

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDAD

Volumen 7 - 2006-8

SUMARIO

ARTÍCULOS

- FALSO, FALSARIO, FALSIFICACIÓN, FALSEAMIENTO 3
Jaime Alvar , Francisco Gómez Martos, Antonio Gonzales
- MINO'S SILVER WINE-CUP: RELIGIOUS FORGERY, RECEPTION
AND FUNCIONAL MEMORY IN CLASSICAL ANTIQUITY 17
Richard Gordon
- LA MUERTE DE PALAMEDES: MENTIRA, FALSIFICACIÓN Y VENGANZA
EN LA MITOLOGIA GRIEGA..... 47
Iván Pérez Miranda
- PISÍSTRATO Y FALSA ATENEA 61
Domingo Plácido
- EL CULTO DE AFRODITA ARMADA EN AMICLAS (ESPARTA) Y
LA FUNDACIÓN DE TARENTO 69
Miriam Valdés
- EL FALSO JURAMENTO Y SUS CONSECUENCIAS SOCIORRELIGIOSAS EN
LAS INSCRIPCIONES DE CONFESIÓN LIDIOFRIGIAS 83
Arminda Lozano
- FALSAS CONSIDERACIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE EL MAL DE
OJO EN EL MUNDO CLÁSICO 101
Antón Alvar Nuño
- UNA INSCRIPCIÓN DE ILIUM DEDICADA A POMPEYO. UNA NOTA 115
Luis Amela Valverde
- OPORTUNISTAS, FALSARIOS...REFLEXIONES SOBRE LA ACTITUD
RELIGIOSA DE LA ARISTOCRACIA EN EL S. IV D.C 129
Begoña Enjuto Sánchez
- INFUNDIOS Y VERDADES. EPIFANIO DE SALAMINA Y
EL EVANGELIO DE JUDAS 145
Manuel Rodríguez Gervás

FALSO, FALSARIO, FALSIFICACIÓN, FALSEAMIENTO*

JAIME ALVAR.

Universidad Carlos III de Madrid

ANTONIO GONZALES.

Universidad del Franco Condado

FRANCISCO GÓMEZ.

Universidad Carlos III de Madrid

ARYS, 7, 2006-2008, 3-16 ISSN 1575-166X

Novel saber hai atrobat,
Pot-n'hom conèixer veritat
e destruir la falsetat:
serraïns seran batejat,
tartares, jueus e mant orat,
per lo saber que Déus m'ha dat.
Ramón Llull, *Cant de Ramon*

En su frecuente referencia a situaciones históricas, el escritor G.K. Chesterton hace recordar al padre Brown las mentiras surgidas de la garganta de Titus Oates, para desvelar el complot en el que el propio “cura-detective” se había visto involuntariamente envuelto. Por medio de un macabro montaje en virtud del cual se había falsificado su muerte y ulterior resurrección para escarnio de sus hermanos cristianos, el padre Brown se ve en el compromiso de descubrir la impostura, trance en el que menciona las falsedades del falsario¹. Pues bien, este Oates al que alude Chesterton como precedente del altanero prelado fue un aventurero inglés, hijo de un clérigo anabaptista, que se inventó en 1678 una conspiración papista que habría tenido el objetivo de asesinar a Carlos II de Inglaterra para sustituirlo por su hermano Jaime, de confesión católica. Este último estaría comprometido en el asunto y dispuesto a eliminar a miles de protestantes una vez en el trono. El conocimiento de la supuesta conjura desembocó en una represión anticatólica que culminó con la ejecución de más de una veintena de inocentes, entre ellos Oliver Plunkett, obispo de Armagh, y Edward Coleman, secretario personal del duque de York. Oates no fue descubierto hasta cinco años más tarde, en 1683; ese mismo año fue encarcelado y dos años después era condenado a cadena perpetua. Sin embargo, en 1688 obtuvo la libertad con motivo de la “Gloriosa Revolución” de Guillermo de Orange y murió en 1705².

* * *

* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación “La Antigüedad en la creación de mitologías políticas y de las conciencias nacionales (siglos XVI-XIX)”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2008-02434/HIST).

1 G.K. Chesterton, *La incredulidad del padre Brown*, Madrid, 1993 (Londres 1926), 28-29.

2 J. Lane, *Titus Oates*, Londres, 1949; J. Kenyon, *The Popish Plot*, Londres, 2001; M. Ashley, *The English Revolution*, Londres, 2001. El texto de la condena de Oates puede leerse en <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/amendVIII1.html>

Es evidente que podríamos acumular una vastísima colección de anécdotas de falsarios de toda índole, pero nuestro propósito aquí es aventurar algunas consideraciones de carácter general que sirvan para una reflexión ulterior sobre los términos que se emplean para describir las realidades y las connotaciones que adquieren tales términos.

Como en tantas otras ocasiones, la inteligencia del asunto planteado para este nuevo encuentro de ARYS se puede lograr mediante la aplicación de uno de esos binomios culturales compuesto por contrarios que suelen resultar muy fructíferos. Cuatro conceptos articulan el título de este encuentro que, como decimos, se hace más inteligible desde la dialéctica centro-periferia o, si se prefiere, desde el binomio de Turner: nuclear-liminal³. Aún nos atreveríamos a establecer otro foco desde el dúo antagonico, tal vez, el más iluminador en nuestra perspectiva historiográfica; nos referimos naturalmente al binomio dominante-dominado. Éste nos permite analizar el tema desde una experiencia dialéctica más eficaz para comprender los conceptos y su nomenclatura. Palabras y nociones, en efecto, responden a las manifestaciones de la tensión social en las que se establece una relación hegemónica que culmina con la inserción de los significados en el complejo ideológico. Es así cómo desde el caso concreto se elabora el registro conceptual que sirve para definir otras situaciones cuya analogía es producto de la voluntad del dominante. Que se lo digan si no al sarraceno, al tártaro o al judío que entre los locos incluye Raimundo Lulio para llevarlos al bautismo que la sabiduría, triunfadora sobre la falsedad, les va a procurar.

* * *

Falsificar es un acto de autoafirmación. Requiere la capacidad de discernimiento entre lo real y lo deseado, pues cuando se falsea sin intención es como si se ignorara la potencialidad de convertir lo imaginario en realidad posible. Cuestión diferente es que quien falsifica conozca el alcance de su acción. Pero para falsear es necesario tener una intención, en la que estriba el interés histórico-religioso de la falsificación. En realidad, la falsificación sólo adquiere plenitud cuando se analiza en el contexto de la imitación, de la copia, del coleccionismo y de los restantes parámetros en los que se enmarca la reproducción del arte en una determinada época, así como en el contexto de la producción histórica y los elementos ideológicos que subyacen en la acción falsaria. Es decir, que más allá de la falsificación artística, existe una falsificación manipuladora cuyo objetivo es alterar la realidad para aproximarla a los intereses del falsario.

En este sentido, la falsificación por fines lucrativos es probablemente la menos interesante, al menos en lo que se refiere al análisis de quien ejecuta la acción, aunque puede tener aspectos de enorme relevancia relacionados con las circunstancias sociológicas de la falsificación, la capacidad de falsear o falsificar, así como los modelos de la falsificación.

Desde nuestra perspectiva, es mucho más enjundiosa la falsificación de carácter ideológico, es decir, aquella cuya finalidad es reconstruir el pasado con una intención anclada en los significados simbólicos de lo falseado. Y en este caso

3 V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, 1988 (1969).

no es tan importante la consciencia falsaria del creador, cuanto las condiciones culturales en las que se produce la falsificación.

Pero quizá fuera conveniente realizar una primera diferencia entre falsificación y falseamiento⁴. La falsificación constituye un proceso complejo de construcción ficticia; el falseamiento, por el contrario, recurre a una historia preexistente, que queda transformada como consecuencia de la intervención del falsario. En ambos casos la intención puede y suele ser la misma, pero el alcance de la falsificación es mayor, pues requiere una capacidad de abstracción y generalización superior. El daño, sin embargo, que generan puede ser de similar magnitud. Es más, con mayor frecuencia se documenta el falseamiento, pues habitualmente se emplea como argumento definitivo para resolver un dilema o bien, se utiliza para otorgar mayor valía a un interés determinado en un contexto histórico específico.

Luciano Canfora nos remite, en este sentido, a la Grecia clásica y a las falsificaciones con fines políticos, a la «inextricable maraña de falsificaciones» a que daban lugar los discursos oratorios, o a la frecuente «inserción abusiva en la ciudadanía, un delito que en Atenas podía provocar procedimientos judiciales especialmente complicados y sostenidos con tenacidad, ya que, en la ciudad antigua y en especial la de Atenas, la posesión de los derechos de ciudadanía era el máximo bien»⁵. Para el mundo romano véase el caso conocido de la discusión entre los letrados sobre si un individuo, acusado de haber usurpado la ciudadanía romana, debía comparecer ante el tribunal vestido con la toga o con el palio⁶.

Añadiríamos, a su vez, que la verosimilitud de los grandes listados que recuerdan linajes, magistrados o miembros de una institución suelen estar falseados. Cualquier institución que haya adquirido preeminencia a lo largo de la historia no tiene por qué haber tenido desde sus orígenes consciencia de su importancia. Cuando tal institución hace historia de sí misma, recurre con frecuencia a colmar momentos de información eclipsada falseando los documentos. Menos habitual es la invención íntegra de la historia de una institución, lo que constituiría una verdadera falsificación de la realidad.

* * *

4 F. Arnau, *El arte de falsificar el arte*, Barcelona, 1961, 224 ss. Para la reproducción artística en el ámbito en el que nos movemos es trascendental el libro ya clásico de F. Haskell y N. Penny, *El gusto y el arte de la Antigüedad. El atractivo de la escultura clásica (1500-1900)*, Madrid, 1990 (1981); también R. Chevallier, *L'artiste, le collectionneur et le faussaire. Pour une sociologie de l'art romain*, París, 1991, y como complemento anecdótico, las noticias que da C. W. Ceram en *Dioses, tumbas y sabios*, Barcelona, 1985 (1949), 36-39 y 158-159. Por su parte, la filología, ciencia que hace de la veracidad un principio heurístico, cuenta con un arsenal metodológico (epigrafía, paleografía y crítica de textos, fundamentalmente) de gran importancia para el desciframiento de la verdad; ver P. Hummel y F. Gabriel (eds.), *Vérité(s) philologique(s). Études sur les notions de vérité et de fausseté en matière de philologie*, París, 2008. La catalogación de falsificadores, falseadores, imitadores y copistas puede ser relativamente válida para la producción artística y/o documental, pero resiste mal los difusos límites que afectan a la producción de la Historia. Véase como ejemplos E. Gabba, "True History and False History in Classical Antiquity", *JRS*, 71, 1981, 50-62; L. Canfora, *Aproximación a la historia griega*, Madrid, 2003 (2000).

5 L. Canfora, *op. cit.* 32-40. Otros ejemplos de falsificación histórica con fines ideológicos, en J.-M. Bertrand, "Inscriptions dites fausses et Histoire, en Grèce ancienne", *Revista de Historiografía*, 3, 2005, 78-85.

6 Suet., *Claud.*, 15, 2, 4-7.

Pero desearíamos, en este punto en el que parece que la lógica se impone para perfilar los límites que requiere una taxonomía, introducir una reflexión discrepante para lograr que la duda impida la consolidación de un orden artificioso. Es difícil suponer que haya alguien, en la actualidad, que no considere las historias de los dioses como historias inventadas. Historias destinadas a crear un espacio verosímil entre los humanos y lo sobrenatural. Si consideramos la ficción histórica como una forma de falseamiento o falsificación, tendríamos que catalogar los mitos antiguos de la misma manera. Sin embargo, estamos persuadidos de que casi nadie aceptaría poner la Mitología Universal en el mismo saco que los falsos cronicones. Aceptamos que los procesos de construcción en uno y otro caso son bien distintos y que el fundamento cultural que el mito posee en la *Weltanschauung* de una comunidad es radicalmente diferente al que emana de una falsa genealogía. Sin embargo, cualquier teogonía es –entre otras cosas– una falsa genealogía. Si hemos de admitir que el fundamento de la diferencia entre una y otra realización humana es la intencionalidad, no avanzaríamos demasiado, pues los ciclos míticos se construyen por intencionalidades dispares y las falsificaciones históricas responden asimismo a intenciones bien distintas. Si ya desde la Antigüedad existen legislaciones específicas para la “protección de los archivos”, podemos hacernos una idea de la frecuencia y la heterogénea confluencia de motivaciones que llevaban a la acción falsificadora⁷.

No deseamos ahondar en este resbaladizo territorio, nos conformamos con dejar sembrada la duda que en lo concerniente a la falsificación religiosa ha sido reformulada por Richard Gordon en este mismo volumen. Sus interesantes reflexiones nos obligan a ser tremendamente cautos antes de permitirnos emitir un juicio precipitado, pues las cosas no son lo que aparentan. Con una clarividencia que supera los límites de la falsificación religiosa señala Gordon:

“just as the folk-hero’s resistance to the political authorities usually masks a deeper coincidence of interests, so the forger’s subversion of the world of official culture is only apparent. Even the most grotesque forgery may turn out to be a pillar of the establishment”.

E insiste algo más adelante:

“The popular interest in the scandal associated with forgery thus masks a rather conventional view of cultural rules and hierarchies”⁸.

Las ficciones, como ha estudiado Bowersock⁹, habían comenzado casi con la escritura, como se demuestra en el Poema de Gilgamesh, habían continuado en la conformación del imaginario griego, en el que la épica de Homero adquiere carta de naturaleza histórica y culmina con Alejandro, cuyos seguidores entremezclan

7 L. Canfora, *op. cit.* 39-40. Sobre la amplia difusión de falsas historias en la Antigüedad clásica, véase también E. Gabba, *loc. cit.* 54 ss.

8 R. Gordon, “Some Dimensions of Non-Christian Religious Forgery in Antiquity”, conferencia pronunciada el 30 de mayo de 2001 en la Facultad de Clásicas de Cambridge. El autor tuvo entonces la amabilidad de facilitar a J. Alvar el texto que en este mismo volumen publica ahora la revista ARYS.

9 G.W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1994.

razón y deseo hasta el punto de que lo inverosímil deja de pertenecer al mundo onírico y se aloja definitivamente en lo creído. De ahí a la novela helenística no hay más que un paso en el que se da cobijo a todas las historias de los hombres divinos y hacedores de milagros¹⁰. Es ése un universo en el que desean prosperar iluminados de mísera condición, deseosos de abrirse paso en un mundo del que están marginados y que por ello desean modificar con utópicas propuestas. Entre ellos cabe citar a Alejandro de Abonutico, el “falso profeta” de Luciano¹¹; al bonzo Peregrino Proteo¹²; al pitagórico Apolonio de Tiana¹³ o al mismísimo Cristo, nacido de una virgen según sus seguidores¹⁴. De todos estos individuos con poderes

10 E. Gabba, en el artículo citado, analiza cómo en la historiografía griega, y especialmente en la época helenística, se entremezclan acontecimientos reales con relatos imaginarios y de milagros. Sobre estos hombres con cualidades sobrenaturales y su momento histórico, la bibliografía es inmensa. El mencionado libro de Bowersock permite introducirnos en el contexto, pero no se puede olvidar: L. Bieler, *THEIOS ANER: Das Bild des “Göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols., Viena 1935-1936 (Darmstadt 1967); P. Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Antiquity”, *JRS*, 61, 1971, 80-101. Es imprescindible para estos menesteres el magnífico libro de H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Filadelfia, 1983, en el que se analizan los casos conocidos y se integran lúcidamente en su contexto social. Véase asimismo el influyente libro de E.R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965 y R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge Mass., 1967.

11 Este individuo ha sido objeto de una atención extraordinaria: A.D. Nock, “Alexander of Abonuteichos”, *CIQ*, 22, 1928, 160-162; M. Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, París, 1938; L. Robert, *À travers l'Asie Mineure: Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyages et géographie*, BEFAR 239, París, 1980; su lúcida visión sobre Luciano de Samosata en 393-436. D. Clay, “Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)”, *ANRW II*, 36.5, Berlín-N.York, 1992, 3406-3450.

12 R. Pack, “The ‘volatilization’ of Peregrinus Proteus”, *American Journal of Philosophy*, 67, 1946, 334-345; G. Bagnani, “Peregrinus Proteus and the Christians”, *Historia*, 4, 1955, 107-112, quien sin fundamento lo considera esenio ebionita; Peregrino es un cristiano atípico para S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, 1985, 30-53. Éste sería comparable a aquel Aristeas de Proconeso que milagrosamente desapareció de entre los humanos y reapareció después de haber visitado muchos lugares maravillosos del mundo, según contaba Celso (Orígenes, *Contra Celsum* III, 26; probablemente es el mismo de Heródoto IV, 13 ss. Cf. J.P.D. Bolton, *Aristeas of Proconessus*, Oxford, 1962).

13 Este hombre divino vivió en el siglo I y sería objeto de culto tras su muerte; fue afamado por sus dotes proféticas. F.Chr. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderten nach Christus*, Leipzig, 1876 (reimpr. Hildesheim 1966); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970; M. Dielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986.

14 H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1969; A. Vögtle, “The Miracles of Jesus against their Contemporary Background” en H.J. Schultz ed., *Jesus in his Time*, Filadelfia, 1971; M. Smith, *Jesus the Magician*, N. York, 1978; B. Blackburn, *The Theios Aner and the Markan Miracle Tradition*, Tubinga, 1991. Desearíamos destacar aquí la disputa entre la superioridad de Cristo o Apolonio recogida por Lactancio, *Inst.* V, 3, 9, donde se refiere a la obra perdida de Hierocles Sosiano, gobernador de Bitinia, quien sostenía que, puestos a adorar a un hombre, mejor que Cristo a Apolonio, cuyos milagros habían sido superiores y que llevado a juicio por Domiciano, se esfumó súbitamente ante el tribunal, mientras que Jesús no pudo evitar ser ajusticiado en la cruz. Una comparación global de los contenidos de Luciano con el cristianismo puede hallarse en H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichte und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Berlín, 1961. Para ahondar en todo este problema permítasenos remitir a D.L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle-Worker*, Missoula (Montana), 1972; G. Filoramo y S. Roda, “Religione Popolare e Impero Romano”, *Studi Storici*, 23, 1982, 110; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres-N.York, 1994 y J.A. Francis, *Subversive*

paranormales aún en nuestros días se sigue creyendo en Jesús de Nazaret, pero en el siglo II d.C. todos ellos eran considerados auténticos hombres divinos. La fe en los actuales extraterrestres no es menos ilusoria que la que depositaron los ingenuos habitantes del Imperio Romano que creyeron de veras que Apolonio había sido capaz de resucitar a la hija de un preboste de rango consular¹⁵ o que Peregrino Proteo había resucitado tras incinerarse en Olimpia¹⁶. Lo increíble se sustrae de la razón y se deposita en la fe, como la venida de los extraterrestres, de modo que no cabe discusión. Quien no cree en las mismas cosas que los guardianes del pensamiento no es más que un pobre infeliz, al que no se le ha desvelado la verdad.

En el fondo, siguiendo los planteamientos de Gordon, estos científicos alternativos estarían mucho más cerca de los intereses establecidos que quienes se oponen a sus patochadas. El historiador preocupado por las condiciones de explotación de sus congéneres en el pasado no puede permanecer impasible ante la falsificación histórico-religiosa que proponen quienes sugieren que en la construcción de las pirámides de Egipto no hubo explotación, sino únicamente tecnología.

* * *

Los intelectuales orgánicos, los administradores de la nuclearidad, se abrogan la potestad de marcar el lugar que le corresponde al otro, al liminal. Y los seguidores de la marca aceptan crédulos la estigmatización ajena que contribuye a la identificación de la posición propia. Los ejemplos son numerosos, pero nos ha parecido adecuado traer a colación dos episodios de los Hechos de los Apóstoles:

“Después de recorrer toda la isla [Chipre] hasta Pafos, encontraron a un mago, falso profeta judío, cuyo nombre era Barjesús, que estaba con el procónsul Sergio, hombre inteligente; éste, convocando a Bernabé y a Saulo, se interesó por escuchar la palabra de Dios. Pero Elimas, el mago (pues así se traduce su nombre), les oponía resistencia, intentando desviar al procónsul de la fe. Pero Saulo, llamado también Pablo, lleno de Espíritu Santo, mirándolo fijamente dijo: “¡Hombre lleno de toda astucia y toda ruindad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No dejarás de torcer los caminos rectos del Señor? Pues mira: la mano del Señor cae sobre ti, y estarás ciego, sin ver el sol, hasta el momento preciso”. Inmediatamente cayeron sobre él la tiniebla y oscuridad, y dando vueltas buscaba un lazarillo. Entonces el procónsul, al ver lo sucedido, abrazó la fe, pasmado ante la enseñanza del Señor”. (*Hech* 13, 6-12)

Los necesitados de poderes especiales abundaban en la época de Jesús y de los Apóstoles para que pudieran manifestar la gloria de dios. Probablemente por ello no se ha dado en toda la historia de la Humanidad una concentración de

Virtue. Ascetism and Authority in the Second-Century Pagan World, Pensilvania, 1995.

15 Philostr., *Apol.*, IV, 45. Filóstrato escribe la biografía de Apolonio de Tiana a comienzos del siglo III y para ello se vale de la información proporcionada por un tal Damis, uno de los compañeros de Apolonio. Creemos innecesario insistir en el paralelismo que la historia de Apolonio tiene con la de Cristo.

16 Lucian., *Pereg.* 40.

endemoniados tan extraordinaria como en la Palestina de los primeros años de la era.

Pero en la libre competencia de la expresión de los poderes naturalmente eran los elegidos de Cristo los que se llevaban la palma y por ello:

“Muchos de los que habían abrazado la fe iban a confesar y declarar sus prácticas de magia; bastantes de los que habían practicado la magia llevaban los libros y los quemaban en presencia de todos; calcularon su valor y les salió por cincuenta mil monedas de plata”. (*Hech* 19, 18-19).

Evidentemente no se trata de falsarios, ni de falsos magos, sino de derrotados que aceptan la superioridad de la exhibición apostólica.

* * *

En otro orden de cosas, las grandes falsificaciones de monumentos no son en absoluto frecuentes, aunque a veces aparecen y distraen la atención del respetable, como todas las que se vinculan a supuestos aeródromos intergalácticos. Los objetivos histórico-religiosos se logran con falsificaciones más sencillas. Por ello, la epigrafía ha sido uno de los ámbitos más frecuentados por los eruditos deseosos de obtener renombre a cualquier precio o bien, tan convencidos de la bondad de sus criterios, que no se arredraban ante nada para lograr argumentos decisivos y defender sus hipótesis. A tal extremo llega la obsesión del estudioso que el esfuerzo necesario para desenmascarar la falsificación es tedioso, enrevesado, divertido e ímprobo las más de las veces.

Emil Hübner se hizo cargo de una empresa loable: la edición del volumen correspondiente a Hispania para la colección más grande que hasta entonces se había realizado de inscripciones latinas, investigación dirigida por el memorable Teodoro Mommsen. La compilación de documentos recibió el nombre de *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)* y se fue publicando poco a poco en la Academia de Berlín desde 1863. Nunca finalizó la tarea y, de hecho, desde hace unos años la propia Academia ha reemprendido la edición con una revisión sistemática de todos los epígrafes. La diligencia de Hübner fue enorme, de modo que el tomo de Hispania, el segundo del corpus, se editó pronto, en 1869. El interés suscitado por la publicación, el despertar de los intereses anticuaristas y la rapidez del trabajo inicial obligaron a publicar un segundo volumen, un *supplementum* en 1892.

Si nos hacemos eco de todo esto es porque una de las grandes preocupaciones de los editores del *Corpus* fue separar el trigo de la paja, es decir, las inscripciones auténticas de las falsas. Pero fue tal el celo en una época de hiperpositivismo y rigorismo crítico que se dieron por falsos muchos epígrafes que posteriormente se han desvelado como auténticos. Si despiadados falsarios trajeron de cabeza a los epigrafistas decimonónicos, como el famoso napolitano Pietro Liborio, denominado *falsarius celeberrimus* por Hübner, otros se ganaron innecesaria fama por su sospechosa actividad en el límite de lo tolerable, como el vilipendiado Cándido María Trigueros¹⁷. En los últimos años, algunos estudiosos han dedicado parte de

¹⁷ Sobre este interesante personaje: F. Aguilar, *Un escritor ilustrado: Cándido María Trigueros*, Madrid, 1987. Añádase: G. Mora, “Trigueros y Hübner. Algunas notas sobre el concepto de Falsificación”, *AEspA*, 61, 1988, 344-348.

su tiempo y no poca paciencia e imaginación en la recuperación de testimonios válidos, en la confirmación de falsedades e incluso en la explicación de anomalías que provocaron incorrectas apreciaciones. De este modo, las *falsae vel alienae* inscripciones de Hübner han quedado en gran medida *falsadas* según la terminología de K. R. Popper tras la contrastación de las hipótesis con los hechos¹⁸.

Uno de los estudiosos más significados en los últimos tiempos en esta tarea es José Beltrán, quien con gran tino escribió hace ya algunos años:

“La distintas recopilaciones de epigrafía romana que se hicieron en España desde el siglo XVI en adelante presentan, en muchos casos, abundantes testimonios de inscripciones que son sólo invenciones o falsificaciones. Los partidismos exagerados y los enfrentamientos personales que llevaron a inventar monumentos epigráficos para corroborar tesis históricas, la ignorancia de unos, o el simple deseo de adquirir renombre de otros fueron algunas de las causas que animaron tales tropelías”¹⁹.

