado tenebroso y oscuro de la vida y precisamente por el miedo que provocaban se realizaban diversos cultos y ritos para calmarlos²².

Las larvae para Apuleyo (De deo Socratis, XV) son también “fantasmas errantes de los muertos, sin morada”, que se aparecen por la noche produciendo visiones terroríficas, y provocando terror en quienes sufren estas visiones.

En la literatura en general, las larvae son quienes llevan consigo la huella de algún crimen y/o la marca de un fin trágico y violento; su acción sobre los vivos se considera funesta y su naturaleza es invariablemente perversa. Según autores latinos (Ovidio, *Fastos*, 419-447; 547-557, Virgilio, *Eneida* X 633-642)²³ se les asociaba con las almas de los malvados que volvían para atormentar a los seres vivientes. Eran sombras o fantasmas de aspecto siniestro que se aparecían a los humanos de diferente forma: como espectros pálidos de rostro contraído o esqueletos capaces de adoptar actitudes grotescas y caricaturescas. Otras veces bajo la figura de personajes famosos y/o legendarios, y otras revestidos de connotaciones relacionadas con el arte de la danza o de la música.

No obstante, la iconografía clásica representa a las larvae de muy diversas maneras y no siempre relacionadas con lo siniestro. Por ejemplo, a veces aparecen en actitud de lucha, y otras emulando posturas que invitan al diálogo; en conjunto se destacan los atributos relacionados con el alma -como la mariposa- o con la abundancia y la riqueza, en cuyo caso aparecen rodeadas de jarras de

21 E. Jove-Duval, *Les morts malfaisants. Larvae, Lemures d'après le droit et les croyances populaires des romains*, París, 1924, 20 ss; A. Camarero, *op. cit.*, n. 43, CIV; M^a-J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad..”, 88-105, esp. 89. Referido a los sueños de emperadores cfr. M. Requena Jiménez, “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae* 3, 2006, 83-107.

22 Una ancestral tradición nos da cuenta de que los antiguos romanos realizaban diversos actos, tendentes a pacificar a los “Lemures”, los cuales consistían en golpear una vasija de bronce, después de haber arrojado hacia atrás puñados de habas verdes -tal como exigían los rituales al uso-, al tiempo que voceaban y arengaban a los espíritus de sus antepasados para ahuyentarlos. Todo ello debería llevarse a cabo la medianoche de los tres días del año reconocidos como nefastos (“Nefasti”), que caían al finalizar la primera mitad del mes de mayo. El principal protagonista debería ser el “pater familias”; éste iniciaría todo el ceremonial una vez que hubiera caminado descalzo hasta encontrar una fuente para lavarse en ella y quedar limpio. Durante ese tiempo permanecerían cerrados los templos y lugares de culto y quedaría prohibida, así mismo, la celebración de esponsales o cualesquiera otras actividades afines.

23 Grupo Tempe, *El reino de la noche en la Antigüedad*, Alianza editorial, Madrid, 2008, 51-53.

vino, cornucopias repletas de flores y frutos, guirnaldas, etc. Todo lo cual indica que las larvas también aparecían relacionadas con el placer y la dicha.

Los manes para el de Madaura tienen una condición incierta e Isidoro de Sevilla (Etimol.8,9,100) dice que “Apuleyo los llama por antífrasis manes, que quiere decir humilde y modesto, siendo así que son terribles y criminales”. En líneas generales y en muchas ocasiones, todos ellos son usados como términos que designan a los muertos en general, bajo su aspecto más terrorífico.

Lucrecio (De rerum natura, I, 129-135), en la línea racionalista del epicureísmo, al referirse a estos seres nocturnos calificados como espectros, dice que lo que “importa sobre todo es indagar con sagaz raciocinio de qué elementos constan alma y espíritu, y qué cosa es esa que, saliendo a nuestro encuentro cuando estamos despiertos pero debilitados por la enfermedad, o sepultados por el sueño, llena de pavor nuestra mente, hasta hacernos creer que oímos y vemos cara a cara a seres que han afrontado ya la muerte y cuyos huesos abraza ya la tierra”. Por ello, para el autor la manera de que el hombre pierda el temor a la muerte y a la vida de ultratumba es el conocimiento de la naturaleza por el que se libera²⁴.

A pesar de los intentos racionalistas de distinguir entre animus y anima, de eliminar el miedo a la vida de ultratumba y de criticar toda esa amalgama irracional de diferentes creencias de origen diverso, el hecho concreto es que era inútil fijar una frontera entre los diversos saberes y creencias: todos ellos se confundían. Es más, las elites cultas intentaron por todos los medios de apropiarse de las creencias populares que se enmarcaban en los espacios de la brujería, despojándolas de los aspectos más conflictivos para la ideología dominante pero manteniendo su eficacia ideológica de sumisión. Los límites entre estos ámbitos del pensamiento estaban completamente difuminadas y por muchos intentos de separar una magia, concebida como divina disciplina (teurgia) de una magia grosera (goetia), todo era inútil. Así lo indican múltiples referencias en la literatura de la época, en las tabellae defixiones, en los papiros mágicos, en las fuentes jurídicas y en la propia literatura cristiana²⁵.

A continuación vamos a analizar la manera en que esta mezcla de creencias se manifestaban en el pensamiento de Apuleyo a través de sus obras; con algunas referencias a otros autores.

Como sabemos, el Madaurensis fue acusado por Emiliano, cuñado de su esposa Pudentilla, de practicar sacrificios nocturnos con su amigo Quinciano (ζ) (Apol. 57-60)²⁶, de los que se defiende de manera un tanto ambigua, utilizando

24 *De rerum natura*, I, 140-150: “Preciso es que nosotros desterremos estas tinieblas y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día, sino pensando en la naturaleza”. Cfr. Introd. de D. Plácido a Lucrecio, “*De la naturaleza*”, traducción del abate Marchena, Madrid, 1968, 21-27.

25 Horacio, *Epist* II, 2, 208: *Somnia, terrores mágicos, miracula, sagas/Nocturnos lemures portentaque thessala negas?*; *Epist* V, 90 ss asimila las larvas a los vampiros; Horacio, *Sat.* II, 7, 81, 93, las larvas se convierten en señores de los poseídos. Para las *tabellae defixiones* y literatura cristiana cfr. G. Goetz, *Corpus Glossariorum latinorum*, T. VI: *Thesaurus glossarorum emendatarum. Pars prior*, Lipsiae, 1899, citado por E. Jove-Duval. *Op. cit.*, 121-131 sobre las fuentes jurídicas y su interpretación; F. Graf, *La magia.*, cit., 139-156; F. Marco Simón, “*Ex Oriente magia.*”, 24ss; Id., “Los espacios de la magia.”, 108-110.

26 A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, RVV, IV, Giessen, 1908

más los entresijos procesales que exponiendo una explicación científica o religiosa de la misma. Además le acusan de prácticas mágicas con una estatuilla en forma de esqueleto, fabricada en secreto, y que según el autor es la estatuilla de Mercurio (Apol. 61,2-8; 63,4-9). Posiblemente, como expresa D. Plácido, siguiendo a J.J. Annequin,²⁷ este aspecto mágico sea el más cercano a la brujería y, por tanto, difícil de asimilar. No de forma casual es la única acusación que no aparece en el resumen final y, por la que podría haber sido realmente condenado.

Esta figura descarnada, según sus acusadores, representa “un cadáver espantoso; en una palabra, un infernal y horrible espectro” (omnino euisceratam formam diri cadaueris fabricatam, prorsus horribilem *et* larvalem, 63,1)²⁸. Sin embargo, Apuleyo traslada los términos de su defensa al plano religioso y responde que “es una hermosa figura” que muestra el rostro risueño y juvenil del dios, con los cabellos ensortijados bajo los bordes de su sombrero, y con sus “dos alitas simétricas” y el manto alrededor de los hombros (Apol. 63, 6-8), lo califica como deus iste superum et inferum commeator (Apol. 64,1)²⁹ y advierte que “quien toma a esta figura por un espectro infernal está poseído él mismo por los espíritus del infierno”: Hunc qui sceletum audet dicere, profecto ille simulacra deorum nulla uidet aut omnia neglegit; hunc denique qui larvam putat, ipse est larvans (63,9).

A continuación Apuleyo se dirige a su acusador Emiliano de manera claramente amenazadora: (cap. 64,1)

“Ojalá, Emiliano, en pago de esta mentira, este dios que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el mundo infernal, te premie (duit) con la maldición de los dioses del cielo

sigue siendo imprescindible en muchos aspectos; P. Vallette, *L'Apologie de Apulée*, Les Belles Lettres, Paris, 1908, 2-87, realiza un estudio completo y sistemático del proceso judicial, tanto de las acusaciones como de las réplicas de defensa. En el mismo sentido, J.J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I-II d.C)*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1973, 111-116; F. Graf, *La magie...cit.*, 79-106; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Magia y religión”, 185-224, Ead., *Sociedad e ideología*, 67-84; Ead., “La religiosidad”, 87-105.

27 “Materiales”, 134; J.J. Annequin, *Recherches...*, 114.

28 Estaba muy extendida la fabricación de estatuillas de los dioses con un fin mágico. Su centro de difusión evidentemente sería Egipto en un principio. Los papiros mágicos ofrecen recetas sobre su construcción y los medios para animarlas (IV 1841). No es casualidad que Nerón tuviese una estatuilla de estas regalo de “*plebeius quidam et ignotus*” (Suet. *Nerón*, 56). El racionalista Luciano satiriza sobre las creencias en ellas (*Philoseudes*, 42), y Filóstrato (VA., 5, 20) las menciona como amuleto y en el s.III Porfirio citaba un oráculo de Hécate dando instrucciones para la confección de una imagen que había de procurar al devoto una visión de la diosa durante el sueño. En los *Papiros Griegos Mágicos* (PGM IV 1841) aparece un personaje que fabrica una de estas estatuillas y le pide que le envíe sueños (*somnia*). En el diálogo hermético tardío de *Asclepius* se dice: *statuas animatas sensu et spiritu plenas* que predicen el futuro. Cfr. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, 274 s; A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Mediterránea 9, Madrid 2002.

29 E. Jobbé-Duval, *op. cit.*, 103, n.2, considera que el Mercurio romano no era conductor de los muertos. Apuleyo podría referirse aquí al Hermes *basileus*, al que posteriormente lo considera “señor del universo y creador de todas las cosas” y del que no puede decir su nombre. Se refiere al Uno de los neoplatónicos o al Hermes Trismegisto, autor del gnosticismo (Apol., 64, 7-8). Cfr. Festugiére, *La revelation d'Hermes Trismegistos*, IV, Les Belles Lettres, Paris, 1954, 102 ss; J. Annequin, “Recherches...” , 114; M^a.J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad”, 91-92 y notas.

y del infierno y acumule sin pausa ante tus ojos los fantasmas de los muertos, todos los espectros que por doquier existen, todos los lémures, todos los manes, todas las larvas, todas las apariciones nocturnas, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros, de las que, por cierto, no estás muy lejos tanto por tu edad como por tu conducta”.³⁰ (Trad. Santiago Segura Munguía, ed. Gredos, Madrid, 1980).

Esta amenaza arrojada sobre su acusador recuerda más un conjuro mágico³¹ que una explicación religiosa, y proyecta sobre las larvae categorías negativas, de maldad, con un lenguaje muy agresivo. Además, se sirve del nombre del dios para lanzar la maldición. Este semi-conjuro recuerda acciones similares descritas en la novela apuleyana, donde se narran apólogos en los que se describen la acción de las larvas y espectros en general en el ámbito de la magia. Veremos algunos ejemplos:

El término, larvale, aparece en la novela (I,6.1-3), cuando el personaje de Aristómenes describe la figura de Sócrates, que había sido objeto de la magia Méroec:

“Estaba sentado en el suelo, cubierto a medias con un manto andrajoso y harapiento. Su palidez le hacía parecer otro, y estaba tan desfigurado (*deformatus*) y esquelético que daba pena.....Te me apareces aquí, para deshonra y escarnio nuestro, como una sombra fantasmal (*larvalem*)”. Incluso en la Apología (c.31) habla de Hécate como reina de los muertos maléficos, que preside la magia y es la reina de las larvas (*...et Luna noctium conscia et manium potens Trivia*)³².

La relación de las larvas con la magia es un fenómeno que formaba parte del contexto de creencias religiosas y populares de los romanos, como ya hemos referido. Se sabe que los magos/as coaccionaban a estos seres con sus poderes para que obedecieran sus órdenes y las que vinieran de Hécate, como reina de la magia³³. Así las larvas se convertían en instrumentos de la brujería. Pero también sabemos que los médicos se servían de recetas mágicas sin que se expusie-

30 *Apol.* LXIV, 1: *At tibi, Aemiliane, pro isto mendacio duit deus iste superum et inferum commeator utrorumque deorum malam gratiam semperque obuias species mortuorum, quicquid umbrarum est usquam, quicquid lemorum, quicquid manium, quicquid larvarum, oculis tuis oggerat, omnia noctium occursacula, omnia bustorum formidamina, omnia sepulcrorum terriculamenta, a quibus tamen aeuo et merito haud longe abes*

31 J. Bottéro, “Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie”, en A. Moreau-J.C. Claude Turpin (eds.), *La Magie, vol 1. Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier 2000, 63-76.

32 *Trivia* se refiere a la trifuncionalidad de Hécate: diosa lunar, infernal y de las encrucijadas. Igualmente en *Apul. Met.* XI, 2...*seu nocturnis...triforme larvales...propitiaris*. Proserpina es Hécate en el marco del sincretismo religioso de la época. También *Met.* XI, 5...(*Hecate*) *regina manium*. Ya Virgilio *Aen.* VI, 247 decía: *Voce vocans Hecaten coeloque Ereboque potentem*.

33 M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La imagen de la mujer en la magia como expresión de la diferencia de género”, en P. Sáez –S. Ordóñez (eds.), *Homenaje al Prof. Francisco Presedo*, Sevilla 1994, 495-512; Ead., “Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain”, *DHA* 34.1, 2008, 27-43.

ran a castigo penal alguno, y algunos de sus actos y conocimientos se describen en la Apología (40, 4; 42, 5) y en la novela.

Otro ejemplo lo tenemos en uno de los apólogos de la novela (Met. IX, 29-30), donde se describe con erudición jurídica la posesión de un molinero por una larva. Se trata de una historia de adulterio cometido por una mujer, que despechada al ser repudiada por su marido humillado, recurre a una hechicera para que “calme a su marido y reconcilie su matrimonio o....que suscite algún fantasma (larva) o alguna divinidad infernal (aliquo diro numine)³⁴ para poner violentamente fin a sus días”. Como la maga no consigue la primera opción, “se indigna contra los poderes divinos” y envía al marido engañado el fantasma (umbram) de una mujer que ha perecido de muerte violenta. Este espectro con rasgos desfigurados y vestido con harapos, pálido y horrible (recordar la descripción anterior de Sócrates) pone la mano sobre el molinero (manus iniecto) y lo lleva a su aposento (deductio in cubiculum) y, después de mucho tiempo al no dar señales de vida, los servi entran en el dormitorio y lo hayan colgado de una viga, pero en la estancia no había rastros de la mujer.

Merece la pena destacar algunos aspectos importantes de esta narración. En primer lugar, la mujer aparecida era una condenada a muerte, con lo que su muerte violenta había impedido, según el derecho religioso romano, que su cuerpo recibiera la sepultura ritual debida, con lo que su larva quedaba errante fuera de toda comunidad religiosa y sin relación, pues, con la ciudad y la familia. Sabemos que la religión de los muertos mantenía lugares sociales y jurídicos que los relacionaban con los vivos, con sus familias y con la ciudad. En general, son las llamadas quiescentes animae que siguen integradas en las estructuras ciudadanas y familiares que se extienden a lo que podemos designar “la ciudad de los muertos” y, por tanto, están afectadas por el culto público y familiar que se les rinde y con cuyas prácticas quedaban fijadas a la tumba.³⁵ En cambio las larvas que no han recibido la sepultura ritual, a causa de haber sufrido una muerte violenta y/o prematura, se convertían en outsiders, extranjeras de la comunidad religiosa y de la ciudad, buscando venganza entre los vivos por su situación.

Los insepulti, pues, como se expresa en la literatura y el derecho, sufrían la privación del culto público y privado, y quedaban errantes en agitación pepe-

³⁴ *Dirae* son señales funestas que también aparecen en las operaciones mágicas y en las *tabellae defixiones*.

³⁵ Son numerosas las referencias literarias y jurídicas. Cicerón, (*Leg.* II, 9) decía: “Dad a los dioses manes lo que es debido, pues son los hombre que han abandonado la vida, tenedlos pues como seres divinos” y en sus sepulcros se inscribía la fórmula *diis manibus* y delante había un altar para realizar los sacrificios. También Virg. *Aen.* IV, 34 : “Allí viven los dioses enterrados, *manesque sepulti*”; Plinio el Joven, *Epist.* VII, 27, 2-3: *...rite conditis manibus*; Apul. *Met.*, IX, 31, *...rite completis apud tumulum sollemnibus...* Lucano (IX, 234; IX, 54; IX, 62) cita a los *insepulti* como los que no tenían un *iustum sepulchrum*. Sobre el enterramiento justo y su relación con el derecho público y privado cfr. E. Jove-Duval, *op. cit.*, 50-92 con referencias literarias y jurídicas; F. Cumont, *Lux perpetua*, 22; J. Annequin, “Recherches...”, 59s con referencias de autores clásicos; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia..”, 110; F. Marco Simón- F. Pina Polo- J. Remesal, (eds.), *Formae mortis. El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona 2009.

tua, y por su precariedad y extranjería eran susceptibles de ser invocados por las magas/os para sus prácticas maléficas.

En segundo lugar, con la expresión *deductio in cubiculum* del apólogo se indica el grado de sometimiento y sumisión al que queda vinculado el molinero. En cierto modo recuerda la sumisión en la que cae el *addictus* (deudor) respecto del poder de su acreedor, aunque en este último caso la sumisión termine con el pago de la deuda. Es como si las larvas se convirtieran en sus señores³⁶.

El molinero, *larvatus*, se ahorca y después se aparece lejos de allí en sueños a su hija para que le venga y formule una acusación criminal contra su mujer, que finalmente será procesada bajo la ley de adulterio y de maleficio.

Si, como hemos visto, el *larvatus* es el hechizado, el término *larvans*, que usa Apuleyo (Apol. 63: *hunc denique qui larvam putat, ipse est larvans*) designa al que hechiza³⁷, mejor que al hechizado según la traducción de Lisardo Rubio, y con ella amenaza a su acusador.

Este relato apuleyano recuerda la célebre narración de Plinio el Joven (Ep. VII, 27,5-9) sobre una casa encantada de Atenas, que compró a bajo precio el filósofo Atenodoro y de la que se había apoderado el espectro de un viejo, insepulto, con larga barba y cabellos blancos. Era un esqueleto con cadenas en pies y manos que merodeaba por la casa asustando cruelmente (*tristes diraeque noctes per metum*) a sus moradores hasta el punto de que tuvieron que abandonarla. Atenodoro con la ayuda de los magistrados logró desenmascarar al espectro por medio de órdenes amenazadoras y una vez enterrado el cadáver de manera pública, *collecta publice sepeliuntur*, las apariciones nocturnas cesaron: *Domus postea rite conditis manibus caruit*. A pesar de que este espectro es evidentemente una larva, Plinio prudentemente usa el término de *manes*.

En la misma línea, pero como parodia crítica de estas creencias, podemos citar la comedia de Plauto, *Mostellaria* (II, 2, 66ss; 497-505) que se basa también en la historia de una casa encantada. La casa estaba invadida por un espectro que aterrorizaba a los que vivían allí hasta que los expulsó de la misma y no dejaba entrar a nadie. Se descubrió que el muerto era un huésped asesinado a su vez por su huésped y enterrado secretamente en la casa sin haber recibido los honores rituales³⁸.

Sin embargo, posiblemente la mejor descripción del deseo de venganza y odio de los *insepulti* sobre sus asesinos es la realizada por Ovidio en su maldición amenazadora (*execratio*) contra el que llama *Ibis* (*Ibis*, 135-190). Las imprecaciones (*devotiones*) que se vierten en ella tienen poder mágico³⁹, aunque no aparezca escrita en una tablilla, y puede ser el instrumento de una muerte

36 Cf. Horacio, *Sat.* II, 7, 8, 93 y *Perse*, V, 129-130 al referirse a las pasiones y a la doctrina estoica sobre el hombre libre. E. Jobbée-Duval, *op. cit.*, 119.

37 En el mismo sentido, Apul. *Met.*, I, 6: *larvale simulacrum* = exorcismo.

38 Lucano, *Farsalia*, I.VI describe la lúgubre consulta de los cadáveres de los *insepulti* ante el campamento de Pompeyo.

39 Las magas amenazan al muerto con sus *devotiones*, maleficios de carácter genérico, y con *diras invocare* a fin de constreñir al muerto para que conteste, como se ve en Apuleyo, *Met.* II, 29; J. Annequin, "Recherches...", 61-63, considera que la obra *Ibis* de Ovidio responde a una *devotio* clásica y sigue el mismo plan que la de los papiros mágicos, siendo imposible distinguir una *devotio* lícita de la ilícita.

simbólica. Lo mismo podríamos pensar que sucedía en la maldición de Apuleyo a su acusador Emiliano, ya referido.

“Mientras los tracios luchan con el arco y los yázigos con la lanza, mientras sea templado el Ganges, frío el Danubio, mientras los robles tengan robles, suaves pasto los campos, mientras tenga el etrusco Tíber aguas cristalinas, estaré yo en guerra contigo; ni siquiera la muerte pondrá fin a mis iras, sino que daré violentas armas a mi ánima para luchar contra la tuya.

También, entonces, cuando me disperse en el vacío de los aires, mi sombra exangüe odiará tu forma de ser. También entonces vendré, sombra que no olvida tus actos, y en forma de esqueleto perseguiré tu rostro. Tanto si me muero consumido por larga enfermedad, que no quisiera, como si me libera una muerte violenta, o si naufrago, soy juguete de las inmensas olas, y se come mis entrañas un pez remoto, o si aves de tierra extraña desgarran mis miembros, o si de mi sangre tiñen sus hocicos los lobos, o si alguien se digna sepultar mi cuerpo exánime y ofrecerle una hoguera plebeya, sea cual sea mi suerte, intentaré arrancarme de las orillas estíguas y lanzaré vengador hacia tu cara mis heladas manos. Me verás si estás despierto, y en las calladas sombras de la noche, como si me hubiera aparecido a ti, te ahuyentaré el sueño. Así que, hagas lo que hagas, volaré por delante de tu cara y tus ojos quejándome, y en ninguna parte encontrarás reposo. Sonarán golpes crueles, y serpientes enrolladas, y ante su cara culpable humearán antorchas.

Estas calamidades te azotarán en vida, las mismas cuando estés muerto, y más breve será tu vida que tus castigos. No te corresponderá funeral, ni las lágrimas de los tuyos: se te arrancará la cabeza sin que la lloren, y serás arrastrado por la mano del verdugo entre los aplausos de la gente, y su gancho se clavará en tus huesos. De ti huirán hasta las mismas llamas que todo lo consumen, y la tierra justiciera escupirá fuera de sí tu cadáver aborrecido. Con sus garras y su pico te sacará las entrañas lento el buitre y ávidos perros despedazarán tu corazón embustero, y que tu cuerpo sea motivo de disputa entre lobos insaciables.

(.....) Aquí te herirá el costado con su látigo una de las Furias para que confieses en su totalidad tu delito, otra dará a las serpientes del Tártaro tus miembros despedazados, la tercera cocerá al fuego tus humeantes mejillas. Tu sombra criminal será atormentada de mil maneras, y Éaco será muy ingenioso en inventar suplicios para ti”.⁴⁰

40 Traducción Ana Pérez Vega, Madrid, 2001 BCG del latín: *Tecum bella geram, nec mors mihi finiet*

Por tanto, los manes de los insepultos pasan a incluirse entre los espíritus malignos y vengadores, larvas, que no se resignan al anonimato de una muerte violenta y/o a la mutilación de su cuerpo, y perseguirán a sus asesinos hasta conseguir que se sepa la verdad, vengarse y se realicen los funerales debidos. Como sabemos las mutilaciones del cuerpo impedían también la correcta realización de los ritos funerarios, la imposibilidad de descanso para el espíritu del fallecido y su exclusión de "la ciudad de los muertos". Además era una práctica propia de la magia que conlleva un sacrificio descrito en toda su crudeza por Lucano (Farsalia VI), arrojando una atmósfera lúgubre al misterioso mundo de la magia antigua⁴¹.

Esta situación se describe en uno de los apólogos de la novela apuleyana (II, 20-30), mezclando lo serio y lo cómico. Se trata del episodio de Telifrón, en el que este personaje es a la vez víctima de tales acciones y narrador en primera persona del mismo. Estaba en la ciudad de Larisa (Tesalia) y fue a cuidar un cadáver a casa de una familia célebre y rica, para evitar que fuese mutilado durante las noches por las magas depredadoras⁴², pues "se dice que ni siquiera permanecen seguros los sepulcros de los muertos, sino que se roban de las tumbas y de las piras funerarias, algunos restos y trozos de cadáveres, para perdición de los vivos"⁴³, incluso estas viejas hechiceras "en el momento mismo de los preparativos fúnebres, se adelantan con rapidez de pájaro a los que proceden a la sepultura". A continuación se recuerda que "te encuentras en Tesalia, país en donde las hechiceras mordisquean los rostros de los muertos por todas partes y los trozos que arrancan les sirven de ingredientes para sus prácticas mágicas". Evidentemente este miedo a la mutilación de los cadáveres está relacionado con lo anteriormente dicho y por eso se contrataba a alguien para que vigilaran el cadáver por la noche. No sólo los fallecidos de muerte violenta o prematura, sino también los que habían sido mutilados pasaban a la categoría de insepulti, con lo que como larvas quedaban a merced de la magia y podían ser coaccionadas y utilizadas para acciones maléficas y vengadoras.