En este espléndido trabajo, Beltrán lograr descifrar la procedencia de la falsedad de una supuesta inscripción, el origen de las ilustraciones que la acompañan y la razón por la que el viajero inglés Carter la localiza allá por 1760 en Teba.

* * *

Y no faltaban escritores de autoridad que defendiesen que era lícito falsear la historia cuando el honor o el interés de la patria lo exigían.
J. Godoy, *Historia crítica de los falsos cronicones*

Otra colección bien distinta es la que corresponde a la falsificación de documentos literarios. A ésta se han dedicado mentes preclaras, entre las que cabe destacar en primer lugar a don José Godoy Alcántara que atendió con estupendo criterio la formación y fama de los falsos cronicones en España²⁰. Allí pasa revista a la fraudulenta actividad de falsos y verdaderos eruditos que inventaron el hallazgo de la crónica de Marco Flavio Dextro.

18 Lo que se acaba de indicar en términos lógicos se puede explicar de forma simple a través de un ejemplo trivial: el enunciado de que «todos los cisnes son blancos» es falsado si encontramos un solo cisne negro (si todos los cisnes son blancos, no existe ningún cisne negro y en el caso de hallar un cisne negro el antecedente es falso); pero constatar la existencia de centenares de cisnes blancos no justifica la verdad del antecedente, ya que los casos observados no garantizan la no existencia de algún cisne negro (no permite resolver si el antecedente del condicional es verdadero o no). Esta situación hace que se hable de la asimetría lógica entre la falsación y la verificación: un sólo caso puede falsar una hipótesis, mil casos no pueden «verificarla». Todo enunciado que no admite ser falsado empíricamente no es un enunciado científico, sino una proposición metafísica. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1972, 30.

19 J. Beltrán, “Una inscripción falsa de la *Hypnerotomachia Poliphili* atribuida erróneamente a Teba (Málaga)”, *Faventia*, 9/2 (1987), 119-133.

20 J. Godoy, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868 (utilizamos la edición de la Colección Alatar de 1981).

Para comprender el alcance del asunto conviene recordar que S. Jerónimo había mencionado una historia escrita por su amigo Dextro, hijo de Paciano (*De viris illustribus*, CXXXII). Nada se conservaba de este autor del siglo IV, pero en plena controversia sobre la supuesta venida del Apóstol Santiago a la Península, ocurriósele a un litigante llamado Jerónimo Román de la Higuera, padre jesuita, escribir una historia con la supuesta información hallada en Dextro que le permitía aseverar que Santiago había predicado en España. Pretendía de este modo el jesuita dar por zanjada una larga controversia que había visto el apoyo del cardenal Baronio –encargado por Pío V, tras el Concilio de Trento, de escribir la verdadera Historia de la Iglesia para acallar las voces disidentes de la Reforma Luterana, extremo en el que obtuvo escaso éxito- y la rotunda oposición de la curia toledana, cuyo jefe era el cardenal Rodrigo Jiménez de Rada. En el trasfondo de la contienda estaba el debate sobre cuál de las sedes episcopales había de tener la primacía. Y así mientras Santiago defendía por intereses espurios la llegada del Apóstol, Toledo sentía amenazado su poder por la pretensión compostelana. En la reyerta todo era válido y la falsificación no se consideraba más que un dolo pío destinado a obtener un bien mayor. Pero la supuesta crónica de Dextro resucitada por Román de la Higuera, traía tras Santiago a San Pedro y a San Pablo, de modo que la Iglesia Hispana podía considerarse la más sólida defensora de la pureza cristiana. Señala con acierto Godoy que la muerte de Antonio Agustín y Ambrosio de Morales favoreció el engaño de Román de la Higuera, pues con ellos había desaparecido cualquier atisbo de crítica histórica²¹. Hubo que esperar a que el osado jesuita recabara el apoyo del obispo de Segorbe, Juan Bautista Pérez, pero éste desenmascaró al falsario y su intento quedó abortado en 1594. Baronio se retracta de su afirmación anterior acerca de la llegada de Santiago, pero el afán patrio era más intenso que el tardío rigor eclesiástico. De hecho, la crónica de Dextro, reinventada por el propio Román de la Higuera a comienzos del XVII, llegará a editarse con importante éxito en 1619, gracias al renovado interés suscitado por ciertos hallazgos sorprendentes que tuvieron lugar en Granada y a que entretanto habían muerto tanto Juan Bautista Pérez como Arias Montano, el único que hubiera podido evitar el nuevo desaguado²².

No nos vamos a entretener especialmente en las sorprendentes falsificaciones granadinas, de interés reiterado en los últimos años y para muchos conocidas²³. Sin embargo, su resonancia merece algo de nuestra atención. Baste saber que a finales del siglo XVI se encontraron en Granada, escalonadamente en el tiempo desde 1588 a 1597, numerosos plomos inscritos. En su mayor parte procedentes al parecer de la Torre Turpiana, así como alguna caja con un papiro escrito y los

21 J. G. *op. cit.*, 17.

22 J. G. *op. cit.*, 129 ss.

23 J.G. *op. cit.*, 44-128; B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española. Ensayo de un examen de conjunto. II. De Ocampo a Solís (1543-1684)*, Madrid, 1944; M.J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Madrid, 1991, 115 ss.; D. Rodríguez, *La Memoria Frágil. José de Hermosilla y las Antigüedades árabes de España*, Madrid, 1992, 59 ss.; R. Montes, *Falsificaciones arqueológicas en España*, Málaga, 1993.

restos de los mártires. El conjunto de los documentos, 18 en total, certificaba la predicación de Santiago en Hispania y el martirio de algunos de sus discípulos en el monte en el que se produce el hallazgo, que adquiere carácter sagrado y a ello debe su nombre de Sacromonte. Supuestamente los textos están en lengua árabe, pero en caracteres latinos o inventados, los menos están en latín e incluso en castellano, a pesar de que corresponderían a los momentos iniciales del cristianismo. De su contenido habría que deducir que los árabes habitaban ya la Península a la llegada de Santiago y que de tal estirpe fueron sus discípulos de Granada. Además, contienen información sobre las disputas doctrinales candentes en la época y algunas profecías que en parte comenzaban a cumplirse desde el descubrimiento de los documentos. Detrás de la trama falsificatoria se encuentran destacados moriscos granadinos deseosos de despejar las incertidumbres que sus orígenes despertaban en los cristianos, contra los que se había producido poco tiempo antes una importante revuelta que acabó con su expulsión masiva de las tierras alpujarreñas. Los moriscos conversos serían, en definitiva, más antiguos que los cristianos viejos, lo que debilitaba el menosprecio al que estaban sometidos. Pero la iniciativa desbordó las previsiones de los principales artífices de la falsificación, Miguel de Luna y Alonso del Castillo, y terminó convirtiéndose en un asunto de participación colectiva. Como señala Caro Baroja, en el hallazgo de los “Plomos del Sacromonte”:

“intervienen buscadores clásicos de tesoros, moriscos del pueblo, empleadillos, hombres de leyes y de Iglesia y gente piadosa y visionaria. La aparición de los plomos y los restos de los cuerpos de los mártires van acompañados de prodigios, atestiguados por muchísimas personas de toda casta”²⁴.

A los intereses de los moriscos se unían los de los señores de la Iglesia que obtenían un prestigio adicional al convertirse Granada en la cuna de la Iglesia apostólica de España, lo que les permitía competir con Toledo, Santiago o Zaragoza en las reivindicaciones de patrocinio. Uno de los textos, además, aludía a la Inmaculada Concepción, de modo que Granada se convertía en paladín del dogma. Por ello se puso a la cabeza de los defensores de la autenticidad de los hallazgos el mismísimo arzobispo de la ciudad, don Pedro de Vaca y Castro.

Juan Bautista Pérez, el obispo de Segorbe al que ya hemos aludido a propósito del falso Dextro de Román de la Higuera, se opuso frontalmente a admitir los documentos y señaló que eran obra de hombres de poca conciencia. También el jesuita Ignacio de las Casas, de origen morisco, arremetió contra los falsarios. Y tanto Arias Montano como el padre Mariana parecen haberse manifestado escépticos sobre la autenticidad de los plomos, según se desprende de la correspondencia mantenida entre el arzobispo de Granada y Román de la Higuera²⁵. La disputa se prolongó durante el siglo XVII. A mediados del siglo, uno de los valedores de la veracidad de los plomos, Adán Centurión, Marqués de Estepa, decidió aprender árabe para

24 J. Caro Baroja, *op. cit.*, 117.

25 Cf. E. de Ochoa, *Epistolario Español II*, BAE, LXII, 46 b-47 a (nº XXIV), citado por J.C. Baroja, *op. cit.*, 133. Sobre la incredulidad de Arias Montano, J.C. Baroja, *op. cit.*, 136.

publicar una traducción que vio la luz en Granada, aunque la Inquisición mandó retirarla quizá no tanto por coherencia con la posición tradicional de Roma en contra de los libros plúmbeos, cuanto por la calidad de la traducción²⁶.

En cualquier caso, el asunto adquirió tal dimensión que Roma reclamó el traslado de los documentos para que una comisión de cinco intérpretes dictaminara sobre su autenticidad. En 1682 el papa Inocencio XI declara que todos los documentos son ficticios y, en consecuencia, se prohíbe su uso. La decisión condenatoria acabó aparentemente con la cuestión de los Plomos del Sacromonte ante la consternación de la gente de buena fe que había creído en ellos y, en especial, el pueblo de Granada que había hecho causa común en el desafuero. En efecto, lo que en principio parecía haber estado motivado por intereses de moriscos termina convirtiéndose en cuestión esencial para muchos creyentes y patriotas. El asunto de la Torre Turpiana supera, por tanto, los límites de las falsificaciones habituales. Aunque desde el punto de vista teológico, histórico y arqueológico su contenido era indefendible, desembocó en un fenómeno social que afectaba a la fe de un pueblo y a su más rancio sentimiento patriótico. Esos dos factores obnubilaron mentes preclaras que estaban dispuestas con semejantes pertrechos a defender posiciones en batallas bien lejanas.

Pero la prohibición papal no acabó con el asunto. Muchos siguieron creyendo a pies juntillas en la autenticidad de los hallazgos y la ciudad de Granada siguió perseverando en la aparición de un milagro que diera la vuelta a la situación, como habría de ocurrir con las excavaciones de la Alcazaba. Sobre este último episodio del imaginario granadino, a Delfín Rodríguez debemos una reflexión de enorme alcance a propósito de nuestro tema:

“Los restos, auténticos y falsos, pues de todo hubo, no servían sólo para testimoniar la grandeza de un pasado antiguo, y ya sabemos hasta qué punto, sino, sobre todo, para confirmar la autenticidad de un glorioso pasado sagrado. Granada, como habían anunciado a finales del siglo XVI los *libros plúmbeos* y reliquias del Sacromonte, se convertía así en la ciudad de la península ibérica con los primeros testimonios del cristianismo, execrando, a la vez, lo que de herético suponía la presencia islámica en la ciudad durante ocho siglos. La falsificación de restos arqueológicos, confesada por los propios implicados, buscaba la prueba de su autenticidad en la memoria de lo antiguo, en la *fragilidad* de su recreación a través de fragmentos verídicos. El límite entre lo verdadero y lo falso era considerado irrelevante por los protagonistas de las falsificaciones, estrictamente *auténticas*, por otra parte, en cuanto fenómeno histórico, para nosotros”²⁷.

* * *

26 Sobre este personaje véase el estupendo libro de J.R. Ballesteros, *La Antigüedad barroca. Libros, inscripciones y disparates en el entorno del III Marqués de Estepa*, Estepa, 2002; para los asuntos que aquí nos interesan léanse especialmente las págs. 67 y ss. La traducción realizada por nuestro voluntarioso personaje es la que emplea Hagerty, al que sigue Caro Baroja.

27 D. Rodríguez, *op. cit.*, 59.

El libro de Caro Baroja es de extraordinaria importancia, no es preciso que nosotros lo digamos²⁸. Actualiza el de Godoy y propone una lúcida reflexión sobre la producción falsaria. Sin embargo, las palabras con las que cierra su estudio generan un cierto desconcierto. Aparece en ellas la sorda voz moralizadora del sabio desencantado que, más allá de la honda erudición desplegada en las páginas dedicadas a las vetustas falsificaciones, descubre que su intención es más inmediata. Su objetivo es denunciar las nuevas formas de falseamiento.

Para los viejos falsificadores tiene una tierna palabra exculpatoria:

“De todas maneras, hoy, por muy críticos que seamos, hemos de estudiarlos a ellos, más que a sus obras, con cierta benevolencia o comprensión, pues debieron de ser hombres fantásticos, entusiastas, no malhechores”.

Pero a renglón seguido y antes de poner el punto final a su obra arremete con ímpetu: “Existen en la actualidad otra clase de impostores y tartufos más peligrosos; porque no falsifican datos o hechos, sino que interpretan los auténticos a su modo y para sus fines”. Y concluye de la siguiente manera con la última de sus citas:

“En última instancia, las falsificaciones de las que aquí se ha tratado resultan de mucho menor alcance desde el punto de vista ético que las que parecen haberse realizado por los mismos protagonistas de algunos hechos fundamentales en la historia contemporánea del mundo, si son ciertas determinadas averiguaciones que en años cercanos se han realizado, divulgándose sus resultados en libros como el de Hervé Le Goff, *Les grands mensonges de l'Histoire* (París, 1982)”²⁹.

¿Acaso creía de veras don Julio que las mentiras de los falsarios del siglo XVI herían menos a sus bienpensantes contemporáneos que las emitidas por los del s. XX? ¿No había recordado páginas atrás de qué modo polemizaban los propios autores griegos con sus predecesores en la producción histórica?

Si regresáramos al comienzo de esta exposición recordaríamos la distinción que hicimos entre falsificación y falseamiento. El libro de don Julio trata de falsificaciones, mientras que su diatriba final está dirigida contra los falseadores. No caben en el mismo saco. No, el problema que sólo tangencialmente apunta nuestro sabio es de otra magnitud: es, sin duda, el problema de la subjetividad del historiador, dictada por sus presupuestos ideológicos que se enmarcan en el contexto histórico en el que desarrolla su producción.

* * *

Es esta última cuestión sobre la que queremos, finalmente, llamar la atención. Valorar la historiografía basada en construcciones mitográficas a partir de los criterios verdadero o falso no parece que agote las posibilidades de explicar este

28 Sobre nuestro autor: J. Alvar, “Religión y Antigüedad en la obra de Julio Caro Baroja”, en *Memoria de Julio Caro Baroja*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, 193-213; *idem*, “Julio Caro Baroja y la Historia Antigua”, *Revista de Historiografía*, 4, 2006; el volumen entero está dedicado al análisis de la figura y la obra del insigne polígrafo.

29 J.C. Baroja, *op. cit.*, 199-200.

fenómeno. Los historiadores de la Grecia helenística³⁰ o los de los siglos XVI o XVII no se sirven de la veracidad de los hechos para guiar sus discursos. B. Sánchez Alonso dice que «se sabe, además, de alguno que, contrario a los cronicones, los defendió después por su cargo, lo que indica que muchos consideraron el atacarlos incompatible con sus deberes»³¹. Al P. Mariana no le irritaba tanto que los historiadores incluyeran fábulas en sus relatos, como que éstas estuvieran «mal forjadas y compuestas»³².

La cuestión no ha de dirigirse a si los relatos historiográficos están filtrados por el tamiz positivista con el que el historiador de oficio está hoy familiarizado. Ni tampoco debemos aventurarnos a formular juicios sobre la ética de los falseadores. El interés debería orientarse, más bien, a indagar por qué esas historias o relatos, definitivamente falsos, tuvieron amplia difusión, y entrar así de pleno en el contexto histórico en el que se desarrollan. Pues es ahí, al fin y al cabo, en la interrelación entre fenómenos diversos, donde se halla el sentido y la verdad. Los documentos aislados son huérfanos en la Historia.

En este sentido resulta difícil de valorar la falsedad generada por los silencios de la tradición historiográfica, aunque sean bienintencionados; en ocasiones resultan más trascendentes que las falsificaciones explícitas. Y tampoco resulta fácil de evaluar las falsificaciones acogidas favorablemente por los círculos eruditos.

30 E. Gabba, *loc. cit.* 53-54.

31 B. Sánchez Alonso, B. *Historia de la hisotoriografía española*, Madrid, 1944, 161.

32 J. de Mariana, *Historia general de España, la compuesta, enmendada y añadida por el Padre Mariana, con la continuación de Miniana...*, Madrid, 1852, 16

MINOS' SILVER WINE-CUP: RELIGIOUS FORGERY, RECEPTION AND
FUNCTIONAL MEMORY IN CLASSICAL ANTIQUITY

RICHARD GORDON
University of Erfurt

ARYS, 7, 2006-2008, 17-46 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El interés moderno por la falsificación adquiere formas muy variadas. El interés popular radica especialmente en el escándalo e, implícitamente, en el mantenimiento de un mito romántico de autenticidad; entre los expertos está relacionado con la preservación y mejora del valor comercial; el interés académico se dirige hacia las posibilidades abiertas por “la muerte del autor”. En el ámbito de la Antigüedad Clásica, son las intenciones de los falsificadores lo que ha constituido tradicionalmente el foco de atención. Al adoptar un “modelo de comunicación”, este artículo analiza la falsificación religiosa desde el punto de vista de la recepción, los intereses que operan en el proceso de aceptación y (ocasionalmente) rechazo. Las falsificaciones se comprenden como contribuciones que aspiran a la memoria cultural, de modo que hacen necesario considerar grados de legitimidad consensuada y conceptos de plausibilidad operativos.

ABSTRACT

Modern interest in forgery takes many forms. Popular interest is mostly in scandal, and implicitly the maintenance of a Romantic myth of authenticity; connoisseurship is concerned with the preservation and enhancement of commercial value; academic interest is directed towards the possibilities opened up by the ‘death of the author’. In the field of Classics, it is forgers’ intentions that have traditionally been the focus of attention. Adopting a communication-model, this article considers religious forgery from the point of view of reception, the interests at work in the process of acceptance and (occasional) rejection. Forgeries are understood as aspirant contributions to cultural memory, so that it becomes necessary to consider degrees of consensual legitimacy, and operative concepts of plausibility.

Fecha de recepción: 10/03/10

Fecha de aceptación: 14/05/10

The topic of fakes and forgery has for many years now been a favourite subject for popular books and articles purporting to reveal the truth about scandals past and present.¹ They bear titles such as *Literary Forgeries*, *Arti ces et mysti cations littéraires*, *Las falsi caciones de la Historia*, *Gefälscht!* or *Das Lexikon der Fälschungen*.² In them one finds anecdotes instructive and entertaining, illustrating a variety of themes, glimpses into the the world of the outrageous, the daring, the extraordinary, the cunning, the half-mad, stories whose moral is simultaneously that anyone can be the the victim of learned and not-so-learned forgery, and that the forger is a kind of folk- or culture-hero, excluded merely by mischance from the ranks of the legitimate grandees of the signifying past, a figure who cocks a snook at the authorities, at propriety, at the recognised norm. Everyone today knows the name of Annius of Viterbo, Erasmus Stella (Johannes Stüler), Constantine Simonides,³ Denis Vrain-Lucas, Hans van Meegeren, Frederic Prokosch, or Edgar Mrugalla, to say nothing of the recent cases of over-keen biologists and bio-medical researchers, just as everyone must feel a sneaking sympathy for a man like Giammaria Biemmi (1708-78), the historian of Brescia, who published two histories of his native city to great acclaim, since they illuminated periods about which little had hitherto been known; but whose greatest achievement remains the history of Gjergj Kastrioti, better known as Skanderberg, the national hero of the Albanians' struggle against the Turk, which, through vivid evocation of notable but quite unhistorical battles, is still the basis of much popular lore in Albania about him.⁴ Hardly less sympathetic is a man like David Hermann Schiff (1801-

1 This paper was originally written for a Craven seminar on Fakes and Forgeries in the Faculty of Classics at Cambridge, 29-31 May 2001, where contributions from many different fields, not only Classics, were presented. The first few pages retain traces of that circumstance. I thank Jaime Alvar for prompting me to revise and up-date it for this penultimate issue of ARYS.

2 E.g. J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid, 1868, repr. Valencia, 1998; Granada, 1999); H. Hagen, *Über literarische Fälschungen* (Hamburg, 1889); J.A. Farrer, *Literary Forgeries* (London, 1907); R. Picard, *Arti ces et mysti cations littéraires* (Paris, 1945); C. Corino, *Gefälscht! Betrug in Politik, Literaturwissenschaft, Kunst und Musik*² (Frankfurt, 1990); J. Caro Baroja, *Las falsi caciones de la historia (en relación con la de España)* (Barcelona, 1991 and 1992); W. Elsner, *Betrug und Schwindel: Die wichtigsten und aufsehenerregenden Schwindel, Betrügereien und Fälschungen* (Ratstatt, 1998); W. Fuld, *Das Lexikon der Fälschungen: Fälschungen, Lügen und Verschwörungen aus Kunst, Historie, Wissenschaft und Literatur* (Frankfurt, 1999).

3 See recently L. Canfora, *Il papiro di Artemidoro* (Bari, 2008); R. Janko, 'The Artemidorus papyrus,' *CR* 59.2 (2009), 403-10; cf. J.K. Elliott, *The Codex Sinaiticus and the Simonides Affair* (Thessaloniki, 1982). Contra: C. Gallazzi, B. Kramer and S. Settis (eds.), *Il papiro di Artemidoro* (Milan, 2008).

4 G. Biemmi, *Istoria di Brescia*, 2 vols. (Brescia 1748-49); *Istoria di Giorgio Castrioto detto Scan-*

67), who in 1831 and 1832 published two novellas of his own that he purported to have translated from Balzac. They were greeted with acclaim, the *Blätter für literarische Unterhaltung* observing with satisfaction that: "Auch in Deutschland ist Balzacs Name nicht mehr fremd".⁵ They were so successful indeed that that in the following year translations of the veritable Balzac began to appear.

On the other hand, however, just as the folk-hero's resistance to the political authorities usually masks a deeper coincidence of interests, so the forger's subversion of the world of official culture is only apparent.⁶ Even the most grotesque forgery may turn out to be a pillar of the establishment, such as the Mozart researches allegedly carried out in 1936 in sub-Saharan Africa by one of the earliest indigenous anthropologists, named Ogni Kra Kra, some of whose work had fallen into the hands of a well-known Salzburg dealer in Mozartiana, Max Bläulich. Ogni Kra Kra had apparently carried out some interesting experiments proving that Mozart's music affected even savages. Over a period of six years, he had played records of the operas to members of two tribes, the 'Pusti' and the 'Mengelli', in order to find out what effect they had. It turned out that, whereas in their religious ceremonies they had previously put grey or yellow mud on their hair, after listening to *Entführung aus dem Serail* they started to wear red mud for this purpose. Ogni Kra Kra concluded from this that the opera generated frivolous impulses, which stimulated the audience to erotic behaviour, and proved the universality of the appeal of Mozart's genius – a conclusion of course that met with thorough approbation in Salzburg.⁷

The popular interest in the scandal associated with forgery thus masks a rather conventional view of cultural rules and hierarchies. Awareness of forgery, plagiarism and so on is most developed nowadays where financial interests are concerned. It is art- and Kunstobjekten-dealers who are today most keen to obtain certificates of authenticity from museum-experts, academics, and acknowledged connoisseurs.⁸ Indeed, Anthony Grafton has claimed that the development of

derbergh (Brescia, 1742), which includes among its claimed sources an anonymous work, *Historia Scanderbergi edita per quendam Albanensem*, published in Venice in 1480 (a work of which there is of course no other bibliographic trace), purporting to have been written by the brother of a member of Scanderberg's bodyguard. The historical facts Biemmi took from the competent volume by the Catholic priest Marinus Barletius (Marino Barlezio), *Historia de vita et gestis Scanderbergi Epirotorum principis* (Rome, 1509-10, repr. Frankfurt, 1578 and frequently thereafter under a variety of titles).

⁵ *Lebensbilder: drei Teile in zwei Bänden von Honoré de Balzac, dem Verfasser des letzten Chouan oder die Bretagne im Jahre 1800. Aus dem Französischen übersetzt ...* (ed. F. Hirth) 2 vols. (Munich, 1913).

⁶ Cf. the vast collection on this theme in *Fälschungen im Mittelalter: Akten des Internationalen Kongresses der MonGermHist., Munich 16-19 September 1986*. Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 33.1-6 (Munich 1988-90); briefer and more entertaining: A. Hiatt, *The Making of Medieval Forgeries: False Documents in fifteenth-century England* (London and Toronto, 2004).

⁷ A. Holzer (ed.), *Dokumente des Musiklebens. Aus dem Archiv des Instituts für Musikgeschichte* (Wien), Feb. 1995 (Vienna 1995), 36 no. E26. The 'Pusti' and 'Mengelli' are of course fictitious (possibly calqued on the Phuthi in South Africa, and the Migili in Nigeria). Ogni Kra Kra seems likewise to be a fiction. A modern version of this claim, that listening to Mozart makes children more intelligent, is likewise false.