En el caso narrado quien sufrió la mutilación no fue el difunto guardado sino su guardián de igual nombre y el mismo error permite que el marido, en una resurrección pasajera provocada por Zatchlas, propheta primarius, descubra que fue asesinado por su propia mujer⁴⁴.

En otra narración apuleyana se cuenta la historia de Carite, hija de una fa-

iras/ Saeva sed innocuis manibus arma dabit./ Tunc quoque factorum veniam memor umbra tuorum,/ Insequar et vultus ossea forma tuos...

Me vigiliam cernes, tacitis ego noctis in umbris, / Exentiam somnos adesse tuos./ Denique quidquid ages, ante os osculosque volabo/ Et querar et nulla sede quietus eris..... (Ibis, 139 ss; 155 ss).

41 E. Jobb-Duval, *op. cit.*, 144ss, n. 14; J. Annequin, *Recherches...*, 61; F. Marco Simón, *Formae mortis*.

42 A. Stramaglia, *Aspetti di letteratura fantastica en Apuleio. Zatchlas. Aegyptius propheta primarius e la scena di necromanzia nella novella di Telifrone (Met. II, 27-30)*, XXXIII *Annali/1990 della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari 1991, 159-220 es interesante el estudio y la interpretación que hace el autor de estas escenas y su relación con la literatura fantástica.

43 Apuleyo, *Apol.* 64 en su amenaza a Emiliano alude a la presencia de las larvas cerca de las tumbas y hogueras para acechar a otros muertos para perseguirlos.

44 Otras mutilaciones se narran en *Met.* I, 13, 4-7.

milia muy rica que fue raptada por unos bandidos. Después de morir su marido Tlepólemo los padres estaban organizando una nueva boda con el hermano de éste. Entonces se aparece en sueños la umbra de su marido, “con toda la cara ensangrentada, pálida y desfigurada”, que le revela el asesinato del que ha sido víctima de manos de Trasilo, su hermano. Carite, al conocer la verdad de la muerte de su esposo, intenta retrasar su nueva boda con el asesino diciendo:

“No hagamos que lo prematuro de la boda provoque la justa indignación de los manes irritados de mi esposo; no los excitemos para que arruinen tu vida”.

Lógicamente se refiere al peligro y daño que los muertos maléficos, los insectos, infringen a sus enemigos, en este caso a la viuda y a su nuevo marido, que le asesinó y ante un matrimonio prematuro, sin guardar el luto debido.

Ejemplos y planteamientos similares aparecen en otras novelas y en la Vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato⁴⁵. En estos textos se narran también acciones de démones malignos: larvas, empusa, lamias que, en representaciones diversas, persiguen y atacan a los vivos, al tiempo que se produce una confusión entre demonología y magia. En todos estos casos será Apolonio de Tiana, especie de taumaturgo, mago u hombre divino, el que interviene para liberar a las víctimas de los ataques de estas criaturas de la noche.

Sabemos que la filosofía que más se asocia a la magia es la de tradición pitagórica con aspectos místicos muy amplios, pero con una autoridad y prestigio relevante en la historia de la filosofía griega⁴⁶. Por ello, no es extraño que Apuleyo recuerde que Pitágoras fue discípulo de Zoroastro y como aquél, muy versado en la magia (Apol. 31.2: *similiterque magiae peritum*) y tampoco extraña que Filóstrato (VA I,32) defienda a Apolonio del cargo de ser mago presentándolo como filósofo pitagórico (VI, 5), y sus prácticas, aunque tienen una clara similitud con la magia, son consideradas propias de la sabiduría pitagórica⁴⁷.

En un pasaje de la Vita (IV, 35) se dice que emperadores, como Nerón, consideraban que los filósofos solapaban su actividad con la dedicación a la magia y por ello, “el manto de filósofo era llevado entonces al tribunal bajo el cargo de hechicería”, aludiendo a la persecución de Nerón contra los filósofos y astrólogos. En la misma línea Apuleyo argumenta en su Apología (3, 6) que los imperiti, son los que trasladan a los filósofos los ataques a la magia, aludiendo obviamente a sí mismo. El mismo personaje popular de Apolonio podía ser considerado como “hombre divino” o como mago y, por eso, Filóstrato lo defiende de dicha acusación poniendo de relieve la superioridad de su conocimiento, formado en

45 Apolonio fue acusado de magia ante el tribunal de Domiciano. Filóstrato expone brevemente el desarrollo del proceso ficticio o real (VA VIII, 5-7), cfr. J. Annequin, *Recherches...*, 116-121; E.L. Bowie, “Apollonius of Tyana: tradition and reality”, *ANRW*, II, 16.2, 1978, 1652-99; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986, 157-183, cap. IV-V; M^a. José Hidalgo, “Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino?”, en *Actas II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra, 1993, 193-213; Eadem, “Hombres divinos”, 211-230; C. Padilla, *Los milagros...*, 176-180; Ead., “Hombres divinos..”, 141-162.

46 D. Plácido, “Materiales.”, 32.

47 J.J. Annequin, *Recherches...*, 116-122; D. Plácido, “Materiales”, 132; M^a. José Hidalgo de la Vega, “Apolonio de Tiana”, 209ss; Eadem, “Hombres divinos”, 211-219.

la ciencia y en la tradición pitagórica más rigurosa y mística. Pero hay que recordar, a su vez, que Varrón atribuye al propio Pitágoras la práctica de la nigromancia, sin duda utilizando escritos apócrifos neopitagóricos (Agust. Civ. Dei, 7,35). Esta misma idea recae sobre Nigidio Figulo (s.I a.C), figura significativa del renacimiento pitagórico, que no sólo escribió sobre sueños (fr. 82), sino que, según Apuleyo (Apol. 42,7), descubrió un tesoro escondido sirviéndose de niños como mediums.

Apolonio, en la biografía filastrotea, utiliza su “verdadera sabiduría”, es decir, el contacto con los dioses hasta encontrar el nous cósmico, adquirida de los brahmanes en la India para neutralizar las acciones demoníacas. En un caso puso en fuga a una empusa, especie de demonio o fantasma femenino, que se le apareció y “tan pronto se vuelve ya una cosa, ya otra, y que desaparece. Apolonio advirtió lo que era, así que se puso a insultar a la empusa y encargó a los que iban con él que hicieran lo mismo...La aparición se dio a la fuga chillando como los fantasmas” (II, 4)⁴⁸.

En otra ocasión cura a un joven poseído por un démon⁴⁹, que era el fantasma de un hombre muerto que se había enamorado de su mujer, pero como ésta injurió su lecho al casarse rápidamente con otro, aborreció a las mujeres y se apoderó de este joven (III, 38):

“De este hijo mío, que es extremadamente bello de ver, está enamorado el démon y no lo deja estar en sus cabales, ni le permite ir a casa del maestro o del arquero, ni siquiera estar en casa, sino que lo aparta a lugares desiertos. Ni siquiera tiene el muchacho su propia voz, sino que habla bajo y hueco, como los hombres, y mira con otros ojos más que con los suyos.....Y cuando se me ocurrió encaminarme aquí...el démon se manifestó, usando al niño como su intérprete, y me dijo que efectivamente era el fantasma de un hombre que murió en tiempos de guerra (muerte violenta) y murió enamorado de su mujer. Pero, como su mujer injurió su lecho, casándose con otro al tercer día de su fallecimiento, aborreció por ello el amor de las mujeres y se deslizó en este hijo mío..... El (démon) amenaza abismos y precipicios y matará a mi hijo si yo lo hiciera comparecer aquí.....Sacando (Apolonio) del pliegue de su vestido una carta, se la dio a la mujer. Estaba dirigida al fantasma con amenazas e intimidación”.

48 Es opinión generalizada el que en el mundo greco-romano se atribuía a las sombras de los difuntos ruidos y chillidos. El verbo técnico usado normalmente es *strideo*, verbo atribuido frecuentemente a los pájaros y otros animales y a las almas de los muertos. En los *Papiros Mágicos* IV, 2733 (s.IV d.C) se dice: espíritus “que silban salvajemente”. Pero también hay otros testimonios que más que gritos estridentes y silbantes hablan de susurros. Cfr: A. Stramaglia, “Le voci dei fantasmi”, en *Lo spettacolo delle voci*, a cura di F. De Martino-A. H. Sommerstein, Levante editori-Bari, 1995, 193-230, esp. 201 ss.

49 Anteriormente hemos expresado que estos démones, que entraban en los cuerpos de los vivos por la boca o la nariz, eran asimilados a las larvas en las fuentes literarias y jurídicas, cfr: E. Jouve-Duval, *op. cit.*, 118, n.4.

Otro caso de endemoniado se narra más adelante, en donde Apolonio consiguió expulsar al démon de su cuerpo con la autoridad con la que un amo se dirige a su esclavo, al tiempo que el espectro prorrumpía en gritos de pavor y cólera y prometiendo que no se apoderaría de nadie más. El joven poseso al salir del sueño dijo que “adoptaría los hábitos de Apolonio” (IV, 20). Posteriormente libra a los efesios de una plaga, representada en un démon maligno, expresión de las fuerzas del mal.

En otro ejemplo se cuenta el desenmascaramiento de otra empusa en Corinto (IV, 25), una especie de vampiro, a la que posteriormente llama lamia, que toma forma de mujer y “que cebaba de placeres a Menipo con vistas a devorar su cuerpo, pues acostumbraba a comer cuerpos hermosos y jóvenes porque la sangre de éstos era pura”; primero, pues, los posee y los reduce, incorporando así “los espectros relacionados con la diosa infernal Hécate”⁵⁰.

También Apolonio dialoga con el espectro de Aquiles (IV, 16), convocado por su sabiduría pitagórica y no “conjurando las almas con sangre de corderos”, se dice en el texto. Sin embargo, la manera y la actitud agresiva y conminatoria adoptada por Apolonio en su actividad es similar a la del mago que como sabemos funda su poder en la amenaza⁵¹. Situación similar ya la vimos con Apuleyo y su amenaza a Emiliano.

Estas criaturas de la noche en sus diversas manifestaciones, démones, empusas, lamias, espectros, son similares a las larvas apuleyanas, tanto en sus poderes malignos, en sus representaciones y en la utilización que se hacía de ellas en la magia.

Por ello, la pregunta sobre si estas acciones pertenecen a la religión o a la magia, pierde significado, ya que son lo uno y lo otro. Por eso en Apolonio confluyen dos tradiciones, la del mago-taumaturgo y la del filósofo-místico u hombre divino, más operativa para la época de los severos. En el caso de Apuleyo, también consigue defenderse de las acusaciones de magia, trasladando al ámbito filosófico-religioso lo que en realidad eran formas de pensamiento que bordeaban las prácticas mágicas, según nuestra percepción. Por eso dice que el sacerdote es al mismo tiempo magus, según el pensamiento de los persas (Apol. 25,9)⁵².

En este sentido no podemos separar en su persona al orador, al sofista, al sabio, al filósofo (como le gustaba llamarse), al mago y al místico. El lenguaje de la religión, la filosofía y la magia quedaban interrelacionados. El mismo Apuleyo denuncia ante el tribunal que por el sistema de acusación que le hace Emiliano, cualquier práctica religiosa podría ser interpretada como magia (Apol. 45, 6-7).

50 D. Plácido, “Materiales”, 135; E.L. Bowie, “Apollonius of Tyana”, 1675-79; M^a. José Hidalgo, “Apolonio de Tiana”, 208-213; Eadem, “Hombres divinos”, 224 ss.

51 J.J. Annequin, *Recherches*, 150, n.143; F. Graf, *La magie..cit*, c. VII, 231-160; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia..”, 108; A. Moreau-J.C. Turpin, *La Magie*. 4 vols. Montpellier 2000; M. Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid 2000; F. Marco Simón, “La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia”, *Mene* 1, 2001, 105-132; H.S. Versnel, “The Poetics of Magical Charm. An Essay on the Power of Words”, en M. Meyer- P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 2002;

52 En la misma línea, M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad..”, 87-105; Ead., “Apolonio de Tiana”, 210ss; Cl. Moreschini, “Apuleyo mago..”, 160ss.

Esto se explica porque participan de la misma estructura de pensamiento, al tiempo que se alimentan unos con otros y se utilizan a su vez como base para fundar y mantener su legitimidad. En definitiva, es así porque estas actividades reposan, como ya referimos antes, sobre una concepción unitaria y solidaria del mundo⁵³. Pero además, estos discursos ideológicos y las prácticas en las que se insertan, corresponden a una exigencia e inquietudes de las gentes; a unos deseos profundos y antiguos, y de ahí la eficacia de los mismos. Este es, en definitiva, el complejo escenario ideológico-cultural que se desarrolla en época de los Antoninos y los Severos, en donde cristalizan y se revelan en sus contradicciones y sincretismos las diversas corrientes filosóficas, religiosas orientales, místicas, místicas que venían prefigurándose desde comienzos del Imperio y su utilización como instrumento de control ideológico por las clases dominantes.

53 J.J. Annequin, *Recherches...*, 135-137; Id., “Magia et organisation” .., 175-184; D. Grodzynski, *Par la bouche de l'empereur*, Rome IVe s, 283; J. Gagé, *Basileia. Les Césars. Les rois d'orient et les mages*, , Les Belles Lettres, Paris, 1968, 7; M^a. J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, 167ss; F. Marco Simón, “Comunicación con la divinidad y mediación mágica” en *Congrés Internacional d' Historia de les Religions: “Homo Religiosus”. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca (en prensa).

NOCTURNAE AVES: SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y
FUNCIÓN MÁGICA EN EL MUNDO ROMANO

NOCTURNAE AVES: THEIR RELIGIOUS SYMBOLISM AND
MAGICAL FUNCTION IN THE ROMAN WORLD

ANTÓN ALVAR NUÑO

Universidad Rey Juan Carlos. (Madrid)

ARYS, 8, 2009-2010, 187-202 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En su artículo "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concluye destacando lo paradójico que resulta que los poderes demoníacos, asociados con lo marginal, lo liminal, lo caótico, aparezcan a menudo descritos bajo un rígido orden. En este mismo ámbito se puede incluir a las criaturas de la noche, que si bien están en general asociadas a la muerte y lo destructivo, también son objeto de ordenación sistemática y diferenciaciones tipológicas. Se analizan aquí el simbolismo religioso y función mágica de la lechuza (*noctua/tyto alba* en la clasificación linneana), el búho real (*bubo/Bubo bubo*) y la fantástica estrige para destacar cómo en el mundo romano la variedad taxonómica de las rapaces nocturnas se tiene en cuenta asimismo en la esfera religiosa.

ABSTRACT

In his paper "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concludes stressing the paradox between demonic powers, associated with the marginal, the peripheral and chaos, and the rigorously ordered way they are constantly described in graeco-roman sources. Nocturnal animals can also be included here: even if they are generally associated with death and destruction, they are object of taxonomic classification and present slight differences among them. This paper focus on the religious symbolism and magical function of the barn owl (*noctua/tyto alba* in the Linnaean classification), the eagle-owl (*bubo/Bubo bubo*) and the phantastic strix, in order to emphasize how in the Roman world the taxonomic variety of nocturnal birds is also considered in the religious sphere.

PALABRAS CLAVE

Taxonomía, simbolismo, religión, magia, noctua, bubo, strix.

KEYWORDS

Taxonomy, symbolism, religion, magic, noctua, bubo, strix.

Fecha de recepción: 17/01/2011

Fecha de aceptación: 01/03/2011

A grandes rasgos, se puede afirmar que según la mentalidad romana las aves nocturnas son seres ominosos, de mal agüero y funestos. Cualquier criatura cuyas costumbres no se lleven a cabo en plena luz del día tiene unas connotaciones negativas muy fuertes. Lo mismo ocurre con los *lucifugi*, esos seres humanos que escapan de la luz del día y hacen su vida durante la noche. Esa inversión de los hábitos, esa actitud noctámbula es un comportamiento desviado y execrable, puesto que la noche forma parte del dominio de la muerte. Séneca lo denuncia con especial profusión en una de sus *epístolas morales a Lucilio*: aquellos que viven en las tinieblas acaban por tener un cuerpo lánguido y frágil, y una carne cadavérica.¹ La relación entre la noche y la muerte, y el día y la vida queda explicada perfectamente en la epístola escrita por Séneca: es durante el día cuando la sociedad lleva a cabo las tareas productivas, mientras que la noche es desde un punto de vista económico todo lo contrario. Si no hay producción, se entiende que el resultado es funesto. Por ese motivo, los moradores de la noche se vinculan simbólicamente a la muerte –como en el caso de las aves nocturnas– o, al menos, a una actitud antisocial que debe ser denunciada.² Pero más allá de estas consideraciones generales, las criaturas de la noche en el mundo romano son objeto de reflexión, de catalogación según las particularidades de cada una y de usos simbólicos, metafóricos o ideológicos precisos para cada especie. La oscuridad no supone un impedimento para la percepción de las sutiles diferencias de sus moradores y de su intelectualización por parte de la mentalidad romana.³

Los principales manuales de ornitología greco-latina suelen destacar diferencias taxonómicas entre el mundo griego y el romano con respecto a las rapaces nocturnas.⁴ Para autores como André, Aristóteles distingue cinco especies diferentes, mientras que Plinio solo tres. Si bien es cierto que en un pasaje de la *Naturalis Historia* que hace referencia a estas aves el autor romano solo cita al *bubo* (el búho real), a la *noctua* (la lechuza) y a la *ulula* (el cárabo común), esto no quiere decir que los autores latinos distingan exclusivamente a estas tres

1 Sen. *Ep.* 122: *At istorum corpora qui se tenebris dicaverunt foeda visuntur, quippe suspectior illis quam morbo pallentibus color est: languidi et evanidi albent, et in vivis caro morticina est.* Sobre la vida noctámbula y sus implicaciones sociales, Ker 2004: 209-242.

2 Cf. Douglas 1990: 33: “How could we think about how animals relate to one another except on the basis of our own relationships?”

3 Smith 1978: 425-439. Cf. la famosa frase de Lévi-Strauss 1962: 132, “on comprends enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que «bonnes à manger» mais parce que «bonnes à penser»”.

4 Vid. D’Arcy Wentworth 1936; André 1967; Capponi 1979.

especies.⁵ A ellas habría que incluir dos más, el *otus* y la *strix*. El *otus* se suele identificar con el búho chico o la lechuza campestre, mientras que la *strix*, por sus peculiaridades, causa más problemas a la hora de identificarla incluso con una rapaz nocturna. Las fuentes latinas no son muy prolifas en la descripción del *otus* y de la *ulula*. Eso hace que resulte imposible saber qué tipo de significación religiosa podían tener, por lo que las vamos a omitir aquí para centrarnos en la *noctua*, el *bubo* y la *strix*, sobre los cuales hay una información mucho más detallada. Por otro lado, nos vamos a limitar la concepción religiosa de las rapaces nocturnas entre los autores latinos y a otro tipo de materiales relacionados con ellas provenientes de Italia y, a partir de época augústea, del Mediterráneo Occidental. El contenido simbólico de las rapaces nocturnas en el mundo griego es lo suficientemente rico como para ser estudiado aparte y, si bien es cierto que puede haber ciertas similitudes con el del mundo romano, también hay fuertes diferencias que deben ser analizadas dentro de su contexto particular. Algunas de esas diferencias, a las que haremos referencia aquí, no serán analizadas en detalle si se trata de casos procedentes del mundo griego, puesto que hacerlo llevaría demasiado espacio.

LA LECHUZA (γλαύχ, NOCTUA).

De entre las cinco especies que nos ocupan, la que tiene una simbología más particular es quizá la lechuza. En el mundo romano, al igual que ocurre con el mundo griego, se la considera el ave consorte de Minerva. No cabe duda de que la asociación entre Minerva y una lechuza es un préstamo proveniente de Atenas. Conviene subrayar que no en todo el mundo griego se entiende a la lechuza como un símbolo de Atenea; hay ocasiones en las que se percibe como un ave de mal agüero. Así ocurre, por ejemplo, en un fragmento de Menandro en el que el cómico enumera los malos presagios de la naturaleza, entre los que está la visión de una lechuza;⁶ o en un epigrama compuesto por Dionisio y recogido en la *Antología Palatina*, en donde se realza la tragedia ante la muerte de un poeta indicando que hasta las lechuzas se lamentan por su muerte;⁷ o en la advertencia que hace Claudio Eliano con respecto a esta ave, poniendo como ejemplo a Pirro, al cual, en el camino a Argos, en donde le esperaba una muerte humillante, se le posó una lechuza sobre su lanza y le acompañó durante todo el camino.⁸ En cuanto a su asociación con la diosa Atenea, parece que la hipótesis más aceptada es la que considera a la lechuza como la fosilización de una creencia prehistórica en el área que ocupa Atenas en la que se tendría a esta ave como animal totémico.

Sin embargo, entre los autores latinos la lechuza (*noctua*) no aparece como una criatura de mal agüero. En los casos en los que no se hace referencia a ella como consorte de Minerva, se nos presenta como un ave que presagia el buen

5 Plin. *N.H.* 10, 34.

6 Men. *Fg.* 534, 11: ἄν γλαύξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν.

7 Dion. en *Ant. Pal.* 7, 716: ἀμφὶ δὲ τύμβῳ | σεῖο καὶ ἄκλαυτοι γλαῦκες ἔθεντο γόον

8 Ael. 10, 37. Cf. Plin. *N.H.* 10, 34, 35; Artem. 3, 65.

tiempo y el fin de las lluvias. Un poema de Propertio relata el amor desesperado de Aretusa a Licotas, el cual ha marchado a Bactria en una campaña invernal. Aretusa está pendiente de todos los indicios que marquen el final del invierno, momento en el cual retornará su amado, y entre las señales que marcan la entrada de la primavera está el ulular de la lechuza.⁹ Virgilio, por su parte, también utiliza en sus *Geórgicas* a la lechuza como una señal que indica el final de las lluvias cuando, al atardecer, ulula mientras los cielos se abren, dejando ver al gavilán persiguiendo a la alondra sobre un limpio fondo azul.¹⁰ Plinio el viejo es más explícito en la asociación entre las modificaciones meteorológicas y la lechuza. En un pasaje de la *Historia Natural* en el que se enumeran los presagios que indican los animales, comenta que si la lechuza ulula durante la lluvia, está pronosticando buen tiempo, mientras que si lo hace estando los cielos claros, significa que se acerca una tormenta.¹¹

Pero los labradores del Lacio no se limitaban a vaticinar el tiempo según el canto de la lechuza, sino que también trataban de controlarlo sacrificando a la rapaz. Tal y como cuenta Paladio, para evitar las granizadas se recurría a diferentes mecanismos rituales, como cubrir la muela con un paño rojo, levantar hachas cruentas contra el cielo amenazador, rodear con nueza toda la superficie de la huerta, empalar a una lechuza con las alas desplegadas, o unguir con grasa de oso los aperos de labranza.¹²

Esta concepción peculiar que le dan a la lechuza en el mundo romano, en donde el ave no responde a la ecuación ave nocturna = mal presagio, se puede deber a que no la consideraban como tal, no la veían como una moradora de la noche. De hecho, las lechuzas suelen vivir en graneros o cerca de tierras de labranza, y salen de caza al atardecer o durante las primeras horas de la noche, pero no en noche cerrada. Del mismo modo que sus hábitos se desarrollan en un periodo de tiempo fronterizo, entre el día y la noche, en la cosmovisión romana se utiliza como símbolo de una transición, en este caso de tipo meteorológico.

En el África proconsular (sobre todo en Cartago, pero también en Thysdrus, Hadrumantum, Thuga, Le Kef y Ammaedara) sí que se encuentran amuletos e imágenes que utilizan a la lechuza como apótrope y que no están relacionados con la prevención de tormentas inoportunas, sino más bien con la profilaxis del ojo.¹³ La mayor parte de ellos no están datados, pero no deben ser anteriores al siglo III d.C. Por cuestiones de espacio no nos vamos a detener en todos los ejemplos que se han conservado. Puesto que la morfología y la fraseología de estos amuletos es muy similar, bastará para nuestros propósitos con que nos detengamos en uno solo de ellos. Se trata de un disco de bronce hallado en

9 Prop. 4, 3, 59. Cf. Shackleton Bailey, *Propertiana* 233.

10 Verg. G. 1, 403.

11 Plin. *N.H.* 18, 362: *grues silentio per sublime volantes serenitatem, sicut noctua in imbre garrula, at sereno tempestatem.*

12 Pall. *Agric.* 1, 35: *Contra grandinem multa dicuntur. Panno russeo mola cooperitur. Item cruentae securae contra caelum minaciter leuantur. Item omne horti spatium alba uite praecingitur uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur uel ferramenta, quibus operandum est, seuo unguuntur ursino.* Sobre las pervivencias paganas en la magia agraria en época tardo-imperial, Mastrocinque 2004: 795-836.

13 Merlin 1940: 486-493.

Cartago en cuyo anverso se aprecia una lechuza girada hacia la derecha con las alas desplegadas, acompañada por 6 estrellas y con una inscripción alrededor en donde se lee: *Vincit te leo de tribus Juda G(abriel) Vic(toria)* –“El león de la tribu de Judá te ha vencido. Gabriel. Victoria”-. En el reverso, en medio de una corona, se lee la siguiente inscripción: *Invid[i]a(m) invidiosa! Invi[ct]a [adstat] ur(get) avis quae se noctu c(a)ellum fecerit. Istefania* –“¡Envidia sufra la envidiosa! Invicta se yergue y acecha el ave que de noche hizo el cielo suyo. Estefanía”-. Por esta última inscripción, podemos establecer que se trata de una fórmula apotropaica contra el mal de ojo, el cual tiene una relación tan estrecha con la envidia que en ocasiones se usa este mismo término para hacer referencia al ojo. La frase del anverso parece inspirada en *Apocalipsis* 5.5, en donde se lee *ecce vincit leo de tribu Juda*, “he aquí que el león de la tribu de Judá ha vencido”. Con respecto al ave representada, la inscripción indica que se trata de un ave nocturna; además, podemos afirmar sin lugar a dudas que se trata de una lechuza, puesto que a unos pocos kilómetros de Cartago, en Thysdrus, se conserva un mosaico datado en torno a las mismas fechas, con el mismo tipo de ave y una inscripción en donde especifica que se trata de una *noctua*. Por lo tanto, aquí la lechuza está actuando como criatura funesta asociada al mal de ojo.

Este cambio que se percibe en la simbología de la lechuza se debe a que el panorama religioso en el imperio romano está cambiando drásticamente a lo largo del siglo III. La inestabilidad política y económica que vive el Imperio se refleja en la desestructuración de la religión pagana ortodoxa. Los valores tradicionales están cayendo en desuso y resulta necesario cubrir de alguna manera las necesidades espirituales que surgen a raíz de la nueva situación. En el caso que nos ocupa, se aprecia claramente que se están reciclando viejos símbolos paganos, independientemente de su viejo significado, y se están mezclando con fórmulas propias de otras religiones.¹⁴ Para asegurar la eficacia de estos amuletos, se recurre a la heterogeneidad, a crear una especie de “melting-pot” en donde todo vale, independientemente de su procedencia, o de su significado original. A partir de este momento, no se vuelven a encontrar referencias a la lechuza como vaticinador de las tormentas.

EL BÚHO REAL (βῦας, *BUBO*).

El búho real es el arquetipo de ave siniestra por excelencia. Cada vez que se describe un paisaje tétrico y relacionado con la muerte, el búho está presente. Se

¹⁴ El cambio de paradigma es, desde luego, complejo y escurridizo a generalizaciones. Durante siglos, el cristianismo convivirá con la religión pagana tradicional, integrando en su dogma aspectos de la misma a la vez que rechaza otros. De manera similar, el paganismo de los siglos IV y V no será una arcaica fosilización de costumbres pretéritas, sino que mantendrá su dinamismo y será objeto de cambio y continuidad. Una síntesis adecuada sobre este periodo en Beard, North, y Price 1998: 364-388, con especial atención a los dioses tradicionales en 381 y ss. Se han publicado recientemente varios estudios sobre los procesos de integración y rechazo de determinados cultos paganos en el cristianismo, como Martínez Maza 2010 y Herrero de Jáuregui 2010. En relación con los cambios producidos en los hábitos iconográficos y su simbología religiosa, Elsner 1995: 190 y ss. Con respecto a las transformaciones en la simbología de los animales, Gilhus 2006: 78-114.

trata de un ave infernal, una criatura perteneciente al mundo de los muertos. Se posa en los tejos que rodean el río Cócito, junto con el buitre, que se alimenta de carroña, las harpías y las estriges con las alas manchadas de sangre.¹⁵

Como ave infernal, su presencia en el mundo de los vivos está cargada de fatalidad. Al final del cuarto libro de la *Eneida*, cuando Virgilio narra el delirio de Dido al ver que el héroe troyano se prepara para partir, el poeta de Mantua crea un escenario dramático que anuncia el fatal suicidio de la reina púnica. Las ofrendas que prepara Dido a los dioses se tornan presagios ominosos: el agua se ennegrece y el vino se vuelve sangre. Al caer la noche, presa del dolor, cree oír la llamada de su primer marido saliendo del mausoleo y un búho acompaña la escena con su canto fúnebre (*carmen feralis*).¹⁶

También el búho forma parte de las señales que advierten de la tragedia que va a acompañar al matrimonio entre Tereo y Procne según las *Metamorfosis* de Ovidio. No aparecen los dioses a bendecir la unión, solo las macabras Erinias, que alumbran la boda con antorchas robadas de un entierro; son ellas, además, las que preparan el lecho nupcial y, para colmo, un búho entra y se posa encima del tálamo. Con una fiesta así, no es de extrañar que el marido acabara violando y cortando la lengua a la cuñada, y que la esposa, por venganza, matara a su propio hijo para dárselo de comer al padre.¹⁷

No tan trágica, pero igualmente patética es la suerte que corre Mirra al enamorarse de su padre, también contada en las *Metamorfosis*. Cuando se dirige a cometer el acto incestuoso, Ovidio recurre de nuevo a la imagen tétrica del búho, esta vez ululando en una noche sin luna y sin estrellas. Y asimismo está la rapaz nocturna presenciando el nacimiento de Ibis, ese personaje anónimo al que Ovidio dedicó un poema cargado de odio e inquina, y al que augura al comienzo de su poema un destino aciago.¹⁸

El búho no anuncia exclusivamente las tragedias personales, sino que su presencia también advierte sobre la inminencia de una desgracia colectiva. Para crear el ambiente dramático apropiado en la descripción del crimen que se prepara contra César, Ovidio enumera en sus *Metamorfosis* una serie presagios que anunciaban la muerte del dictador, como un ruido proveniente de los cielos de armas entrechocando y trompetas, gotas de sangre entre la lluvia, un sol pálido que no brilla con su fulgor habitual, cantos y palabras amenazantes que salen de los bosques sagrados, una luna roja y, cómo no, la presencia del siniestro búho en mil lugares.¹⁹

Los autores partidarios de la causa republicana también hacen del búho un ave que frecuenta a César. Lucano imagina la entrada de César en Roma después

15 Sil. Ital. 13, 598: *hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur / et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis / Harpyiaequae fouent nidos atque omnibus haerent / condensae foliis: saeuit stridoribus arbor*. Cf. Sen. *Hercules furens* 687.

16 Verg. *Aen.* 4, 462: *solaque culminibus ferali carmine bubo / saepe queri et longas in fletum ducere uoces*.

17 Ovi. *Met.* 6, 424-674. Cf. Apollod. 3, 14, 8.

18 Ovi. *Ibis* 223: *Qui simul impura matris prolapsus ab alvo / Cinyphiam foedo corpore pressit humum, / sedit in aduerso nocturnus culmine bubo, / funereoque graves edidit ore sonos*.

19 Ovi. *Met.* 15, 791: *tristia mille locis Stygius dedit omina bubo, / mille locis lacrimauit ebur...*

de Farsalia, el momento en el que se va a instaurar la dictadura, como un día nefasto en el que se suceden los presagios de mal agüero que, sin embargo, los augures ignoran voluntariamente. Cuenta que ese día truena y los vates hacen oídos sordos, que se prohíbe observar el cielo, asegurando los adivinos que el vuelo de las aves es favorable, a pesar de que se ve a un búho volando por la izquierda.²⁰

Asimismo, el preludio al desastre romano en Cannas se describe en Silio Itálico a partir de una serie de portentos funestos que incluyen lanzas ardiendo por ignición espontánea, terremotos, erupciones, eclipses y el bloqueo de las puertas del campamento romano por parte del revoloteo de un búho.²¹

Independientemente de que el búho se utilice como recurso literario para acentuar la tragedia, lo cierto es que su estatus como ave de mal agüero era indiscutible, y su presencia en un lugar público obligaba a poner en marcha todos los rituales de purificación necesarios para contrarrestar su influencia negativa. Eso fue lo que ocurrió durante el consulado de Sexto Palpelio Histro y Lucio Pedanio, en el año 42 d.C., durante el cual un búho entró en el Capitolio, lo cual obligó a purificar la ciudad en las nonas de marzo además de durante la purificación habitual, que solía tener lugar el día siguiente a las calendas de febrero.²² El mismo ritual purificadorio tuvo que llevarse a cabo en el consulado de Lucio Casio y Gayo Mario, año en el cual se avistó un búho además de una *incendiaria auis*, un “ave incendiaria”, también considerada de mal agüero.²³

El búho, además de criatura de mal agüero, es un ingrediente frecuente en las recetas de los *magi*. Plinio hace referencia constante a estas recetas, no exentas de cinismo. Comenta, por ejemplo, que para las fiebres cuartanas los magos recomiendan llevar atados excrementos de gato con un dedo de búho y, para que no haya recaída, no quitarlos hasta después del séptimo ciclo de fiebre. Lo aparentemente ridículo de esa práctica le hace preguntarse quién se pudo inventar algo así, o por qué en concreto dedo de búho.²⁴ De igual manera, considera falaces aquellas prescripciones que indican que el corazón de un búho colocado sobre el pecho de una mujer dormida hará que ésta revele todos sus secretos, que los soldados que lo llevan al combate son más valientes, que el huevo de búho riza el cabello,²⁵ que la pata de búho es una buena profilaxis contra las serpientes, o que la ceniza de ojos de búho sirve para hacer un colirio que aclara la vista.²⁶ Según los comentarios de Plinio, la cantidad de remedios para los que los magos usan partes del búho es enorme. Para otras recetas, como las inflama-

20 Lucan. 5, 396: *nec caelum seruire licet: tonat augure surdo, / et laetae iurantur aues bubone sinistro*. Cf. Marco Simón 1986: 81-90.

21 Sil Ital. 8, 634: [...] *obseditque frequens castrorum limina bubo*.

22 Plin. *NH*. 10, 34.

23 Id. 10, 36.

24 Id. 28, 229: *quartanis Magi excrementa felis cum digito bubonis adalligari iubent et, ne recidant, non removeri septeno circumitu. quis hoc, quaeso, invenire potuit? quae est ista mixtura? cur digitus potissimum bubonis electus est? modestiores iocur felis decrescente luna occisae inveteratum sale ex vino bibendum ante accessiones quartanae dixerunt*.

25 Id. 29, 81-83.

26 Id. 29, 127.

ciones de los tendones,²⁷ se usa ceniza de cabeza de búho, para aquellos que sufren delirios,²⁸ ceniza de ojos de búho, o sus sesos tanto para cerrar las heridas²⁹ como para la sarna.³⁰ Para el naturalista romano, la eficacia de estos remedios es más que dudosa puesto que, por un lado, se trata de prácticas mágicas³¹ -y su opinión sobre la magia es de sobra sabida-³² y, por el otro, porque la obtención de ingredientes extraídos del búho es muy improbable, pues “¿quién ha podido jamás ver un huevo de búho, cuando ver a la propia ave es un prodigio?”³³

La vinculación del búho al mundo de la magia es algo habitual. En la tragedia de Séneca *Medea*, el autor describe un ritual de maldición contra la futura esposa de Jasón que lleva a cabo la bruja utilizando hierbas venenosas, ponzoña de serpiente, corazón de búho y vísceras de estrige.³⁴ Y no es menos la Ericto de Lucano, cuya terrorífica voz es una mezcla de ladridos de perros, aullidos de lobo y gemidos de búho y estrige, entre otras cosas.³⁵

La alusión al búho asociado al mundo de la magia es un elemento más para crear una imagen negativa y temible de los magos. Según la concepción romana del búho como ave de mal agüero cuya sola visión obliga a llevar a cabo rituales de purificación, hacerlo un ingrediente habitual en las recetas de los magos implica cargarles del siniestro simbolismo que el ave tiene. Los magos son individuos contaminados desde un punto de vista religioso, puesto que están en constante contacto con un animal impuro, y son temibles puesto que tratan con el mundo de ultratumba sin ningún escrúpulo. Sin embargo, esa imagen macabra del mago que crean los autores latinos está reforzada por una base de realidad que la hace todavía más creíble. Hay dos prescripciones recogidas en los *papiros mágicos griegos* que incluyen el uso de sangre, ojos y grasa de búho. Una de ellas es un encantamiento para ser invisible a la luz del día,³⁶ por lo que no resulta extraño aquí emplear ojos de búho si se tiene en cuenta que en la antigüedad se creía que las rapaces nocturnas tenían una escasísima capacidad para ver durante el día.³⁷ No se ha conservado la función de la receta mágica en que se usa sangre de búho, pero según las instrucciones, el líquido vital se debía usar como tinta para dibujar una figura humana que luego debía ser enterrada,³⁸ así que suponemos que en este caso se está haciendo alusión al simbolismo nefasto del búho y que las intenciones del ritual no deben ser muy amigables.

27 Id. 30, 110, 5.

28 Id. 30, 95, 5.

29 Id. 30, 118.

30 Id. 30, 121.

31 Id. 28, 229; 30, 95, 5; 30, 110, 5.

32 Marco Simón 2001: 105-132.

33 Id. 29, 82: *quis enim, quaeso, ovum bubonis umquam visere potuit, cum ipsam avem vidisse prodigium sit?* Sobre el uso de animales en la tradición mágico-médica, vid. Gordon 2010: 249-270.

34 *Sen Med.* 733.

35 *Luc.* 6, 689.

36 *PGM* 1, 223.

37 E. g. *Plin. NH.* 10, 34; *Mart.* 3, 93, 10.

38 *PGM* 36, 265.

Otra muestra de la utilización mágica del búho está en su empleo como apótrope. En el atrio de la basílica hilariana en Roma, dedicada al culto de Cibeles y Atis, se halló un mosaico de teselas blancas y negras con la representación en el centro de un gran ojo atravesado por una lanza sobre el que hay una rapaz nocturna posada plácidamente. Lo cierto es que el ave se parece más a un mochuelo que a un búho real, pero, al no saber dentro de qué familia se clasificaba en el mundo greco-romano a los mochuelos (*athene noctua* según la clasificación linneana), lo hemos incluido aquí, puesto que resulta más coherente en relación con los ejemplos que se presentan más adelante. El ojo está rodeado por varios animales que se abalanzan sobre él: un escorpión, una serpiente, varias aves, un par de felinos y tres animales astados (una cabra, un toro y un ciervo). La escena está acompañada por una inscripción dentro de una *tabella ansata*: INTRANTIBUS HIC DEOS / PROPITIOS ET BASILIC(AE) / HILARIANAE (“a los que aquí acuden [a rendir culto] a los dioses propicios, y a la basílica hilariana”).³⁹

También debía tener una función apotropaica el amuleto que se conserva en el Museo Nacional de Arte Romano, cuya procedencia y datación se desconocen.⁴⁰ Se trata de una pieza de bronce de cuya parte inferior cuelga un aparato reproductor masculino. El cuerpo tiene dos grandes oquedades circulares que asemejan ojos, y de los laterales sale una especie de plumaje en forma de espiga. En este caso, el conjunto sí que da la sensación de cabeza de búho real.⁴¹ Este amuleto peculiar se ha empleado para vincular la creencia en el mal de ojo con el culto a la luna pero, desde nuestro punto de vista, aunque haya ensalmos curativos contra el ojo que mencionen la luna en algunas zonas de Extremadura en la actualidad, no se puede establecer tal relación para el mundo antiguo. No hemos encontrado ninguna referencia en el mundo clásico que permita afirmar que la luna y el ojo están relacionados de ninguna manera. No creemos que la forma de búho de este amuleto esté aludiendo a la luna o a la noche, como se ha propuesto,⁴² sino al simbolismo de la propia ave, entendida como emisaria de la muerte. Se trata de un amuleto contra el mal de ojo en el que se conjugan el poder apotropaico del falo con un principio habitual de la magia simpática, el de la oposición: se evita la muerte, haciendo alusión a ella.

Apuleyo de Madaura también hace referencia al uso del búho como apótrope en un pasaje suyo de las *Metamorfosis* en el que comenta el cuidado que pone la gente por cazar un búho si se cuelga en la casa para clavarlo en la puerta y alejar de esta manera cualquier desgracia que estuviera acechando a la familia.⁴³ Así pues, según la información que tenemos, el uso mágico del búho en el occidente romano se podría dividir en dos: uno de probable influencia oriental en el que el ave se usa como ingrediente para determinadas recetas mágicas, y otro uso,

39 CIL VI 30973 a; Blake 1936: 158-159.

40 M.N.A.R., Inv. Gral. nº 206.

41 Y no de lechuza, como se ha propuesto en De la Barrera y Nogales Basarrate 2001: 124, n. 6.

42 De la Barrera y Velázquez 1988: 211-214.

43 Apul. *Met.* 3, 23, 12: *Quam pulchro enim quamque festivo matronae perfrentur amatore bubone! Quid quod istas nocturnas aues, cum penetrauerint larem quempiam, sollicito prehensas foribus uidemus adfigi, ut, quod infaustis uolatibus familiae minantur exitium, suis luanat cruciatibus?*

como apótrope, que se constata en Roma, en Tripolitania y en Hispania y cuyo origen preciso no es posible determinar.

LA ESTRIGE (*STRIX*).

La estrige quizá sea el ave nocturna más original del occidente romano.⁴⁴ En las fuentes griegas no aparece como una criatura funesta, excepto en un encantamiento para espantarla que se ha conservado,⁴⁵ y en algunos escritos de época bizantina.⁴⁶ Sus peculiaridades han hecho que los especialistas discutan sobre si puede llegar a considerarse un ave o no: mientras unos la identifican con la *tyto alba*, la lechuza común, otros la identifican con los murciélagos hematófagos. Tal y como aparece descrita en las fuentes, no creemos apropiado apoyar esta última hipótesis. Pensar en la estrige como un vampiro chupa-sangres suena más a buscar un proto-tipo del conde Drácula en la literatura greco-latina que a atender a lo que las fuentes dicen. Además, los murciélagos no tienen connotaciones negativas en las fuentes clásicas, a diferencia de lo que ocurre con las rapaces nocturnas. Es probable que esto se deba a que no se consideraban por completo criaturas nocturnas, sino que se las ubicaba en un espacio liminal entre el día y la noche. Murciélago en latín es *vespertilio*, cuya raíz coincide con la de *vesper-tinus*. Ese aspecto fronterizo del murciélago se pone de relieve en la taxonomía que de él se hace: de la misma manera que vive entre el día y la noche, su anatomía está a mitad de camino entre la de un ave, como criatura voladora que es, y un mamífero, puesto que tienen mamas con las que alimentan a sus crías.⁴⁷

No se encuentran referencias a la estrige fuera del campo de la fábula excepto en un pasaje de Plinio el Viejo sobre los mamíferos, y aún así, el propio naturalista previene al lector acerca de las ideas generales que se tienen acerca de esta criatura. Según él, existe la fabulosa creencia de que la estrige tiene mamas con las que alimenta a los niños que secuestra, pero no es capaz de identificarla con ningún tipo de ave que él conozca.⁴⁸

En la literatura previa a la época del Principado no aparecen referencias a la estrige; ésta entra en escena en la literatura latina de la mano de Tibulo, Propertio, Horacio y Ovidio. Con ellos se elabora el patrón que se mantendrá sin apenas variaciones durante la literatura posterior. Según las descripciones de los poetas latinos, la estrige es un ave nocturna con connotaciones simbólicas

44 Sobre esta criatura, vid. Oliphant 1913: 133-149 y más recientemente Cherubini 2010.

45 Anom. Fr. Bergk. 26, ap. Festus, p. 456: στρίγγ' ἀπόπεμπον, νυκτιβόαν, τὰν στρίγγ' ἀπὸ λαῶν | ὄρνιν ἀωνόμιον στρίγγ' ὠκυπόπους ἐπὶ νῆας ἔλαυνε.

46 Como Joa. Dam. *Peri stryngoos* = Migne PG 94 1064.

47 Plin. *NH.* 11, 232: *Mammæ homo solus e maribus habet, cetera animalia mammarum notas tantum. sed ne feminae quidem in pectore nisi quæ possunt partus suos attollere. Ova gignentium nulli; nec lact nisi animal parienti. Volucrum vespertilio<ni> tantum: fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris inmulgere. esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quæ sit avium, constare non arbitror.* Cf. Artem. 3, 65, en donde el autor, además, señala incluso que el murciélago es una criatura de buen presagio para las mujeres embarazadas, puesto que, como ellas, tiene mamas con las que alimenta a sus crías.

48 Plin. *NH.* 11, 232.

similares a las del búho real, es decir, es criatura de mal agüero y emisaria de la muerte, o se emplea como ingrediente fatal en la preparación de pócimas amorosas. Así, en esa imagen tétrica de la bruja que construyen los poetas latinos,⁴⁹ se la ve bebiendo sangre rodeada de almas sin descanso que revolotean en torno a ella, bajo una música de fondo terrorífica ejecutada por el canto de la estrige,⁵⁰ o recogiendo plumas de la funesta ave en los cementerios para hacer pócimas,⁵¹ o consultando al siniestro pájaro sobre la hora final del desgraciado poeta.⁵²

Además, este arquetipo de bruja literaria es capaz de metamorfosearse en la propia ave. A este respecto, es especialmente enriquecedor a la prolija descripción de la estrige que hace Ovidio en un pasaje de sus *Fastos*. En él cuenta que este pájaro tiene una cabeza grande, ojos fijos, el pico especialmente diseñado para rapiñar, plumas blancas y uñas como anzuelos, y su dieta está basada en la sangre y las entrañas de los recién nacidos. Sin embargo, el poeta duda de si se trata de un tipo de ave, o son brujas transformadas en pájaro.⁵³

Quien no duda en absoluto de la esencia humana de las *strigae* es Petronio. Según lo que cuenta de ellas, las estriges tienen poderes misteriosos, son capaces de lacerar a un hombre hasta dejarle todo el cuerpo amoratado con sólo tocarlo, y su costumbre es secuestrar a los niños y sustituirlos por muñecos de paja. Para Petronio, estas estriges son *mulieres plussciae*, mujeres sabelotodo, y *nocturnae*,⁵⁴ criaturas de la noche con derecho propio.

Apuleyo de Madaura también reproduce esa idea de que ciertas mujeres son capaces de transformarse en rapaces nocturnas, aunque el resultado de la metamorfosis apuleyana no es una estrige, sino un *bubo*. En un famoso capítulo de sus *Metamorfosis*, Lucio es testigo presencial del ritual que lleva a cabo una bruja para transformarse en búho. La mujer comienza por desnudarse, se unta todo el cuerpo con un ungüento, murmura unas palabras frente a un candil y, poco después, empiezan a crecerle plumas y alas, y a endurecerse la nariz y las uñas hasta que se transforman en pico y garras. Poco después, la mujer transformada sale volando por la ventana al encuentro de su amado.⁵⁵ No creemos en este caso que el uso indiferente que hace Apuleyo entre estrige y *bubo* resulte incoherente. A diferencia de lo que ocurre con la *noctua*, cuyas peculiaridades ya hemos destacado, tanto el búho real como la estrige pertenecen por completo al siniestro ecosistema de la noche. Ambas aves están relacionadas con la muerte, a ambas

49 Sobre las brujas en la literatura latina, vid. e. g. Tupet 1976; Wallinger 1994; Stratton 2007.

50 Tibul. 1, 5, 52.

51 Prop. 3, 6, 29. Cf. Hor. *Ep.* 5, 20 y Ou. *Met.* 7, 269.

52 Id. 4, 5, 17.

53 Ou. *Fast.* 131 y ss.: *sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis / guttura fraudabant, sed genus inde trahunt: / grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis; / canities pennis, unguibus hamus inest; / nocte volant puerosque petunt nutricis egentes, / et vitiant cunis corpora rapta suis; / carpere dicuntur lactentia viscera rostris, / et plenum poto sanguine guttur habent. / est illis strigibus nomen; sed nominis huius / causa quod horrenda stridere nocte solent. / sive igitur nascuntur aves, seu carmine funt / neniaque in volucres Marsa figurat anus, / in thalamos venere Procae.*

54 Petron. 63.

55 Apul. *Met.* 3, 21.

recurre Silio Itálico cuando describe la fauna del inframundo,⁵⁶ y ambas sirven como recurso para la composición literaria de las brujas.

CONCLUSIÓN

Las rapaces nocturnas no son tan solo criaturas de mal agüero. Estas, incluso en la aparente homogeneidad de su simbología religiosa, son clasificadas atendiendo a las peculiaridades de cada una: la noche, sobre todo durante sus primeras horas, alberga rapaces –como la lechuza– que se relacionan con las tareas de producción agrícola sin poseer connotaciones negativas de ningún tipo. Pero por otro lado, hay bestias que sí poseen una fuerte carga simbólica negativa, como el búho real y la estrige, moradores indiscutibles de la noche, asociados con la muerte y el terror.

Los ensayos de ordenación taxonómica reflejan la voluntad de definir una estructura simbólica homogénea y coherente incluso en el caótico, ambigüo y multiforme ámbito de la noche. Estos esfuerzos clasificatorios sufren incoherencias o contradicciones en diversos contextos (el caso más evidente es el de la simbología de la lechuza) o responden más a cuestiones ideológicas que a la mera reproducción de tradiciones folklóricas,⁵⁷ como en el caso de Plinio el Viejo y el énfasis que pone en destacar ingredientes extraídos del siniestro búho real para las recetas de los no menos siniestros *magi*, o en la asociación entre la estrige y las brujas que llevan a cabo los poetas augústeos.

Por último, la descripción simbólica de estas rapaces sufre tanto continuidad, sobre todo en el caso de la estrige,⁵⁸ como modificaciones interpretativas a partir de la progresiva instauración del cristianismo como religión mayoritaria en la cuenca del Mediterráneo. El análisis del cambio y continuidad de la simbología de las rapaces nocturnas durante los primeros siglos del cristianismo es un tema cuyo estudio detenido podría resultar enriquecedor dentro de las líneas de trabajo relacionadas con la simbología animal en el Imperio romano.

BIBLIOGRAFÍA

- André, J. 1967. *Les noms d'oiseaux en latin*. París: C. Klincksieck.
 Beard, Mary, John A. North, et al. 1998. *Religions of Rome. Volume I*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
 D'Arcy Wentworth, T. 1936. *Glossary of Greek Birds*. Londres: Humphrey Milford.
 De la Barrera, J. L., y T. Nogales Basarrate. 2001. "El 'ojo de la noche': el culto a la luna y el 'mal de ojo' de la Antigüedad a nuestros días". En Caldera, P. (ed.). *Magia y Religión de la Antigüedad a nuestros días*. Mérida: Cuadernos

56 Sil. Ital. 13, 598.

57 Cf. Feeney 1998 sobre la relación entre literatura y religión en el mundo romano, o los famosos estudios de Versnel 1990 y Versnel 1993 sobre las inconsistencias en las religiones griega y romana.