⁸ R. Myers and M. Harris, *Fakes and Frauds: Varieties of Deception in Print and Manuscript* (Winchester, 1989); K. Riha (ed.), *Zum Thema: Fälschungen*, Diagonal (Zeitschrift der Universität Siegen)

criteria by which to expose forgeries owes a great deal to the practice of forgery itself.⁹ Here again, the popular interest in forgery tends to draw upon, and reinforce, distinctions that appear to be common-sensical but which are in practice very difficult to apply. For any such issue to be decided by a court, the intention to deceive must be taken for granted, as it is in the popular view. The historian, on the other hand, need make no such assumption; but that makes it quite difficult to decide what definition, if any, one can give the notion. Grafton, for example, begins from the assumptions that forgery is as old as writing, and that as an historian one cannot attempt to uncover forgers' intentions – they are simply too varied and, very often, impenetrable. I cannot do better than to define forgery, at any rate in the present context, as a communicative medium whose true genesis cannot, from the observer's point of view, correspond to the process alleged or implied.¹⁰ In general it may be better, particularly in the religious context, to use a word such as *pseudepigraphon*, even though it has the disadvantage that it can only properly be used of texts, whereas in the religious case, as I insist below, objects and topographies are also of great importance in authenticating for an audience the truth of religious claims. In what follows, I shall be using the word *pseudepigraphon/a* in this wider sense, to include objects and topographies.¹¹

DRAWING BOUNDARIES

One effect of the discovery of inter-textuality has been to relativise the notion of the individual creative author; it has even been claimed, in a post-modern hyperbole, that the forged work is actually the truest one.¹² I take it that it is such post-modern doubts about the status of the author, and the consequent increase of interest among critics in neglected forms such as parody, pastiche, letters, and

1994 (2) (Siegen, 1994); C. Caspars, *Geächtet: Fälschungen und Originale aus dem Kestner-Museum* (Hannover, 2001); A.-F. Auberson (ed.), *Faux – contrefaçons – imitation: Actes du 4^e colloque international du Groupe suisse pour l'étude des trouvailles monétaires*, Martigny, 2002 (Lausanne, 2002); G. Zeising, *Wer erkennt das Blendwerk? Fälschungen und Fehlzuschreibung von Gemälden, Plastiken, und Handzeichnungen: Eine Einführung in die multidisziplinäre Werkbestimmung* (Weimar, 2004); G.-V. Weege, *Münzfälschungen: Wie schütze ich mich vor Fälschungen?* (Vienna, 2005); A.-K. Reulecke, *Fälschungen: Zu Autorschaft und Beweis in Wissenschaften und Künsten* (Frankfurt, 2006); A. Cwitkovits, *Alte Meister? Spektakuläre Fälschungen* (Vienna, 2010).

⁹ A. Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship* (Princeton, 1990); for the term 'pseudosaggistica' in this context, see G.M. Facchetti, *Scrittura e falsità* (Rome, 2009).

¹⁰ Such a definition would include pseudonymous productions (cf. J.A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*. Comm. Aenipontanae, 15 [Innsbruck, 1960]) but intentionally omits mythical narratives, which played a central role in the construction of ancient religious topographies, since to term them 'forgeries' would be as strange as calling modern fiction 'lies'.

¹¹ One problem with such a terminology is that the word 'pseudepigrapha' already has a relatively determinate meaning, particularly in the Judaeo-Christian tradition (cf. M. Hengel, 'Anonymität, Pseudepigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur,' in K. von Fritz (ed.), *Pseudepigrapha*. Entretiens Fondation Hardt, 18 [Vandoeuvres, 1972], 229-329), which jars with the plural of my proposed term. Where I intend the word in the wide sense, I write it in italics.

¹² N. Groom, *The Forger's Shadow: How Forgery Changed the Course of Literature* (London, 2002).

pseudepigrapha, that underlie the selection of forgery for this issue of *ARYS*.¹³ A similar drift in art-history undermines the notion of ‘artist’ by emphasizing the circumstances of production in medieval and early modern painters’ workshops and *ateliers*, with their assistants, apprentices and underlings, any of whom may have had a hand in the finished work. A few years ago, *Die Neue Zeitschrift für Musik* devoted part of an issue to the question of musical forgery, re-working and, more generally, the notion of copyright. One of the authors pointed out how in earlier periods melodies were considered to be ‘raw material’ and so re-cycled by successive composers that the very idea of ‘authorship’ loses any meaning; and that, insofar as the notion of musical borrowing did emerge in the Baroque, it was likened to borrowing money from a bank, so that the proper thing to do was to ‘return’ the melody or composition ‘with interest’, embellished, improved, rendered more beautiful.¹⁴ In such situations, the belief that there must be clear lines of demarcation between the forged and the genuine, which the popular interest in forgeries unselfconsciously, or rather implicitly, seeks to maintain by appealing to common-sense categories, becomes hard to sustain.¹⁵

Decisions here are rarely easy.¹⁶ The ancient world abounds with difficult cases, some of which I may sketch here. The first is the case of Akousilaos of Argos, a late Archaic logographer generally assigned to the second half of the sixth century BC/early Classical period. Grafton claims him as the earliest example of a forger in Greece.¹⁷ His justification is that Akousilaos sought to support his account of the genealogies of gods, heroes and men, which evidently contained numerous corrections or supplements to the earlier epic tradition,¹⁸ by means of the claim that his new material was derived from some bronze tablets which his father had found in the grounds of their house in Argos. “Thus he founded”, observes Grafton, “one of the great *topoi* of the western tradition of forgery”. The finding of alleged documents or books is indeed a typical claim by forgers.¹⁹ But this information about ‘Akousilaos’ is owed exclusively to his entry in the *Suda* (a 942 = *FGrH* 2 T1 = Acusilas Argeus T1 Fowler) and it is generally agreed that

13 At any rate in the field of historical-cultural studies, Foucault’s *Les mots et les choses* (Paris, 1966) represents a significant step away from the structuralist belief in textual ‘deep meaning’.

14 W. Birtel, ‘“Zu gut für ihn”: Plagiate, Falschzuschreibungen und Fälschungen in der Musik,’ *Die Neue Zeitschrift für Musik* 2001 (3) (2001), 18-25. Between 1802 and 1806, the architects James Wyatt and John & George Repton (sons of Humphry) authenticated their alterations to Cobham Hall, Kent, which were intended to make the central range look older, by means of false date-stones.

15 Cf. the rich article by K. Ziegler, s.v. Plagiat, *RE* 20A (1950), 1956-97.

16 I here ignore the obvious cases of legitimate doubt about the notion of authorship in the classical field, such as the bulk of Archaic Greek literature, mythography, the interface between Hellenistic and Roman literary production, and Early Christian pseudepigraphy.

17 Grafton, *Forgers and Critics* (n. 9), 13.

18 “Si Akousilaos d’Argos est cité une quinzaine de reprises par la tradition comme une autorité en matière d’érudition mythographique au même titre qu’Hésiode, c’est que précisément, il s’écartait de ce dernier sur tout un ensemble de points et proposait des variantes aux versions poétiques du mythe”: C. Jacob, ‘L’ordre généalogique. Entre le mythe et l’histoire,’ in M. Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité* (Paris, 1994), 169-202 (178).

19 For the ancient world, the standard account is W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* (Göttingen, 1970).

the story is itself a forgery, perhaps devised in the time of Hadrian.²⁰ At any rate, everyone agrees that all the fragments are credible and genuine.²¹ But Grafton, committed to his claim that forgery begins with writing, needed an early Greek forger to found his tradition; and took the story in the *Suda* at face value – thus, as it were, forging his own tradition.

Then again, in the first fragment in Ernest Rieß' collection of Nechepso and Petosiris, who were considered to be the founders of hellenistic Egyptian astrology, Nechepso claims to have received a vision at night in which he beheld all the movements of the constellations, and became drunk on the beauty of the star-strewn heavens.²² That looks like a typical forger's claim, and it seems clear from the lines Vettius quotes: ἔδοξε δέ μοι πάνινυχον πρὸς ἀέρα, <-----> /καὶ μοί τις ἐξέχησεν οὐράνου βοή, τῇ σάρκας [μεν] ἀμφέκειτο πέπλος κυάνεος κνέφας προστείνων, that the passage was written in iambics.²³ Now of course both 'authors' are pseudonyms, in the sense that the entire corpus of early Egyptian astrology on its reception from Babylon in the early Hellenistic period was said to have been written by them.²⁴ But these details, suspicious though they look, by no means prove that the corpus is a 'forgery', whatever that might mean in this context, for there is good reason to believe that they belong to an Egyptian tradition of revelation text; the passage recalls Apuleius' account in *Metam.* XI of Lucius' first initiation: *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*²⁵ And in the magical papyri we possess dozens of recipes for direct revelation from a god, by means of which the lector-priests of the 'House of Life' legitimated their divinatory visions.²⁶ There is therefore reason to believe that Nechepso's claims may have

20 The *Suda*, e 360 s.v. Hekataios Milesios = FGrH 2 T7 = Acusilas T**7 Fowler, claims that τὰ Ἀκουσιλάου νοθεύεται, 'The writings of Acusilaos are forgeries'. Period of Hadrian: E. Schwartz, s.v. Akusilaos, *RE* 1 (1894), 1222-23.

21 Diels-Kranz no. 9 = FGrH 2 F1-43 with the commentary in I (Komm.) 376-86 = Acusilaos Argeus F1-44 Fowler; cf. F. Montanari, s.v. Akusilaos, *DNP* 1 (Stuttgart, 1996), 418-19.

22 E. Rieß (ed.), 'Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica,' *Philologus* Suppl. 6 (1891-93), 332-33, frg. 1 = Vettius Valens 6.1, p.241.9-20 Kroll = 6.1.8-10 Pingree = M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (Hildesheim, 1985), 183 no.77. I have used Pingree's text.

23 "There appeared to me [as I looked up, *vel sim.*] to the night sky ... and (I heard) a cry emanating from heaven, that cast a dusky robe over nature, spreading darkness all over". I take *savrka-* in LSJ's sense II.3, 'the physical or natural order of things', but it may of course simply mean 'my body' or 'human beings'. The compound *prosteivnw* is not listed in LSJ, though its meaning is clear. On the 'pseudo-revelatory style', see A. Schmid, *Augustus und die Macht der Sterne* (Cologne and Weimar, 2005), 185, 187.

24 Cf. W. Kroll, s.v. Nechepso, *RE* 16 (1936), 2160-67; W. and H.G. Gundel, *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Sudhoffs Archiv, Beiheft 6 (Wiesbaden, 1966), 27-36; 105. Divine voice: W. Speyer, s.v. Himmelsstimme, *RfAC* 15 (1989), 283-303; idem, 'Das Hören einer göttlichen Stimme,' *Helmantica* 45 (1994), 7-27.

25 Apuleius, *Metam.* 11.23: "in the middle of the night I saw the sun flashing with bright light; I came face to face with the gods below and the gods above ..." (tr. Hanson).

26 R.L. Gordon, 'Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri,' in: H. Kippenberg & P. Schäfer (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leyden, 1997), 65-92; K. Spakowska (ed.), *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt* (Swansea, 2006); J.-F. Quack, 'Demotische, magische und divinatoryische Texte,' in: B. Janowski and G.

been, at least in a sense, perfectly true – not so much a forgery as a report of a generically-appropriate vision, albeit certainly not by Nechepso, who, so far as we know, was not a historical person but an ancient idealised King.²⁷

Another example might be the famous account by Hippolytos in *Refutatio omnium haeresium* of the fraudulent practices of the ‘magi’.²⁸ This passage is clearly taken from a book, possibly by a Cynic philosopher, which exposed, in much the same way as Oinomaos of Gadara in the second century AD did for oracle-mongering, the tricks of professional mountebanks who purported to offer revelations and other magical services.²⁹

Thus they pretend to be able to put their hands in boiling pitch; but the boiling is mere appearance, since it is mixed with vinegar and nitre, and when slightly warmed, begins to bubble; and the magician bathes his hand in vinegar before putting it into the pitch, so that it is not in fact scalded (§33).

Among many other revelations, the book explained how magicians pretend to perform a lecanomancy with figures, that is a bowl filled with a mixture of oil and water, beneath the surface of which figures could be seen moving, who would answer one’s questions. The floor of the room has a concealed trap-door, and the bottom of the bowl is made of rock-crystal; when the trap is opened by an accomplice dressed the part, the consultant seems to see a god or gods beneath the surface (§34). Now this looks a perfectly familiar kind of text, reassuringly identical to the procedures of the Society for Psychic Research to which E.R. Dodds belonged,³⁰ or the fearless exposures of fraudulent spiritualists undertaken in Britain by the *Daily Telegraph* after the Great War. But is it in fact? Is this really an exposure of fraud, or merely a rationalising account of how the claims to be found in magical receptaries might have been performed if they had actually occurred? Reinhold Merkelbach once suggested that all Egyptian *autoptoi* (direct visions of god) were indeed mere fancy-dress occasions got up by the priests; but not many have followed him.³¹

Wilhelm (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, NF 4: Omina, Orakel, Rituale und Beschwörung* (Gütersloh, 2008), 331-85; E. Suárez de la Torre, ‘La divinazione nei Papiri Magici Greci,’ in M. Monaca (ed.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: Tra mantica e magia*. Collana di studi storico-religiosi, 14 (Cosenza, 2009), 13-44.

27 On the place of Nechepso and Petosiris in Vettius Valens, see J. Komarowska, *Vettius Valens of Antioch: An Intellectual Monography* [sic] (Cracow, 2004), 160-69, who rightly distinguishes obscurity from obfuscation; also A. Schmid, ‘Astrologie als Einspruch – aber gegen was?’ in G. Urso (ed.), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano: Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2008*. I convegni della Fondazione Nicolò Canussio, 7 (Pisa, 2009), 207-21 (208-09).

28 Hippolytos, *Ref. omn. haer.* 4 28-42 = Totti, *Ausgewählte Texte* (n. 22), 184-92 no.78.

29 J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des kynikers Oenomaos*, Athenäums Monographien, Altertumswissenschaft, 188 (Königstein, 1988).

30 E.R. Dodds, *Missing Persons* (Oxford, 1977), 39, 97-102.

31 R. Merkelbach, *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 3. Papyrologia Coloniensia, 17.3 (Opladen, 1992) 29-32 (he also cites the ‘Nauplios’ of Hieron of Alexandria, περι αυτοματοπολικης 22-30, pp. 412-53 Schmidt); so also already idem and M. Totti, *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Papyrologia Coloniensia, 17. 1-2 (Opladen, 1990-91), 1: 25.

In this context, we might also cite the Homer verses in Sex. Iulius Africanus' *Kestoi*, Book XVIII, which are often taken to be a glaring example of forgery.³² They consist of an incantation in pseudo-Graeco-Egyptian manner put into the mouth of Odysseus as he tries to gain access to the inhabitants of Hades in *Odyssey* XI.34-50. The lines begin:

Κλύθι μοι, εὐμειδης και ἐπίσκοπος, εὖσπο[ρ] "Αν]ουβι,
κλύθι τε αἰμύλε κρυπτὲ πάρευνε, σαῶπι Ὅσι[ρω]ς,
δεῦρ' Ἐρ]μη, ἄρπαξ, δεῦρ', ε[ὐ]πλόκαμε, χθόνιε Ζεῦ, ...³³

If we simply look at the lines as conveniently excerpted in Preisendanz' *Papyri Graecae Magicae*, the idea of forgery seems plausible enough.³⁴ It is however advisable to go back to points made by Richard Wünsch in his fundamental contribution to this problem, namely that the first thirteen lines of col. 1 contain the ordinary Homeric text of *Od.* XI. 34-43 + 48-50; the lines immediately following, ll.14-42, contain suppositious or interpolated text, followed by *Od.* XI. 51. However, of ll.14-42 only ll.22-36 are 'Graeco-Egyptian', the remainder is Homeric pastiche.³⁵ In a thorough re-consideration of col. ii of the surviving codex-page, which contains a sort of commentary, Jürgen Hammerstaedt has pointed out that Africanus simply claims that Homer knew this incantation but deliberately omitted it from his text.³⁶ He does not claim to have found another manuscript, in the time-honoured manner of the forger – the status of the suppositious text is left quite unclear.³⁷ It is thus rather to be taken in the manner in which we take speeches in the historians, 'the sort of thing that it was appropriate to say at this juncture', i.e. an imaginative supplement – albeit it hopelessly anachronistic – rather than a forgery.

A final example of the care that needs to be applied in identifying ancient religious forgery is the case of the non-standard *ushabtis* found in parts of

32 So Grenfell and Hunt, *POxy* 412; J.R. Vieillefond, *Les "Cestes" de Julius Africanus: Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaire* (Florence and Paris, 1970), frag. 5 with extensive commentary. Vieillefond calculates that the codex as a whole must have contained 1505 lines (c.7650 words), roughly 32 printed Budé pages, but we have no idea how much more suppositious material it contained.

33 "Hearken to me, kindly Lord, well-begotten Anubis, and hearken, thou resourceful, clandestine wife, saviour of Osiris! [Come hither,] rapacious Hermes, hither, Zeus of the Underworld, with your beautiful head of hair!"

34 *PGrMag* XXIII (vol. 2: 150-51).

35 R. Wünsch, *ἑδαιμονία, I: Der Zaubergesang in der Nekyia Homers'*, *ARW* 12 (1909) 2-19, positing at least two interpolators; there is a useful resumé of Wünsch's points and a good analysis of the suppositious invocation in Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2.2. Studien zur Paläographie und Papyruskunde, 23.2 (Amsterdam, 1990 [orig. Vienna, 1924]), §§334-338.

36 J. Hammerstaedt, 'Julius Africanus und seine Tätigkeiten im 18. Kestos (*P.Oxy* 412, col. II),' in M. Wallraff and L. Mecella (eds.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, 165 (Berlin and New York, 2009), 53-69 (56). He argues, against Vieillefond, that the codex contained 36 cols. = 1530 lines, and that it must date from the mid-250s, so that the 'Graeco-Egyptian' incantation must have been written shortly before Julius Africanus incorporated it into this *Kestos*.

37 Hammerstaedt, 'Julius Africanus,' 61-66. There is a colour photo of the page with the two columns on p.69.

North-Central Italy, which hold the wrong sort of objects in their hands, and whose hieroglyphic texts do not cite the sixth chapter of the Book of the Dead, as they should; related types even carry the crown of Osiris and an unusual sort of *agellum*.³⁸ Are these ancient forgeries, sold to the ignorant, as has often been suspected? It has recently been suggested that they are better understood as local craft-productions, attesting to a belief among Italian worshippers of Isis that *ushabtis* were in fact representations of Osiris, an appropriate mistake given the regular connection between the latter and the after-life.³⁹

In their different ways, these examples illustrate the point that in the world of forgery, or supposed forgery, things may not be quite what they seem. And especially in the case of religion it has often been suggested that there is a significant element of connivance or complicity in the reception of forgeries. Jesus' veritable swaddling clothes, mentioned in Luke's Gospel, and measuring 20 x 25 cm, first shown to the faithful in 1175, have been on show in Spoleto Cathedral since 1996. La Sindone, displayed in 2010 at Turin Cathedral for the first time since being restored in 2002, is expected to attract 1.8 million pilgrims. As Karl Deschner observed in relation to the Donation of Constantine, "Dass die Welt betrogen werden will, könnte man fast glauben, zumal dort, wo ihre Hoffnungen am größten sind, in der Religion".⁴⁰ We may at any rate urge that the most successful forgeries are those that tell the audience what they want to hear.⁴¹ I return below at greater length to this issue of reception, which, at any rate in the religious context, is surely central.

THE AUTHOR-CENTRED APPROACH: INTENTIONS

Although my narrower topic is religious forgery, it is worth first of all providing a general context for such productions by rapidly surveying the materials we possess from the ancient world relating to the topic of forgery in a wide sense. In this task, one cannot avoid a heavy debt to Wolfgang Speyer, whose main work, apart from a number of important articles and longer pieces,⁴² appeared in his contribution to the series *Handbuch der Altertumswissenschaft, Die literarische*

38 G. Capriotti Vittozzi, *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche (dalle tombe picene al tempio di Treia)* (Tivoli, 1999), 131-45 and 216-27.

39 M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Mém. de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique, coll. in-8°, 3° sér., 35 (Brussels, 2005), 18-19.

40 Cited by Corino, *Gefälscht!* (n. 2 above), 27.

41 Indeed there are some who would go further and claim that not merely are mimicry and pretence widespread in the animal world, but that memory itself is the greatest forger of all: I. Hacking, *Rewriting the Soul* (Princeton, 1995).

42 'Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschungen im Altertum,' *JbAC* 8-9 (1965-66), 85-125; 'Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums,' *JbAC* 11-12 (1968), 26-41; *Bücherfunde* (n. 19 above); 'Fälschungen, pseudepigraphische freie Erfindungen und echte religiöse Pseudepigraphie,' in von Fritz, *Pseudepigrapha* (n. 11 above), 331-72; 'Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen,' *JbAC* 17 (1974), 47-63; 'Der numinöse Mensch als Wundertäter,' *Kairos* 26 (1985), 129-53. Some of these are re-printed in his collections: *Religionsgeschichtliche Studien* (Hildesheim, 1999) and the three volumes of *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld* (Tübingen, 1989-2007).

Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum.⁴³ It was the first attempt for over 80 years to cover the topic of literary forgery right through to Late Antiquity. The first point to note is the amount of space allocated respectively to pagan and Christian texts (70 [including 20 on ancient Judaism] against 130).⁴⁴ In other words, the grand period of ancient forgery appears in fact not to be Graeco-Roman antiquity but Early Christianity – at least the greater survival-rate of Christian texts makes it appear so.⁴⁵ The reasons for this disparity, though interesting, do not concern me here. Certainly the techniques used in creating apocryphal or gnostic gospels, apocalypses, martyr-acts, saints' lives, letters from heaven, and a variety of legal documents are imitated from pagan antiquity. Christianity emerged in a pseudepigraphic world, and never forgot that primitive instruction.⁴⁶ The main modes of ancient literary forgery are: spurious first-person narratives, the creation of false seals or σφράγιδες, and (the largest group) claims about the source of the text – through vision or dream, letters to and from great men, texts found in tombs, temple-libraries, archives; translations of ancient documents; narratives learned from chance encounters with old men; citation from non-existent documents; writing in pseudo-dialect (e.g. Doric in the Pythagorean pseudepigrapha).⁴⁷

Speyer's position is that literary forgery is the most important sub-category of pseudepigraphy. He does allow for another sub-category, 'echte religiöse Pseudographie', by which he means texts genuinely written under inspiration and therefore ascribed to the authorship of a god, texts of a type common in the Near East but not in Graeco-Roman antiquity.⁴⁸ Non-literary forgery is almost entirely ignored.

The essential feature of forgery in Speyer's view is that it claims to be written by one who is not the actual or veritable author. We have a forgery when the true author is not the person announced by the *subscriptio* or title or σφράγις, by the contents or by the transmission. A true forgery is a text where the mask is used as a means of pursuing ends that lie outside literature (or art).⁴⁹ For Speyer, therefore, the question is at bottom a moral one: deception is a form of lie, and the essence

43 W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (Munich, 1971). For many years (1965-76) Speyer (*1933), who as a boy attended the well-known Benedictine Ettalergymnasium, was employed on the *Reallexikon für Antike und Christentum* by the F.-J. Dölger Institute in Bonn, before becoming außerordentlicher Professor (1977), later ordentlicher Professor (1987), at Salzburg. He received a Festschrift, *Chartulae*, in 1998.

44 M. Smith, 'Pseudepigraphy in the Israelite Literary Tradition,' in von Fritz, *Pseudepigrapha* (n. 11) 189-227 distinguishes sharply between the Graeco-Roman and the Jewish traditions of pseudepigraphy and forgery.

45 While working for the F.-J. Dölger Institute, Speyer studied Catholic Theology, and now works mainly in that area. He is a member of the Katholische Akademie in Vienna and the Bayerische Benediktinerakademie in Munich.

46 Cf. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben: Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. *Stuttgarter Bibelstudien* 79 (Stuttgart, 1975); idem, 'Tendenz und Pseudepigraphie im ersten Petrusbrief,' in *Das Frühchristentum* (Freiburg, 2000), 203-15.

47 Speyer, *Fälschung*, 44-83.

48 Speyer, *Fälschung*, 6 and 35-36.

49 Speyer, *Fälschung*, 13.

of forgery is deception: “Nur wo Täuschungsabsicht, also *dolus malus*, vorliegt, wird der Tatbestand der Fälschung erfüllt” (p.13). Anonymous works may also be forgeries in this sense, but, at any rate in principle, not pseudonymous works. By contrast with Grafton, Speyer believes that there is no point in studying forgery unless you can say something about its motives, complex though they may be. In any case, only motive explains forgery.⁵⁰ Generally speaking, the rule holds: *is fecit cui prodit*.