58 Oliphant 1913: 133-149 e id. 1914: 49-63.

- emeritenses 18: 117-155.
- De la Barrera, J. L., y A. Velázquez. 1988. "Amuletos romanos de Mérida". En *Homenaje a Samuel de los Santos*. Murcia: Diputación de Albacete: 211-214.
- Blake, M. E. 1936. "Roman Mosaics of the Second Century in Italy". *Memoirs of the American Academy in Rome* XIII: 67-214.
- Capponi, F. 1979. *Ornithologia latina*. Recco: Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale.
- Cherubini, L. 2010. *Strix. La strega nella cultura romana*. Druento: UTET.
- Douglas, M. 1990. "The Pangolin Revisited: a New Approach to Animal Symbolism". En Willis, R. (ed.). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Londres-Nueva York: Routledge: 25-36.
- Elsner, J. 1995. *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feeney, D. 1998. *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. (Roman Literature and its Contexts). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilhus, I. S. 2006. *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Gordon, R. L. 2010. "Magian Lessons in Natural History: Unique Animals in Graeco-Roman Natural Magic". En Bremmer, J. N., J. H. F. Dijkstra, et al. (eds). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. (Numen Book Series. Studies in the History of Religion 127). Leiden-Boston: Brill: 249-270.
- Herrero de Jáuregui, M., 2010. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. (Sozomena. Studies in the Recovery of Ancient Texts 7). Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.
- Ker, J. 2004. "Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucubratio*". *Classical Philology* 99: 209-242.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. París: Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. 1922. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Marco Simón, F. 1986. "Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica". *Memorias de Historia Antigua* 7: 81-90.
- . 2001. "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.". *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 1: 105-132.
- Martínez Maza, C. 2010. *Los misterios y el cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*. (Arys. Antigüedad: religiones y sociedades. Anejo II). Huelva: Universidad de Huelva.
- Mastrocinque, A. 2004. "Magia agraria nell'impero cristiano". *Mediterraneo Antico* 7: 795-836.
- Merlin, A. 1940. "Amulettes contre l'Invidia provenant de Tunisie". *Revue des études anciennes* 42: 486-493.

- Oliphant, Samuel Grant. 1913. "The Story of the Strix: Ancient". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44: 133-149.
- 1914: "The Story of the Strix: Isidorus and the Glossographers". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 45: 49-63.
- Percy, W. 1961. "The Symbolic Structure of Interpersonal Process". *Psychiatry* 24: 39-52.
- Smith, J. Z. 1978. "Demonic Powers in Antiquity". *ANRW* 16.1. Berlín-Nueva York: 425-439.
- Stratton, K. B. 2007. *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University Press.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art*. Londres: Thames & Hudson.
- Versnel, H. S. 1990. *Ter Unus. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 1*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- 1993. *Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 2*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- Wallinger, E. 1994. *Hekates Töchter. Hexen in der römischen Antike*. (Reihe Frauenforschung, 28). Vienna: Wiener Frauenverlag.

FLAMINICAE Y SEVIRI EN LA EPIGRAFÍA DEL CONVENTVS ASTIGITANVS.
VOCES SUMISAS, VOCES PERMITIDAS, VOCES NECESARIAS.

FLAMINICAE AND SEVIRI IN THE EPIGRAPHY OF CONVENTVS ASTIGITANVS.
SUBMISSIVE VOICES, ALLOWED VOICES, NEEDED VOICES.

MANUEL CARRILERO MILLÁN

M^a JUANA LÓPEZ MEDINA

Universidad de Almería

ARYS, 8, 2009-2010, 203-222 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo fundamental analizar los cargos religiosos del culto imperial asociados a mujeres de la elite (*flaminicae/sacerdos*) y libertos (*seuiri*) dentro del *conuentus Astigitanus* a partir de las inscripciones del *CIL II²/5*, y la necesidad social y política de su desempeño. Para ello se incidirá en las desigualdades sociales que manifiestan tanto de clase como en razón del género al compararlas con otros cargos sacerdotales del culto imperial, como *pontifices/flamini*.

ABSTRACT

This work is meant to analyze the priesthoods of the imperial cult associated to women of the aristocracy (*flaminicae/sacerdos*) and freedmen (*seuiri*) in the *conuentus Astigitanus* from the *CIL II²/5*, together with their social and political relevance. In order to achieve this, we will focus our attention upon the social and gender inequalities these priesthoods imply when compared to other priesthoods of the imperial cult, such as *pontifices/flamini*.

PALABRAS CLAVE

Flaminica, sacerdos, *seuir*, *conuentus Astigitanus*, Desigualdades sociales, Relaciones de género.

KEYWORDS

Flaminica, sacerdos, *seuir*, *conuentus Astigitanus*, Social inequalities, Gender relations.

Fecha de recepción: 12/01/2011

Fecha de aceptación: 01/02/2011

* Este trabajo fue presentado en el *X Coloquio Internacional Arys: Voces sumisas. La opresión en las manifestaciones religiosas*, celebrado del 16 al 18 de diciembre de 2004 en Jarandilla de la Vera (Cáceres), y terminado de elaborar antes del lamentable fallecimiento del Dr. Manuel Carrilero Millán en febrero de 2007. Como se podrá comprobar en la cita, está dedicado al que fue nuestro compañero, y especialmente su amigo, el Dr. Juan Cascajero Garcés. Con posterioridad se volvieron a revisar exclusivamente las anotaciones bibliográficas con el fin de que el texto no fuera modificado. M^a Juana López Medina, enero de 2009.

“... no soy capaz de dudar que, en el panorama ideológico de la Antigüedad, los conflictos debieron predominar del mismo modo que, en el ámbito social, debieron predominar las relaciones de explotación sobre otras pretendidas relaciones de carácter idílico”.

(Juan Cascajero, “Uniformidad y contraste en la oralidad antigua: el poder del dinero, avaros y glotones en la paremiología latina”, *Gerión* 14, 1996, p. 13).

Este trabajo no fue incluido en el volumen 6 de la revista *ARYS* dedicado al Dr. Juan Cascajero Garcés por motivos ajenos a nuestra voluntad. Sirva esta ocasión para que uno de los últimos estudios que realicé con el Dr. Manuel Carrilero Millán sea publicado, y con él rendir homenaje al que fue su amigo. Agradezco al Dr. Jaime Alvar Ezquerro y al Dr. Juan Ramón Carbó García esta nueva oportunidad.

1. INTRODUCCIÓN

La conquista romana supuso la integración del sur peninsular en el Imperio romano, para lo que se parte de una población fuertemente urbanizada como vemos a partir de la existencia de *oppida* turdetanos (fig. 1)¹. Esto sin duda supuso la existencia de una aristocracia local que ofreció poca resistencia al avance romano y que vio en la integración una forma de seguir manteniendo su poder sobre el resto de la población a la que sometía a una explotación en menor o mayor grado, generalmente mediante el pago de tributos. Por consiguiente, la presencia romana, tras su entrega a través de la *deditio*, supuso su paso mayoritariamente a poblaciones peregrinas, *ciuitates stipendiariae*, que mantuvieron su autonomía mediante el pago de una serie de tributos. Podríamos poner una larga lista, pero nos vamos a centrar en los casos analizados en nuestro proyecto de investigación², por lo que Castro del Río, *Ucubi* o *Ipsca* nos pueden servir de ejemplos. Éstos fueron administrados por dicha elite, por lo que ésta se perpetúa dentro del ámbito del poder³ y sigue manteniendo la apro-

1 Ejemplos de este tipo de asentamientos podemos encontrar en todo el territorio, si bien nosotros hemos centrado nuestros análisis en aquellos que están dentro del área que abarca el proyecto de investigación: “Transformaciones sociales y económicas en la Bética romana: organización territorial, producción agrícola y circulación del dinero en la Campiña de Córdoba (siglos III a.C.-II d.C.)” (DGES-PB-97-0588). Entre éstos podemos destacar: Castro del Río (M. Carrilero Millán, “El oppidum ibérico del casco urbano de Castro del Río (Córdoba)”, en A. Escobedo Rodríguez (coord.), *Homenaje a la Profesora Elena Pezzi*, Granada 1992, pp. 299-315), Teba la Vieja (A. Blanco, “Ategua”, *Noticario Arqueológico Hispánico*, 15, Madrid 1983, p. 93-135) o Torreparedones (J.A. Morena López, *El santuario ibérico de Torreparedones. Castro del Río-Baena, Córdoba*, Córdoba 1989).

2 Este estudio forma parte de los resultados del proyecto de I+D citado en la nota 1.

3 El Imperio Romano impuso una serie de tributos a los pueblos sometidos, que la elite se encarga de administrar, pues es ella la que los recauda entre el resto de los habitantes de cada una de las *ciuitates*, lo que en definitiva supone el mantenimiento del poder. Esta forma de actuación también fue aplicada a las poblaciones de *Asturia* como analiza por I. Sastre Prats en su trabajo *Las formaciones sociales rurales de la Asturia romana* (Madrid 2001).

piación del excedente producido en aquellos recursos económicos que fueron la fuente de su riqueza⁴.

Se trata, por lo tanto, de familias que favorecen la integración de esta zona en el mundo romano, como medio del mantenimiento de control y poder. Por otro lado, este hecho también es potenciado desde Roma, puesto que éstas son utilizadas como un medio de control y administración por parte del Estado. Se consolida así una clase dirigente, una elite local, de origen turdetano, generalmente propietaria, constituida por una minoría de la sociedad, que controla los medios de producción. Esto se puede constatar en la zona estudiada por la pervivencia de *cognomina* autóctonos en familias de ciudadanos. Uno de los ejemplos que podemos comentar es el de la familia *Pompeia* de *Iptuci* que presenta *cognomina* como *Icstnis* (CIL II²/5, 409), *Nanna* (CIL II²/5, 412), *Velaunis* (CIL II²/5, 413), *Ildróns* (CIL II²/5, 414), *Igalghis* (CIL II²/5, 415), etc.

La integración de esta zona en el mundo romano tiene dos momentos culminantes. El primero de ellos se debe a la victoria final de César en el conflicto civil⁵. Como consecuencia de ello a las ciudades que tomaron parte activa en la contienda y fueron vencidas, entre las que podemos considerar a las propompeyanas *Ategua*, a la que en el *B.H.* (6, 1) se cita como “la más fuerte fortaleza de los pompeyanos”, y *Munda*, les confiscaron sus tierras que pasaron a manos de ciudadanos romanos que vinieron enrolados en los ejércitos de César. Por otro, aquéllas que tomaron partido por este último obtuvieron la concesión del derecho de ciudadanía romana, por parte de César y más tarde confirmada por Augusto. Entre estos casos encontramos a *Ucubi* (Espejo) que se transforma en colonia con el apelativo de *Claritas Iulia* (Plinio, *N.H.* III, 3, 12) o *Iptuci* (Torreparedones) con el apelativo de *Virtus Iulia* (Plinio, *N.H.* III, 3, 12) ambas con

4 La explotación a la que esta clase somete al resto de la población lleva consigo la extracción de un excedente de manera tanto colectiva como individual. Colectivamente, se puede realizar mediante impuestos internos, pillaje, prestaciones forzosas (construcción de canales, reparación de calzadas, etc.), y en el caso de Roma mediante un sistema imperialista, con la consecuente explotación de otro país, conquistándolo y sometiéndolo a un saqueo o imponiéndole un tributo (G.E.M. Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona 1988, p. 71; K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona 1981 -Cambridge, 1978-, pp. 30-31). Las poblaciones del sur peninsular se vieron obligadas a aportar ese excedente tanto a un nivel interno, para mantener a su elite local, como externo, para mantener a la clase dirigente romana, mediante el pago de rentas y tributos. Individualmente, la elite puede obtener su excedente a través de rentas -que era el método más importante de transferencia del producto excedente según K. Hopkins (*ibidem.*, pp. 30, 32)-, del empleo de trabajadores asalariados -que en general suponen poca cantidad-, del arrendamiento de la tierra a colonos libres, y del empleo de mano de obra no libre -la esclavitud-. Con respecto al excedente, éste se utilizaba en su mayor parte para la reproducción de las condiciones políticas y jurídicas precisas que dieron lugar a la continuación de la apropiación del trabajo excedente, así como a un nivel particular para el mantenimiento o mejora de su posición política y social, por lo que generalmente, no era utilizado para la inversión en la producción, esclavos, ni mucho menos para el desarrollo tecnológico.

5 Sobre este conflicto en la Campaña cordobesa se puede consultar una publicación que generó el Simposio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba y el Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media (áreas de Historia Antigua y Filología Latina) celebrado en Córdoba del 21 al 25 de abril de 2003: E. Melchor *et alii* (eds.), *Julio César y Córdoba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba 2005.

clara alusión a César⁶. Así, por ejemplo, desde el punto de vista administrativo ya estudiamos como *Iptuci* a finales del siglo I a.C. funciona ya con una organización típicamente romana, como demuestra la epigrafía⁷. Esta fuente nos ha permitido constatar la existencia del primer duoviro de la familia *Pompeia* de esta localidad, *Marcus Pompeius Q.f. Ictnis* (*CIL* II²/5, 409), de la misma forma que está constatada la edilidad en un sucesor suyo *Cnaeus Pompeius Cn.f. Afer* (*CIL* II²/5, 420) también duovir.

Es también en estos momentos cuando la zona que estamos estudiando pasa a formar parte de una nueva división administrativa, motivada por las reformas de Augusto, en concreto, el *conuentus Astigitanus* perteneciente a la Bética. Hemos centrado aquí nuestra investigación puesto que en este territorio se encuentra la Baja Campiña cordobesa, donde, como ya hemos mencionado, hemos centrado parte de nuestra investigación⁸ (fig. 1).

El segundo de los momentos viene determinado por la municipalización flavia⁹, tras la promulgación del Edicto de Latinidad de Vespasiano (Plinio, *N.H.* III, 4, 30). Mediante ésta, parte de las *ciuitates* que estamos analizando pudieron

6 En relación con la política de municipalidad de César en esta zona: M.A. Marín Díaz (*Emigración, colonización y municipalización en la Hispania republicana*, Granada 1988, pp. 209, 211) y M.L. Cortijo Cerezo (*La administración territorial de la Bética romana*, Córdoba 1993, pp. 186-201). Para J. González Fernández ("Colonización y municipalización cesariana en la *Ulterior*", en E. Melchor *et alii*, *op. cit.* nota 5, pp. 408-409), y siguiendo la propuestas de B. Galsterer-Kröll ("Zu den Spanischen Städtelisten des Plinius", *AEA* 48, 1975, p. 122), tanto por los *cognomina* de sus títulos, asociados generalmente a Augusto, como por la *tribu Galeria* a la que están adscritas ambas colonias, estamos ante dos fundaciones de Octavio. Una visión distinta sobre la obtención del título de colonia la ofrece A.M. Canto ("Algo más sobre Marcelo, Corduba y las colonias romanas del 45 a.C.", *Gerión* 15, 1997, pp. 276-277); esta autora relaciona este proceso más con la concesión del perdón que con otorgamiento de favores, en una interpretación de la palabra *charítsomai* del texto de Dión Casio.

7 En este sentido hemos realizado especial hincapié en M. Carrilero Millán y M.J. López Medina, "Elites y culto imperial en la Campiña de Córdoba", en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerra (eds.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo, Valladolid 7-9 de noviembre de 2002*, Valladolid 2004, pp. 307-308

8 Podemos resaltar las siguientes publicaciones: M. Carrilero Millán, *op. cit.* nota 1. M. Carrilero Millán y M.J. López Medina, *op. cit.* nota 7, pp. 305-320; "Poblamiento y circulación monetaria hacia el cambio de era en el Valle Medio del Guadajoz (Córdoba): La contribución de las fuentes", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Historia Antigua: "La Península Ibérica hace 2000 años"*, Valladolid, 23-25 de noviembre de 2000, Valladolid 2001, pp. 553-560; "La expansión del culto imperial en la Campiña de Córdoba", *ARYS* 5, 2002, pp. 65-86; "Ciudad y poblamiento en la Campiña de Córdoba tras la conquista romana", *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 2001*, Córdoba 2003, pp. 335-351; "Conjunto de denarios de la villa romana de La Polonia (Castro del Río, Córdoba)", *Actas del XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid 15-19 de septiembre de 2003*, Madrid 2005, pp. 681-689; "Epigrafía y sociedad en el municipio de Castro del Río (Córdoba)", en L. Hernández Guerra (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua: "La Hispania de los Antoninos (98-180)"*, Valladolid, pp. 323-338. M.J. López Medina y M. Carrilero Millán, "Comercio y circulación monetaria en la Campiña de Córdoba en los siglos II y I a.C.", *Actas del XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid 15-19 de septiembre de 2003*, Madrid 2005, pp. 503-509; "Aprovisionamiento de numerario en la Campiña de Córdoba durante el periodo imperial romano", *Actas del XII Congreso Nacional de Numismática, Madrid-Segovia, 25-27 de octubre de 2004*, Madrid 2006, pp. 213-228; "Los cambios religiosos en la Campiña de Córdoba: la expansión del Culto Imperial", en L. Hernández Guerra (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano: pervivencias y cambios*, Madrid 2007, pp. 179-195.

9 E. M. Morales Rodríguez, *La municipalización flavia de la Bética*, Granada 2003.

obtener la condición de *municipia ciuium latinorum*, como es el caso de *Ipsca* (Cjo. de Izcar) (que recibe el nombre de *Municipium Contributum Ipscense*) (*CIL* II²/5, 387, 388, 389, 391), de Castro del Río (a la que quizás se pueda considerar *Soricaria*)¹⁰ (*CIL* II²/5, 401; y su nueva lectura ofrecida por A. U. Stylow¹¹), y de *Ategua*¹².

Vamos a pasar a ver la incidencia del culto imperial en este *conuentus* y sobre todo el papel desarrollado por las *flaminicae* y los *seuiri*.

2. LAS SACERDOTISAS DEL CULTO IMPERIAL EN EL *CONVENTVS ASTIGITANVS* (FIG. 2 Y TABLA 1¹³)

Las *ciuitates* donde tenemos constatada la presencia de *flaminicae* o sacerdotisas son sólo en 7 (fig. 3). De ellas destacan *Tucci* con 3 (*CIL* II²/5, 69, 89 y 156a), *Iliberri Florentia* con 3 (*CIL* II²/5, 387, 624 y 631) e *Ipsca* con 2 (*CIL* II²/5, 387 y 390). De todas las sacerdotisas una de ellas, de la que hablaremos con posteridad, en concreto *Licinia Rufina* (*CIL* II²/5, 387), fue sacerdotisa perpetua en tres *ciuitates*: *Ipsca*, *Iliberri Florentia* y *Ucubi*, siempre dentro del *conuentus Astigitanus*.

10 En cuanto a este topónimo latino, *Soricaria*, existen numerosas dudas sobre su ubicación, ya E. Stoffel (*Histoire de Jules César. Guerre Civile*, vol. II, Paris 1887, pp. 306, 311-312) y A. Schülten (*F.H.A. vol. V: Las guerras del 72-19 a. de J.C.*, Barcelona 1940, p. 135) la situaron en Castro del Río; sin embargo, M. Ferreiro ("Acerca del emplazamiento de la ciudad de *Soricaria* y el fortín de *Aspavia*", *Stud. Hist. H^a Antigua* 6, 1988, pp. 117-118) la localiza en el Monte Horquera, en el recinto de Plaza de Armas y E. Mechor ("Entre Corduba y Munda: la campaña militar del 45 a.C. y su desarrollo en la Campiña de Córdoba", en E. Melchor *et alii*, *op. cit.* nota 5, pp. 371-372) en una reciente publicación lo hace en un punto más al oeste (Cuevas de Carchena, La Carchena o Cerro de las Cuevas de Sequeira sin definirse por ninguno de estos puntos). En este sentido, siguiendo el recorrido del *Bellum Hispaniense*, se sabe que tras la caída de *Ategua*, Gneo Pompeyo se retira a *Ucubi* donde ordena matar a los seguidores de César, el cual continúa con su ejército aguas arriba del Guadajoz (*Salsum*) e inicia operaciones en torno a *Soricaria*. Así pues, el lugar para su localización que parece más apropiado a juzgar por la magnitud de los restos arqueológicos (inscripciones, esculturas, material cerámico, etc.) y donde además está documentada la existencia de un municipio flavio, es Castro del Río.

11 A. U. Stylow, "Castro del Río, municipio flavio. A propósito de una nueva versión de *CIL* II 1570 = II²/5, 401", *Habis* 31, 2000, pp. 167-175. Este autor tras ofrecer una nueva lectura de este epígrafe (mediante su comparación con textos de *Igabrum*, *Cisimbrium* y *Monturque*- *CIL* II 1570 = II²/5, 401: *SACRVM DOMVS AVG(ustae) / M(arcus) CLODIVS GAL(eria) PROCVLVS II VIR PONT(ifex) AVG(usti) / [PE]R HONOREM C(iuitatem) R(omanam) [C]O[NS]ecutus] CVM ANNIA [VX]OR[E] / ET M(arco) CLODIO RVSTICO ET [M(arco)] CLODIO MAR/CELLO FILI(i)S [BENEF]ICIO / IMP(eratoris) CAESARIS VESPASIANI AVG(usti) D(e) S(ua) P(ecunia) D(edit) D(edicauit)-) propone la existencia de un municipio flavio a partir de la restitución de la fórmula "*per honorem ciuitatem Romanam consecutus*" y su vinculación a los emperadores flavios, pese a la adscripción a la tribu *Galeria* de esta familia.*

12 No sabemos el *status* que recibió *Ategua* tras la guerra civil. En las excavaciones se han podido documentar niveles altoimperiales que indican su mantenimiento como núcleo urbano, a lo que hay que sumar el hallazgo de un gran número de inscripciones. Sin embargo, en ninguno de estos epígrafes se ha podido documentar por ahora la existencia de familias adscritas a la tribu *Quirina*, ni de instituciones ni magistraturas. Sin embargo, la constatación de la *origo* ateguense en el ciudadano *C. Appius M(...)* (*CIL* II²/5, 474) nos pone de manifiesto su condición de ciudad privilegiada ya en el siglo II d.C. (A. Ventura Villanueva, "Ategua: ¿municipio flavio?", *Anales de Arqueología Cordobesa* 5, 1994, pp. 305-311).

13 En la tabla, y por consiguiente en los gráficos, no está incluida *Valeria C.f. Paetina* (*CIL* II²/5, 98) de *Tucci*, porque para realizar este estudio sólo se han tenido en cuenta las inscripciones del *conuentus Astigitanus* recogidas en el *CIL* II²/5. En este caso los cargos sacerdotales no aparecen mencionados en la inscripción.

Como podemos ver en cuanto a las *gentes* (fig. 4), la que domina es la *Iulia* (en clara alusión a César)¹⁴ representada en *Tucci* y en *Iptuci*. Así, por ejemplo, en esta última *ciuitas*, *Iulia Laeta* ocupa el cargo de *sacerdos diuae augustae*. Se trataría de una familia que continúa en el mantenimiento del poder en el sur peninsular¹⁵. En este mismo sentido podemos examinar el caso de *Ipsca* (fig. 4). Aquí debemos hacer referencia a la *gens Licinia*, cuya máxima representante es una mujer, *Licinia Rufina* (*CIL* II²/5, 387¹⁶)¹⁷. Ésta es declarada *sacerdos perpetua* en *Ucubi*, *Iliberris* e *Ipsca*, aunque dicho cargo era anual, en algunas ocasiones el *ordo* al analizar los méritos que había realizado el sacerdote o como en este caso la sacerdotisa podía decretar la posesión de este título a perpetuidad¹⁸. Estamos ante un caso de una mujer rica que acumuló dichos cargos en varias *ciuitates* del *conuentus Astigitanus*, recibiendo honores concretamente en *Ipsca*, por lo que hizo frente a una vida pública que rebasaba los límites de su ciudad de origen¹⁹. Posiblemente este reconocimiento se le concediera en aquellas poblaciones donde su familia ejercía cierta influencia a nivel económico, político y social mediante actos como el clientelismo o el desempeño de cargos administrativos o religiosos.

Por otro lado, su *cognomen* también es de amplia tradición en la zona y generalmente se vincula a personas que pertenecen a la elite. En este sentido cabe destacar otra mujer de *origo ipsense* y con el mismo *cognomen*, concretamente *Antonia Rufina* (*CIL* II²/5, 317) que residía en la cercana *Igabrum*. Según I. Kajanto²⁰ este *cognomen* procede del nombre *Rufus*, también atestiguado en la

14 Según C. Castillo (*Prosopographia Baetica*, Pamplona 1965, p. 400) la penetración de este *nomen* se debe a la presencia de César en Hispania. En este caso además estamos ante una población procesariana beneficiada con el estatuto de colonia y que recibe de él uno de sus títulos.

15 En *Iptuci* se constatan otros integrantes de esta *gens* (*CIL* II²/5, 421). Sobre la importancia de la representación de las mujeres en la epigrafía latina de Hispania y su relación con la familia como uno de los pilares del imperio, especialmente “del orden, de la legitimidad” *vid.* M. Navarro Caballero, “Mujer de notable: representación y poder en las ciudades de la Hispania Imperial”, en S. Armani *et alii* (eds.), *Epigrafía y Sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estudios y relaciones sociales*, Alcalá de Henares 2003, pp. 119-127, especialmente pp. 125-126.

16 *CIL* II²/5, 387: LICINIAE Q(uinti) F(iliae) / RVFINAE / SACERDOTI / PERPETVAE / IN COL(onia) C(laritate) IVL(ia) ET IN / MVNIC(ipio) C(ontributensi) IPSC(ensi) / ET IN MVNIC(ipio) FLOR(entino) / ILIBERRIT(ano) AMANTISSIMAE CIVIVM / SVORVM / PLEBS CONTRIB(utensis) IPSC(ensis) / OB MERITA EIVS / STATVAM AERE CON/LATO D(ono) D(edit) / LICINIA Q(uinti) F(ilia) RVFINA / HONORE ACCEPTO / IMPENSAM REMISIT.

17 Sus individuos pertenecientes a la elite local formaron parte de la clientela de varios gobernadores de la Ulterior (*P. Licinius Nerva*, pretor en el 167 a.C.; *P. Licinius Crassus*, en el 96 a.C.; *L. Licinius Crassus* que fue *proconsul Hispaniae Ulterioris* con Augusto) como puso de relieve C. Osado Alamillos (“El municipio romano de Ipsca: Cortijos de Iscar, Baena. Córdoba I”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 117, 1989, p. 368).

18 R. Étienne, *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*, Paris 1973, pp. 248-249. J.F. Rodríguez Neila, “Magistraturas municipales y funciones religiosas en la Hispania romana”, *Revista de Estudios de la Vida Local* 209, enero-marzo 1981, p. 114.

19 Sobre este caso particular y el debate generado se puede consultar: M.D. Mirón Pérez, *Mujeres, religión y poder. El culto imperial en el occidente mediterráneo*, Granada 1996, pp. 159-160; “Las sacerdotisas béticas del culto imperial”, en L. Hernández Guerra (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano: pervivencias y cambios*, Madrid 2007, pp. 170-171.

20 I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Roma 1982 (Helsinki 1965), p. 229. Según J.M. Abascal

epigrafía de la zona. Así se llamaba otro ipscense Q. *Herennius Rufus Montanus* (CIL II, 2350) que residía en *Corduba*, o el duoviro de *Iptuci* (CIL II²/5, 425). De igual forma tampoco es desconocido el *cognomen Montanus*, -a, que se documenta no sólo en el ipscense Q. *Herennius Rufus Montanus*, sino también lo llevaba una mujer relacionada con otra *sacerdos* de *Ipsca* (CIL II²/5, 390)²¹, y *Stertinia Montana* de *Ucubi* (CIL II²/5, 457).

Tampoco dejan de estar representadas en la epigrafía otras poderosas *gentes* del *conuentus Astigitanus* como la *Cornelia*²² (CIL II²/5, 624), *Lucrecia* (CIL II²/5, 69) (*Lucretia Campana* es hija de otro pontífice *Lucius Lucretius Fulvianus*), *Aelia* (CIL II²/5, 1029) o la *Aponia* (CIL II²/5, 1162) (fig. 4).

En cuanto a los títulos, el más extendido es el de *sacerdos* (fig. 5). En la Bética, y por lo tanto, en el *conuentus Astigitanus* se emplean indistintamente el nombre de *sacerdos* y *flaminicae* (lo mismo que ocurre en los casos masculinos con *pontífices* y *flamini*)²³. De todos ellos los que destacan son los cargos a perpetuidad ya sea bajo el título de *sacerdos* o *flaminica*. Como ya hemos comen-

Palazón (*Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia 1994, p. 486), es el quinto *cognomen* más frecuente en Hispania.

21 CIL II²/5, 390: ----- / SACERDOTI CAE[---] / MONTANAE[---] / ----- / ISPPCVAN / [---] / SVAM D(ono) D(edit) / HVIC ORDO LOCVM / DECREVIT.

22 Este *nomen* pertenece al núcleo aristocrático desde comienzos de la conquista, según C. Castillo (*op. cit.* nota 14, pp. 389-393). En este sentido es el tercer gentilicio más frecuente en Hispania de la lista de J.M. Abascal Palazón (*op. cit.* nota 20, p. 116). F.J. Rodríguez Neila (*Sociedad y administración local en la Bética romana*, Córdoba 1981, p. 54) ha puesto de relieve como las familias que portaban este *nomen* debieron de tener una relevancia muy significativa en sus poblaciones de origen, pues muchos de sus miembros acceden a las magistraturas locales.

23 El debate entre estos dos títulos, tanto para mujer como para hombre se puede ver en M.L. Cortijo Cerezo ("El municipio de *Ulia*", *Hispania Antiqua* XIII, 1986-1989, pp. 33-52) y M.D. Mirón Pérez (*op. cit.* nota 19, pp. 143-148), y se centra en las siguientes hipótesis:

a) R. Etienne (*Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*, Paris 1973, pp. 231-234), inspirándose en Cicerón (*De leg.* II, 8, 20), considera a los pontífices como encargados de lo sacro y a los flámenes de un solo dios o emperador, según él, el flaminado en la Bética sería una introducción tardía, y por ello los pontífices empezaron encargándose del culto imperial; pero hay pontífices que se salen de dicha norma, al igual que flámenes; finalmente llega a la conclusión de que esta indiferencia se produce por su estatuto especial de senatorial, y por la autonomía de los municipios; por lo tanto, que no se crearon sacerdocios nuevos en todos los casos, sino que se fundió la divinidad imperial en los sagrado en general.

b) Un criterio cronológico, encargando del culto, en un principio, a los pontífices y más tarde a los flámenes tampoco es plausible, ya que existen flámenes en épocas tempranas.

c) Marchetti, y R. Thouvenot (*Essai sur la province romaine de la Bétique*, Paris -1940- 1973) piensan que, generalmente, los pontífices se ocuparían de la *domus* y el emperador y los flámenes de los *divi*, tampoco es válida.

d) A. M. Canto ("Notas sobre los pontífices coloniales y el origen del culto imperial en la Bética", *Symposium sobre la Religión Romana en Hispania*, Madrid 1981, p. 150) piensa que los pontífices encargados de los *divi* aparecen en escasas localidades (todas relacionadas estrechamente con las Guerras Civiles) y que profesan una conocida devoción por los Julio-Claudios; estos casos, según ella, acabaron con Tiberio, que canalizó el culto a través del flaminado.

Pero hay casos como en *Abdera*, en una inscripción datada en el siglo I d.C., donde aparece un *flamen* y una *sacerdos* en lugar de una *flaminica*; de ahí que creamos que la utilización de un título u otro dependiera más de la "autonomía" que tenía cada *ciuitas* (M.J. López Medina, *Espacio y territorio en el sureste peninsular: la presencia romana*, Almería 1997, pp. 643-644), por lo que estamos de acuerdo con la interpretación de M.D. Mirón Pérez (*op. cit.* nota 19, p. 148).

tado, aunque dicho cargo era anual, en algunos casos el *ordo* de la *ciuitas* podía decretar la posesión de este título a perpetuidad. El hecho de que su número en las representaciones que han llegado hasta nosotros tenga un papel tan destacado, pues se documenta en la mitad de los casos, 6 en total, está justificado por la importancia tanto del cargo como de la familia a la que pertenecen, por eso es normal que dentro de estos cargos sacerdotales el mejor representado sea el que hace referencia a la perpetuidad.

En relación con la datación (fig. 6), el mayor número de casos se fechan en el siglo I d.C. (en total 3), pero sobre todo lo que destaca es su elevado porcentaje en el Alto Imperio. De las 9 constatadas, 7 pertenecen a esta época, mientras que sólo 2 pueden datarse a comienzos del siglo III. Esta situación debemos considerarla normal por dos cuestiones: primero, porque el culto imperial se promovió durante el Alto Imperio; y segundo, porque además las inscripciones sufren un descenso en general a partir del siglo III unido a la pérdida de los valores de la vida municipal²⁴.

Por otro lado, el tipo de inscripción que se constata mayoritariamente es el honorífico (fig. 7), en total 6 (un 75 %). Otro aspecto que merece destacarse es su contribución a las evergesias, en este caso es solamente uno, la de *Aponia Montana* de *Astigi* de principios del siglo II (*CIL* II²/5, 1162)²⁵.

3. LOS SEVIRI AVGVSTALIS DEL CONVENTVS ASTIGITANVS (FIG. 2 Y TABLA 2)

Con respecto al número de *flaminicae* el de *seuiri* es mayor, de hecho mientras las *flaminicae* suponen un 27 %, estos últimos alcanzan un 73 %. En este mismo sentido el número de *ciuitates* en las que están documentados también es más elevado, de las 7 a las que hacían alusión las *flaminicae*, se pasa a 16 (fig. 3). Entre éstos destaca su presencia en *ciuitates* como Castro del Río (*CIL* II²/5, 393 y 394), *Mentesa* (*CIL* II²/5, 3 y 8), *Iliberri Florentia* (*CIL* II²/5, 619 y 633), *Singilia Barba* (*CIL* II²/5, 790-791²⁶ y 792), y *Astigi* (*CIL* II²/5, 1178 y 1179) en los que hasta el momento se han documentado en cada una dos casos, y, sobre todo, *Aurgi* (*CIL* II²/5, 25, 31²⁷, 32, 33, 34 y 35) donde encontramos a 7.

Pese a que de los seviros documentados, 5, no se han podido relacionar con ninguna *gens*, puesto que falta su *tria nomina* completo o bien parte, de la mayoría sí se ha documentado (fig. 4). En este caso, en proporción a los seviros constatados, también es mayor el número de *gentes* representadas, estando asociados en su mayor parte a aquellas relacionadas con la clase dirigente del *conuentus Astigitanus*. Destaca la *gens Valeria* (14 %), en los casos concretos de

²⁴ Esto mismo hemos constatado en el Sureste peninsular: M.J. López Medina, *Ciudad y territorio en el Sureste peninsular durante época romana*, Madrid 2004, p. 85.

²⁵ *CIL* II²/5, 1162: BONI EVENTUS / APONIA MONTANA SACER(dos) DIVAR(um) AVGVSTAR(um) COL(oniae) AVG(ustae) FIR(mae) / EDITIS OB HONOREM SACERD(otii) CIRCIENSIBVS ET / OB DEDICATIONEM ALIIS EX ARG(enti) LIBRIS CL D(e) S(ua) P(ecunia) D(edit) D(edicauit).

²⁶ Se trata del mismo individuo.

²⁷ El epígrafe presenta a dos seviros: *Lucius Manilius Gallus* y *Lucius Manilius Alexander*.

Q. Valerius Optatus de *Sosontigi* (CIL II²/5, 232), *Valerius Attictus* de *Aurgi* (CIL II²/5, 34), *Valerius Flavius* de Castro del Río (o *Soricaria*) (CIL II²/5, 393) y *M. Valerius Herenn(ianus)* de *Ipagrum* (CIL II²/5, 582). Se trata además de la *gens* más dispersa.

La siguiente que destaca es la *gens Manilia*. Todos los seviros constatados que portan este *nomen* pertenecen a la *ciuitas* de *Aurgi* (CIL II²/5, 31, 33²⁸), lo que es evidencia de la importancia que esta *gens* llegó a tener en dicho municipio. Dos representantes se tienen por el momento de las familias *Annia* y *Cornelia* en distintas *ciuitates*, por lo que se encuentran más dispersas por la geografía del *conuentus Astigitanus* que la anterior. Así pertenecientes a la *Annia* volvemos a encontrar en *Aurgi* (CIL II²/5, 25) y en *Iliturgicola* (CIL II²/5, 267), mientras que a los representantes de la *Cornelia* los localizamos en *Aurgi* (CIL II²/5, 35) e *Iponoba* (CIL II²/5, 368).

Por último no debemos olvidarnos de otras *gentes*, como pueden ser la *Iulia* (CIL II²/5, 1178), que también está documentada en las sacerdotisas, la *Calpurnia* (CIL II²/5, 424), la *Fabia* (CIL II²/5, 32) o la *Iunia* (CIL II²/5, 790 y 791) por citar algunas otras.

Los seviros, pese a su condición social mayoritaria de libertos, son personas de una gran relevancia desde el punto de vista económico dentro sus lugares de residencia, puesto que ésta fue una institución desempeñada generalmente por libertos “ricos”, incluso tenían que hacer frente al acceder al cargo a una *summa honoraria* así como a otras liberalidades²⁹. Su relación con las familias de la elite además está probada puesto que estos cargos son nombrados directamente por los decuriones en el senado local³⁰.

En este sentido, a algunos de ellos no les importa hacer mención expresa a su pasado servil en las inscripciones, concretamente en 8 casos, haciendo referencia a su condición de libertos e incluso a su actual patrón, debido a su relación con estas familias de la clase dirigente. Si bien la mayoría (un 70 %) al llegar a obtener esta favorable posición económica dentro de su comunidad prefiere no dejar testimonio de dicho pasado servil. Éste, sin embargo, se puede rastrear no sólo por el cargo que ocupaban sino también por sus *cognomina*, que son típicos de esta clase social. Ejemplos de estos son *Gallus* (CIL II²/5, 25, 31) u *Optatus* (CIL II²/5, 232, 394), y también debemos incluir los de origen oriental como *Alexander* (CIL II²/5, 31) o *Epaphroditus* (CIL II²/5, 94).

En relación con el título que portan, éste no se suele mostrar de manera uniforme, por lo que se manifiestan como *seuir* (CIL II²/5, 3, 8, 25, 31, 267, 619), *augustal* (CIL II²/5, 94, 368, 424, 1178) o *seuir augustalis* (CIL II²/5, 582 753, 790, 964). De ellos el más utilizado es el de *seuir*, en un 57 % de los casos. De igual

28 En el caso concreto de CIL II²/5, 33 si aceptamos reconstruir su *nomen* como *M(anilius)*.

29 G. Fabre, “Les affranchis et la vie municipale dans la Peninsule Iberique sous le Haut-Empire romain: quelques marques”, *Actes du colloque 1973 sur l’esclavage*, Paris 1976, p. 430. J.M. Serrano Delgado, *Status y promoción social de los libertos en Hispania Romana*, Sevilla 1988. P. Garsney y R. Saller, *El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1990 -London 1987-, pp. 144-145.

30 J. Rodríguez Cortés, “Los seviros augustales y las divinidades romanas en la Bética”, *Florentia Iliberritana* 2, 1991, pp. 435-436.

manera que las *flaminicae* de nuevo es resaltada la condición de perpetuidad en este cargo, que ya sabemos que era anual, pero se podía dar a perpetuidad a los miembros más distinguidos por el *ordo* decurional. Casos concretos son el de *Q. Valerius Optatus* de *Sosontigi* (*CIL* II²/5, 232), el seviro de *Anticaria* (*CIL* II²/5, 753), *L. Iunius Nothus* y *C. Sempronius Nigellioni* de *Singilia Barba* (*CIL* II²/5, 790 y 792).

Otra valoración que podemos hacer a partir de la epigrafía es la presencia temprana del cargo de *seuir* en la zona estudiada (fig. 6), como pone de manifiesto la inscripción de *Optatus* (*CIL* II²/5, 394)³¹, que dedica una estatua al emperador Claudio entre los años 45 y 46, pese a que aún estemos en una población peregrina³². Sin embargo, el mayor porcentaje de seviros documentados se concentra en el siglo II y principios del siglo III, en contraste con las flaminicas que tenían una mejor representación en el siglo I y principios del II.

En cuanto al tipo de inscripción de nuevo las más documentadas son las honoríficas (13 en total) (fig. 7), aunque su proporción ha decaído (un 48 %) con respecto al mismo dato de las sacerdotisas (75 %), estando más compensada con las funerarias (9) y votivas (5). Posiblemente esto obedezca al deseo de expresar ellos mismos al resto de su comunidad la buena condición económica y “social” que han llegado a alcanzar, por ejemplo con las inscripciones funerarias.

Por otro lado, un hecho que destaca en comparación con las sacerdotisas es que en el caso de las inscripciones honoríficas, en una mayor proporción los seviros se comportan como evergetas (un total de 6), mientras que en el caso de ellas solamente está documentado en una, por lo que hacen una mayor ostentación de su riqueza hacia su comunidad.

También es diferente su relación con la necesidad de manifestar su religiosidad, que sobre todo es expuesta por los seviros, pues ellos son los que hacen un mayor número de inscripciones votivas. Vemos como los epígrafes se han convertido para éstos últimos en una forma de hacerse constar ante cada una de sus comunidades; son expresión de su buena posición económica (lo que les permite hacer evergesias y sus propias inscripciones funerarias), “social” y “religiosa” en cuanto que ostentan un cargo relacionado con el culto imperial. Por consiguiente, es una forma de hacerse su propia propaganda ante su *ciuitas*.

4. VOCES SUMISAS

Al contabilizar todos los pontífices/flámenes, seviros y sacerdotisas del culto imperial del *conuentus Astigitanus* (fig. 2) nos daremos cuenta de dos cuestiones principales para nuestro estudio:

31 Para A.U. Stylow (“Las estatuas honoríficas como medio de autorrepresentación de las elites locales de Hispania”, M. Navarro Caballero y S. Demougín (eds.), *Élites Hispaniques*, Boudeaux 2001, p. 146) este liberto debía de ostentar el cargo de *seuir*.

32 Sobre esta población y su constatación como municipio, reforzada por los nuevos epígrafes documentados ya hemos presentado un trabajo publicado en las *Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua: La Hispania de los Antoninos*, M. Carrilero y M.J. López Medina, *op. cit.* nota 8.

- Si sumamos los cargos masculinos, la proporción entre pontífices/flámines y seviros es la misma, aunque el cargo de *seuir* era ocupado por seis hombres a la vez (con lo cual en proporción están mucho menos representados).
- Si sumamos tanto a las sacerdotisas como a los pontífices/flámines³³, entonces la clase dirigente es la que está mayoritariamente documentada, en total un 58 % del total. Dentro de este conjunto las mujeres han dejado menos testimonios, sólo son un 27 % aproximadamente.

Todo esto nos indica que hay una desigualdad tanto por clases sociales (entre clase dirigente y clase dependiente, en este caso libertos) como por sexos (entre las mujeres de la elite y los hombres, pues no se crearon cargos religiosos relacionados con el culto imperial para las mujeres libertas).

En cuanto a las *ciuitates* sólo se documentan los tres cargos del culto imperial en dos poblaciones, concretamente *Tucci* (*CIL* II²/5, 69, 85, 89, 91, 94, 156a) e *Iliberri Florentia* (*CIL* II²/5, 619, 624, 630-633), aunque todos ellos están muy extendidos por la geografía del *conuentus Astigitanus*, como se puede ver en el gráfico (fig. 3). La datación sigue siendo mayoritariamente altoimperial, aunque en el caso de los pontífices/flámines y las sacerdotisas se concentran principalmente en el siglo I y primera mitad del siglo II, mientras que en el de los seviros su proporción aumenta en la segunda mitad del siglo II y principios del III (fig. 6). Las familias más representadas son la *Cornelia* (8) (de la que tenemos representantes de todos los cargos), así como la *Valeria* (6), la *Fabia* (5) y la *Aelia* (4) (fig. 4). Éstas debieron de ser de las *gentes* más importantes del *conuentus Astigitanus*.

En relación con el tipo de inscripciones, las más numerosas vuelven a ser las honoríficas, aunque de nuevo los pontífices tienen una proporción mucho más elevada aproximadamente un 74 %, prácticamente igual que ocurría en el caso de las *flaminicae* (75 %) (fig. 7). Por consiguiente, hemos visto como las sacerdotisas dentro de su menor número, se comportan igual que los pontífices, en relación tanto a su datación como al tipo de inscripciones en las que suelen aparecer. Hechos en los que se diferencian de los seviros, que suelen estar más representados durante el siglo II y principios del III, y que además se presentan en proporciones muy similares tanto en inscripciones de carácter funerario como en las honoríficas y votivas.

5. VOCES PERMITIDAS

En cuanto a estos cargos religiosos debemos tener en cuenta que las mujeres que los desempeñan son miembros de la elite local. Y tanto ellas como los libertos-seviro son siempre elegidos por los integrantes del senado local³⁴. Es decir,

33 Sobre los sacerdotes y sacerdotisas de la elite en la Bética *vid.* J.A. Delgado Delgado, *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdotisas*, Oxford 1998, y especialmente sobre el *conuentus Astigitanus*, "Los *fasti sacerdotum* de las ciudades de la Bética", *Habis* 32, 2001, pp. 299-309.

34 En cuanto al papel de la mujer perteneciente a la elite en el culto imperial: R.M. Cid López, "La presencia femenina en los cultos cívicos de la religión romana imperial. El caso de las *flaminicae*...

su elección se debe a hombres que forman parte de estas mismas familias y que integran la clase dirigente. Su designación, por consiguiente goza del permiso y del apoyo de estos hombres.

Un punto en común que tienen todos ellos es la práctica de las evergesias, aunque como hemos visto su proporción en el caso de los seviros es mayor. La evergesia es consecuencia del sistema socio-económico, nunca una causa, de ahí que creamos que su práctica responde a intereses sociales y económicos principalmente de la elite que es la clase social que más se beneficia del mantenimiento y la reproducción del orden social existente.

Así pues, a la elite dirigente, una minoría de la población, estas donaciones le permiten perpetuarse en la administración de las *ciuitates* y, por lo tanto, en el mantenimiento de las relaciones de producción, pues sirven en gran medida para limar las asperezas o las grandes diferencias entre las diversas clases sociales³⁵. Por lo tanto, las evergesias serán un medio para promocionarse aquellos que quisieran acceder a este poder y para mantenerse aquellos que ya lo poseían.

Merece ser destacado el papel de la mujer en estas prácticas y, por lo tanto, la participación en la vida pública de sus ciudades. Sin embargo, hay que tener cuidado con esta valoración, debido a que las mujeres que aquí se documentan forman parte de la elite local. Por consiguiente, su papel no se debe extrapolar al de todas las mujeres en esta sociedad, sino como integrantes de una clase social que domina y explota al resto de la población, y que cómo tales tienen la riqueza suficiente para llevar a cabo estas prácticas, por lo que se comportan como el resto de los integrantes de esta clase. Éstas sirven, sobre todo, para aumentar el prestigio de su familia y el suyo propio, consiguiendo desempeñar cargos religiosos, como los que estamos analizando de *sacerdos* o *flaminica*³⁶. Ambos aspectos están claramente reflejados en el caso de *Aponia Montana* de *Astigi* (*CIL* II²/5, 1162).

Generalmente suelen actuar en los actos evergéticos solas, y demostrando su amplia riqueza y prestigio. Por lo tanto, son mujeres, que como los hombres, están completamente integradas en el modo de vida romano, de ahí que ocupen cargos religiosos y lleven a cabo evergesias. Pero debemos tener en cuenta que la sociedad romana se basa en la familia patriarcal, donde la mujer está privada de poder político, un ejemplo lo podemos tener en la religión que legitima esta situación³⁷. Esto se ve en los cargos religiosos ligados al culto imperial que des-

divae", en J. Alvar et alii (eds.), *Ritual y conciencia cívica*, Madrid 1995, pp. 95-121. M.D. Mirón Pérez, *op. cit.* nota 19, pp. 154-168, 211-215.

35 B. Hindess y P.Q. Hirst, *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona 1977, p. 106.

36 En este sentido se pronuncian: C. Martínez López, "Influencia social de las mujeres en las ciudades de Hispania meridional", en A. López, C. Martínez y A. Pociña (eds.), *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada 1990, pp. 219-241; M.H. Gallego Franco, *Femina Dignísima. Mujer y sociedad en Hispania Antigua*, Valladolid 1991; "La consideración en torno a la mujer y su proyección en la sociedad de Hispania Antigua", *Hispania Antiqua* XVI, 1992-1993, p. 356; M.D. Mirón Pérez, "Las mujeres y el culto a las divinidades augustas en la Bética", *In Memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada 1992, pp. 291-305.

37 C. Martínez López ("Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas", en P. Ballarín y C. Martínez (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Granada

empeña la mujer y que son designados por los miembros del senado local, como hemos resaltado previamente.

En cuanto a los libertos, sólo unos pocos llegan a acumular una gran riqueza, principalmente porque han sido esclavos de hombres muy ricos³⁸. Estos libertos ya no suelen vivir en la casa de su antiguo dueño, aunque sigan siendo sus clientes; se hallan establecidos por su cuenta como tenderos, negociantes o artesanos, siendo gentes de comercio y negocios, llegando a acaparar fortunas mucho mayores que las de algunos *equites* o incluso senadores de finales de la República y comienzos del Imperio³⁹. Pese a todo éstos tenían vetada la pertenencia al senado local, lo que era una enorme contradicción, pues según su capital deberían pertenecer a un *status* superior.

Generalmente están ligados a una familia del *ordo* decurional, con fuerte intervención en la vida pública (magistraturas, cargos sacerdotales, etc.). Parece ser que la relación con el *patronus* es uno de los elementos fundamentales de la promoción de estos libertos al sevirato, debido a que en la mayoría de los casos el liberto accede al cargo no tanto por su esfuerzo personal como por la capacidad de acción y presión en la política local de su antiguo dueño. Este último extrae evidentes beneficios, pues colocando a dependientes suyos en los cargos públicos afianzará su poder en la esfera municipal⁴⁰.

Por consiguiente, el sevirato era una institución desempeñada por estos libertos “ricos”. Mediante éste, el manumitido podía gozar en la práctica de las prerrogativas que obtenían los cargos municipales como el de tener reservados asientos especiales en los acontecimientos públicos y hacer alarde de los símbolos de la autoridad (ir acompañado de ayudantes o *licttores*, llevar varas o *fasces*, vestir la *toga praetexta*). A cambio se comportaban como otra persona de la elite que ascendía a su cargo, pagando una cuota y llevando a cabo prácticas evergéticas, como las que hemos destacado previamente⁴¹. Pero debemos tener en cuenta que prácticamente todos son símbolos, en ningún momento se le hacía partícipe de la toma de decisiones.