On this view, the pre-condition for the development of forgery is the existence of an idea of personal authorship, which, following Bruno Snell, Speyer places in VII-VI^a.⁵¹ The development of the book-market, beginning at Athens in V^a,⁵² created new possibilities of forgery, from the simplest of all, the bookseller's changing of the name on the σφράγις or *subscriptio*, to circulating wholly spurious texts in the manner of Bolos of Mendes, in that it routinised and commodified the notion of the literary work.⁵³ It is therefore telling that the usual words in Greek for forgery begin to appear at this time: ἀποκόπτειν, ἀφανίζειν, διαφθερίζειν, ἐμβάλλειν, ἐξαιρεῖν, καινοτόμειν, κιβδηλεύειν, νοθεύειν, παραχαράσσειν, παρεμβάλλειν, σφετερίζεσθαι.⁵⁴ Apart from the book-market, two further linked features of the literary scene in antiquity encouraged the growth of forgery. One is the development of a canon of Classical authors, particularly the tragedians and the orators, whose style was considered paradigmatic. The other is the central position of a rhetorical education that included the close stylistic imitation of precisely the canonical authors. This associated the very idea of education with the practical capacity to produce reasonably convincing literary pastiches. All the same, it is noticeable that the range of high literary forgery in antiquity is very limited, concentrating as it does on epistolary production (e.g. the letters

50 “Nur das Motiv erklärt die Fälschung”: Speyer, *Fälschung*, 9.

51 B. Snell, *Die Entdeckung der Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburg, 1946).

52 Bookmarket: Speyer, *Fälschung*, 16; cf. J. A. Davison, ‘Literature and Literacy in Ancient Greece,’ *Phoenix* 16 (1962), 141-56 and 219-33; F.D. Harvey, ‘Literacy in the Athenian Democracy,’ *REG* 79 (1966), 585-635; E.G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries BC*² (London, 1977); R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, I: *Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*² (Munich, 1978), 46-49; C.W. Hedrick, ‘Democracy and the Athenian Epigraphic Habit,’ *Hesperia* 68 (1999), 387-439.

53 Bolos: R.L. Gordon, ‘*Quaedam veritatis umbræ*: Hellenistic Magic and Astrology,’ in: P. Bilde, T. Engberg-Pedersen et al. (eds.) *Conventional Values in the Hellenistic World* (Aarhus, 1997), 128-58 (134-39); M.W. Dickie, ‘The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore,’ in: D.R. Jordan, H. Montgomery, and E. Thomasson (eds.), *The World of Ancient Magic: Papers from the first S. Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*. Papers from the Norwegian Institute at Athens, 4 (Bergen, 1999), 163-93.

54 In Latin comparable words are: *adulterare, auferre, delere, eradere, extinguere, falsare, interpolare, subvertere*. The nouns used by neo-Platonists to describe the Pseudo-pythagorean literature are νόθος and νόθεια: Porphyry, *vit. Plot.* 16.15; *vit. Pythag.* 53; Iamblichos, *vit. Pythag.* 2.3; Olympiodoros, *Comm. in Meteor.*, CAG 12.2 (ed. Struve) p.4.16; cf. G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis* (Leipzig, 2002), 215 n.528.

of King Priam, Pythagoras and the Pythagoreans,⁵⁵ Solon,⁵⁶ Herakleitos, The Seven Sages, Themistokles, Socrates, Hippokrates, Xenophon, Plato, Isokrates, Aeschines, Demosthenes, Alexander the Great, Speusippos, Epicurus, Sallust, Apollonios of Tyana⁵⁷ ...).⁵⁸

Alongside this 'institutional' account of the emergence of forgery, however, lurks another, namely that forgery really only gets under way in the Hellenistic period. One important consideration adduced here is the demand for texts generated by the great Hellenistic royal libraries, at Pella, Alexandria, Antioch and Pergamon (Strabo 13.2, 624C), the sums available to such libraries for purchases, and the rapidity with which the shelf-space needed to be filled.⁵⁹ There certainly are a number of instructive stories in this connection about serious forgery in the Simonides or Van Meegeren style, with papyrus-rolls being artificially darkened with olive-oil and 'distressed' to give them a spurious appearance of age.⁶⁰ Speyer himself however placed more weight on the idea of a changing readership, which required information and entertainment of a type excluded from the very limited literary production of the Classical period. Citing Tacitus, he argued that from the death of Alexander "the superficial curiosity of a half-educated class of readers about the past created a steady demand for such inventions and forgeries".⁶¹ A new society needs new myths; and such new myths were at least partly provided by forgeries under the names of supposedly pre-Hesiodic figures such as Linos, Orpheus, Musaios, Amphion of Thebes, Anthos, Pierios, Philammon and Thamyras.⁶² The need for new myths was also met by taking advantage of the new religious and cultural horizons opened up by Alexander's conquests, with texts ascribed to Zoroaster, Ostanos, Hermes Trismegistos, Nechepso, Petosiris, Bitys or Pitys, Psammetichos and many others. Here again, however, a moralising note creeps in: it is the exhaustion of original philosophical thought that encourages forgery: "As creative energy in

55 A. Städel (ed.), *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Beiträge zur Klassischen Philologie 115 (Meisenheim am Glan 1980).

56 Diog. Laert. 1.64-67 (Periander, Epimenides, Peisistratos, Kroisos).

57 The authenticity of at least some of the letters ascribed to Apollonios has however been defended by R.J. Penella, *The Letters of Apollonios of Tyana: A Critical Text*. Mnemosyne Suppl. 56 (Leyden, 1979), 26-28 and G. Anderson, *Philostratus: Biography and Belles-Lettres in the Third Century AD* (London, 1986), 185-91. They are regarded as second-century forgeries (rightly, in my view) by E.L. Bowie, 'Apollonios of Tyana: Tradition and Reality,' *ANRW* II.16.2 (1978) 1652-99 (1677, 1683).

58 Cf. J. Schneider, s.v. Brief, *RfAC* 2 (1954), 564-85; N. Holzberg (ed.), *Der griechische Briefroman: Gattungstypologie und Textanalyse*. Classica Monacensia, 20 (Munich, 1980); H. Görgemanns, s.v. Epistolographie, *DNP* 3 (1997) 1166-69.

59 Speyer, *Fälschung*, 133.

60 E.g. in relation to King Juba: *FGrH* 275 T11.

61 The disdain for the Hellenistic period – itself an off-shoot of the post-Romantic German adulation of the 'Classic' – is better grasped in the original: "... hat eine ober ächlich gebildete Leserschaft durch ihrer halbwissenschaftliche Neugier für die Vergangenheit immer wieder derartige Er ndungen und Fälschungen veranlaßt" (Speyer, *Fälschung*, 136). The Tacitus passage is *Hist.* 2.4.1: (Titus) *spectata opulencia donisque regum quaeque alia laetum antiquitatibus Graecorum genus incertae vetustati ad ngit*

62 See also P. Maas, s.v. Olen, *RE* 17 (1931), 2432-33; idem, s.v. Pamphos, *RE* 18 (1949), 352-53.

philosophy dwindles, so forgery increases – the epigones belabour each other with forgeries rather than with authentic writings”.⁶³

Speyer's insistence on the primacy of motive supplied the basis for an organisational typology.⁶⁴ His procedure was to allocate the source material, mainly anecdotal but including some extant texts, under these headings. The informal typology so constructed looks like this:

1) (Forgeries to) increase the standing of a given base-text or author: mostly letters of famous authors, but also e.g. Ktesias' claim to have used documents in the Persian royal archives (ἐκ τῶν βασιλικῶν διφθερῶν) for his Περσικά, or the forged letters and other documents in the *Vita Apollonii Tyanensis*.⁶⁵

2) To give one's work a higher status by assuming a famous name from the past: examples in different genres are Bolos of Mendes writing as 'Democritus'; Jacoby's 'Schwindelautoren'; the Oracle of Hystaspes.⁶⁶

3) Monetary gain: e.g. Peisistratos paying for forged Homer verses; 100 minae paid by Dion for the three rolls of Philolaos' Pseudo-pythagorika.⁶⁷

4) Personal enmity: e.g. Anaximenes of Lampsakos, the pupil of Diogenes the Cynic, author of the Τρικάρανος; forged letters used as evidence in trials.⁶⁸

5) Completing a tradition: Greek examples here are the forging of the laws of Charondas and Zaleukos,⁶⁹ the poems of Socrates; the witness-statements in Demosthenes' *De corona* and [*Dem.*] 43-66, or the oracle in *Dem.* 21.52f.; the Spartan decree granting citizenship to Apollonios of Tyana (*Epist. Apoll. Tyan.* 62). Roman examples might be: the replacement of the archives lost in the supposed Gallic invasion of 390 BC (Plutarch, *Numa* 1); circulating speeches by historical figures such as P. Scipio Africanus or Tib. Gracchus (Livy 38.56.5).

63 Speyer, *Fälschung*, 140; see already W. Burkert, 'Pythagoreische Pseudopythagorika,' *Philologus* 105 (1961), 16-43 (43).

64 So also e.g. R. Syme, 'Fraud and Imposture', in von Fritz, *Pseudepigrapha* (n. 11) 1-21. Speyer did however allow for a possible hierarchy of motives, superficial and deep, and a class of forgeries whose motives are wholly opaque.

65 Ktesias: Diod. Sic. 2.32.4 = *FGrH* 688 F5 p.450, with F.J. Gómez Espelósín, 'Estrategias de veracidad en Ctesias de Cnido,' *Polis* 6 (1994), 143-68; Philostratos: *Vit. Apoll.* 1.24, 2.41, 5.41, 6.33, cf. 6.37, 7.35 with Bowie, 'Apollonius' (n. 57), 1682-84.

66 Bolos: Aulus Gellius, *NA* 10.12.8 = Diels-Kranz 68 [Demokritos] F7 (p.214.16-18): *multa autem videntur ab hominibus istis male sollertibus huiuscemodi commenta in Democriti nomen data nobilitatis auctoritatisque eius perfugio utentibus*, cf. n.53 above; Schwindelautoren: F. Jacoby, 'Die Überlieferung von Ps-Plutarchs *Parallela minora* und die Schwindelautoren,' *Mnemosyne*³ 8 (1940) 73-144. The Oracle of Hystaspes, a production roughly contemporary with Varro (perhaps a trifle later), purported to be a sequence of dreams by the Median king of that name, as interpreted by an inspired youth, and preserved by being written down: *sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit* (Lactantius, *Inst. div.* 6.15.19, p.634 Brandt); cf. O. Nicholson, 'Broadening the Roman Mind: Foreign Prophets in the Apogetic of Lactantius,' in *Studia Patristica* 34 (2001), 364-74.

67 Peisistratos: I. Bekker, *Anecd. Gr.* 2: 767f.; Plato buying Philolaos' Pseudo-pythagorika: Diog. Laert. 3.9; 8.15; Iamblichos, *VPyth* 199; cf. *Orac. Sibyll.* 7.132-33: οἱ διὰ κέρδος αἰσχρά προφητεύουσι (among Jews).

68 Anaximenes alleged that the Trikarano- was by Theopompos: Pausanias 6.18.5 = *FGrH* 72 T6; Josephus, *c. Apion* 1.221; the two surviving frags. are *FGrH* 72 F20-21; cf. J. Brzoska, s.v. Anaximenes 3, *RE* 1 (1894) 2086-98 (2096-97). Forged letters in trials: Martial 7.12.3-4; 7. 72.12-16; 10.3.9-12

69 Cf. H.F. Jolowicz, 'The Wicked Guardian,' *JRS* 37 (1947), 82-90.

6) Contributions to philosophical traditions and debates: examples here might be the Letters of Anacharsis, Ninon's λόγος ἱερός against the Pythagoreans (Iambl., *Vit. Pythag.* 258-60); the Letter of 'Lysis' (Diog. Laert. 8.42), and, along with that, the entire (very diverse) corpus of Hellenistic Pythagorean pseudepigrapha, which includes not merely Archytas' Ὑπομνήματα used by Alexander Polyhistor, and the 'Tripartitum', but also several Ἱεροὶ λόγοι purporting to be works by the sage, and the ethical works of 'Archytas', 'Metopos' and others.⁷⁰

7) A variety of political and local-patriotic motives, such as Solon interpolating a passage in Homer to defend the Athenian attack on Salamis (Plutarch, *Solon* 10); Alcibiades using false prophecies to obtain command of the Athenian expedition against Syracuse (Plutarch, *Alcib.* 17; *Nicias* 13.1); forged Spartan king-lists and Pythian victor-lists; the testament of Aristomenes (Pausanias 4.20.4; 26.6-8), the entire gamut of new myths legitimating connections between cities in the Hellenistic period.⁷¹

As a survey of ancient, non-Christian literary forgery, Speyer's account has considerable merits, but also serious limitations. I have already alluded to one of the main difficulties, namely its exclusive emphasis on authorial intention. The point will be clearer if we invoke a simple linear communication model, based on the set sender-medium-message-recipient.⁷² Concerned solely with (one aspect of) the sender-message duo, Speyer reduces the issue of medium to literary texts, and ignores the recipient almost completely. Taking medium first, from the point of view of the historian of religion, Speyer neglects several types of forgery that were of central importance to the practical legitimation, indeed the continuing functioning, of the religious system. The forgery of objects, such as votives and their accompanying inscriptions, was at least as significant as that of texts.⁷³ Analogously, he ignores some important classes of text, above all, oracles produced at sites where ecstatic prophecy was practised, and the accounts of ἱάματα at Epidauros and elsewhere. At Delphi it was the anonymous priests who turned the Pythia's utterances into hexameter verse; likewise at the various

⁷⁰ *Hypomnemata*: Diog. Laert., *Vit. Pythag.* 24-33, cf. A.J. Festugière, 'Les «Mémoires Pythagoriques» cités par Alexandre Polyhistor,' *REG* 58 (1945), 1-65 = *Études de philosophie grecque* (Paris, 1971), 371-435; also the discussion between W. Burkert, 'Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica,' in von Fritz, *Pseudepigrapha* (n. 11), 23-55 and H. Thesleff, 'On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica: An alternative Theory,' *ibid.*, 57-102; 'Tripartitum': Diog. Laert. *ibid.* 6 with H. Diels, 'Ein gefälschtes Pythagorasbuch,' in his *Kleine Schriften* (Darmstadt, 1969), 266-87; *hieroi logoi*: Iamblichus, *Vit Pythag.* 146; ethics: B. Centrone (ed., tr., comm.), *Pseudopythagorica ethica. I trattai morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo* (Naples, 1990). See further the fundamental treatments by W. Burkert, 'Pythagoreische Pseudopythagorica,' *Philologus* 105 (1961), 16-43 and 226-46 (cited n. 63 above); H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3 (Åbo 1961), 8-27.

⁷¹ Cf. T. Scheer, *Mythische Vorväter: Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte* (Munich, 1993).

⁷² W. Nöth, *Handbuch der Semiotik*² (Stuttgart and Weimar, 2000), 243-47. On the possible complexities of 'medium' and 'message', e.g. in the case of intellectual history, see J.G.A. Pocock, 'The Concept of a Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice,' in his *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge, 2009), 87-105.

⁷³ Some material on this topic will however be found at Speyer, *Fälschungen*, 146, cf. 67.

seats of the Sibyl, and at Klaros and Didyma. In other words, a type of forgery was central to the practice of the most important oracles in the Greek world.⁷⁴ Like all Wundererzählungen, the anonymous *τάματα* at Epidauros, which briefly describe alleged cures by the god, bear an unknowable relation to actual events.⁷⁵ Both types of activity were fully incorporated into the official practice of their respective institutions; but Speyer ignores them because the ‘intent to deceive’ was not a significant part of the motivation.

ALTERNATIVE CRITERIA

One alternative approach would be to think of forgery as just one aspect of a perpetual process of religious creativity or invention. Underpinning that idea is of course the constructivist proposition that, whatever degree of credence their practitioners accord them, religions are fictive cultural constructs, and therefore intimately related to make-believe.⁷⁶ Religious make-believe in antiquity embraces all aspects of practical cult – from the construction of divine statues, temples and shrines, through sacrificial usages and other modes of communication with the divine, to religious language and the corpus of organising rules and regulations. Objectively the system is arbitrary and massively under-determined, subjectively it is a rational praxis.⁷⁷ Practical strategies of interpretation, say of oracles or omens, likewise involve construction: at public sacrifices, a scheme of conventional meanings was applied by the hepatoscopist or the *haruspex* to the idiosyncratic reality of each individual liver; the movement of birds, the observation of the heavens, the flickering of the lamp,⁷⁸ all required to be interpreted, that is, negotiated against a theoretical or notional scheme, itself not objective but stored in the memory of the interpreter. In such a situation, the production of a

74 V. Rosenberger, *Griechische Orakeln* (Darmstadt, 2001), 28-35; see also the convenient collection of 154 hexametrical Delphic responses in L. Andersen, *Studies in Oracular Verses: Concordance to Delphic Responses in Hexameter*. Historisk-filosofisk Meddelelser 53 (Copenhagen, 1987), 3-43. Sibyls in the Greek world: H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in the Ancient World* (ed. by B.C. McGing) (London and New York, 1988), 51-135; on the Sibylline tradition at Rome: M. Monaca, *La Sibilla a Roma: I libri sibillini fra religione e politica*. Collana di studi storico-religiosi (Cosenza, 2005). Apollo: A. Busine, *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive, II-VI^e siècles*. RGRW 156 (Leyden, 2005).

75 IG IV 951-52, 955 = Syll³ 1168/9, 1170, cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*. RGKV 3.1 (Gießen, 1909); L.R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Transl. and Comm.* (Atlanta, 1995).

76 “Celui qui étudie une religion de l'extérieur voit d'abord un ensemble d'institutions, de croyances et de comportements relatifs à des êtres ou à des pouvoirs surnaturels. Or ces êtres et ces pouvoirs n'ont à ses yeux point de réalité propre. Il en résulte que les institutions lui paraissent inutiles, les croyances erronées, les comportements illusoires. Ce situation surprend en ce qui concerne la Grèce”: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Paris, 1992² [orig. ed. Geneva, 1958]), 3 (the opening sentence of the book).

77 Cf. J. Rudhardt, ‘Essai sur la religion grecque,’ in idem, *Opera inedita*. Kernos Suppl., 19 (Liège, 2008), 49-68; P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Kernos Suppl., 21 (Liège, 2009).

78 J.L. Calvo Martínez, ‘Morfología de las prácticas manticas de la luz. Fotagogia y Licnomancia en los PGM,’ in Monaca, *Problemi* (n. 26 above), 45-78.

pseudepigraphon can be seen as a logical extension of institutionalised practices constitutive of religious action-in-the-world, that is, not as the polar opposite of 'true belief' or 'authenticity' but as the supplement that (to the observer) reveals the underlying fictionality of the entire enterprise. At the same time, just as cases of proven manipulation of oracles, corrupt prophets, discredited oracles, deceptive dreams were taken as so many confirmations of the validity of the divinatory system as a whole,⁷⁹ so the exposure of regular forgers, such as the seer Onomakritos, whom Lasos of Hermione denounced for passing an oracle about the disappearance of the island of Lemnos beneath the sea,⁸⁰ tacitly confirmed the propriety of all the other processes of institutionalised religious invention that were not so 'exposed'.

This constructivist position, though excessively general, does serve to raise the question of the structural role of *pseudepigrapha* in ancient religious systems: how far did they require or depend upon such constructions for their ability to connect received schemes and representations with the requirements of the momentary situation? Since there was no canon of sacred texts, the corpus of myth had no formal boundaries and engaged in constant auto-correction.⁸¹ Yet this process was invisible as 'forgery', just as the element of construction in oracular production and reports of healing miracles was largely bracketed out and so became normal. Given that religious practice in antiquity was massively dispersed and de-centralised, we should expect the types of religiously-motivated construction to reflect the specific nature of the *local* system and its structural requirements.⁸² At the micro-level that must always have been true; but in this context we can hardly ever work at the micro-level.⁸³ There is however one wider category we can usefully invoke here, namely the contribution of *pseudepigrapha* in constructing cultural memory in the religious context.

79 Cf. T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus* (Oxford, 2000), 122-57.

80 Cf. Hdt. 7.6.3 with 5.92 = *Orph. frag.* T 182 Kern = 807 Bernabé; Paus. 1.22.7 = T 195 Kern = 1119 Bern.; also F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in der vorhellenistischen Zeit*. RGUV 33 (Berlin, 1974), 147-49; Harrison, *Divinity*, 140-43.

81 On the steady production of 'corrections' of myth, see V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*. Kernos Suppl., 20 (Liège, 2008), 64-67.

82 For the importance of local sub-systems in the history of ancient religion, see H.G. Kippenberg, 'Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen: Beispiele für ein nützliches Konzept,' in idem and B. Luchesi (eds.), *Lokale Religionsgeschichte* (Marburg, 1995), 11-20; for a specific example, see G.F. Chiaï, 'Die Ortsgebundenheit des Religiösen: Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit,' in C. Auffarth (ed.), *Religion auf dem Lande: Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 28 (Stuttgart, 2009), 133-60.

83 A possible exception is the role supposedly played by Scipio Nasica as *vir optimus* and Claudia Quinta in the introduction of the cult of Mater Magna into Rome in 204 BC, which may well have been invented by the historian L. Calpurnius Piso (cos. 133 BC) in the context of the contemporary conflict over the legacy of Attalus III: H. Berneder, *Magna Mater-Kult und Sibyllinen: Kulturtransfer und annalistische Geschichtsktion*. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 119 (Innsbruck, 2004), 82-157.

The dependence of polytheistic systems upon a sacral landscape has recently been stressed by Aleida Assmann,⁸⁴ and exemplified for Greece in numerous recent contributions to the study of Pausanias.⁸⁵ The sacred sites that constitute such a landscape are ‘contact-zones’ offering a highly selective, if complex, representation of the past, where the repetition of cult-practice and the reiteration of specific (mythical) narratives together serve to underwrite a claim to unbroken continuity with an unspecified ‘earliest time’. Votive offerings supposedly dedicated by mythical figures enjoyed a privileged position in this construction, their presence – or their reported presence – serving as a major guarantor of the institution of the votive *tout court*. As for other types of *pseudepigrapha*, from oracles to myth-variants to specific texts by Orpheus or Demokritos, we can draw upon Assmann’s distinction between ‘Speichergedächtnis’ and ‘Funktionsgedächtnis’, that is between the notional total pool of collective memory, in its unfocused and potential state, and actualised memory, exploited for specific cognitive ends.⁸⁶ Precisely because such *pseudepigrapha* were tailored to specific socio-religious niches they were able to constitute a major part of the operative ‘Funktionsgedächtnis’ of the site in question, and even, in the case of pan-Hellenic and pan-Italic oracles, of the culture as a whole.

If we begin by viewing religion as composed of three types of sign-sets, language, image and action,⁸⁷ it is clear that *pseudepigrapha* are only to be found in the first two sets: there can be no forged or apocryphal *enacted* rituals or festivals.⁸⁸ With regard to the institutions and individuals that produce such sign-sets, we find *pseudepigrapha* distributed both within the hegemonic order and within that of the counter-hegemonic.⁸⁹ *Pseudepigrapha* in the wide sense are not consistently subversive of hegemonic authority; indeed, pseudepigraphic votives and inscrip-

84 “Die Götter der polytheistischen Religionen wollten an ihrem Ort aufgesucht und verehrt werden”: A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (Munich, 1999), 303. Already in 1950 Maurice Halbwachs made a similar claim for his entire category of ‘collective memory’: *La mémoire collective* (ed. G. Namer) (Paris, 1997), 209: “Il n’est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial. Or, l’espace est une réalité qui dure”.

85 See e.g. C. Calame, ‘Pausanias le Periégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec,’ in *Le discours anthropologique: Description, narration, savoir* (Paris, 1990), 227-50; S.E. Alcock, ‘Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias,’ in J. Bingen (ed.) *Pausanias historien*. Entretiens Fondation Hardt, 41 (Vandoeuvres, 1996), 241-67; eadem, J.F. Cherry and J. Elsner (eds.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece* (Oxford, 2001); W.E. Hutton, *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periagesis of Pausanias* (Cambridge, 2005); Pirenne-Delforge, *Retour* (n. 81), 98-173; C. Frateantonio, *Religion und Städtekonkurrenz: Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias’ Periagese* (Berlin, 2009).

86 Assmann, *Erinnerungsräume* (n. 84), 130-45.

87 P.J. Bräunlein, ‘Ikonische Repräsentation von Religion,’ in H.G. Kippenberg et al. (eds.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus* (Göttingen, 2009), 2: 771-810 (771-72).

88 This would hold good even in the case of the Saecular Games of Augustus, whose conduct was organised on the basis of scattered materials from the Republican record (the only certain earlier celebrations were in 249 and 146 BC) and a good deal of invented tradition, cf. H. Erckell, ‘*Ludi saeculares* und *ludi Latini saeculares*,’ *Eranos* 67 (1952) 166-74; M. Beard, J.A. North and S.R.F. Price, *Religions of Rome* (Cambridge, 1998), 1: 71-72, 201-06.

89 S. Hall, ‘Encoding/decoding,’ in *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* (London, 1980), 128-38.

tions, and, more loosely, fabricated narratives, were a characteristic feature of the ensembles staged by civic temples in antiquity, and thus of the cultural memory they enshrined.

Given the variety of *peudepigrapha* in my extended sense, it is clear that no single scheme is going to subsume meaningfully all possibly relevant phenomena. Heuristic choices must be made. One might for example consider the criterion of *realism*, that is, the effort expended, or considered worth expending, in making religious forgeries 'convincing'; that of *generic preference*, that is, the genres considered appropriate or preferable for religious forgery; or that of *claims to authority*, that is, the types of appeal made to other cultural institutions. Here however I prefer to explore just two criteria that emerge from the reception aspect of communicative acts, namely *consensual legitimacy* and *notions of plausibility*.