1995, pp. 17-30) ha llamado la atención sobre este punto, destacando algunas diosas que expresan claramente esta situación, como son los casos de la diosa Tácita Muta, que fue condenada al silencio por hacer un uso indebido de la palabra, por haber entrado en los espacios reservados a los hombres, lo que justifica el papel de silencio de la mujer en la política, pues la palabra está concebida como el instrumento político por excelencia (*Ibidem*, pp. 19-20); o el caso de Vesta, diosa del hogar común, que debe guardar el fuego eterno, reina siempre inmóvil, en el centro del espacio doméstico (*Ibidem*, pp. 25-26), espacio que está reservado a la mujer, frente al público que lo es para los hombres.

38 J.M. Serrano Delgado, *op. cit.* nota 29.

39 P. Garsney y R. Saller, *op. cit.* nota 29, pp. 144-145; G. Fabre, *op. cit.* nota 29, p. 430; J.M. Serrano Delgado, *op. cit.* nota 29.

40 J.M. Serrano Delgado, *op. cit.* nota 29.

41 La mujer en el mundo grecorromano está situada siempre en la esfera de lo privado, frente al hombre que lo hace en la pública, como ha analizado C. Martínez López, *op. cit.* nota 36, pp. 17-30. Sin embargo, M. Navarro Caballero (*op. cit.* nota 15, pp. 119-127, especialmente p. 126) nos muestra como aún estando apartadas de la toma de decisiones, sí tuvieron un importante papel en la transmisión de los cánones romanos asignados a las mujeres y a la familia, como demuestra con su análisis de la representación de éstas en inscripciones honoríficas y las esculturas asociadas a ellas.

La importancia de estos seviros en el *conuentus Astigitanus* debió de ser grande al igual que su riqueza, aunque como hemos visto son ellos los que tienen una especial necesidad de hacer constar ante su comunidad su condición económica y “social”. El deseo de obtener el reconocimiento popular y llegar a conseguir prestigio dentro de su comunidad les va a llevar a comportarse como otro miembro cualquiera de la elite, como muestran las prácticas evergéticas, e, incluso, a superarlos en las cuantías de éstas. De hecho los seviros en la epigrafía peninsular aparecen como uno de los grupos más proclives a la munificencia pública⁴².

6. VOCES NECESARIAS

Llegados a este punto una de las preguntas que debemos hacernos es ¿por qué se crean en una sociedad patriarcal y de clase como la romana cargos sacerdotales vinculados al culto imperial para las mujeres de la clase dirigente y para ciertos hombres manumitidos, es decir, libertos “ricos”? Sin duda alguna fueron necesarios.

En cuanto a las mujeres no deberíamos olvidar que son al menos la mitad de la población, y no tuvieron en el mundo romano nunca una participación en el ámbito político, al menos de manera reconocida mediante cargos. Por consiguiente, se trata de una mitad sometida a las decisiones de los hombres, en especial de los de la clase dirigente a nivel político, por lo que nunca pudieron expresarse públicamente⁴³. El hecho de que a algunas se les dejase participar

42 En este sentido estamos de acuerdo con el análisis de M.J. Frau Llinares (*El trabajo de las mujeres. Entre la producción y la reproducción*, Alicante 1998, pp. 17-19), que tras analizar la crítica al concepto tradicional de “economía familiar” que hace S. Narotzky (*Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, Madrid 1995, p. 143) y ver las “consecuencias nefastas [que ha tenido] para el análisis de los grupos dominados en las economías familiares”, observa que “es un error considerar a la familia como una comunidad de intereses en la que todos los miembros coinciden, que tiende a maximizar los beneficios de todos sus miembros por igual, que es ajena al conflicto intrafamiliar y a las relaciones de poder entre sus miembros”. En este sentido las decisiones y estrategias diseñadas pueden ser distintas entre hombres y mujeres, lo que debe generar situaciones de conflicto latente o manifiesto debido a los distintos niveles de acceso al control de los medios de producción. El que no se manifiesten estos conflictos (lo mismo que ocurre entre los esclavos) puede ser considerado como “la manifestación de desiguales poderes en la toma de decisiones en el interior del hogar”. En este sentido la visión que hemos heredado del mundo romano a partir de los autores clásicos es una visión clasista, elitista, aristocrática y masculina, producto de un discurso patriarcal que deja en el anonimato a gran parte de la sociedad, tal y como han manifestado J. Cascajero (“Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua”, *Gerión* 11, 1993, pp. 95-114) y M.D. Molas i Font (“La función social del treball de las dones en Roma”, en M. Vilanova (comp.), *Pensar las diferencias*, Barcelona 1994, p. 84).

43 En esto seguimos a L. Capogrossi Colognesi (“Le forme giuridiche della schiavitù a la società romana nella tarda Repubblica”, *OPVS* I-1, 1982, p. 89), quien afirma que la *manumissio* en el mundo romano estaba casi guardada exclusivamente para los esclavos urbanos, y en concreto para un grupo muy cualificado y elevado. Frente a esta idea G. Alföldy (“La manumisión de los esclavos y la estructura de la esclavitud en el Imperio Romano”, *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* II, 1973, p. 115) defiende que la mayoría de los esclavos podían conseguir la libertad, aunque también teniendo en cuenta que serían fundamentalmente los de la ciudad; él afirmaba: “sea como fuere, por lo menos en las ciudades del Imperio existía para cada esclavo, en general y según hemos visto, la oportunidad de alcanzar la libertad en un tiempo determinado. Probablemente, por lo menos a partir de la segunda mitad del siglo

en las cuestiones religiosas (papel ya asociado a la mujer de la elite de manera tradicional, incluso en otras formaciones sociales de la Antigüedad), podría ser entendido como una válvula de escape para eliminar las tensiones sociales que sin duda debieron de haber a nivel de desigualdad de género, si bien no se pudieron manifestar⁴⁴. Se trataría por lo tanto de cargos necesarios, asignados a ciertas mujeres que además debieron de destacar por características propias ensalzadas en una sociedad patriarcal, como su virtuosidad. Son espejos en los cuales otras mujeres se podrían ver, que además siempre eran consideradas modelos a seguir para el resto de las mujeres. Por otro lado, su papel no hacía sino darle más prestigio a la familia en conjunto.

Con respecto a los libertos, hay que analizar en primer lugar el papel de la manumisión. Ésta puede ser entendida como un elemento de movilidad social dentro del mundo romano. Suponía en algunos casos determinados un medio para ascender “socialmente”, estando mejor situados económicamente que las personas que constituían la plebe, lo cual era una posición contradictoria. En este sentido la ascensión se producía generalmente entre aquellos esclavos del ámbito doméstico que habían conseguido cierta independencia al dedicarse a la manufactura y al comercio, generalmente, en beneficio de un amo cuya posición social era bastante elevada dentro de la comunidad⁴⁵. Estos esclavos, una vez manumitidos, contaban con el patrocinio de sus antiguos amos, por lo que conseguían obtener una buena situación en relación a su comunidad, pues, incluso podían ser constituidos como herederos, pasando a formar parte de aquella capa de libertos, que de manera contradictoria con su condición, tenían una gran riqueza, e incluso prestigio social, como pueden ser los casos que estamos viendo.

Esta movilidad social por parte de los esclavos a través de la manumisión era principalmente una necesidad de la propia sociedad, pues enmascaraba la situación de explotación a la que se veía sometida esta clase social. Las vías de promoción que eran creadas por los amos, dividían a la propia esclavitud, con lo cual no llegaban a tener “conciencia de clase”, y, por lo tanto, las revueltas de esclavos eran muy escasas, y es más, cuando se producen estas guerras el único objetivo de los esclavos es conseguir la libertad, no abolir el sistema⁴⁶. Por consiguiente, la manumisión reafirmaba el sistema esclavista, a través de dos hechos: 1) los esclavos pagaban habitualmente sumas muy importantes por su libertad, con las cuales el amo podía comprar otro esclavo más joven; 2) y, la perspectiva de convertirse en hombre libre mantenía al esclavo bajo control y duramente dedicado al trabajo⁴⁷.

I, esta misma realidad se abrió camino también en los latifundios, cada vez con más intensidad; por ello el número de esclavos decayó seriamente, y los colonos desempeñaron su papel”.

44 K. Bradley, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.*, London 1989, pp. 81-93.

45 K. Hopkins, *op. cit.* nota 4, p. 147.

46 G.E.M. Ste. Croix, *op. cit.* nota 4, p. 210.

47 La religión es, desde nuestro punto de vista, la materialización de los intereses de clase y de las capas sociales que se sirven de esta ideología para manipular y justificar lo que es inexplicable de forma racional o natural. Por consiguiente, desde nuestra metodología, el fenómeno religioso hay que verlo como un fenómeno social (F. Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes*, Bruxelles 1980, p. 5), y como una forma de alienación.

Pero hay que tener en cuenta que las consecuencias de esta manumisión recaían sobre una parte mínima del total de los esclavos. La mayor parte tenían pocas expectativas de conseguir la libertad, y cuando la conseguían era más bien un gesto simbólico que un acontecimiento que cambiase radicalmente la vida del esclavo y las relaciones con su antiguo amo. Éstos como libertos, generalmente, seguían soportando la misma explotación y condiciones de vida que antes de obtener su manumisión, con lo cual no dejaban a su “amo” y continuaban como siempre trabajando para él en sus funciones habituales.

En este sentido los libertos nunca pudieron llegar a formar una clase social, distinta de la de los esclavos, debido a que, en palabras de G.E.M. Ste. Croix⁴⁸, “*ser liberto romano (libertinus) era estrictamente cuestión de una generación*”, lo que daba lugar a que sus hijos fueran considerados ya como *ingenui*, plenamente ciudadanos romanos, y no se vieran influenciados por las restricciones o incapacidades jurídicas de los padres, expuestas con anterioridad, llegando, incluso, a ocupar cargos municipales importantes, aunque siguieran siendo clientes del mismo patrón que sus padres.

Por consiguiente, sólo unos pocos son lo que denominamos libertos “ricos”. Éstos tienen dentro de la sociedad romana una posición ambivalente y contradictoria, ante la cual en época de Augusto se creó una solución intermedia de carácter institucional en las ciudades del Occidente romano, el cargo de *augustal* o *seuir*, que era desempeñado por este tipo de libertos, siempre una minoría. Los *seuiri agustales* son los miembros de un colegio de seis personas nombradas por los decuriones durante un año, como hemos visto, por lo tanto, de nuevo vuelve a aparecer la connotación ligada al poder de la elite. Incluso como los cargos de *duunvir* o edil debían pagar una *summa honoraria* cuando se producía su entrada en el desempeño de dicho cargo. El *sevirato* se puede considerar, pues, como otro medio de promoción y movilidad social, que ayuda a eliminar las tensiones que se crean dentro de una sociedad de clases como la romana.

7. CONCLUSIONES

Hemos analizado a una parte de las mujeres de la elite y a algunos libertos ricos, aquellos que desempeñaron cargos religiosos. Todo ello se articula en una organización donde la clase dirigente tuvo que utilizar ciertos mecanismos desde el punto de vista ideológico, como es la religión⁴⁹, para legitimar el orden social existente, y por lo tanto para conseguir el mantenimiento y la reproducción del Imperio. Es aquí donde cobra una gran relevancia el culto imperial. Éste está relacionado directamente con el poder, y permitió que la elite de cada ciudad se mantuviera como tal dentro de su *status* privilegiado y detentara el poder político legítimamente. Por lo que podemos deducir la enorme importancia que este culto llegó a tener en las colonias y municipios estudiados.

48 Otros mecanismos que se pueden analizar son las evergesias, a las que ya hemos dedicado especial atención en los párrafos anteriores.

49 Sobre el papel legitimador del culto imperial en general en el Imperio : K. Hopkins, *op. cit.* nota 4, pp. 232-234.

Gran parte de estos epígrafes muestran a personas que detentaron ciertos cargos como los de *pontifex*, *sacerdos* o *seuir augustalis*, estando la mayoría des- empeñados por personas que pertenecen a la elite local, como el *pontifex* *M. Clodius Proculus* documentado en una inscripción de Castro del Río (*CIL* II²/5, 401), la *sacerdos perpetua* en *Ucubi, Iliberris e Ipsca Licinia Rufina* (*CIL* II²/5, 387) o la *sacerdos Iulia Laeta* (*CIL* II²/5, 421). Cuando estos cargos son ostentados por representantes de otras clases sociales, como los libertos (ej. *Q. Annius Gallus* de *Aurgi* -*CIL* II²/5, 25-) lo podemos interpretar como un medio de intentar eliminar tensiones dentro de la sociedad, al igual que puede ser entendido en el caso de la mujer, puesto que sólo son unas pocas mujeres, siempre de la elite, y una minoría de libertos, aquéllos que tuvieron una buena posición económica, los que los detentaron. A ambos grupos se les deja la esfera de lo religioso, donde pueden hacer ostentación de su riqueza, a la vez que se les reconoce un gran prestigio social acorde con su posición económica.

NOMBRE	CARGO	<i>C I L</i> II ² /5	DATA.	<i>CIUITAS</i>	TIPO INSCRIP.	REFEREN- CIA A OTRA <i>CIUITAS</i>
<i>Lucrecia Campana</i>	<i>Flaminica perpetua</i>	69	Antoninia- no	<i>Tucci</i>	Honorífica	
<i>Iulia Laeta</i>	<i>Flaminica domus Augusta</i>	89	s. I	<i>Tucci</i>	Honorífica	
(...) <i>Mentesana</i>	<i>Flaminica perpetua</i>	156a	½ s. II	<i>Tucci</i>	Funeraria	<i>Mentesa</i>
<i>Licinia Rufina</i>	<i>Sacerdos perpetua</i>	387	II-1º III	<i>Ipsca</i>	Honorífica	- <i>Ucubi</i> - <i>Iliberris</i>
<i>Montana?</i>	<i>Sacerdos Cae</i>	390	I	<i>Ipsca</i>	Honorífica	
<i>Iulia Laeta</i>	<i>Sacerdos Divae Agustae</i>	421	Después del 42	<i>Ituci</i>	Honorífica	
<i>Cornelia Severina</i>	<i>Flaminica Augustae</i>	624	91-112	<i>Iliberri Flo- rentia</i>	Honorífica	
(...) <i>Patricia</i>	<i>Sacerdos</i>	631	I-II	<i>Iliberri Flo- rentia</i>	¿?	
<i>Aelia Apra Tispitana</i>	<i>Sacerdos perpetua</i>	1029	II-1º III	<i>Vrso</i>	Funeraria	<i>Tispi</i>
<i>Aponia Montana</i>	<i>Sacerdos divarum augustarum</i>	1162	1º II	<i>Astigi</i>	Votiva	

Tabla 1. Sacerdotisas del Culto Imperial en el *conuentus Astigitanus*.

Nombre	Cargo	C I L II ² /5	Datac.	Ciuitas	Tipo inscrip.	Referencia a otra ciui- tas
<i>Tiberius Claudius Felix</i>	<i>Seuir</i>	3	s. I	<i>Mentesa Bastitanorum</i>	Votiva	
-	<i>Seuir</i>	8	I – 1º II	<i>Mentesa Bastitanorum</i>	Honorífica	
<i>Q. Annius Gallus</i>	<i>Seuir</i>	25	½ s. II	<i>Aurgi</i>	Religiosa	
<i>M. Fabius Florinus Aurgitanus</i>	<i>Seuir</i>	32	II-III	<i>Aurgi</i>	Funeraria	
<i>L. Manilius Gallus Aurgitanus</i>	<i>Seuir</i>	31	II posterior	<i>Aurgi</i>	Honorífica	
<i>Lucius Manilius Alexander Aurgitanus</i>	<i>Seuir</i>	31	II posterior	<i>Aurgi</i>	Honorífica	
<i>Marcus M(anilius?) Venustus</i>	<i>Seuir</i>	33	II-III	<i>Aurgi</i>	Funeraria	
<i>(...) Valerius Attictus Aurgitanus</i>	<i>Seuir</i>	34	II-III	<i>Aurgi</i>	Funeraria	
<i>(C. Cornelius Super ?) Aurgitanus</i>	<i>Seuir</i>	35		<i>Aurgi</i>	Funeraria	
<i>[-] Pompeius Epaphroditus</i>	<i>Augustal</i>	94	½ s. I	<i>Tucci</i>	Funeraria	
<i>Q. Valerius Optatus</i>	<i>Augustal perpetuus</i>	232	s. II	<i>Sosantigi</i>	Honorífica	
<i>C. Annius Prasius Ipolcubulculensis</i>	<i>Seuir</i>	267	139-161	<i>Iliturgicola</i>	Honorífica	<i>Ipolcubul- cula</i>
<i>(...)</i>	<i>Seuir</i>	313		<i>Igabrum</i>	Honorífica	
<i>[Co]rnelius Saturninus</i>	<i>Augustal</i>	368	½ II	<i>Iponoba</i>	Honorífica	
<i>Valerius Flavius</i>	<i>Seuir</i>	393		Castro del Río	Votiva	
<i>Optatus</i>	<i>Seuir augustalis</i>	394	45-46	Castro del Río	Honorífica	
<i>M. Calpurnius Vernio</i>	<i>Augustal</i>	424	½ I	<i>Ituci</i>	Funeraria	
<i>M. Valerius Herenn(ianus?) Ipagrensis</i>	<i>Seuir Augustalis</i>	582	s. II	<i>Ipagrum</i>	Votiva	
<i>M. Servilius Onesimus</i>	<i>Seuir</i>	619	II	<i>Iliberri Flo- rentia</i>	Religiosa	

Nombre	Cargo	C I L II ² /5	Datac.	Ciuitas	Tipo inscrip.	Referencia a otra ciui- tas
<i>Perseus</i>	<i>Seuir</i>	633 634	Finales II- III	<i>Iliberri Flo- rentia</i>	Honorífica	
	<i>Seuir augustalis per- petuus</i>	753	Finales II- III	<i>Anticaria</i>	Honorífica	
<i>L. Iunius Nothus</i>	<i>Seuir augustalis per- petuus</i>	790 791	I-1 ^o II	<i>Singilia Barba</i>	Honorífica	
<i>C. Sempronius Nigellioni</i>	<i>Seuir augustalis per- petuus</i>	792	1 ^a ½ II	<i>Singilia Barba</i>	Honorífica	<i>Corduba</i>
<i>L. D[om(itius)?] Romulus O[stip]p(onensis)</i>	<i>Seuir augustalis</i>	964	II- 1 ^o III	<i>Ostippo</i>	Funeraria	
<i>C. Iulius [---]</i>	<i>Augustal</i>	1178	Finales I	<i>Astigi</i>	Funeraria?	
<i>P. Numerio Martiali</i>	<i>Seuir</i>	1179	II	<i>Astigi</i>	Honorífica	

Tabla 2. Seviros en el *conuentus Astigitanus*.

Francesca CENERINI, *Divi e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*. Angelini Editore, Imola, 2009.

Rosa María Cid López
Grupo Deméter.
Historia, Mujeres y Género
Universidad de Oviedo

Antes de que la historia de las mujeres iniciara su andadura, las princesas de la familia imperial constituyeron un constante objeto de interés entre los investigadores de la Roma antigua. Desde la temprana y curiosa investigación de J. Roergas de Serviez, editada en el siglo XVIII, hasta la publicación de los trabajos más recientes de J. Burns o J. Ginsburg, un gran número de historiadores ha analizado las biografías de los personajes femeninos de la *Domus Augusta*¹. En sus investigaciones, procuraban ofrecer un análisis detallado de las fuentes literarias y, en menor medida, de los testimonios epigráficos o las representaciones iconográficas. Por ello, las vidas de las mujeres de las dinastías imperiales y su protagonismo público parecen constituir un tema ya conocido, aunque los autores suelen repetir una serie de tópicos a propósito de los estereotipos femeninos con los que se pretendió identificar a Livia, Mesalina o Agripina, entre otras. De forma llamativa, tales modelos se han construido a partir de las informaciones proporcionadas por los autores grecolatinos, en bastantes casos aceptadas de manera acrítica.

Gracias a la influencia progresiva de los estudios históricos sobre las mujeres, los planteamientos de la historiografía más tradicional sobre las biografías se fueron resquebrajando y superando, lo que hizo cambiar la percepción sobre el protagonismo de las mujeres de la *Domus Augusta*. En realidad, se llevó a cabo una auténtica revisión de la vida de estas mujeres, desenmascarando los prejuicios de autores antiguos que persistían en los contemporáneos, en el fondo porque unos y otros parecían coincidir en su temor al “poder femenino”². De

1 Véanse BURNS, J.: *Great Women of imperial Rome. Mothers and Wives of the Caesars*. London, 2007 y GINSBURG, J.: *Representing Agrippina. Construction of Female Power in Early Roman Empire*. New York, 2006. Sobre estas y otras publicaciones más antiguas, véanse las valoraciones de CID LÓPEZ, R. M.: “Mujeres ‘poderosas’ del Imperio romano en la historiografía moderna. Algunas notas críticas a las visiones de la Ilustración y su influencia” en FORNIS, C.; GALLEGO, J.; LÓPEZ BARJA, P. y M. VALDÉS, M.; *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Madrid, 2010, pp. 656-701.

2 Aunque estos prejuicios pueden tener otro alcance, como nos muestra F. Cenerini cuándo

este modo, se realizó una labor más rigurosa en el análisis de los testimonios, desvelando el subjetivismo que impregnaba las obras de autores como Tácito a la hora de enjuiciar a las Julio-claudias, o se comparaba esta información con lo que se mostraba en la propaganda numismática o en los homenajes que las comunidades provinciales ofrecían a las mujeres de la casa imperial. Desde estas perspectivas, sí que parece conveniente seguir indagando en la historia de Roma durante los dos primeros siglos de nuestra era a través de las acciones de las princesas, lo que pretende, y consigue con éxito, Francesca Cenerini en su obra, *Divi e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo* Aunque la autora duda de la conveniencia de insistir en estos temas y se pregunta si se puede decir algo nuevo sobre las mujeres de la casa imperial, resulta oportuno profundizar en una cuestión insuficientemente tratada desde la historia de las mujeres y que ha de incorporarse en los estudios de la historia antigua³; a la vez, conviene asimismo que la historia de las mujeres integre los avances del conocimiento de las investigaciones sobre la antigüedad, como nos recomienda la autora italiana.

Como una experta y gran conocedora de la sociedad antigua y de las aportaciones de los estudios de las mujeres, Francesca Cenerini ha construido una obra de gran interés, en la que se ofrece retratos femeninos seguramente bastante próximos a la realidad histórica. En especial, destaca su capacidad para analizar con gran rigor las informaciones de los autores grecolatinos y mostrarnos los intereses que escondían los juicios vertidos sobre las mujeres de la casa imperial, como ocurrió con Tácito, misógino y crítico con el Principado de Augusto. Su pretensión es la de conocer “en qué medida las mujeres de la *Domus Augusta* tuvieron el poder de bloquear o promover decisiones políticas con efectos sobre la colectividad”.

Para llevar a cabo su empresa, por su libro desfilan las mujeres de la familia imperial desde Livia, la primera julio-claudia hasta Marcia, la concubina de Cómodo. Las más notables aparecen con nombre propio en los diferentes apartados de la obra, otorgándoles protagonismo por sí mismas, ya que, en más de una ocasión, estas mujeres figuraron como esposas, madres o pariente de los príncipes como se mostraba en algunas publicaciones que parecían privarlas de identidad⁴. Esta serie de biografías individuales se integran en los diversos capítulos de este libro, cada uno dedicado a las dinastías que rigieron los destinos de Roma desde el Principado, con la imposición de la casa de los Julio-claudios, siguiendo con los Flavios hasta llegar a Cómodo y el final de los

revisa la obra de J. Bachofen para evidenciar como un Oriente feminizado a través de Dido y Cleopatra se opone a un Occidente ligado a lo masculino gracias a Eneas y Augusto (2009, p. 12-13).

3 En este sentido, se defienden perspectivas claramente perceptibles en las publicaciones de María José Hidalgo de la Vega, bien conocidas por Francesca Cenerini, como nos muestra en su obra. Por su proximidad al planteamiento de la autora italiana, de la historiadora española destacan, entre otras, “Esposas, hijas y madres imperiales: el poder de la legitimidad dinástica”, *Latomus*, 62, 2003, pp. 47-72 o “Maternidad y poder político: las princesas julio-claudias” en CID LÓPEZ, R. M.: *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo, 2009.

4 De manera llamativa en la obra de SILVAGNI, U.: *L'Impero e le donne dei Cesari*, Turín, 1927, en cuyo índice no figuran los nombres propios de las princesas.

Antoninos. Como hilo conductor, se utiliza el criterio cronológico para poder observar los cambios en la posición de las mujeres de la *domus* imperial, lo que, sin duda, repercutió asimismo en el papel de la población femenina de la sociedad imperial a lo largo de los dos primeros siglos de nuestra era.

En gran número de estudios históricos, Livia y las mujeres de la familia de Augusto suelen aparecer como auténticos prototipos de los males del poder femenino, que se podían manifestar en una ambición desmedida o en comportamientos depravados y promiscuos⁵. En este sentido, no siempre resulta fácil distinguir estas obras, presumiblemente de carácter académico, de los relatos literarios de novelistas como Robert Graves⁶. Tales apreciaciones apenas figuran en el primer capítulo de la obra de F. Cenerini titulado “L’età Giulio-Claudia”; aunque no se ocultan los testimonios aportados por los autores grecolatinos sobre los adulterios de algunos personajes como las Julias o Mesalina, se prefiere analizar el alcance de su labor política, contextualizando siempre sus acciones y analizando sus consecuencias.

En este capítulo dedicado a la etapa de la dinastía julio-claudia, la autora destaca el papel de “Augusto como administrador del Estado”, imitando el comportamiento de un aristócrata de la república con su propia *domus*. A la vez se enfatiza el hecho de que “el fundador del principado constituyó la *Domus Augusta* como pieza fundamental de ese Estado” y sus miembros, masculinos o femeninos, asumieron un papel público y un gran protagonismo, sobre todo por la importancia de la cuestión sucesoria. Esta familia tenía que “asegurar la descendencia que continuaría garantizando el bienestar del Estado”. Tal ideario político fue compartido hábilmente por Livia, la primera mujer que estuvo en el centro del poder en la Roma antigua y colaboró de forma eficaz en la obra de Augusto. Frente a ella, destacan los ejemplos de Julia y su hija, acusadas ambas de la práctica del adulterio, un *delito* que parece enmascarar tensiones en el seno de la familia imperial; en concreto rivalidades entre Livia y estas mujeres más próximas a tendencias filo-orientalistas. En esta misma línea interpretativa, se cuestiona asimismo la imagen de ser inmoral y deshonesto con que se identifica a Mesalina; frente a estas visiones de la historiografía tradicional, se valora su ascendencia julia lo que legitimaba su posición en la familia imperial, sin olvidar su interés en defender la posición de su hijo Británico como sucesor a la cabeza del Imperio. La omnipresente figura de la madre se detecta finalmente en Agripina la Menor, quien consiguió que Nerón, su vástago, se convirtiera en el último príncipe de la dinastía julio-claudia.

Estas y otros personajes femeninos son objeto de atención para mostrar

5 Tales juicios están presentes en los autores de comienzos del siglo XX, destacando, entre otros, ejemplos como el de FERRERO, G.: *Le donne dei Cesari*. Milán, 1925, una obra con notables ingredientes de texto novelado. Aunque no incorpore una perspectiva propia de la historia de las mujeres, resulta encomiable el tono equilibrado que preside el trabajo de BAUMAN, R.: *Woman and Politics in the Early Empire*. London, 1992, que ha influido de manera notable en bastantes historiadores de las dos últimas décadas que se han interesado en las princesas de la Roma antigua.

6 A propósito del tratamiento de Livia por Robert Graves en su famosa novela, *Yo Claudio*, véase sobre todo, BARRETT, A. A.; *op. cit.*, pp. 10-11 y CID LÓPEZ, R.M.: , “art. cit.”, p. 694, nota 21.

cómo en el seno de la familia julio-claudia, los personajes femeninos carecieron de “*auctoritas, imperium y potestas*, aunque resulta innegable su influencia en los asuntos políticos, aprovechando su posición en el seno de la *Domus Augusta*. En realidad, sólo pudieron actuar como madres y esposas, y “nunca cambiaron modelos de poder; pero si estabilizaban o desestabilizaban el Principado”, lo que muestra, de manera elocuente, ciertos cambios en la posición femenina en la sociedad imperial. Por ello, la autora detecta “una correspondencia entre el reconocimiento de las mujeres romanas y el papel público otorgado a los personajes femeninos de la familia imperial”, una situación que, añade, se manifestará en el culto imperial; en concreto, se honra a las *divae*, princesas divinizadas, por los personajes femeninos destacados de las comunidades provinciales, que intentarán utilizar estos homenajes religiosos para alcanzar protagonismo público y reconocimiento social.

Frente a la atracción ejercida por las Julio-claudias, las mujeres de la dinastía flavia no son tan conocidas y sus biografías resultan menos atractivas, convirtiéndose en las protagonistas del segundo capítulo, “L’età Flavia”. Junto a los parientes femeninos de Vespasiano y sus hijos, aparecen también los casos de las concubinas, como Cénide, ligada al fundador de la dinastía, o Berenice, relacionada con Tito. Pero, ante todo, destaca Domicia Longina, de la que se exhibe su parentesco con Augusto, a través de Antonia la Menor, vínculo familiar que legitimaba la posición de los Flavios y, en concreto de su esposo, Domiciano. Fue una mujer rica, que acabó sobreviviendo a su marido, hasta el punto de ser acusada de participar en el complot fallido de su asesinato. Por la brevedad de esta dinastía al frente de los destinos del Imperio, ciertamente no destacan apenas las acciones de estas mujeres ni por su influencia en la evolución política ni por su repercusión en el resto de la sociedad, salvo cierto interés por aludir a las concubinas, lo que quizá se utilizaba para ensombrecer la imagen de estos príncipes.

Especial atención se dedica a los parientes femeninos de Trajano y Adriano, a los que se dedica el tercer capítulo, “L’età Traiana y Adrianea”, ya que bajo estos príncipes emergen de nuevo poderosos personajes como Plotina, que parecen recordar a las princesas julio-claudias. De la esposa de Trajano destaca su protagonismo en la cuestión sucesoria, que convirtió a Adriano en nuevo príncipe, actuación con la que ejecutaba la decisión de su marido. Con esta princesa empieza a consolidarse un modelo femenino en el seno de la familia imperial, ligado a las virtudes de la fecundidad, la castidad o el pudor, a pesar de que en la vida cotidiana no fuera respetado por todas ellas. Lo importante es su papel en la corte o el hecho de que junto a la esposa o la madre, aparecen figuras como la hermana, la sobrina, etc., con el afán de ampliar el círculo de parientes de la casa imperial. De estas mujeres, destacará asimismo su papel de benefactoras, función que imitarán las habitantes del territorio provincial, como se detecta en la promoción de los *alimenta* para las niñas.

Independientemente de las relaciones entre el príncipe de turno y su esposa en los espacios privados y domésticos, llama la atención el afán por difundir la idea de felicidad en el seno de la pareja imperial, ya que este discurso tenía

poderosos efectos en el ámbito político, como puede verse en el caso de Sabina y Adriano, cuya conflictiva vida conyugal es bien conocida gracias a ciertos testimonios de la literatura greocolatina. De cualquier modo, por medio de una eficaz propaganda imperial, Plotina y sus sucesoras constituyeron un excelente “soporte dinástico en la construcción del poder” y se convirtieron en “eficaces instrumentos de legitimidad” de los príncipes gobernantes.

En el caso de la última etapa, “L’età degli Antonini”, que abarca desde Antonio Pío hasta Cómodo, sobresale el afán de convertir a las princesas en mujeres muy ricas, depositarias y propietarias del patrimonio familiar, para evitar que se incorporara y añadiera a los bienes de la casa imperial. Aunque los autores greocolatinos cuestionan la moralidad de las esposas de estos príncipes, sobre todo las dos Faustinas, de las que critican su arrogancia, y se alude al caso de Lucila, que participó en el fallido complot para asesinar a su hermano Cómodo, paradójicamente se las atribuía una imagen pública ligada a la *pietas*, la *pudicitia* o la *felicitas*.

Tras revisar las visiones de los autores antiguos y modernos, Francesca Cenerini observa una evolución en el papel de las princesas, que liga también a cambios en la posición del resto de la población femenina de la sociedad imperial; en la obra se insiste en su papel como modelos de feminidad para las restantes mujeres del Imperio, quizá con el afán de contrarrestar las limitaciones de su influencia política, sobre todo legales. En cualquier caso, se observa claramente cómo los comportamientos de los parientes femeninos de la dinastía julio-claudia suelen igualarse con los atribuidos a los varones, de modo que a “un mal príncipe corresponde una mala princesa”, como madre o esposa. Y bajo los Antoninos será cuándo se perciba una clara ruptura con el pasado, ya que aparecen “pésimas consortes de los mejores emperadores”, de los que se exhibe su fracaso por su incapacidad para controlar la voluntad de sus esposas, ya que “toleraron que se les dedicaran honores que no merecían”. Lamentablemente para el público lector, la autora finaliza aquí su obra sin proseguir con los poderosos y atractivos personajes femeninos de la dinastía severa, apuntando que se delineaba un nuevo papel de la presencia femenina en el centro de poder con la llegada a Roma de estas mujeres sirias.

Al final del libro, se recoge una frase de Robert Turcan, que parece reflejar bien la opinión de Francesca Cenerini sobre las princesas de la Roma imperial en sus dos primeros siglos; en concreto, reflexiona sobre el hecho de que “el grado de sufrimiento fue proporcional al de su poder, que intentaron ejercer a través del consenso”. Una excelente reflexión final que sintetiza sus puntos de vista sobre las mujeres influyentes en la actividad política del Imperio romano. Fueron “poderosas”, desde el momento en que llegaron a compartir los honores divinos con sus colegas masculinos. Sin duda, la concesión del título de *divvae* muestra el alcance de su reconocimiento público, pero era absolutamente necesario para reforzar el poder del príncipe. En mayor o menor medida, con bastantes desaciertos, los personajes femeninos de las dinastías que gobernaron el Imperio romano quisieron involucrarse en las tareas políticas aprovechando su posición en el seno de la *domus*. Como la autora italiana pone de manifiesto,

sus acciones no merecieron los mismos juicios que las protagonizadas por los príncipes, tanto en los autores grecolatinos como entre los contemporáneos.

Por todo ello, esta obra merece una atenta lectura, ya que se ofrecen explicaciones alternativas a las emitidas por la literatura antigua y la historiografía moderna de tinte tradicional a propósito de la labor de las princesas. El lector encontrará en sus páginas una rica información literaria de los autores grecolatinos que se complementa con la oportuna ilustración de testimonios iconográficos o incluso epigráficos. Destaca asimismo el amplio estado de la cuestión que se ofrece, en el que la autora muestra su dominio de la bibliografía actual sobre el tema, del que se proporciona un listado amplio y detallado de títulos. En suma, nos encontramos ante un libro denso en contenidos y rico en sugerencias, de interés para quienes deseen profundizar en el conocimiento de la sociedad romana antigua a partir de los hechos protagonizados o atribuidos a las mujeres de la familia imperial de las Julio-claudias a las Antoninas.

CHAPA BRUNET, T.; IZQUIERDO PERAILE, I. (coords.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*. Ministerio de Cultura. Madrid, 2010.

Jorge García Cardiel.
UCM.

Pese a los conflictos legales que originó, pese a las dificultades con su restauración y conservación, y pese a lo complejo de su interpretación (aspectos todos ellos recogidos en el volumen que reseñamos), la escultura que el equipo de F. J. Presedo halló en 1971 en la necrópolis de Cerro del Santuario (Baza, Granada), concretamente en el interior de la sepultura de cámara 155, no tardó en convertirse en uno de los grandes iconos de la cultura ibérica y de la prehistoria española en general. La llamada Dama de Baza no se nos presenta tan “perfecta” como la de Elche, pero a cambio pudo ser recuperada en un contexto arqueológico controlado; no resulta tan monumental como la torre de Pozo Moro, pero ha llegado hasta nosotros completa; no muestra quizás una iconografía tan variada como las esculturas de Cerrillo Blanco, pero su posición en la tumba y el hallazgo de restos humanos en su interior hacen su interpretación mucho más sorprendente y compleja.

Todo ello, como era de esperar, ha convertido a la Dama de Baza en una de las piezas arqueológicas peninsulares más estudiadas a lo largo de las ya cuatro décadas que median entre su descubrimiento y el momento presente. A los estudios que su descubridor dedicó a tan interesante hallazgo¹, sucedió el artículo en el que J.M. Reverte daba a conocer los resultados del análisis de los restos humanos documentados en el interior de la escultura², artículo que refutaba la tradicional interpretación de la tumba como el enterramiento de un jefe guerrero. De hecho, el texto de Reverte apareció inscrito en un volumen colectivo publicado por el MAN en el que por primera vez diversos autores se reunían para tratar de aportar nuevas ideas sobre la escultura bastitana. Un proyecto similar surgió más de una década después, cuando el hallazgo de una nueva escultura antropomorfa en otra de las necrópolis de *Basti* sirvió como excusa para que diversos autores volvieran sobre el estudio de la Dama y construyeran entre todos

1 PRESEDO, F.J.: *La Dama de Baza*. Madrid, 1973. *Ídem*, “La Dama de Baza”, en *Trabajos de Prehistoria* 30, 1973:XXX-XXX. *Ídem*, *La necrópolis de Baza*. Madrid, 1982.

2 REVERTE COMA, J.M.: “Informe antropológico y paleopatológico de los restos cremados de la Dama de Baza”, en *Catálogos y Monografías del MAN* 10, 1986:187-192.

una perspectiva plural y renovada³. Recientemente, en la Universidad Autónoma de Madrid se creó un último foro de estas características, en esta ocasión con el pretexto de un Congreso Internacional de Arqueología Bastetana⁴, en el que nuevamente la Dama de Baza cobró un especial protagonismo.

Es en esta línea de investigaciones compartidas y contrastadas, en esta línea de debate en resumidas cuentas, en la que se gesta el volumen editado por T. Chapa Brunet e I. Izquierdo. Se trata de una obra colectiva que recoge los textos relativos a las comunicaciones que se defendieron en el encuentro que tuvo lugar en dependencias del Museo Arqueológico Nacional en noviembre de 2007. Aprovechando la ocasión de la remodelación de las salas de Cultura Ibérica del MAN (remodelación durante la cual se pudieron llevar a cabo nuevos análisis de la Dama, y tras la cual era necesario solemnizar de alguna manera la puesta de largo de una de sus principales piezas-faro), y con la intención de actualizar nuestros conocimientos sobre la célebre escultura ibérica tras una década más de debate, T. Chapa e I. Izquierdo lograron reunir a muchos de los expertos que más han trabajado sobre los diversas líneas de investigación que convergen en la Dama de Baza, procedentes de una larga lista de universidades y centros de estudio de todo el territorio nacional, y también de fuera de éste.

Gracias a esta diversidad de autores y de instituciones representadas, los textos resultantes del Encuentro constituyen un buen exponente de las tendencias actuales que mueven a la investigación de la cultura ibérica en la actualidad. Los estudios iconográficos, la Arqueología Espacial, la Arqueología de la Muerte y, sobre todo (tal y como demuestra el propio título del Encuentro), la Arqueología de Género son las líneas predominantes que han seguido los diferentes investigadores, y de hecho buena parte de estas líneas confluyen en mayor o menor medida en los textos de muchos de ellos. En cuanto a sus perspectivas epistemológicas, éstas varían según los autores desde posturas historicistas-comparativistas tradicionales hasta otras ciertamente postmodernas, pasando por ejemplo por el estructuralismo heredero de la Escuela de París de R. Olmos, o la Arqueología Cognitiva de influencia británica de A. Uriarte.

El enfoque de las coordinadoras del Encuentro y de las editoras de las Actas resultantes, tal y como se pone de manifiesto en el título del mismo y en el artículo que dichas autoras firman, fue el de indagar en la ideología y la escatología ibéricas a partir de una de las piezas tenidas como más representativas de esta cultura, la Dama de Baza, poniendo especial énfasis en posturas modernas y comprometidas con la cuestión del género y su lectura en el registro arqueológico. Resultado de lo cual fue la estructura de las Actas, consecuente lógicamente con la estructura que guardó el propio Encuentro. Así, a un apartado introductorio en el que se tratarían cuestiones historiográficas seguiría un segundo apartado dedicado a la ubicación de la Dama en el espacio, tanto a nivel macro (“El paisaje de la necrópolis...”) como meso (“El contexto de la Dama en el te-

3 SAN MARTÍN MONTILLA, C.; RAMOS LIZANA, M. (coords.): *El Guerrero de Baza*. Sevilla, 1999.

4 ADROHER AUROUX, A.M.; BLÁNQUEZ PÉREZ, J.J. (eds.): *I Congreso Internacional de Arqueología Bastetana*. Madrid, e.p.

territorio de Basti”) y microespacial (“La tumba de la Dama...”). El tercer bloque de comunicaciones estaba dedicado al análisis e interpretación de la escultura en cuanto a producción material, y de los artefactos y restos óseos que la acompañaban en la tumba 155, incluyendo también un trabajo museográfico firmado por A. Rodero que quizás hubiera encontrado mejor acomodo en el apartado introductorio-historiográfico. A continuación, un amplio conjunto de artículos aparece dedicado a la Dama en cuanto que mensaje iconográfico, y a la posible interpretación de los mensajes que se esconden detrás de cada uno de sus adornos, posturas y detalles. Finalmente, un último apartado (que por la estructura del volumen casi parece conclusivo) se concentró en la relación de la Dama con las otras tumbas de la necrópolis y a su imbricación con lo que sabemos del mundo funerario y de la escatología ibéricas.

Ahora bien, el volumen que nos ocupa no es una monografía sino las Actas de un encuentro, y, como era de esperar, esta estructura teórica en la práctica aparece bastante difuminada. Varios de los artículos que conforman la obra (empezando por el de las propias editoras, por cierto) sobrepasan en nuestra opinión los objetivos explicitados en sus títulos, por lo que resultan difícilmente encuadrables en uno u otro bloque, y sobre todo los dos últimos apartados (el iconográfico y el dedicado a la Arqueología de la Muerte) resultan enormemente cercanos.

El libro (y el Encuentro) lo abrió R. Sanz, quien redacta una interesante valoración de la importancia de la Dama de Baza, que para la entonces directora del MAN no sólo constituía una de las piezas más importantes del Museo sino uno de los iconos identitarios españoles, comparable sólo (explícita o, las más de las veces, implícitamente) con la Dama de Elche. R. Peñafort, hija del dueño de la parcela en la que apareció la Dama (quien, recordémoslo, protagonizó una larga y bochornosa pugna con el Estado por la titularidad de la Dama, pugna que puso de manifiesto las deficiencias de la antigua normativa de Patrimonio), nos ofrece a continuación su emotiva y pintoresca visión del hallazgo de la escultura y de los litigios a que éste dio lugar. I. Izquierdo y T. Chapa, por su parte, no sólo trazan una introducción historiográfica, sino que intentan argumentar la interpretación de la Dama de Baza como representación de una mujer concreta, todo ellos desde perspectivas postmodernas en las que lo simbólico y las percepciones juegan un gran papel.

L. Sánchez abre el segundo bloque del volumen analizando el “paisaje” de la necrópolis de Baza. Añadimos las comillas ya que la mención al paisaje en el título puede llevar fácilmente a equívocos, pues no se refiere a la concepción postmoderna de tradición británica de Paisaje como construcción ideológica, ni tampoco al concepto que para las necrópolis ibéricas diseñó y divulgó M. Almagro⁵, sino que el suyo es un artículo meramente descriptivo en el que analiza desde el punto de vista de la geografía física la actual Hoya de Baza, indicando simplemente que las condiciones físicas de ésta posiblemente no hayan cambia-

5 ALMAGRO GORBEA, M.: “El paisaje de las necrópolis ibéricas y su interpretación sociocultural”, en *Stratto della Rivista di Studi Liguri* 44 (1-4), 1983:199-218.

do desde el Calcolítico hasta la actualidad. En el otro extremo epistemológico, A.M. Adroher y A. Caballero analizan el contexto espacial de la necrópolis desde posturas filosóficas postmodernas (de hecho, la introducción teórica que abre el artículo resulta reveladora) acordes, a pesar de no admitirlo abiertamente, con el paradigma desarrollado por A. Ruiz y M. Molinos para la Alta Andalucía⁶. J.J. Blánquez, por último, utiliza documentación inédita hasta la fecha para profundizar en el estudio de la tumba en la que apareció la Dama, llegando a conclusiones novedosas, alguna de las cuales ciertamente controvertida, como la negación de que se trate de una tumba de cámara análoga a las típicamente bastetanas, o como la interpretación de la presencia de la Dama en la tumba como una reutilización de dicha escultura para un fin distinto al que fue producida.

A. Rodero realiza una interesante descripción de las gestiones que llevaron a la Dama de Baza a formar parte de la colección permanente del MAN y los trabajos de conservación y museología que concernieron a ésta, describiendo la normativa legal en cada momento y aprovechando para, por una parte, dar la réplica a la mencionada R. Peñafort y a la apología que ésta había dedicado a su padre, y por la otra, detallar los errores de los anteriores programas museográficos y defender la reciente remodelación de la Salas de Cultura Ibérica del MAN. A continuación, algunos de los expertos que recientemente han llevado a cabo análisis físico-químicos sobre la escultura detallan sus resultados, aprovechando de paso para resumir los trabajos anteriores de este tipo. G.J. Trancho y B. Robledo aportan un nuevo estudio paleoantropológico sobre los restos cremados hallados en el interior de la estatua, estudio que pretende completar el que década y media antes había llevado a cabo el controvertido J.M. Reverte sobre estos mismos restos y que de hecho llega a unos resultados similares, que confirman la condición de mujer treintañera de la difunta allí enterrada. J. Pereira estudia la tipología y las decoraciones de los vasos aparecidos en la tumba en la que se hallaba la Dama, buscando paralelos de estos vasos en otros enterramientos peninsulares y concluyendo la existencia de un determinado ritual aristocrático arcaico que incluiría la utilización de este tipo de recipientes. F. Quesada, por su parte, se encarga del análisis de las armas, arguyendo que éstas pertenecerían a cuatro panoplias distintas típicas del siglo IV a.C. (algo que ya había demostrado en su clásico estudio del armamento ibérico⁷), argumentando estadísticamente que éstas deben ser interpretadas como ofrendas más que como ajuar de la difunta propiamente dicho, y defendiendo que en todo caso las armas no denotan la función guerrera del difunto sino su pertenencia a una elite aristocrática. Este tema también es tratado por M. Bendala, pero en esta ocasión desde una perspectiva totalmente distinta, mucho más dependiente de las fuentes literarias y de otras representaciones iconográficas ibéricas, independientemente de que éstas pertenezcan a épocas distintas a la de la Dama de Baza, todo lo cual le lleva a concluir la existencia de combates gladiatorios en honor de los difuntos en el mundo ibérico.

6 RUIZ RODRÍGUEZ, A.; MOLINOS, M.: *Iberos en Jaén*. Jaén, 2007.

7 QUESADA SANZ, F., *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la cultura ibérica (siglos VII-I a.C.)*. Montagnac, 1997.

C. Aranegui abre un nuevo bloque de las Actas estudiando la irrupción de la representación femenina en la iconografía ibérica a partir del siglo IV a.C., y argumentando que estas figuraciones no deben ser interpretadas como diosas sino como mujeres concretas, si bien quizás divinizadas. L. Abad, por el contrario, da por sentado el carácter religioso de toda representación femenina ibérica, y a partir de la descripción de la Dama y de otras piezas ibéricas similares establece una serie de paralelismos que le dan ocasión de hablar de la aparición de un nuevo esquema iconográfico (que él denomina un “nuevo estilo”). A. Perea estudia las joyas representadas en la escultura, intentando interpretar la significación social que éstas pueden esconder, desde la perspectiva de que “lo femenino” es una “categoría atemporal”, y que por tanto resulta lícito comparar joyas de épocas muy diversas. Una aproximación parecida, aunque no centrándose ya en la Península Ibérica sino en todo el Mediterráneo, es la protagonizada por M. Dewailly, quien llega a la conclusión de la pluralidad de significados que las joyas pueden esconder (máxime, añadiríamos nosotros, si se estudia conjuntamente joyas griegas e ibéricas, del Bronce Final y de época helenística). L. Prados, finalmente, estudia la representación de la mujer a lo largo del arte peninsular del I milenio a.C., concluyendo a partir de la acumulación de datos el destacado papel que las féminas han tenido en estas sociedades.

El último grupo de artículos viene encabezado por el trabajo de R. Olmos y T. Tortosa, quienes analizan la relación entre las mujeres y las aves en el imaginario ibérico a partir de la iconografía, trazando una compleja y poliédrica red de significados entrecruzados, muchos de los cuales de hecho confluyen en una posible interpretación de la Dama de Baza. C. Rísquez, M.A. García Luque y F. Hornos utilizan la Arqueología de la Muerte desde una postura feminista, proponiendo a partir de una serie de apreciaciones recogidas en cuatro necrópolis una posible matrilinealidad primigenia en la cultura ibérica, que sería desplazada por la patrilinealidad a partir del siglo IV a.C. Finalmente, A. Uriarte aplica unos concienzudos a la par que refrescantes postulados contextuales-cognitivos para definir una serie de “categorías semánticas” en torno a las cuales podrían definirse las identidades sociales de los difuntos enterrados en Baza.

A pesar de que cada artículo se acompaña de una bibliografía específica, el volumen que nos ocupa se cierra con una bibliografía general, compuesta por todos aquellos estudios que han tratado directamente la Dama de Baza o la necrópolis en la que ésta apareció, lo cual resulta enormemente útil para el investigador no especializado en el tema que quiere profundizar en la historiografía del mismo. La bibliografía final también incluye algunas páginas web, pero en este caso la búsqueda bibliográfica no ha sido tan concienzuda. Para terminar de comentar la edición, resulta necesario añadir que los diversos textos aparecen acompañados por una gran cantidad de fotos a todo color de muy buena calidad, así como de innumerables gráficos, mapas y tablas, que complementan a la perfección la información escrita y que revelan aspectos poco conocidos pero enormemente sugestivos de la Dama de Baza. La selección de fotografías además ha sido muy cuidada, evitándose las repeticiones de las mismas imágenes en distintos artículos que resultan tan habituales en las Actas de los congresos.

Como conclusión final, tan sólo destacar que creemos que estas Actas constituyen la prueba más evidente de que los objetivos que se propusieron las organizadoras del Encuentro no han podido ser alcanzados de una manera más satisfactoria. Pese a alcanzarse conclusiones diferentes (como no podía ser de otra manera, dada la variedad de perspectivas y de puntos de partida), el diálogo entre los distintos especialistas ha resultado enriquecedor, como se pone de manifiesto por las continuas referencias que cada autor hace a los trabajos de los demás recogidos en el propio volumen, lo que demuestra hasta qué punto la investigación sobre la Dama ha dado un gran salto adelante gracias al Congreso. La pluralidad de resultados alcanzados tan sólo prueba la complejidad que nuestro conocimiento sobre el mundo ibérico va alcanzando, lo cual, desde luego, no es nada desesperanzador.

MANNING, J.G. *The last Pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton (New Jersey), Oxford: Princeton University Press, 2010. 264 pp., 18 ilustraciones. ISBN: 978-0-691-14262-3.