CONSENSUAL LEGITIMACY

The main advantage of stressing the issue of consensual legitimacy is that it allows us to stress the social meaning of the *pseudepigraphon* rather than the notions of intellectual property and/or sincerity, which apply only to the sender aspect. In this context, we may propose a continuum of possibilities between the poles of full legitimacy and full illegitimacy.⁹⁰ 'Full legitimacy' here means a case in which everyone accepts the validity of the text or object in question within the local or contextually-relevant religious system or sub-system, and is prepared to negotiate with or instrumentalise it as such. 'Full illegitimacy' is the notional opposite case, where no one does so (or at any rate powerful socio-political interests do not). There will be no religious products at the extreme of either pole, although the declaration of the hepatoscopist's findings at a public sacrifice in the regular annual calendar, for example, or the decisions of the *exegetai* at Athens, come near to 'full legitimacy'.⁹¹ An important qualification or limitation is provided by the idea of the 'relevant religious system or sub-system'. The sacredness, the historical value, of many religious texts and (especially) objects was only accepted locally: they had no validity beyond a shrine, village or city, nor – and this is surely crucial – was any wider legitimisation sought. Moreover, the circulation of most literary forgeries was extremely small, such that their real audience consisted of at most a few individuals.

That said, we can distinguish on this criterion between three main classes of *pseudepigrapha*: items fully institutionalised within a given religious (sub-)system; disputed items; and items that are so contested that their shelf-life is momentary or very brief. Institutionalisation is the significant term here: the more embedded

⁹⁰ I prefer the rough and ready view of typologies suggested by Moses Finley in relation to the issue of unfree statuses, as a heuristic means of high-lighting one parameter within an entire complex of issues: M.I. Finley, 'The Servile Statuses of Ancient Greece,' *RIDA* 7 (1960), 165-89; idem, 'Soziale Modelle zur antiken Geschichte,' *HZ* 239 (1984), 265-308.

⁹¹ Inspection: Aeschyl. *Prom.* 493-94; Xen., *Hell.* 3.4.15; 4.7.7; cf. Rudhardt, 'Essai' (n. 77), 140. *Exegetai*: M. Valdés Guía, 'Bouzyges nomothetes: purification et exégèse des lois sacrées à Athènes', in Brulé, *La norme* (n. 77), 293-320.

a given production-practice in an already legitimate social-religious context, particularly cultic, the greater its chances of joining the ranks of religious 'facts', i.e. what no one within the system is interested in contesting.⁹² Central to institutionalisation therefore is the issue of complicity: what type(s) of *pseudepigrapha* best fit(s) the interests of the local religious system?

These main classes include items of three types: open-text traditions whose authorship is hazy and where the idea of a fixed canon is meaningless; objects made significant by being referred to the mythical past; and, the largest class of all, oracles, prophecies and dreams.

Farthest along the continuum towards full institutionalisation are:

Oracles produced by divinatory sites that are culturally ranked 'high'. As such, being recyclable, they served as material for further cultural work, in drama, historiography, political negotiation, personal life-stories, rumour, millenarian expectations.⁹³ In that sense, they were foundational texts in the construction of a specific sense of what it meant to be Greek.

Miracle stories from healing and other sites that occupied a comparable cultural status, which likewise tended to circulate in different forms outside the sanctuary. The main value of these narratives was to exemplify the role of illness, disease and physical suffering as a divine sign, that is, one of the major investments of this religious system.⁹⁴

Objects with a recognised place in temple inventories. By way of illustration, I list some of those said by Timachidas in the Lindian ἀναγραφὴ to have (once) adorned the temple of Athana ἐκ παλαιότητων χρόνων (A4):

- a fialh dedicated by the hero Lindos
- a water-pitcher dedicated by the Telchines
- a bronze tripod φοινικαίς γραμμασιν ἐπιγεγραμμένον, dedicated by Kadmos
- a silver cup presented by King Minos
- two wicker shields presented by Herakles
- a φιαλή dedicated by Tlepolemos
- a gold cup presented by Rhesos
- a cup presented by Telephos.⁹⁵

⁹² Pirenne-Delforge, *Retour* (n. 81), 80, rightly emphasizes the 'ancreage culturel' as a major factor in Pausanias' acceptance of the authenticity of such items; and the 'fit' between their claimed antiquity and a conception of the primordality of the gods.

⁹³ D. Asheri, 'Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli (Hdt. VIII 77),' in M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo arcaico*. CISA 19 (Milan, 1993), 63-76 ('tesaurizzazione delle profezie'); Harrison, *Divinity* (n. 79), 143-44; J. Kindt, 'Delphic Oracle Stories and the Beginnings of Historiography: Herodotus' *Croesus Logos*,' *Classical Philology* 101 (2006), 34-51.

⁹⁴ Cf. W. Speyer, 'Die Geschichte vom Blinden und Lahmen. Erwägung zur ihrer Entstehung, II,' in *Elemente der Literatur: E. Frenzel zum 65. Geburtstag* (Stuttgart, 1980), 18-22; M. Wolter, 'Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen: Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtungen,' in: K. Berger et al. (eds.), *Studien und Texte zur Formgeschichte* (Tübingen, 1992), 135-75; G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination* (Oxford, 2003), 1-13, 52-60.

⁹⁵ *FGrH* 532 F1, B-C §§1-8. Timachidas' list was drawn up in 99 BC, though many of the items derive from earlier lists in the Lindian archives, dating back at least as far as the fourth century (B-C

Almost all of are said... to have been dedicated Ἀθήναι Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ, except the tripod, whose dedication, being in Phoenician, no one could read. Such details underscore the scrupulous 'veridicality' of the list, and so, by implication, the authenticity of the dedications. 'Phoenician letters' in turn recall the more famous tripods inscribed with 'Kadmeian' letters that Herodotus reports having seen in the temple of Ismenian Apollo at Thebes, and which he ascribes to Laios, the great-grandson of Kadmos.⁹⁶ We know from Pausanias that there were literally hundreds of such objects in temples all over Greece, such as the *xoanon* of Aphodite on Delos, given by Daidalos to Ariadne (9.40.4), or the sceptre at Chaeroneia dedicated by Electra (9.40.12).⁹⁷ In some cases, he disputes their authenticity on a variety of grounds; but where they are deemed to play a significant role in cult and contribute to proving the antiquity of worship at a given site, he chooses to view them positively. As I have pointed out, one major value to the local system of such objects lay in their underwriting claimed continuity from the period of the foundational myths to the present. Another was their affirmation of the shrine's location within a regional or pan-Hellenic network of contacts and relationships.

Further along the continuum towards the pole of illegitimacy would fall items that might under certain circumstances be contentious. Often we can only surmise the arguments involved, since we are generally presented with the 'fact' of forgery. Visions, especially derived from dream-experiences, are an obvious candidate here, since, at any rate when issued into the public realm, they constituted claims pitched straight into political discussion or dispute, where they were intended to outflank opposition by appealing to a higher reality.⁹⁸ Lysander is supposed to have employed forged oracles to change the constitution of Sparta – which evidently means that he succeeded in getting the validity of the oracles accepted by the ephors or the Gerousia, but his opponents continued to claim that they were inauthentic on the grounds that they played too obviously into his hands.⁹⁹ The 'false oracle' was a trope of ancient political discourse, a political instrument, not an empirical fact. Despite acknowledgement of the fact that Pythagoras had left no writings, the Pythagorean pseudepigrapha, or at any rate many of them, such as the Ὑπομνήματα, were generally considered authentic; it was the concern of neo-Platonists, such as Nicomachos of Gerasa, Porphyry and Iamblichos, to use

§1). Jacoby rightly assigns the items listed above to the cataloguing work of the mid-fourth-century priest Gorgosthenes (*FGrH* 529 F1-12; cf. his comm., p.444); it is not however clear how many of the objects still existed in 99 BC (A4). See also C. Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past* (Oxford, 2003), comm. ad loc., with the reservations of V. Gabrielsen, *CR* 55.1 (2005), 319-22.

⁹⁶ Hdt. 5.59-61, in the context of the introduction of writing into Greece; Herodotus claimed to have been able to read these easily: Harrison, *Divinity* (n. 79), 205.

⁹⁷ Well discussed by Pirenne-Delforge, *Retour* (n. 81), 76-81.

⁹⁸ E.g. the prosecution of Euxenippos for giving a false report of a dream-oracle: Hypereides, *Euxen.* 14f. So far from being authoritative (as in most literary texts), the legitimacy of revelation by dream was a subject of constant discussion in antiquity: W. V. Harris, *Dream and Experience in Classical Antiquity* (Cambridge MA, 2009), 123-228.

⁹⁹ Plut., *Lysander* 26.1-3; Nepos, *Lys.* 3.5.

Pythagoras as a concrete moral ideal that prompted them to 'expose' (some of) these texts as forgeries, insofar as they failed to correspond to their own preferred representation of the sage.¹⁰⁰

Still more contentious would be the claims of the slave-leader Eunus to divine inspiration and support. His visions during the Sicilian slave-rebellion of 137-32 BC were taken to be authentic by his followers, highly incredible among the Roman commanders sent against him, and ridiculous by all after his defeat.¹⁰¹ In this case one can see clearly the dependence of such claims upon a specific audience and their historical contingency. On the other hand, once reduced to writing, similar claims might to an extent be institutionalised and so adapted to other circumstances, in such a way that the idea of divine inspiration was safeguarded but their interpretation could be controlled. Servius claims, for example, that the fulgurial/brontoscopic texts attributed to the Etruscan nymph Vegoia/Vecuvia were included among the materials supervised by the *Xviri sacris faciundis*.¹⁰² The precise reading is uncertain, but we may take it that these texts included other prophecies ascribed to her, the best-known of which, preserved in the *Corpus Agrimensorum*, begins:

Scias mare ex aethera remotum. Cum autem Iuppiter terram Aeturiae sibi vindicavit, constituit iussitque metiri campos signarique agros ...

You should know the sea was separated from the air. So when Jupiter took the land of Etruria under his protection, he laid it down and ordered that the land should be surveyed and the fields marked off.¹⁰³

The remainder concerns the sacredness of these boundaries, and hence the danger of interfering with the ownership and control of land in Etruria. The text locates itself at the end of the eighth Etruscan *saeculum*, which Plutarch claims, probably erroneously, to have been the last such age; what is certain is that the closing stages of Etruscan *saecula* were understood to be periods of portents and

100 Staab, *Pythagoras* (n. 54 above), 69-74, 75-143.

101 Diod. Sic. 34.2.5-7; Florus, *Epit.* 2.7 (19). 4-6; Livy, *Per.* 56; F. Münzer, s.v. Eunus 1, *RE* 6 (1907), 1143-45 (1145) compared him to the charismatic John of Leyden in the Reformation.

102 Servius, *ad Aen.* 6.72: *qui libri* (i.e. *Sibyllae*) *in templo Apollinis servabantur, nec ipsi tantum, sed et Marciorum et Begoes* (i.e. *Vegoiae*) *nymphae, quae artem scripserat fulguritarum (?) apud Tuscos*. The reference to the *Xviri* clearly indicates a date for the notice prior to Sulla; cf. J.A. North, 'Prophet and Text in the Third Century BC,' in E. Bispham and C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy* (Edinburgh, 2000), 92-107 (99).

103 B. Campbell (ed., tr. comm.), *The Writings of the Roman Land-Surveyors*. JRS Monographs, 9 (London, 2000), 256.34-35 = 1: 350 Lachmann. In l.1, I retain the *aethera* of the ms, for which Campbell (p.446 n.18), following K. Latte, reads *e[x] [ae]t[h]er<r>a = e terra*. S. Weinstock, s.v. Vegoia, *RE* 8A (1955), 577-81 (578) long ago saw that the basis is a cosmology, beginning with Chaos. I take it that the first sentence briefly evokes the formation of the world (cf. Suda, s.v. Τυρρηναία; text in N. T. de Grummond and E. Simon, *The Religion of the Etruscans* [Austin TX, 2006], 200), the mention of air and sea implying the separation of the third constituent, the land. It is worth comparing the process described in Ovid, *Met.* 1.21-37, where *aether* forms heaven and the sea embraces, i.e. gives contour to, the land. The land forms the link between them, *deus ... caelo terras et terris abscidit undas* 21f. Between this sentence and the reference to Jupiter organising the land is an ellipse, designed to give the flavour of 'prophetic' utterance.

marked change.¹⁰⁴ Various scenarios have been suggested, most commentators locating the text in the context of the Social War - perhaps specifically Livius Drusus' attempt to pass a *lex agraria* affecting Etruria in 91 BC.¹⁰⁵ A minor deity named Lasa Vecuvi(a) or Lasa Vecu, who appears on two Etruscan mirrors, one from Vetulonia datable to the early III^a, and a gold ring from Todi, has been tentatively identified as the original of Vegoia, and there is good reason to think that the prophecy itself, at least in some form, was considerably older than the Social War.¹⁰⁶ Once under the control of the *X/XVviri s.f.*, however, its potentially radical implications could be re-directed.

Farthest along the continuum towards the pole of 'full illegitimacy' fall oracles and other texts that public officials succeeded in destroying or suppressing. Here two accounts, again Roman, may be cited. The first is the discovery in 181 BC of evidently Pythagorean texts attributed to King Numa that were found on the Janiculum in a coffin next to that of the king.¹⁰⁷ At first accepted as genuine, they were destroyed by Q. Petilius Spurinus, the *praetor urbanus*, after the Senate had decided they were subversive. We may assume that the real author was Cn. Terentius, and that they had a partly prophetic, partly radical-moralistic slant (this is also the period of the Bacchanalian 'conspiracy').¹⁰⁸ The second is Augustus' burning, once he became *pontifex maximus* in 12 BC, of multitudes of oracle-texts, which, even if possibly related to the uncertainties attending the death of Agrippa, symbolically marked the prophetic free-for-all of the crisis of the Republic and the civil wars.¹⁰⁹ The creation of monarchy involved an (always unsuccessful) effort to establish an imperial monopoly of significant knowledge

104 Plutarch, *Sulla* 7.3-6 (88 BC), citing οἱ λογύπτατοι Τυρρηνῶν. Other sources, however, notably Censorinus, *De die natali* 17.5-6 (repr. de Grummond and Simon, 200-202), speak of ten, or even twelve, *saecula*. Weinstock, 'Vegoia', 579 dates the end of the eighth *saeculum* to the late II^a.

105 So e.g. J. Heurgon, 'The Date of Vegoia's Prophecy,' *JRS* 49 (1959), 41-45; A. Valvo, *La profezia di Vegoia: Proprietà fondaria e aruspicina in Etruria nel I secolo a.C.* Studi pubbl. dall'Ist. ital. per la Storia antica, 43 (Rome, 1988), 103-04; C.E. Schulz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic* (Chapel Hill NC, 2006), 162 n.26. Niebuhr opted with Plutarch for 88 BC; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich, 1960), 288 n.3 suggested the context was the later Sullan confiscations, 81-80 BC.

106 Archaeology of Lasa Vecu--: De Grummond and Simon, *Etruscan Religion* (n. 103), 30-31 with figs. III.4-6. It has been plausibly argued that the eighth Etruscan *saeculum* fell in the period 284-164 BC: R. Turcan, 'Encore la prophétie de Végoia,' in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges J. Heurgon*. CEFR, 27 (Rome, 1976) 2: 1009-19, endorsed by North, 'Prophet' (n. 102), 99. A date in III^a for the translation into Latin was suggested already by C. Alexandre, *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοὶ*, 2: *Ad Sibyllinos libros excursus* (Paris, 1856), 169 (cited by Weinstock, 'Vegoia', 579).

107 Varro, *RD* frg.3 Cardauns (= Aug., *Civ. Dei* 7.34); Festus p.178L; Livy 40.29; Val. Max. 1.1.12; Pliny, *HN* 13.84-86, 88; Plut., *Numa* 22.5-8; Lactantius, *Inst. div.* 1.22.5-8. All these descend, directly or indirectly, from the account by Cassius Hemina, frg.37 Peter = *FRH* 6 F40 Beck/Walter, who was particularly interested in the current new forms of religious and cultural communication (including the Bacchanalian affair, of course); see J. Briscoe, *A Commentary on Livy, Bks 38-40* (Oxford, 2008), 480-85.

108 M. Chassinat, *L'annalistique romaine* (Paris, 1999), 2: 147-57; cf. also for the reception, M. Willi, 'Numa's Dangerous Books,' *MusHelv* 55 (2000), 139-72.

109 Suetonius, *Aug.* 31.1, with D. Kienast, *Augustus: Princeps und Monarch*³ (Darmstadt, 1999), 235 n.103.

of the future.¹¹⁰ 'Illegitimacy' here means not that many people might not have been ready to accept such documents, but that there were socio-political instances with a decisive interest in declaring them unacceptable – whether or not they were forgeries was evidently a secondary consideration. The objection was that they were dangerous rather than that they were inauthentic.

Adopting the criterion of legitimacy thus enables us to highlight the issue of the place of a given *pseudepigraphon* within the local religious (sub-)system. Very many *pseudepigrapha*, both texts and objects, were simply never noticed as such, because they were integral to the functioning of the system as a whole. 'Complicity' here is not confined to the priests who issued the texts but extends to the entire diversified institution of reception. It is conflict with settled interests that raises the claim that a given item is a forgery. A religious *pseudepigraphon* can therefore in this context be defined as an item that becomes contentious because it is perceived as disadvantageous to the interests of some locally-significant individual or group. The claim about forgery is thus merely one of a number of rhetorical tropes available in the armoury of Contention. The reverse of the coin of legitimacy is thus the issue of exposure: who is in a position to 'expose' religious *pseudepigrapha* as forgeries? What are their motives, and their interests? Both the types of *pseudepigrapha* current in a given system and the degree to which they are subject to disconfirmation are diagnostic of the power relations at work within it.

CONCEPTS OF PLAUSIBILITY

I can deal with the second criterion, that of plausibility, more briefly. It is a truism in the case of medieval forged documents that they are, to a modern eye, laughably inept. To take the example of Æthelbald's 'Golden Charter' of 'AD 716', we find letters resembling Anglo-Saxon minuscule interspersed with Gothic letters, and the text is peppered with random crosses, which were evidently thought to lend the whole an air of authenticity.¹¹¹ Such forgeries (and the 'Golden Charter' was not 'exposed' until 1703) thus provide insight into the historical imagination of the period in which they were created and taken to be plausible.

The extreme fragmentation of the Greek sense of the past, due partly to the sheer number of different cities, each with its own constructed memory of the past, and partly to the diversity of themes and options open to any would-be historian or synthesising commentator, placed a premium upon conventionalisation: λέγεται, φασί, οί λογοί τῶν ~, κατὰ τὸν τῶν ~ων ~ων λόγον The past consisted not of a single coherent if complicated narrative but of an inexhaustibly rich store-

110 M.-Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (Frankfurt, 1993), 254-321.

111 Hiatt, *Medieval Forgeries* (n. 6 above), 36-69, esp.44-45 with fig.5. The forgery survives only in a facsimile by George Hickes, *Linguarum veterum septentrionalium thesaurus grammatico-criticus et archaeologicus*, 2: *Dissertatio epistolaris* (Oxford, 1705), Tab. D; also in idem, *De antiquae litteraturae septentrionalis utilitate sive de linguarum veterum septentrionalium usu* (Oxford, containing separate fascicules variously dated 1703, 1705).

house of reported deeds and actions whose coherence lay in their relation to a specific topography, a topography both literal and of the mind.¹¹² Fidelity to such local narratives helped to avoid confrontation with discrepant or contradictory items; and even when such confrontation was unavoidable, it could normally be smoothed over by focusing on the internal coherence of each story. The character of the remote past could be inferred with reference to the epic tradition, especially Homer and Hesiod, which thus provided a horizon of plausibility, say for claims about the tallness of ancient heroes, and so the ordering of narratives about graves containing giant bones into a temporal sequence.¹¹³ Although from the modern point of view it would make some sense to speak of the entire mythic and heroic corpus as 'forgery', such a perspective would have been meaningless in antiquity, where attention was fixed upon the traditional quality of such tales and their interlocking of cultural themes rather than on the 'credibility' of their narrative contents.¹¹⁴ Given that the social function of this massive body of material was to link the divine world with the contemporary re-interpretation of the idea of pre-conquest Greece, by means of genealogies, king-lists and shared themes, it necessarily partook, at least in some measure, of the qualities attributed to the other world, above all *σέβας*, the sense of wonder, astonishment, marvel deemed to be a special property of the gods (and certain human-beings) and elicited in their presence.¹¹⁵ This understanding in turn demanded the creation of narratives and inscribed objects that embodied this sense of continuity with the divine world. Yet the form assumed by such claims did not remain constant or static. As the range of genres increased with the emergence in the Hellenistic world of a new leisured reading-class with wide interests, the notion of *σέβας* supplied the horizon of plausibility for a variety of new stories, some of which transposed the ancient marvellous into a new conception of Nature as the transcription of divine power,¹¹⁶ while others transformed the theme of ascetic self-denial, which had been a sign of difference from a dominant value of sociability, into superhuman feats that connote quasi-divinity.¹¹⁷

The notion of *σέβας* and the verb *σέβειν* provide one of the major contexts of plausibility for the marvellous in Greek mythic and post-mythic narratives, by means of which *pseudepigrapha* could claim not just readability but also authority.¹¹⁸ Some of the devices developed in search of such plausibility can be illustrated

112 "Le passé se décline en un tourmillement de 'choses passées'": Pirenne-Delforge, *Retour* (n. 81), 43; cf. 50 ('étimologie toponymique'). Rome, however, as Arnaldo Momigliano used to insist, was different.

113 Eadem, *ibid.*, 44 (on Paus. 1.35.5-8, the bones of Geryon).

114 R. Buxton, *Imaginary Greece* (Cambridge, 1994), 69-144; cf. C. Gill and P. Wiseman (eds.), *Lies. Fiction in the Ancient World* (Exeter, 1993).

115 Rudhardt, 'Essai' (n. 77), 69-90.

116 M. Vegetti, 'La scienza ellenistica: problemi di epistemologia storica,' in G. Giannantoni and M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica*. Collana Elenchos, 9 (Pavia, 1984) 427-70.

117 "Extraordinary self-deprivation becomes a sign of divine identity": R. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World* (Cambridge, 2009), 30; cf. W. Speyer, 'Der numinöse Mensch als Wundertäter,' *Kairos* 26 (1985), 129-53.

118 "Der Realismus eines Topos zeigt sich in dem Grade, wie er das Typische auf dem Hinter-

by Philostratos' account of the visit of Apollonios of Tyana to the oracle of Trophonios at Lebadeia.¹¹⁹ When Apollonios arrives, the priests will not allow him to enter because he is a Pythagorean: Thereupon the hero appears in person to chide the priests, who then admit Apollonios and his followers. After the consultation, however, Apollonios completely disappears. It was quite usual for visitors to the oracular shrine to come up some way away; but his wisdom and holiness were so exceptional that he only appeared a week later, and as far away as Aulis on Euboea, clutching a book containing Pythagoras' δόξα. This volume he had evidently been given by the god, as an implied answer to the question he had posed, which was: τί ἐστι ἡ ἀρτιωτάτη καὶ καθαρωτάτη φιλοσοφία; The roll, evidently one of the Pythagorean pseudepigrapha, was later taken into the library of Hadrian's villa at Antium, where it was the object of special admiration by visitors.

It is first of all clear that Apollonios' divine aura, his σέβας, is sufficiently outstanding to be recognised directly by the hero Trophonios: what the priests, the ordinary representatives of civic religion, cannot recognise, the inhabitants of the divine world can. Secondly, Apollonios' status as a holy man is objectified by the divine gift of a book-roll. This is as though the visual trope of the roll on funerary monuments, where it acts as a label of a superior rhetorical education (*vir doctus*) and membership of the ruling class, both central and local, has been combined with the much older mythic trope of the talismanic object whose value is transformed by its passage into an alternative medium (the sea, the grave) and back.¹²⁰ Thirdly, the acquisition of the volume by the imperial *patrimonium* provides an implicit reassurance that it is an authentic production by Pythagoras himself and no mere νόθος.

We can also note that this narrative was probably not invented by Philostratos himself but taken over by him from an existing written tradition.¹²¹ Written traditions, and generic rules in particular, constitute the second major means of insulating local judgements of plausibility from criticism. This applies most clearly to the genres in which pseudepigraphy was more or less *de rigueur*, in astrology, τα φυσικά, and the occult sciences in general. In the case of astrology, given the suspicion of the imperial authorities and thus the danger of delation, there may have been some personal safeguard in the use of sobriquets such as Chiron, Deukalion,

grund der Erwartungshaltung des jeweiligen Publikums zu erfassen vermag": Staab, *Pythagoras* (n. 54 above), 247.

119 Philostr., *Vit. Apoll.* 8.19-20; cf. Bowie, 'Apollonius' (n. 57), 1672-73; P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une ité béotienne au miroir de la mentalité antique*. RGRW 150 (Leyden, 2003), 232 (who unfortunately does not devote a proper discussion to the passage as a whole).

120 Book-roll as sign: H.I. Marrou, Μουσικὸν ἀνήρ: *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Paris, 1938); from AD 200 the number of Muse- and philosopher-sarcophagi commissioned by the élite, mainly senators, increases dramatically, as do representations of senators with book-rolls on column- and strigil-sarcophagi: H. Wrede, *Senatorische Sarkophage Roms: Der Beitrag des Senatorenstandes zur römischen Kunst der hohen und späten Kaiserzeit*. Monumenta Artis Romanae 29 (Mainz, 2001), 70-75, 101-02 with pls.11.3, 13.1-2, 14.2, 16.1-2, 17.1, 19.2. Talismanic objects: L. Gernet, 'La notion mythique de la valeur en Grèce,' in idem, *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris, 1968 [orig. 1948]), 93-137 (102; 109-16).

121 Bowie, 'Apollonius' (n. 57), 1691-92.

Melampous, Orpheus, Pythagoras, or Demokritos;¹²² but otherwise the adoption of such pseudonyms was rather intended as a reassurance of the appropriateness of the contents to the demands and expectations of the readers of the genre.

We may take the Magian use of semi-precious stones for divination as an example here.¹²³ There can be no doubt that the Hellenistic tradition concerning such stones was derived, perhaps through the Babylonian diviner Sudines,¹²⁴ perhaps through Zacharias,¹²⁵ or some other source, from Seleucid cuneiform *šikinšu*-lists, themselves derived from much earlier Babylonian 'lists of stones'.¹²⁶ Apart from its sheer exoticism, this material was attractive for the powers it appeared to open up, its apparent indifference to the familiar Graeco-Roman hierarchy from low induction to high intuition, and its challenge to the critical boundary between 'alive' and 'inert' (for these natural wonders seemed to be ordered along a scale between inertia and responsiveness).¹²⁷ The stone that is most nearly 'alive' is obsidian, which, when ground, mixed with myrrh, and sprinkled over a flame, foretells the future by sputtering and twitching - just as the fresh sacrificial liver foretells the future by its spasms, which immediately recalls Babylonian hepatoscopic lore.¹²⁸ Such circumstantial details served to underwrite the really important philosophical challenge to naturalist physics, namely that it is Nature herself who is responsible for such marvels, just as it is the East that brings such knowledge to light.

If generalised expectations of the divine world and 'generic insulation' are two important factors that influenced the reception of *pseudepigrapha*, a third is the sheer heterogeneity of ideas that could be ascribed to a single author in a world that lacked the Romantic notion of unique creation and where ideas circulated through the education system much like the early modern melodies I referred to earlier. A good example is 'Orphic' production, both in the Classical period and

122 W. and H.-G. Gundel, *Astrologumena* (n. 24 above), 66-75.

123 On the magical use of stones, see still Th. Hopfner, s.v. *Liqikav*, *RE* 13 (1926), 747-69; R. Halleux and J. Schamp (eds.) *Les lapidaires grecs: Lapidaire orphique; Kérygmes lapidaires d'Orphée; Socrates et Denys; Lapidaire nautique; Damigéron-Évax* [Collection Budé] (Paris, 1985, repr. 2003), xiii-xxxv; on the 'Orphic' texts, R. Keydell, s.v. Orphische Dichtung, A: Erhaltene Gedichte, *RE* 18 (1942), 1322-41 (1338-41); the introductions to each text in Halleux and Schamp; and most recently R. Martín, 'El lapidario órfico,' in A. Bernabé and F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica* (2 vols.) (Madrid, 2008), 365-78.

124 Cf. W. Kroll, s.v. Sudines, *RE* 4A (1931), 563; cf. Halleux and Schamp, *Lapidaire*, xxiii. But Pliny at any rate never cites him for Magian claims.

125 Suspected by M. Wellmann, 'Die Stein- und Gemmenbücher der Antike,' in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 4.4 (1935), 122-23; cf. Hopfner, ΛΙΘΙΚΑ (n.118), 748.23-33: "für Plinius die Hauptquelle". He was a contemporary of Mithradates VI Eupator (Pliny, *HN* 37.169), and is cited there for typically Magian claims; he is also listed among the authors for that book. The name is utterly confused in the ms tradition: K. Ziegler, s.v. Zacharias, *RE* 9A (1983), 2210.

126 Cf. E. Reiner, 'The Uses of Astrology,' *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 589-595 (593).

127 *Lith. kerygm.* 25, p.165 Halleux-Schamp; Wellmann, 'Steinbücher', 115-22, provides a convenient list of the 29 magical stones described by the related Orphic *Lithika* 170-764, and the parallel references to them in Pliny, *HN* 37 and elsewhere.

128 *Lith. kerygm.* 9.1f., p.152f. Halleux-Schamp; note also the vitalist language used by Pliny of the magnet and the *adamas* (resp. *HN* 36.127 and 37.61).

the Hellenistic-Roman, where it would be imprudent to claim that 'Orphism' meant specifically this, that or the other -had, for example, to be centred around the myth of 'Zagreus'.¹²⁹ Texts could be spliced, re-used, adapted without apparent limit. In the case of the so-called Orphic Hymns, which claim to derive from a mystic ritual composed by Orpheus and taught to Musaios, there exists a variety of manuscripts, some of which contain all the 87 hymns, while others offer just a selection (most prominently of twelve). To modern eyes, it is clear that the texts, which contain numerous Homeric epithets, but also many words only known from the imperial period, hapaxes and learned calques upon older words, are a pastiche of the early Empire, and in that sense comparable to Æthelbald's 'Golden Charter'.¹³⁰ But the groups who used them, whether in Pergamon or elsewhere in Asia Minor, had no interest in remarking such discrepancies and saw the mingling of registers, as well as the deployment of current philosophical claims, as confirmation simultaneously of the texts' antiquity and of their continuing relevance for proper private worship.

Doubts about the plausibility of *peudepigrapha* arose most typically in situations where two or more perspectives clash. Pausanias is a good example, since, as a periegete, whatever his larger ambitions in writing the *Periegesis*, he had no a priori commitment to any local claim. Thus he mentions a statue of Poseidon Hippios at Pheneus in Arkadia that had been dedicated by Odysseus. The inscription on the base contained instructions by Odysseus to his grooms on how to look after his horses in his absence. Pausanias, however, objects to the authenticity of the inscription by drawing on his knowledge of art-history: in the days of Odysseus craftsmen were not able to cast bronzes in a single piece; this statue is in one piece; therefore the inscription cannot be by Odysseus.¹³¹ Pausanias elsewhere mentions his own criteria of moral and religious appropriateness in judging the authenticity of traditions.¹³² The point to note, however, is that such criticisms are never generalised and arise only in relation to particular items, and thus serve as tacit confirmations of the bulk of traditional claims.

Differences in estimates of plausibility naturally occurred too at the interface between different religious systems. We may take as an example Tacitus' account of the Roman Senate's attempt in AD 22-23 to restrict the rights of asylum enjoyed by temples in various cities of the Aegean islands and Asia Minor.¹³³ What the Roman officials objected to were the elements of 'disorder' that flourished under the traditional regime, the runaway slaves who lounged about, safe from their

129 J. Rudhardt, 'Recherches sur les Hymnes orphiques', in *Opera inedita* (n. 77 above), 165-325 (167); Bernabé and Casadesús, *Orfeo* (see n.123), 241-324.

130 Rudhardt, 'Recherches', 171-74; G. Ricciardelli, 'Los himnos órficos,' in Bernabé and Casadesús, *Orfeo*, 325-48.

131 Paus. 8.14.5-7; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes: Essai sur l'imagination constituante* (Paris, 1983), 107-08 cites this, and 8.12.9, as examples of criticism of 'internal coherence'.

132 On the well-known passage Paus. 8.8.2-3, see F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris, 1996), 151-58; Hutton, *Describing Greece* (n. 85), 305-11; Pirenne-Delforge, *Retour* (n. 81), 71-72.

133 Tac., *Ann.* 3.60-63; 4.14.

masters, and the debtors who thereby managed to avoid repaying their creditors. In defending their traditional rights, which were also matters of intense local pride and comparative status because they involved the honour of the poliad deity, the cities employed different kinds of arguments.¹³⁴ The Ephesian ambassadors stressed the existence in their city of an olive-tree *quae tunc etiam maneat*, on which Latona had supported herself as she gave birth. Smyrna (whose *asylia* went back to 244 BC) and Tenos appealed to the oracles dispensed by Apollo in their cities. From well outside these sub-systems, the Senate remained unimpressed, arguing that such ancient stories were too unreliable to ground legal claims of the sort under discussion; and brought the new allocation of such privileges to an end.¹³⁵ What Caesar, as a recent Republican magistrate, had agreed, was on a different footing. Plausibility here is a matter of the type of discourse that is to be granted priority in a given context.¹³⁶

CONCLUSION

In trying to accommodate the notion of religious *pseudepigrapha* in antiquity to more recent thinking about religion as a communicative system and the social contexts of authorship, educational systems, intellectual property and so on, it seems advisable to view such texts (whether oral or written) and objects as an integral part of religious communication in antiquity, closely related to the construction of focused cultural memory, rather than primarily as the product of an intention to defraud or mislead. As such, they should be regarded as a regular, if not indispensable feature, of ancient polytheism. For that reason, *pseudepigrapha* were rarely contested, so that 'exposures' must themselves be problematised and examined in terms of the hegemonic and institutional interests at stake. Declarations of illegitimacy typically affected politically-inopportune oracles that could be dismissed as low-grade or inauthentic, or were prompted by perspectives or judgements from outside the relevant sub-system. The implicit function of such exposure was to protect the religious system as a whole, and the mainly hegemonic interests it served.

134 K.J. Rigsby, *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Hellenistic Culture and Society, 22 (Berkeley, 1996), 1-29; A. Chaniotis, 'Contesting Authorities: Greek *asylia* between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis,' *Kernos* 9 (1996), 65-86. In the Hellenistic period, temples, if they lay outside the city, could acquire the right for themselves; within the city, for the city and its territory.

135 Rigsby, *Asylia*, 35.

136 The Senate's decision thus formally ended a typical mode of Hellenistic inter-state negotiation; *asylia* was typically a privilege enjoyed within an entire package, cf. L. Robert, 'Les concours grecs,' in *VIII^e Congrès international d'épigraphie, Athènes 1982* (Athens, 1984), 35-45 (41) = *Choix d'écrits*, ed. D. Rousset (Paris, 2007), 267-78 (274).

LA MUERTE DE PALAMEDES: MENTIRA, FALSIFICACIÓN Y
VENGANZA EN LA MITOLOGÍA GRIEGA*

IVÁN PÉREZ MIRANDA
Universidad de Salamanca

ARYS, 7, 2006-2008, 47-60 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo trata acerca de la figura del héroe civilizador Palamedes, un ejemplo para los sofistas, inventor de la escritura quien, según el mito, murió a causa de la primera falsificación de la historia, realizada por Odiseo.

PALABRAS CLAVE

Palamedes, Falsificación, Sofistas, Mitología griega.

ABSTRACT

This paper focuses on the figure of the civilizer hero Palamedes, an example for the sophists. Palamedes, according to the myth, invented the writing and died because of the first falsification of the History, made by Odysseus.

KEY WORDS

Palamedes, Falsification, Sophists, Greek Mythology.

Fecha de recepción: 27/02/09

Fecha de aceptación: 22/01/10

Acaso alguna vez habrá llegado también a tus oídos el nombre de Palamedes, del linaje de Belo, y su ínclita fama, al cual, sólo porque se oponía a la guerra, aunque era inocente, condenaron los griegos a muerte, basados en una infame y falsa acusación. Ahora, que está privado de la luz del día, le lloran...

VIRGILIO, *Eneida* II, 81-85¹.

El presente artículo trata sobre una falsificación, su motivación y sus consecuencias. Es una historia de muerte, traición, mentiras y venganza, una historia del fin de la Edad de los Héroes, cuando los gloriosos semidioses se enfrentaban entre sí ante las sagradas murallas de Tebas y de Troya. Todos estos poderosos héroes destacaban sobremanera ante el resto de mortales, unos por su fuerza, como el gigantesco Ajax Telamonio, otros por su belleza, como Paris, otros por su destreza con el arco, como Teucro o Filoctetes. De entre los últimos héroes de la mitología griega, dos destacaron sobre sus iguales debido a su inteligencia: Odiseo y Palamedes². Pero mientras que el primero sería recordado como uno de los héroes por excelencia de los griegos, el segundo quedaría relegado a un segundo plano, no teniendo cabida siquiera en los poemas homéricos, pues, como dice el viñador del *Heroico* de Filóstrato:

los poetas, impresionados por los poemas de Homero, se fijaron sólo en Aquiles y Ulises, descuidando a otros guerreros importantísimos: de algunos no dicen nada en absoluto, y a otros les han dedicado una nimiedad, cuatro versos. Protesilao dice que, en realidad, Aquiles es celebrado con justo merecimiento, pero Ulises de forma exagerada."³.

* El presente texto corresponde a la ponencia presentada en el *XI Coloquio Internacional ARYS: Falso, falsario, falsificación, falsedad*, celebrado en Jarandilla de la Vera (Cáceres), los días 14-16 de diciembre de 2006, y se enmarca dentro del proyecto de investigación HUM2006-09503 financiado por el MEC. Una versión ampliada del mismo fue expuesta en una conferencia impartida en la Universidad de Cantabria. Agradezco de manera especial los comentarios y sugerencias de los profesores José Luis Ramírez Sadaba y José Ramón Aja Sánchez.

VIRGILIO, *Eneida*, II, 81-85. Ed. Espasa Calpe, Barcelona, 2002. Edición y traducción de Alfonso Cuatrecasas.

² ZOGRAPHOU, Gerasimoula, "Ulysse et Palamède: les deux héros ingénieux et la violence. Deux modèles archaïques", *Revue de philosophie ancienne*, vol. 23, nº 2, 2005, pp. 93-102.

³ FILÓSTRATO, *Heroico*, 14. Ed. Gredos, Madrid, 1996. Introducción de Carles Miralles; traducción y notas de Francesca Mestre.

*Y es que, dice más adelante Filostrato, si Homero... hubiera hablado de Palamedes, después no habría encontrado modo de ocultar el terrible agravio que Ulises le infligió*⁴.

La fuente más antigua de la que tenemos constancia en la cual aparece el héroe Palamedes es de época arcaica, nos referimos a los Cantos Ciprios y el resumen que de ellos realiza Proclo. Este personaje no es recogido sin embargo en los poemas homéricos⁵, si bien en época clásica sí será un personaje importante, hasta el punto de que los tres grandes escritores trágicos le dedicaron sendas obras⁶. Tendría una gran influencia entre los sofistas y los escritores de época helenística y romana, así como en época medieval. Y sin embargo es de extrañar su escasísima presencia en las artes plásticas.

Antes de exponer los motivos que condujeron a la falsificación que daría lugar a la muerte de Palamedes, parece oportuno que presentemos a este personaje.

La historia de la destrucción de Troya de Dares Frigio le describe como “esbelto, alto, inteligente, cariñoso”⁷, y en una representación que Polignoto realizó sobre los enemigos de Odiseo: Áyax de Salamina, Palamedes y Tersites, aparecen todos con barba, excepto Palamedes⁸. En Filóstrato, a un campesino troyano se le apareció el fantasma de Palamedes con “la apariencia de un héroe, por su estatura, belleza, y gallardía, y no aparentaba más de treinta años”⁹. Lo describe con

*una estatura, más o menos como el Gran Ajax; en belleza, rival de Aquiles, de Antíloco, de Protesilao –lo dice él mismo– y de Euforbo el troyano. En el mentón le crecía un suave vello que anunciaba hermosos bucles; llevaba los cabellos cortados a ras y sus cejas, altas y largas, convergían en una nariz recta y bien trazada. La mirada de sus ojos era fija y terrible en las batallas, pero en las treguas, amistosa y afable; por otro lado, parece ser que tenía los ojos más grandes que el resto de las personas. Dice que si se le veía desnudo, era el punto intermedio entre un atleta pesado y un atleta ligero. Tenía por toda la cara rastros de polvo, que le daban un aspecto más agradable que los bucles dorados a Euforbo...*¹⁰.

4 FILÓSTRATO, *Heroico*, 24.

5 Véase CLUA, Josep Antoni, “El mite de Palamede a la Grécia Antiga: aspectos canviants d’un interrogant cultural i històric”, *Faventia*, 7/2, 1985, pp. 69-93, esp. pp. 72-77.

6 Así como Astidamante. Sófocles escribió también, en relación con Palamedes, *Nauplio Navegante* y *Nauplio Prendedor de Fuegos*. Sobre el mito de Palamedes en la tragedia griega véase SZARMACH, Marian, “Le mythe de Palamède avant le tragédie grecque”, *Eos*, LXII, 1974, pp. 35-47; *eadem*, “Les tragédies d’Eschyle et de Sophocle su Palamède”, *Eos*, LXII, 1974, pp. 193-204; CLUA, Josep Antoni, *El mite de Palamede...* esp. pp. 86-93. Es evidente que los sucesos en torno a la figura de Palamedes, su juicio, su condena por un falso crimen, y la venganza de su padre, suponían un campo muy propicio para las tragedia de la época clásica, género propicio para poner en escena a los héroes, ofreciendo una visión desidealizada de los mismos con respecto a la ofrecida por la épica.

7 *Historia de la destrucción de Troya de Dares Frigio*, 13.

8 PAUSANIAS, X, 31, 1-3.

9 FILÓSTRATO, *Heroico*, 21.

10 FILÓSTRATO, *Heroico*, 33.

Se trata, nuestro héroe, de un héroe civilizador, inventor como veremos, entre otras cosas de la mayoría de las letras griegas¹¹. En contraste con Odiseo, mientras que éste utiliza su astucia para engañar, mentir y disfrazarse, Palamedes la utiliza para descubrir mentiras y disfraces, y al igual que él ambos son excelentes oradores.

En cuanto a su linaje, es hijo de Nauplio y de Clímene. Desciende, a través de su padre, de Poseidón, y a través de su madre de Catreo, hijo de Minos. Enlaza pues con el linaje de Europa, que podemos remontar hasta Agenor, siguiendo el linaje de su madre, y desciende por parte de su padre de Belo, con lo que se vincula con Fenicia, con Libia y con Egipto. Como héroe civilizador, introductor de la escritura, puede relacionarse con oriente, tal y como sucede con Cadmo, hermano de Europa y otro de los héroes civilizadores por excelencia. Podemos pensar que al personaje de Palamedes se le añadió su carácter civilizador en época tardía, sin embargo, el hecho de que descienda de Catreo nos lleva hasta Creta, donde en época minoica ya se conocían los adelantos que en la mitología griega introdujo Palamedes. Puede plantearse la hipótesis de que Palamedes fuese un personaje conocido ya desde época homérica, un personaje en el que podríamos encontrar indicios del recuerdo de la civilización minoica¹².

Como ya hemos defendido en otras ocasiones, el Fin de la Edad de los Héroes se produjo por la voluntad de Zeus y el plan concebido por él para separar definitivamente el mundo humano del mundo divino, garantizando de esta manera el orden. Dentro de este plan se sitúa su unión con Leda¹³, esposa del rey Tindáreo, de la cual concibió a la hermosa Helena. Es bien sabido por todos que los más importantes héroes del momento (concretamente 41) pretendieron su mano. Palamedes aparece, en un espejo etrusco, como pretendiente acompañado de Áyax, Menelao y Diomedes¹⁴. Entre los pretendientes se encontraba también el hijo de Laertes, Odiseo, que se sabía sin posibilidades antes tan magníficos (y sobre todo ricos) rivales. A cambio de su intercesión para conseguir la mano de Penélope, sobrina de Tindáreo, Odiseo propuso al rey una idea que evitaría el posible conflicto entre los distintos pretendientes: un juramento mediante el cual todos respetarían el matrimonio de Helena con quien resultase elegido, “que

11 HIGINIO, *Fábulas*, CCLXXVII.

12 PHILIPS, E.D., “A suggestion about Palamedes”, *American Journal of Philology*, LXXVIII, 3, 1957, p. 267-278; GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, RBA, 2005, p. 720 [1ª Edición de 1955].

13 Otra versión del mito hace a Helena hija no de Leda, sino de Némesis, que jugaría junto a su hermana Eris, hija también de la Noche, un papel fundamental en el fin del mundo heroico, constituyendo una herramienta para el mantenimiento del orden al castigar el crimen y la desmesura. Sobre el tema está pendiente de publicación una ponencia presentada junto a Juan Ramón Carbó García en el XII Congreso de ARYS con el título “Hijas de la Noche (I): Mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua”.

14 Vid. LAMBRECHTS, Un miroir étrusque inédit et le mythe de Philoctète”, *Bull. de l'Institut historique belge de Rome*, 1968, pp. 1-29. Sobre la representación de Palamedes en los espejos etruscos vid. CLUA, Josep Antoni, “Palamedeia (IV): acotaciones iconográficas-religiosas a la “Justizmord” o muerte mítica de Palamedes”, en CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVEDE SÁNCHEZ, Mariano (Eds.), *Koinòs Lógos: homenaje al profesor José García López*, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, pp. 185-186.

defenderían al elegido si de quienquiera que fuese recibía ultraje en relación con su matrimonio¹⁵. El vencedor fue quien mayores regalos entregó, Menelao, hijo de Atreo y hermano de Agamenón.

Así pues, se celebran las dos bodas, la de Menelao y Helena y la de Odiseo y Penélope.

Como sabemos, durante el viaje que Menelao realiza para asistir a los funerales por Catreo, Paris rapta a Helena. Según el diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense¹⁶, Menelao, que ya ha heredado el trono de Esparta, pierde la razón y es Palamedes quien debe consolarle. No es extraño que los dos se encontrasen en Creta en ese momento, ya que les unía el mismo vínculo de parentesco con Catreo, abuelo de ambos. Allí, en Creta, es Palamedes quien prepara las naves y las abastece para poder partir de inmediato de regreso a Esparta, y a Micenas, donde, siguiendo a Apolodoro¹⁷, Menelao pediría a Agamenón que reclutase a las tropas de la Hélade y organizase la expedición contra Troya. Éste envió un heraldo a cada uno de los reyes con el fin de recordarles los juramentos que habían hecho y, dispuestos ya muchos a ir a la guerra, los hijos de Atreo se dirigieron, en compañía de Palamedes, a Ítaca en busca de Odiseo.

Según cuenta Higinio¹⁸, un oráculo había anunciado a Odiseo que, si acudía a Troya, volvería a los veinte años solo, después de haber perdido a sus compañeros, y sin hogar. El astuto Odiseo urdió una argucia, intentando liberarse del juramento que él mismo había ideado y que le obligaba a ir a la guerra: se colocó una gorra en la cabeza, la misma que se ponía a los enfermos y a los locos, y fingiendo no estar cuerdo, unció un buey y un caballo a un arado. Odiseo comenzaría a sembrar granos de sal como semilla. Pero su inteligencia hallaría un poderoso rival en la figura de Palamedes, quien se dio cuenta del engaño. Sabiendo que el rey de Ítaca estaba fingiendo, cogió al recién nacido Telémaco de los brazos de Penélope y lo puso delante del arado, o bien amenazó al niño con la espada. Odiseo, para no acabar con la vida de su hijo, tuvo que poner fin a su treta, lo que provocaría su odio hacia Palamedes¹⁹. En el *Heroico* de Filóstrato el odio de Odiseo hacia el joven Palamedes sería producido no por este incidente, sino por envidia²⁰, al haber sido superado por él en diferentes ocasiones. En la *Odisea*²¹ de Homero, aunque no se menciona a Palamedes, sí se hace referencia a la estancia de los Átridas en Ítaca, donde conseguirían persuadir a Odiseo de acudir a la guerra.

Pero el de Odiseo no fue el único reclutamiento sin incidentes. Tetis trató de ir contra el destino que aguardaba a su hijo Aquiles, pues un oráculo había vaticinado que moriría si acudía a la guerra de Troya. Tetis condujo a Aquiles a Esciros²², ocultándolo en la corte del rey Licomedes donde Aquiles aguardaría

15 APOLODORO, III, 10, 9.

16 *Diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense*, 1, 4.

17 APOLODORO, *Epítome*, III, 6.

18 HIGINIO, *Fábulas*, XCV, 1

19 El episodio aparecía ya recogido en las Ciprias, y en el resumen de Proclo.

20 FILÓSTRATO, *Heroico*, 33.

21 HOMERO, *Odisea*, XXIV, 115-119.

22 Sobre la estancia de Aquiles en Esciros y su enorme incidencia en el arte antiguo: BLÁZQUEZ,

disfrazado como una más de las hijas del rey, haciéndose llamar Pirra “la rubia”; sería allí donde engendrarse con la princesa Deidamía a Neoptólemo. Palamedes (o según otras versiones Odiseo²³), tramó una argucia para desenmascarar al héroe: fingieron que se producía un ataque y, mientras que las princesas huían aterradas, Aquiles corrió raudo a por sus armas para hacer frente al enemigo, viéndose en este episodio una clara asignación de roles de género que Aquiles no puede evitar. Es interesante el ver al más poderoso de los héroes de su época vestido de mujer, tal y como se vistiese también Heracles durante su estancia con la reina Ónfale de Lidia, o el propio dios Dioniso durante su niñez bajo la tutela de Ino y Atamante. Pero más interesante aún puede ser el contrastarlo con otro travestismo que nos encontramos en esta fase previa a la guerra de Troya. Nos referimos a la historia de Epípole, hija del rey Traquión, narrada por Ptolomeo Hefestión (= Ptolomeo Queno) en su *Historia Nueva*, de la que sólo conservamos un resumen realizado por Focio de Constantinopla²⁴. Epípole trató de vestirse de varón, repitiéndose el motivo tan representado a lo largo de todos los tiempos de la doncella guerrera. Salvo que en esta historia el final para ella no es feliz. Palamedes la desenmascara y es condenada a morir lapidada. Como vemos, el mantenimiento del orden patriarcal requiere de un trato diferente al varón que trata de evitar ir a la guerra y a la mujer que trata de acudir a ella, siendo esta última la ajusticiada por no mantenerse en el interior del espacio que le corresponde, el espacio doméstico. Aunque Ptolomeo Queno no es una fuente fidedigna, desde el punto de vista histórico y mitológico, tal y como demostraba indignado el propio Focio, sí nos ofrece en este caso una muestra sobre las mentalidades, a comienzos del siglo II, en relación a la división de los sexos, así como del cuestionamiento en esta época de la autoridad de Homero, que le llevó a escribir los 24 libros perdidos del *Anthomeros* (Poema Antihomérico)²⁵.