Amaia Goñi Zabalegui
Universidad de Salamanca

La historia del Egipto ptolemaico ha sido tradicionalmente considerada y estudiada en términos de decadencia y ruptura por una disciplina histórica volcada en una Antigüedad definida por el auge y el declive de las grandes civilizaciones. De esta forma, desde esta perspectiva, el Egipto helenístico constituye una etapa de transición, difusa y apagada, entre el esplendor del Egipto faraónico y la grandeza de Roma instaurada sobre la tierra del Nilo. A su vez, las múltiples particularidades que rodean al estudio del Egipto helenístico han otorgado a esta realidad histórica un lugar especial entre las civilizaciones del Mediterráneo antiguo, distinción por la cual ha estado, en ocasiones, relegada a un segundo plano dentro del estudio del mundo clásico.

Sin embargo, la última década del siglo pasado sirvió para consolidar una nueva forma de entender y analizar la historia del Egipto ptolemaico, cuya aparición radica principalmente en los avances de la papirología y la arqueología. En concreto, la edición de nuevos papiros en lengua demótica ha abierto un amplio campo de nuevas realidades que urgen una revisión y reformulación de la historia del Egipto lágida. El camino a seguir parte, de esta forma, de la consideración del período helenístico de Egipto como parte de una historia global que se sustenta en los vínculos entre el territorio egipcio, su pasado, la sociedad local, los extranjeros, la dinastía ptolemaica, los reinos helenísticos y las culturas del Mediterráneo antiguo. Esto es, un cúmulo de elementos fruto de un amplio marco histórico que refleja con exactitud la complejidad de este periodo.

Así, es en este contexto en el que se inserta la obra aquí presentada. En palabras del autor, el objetivo fundamental de este monográfico reside en analizar "(...) the Ptolemies from an Egyptian perspective, with the aim of understanding how, by adopting a pharaonic mode of governance, they fit themselves into long-term Egyptian history, and how, in turn, they shaped Egyptian society and were shaped by it."¹ De esta manera, para estudiar la creación del Estado ptolemaico

1 *Op. cit.* p. 1

y tras realizar un detallado estudio de la naturaleza del mismo, J.G. Manning aborda la política económica de los lágidas, sobre la que se sustenta un nuevo sistema económico y legal.

En aras de establecer un marco desde el cual poder analizar la dinastía ptolemaica dentro de la historia de Egipto, en el primero de los capítulos, el autor realiza un breve recorrido por las dinastías del primer milenio a. C. Partiendo desde el final del Reino Nuevo, se detiene especialmente en la época saíta, período de unificación territorial y expansión por el Mediterráneo del cual, argumenta, provienen múltiples estructuras sobre las que se erige el Estado ptolemaico. A su vez, este capítulo introductorio sirve a Manning para poner de manifiesto las similitudes entre las políticas de legitimación de las diversas dinastías de los últimos siglos.

A través del segundo capítulo, titulado “The historical understanding of the ptolemaic state” y el tercero, “Moving beyond despotism, economic planning and state banditry”, la obra incide en la naturaleza del Estado ptolemaico. En primer término, el autor realiza un análisis historiográfico de dicha cuestión, deteniéndose en los tres modelos principales a través de los cuales ha sido interpretado tradicionalmente el gobierno de la dinastía ptolemaica. Así, concluye que la comprensión centrada en el despotismo oriental, el dirigismo económico o en un análisis colonialista de la sociedad egipcia es del todo incompleta e impide ajustarse a la complejidad de la realidad histórica tratada. De esta forma, en el siguiente capítulo, el autor propone trascender estas interpretaciones centradas exclusivamente en el poder real y, por tanto, en unos vínculos unidireccionales entre el rey y la sociedad egipcia, mediante la definición del Estado ptolemaico como un exitoso “Estado burocrático premoderno”². Así, es esta perspectiva la piedra angular sobre la que se erige el planteamiento de Manning, ya que permite ajustarse a los matices de la realidad histórica a través de la observación del acuerdo y las relaciones establecidas entre la monarquía lágida y el resto de grupos constitutivos del Estado ptolemaico.

De esta forma, la relación entre el rey y el resto de actores de la sociedad constituye la base de las estrategias a través de las cuales el Estado organiza la economía, elemento clave de su desarrollo y consolidación. Así, en el cuarto capítulo se analiza la política económica, definida por la continuidad y prolongación de estructuras preexistentes y el papel desempeñado por una nueva burocracia, base de un sistema en continuo diálogo con los diferentes actores políticos y liderado por una monarquía de naturaleza híbrida.

Partiendo de las premisas de continuidad institucional y acuerdo entre los núcleos de poder, el quinto capítulo aborda el nuevo sistema económico instaurado por los Ptolomeos. De esta forma, las obras de C. Préaux y M. Rostovtzeff resultan una referencia obligada cuyos planteamientos, centrados en el mercantilismo económico, sin embargo, han sido cuestionados por muchas de las nuevas aportaciones en cuya línea se inserta la obra reseñada. A pesar de un

2 Concepto que completa el “imperio burocrático” propuesto por Eisenstadt en *The political systems of empires* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1993)

planteamiento y una planificación de la economía, el sistema del Estado ptolemaico se caracteriza para Manning por su flexibilidad e integración en estructuras previas, si bien introduce novedades en el sistema fiscal a través de nuevas instituciones y el proceso de monetización.

Para finalizar, el sistema legal resulta imprescindible, según el autor, para el funcionamiento de la política económica de los Ptolomeos. Así, el capítulo sexto da cuenta de las acciones del Estado lágida en el campo de la recopilación y las reformas legislativas, desarrolladas en el marco de una tradición jurídica definida por la multiplicidad de fuentes de derecho y adaptada a los cambios de una sociedad tan compleja como la del Egipto helenístico.

Por lo tanto, la continuidad y la interacción con las estructuras e instituciones previas y, en definitiva, con la historia de Egipto, constituyen para el autor las claves desde las cuales se debe estudiar la creación y el desarrollo del Estado ptolemaico. De esta forma, la reivindicación de una perspectiva egiptológica de la historia del Egipto lágida, claramente perceptible en la obra reseñada, permite insertar ésta en un contexto más amplio (el de la historia egipcia y el Mediterráneo oriental) y comprenderla en su complejidad. A su vez, esta perspectiva desarrollada en las últimas décadas otorga a la civilización helenística de Egipto la entidad arrebatada durante largo tiempo por la historiografía.

Junto con la perspectiva egiptológica, el autor se centra eminentemente en el campo económico en su aproximación a la creación del Estado ptolemaico. En este sentido, una mayor atención a la política dinástica (en concreto, a la ideología real y a las estrategias de legitimación), así como a la cultura y a la religión como herramientas clave de la configuración estatal, podrían completar este estudio. Asimismo, la evolución y los cambios percibidos en los elementos analizados por Manning a lo largo de los casi tres siglos de dominio lágida podrían ser planteadas en otro apartado de la obra.

No obstante, a pesar de estas consideraciones, el trabajo de Manning constituye un estudio completo y una obra de referencia a la hora de abordar la historia del Egipto ptolemaico, puesto que consigue distinguir y adaptarse a las sutilezas de la realidad histórica. Este logro se debe, en gran medida, a la atención prestada por el autor a las redes sociales, método con el que penetra en las estructuras más complejas y particulares del Egipto ptolemaico, sustrato del Estado lágida.

En suma, podemos considerar a *The last pharaohs. Egypt under the Ptolemies* como un trabajo ejemplar dentro de esta nueva forma de entender la historia del Egipto ptolemaico, un camino transitado desde hacer relativamente poco en el que avanzarán las investigaciones futuras que mejor comprendan los entresijos de esta etapa excepcional pero participe, en todo momento, de la historia de Egipto.

Robin LANE FOX: *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, Barcelona, Crítica, 2009, 596 pp. [ISBN: 978-84-8432-983-1]

Fernando Notario Pacheco.
UCM.

El estudio de la mitología griega siempre ha sido uno de los temas más atractivos para las élites intelectuales del mundo occidental. Las historias y narraciones de luchas cósmicas, amores imposibles, aventuras emocionantes y muertes atroces tienen una fascinación difícilmente resistible para cualquier alma sensible. La mitología invoca temas que apelan a lo más profundo del ser humano: el miedo a la muerte, la inferioridad ante lo divino, la evanescencia de la vida y, en definitiva, todo aquello con lo que nos podemos sentir identificados, seamos un erudito barroco, un pintor prerrafaelita o un estudioso contemporáneo. No obstante, los mundos de encantamientos, monstruos y dioses que teje la mitología, tan alejado de nuestra experiencia humana como cualquier novela de ciencia-ficción contemporánea, no debe hacernos olvidar que en última instancia se tratan de narraciones humanas creadas en unos contextos históricos concretos, por parte de unos compositores integrados en unas circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales que condicionan toda su obra.

Los trabajos sobre los significados de la mitología griega son múltiples y variados. Quizás, en el ambiente de los estudios clásicos contemporáneos, los más significativos son aquellos que se han producido desde lo que se ha dado en llamar la “escuela de París” o el “Observatorio de París” (Iriarte, A.; Sancho Rocher, L. (Eds.): *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Málaga, 2010). Su postura apuesta por la inserción de los relatos míticos dentro de todo el entramado histórico-cultural de las sociedades griegas, dotándoles así de un nuevo sentido en tanto en cuanto portadores de concepciones socioculturales de gran calado. Los estudios más conocidos de este paradigma de interpretación puede que sean los de Jean-Pierre Vernant, que trabajó en varias ocasiones en el fatigoso asunto de dotar de sentido a las narraciones míticas más variadas (*Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris, 1971; *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1979; *L'univers, les dieux, les hommes*, Paris, 1999). Estos trabajos, aunque son profundamente interesantes y nos han ayudado a comprender mejor la relación entre el mundo griego y su trasposición al imaginario mítico, no se preocupan generalmente tanto por la evolución, transformación y modificación de las narraciones míticas tanto como de su análisis desde una óptica marcada por la perspectiva estructuralista.

Otra senda, no opuesta, sino complementaria, a los análisis llevados a cabo desde la perspectiva francesa es la que presenta el doctor Robin Lane Fox en el presente libro. Conocido por el público español sobre todo por su popular biografía de Alejandro Magno (*Alejandro Magno: conquistador del mundo*, Madrid, 2007) o por su manual de historia del mundo clásico (*El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, 2007), el profesor Lane Fox es uno de los estudiosos más destacados por su conocimiento de las realidades del Mediterráneo oriental en época antigua. En esta ocasión, su erudición se pone de manifiesto en el extenso análisis que hace de la aparición de varios temas míticos en una época concreta, el siglo VIII a.C., un periodo en el que tradicionalmente se han destacado los vínculos que mantiene la cultura griega con el mundo oriental. El autor propone reconsiderar las perspectivas que hacen del entramado mítico griego un producto subsidiario de las tradiciones orientales, como una especie de sombra más o menos dependiente de las estructuras religiosas originales. Para ello, se resuelve a recrear el ambiente histórico en el que se construyen diversas asociaciones entre elementos del entramado mitológico griego relacionados de una u otra manera con las tradiciones orientales y su proyección a realidades geográficas concretas por parte de los primeros colonizadores eubeos.

El libro se encuentra dividido en cuatro grandes apartados, cada uno de los cuales consta de varios capítulos. El primer apartado, aparte del prólogo (pp. 11-15), se trata de una visión general del ambiente histórico en la cuenca del Mediterráneo y más allá en el siglo VIII a.C. (“El vuelo de Hera”, pp. 17-65; caps. 1-3), mientras que el segundo nos ofrece una extensa y pormenorizada descripción arqueológica del proceso de colonización eubea, desde las costas de Asia hasta la isla de Pitecusa (“Oriente y occidente”, pp. 67-219; caps. 4-10). El interés por los temas puramente mitológicos es abordado en la tercera parte (“Mitos viajeros”, pp. 221-401; caps. 11-18), y el estudio se cierra finalmente con una cuarta parte, dedicada al análisis de diversos problemas que plantean los poemas épicos de Homero y Hesíodo (“Historias *ad hoc*”, pp. 403-458; caps. 19-21). Después de estos apartados se incluye un erudito anexo acerca de la cronología de Homero (“Cronología de Homero”, pp. 459-464”), las notas finales (pp. 465-525) y una exhaustiva y actualizada bibliografía (pp. 527-579), aparte de los índices de mapas, analítico y temático y los créditos de las ilustraciones (pp. 581-596).

Como puede verse, el libro del profesor Lane Fox es muy amplio y trata muchos temas diferentes, construyendo así una obra que llama la atención sobre todo por la enorme cantidad de datos de variada naturaleza en la que se apoya (arqueológica, epigráfica, textual, toponímica...). Sin lugar a dudas, se trata de un estudio muy interesante para todo aquel que se encuentre interesado en el siglo VIII a.C., independientemente del interés que tenga el lector por las narraciones mitológicas. No en vano el segundo apartado es uno de los más prolongados del conjunto, y puede leerse casi como un tratado independiente de la arqueología de las primeras colonizaciones eubeas. Debido a imposiciones de espacio, vamos, no obstante, a centrar nuestro análisis en los principios con los que el profesor oxoniense se enfrenta a la construcción de los lugares míticos, que ocupa sobre todo la tercera parte de su trabajo, dejando de lado, aunque no

por ello minusvalorando, las otras partes de la obra, que merecen una lectura atenta por parte de cualquier interesado en la antigüedad griega.

El principio fundamental con el que opera el Dr. Lane Fox es que los griegos, concretamente los eubeos, a medida que van ampliando sus conocimientos del mundo, lo reconstruyen ideológicamente de acuerdo con sus propias estructuras mítico-religiosas y culturales. Esta reconstrucción simbólica del paisaje se muestra a través del análisis de varios temas míticos que pueden asociarse a la colonización eubea, concretamente los del viaje de Ío (no así los de Heracles y Dédalo, atribuidos a otras sociedades griegas en otros contextos históricos) (cap. 12, “Errores de traducción”, pp. 251-273), la leyenda de Mopso (cap. 13, “Un profeta viajero”, pp. 275-297), la trágica historia de Adonis (cap. 14, “Amantes viajeros”, 299-315), las historias en torno a las guerras cósmicas entre los dioses (cap. 15, “Un monte viajero”, pp. 317-335; cap. 16, “La gran castradora”, pp. 337-359) o entre dioses y monstruos (cap. 17, “Monstruos viajeros”, pp. 361-385; cap. 18, “Campamento junto al campo de batalla”, pp. 387-401).

Todos estos relatos tienen en común la circunstancia de que son, como el mismo autor los denomina, “mitos viajeros”, leyendas cuyo contenido y representación geográfica va desplazándose de un lado a otro del Mediterráneo junto a esos héroes viajeros que son los eubeos, según la interpretación de Lane Fox. Estos siguen una pauta de comportamiento típica del mundo griego posterior, perceptible sobre todo en momentos en los que miembros de la cultura griega entran en contacto directo con el mundo oriental. El autor, gran conocedor de la figura de Alejandro Magno, utiliza con gran habilidad los textos que describen el modo en que las personas de su entorno, como Calístenes, se acercan a las maravillas que se encuentran en su camino y las integran en su entramado mítico-religioso y cultural. Estos escritos le proporcionan una base sobre la que suponer la manera en la que estos procesos de integración y recreación cultural pudieron haber actuado en las mentes de los viajeros eubeos. En realidad, se le puede reprochar en este punto al autor una cierta tendencia a suponer que los viajeros del siglo VIII a.C. muestran una disposición similar a la de los macedonios y compañeros griegos de Alejandro en Asia, aunque hay que reconocer que si bien el uso de estos textos resulta ciertamente llamativo y hasta cierto punto chocante, la argumentación del profesor Lane Fox no descansa realmente en ellos y que el entramado mediante el cual se recrean las condiciones de apropiación de algunos aspectos del mundo oriental destaca por la variedad de sus datos y la fuerza de sus razonamientos.

Los mitos viajeros de los que hemos hablado, entonces, se perfilan como recreaciones culturales de realidades orientales e indígenas con las que los eubeos se encontraron en sus periplos. Cada vez que los colonos, mercaderes, mercenarios o piratas se encontraban con un elemento que por algún motivo les recordaba a sus propias tradiciones míticas, lo adoptaban, amoldándolo de diversas maneras a las estructuras mítico-narrativas precedentes, incluso si eso suponía reorganizar hasta cierto punto las creencias preestablecidas, como es el caso de la localización de Árima, el lugar donde el monstruoso Tifón había sido sepultado por Zeus, “duplicada” en un curioso viaje del sur de Asia Menor a las cerca-

nías de Ischia según la interpretación del autor. En realidad, si bien el modelo parece más consistente para explicar algunos elementos que otros, en general parece bastante coherente y se nos presenta como una útil estructura conceptual para interpretar algunos rasgos de la mitología griega sin tener que caer en la dependencia extrema de la cultura escrita oriental, como venía haciéndose tradicionalmente.

Algunos puntos del estudio, no obstante, es previsible que levanten cierta polémica, pues el autor se adhiere a algunas teorías que no son aceptadas por el conjunto de la investigación o bien propone interpretaciones muy osadas, por ejemplo, en el cuarto apartado del libro, acerca de ciertas lecturas de los poemas épicos, tanto de Hesíodo como de Homero (cap. 20, "La visión desde Ascra", pp. 423-445). Por ejemplo, la adherencia a la opinión de la existencia histórica del poeta ciego, que viviría en Quíos en la primera mitad del siglo VIII a.C. puede ser muy criticada por parte de algunos estudiosos de los poemas homéricos. Asimismo, la reconstrucción que se hace del periplo vital de Hesíodo puede ser calificada como de demasiado atrevida, sobre todo si tenemos en cuenta lo poco que sabemos de la trayectoria personal del poeta de Ascra. El autor es dado también a presentar sus argumentos como si estuviera siguiendo una especie de investigación típica de la novela policiaca, donde todos los datos son dispuestos como si de un gran puzle se tratara y que al final nos premia con una bonita imagen de conjunto final. Sin embargo, este método de exposición, aunque atractivo y, desde luego, absorbente, peca en ocasiones de depender demasiado de ciertas pruebas y datos poco fiables, y a consecuencia de ello, estas imágenes finales pueden quedar un tanto emborronadas, aunque no del todo disueltas.

Esto, en cualquier caso, nos lleva a reflexionar también acerca de un aspecto que muchas veces se descuida en las monografías de investigación histórica: la calidad literaria del texto. El Dr. Lane Fox es un consumado y apreciado escritor aparte de un notable erudito, y su estilo, muy personal, puede detectarse desde el momento en que uno empieza a leer el libro. La verdad es que la prosa del autor oxoniense en la traducción de castellana de Juan Rabaseda-Gascón y Teófilo de Lozoya es muy atractiva y anima al lector a seguir adelante incluso cuando la cantidad de datos hubiera podido sobrecargar fácilmente la exposición, un logro nada fácil de lograr y con el que, como si del espejo del nigromante de los viajes de Gulliver se tratara, consigue devolver momentáneamente a la vida a gentes que perecieron hace ya más de 2600 años. Quizás el momento culminante de este estilo de escritura se encuentre en los últimos párrafos del libro, donde Lane Fox fantasea, como si de un escritor de novela histórica se tratase, con la vida de un eubeo y su mujer. Sin embargo, esta forma de exponer la investigación histórica no debería hacernos caer en la tiranía de la forma sobre el contenido. Debemos recordar, en cualquier caso, que ningún efecto literario puede paliar la ausencia de un cuerpo de evidencias, aunque, y esto es algo que tiene que recalcar, el Dr. Lane Fox no llega nunca a tales extremos y siempre dispone de un cuerpo de datos aceptables como base para sus, a veces, llamativas deducciones.

En definitiva, el libro reseñado es una obra que merece la pena ser leída por cualquier persona que sienta curiosidad tanto por la época estudiada como, en

general, por el sistema mitológico griego. Pese a algunos puntos cuestionables, el conjunto del trabajo es muy interesante y, aparte de ofrecernos una amena lectura, nos permite reflexionar acerca de las relaciones entre Oriente y Occidente y del modo en que el entramado mítico griego va forjándose en la mente de estos intrépidos marinos que fueron los eubeos que, como Odiseo, demostraron tener un multiforme ingenio a la hora de adaptar los nuevos mundos que exploraban a su propia manera de pensar las relaciones entre el universo, los dioses y los hombres.

CANTARELLA, Eva: *El dios del amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la Antigüedad*, Barcelona, Paidós, 2009.

Iván Pérez Miranda.
Universidad de Salamanca

Eva Cantarella, *prof. ordinaria* de derecho griego y romano de la *Università degli Studi di Milano*, trata en este libro sobre el amor, la sexualidad, las emociones y la familia, recogiendo los mismos temas que abordó en los programas de radio “Sex and the polis” emitidos *Radio Due* en 2005¹. En el libro, la autora ha tenido ocasión de introducir modificaciones así como nuevos temas optando, al aumentar el volumen de material, por dividir la obra en dos partes, siendo esta que reseñamos la primera de ellas, referida a Grecia, mientras que la segunda parte tratará sobre Roma.

La autora ha realizado el esfuerzo de crear un auténtico libro de divulgación, brillantemente escrito, con un estilo ameno, y liberado de notas a pie de página pues, como ella misma dice, el público al que va destinado no las necesita. Eva Cantarella consigue que la lectura atraiga al lector y sin duda contribuye a algo tan necesario en nuestro tiempo como fomentar el interés por el mundo clásico así como a refrescar la memoria de quienes ya tengan cierto conocimiento sobre la antigüedad.

El libro trata gran variedad de temas míticos, enlazados y comentados con gran lucidez. Introduce primero al dios Eros, resultado de los amores adúlteros de Afrodita y de Ares. Eros será un dios armado con un arco cuyas flechas no pocas veces serán mortales, fruto de su actuación, esto es, del amor y el deseo sexual, serán las historias que a continuación se narran con gran fluidez: los mitos del ciclo cretense, de Jasón y Medea, de los Átridas, de Tebas, Helena, los amores homéricos, el amor a los muchachos, el amor entre mujeres, los filósofos, la misoginia en Grecia, los mitos sobre esposas rebeldes, vírgenes y matriarcas, así como temas relacionados con el derecho griego que tan bien conoce Cantarella. Como vemos en pocas páginas se nos ofrece una enorme variedad de temas que la autora va encadenando ágilmente. Entre ellos incluye una serie de digresiones, que denomina intermedios, para aclarar algunos temas o mostrar otros relacionados con el hilo de la exposición.

¹ Los programas de radio están disponibles en <<http://www.radio.rai.it/radio2/alleotto/sexandthepolis/#>>

La obra es recomendable para todo aquel que tenga cierto interés en los mitos y en las mentalidades de la antigüedad y puede invitar a los especialistas en el mundo antiguo a reflexionar sobre la necesidad de dar a conocer a la sociedad, y no sólo a nuestros colegas, los frutos de nuestras investigaciones. Tanto el programa de radio “Sex and the polis” como el presente libro tienen un gran valor en este aspecto.

El conocimiento del mundo clásico, que antes era patrimonio común desde la escuela, ha sido marginado en los programas escolares. Este hecho, que es una realidad en Italia, en España se lleva desgraciadamente al límite con la gran devaluación sufrida por las humanidades, de ahí que agradezcamos que se haya realizado esta traducción², pues el conocimiento del mundo clásico no debe estar exclusivamente en manos de unos pocos privilegiados, sino que los especialistas tenemos la obligación social de facilitar al público interesado este tipo de conocimientos así como de fomentar el interés por acercarse a las raíces de nuestra civilización.

² La obra fue originalmente publicada en italiano con el título *L'amore è un dio. Il sesso e la polis*, por Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milán, 2007, por ella le fue concedido el premio *Città di Padova 2007*.

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; primera 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 CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO: LAS CRIATURAS DE LA NOCHE <i>Jaime Alvar</i>	17
LA NOCHE EN LA COSMOGONÍA DE HESÍODO <i>D. Plácido</i>	35
LAS MUJERES Y LA NOCHE EN LOS RITUALES GRIEGOS <i>Miriam Valdés Guía</i>	43
EL CULTO IMPERIAL EN LA ANFICTIONÍA PILEO-DÉLFICA Fernando Lozano, Rocío Gordillo Hervás	61
EL <i>GENIUS POPULI ROMANI</i> DE LOS EMPERADORES DEL S. IV Y SUS ANTECEDENTES <i>José Ignacio San Vicente</i>	79
DIANA Y OTRAS CRIATURAS DE LA NOCHE EN LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO <i>M. Juana López Medina</i>	101
HIJAS DE LA NOCHE (I): MITO, GÉNERO Y NOCTURNIDAD EN LA GRECIA ANTIGUA <i>Iván Pérez Miranda y Juan Ramón Carbó</i>	129
HIJAS DE LA NOCHE (II): EL DESTINO DE LAS PARCAS ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE <i>Juan Ramón Carbó e Iván Pérez Miranda</i>	141
SUEÑO Y MUERTE: DOS HIJOS DE LA NOCHE EN EL MITO DE RESO <i>Guzmán Rodríguez Fernández</i>	155
LARVAS, LEMURES, MANES EN LA DEMONOLOGÍA DE APULEYO Y LAS CREENCIAS POPULARES DE LOS ROMANOS <i>María José Hidalgo de la Vega</i>	165
NOCTURNAE AVES: SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y FUNCIÓN MÁGICA EN EL MUNDO ROMANO <i>Antón Alvar Nuño</i>	187
POSTUMUS	
FLAMINICAE Y SEVIRI EN LA EPIGRAFÍA DEL CONVENTUS ASTIGITANUS. VOCES SUMISAS, VOCES PERMITIDAS, VOCES NECESARIAS. <i>Manuel Carrilero Millán y M^a. Juana López Medina</i>	203
RESEÑAS	223