Continuando con los preparativos de la guerra de Troya, antes de que esta diese comienzo, los aqueos enviaron una embajada para parlamentar. El diario de la guerra de Troya de Dictis Cretense cuenta la historia de esta embajada en la que irían Menelao, Odiseo y Palamedes. Es Palamedes, por ser su opinión respetada por todos, quien toma la palabra. El rey de Troya, Príamo, debe interrumpirle al ver cómo las palabras de Palamedes se iban ganando a todos los que asistían a aquel consejo; cómo, “aunque callados, condenaban, no obstante, con la expresión de su rostro el crimen cometido, en tanto que eran expuestos cada uno de los detalles con un admirable estilo oratorio y resaltando en la alocución del rey griego una fuerza especial, aunada a la conmisericordia que provocaba”²⁶.

J. M., “Aquiles y Paris: dos héroes griegos antagónicos”, en BLÁZQUEZ, J. M., *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, pp. 59-65.

23 HIGINIO, *Fábulas*, XCVI; APOLODORO, *Biblioteca*, III, 13, 8; FILOSTRATO, *Imágenes* 1; OVIDIO, *Metamorfosis*, XIII, 162-170.

24 PTOLOMEO HEFESTIÓN, V, 69; FOCIO, *Myriobiblion*, códice 190.

25 BOWERSOCK, G. W., *Fiction as history: Nero to Julian*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 23-27.

26 *Diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense*, 1, 6

Pese a los derechos de Menelao, la astucia de Odiseo y la oratoria de Palamedes, las negociaciones no prosperan y comienza la guerra que dará lugar a la caída de Ilio y al fin de la Edad de los Héroes.

Un enorme ejército fue reunido para asaltar Troya, un ejército tan grande que era difícil proporcionarle el alimento suficiente. Mientras Odiseo busca en Tracia una forma de alimentar a las tropas²⁷, Palamedes inventó el juego de los dados y el juego de las damas, para mantener entretenidos a los hambrientos y fatigados aqueos²⁸, y enseñó además las “letras fenicias”, es decir, el alfabeto, la escritura, gracias a la cual se pudo señalar una distribución equitativa de los alimentos.

Fue finalmente Palamedes quien lograría encontrar una fuente de alimentación para el ejército, logrando la ayuda de las hijas de Anio, a las que Dioniso concedió el don de poder convertir lo que quisiesen en semilla²⁹. El éxito de Palamedes provocó, una vez más, la envidia de Odiseo, agravando aún más el odio que éste sentía hacia él, hasta tal punto de que tramará una forma para acabar con su vida.

La popularidad de Palamedes era tal que los aqueos le premiaron, según Filóstrato, con una corona por su sabiduría, considerando Odiseo este hecho como una deshonra para él.

Siguiendo el Diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense, para aplacar la ira de Apolo, un oráculo del dios pítico les advertía a los aqueos de que era necesario realizar un sacrificio a Apolo Esminteo, sacrificio que debía ser llevado a cabo por Palamedes. Poco a poco Palamedes iba despertando el amor del ejército, llegándose a decir que él debía ostentar el mando supremo³⁰ motivo que llevaría a Agamenón a confabular con Odiseo y Diomedes para acabar con la vida del héroe.

En Filóstrato, mientras Palamedes combatía de modo sobresaliente junto a Aquiles en la campaña contra las islas, Odiseo contaba a Agamenón mentiras; diciéndole que:

Aquiles ambicionaba el mando de los griegos, y que Palamedes y él se entregaban juntos a la lujuria. “Además”, decía, “dentro de poco llegarán con bueyes, caballos y esclavos para ti, pero se guardarán dinero para ellos, y lo utilizarán para poner contra ti a los más poderosos de los griegos. A Aquiles, ahora que ya sabemos qué trama, dejémoslo y estemos al tanto, pero al sofista³¹ este hay que matarlo. Se me ha ocurrido una artimaña para que resulte odioso a los griegos y se encarguen de aniquilarlo”³².

27 SERVIO, Ad Aen., II, S1, III, 16; PHILIPS, E.D., *A suggestion...* p. 270

28 EUSTACIO, *Comentarios a la Iliada*, 228, 1. Los juegos de mesa en la Antigua Grecia han sido estudiados por KURKE, Leslie, “Ancient Greek Board Games and How to Play Them”, *Classical Philology*, Vol. 94, No. 3. (Jul., 1999), pp. 247-267, esp. 249-251.

29 *Escolio a Licofrón*, 570 en *Fragments de Épica Griega Arcaica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Gredos, Madrid, 1979, p. 135.

30 *Diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense*, 2, 15.

31 El término “sofista” es utilizado aquí con valor peyorativo, como en ARISTÓFANES, *Nubes* 331 ss., JENOFONTE, *Banquete* IV, 4; PLATÓN, *Político* 303c, *Protágoras* 312a, etc.

32 FILÓSTRATO, *Heroico*, 33.

Existen diferentes versiones sobre la traición a Palamedes³³. En una fue sepultado mientras descendía a un pozo por indicación de Diomedes y Odiseo³⁴, otra versión dice que estos mismos héroes acabaron con su vida mientras Palamedes se encontraba pescando³⁵, una forma de conseguir comida indigna para los héroes homéricos, pero que quizás pueda relacionarse con su descendencia de Poseidón.

En todo caso, la versión que más nos interesa es la más extendida³⁶, según la cual Odiseo envió a uno de sus soldados a Agamenón, para comunicarle que en uno de sus sueños había visto que debían levantar el campamento durante un día, tiempo que aprovecha Odiseo para enterrar una gran cantidad de oro en el lugar donde se había levantado la tienda de Palamedes. A continuación da a un prisionero troyano una carta para que la lleve al rey Príamo o bien hace que el prisionero la escriba³⁷. El prisionero es asesinado por uno de los hombres de Odiseo cerca del campamento, y el cadáver es encontrado por el ejército aqueo al día siguiente, cuando regresaban para montar de nuevo el campamento. Agamenón ve la carta en la que estaba escrito: “A Palamedes, enviado por Príamo” y que prometía tanto oro como Odiseo había enterrado en la tienda, si hacía entrega del campamento de Agamenón tal y como había prometido.

Palamedes fue entonces juzgado y condenado por traición, siendo el precedente del sabio injustamente acusado, del filósofo injustamente condenado, en el precedente de Sócrates, a quien las vicisitudes históricas y la conformación de la tradición filosófica, convertirían, como señala el profesor Plácido Suárez³⁸, en “una especie de héroe y santo, mártir de la incompreensión del pueblo ante los intelectuales, mientras que los sofistas quedan relegados como antihéroes, representantes de la frivolidad intelectual, sólo preocupados por ganar dinero y obtener un éxito fácil a través de la persuasión engañosa”. Poco es lo que sabemos acerca del Sócrates histórico, pero lo que es cierto es que el delito existió, pues fue probado, y él ingirió la cicuta, echando a andar la leyenda de ese modo del maestro que prefiere morir en su ciudad en vez de vivir fuera de ella y de cómo la mayoría puede equivocarse³⁹. Los paralelismos con el héroe que en esta ocasión estudiamos son claros⁴⁰.

33 Véase WOODFORD, Susan, “Palamedes seeks revenge”, *The Journal of Hellenic Studies*, LXIV, 1994, 164-169, esp. 164-165.

34 *Diario de la Guerra de Troya de Dictis Cretense*, 2, 15.

35 PAUSANIAS, X, 31, 2.

36 HIGINIO, *Fábulas*, CV, 1-4.

37 APOLODORO, *Epítome*, 3, 8; schol. Or. 432.

38 PLÁCIDO, Domingo, “La ciudad se define: Sócrates y los sofistas”, en ALVAR, Jaime y BLÁZQUEZ, José María, *Héroes y antihéroes en la antigüedad clásica*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 69-77, esp. p. 77.

39 BENÍTEZ, José Javier, “Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica”, *Polisk*, nº 18, 2006, pp. 7-38, esp. p. 17.

40 ROMERO MARISCAL, Lucía, “La Paideia héroïque. Palamede et l’éducation des héros dans l’Héroïque de Philostrate”, *Humanitas*, nº 60, 2008, pp. 139-156, esp. 150-151.

La defensa de Palamedes dio lugar a un escrito de Gorgias que tendría gran influencia en la filosofía posterior y especialmente en Platón⁴¹. La *Defensa de Palamedes* de Gorgias, entra en relación con su *Encomio de Helena*, pues si el *logos* de Alejandro consigue persuadir y engañar a Helena, el de Palamedes fracasa en su defensa, y ello porque Palamedes, justo antes que sabio, renuncia a recurrir a las emociones, pues en un juicio racional no debe intentar persuadir al jurado con el apoyo de sus amigos o reclamando compasión. Palamedes es un excelente orador, pero no logra convencer al jurado porque ha escogido para defenderse el lenguaje lógico en una sede en la que solo sería eficaz el lenguaje impreso. Es lo mismo que ocurre en la *Apología* platónica a Sócrates que también renuncia explícitamente a los procedimientos emotivos⁴². Sócrates pasaría a la historia como héroe, y los sofistas como antihéroes. Esto es algo claro en la historia de la filosofía donde, siguiendo de nuevo al profesor Plácido, la batalla está perdida, si bien, “en el plano de la historia de las ideas y de los comportamientos políticos, cada vez resulta más claro que los héroes de la democracia son, sometidos sin duda a las transformaciones de la historia, los sofistas”⁴³.

Volviendo de nuevo al Palamedes, relacionado con Sócrates como paradigma del sabio injustamente condenado, y con multitud de reflejos en la historia, escribe Dión de Prusa:

*A Palamedes de nada le sirvió el haber sido el inventor de las letras, para librarse de morir maltratado y apedreado por aquellos mismos aqueos que habían sido instruidos por él. Y es que, mientras eran analfabetos e ignorantes de las letras, le respetaron la vida. Pero, cuando les enseñó las letras a los demás –y a los Atridas evidentemente los primeros–, y con las letras les enseñó cómo se encienden fuegos y se cuenta el pueblo, ya que antes no sabían ni siquiera contar una muchedumbre como los pastores cuentan su ganado, entonces, al hacerse más sabios y más eficientes, lo mataron*⁴⁴.

Palamedes fue lapidado por el ejército aqueo aunque, según Filóstrato, en la lapidación sólo participaron los itacienses y los peloponesios.

Agamenón llevó más allá incluso la injusticia y prohibió bajo pena de muerte enterrar a Palamedes⁴⁵. Sin embargo, “el Gran Ajax –dice Filóstrato– se dejó caer sobre el cadáver y vertió abundantes lágrimas; acto seguido, cogiendo en

41 DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles, “Ecos en Platón de la *Defensa de Palamedes*”, *Analecta Malacitana*, XIX, 1, 1996, p. 5-27.

42 *Ibidem*, p. 22.

43 PLÁCIDO, Domingo, *La ciudad...* p. 77.

44 DIÓN DE PRUSA, *Discursos*, XIII, 21, Ed. Gredos, Madrid, 1989. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Dión de Prusa pone estas palabras en boca de Sócrates en un discurso que trata sobre su propio destierro a manos de Domiciano, y en el cual trata de enseñar la importancia de salir de la vulgaridad, de saber practicar la convivencia y ser bueno y honrado, frente a acumular riquezas, o aprender las artes, las letras o los deportes. Dión de Prusa concluye señalando que todos los ciudadanos han de hacerse discípulos de los grandes maestros hasta que alcancen la condición de “sabios y enamorados de la justicia”. En este aspecto, Sócrates y Palamedes serían modelos dignos de imitación.

45 FILÓSTRATO, *Heroico*, 33.

sus brazos el cuerpo, se abrió camino entre la multitud, con la espada en ristre y dispuesta a herir; enterró de la mejor manera posible al repudiado y dejó de asistir a las reuniones de los griegos”.

A su regreso también lloraría Aquiles, que le compondría un canto con su lira y haría libaciones en su honor.

De hecho, en la versión de Filóstrato, el injusto asesinato de Palamedes influyó de manera determinante en Aquiles, gran amigo suyo, y compañero en las enseñanzas de Quirón.

En aquella asamblea tuvo origen la cólera de Aquiles contra Agamenón, en defensa de Palamedes; pues, al ir mencionando las ciudades que habían tomado juntos, dijo: “¡he aquí la traición de Palamedes! Que también a mí me juzgue el que quiera, ya que vengo de los mismos combates.” Agamenón se dio por aludido y empezó a insultar a Aquiles; Ulises, por su lado, añadió que también era traición hablar a favor de un traidor. Aquiles lo echó de la asamblea ya que a los aqueos tampoco les había hecho ninguna gracia lo que dijo, y luego se despachó con multitud de injurias a Agamenón. A partir de entonces se quedó apartado del frente...⁴⁶.

En las *Metamorfosis* de Ovidio Ajax reprochará a Ulises la traición a Palamedes, diciendo:

Ulises, acordándose bien de cómo aquel desveló su falsa locura, lo acusó de traicionar la causa de los dánaos, y probó su calumnia mostrando un oro que él mismo había enterrado previamente.⁴⁷

Ulises se defenderá alegando que:

¿Es que acusar a Palamedes en falso va a resultar deshonesto para mí, y en cambio honorable para vosotros condenarlo? Es más, ni el hijo de Nauplio pudo desmentir un delito tan grave y tan manifiesto, ni vosotros oísteis sobre él acusaciones, lo visteis, y el cargo de soborno era patente.⁴⁸

También Nauplio, padre de Palamedes buscó justicia, y al no encontrarla decidió recurrir a la venganza, siendo su actuación determinante del fin de la Edad de los Héroes⁴⁹. No pudiendo enfrentarse a los aqueos de manera directa, buscó vengarse de manera indirecta, recorriendo, sólo o con la ayuda de su hijo Éax, los territorios griegos, tramando que las mujeres de los helenos cometiesen adulterio: Egialea, esposa de Diómedes con Cometes, hijo de Esténelo, Meda, esposa

46 FILÓSTRATO, *Heroico*, 48.

47 OVIDIO, *Metamorfosis*, XIII, 58-60, Alianza Editorial, Madrid, 1998. Traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín. Esta escena, en la que Ajax trata de desacreditar a Odiseo subrayando las malas artes empleadas por éste en el injusto juicio contra Palamedes aparece en otros autores como Pacuvio, Acio, Quinto de Esmirna, Tzetzes e Higinio, y es posible que tuviesen en una obra perdida de Esquilo, El juicio de las armas; véase al respecto: LIBRÁN MORENO, Miryam, “Philostr. Her. 20.2: Una posible alusión a *El juicio de las armas* de Esquilo”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 16, 2006, pp. 195-209.

48 OVIDIO, *Metamorfosis*, XIII, 308-310.

49 APOLODORO, *Epítome*, 6, 7-11.

de Idomeneo, con Leuco, y Clitemnestra, esposa de Agamenón con Egisto. Ésta, según cuenta Higino⁵⁰, fue engañada por el hermano de Palamedes quien le contó que Agamenón había hecho a Casandra su concubina, momento a partir del cual Clitemnestra trama el plan con Egisto para acabar con las vidas de Agamenón y Casandra. Con Penélope, la esposa del principal culpable del asesinato de su hijo fracasó debido a la astuta actuación de Anticlea, madre de Odiseo⁵¹.

La otra forma de venganza que empleó Nauplio fue encender antorchas⁵² en el monte Cafereo, que pasaría a llamarse Xilófago, un lugar sumamente peligroso, donde había unas rocas puntiagudas⁵³, los aqueos lo tomaron por un puerto y naufragaron.

*Muchos soldados murieron con sus jefes en la tempestad, sus miembros y entrañas fueron destrozados contra las rocas y, si algunos pudieron nadar hasta tierra, murieron a manos de Nauplio*⁵⁴.

Sin embargo, Odiseo, el mayor responsable de la muerte de su antagonista Palamedes, logró escapar a la venganza de Nauplio. En una más de las muchas reelaboraciones del mito, Filóstrato hará que sea la muerte de Palamedes, y no la de Polifemo, la que provocará la venganza de Poseidón, del que recordemos descende por vía paterna.

Como sabemos, el mito sabe adaptarse a nuevos tiempos y nuevas formas de pensar y de entender el mundo. Y no es de extrañar que la sofística viese en Palamedes un mejor modelo a imitar que en su contrario Odiseo.

En todo caso creemos que el mito que hemos tratado de esbozar aquí es fascinante, la historia del inventor de la escritura⁵⁵ que murió debido a una falsificación, y que debido a un falseamiento de su historia quedó relegado en el olvido. En el *Heroico* de Filóstrato, el fantasma de Odiseo dialoga con el propio Homero y le dice:

*Palamedes me reclama que pague por su muerte; yo sé que cometí delito y caeré sin duda alguna, pues los jueces de los muertos*⁵⁶ *aquí son terribles, Homero, y tengo muy cerca el suplicio. Pero si a los hombres de ahí arriba no les parezco culpable por lo de Palamedes, los de aquí me castigarán menos. Haz que Palamedes no vaya a Troya, que no forme parte del ejército, y no digas que era un sabio. Sin duda lo dirán otros poetas, pero nadie los creerá si tú no lo dices*⁵⁷.

50 HIGINIO, *Fábulas*, CXVII, 1.

51 PÉREZ MIRANDA, Iván, "Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito", *Foro de Educación*, nº 9, pp. 267-278, esp. 269.

52 Sobre las antorchas como portadoras de muerte, véase HIGINIO, *Fábulas*, CCXLIX.

53 HIGINIO, *Fábulas*, CXVI.

54 HIGINIO, *Fábulas*, CXVI, 3.

55 Es de destacar también el hecho de que la única forma de escritura que aparece en Homero es el fragmento en el que el rey Preto, por indicación de Antea, envía a Belerofonte a Licia, donde debería entregarle al soberano una tablilla doble que indicaba que Belerofonte debía morir (*Iliada*, VI, 168-170).

56 Entre los que se encuentra, recordemos, Minos, bisabuelo de Palamedes.

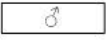
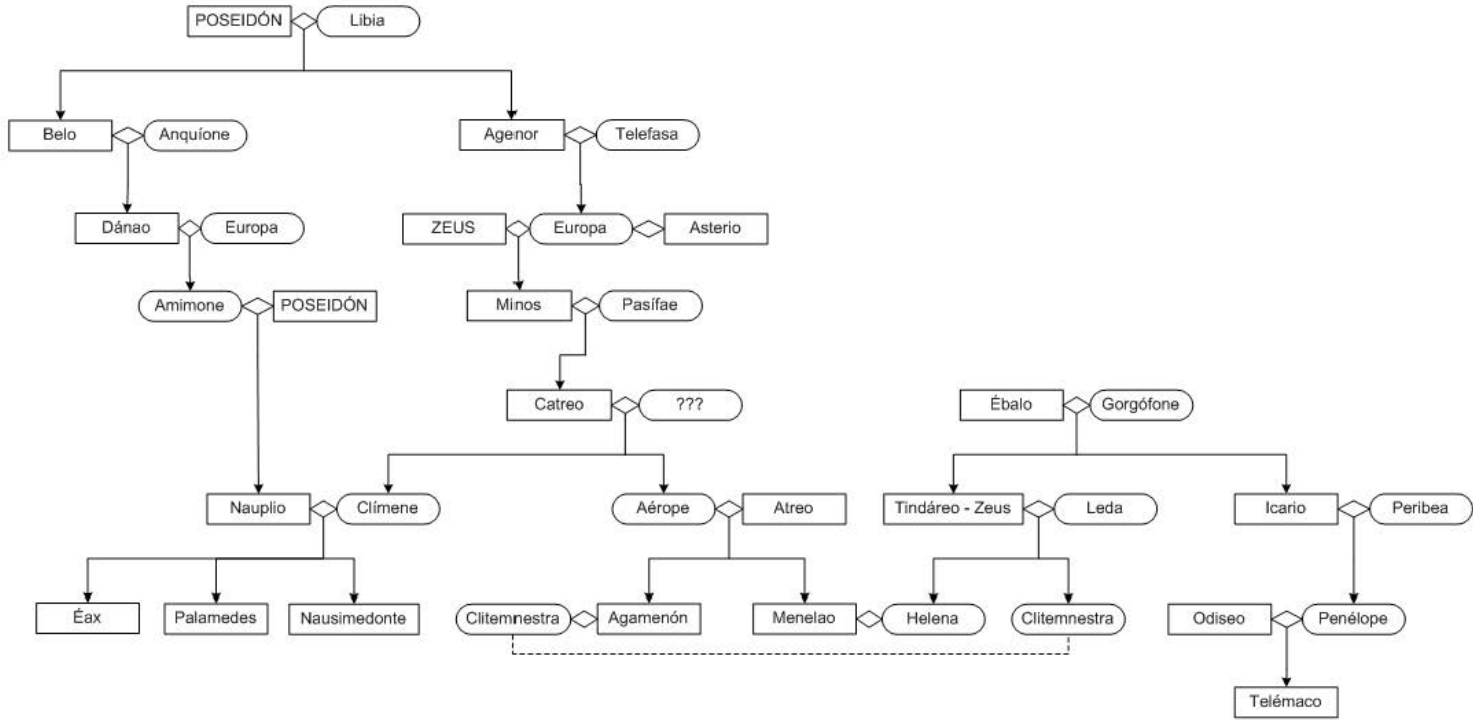
57 FILÓSTRATO, *Heroico*, 43.

Si de Odiseo se ha dicho, ya desde Adorno y Horkheimer que es el héroe más moderno y humano de la mitología griega⁵⁸, quizás podamos decir lo mismo de su antagonista Palamedes que parece haber sido relegado a un segundo plano por nuestra cultura, más interesada quizás por el conocimiento de aplicación práctica, la técnica y el avance tecnológico que se han convertido no en medios sino en fines, que por discernir la verdad de la mentira, o valorar las cosas en su justa medida, estimar en definitiva la maldad o la bondad de algo. Rescatar del olvido a Palamedes puede servirnos para reflexionar acerca de la importancia de rescatar también del olvido a las Humanidades⁵⁹, pues ellas posibilitan que el individuo tome conciencia de dónde viene, entienda el presente, se proyecte hacia el futuro y se atreva con éste.

58 Véase sobre este aspecto, el artículo de Carlos García Gual “Ulises, el más moderno de los héroes griegos”, en <<http://www.dste.ua.es/medite/Publicaciones/cd1/12Gual.pdf>> Última consulta: 15 de enero de 2007.

59 Sobre la utilidad de las humanidades véase el sugerente artículo de WELZER, Harlad, “¡Basta ya de inútiles!”, *Revista de Occidente*, n° 313, 2007, pp. 5-12, y la contestación de SEEL, Martin, “La paradoja de la utilidad: sobre la legitimidad de las ciencias humanas”, *ibidem*, pp. 13-16.

ESQUEMA GENEALÓGICO



RESUMEN

El significado histórico del episodio de la falsa Atena en Heródoto radica en el hecho de que representa el modo de imaginarse una realidad más compleja en el proceso de instalación de la tiranía.

ABSTRACT

Historical meaning of story of false Atrena in Herodotus roots in the fact that it represents the way of imagine a more complex reality in the process of establishing tyranny.

Fecha de recepción: 03/04/09

Fecha de aceptación: 20/04/09

Cuando Creso de Lidia se propuso atacar a los persas e hizo consultar a los oráculos de Delfos y de Anfiarao, éstos le respondieron, según Heródoto (I 53), que si emprendía la guerra destruiría un gran Imperio. Tras dicha respuesta, que interpretó como favorable, el rey se dispuso a buscar alianzas entre los griegos. Heródoto (I 59) aprovecha la circunstancia para referirse a la situación histórica de atenienses y espartanos. Con respecto a los primeros, el estado era de sumisión al poder de Pisístrato como tirano. Con el fin de explicar tal situación y las características del personaje en cuestión, el historiador se remonta a la escena en la que su padre Hipócrates, en Olimpia, a propósito del prodigio que se produjo en el momento de la celebración de un sacrificio, había recibido las advertencias del sabio lacedemonio Quilón sobre el papel que iba a desempeñar su todavía hipotético hijo, para que lo evitara o lo repudiara. Pero Hipócrates no hizo caso y nació Pisístrato, que, cuando los atenienses estaban políticamente divididos entre los de la costa y los de la llanura, encabezados por Megacles y Licurgo respectivamente, se presentó a la cabeza de un tercer grupo formado por los de las montañas. Primero se apoyó en una guardia de trescientos hombres, no armados con lanzas, sino con garrotes, *κορυνηφόροι*, y no *δορυφόροι*. Pero lo expulsaron los otros dos grupos ocasionalmente aliados entre sí. Cuando esta alianza se rompió, los de Megacles se propusieron apoyar un segundo intento por parte de Pisístrato e invitaron a éste a que se presentara en un carro acompañado de una falsa Atenea.

Atenea aparece así como la divinidad *κουροτρόφος* de Pisístrato en el momento en que éste pone en práctica su segundo intento para establecer la tiranía en Atenas, esta vez de acuerdo con el Alcmeónida Megacles. Ello puede haber influido en la presentación del nuevo procedimiento, ya no con los miembros de la población que ni siquiera accedía al ejército hoplítico armados de lanzas, los *korynephoroi*, los miembros de una colectividad que Pólux, en su *Onomástico* (III 83), incluye en la enumeración de los que se encuentran “entre la libertad y la esclavitud”. Ahora, en cambio, se presenta acompañado de la diosa protectora de la ciudad, que se identifica ella misma con el guerrero heroico conducido por el auriga Pisístrato¹. Entre el primer intento y el segundo, las circunstancias parecen haber llevado a éste a adoptar formas más concordes con las que en ese momento se identificaban con las posibilidades del poder, muy vinculado en el imaginario con las tradiciones

1 G. Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, 70.

heroicas. Pero, en los orígenes del arcaísmo, la mentalidad heroica experimenta una importante adecuación a las nuevas realidades de la llamada sociedad hoplítica, fuerza que se identifica como motor profundo de los cambios de la época. Las posibilidades de acceso a la tiranía se encuentran en la potenciación de la base hoplítica concebida como el nuevo protagonista del heroísmo.

El mismo autor que transmite el acontecimiento, Heródoto (I 60, 2-5), se sorprende de que los atenienses se lo hayan creído a pesar de tratarse de una representación muy ingenua, pues los griegos se han diferenciado hace tiempo de los bárbaros y los atenienses, en concreto, se consideraban los primeros de los griegos por su sabiduría, por lo que pone en duda en un pequeño comentario la verdad del acontecimiento: “si es que efectivamente ellos pusieron en práctica algo semejante en Atenas”². Se trataba en realidad de disfrazar de Atenea, con armamento hoplita, a una mujer muy alta y de buen aspecto, que se llamaba Fía y era del demo de Peania, o del de Cólito, según recoge Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 14, 4, demo urbano que aparece con frecuencia relacionado con la familia de los Pisistrátidas³. El mismo Aristóteles recoge la noticia de que era una vendedora de coronas tracia, lugar de donde procedía la mayor parte de los esclavos de Atenas, sobre todo a partir precisamente de la época de Pisístrato. De manera simbólica, se representa así otro de los cambios que experimenta la sociedad ateniense en el arcaísmo, el de la incorporación de esclavos procedentes del exterior; consecuencia de la abolición de la dependencia interna promovida por Solón.

Como en el resto de su obra, llama la atención la mezcla de credulidad e incredulidad de Heródoto. Para éste, es una ingenuidad de los atenienses, pero de su narrativa se desprende que cree que el hecho ocurrió⁴, a pesar de la pequeña salvedad aludida. Algunos autores atribuyen gran importancia a la estatura y la belleza de la mujer como medio para hacer el episodio creíble⁵. Es posible que los atenienses del siglo V, los coetáneos del historiador, vean con escepticismo ciertas manifestaciones religiosas del arcaísmo. La narrativa de Heródoto se sitúa en la época ilustrada⁶ y podría tratarse de uno de los cambios de mentalidad que caracterizarían el llamado siglo de Pericles. Heródoto desde luego no muestra mucho respeto por la mujer en cuestión, a la que se refiere como τὴν ἀνθρώπων, con artículo femenino, expresión que también usa Antifonte, I 17, ἡ ἀνθρώπος, para referirse a la concubina de Filoneo, con un claro matiz denigrante. Una cosa es que el término se refiera genéricamente a ambos sexos y otra que se aplique individualmente a una mujer a través del simple cambio de artículo en singular. Es evidente que Heródoto considera el episodio impropio de los atenienses que han derrotado y superado a los bárbaros.

2 Traducción C. Schrader, Madrid, Gredos, 1983.

3 G. Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, 33-34.

4 T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 2000, 90-92, con n. 77.

5 Harrison, 163.

6 J. Hart, *Herodotus and Greek History*, Londres-Canberra, Croom Helm, 1982, 5-6.

Por otra parte, es igualmente evidente que el hecho pretende recuperar la tradición curotrófica de Atenea, como la protectora de Odiseo, Heracles y otros héroes, que se ha asimilado en el imaginario ático a la nueva época, a través de la Atenea presente en los vasos donde se pinta al hoplita en el momento de armarse bajo la mirada de la diosa. En Atenas, el Erecteo, en la Acrópolis, aparece en *Ilíada*, II 547, como lugar en que cada año rinden culto los jóvenes (*koûroi*) de los atenienses, en una práctica de aspectos iniciáticos, paralela a otras en que los jóvenes se consagran a los héroes, con la presencia curotrófica de Atenea. Otra imagen frecuente en muchos vasos áticos es la de Atenea con el héroe en el carro, como acompañó a Diomedes en *Ilíada*, V 837-839. De este modo se justifica la presentación de los tiranos como herederos de los héroes, del mismo modo que el guerrero hoplita que luchaba por su ciudad se identificaba con el guerrero heroico que combatía ante Troya⁷. Atenea incorpora así la identidad del pueblo ateniense⁸, en un período en que se fragua la idea de que el verdadero héroe estará representado por la colectividad. En Atenas, a través de la tragedia, se incorporará la imagen de Atenea como salvadora de Orestes, que se convertirá en símbolo de la democracia en su alianza con el Areópago, tras las Guerras Médicas.

El papel curotrófico de la divinidad experimenta una notable adaptación a las nuevas condiciones de desarrollo de la ciudad en el arcaísmo, entre el camino hacia la muerte y la integración en la ciudadanía⁹. Heródoto de hecho utiliza un verbo (*κατάγει*), que con frecuencia sirve para referirse a la conducción de las almas al Hades o al hecho de bajar a los dioses del cielo, en el papel que las divinidades desempeñan en el momento de la muerte o del acceso al estatuto inmortal de los héroes o al estatuto cívico de los mortales, en diferentes ceremonias, similares a las de la muerte, materializadas en los rituales iniciáticos. El proceso curotrófico del héroe se asimila a un ritual iniciático que conduce a la inmortalidad a través del ocaso. Así ocurre también con el uso del mismo verbo en relación con el Hades, en *Odisea*, XI 164, cuando el héroe le explica al espíritu de su madre que la necesidad lo hizo bajar (*katégagen*) a ver al adivino Tiresias tras atravesar el río Océano, y en Píndaro, *Olímpica*, IX 34, con referencia a Heracles; mientras que la bajada de Júpiter por medio de encantamientos, en tiempos de Numa, provoca la irritación del dios, como etiología de ciertos rituales, según Plutarco, *Numa*, 15, 3-10.

La descripción de Heródoto permite imaginar una escena como las de Heracles conducido por Atenea al Olimpo en una cálize-cratera de Exequias hallada

7 N. Loraux, « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », G. Gnoli, J.-P. Vernant, dir., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press / París, Maison des Sciences de l'Homme, 1982, 27-43.

8 R. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 83.

9 D. Plácido, "La ciudad griega arcaica: las comunidades, los territorios y el mundo imaginario", J. F. González Castro, J. L. Vidal, eds., *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999)*. III *Historia Antigua. Humanismo. Tradición clásica. Didáctica. Instrumenta Studiorum*, Madrid, SEEC, 2002, 5-19; D. Plácido, "La formación de la ciudad griega y la creación de un mundo imaginario", *Incidenza dell'Antico*, 2, 2004, 19-40.

en el ágora ateniense¹⁰. La eficacia del acto estaría basada en la sucesión de los mensajeros que anuncian su llegada, la procesión en carro y la joven como diosa¹¹. La procesión en carro crea una disolución de los lazos normales que vinculan a los dioses y los hombres¹², para crear un nuevo lazo que cuenta como factor mediador con la ciudad y sus prácticas, entre las que destaca la *pompé* que se dirige desde los límites de la ciudad al centro representado por la Acrópolis. Por ello, no importa sólo la procesión protagonizada por Pisístrato, sino la protagonizada por la diosa misma.

Pisístrato promovió de hecho los cultos y los santuarios dedicados a Atenea, por ejemplo en la Acrópolis¹³. Seguramente en este ambiente se entiende la entusiasta acogida popular. Se presentó apoyado por la diosa, pero no él mismo con apariencia divina¹⁴, sino como conductor de la que sí aparecía como imagen de la divinidad. Pisístrato era el que conducía el carro y Fía hacía de *parabátes*, según la *Constitución de los atenienses* y Clidemo (FGH323F15), el primero de los atidógrafos, experto en los ritos ceremoniales. Es ella la que se encuentra en el puesto de los guerreros que van al combate heroico conducidos por el auriga, papel típico de muchas representaciones de Atenea, que pueden corresponder a rituales de realeza. Pisístrato se presenta, pues, no como rey, sino como instrumento del patrocinio de Atenea, en una especie de representación de las procesiones del festival de las Panateneas, expresión de la proximidad entre Pisístrato y los residentes del Ática que se han integrado a través de dichas fiestas¹⁵. Ella es la que aparece como salvadora de la ciudad.

Heródoto infravalora la popularidad de Pisístrato y no comprende el valor real de las representaciones simbólicas de la toma del poder por el tirano. Por ello se plantea el problema de la verdad. La verdad no es que Fia sea Atenea, sino que la toma del poder de Pisístrato se integraba en la ritualidad tradicional que atribuía ese papel a la diosa como guía curotrófica de héroes, pero también se adecuaba a las necesidades de las nuevas realidades cívicas en las que el protagonismo político pasa a manos de los hoplitas, en un proceso paralelo al que permite que los cultos heroicos pierdan protagonismo en favor de las divinidades del panteón que actúan como patronas de una ciudad que quiere ser ella misma identificada como héroe. En definitiva, Atenea es Atenas¹⁶. Es posible que para los atenienses de la época de Heródoto hubiera sido más difícil de aceptar la ficción ceremonial relacionada con el poder personal identificado con las tradiciones épicas. Aquélla reflejaría la

10 M. B. Moore, "Athena and Herakles on Exechias' Calyx-krater", *AJA*, 90, 1986, 35-39.

11 R. H. Sinos, "Divine Selection. Epiphany and Politics in Archaic Greece", C. Dougherty, L. Kurke, *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge University Press, 1993, 74.

12 Sinos, "Divine Selection", 78.

13 K. A. Raaflaub, "Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica", *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società*, II, 1, 1079.

14 W. R. Connor, "Tribes, Festivals and Processions; Civil Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece", *JHS*, 107, 1987, 45.

15 Connor, "Tribes...", 46

16 D. Plácido, «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktiká*, Atenas, 1985, 221-5.

tradición que se refería a la participación del héroe en las fiestas colectivas de las clientelas, pero que ahora aparecen adaptadas a la vida ciudadana.

La falsedad de la Atenea de Pisístrato en Heródoto es seguramente un hecho histórico real y los atenienses se lo han creído porque contiene su sentido dentro de la Historia. El comentario de Heródoto sobre la ingenuidad de los atenienses parece reflejo de no haber comprendido cuáles eran los intereses colectivos en la Atenas del momento.

El problema de la “naturaleza de la verdad”¹⁷ para Heródoto se plantea sobre el hecho anecdótico de que puedan creerse que era Atenea, pero para la historiador actual lo que se plantea es la vinculación de la tiranía con la tradición heroica y su aceptación por la población de la Atenas arcaica, a través de la transformación de la realidad y de las permanencias evolutivas del imaginario, adaptado a esas transformaciones. De ese modo, la actitud de Heródoto se convierte en un elemento de distracción sobre la verdad profunda de la anécdota, como muchas de las preguntas de los relativistas, del tipo de la de Pilatos sobre qué es la Verdad, enunciada para evitar la toma de una decisión. Lo que ocurre es que en muchas ocasiones la pregunta sobre la verdad es de tipo positivista, como cuando se duda de la verdad de que existan clases en la Antigüedad. Se trata de una duda que evita la profundización en el análisis social y que permite quedarse en aquello de lo que no cabe duda, que en el fondo son banalidades. Así lo veía Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, cuando afirmaba que no existen verdades históricas definitivas, salvo en el caso de las banalidades del tipo de la respuesta a la pregunta ¿cuándo nació César?¹⁸ Las cuestiones importantes, como las que se refieren al significado y al papel de la tiranía, no pueden tener una respuesta unívoca. Sin embargo, las respuestas se entrevén en el comentario escéptico de Heródoto a un episodio aparentemente ingenuo.

17 S. Blackburn, *La verdad. Guía de perplejos*, Barcelona, Crítica, 2006, 104.

18 J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, París, P.U.F., 1966, 59.

EL CULTO DE AFRODITA ARMADA EN AMICLAS (ESPARTA)
Y LA FUNDACIÓN DE TARENTO

MIRIAM VALDÉS GUÍA

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 7, 2006-2008, 69-82 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La existencia y el protagonismo de un culto de Afrodita armada en Esparta se destaca especialmente durante el alto arcaísmo, lo que pudo verse reflejado, entre otros lugares, en Amiclas; los rasgos “orientales” de la diosa se integran perfectamente en su personalidad y, sobre todo, su faceta como diosa armada debe entenderse en el contexto de las relaciones sociales y específicamente de las relaciones entre los sexos en estos momentos de formación de la ciudad en vinculación con la formación y delimitación (también ideológica) de la ciudadanía, de la que quedan al margen o excluidos sectores de la población, como las mujeres o los Partheniai que parten, según una versión desde Amiclas, hacia Tarento.

ABSTRACT

The existence and protagonism of a cult of armed Aphrodite in Sparta is especially relevant in the Archaism, besides other places, in *Amyklai*. The “oriental” features of the Goddess are perfectly integrated in their personality and, over all, the role as an armed Goddess must be understood in the context of the social relations and specifically of the relationships between men and women in these moments of *polis* formation, linked also with the formation and delimitation (and also ideological definition) of the citizenship; some sectors of the population are excluded of the citizenship, as the women or the *Partheniai* who leave to Tarent, in one version of the tradition, from *Amyklai*.

Fecha de recepción: 11/04/07

Fecha de aceptación: 11/11/08

Uno de los relatos tardíos que alude a la fundación de Tarento transmitido por Lactancio recoge un curioso *aition* asociado tanto a la guerra contra los mesenios como a la fundación de esta colonia espartana en el que se puede entrever la “contaminación” de la historia con una serie de cultos y rituales posiblemente muy antiguos de Laconia mediante la elaboración mítico/ritual de un hecho histórico.

Lactancio (*Inst.*, I, 20, 29-32) señala a propósito del culto de Venus Calva en Roma:

“Durante la ocupación de la ciudad por parte de los galos, los romanos, asediados en el Capitolio, construyeron máquinas de guerra con cabellos de mujeres: a partir de ello, consagraron un templo a Venus Calva..... Quizás habían aprendido de los lacedemonios que los dioses se inventan a partir de los acontecimientos: cuando los lacedemonios asediaban a los mesenios, éstos lograron escapar del cerco de los sitiadores y se dirigieron a Lacedemonia para destruirla: allí fueron rechazados y puestos en fuga por las mujeres espartanas; entre tanto, los lacedemonios, tras darse cuenta del engaño de sus enemigos, salieron en su persecución. Sus mujeres, armadas, salieron a su encuentro y al ver que sus maridos se disponían para la lucha –pensaban que ellas eran los mesenios-, desnudaron sus cuerpos. Y ellos, al reconocer a sus esposas y verse impulsados al placer por la vista que ofrecían, se aparearon con ellas armados como estaban; y lo hicieron indiscriminadamente –no daba tiempo a distinguir-, como habían hecho con las doncellas los jóvenes que ellos habían enviado poco antes; de estas últimas uniones nacieron los Partenias. Como recuerdo de este hecho fundaron un templo y una estatua a Venus Armada” (traducción de E. Sánchez Salor, Ed. Gredos, 1990).

La historia recoge sin duda un ritual de travestismo femenino en el que las mujeres se visten y se arman como hombres¹, vinculado al culto de Afrodita también armada. Tanto este tipo de rituales como el culto de Afrodita armada se conservaban en Esparta de época clásica² y pueden remontarse seguramente

1 Graf, 1984.

2 El matrimonio espartano revestía un carácter ritual “arcaico” ya que conservaba un rito de travestismo femenino, por el que las mujeres, llevadas “por la fuerza” (simulando el matrimonio por raptó), esperaban a oscuras, con la cabeza rapada y vestidas como varones, la llegada de sus maridos en la noche de bodas (Plut., *Lyk.*, 15.3). Es muy probable que originariamente en este ritual y esta prác-

a los primeros momentos del arcaísmo, al menos el culto de la diosa con estos caracteres que las fuentes asociaban con la influencia de elementos orientales³ en Citera por ejemplo (Paus., 3.23.1; Hdt. 1.105), donde se veneraba el viejo *xoanon* de la diosa armada, que habría influenciado sin duda el culto espartano de la diosa probablemente también armada en la acrópolis (Paus., 3.17.5)⁴. Esta influencia oriental en época geométrica y el alto arcaísmo en el culto ha sido recogida por Marinatos en su libro⁵ sobre la diosa desnuda y el guerrero que pone de manifiesto el vínculo de la desnudez y sexualidad de la diosa con la guerra y la protección de los guerreros (con una función apotropaica) en figuras como Ártemis⁶ pero sin hacer sin embargo, prácticamente, alusión al culto de Afrodita ni al vínculo con las mujeres.

La realidad es de todas formas más compleja y este tipo de cultos debe entenderse en el desarrollo y dinámica propia de las ciudades griegas en estos momentos de formación y constitución de ciudadanías de las que quedan excluidas las mujeres en relación ambigua con la misma, al mismo tiempo que recogen rituales iniciáticos, que incorporan normalmente aspectos de reversión del orden establecido. Por todo ello no es de extrañar que este tipo de fiestas de alteración del orden (que reconducen nuevamente al mismo) y de prácticas iniciáticas (concernientes a adolescentes y mujeres) se vinculen con elementos dependientes y marginales, especialmente, como puso de manifiesto Vidal-Naquet⁷, en las zonas de desarrollo de dependencias comunitarias de tipo hilótico, como se advierte en los relatos de la fundación de Tarento, de Tera o de Locros Epizefiria⁸.

Lo que vamos a intentar argumentar es la posibilidad de la existencia de un culto de Afrodita con estas características en la misma Amiclas, el enclave situado

tica iniciática de las mujeres al matrimonio, unida a la de los jóvenes, estuviese igualmente presente, con un papel importante, la diosa Afrodita quien compartiría con Atenea la función de protección del matrimonio en la misma Acrópolis. Los ritos asociados con la iniciación al matrimonio pueden ligarse en Esparta con el aspecto masculino de la mujer (Plut., *Lyk.*, 15) así como con su imagen como guerrera (desarrollado en Platón, *Leyes*, VII, 813c), o al menos que participa en la “hombría” y el valor masculinos y en los ejercicios gimnásticos, ligados por otra parte también a la “desnudez” de las jóvenes (Plut., *Lyk.*, 14). Estos rituales que en época clásica se hallarían “fossilizados” aunque con un sentido dentro de la ideología de la *polis*, voluntaria y conscientemente “arcaizante” (puede verse para la posición de la mujer en Esparta: Mossé, 1983: 80 ss; Savalli, 1983: 51 ss) podrían relacionarse precisamente con la corriente (a partir de época arcaica y tal vez reviviendo o continuando, con un nuevo sentido, prácticas anteriores iniciáticas de tipo “tribal”: Jeanmaire, 1939: 463 ss) del desarrollo de ciertos aspectos de divinidades femeninas guerreras con fuerte influencia oriental tal y como se observa en Ártemis por ejemplo (Marinatos, 2000), pero, sobre todo, en relación con el ritual de travestismo femenino y del matrimonio asociado a la actividad guerrera, en la diosa Afrodita, conocida como *Hoplismene-Morpho* (Paus., 3.15.10), y *Areia* (Paus., 3.17.5) en Esparta.

3 Generalmente se admite que este rasgo de Afrodita procede de Oriente, donde las figuras de Astarté o Ishtar incorporan este aspecto en su personalidad sin dejar por ello de estar vinculadas al amor y a la sexualidad (Lipinski, 1995: 131-132 y 145-6). Rasgos predatorios de las diosas orientales: Burkert, 1992, 96 ss.

4 Para Afrodita armada en diversos lugares de Grecia: Flemberg, 1991; 1995. Valdés, 2005.

5 Marinatos, 2000.

6 Marinatos, 1998; 2000.

7 Vidal-Naquet, 1981: 267 ss.

8 Para la fundación de Locros: Pembroke, 1970; Sourvinou-Inwood, 1974; Torelli, 1977b; Graf, 2000.

al sur de Esparta, sede de un importante culto a Jacinto y Apolo con material desde el Protogeométrico y posiblemente con continuidad desde época micénica⁹.

Existen fundamentalmente dos versiones de la fundación de Tarento (ambas en Estrabón (6.278-79), del historiador siracusano Antíoco del s. V (*FGrH* 555 F 13) y la de Éforo del s. IV (*FGrH* 79 F 216). En una de ellas (la versión de Antíoco) el origen de la sublevación de los Partenias se halla precisamente en Amiclas, posiblemente ligado con la fiesta de las Jacintias, ocasión para el reclutamiento y la asamblea de ciudadanos, en especial en estos momentos en los que se constituye el estado espartano (y tal vez se elabora una primera versión de la retra¹⁰) tras la incorporación de Amiclas. La fiesta es además un momento esencial dentro del programa iniciático de los jóvenes y en ella participaban también las mujeres que acudían en sus carros (*Ath.*, IV, 138E), además de los esclavos (*Ath.*, IV, 139f), normalmente excluidos del resto de las fiestas espartanas¹¹.

En Amiclas en época geométrica y en el alto arcaísmo existe posiblemente una presencia femenina más marcada¹² que se manifiesta en figuras como Alexandra (desde época geométrica: Paus., 3.19.6¹³), Ártemis, las Cárites (Paus., 1.18.8-9) y la propia Afrodita, representada en dos estatuas, una obra de Gitiades de la segunda mitad del s.VI¹⁴, situada bajo uno de los trípodas de bronce ofrecidos como décima del botín de la guerra contra los mesenios (Paus.3.18.7-8) y la otra, llamada Afrodita “*para Amyklaioi*”, obra de Policleto de Argos, autor de finales s.V a.C (Paus., 3.18.8¹⁵); igualmente se representaba a la diosa en el trono de Apolo (de mediados del s.VI) junto a Ártemis¹⁶ y Atenea (Paus., 3.19.4). Por su parte, la estatua arcaica de Apolo Amicleo que podría remontarse al s.VII¹⁷ llevaba atributos propios del guerrero: un casco, el arco y una lanza (Paus., 3.19.2).

Existe, por otro lado, una noticia de Nonno (*Dion.*, 43. 4-7) que alude a la “lanza (*enchos*) de bronce” de Afrodita “Amiclea”¹⁸. La designación de *encheios*

9 Petterson, 1992: 92 ss; contra la posibilidad de continuidad: Calligas, 1992

10 Petterson, 1992: 110-111. Cartledge, 1979: 134-135 (la sitúa en el s.VII). Considera una primera versión de la retra también del s. VIII: Nafisi, 1991: 73. En relación con el sinecismo de Esparta y con la incorporación de Amiclas: Roussel, 1976: 233 ss. Para la polémica sobre la retra: Fornis, 2003: 36-38

11 Para el carácter iniciático de la fiesta: Petterson, 1992: 19 ss; Faustoferri, 1996: 231

12 Esta presencia en Amiclas del elemento femenino tanto en el culto como en las ofrendas, especialmente en época geométrica, ha sido destacada por Byrne (1991: 96 y 164) y Langdon (1998: 253 ss) quien pone de relieve la relación intrínseca entre dos cabezas de terracota de Amiclas de época alto arcaica, una femenina y otra masculina, una de las cuales representaría al dios Apolo. Byrne subraya, además, que a pesar de la orientación principalmente masculina del culto se encuentran también, en época protogeométrica y geométrica, elementos (fíbulas, anillos, ornamentos) que apuntan a una presencia femenina importante, junto a otro tipo de ofrendas “masculinas” como armas en el santuario.

13 Musti-Torelli, 1991: 247.

14 Musti-Torelli, 1991: 229 y 235.

15 Carr Soles, 1976: 6.

16 Para la confluencia en la funcionalidad de Ártemis y Afrodita en relación con la iniciación ya desde Alcán: Calame, 1977, II: 77; Faustoferri, 1996: 244

17 Musti-Torelli, 1991: 245.

18 Se tiene documentado además un culto a Urania en Amiclas en época imperial: IG V 559, lin., 22. Para Afrodita en Amiclas: Flemberg, 1991: 50 ss; Pirenne-Delforge, 1994: 211 s.

como epíteto de Afrodita se encuentra en Chipre¹⁹. En esta isla Afrodita tiene un papel destacado²⁰ y su culto se vincula desde fecha temprana, tanto en Chipre como en Creta, con el dios de cuernos²¹, identificado con Resef o Apolo Amicleo, divinidad protectora de la metalurgia pero también guerrera²². Es posible que, como supone Cartledge²³, la existencia de un *Amyklaion* en Gortina y en Chipre pueda asociarse con inmigración y contactos entre Laconia y estas localidades en los siglos IX y VIII a.C., aunque no es descartable tampoco la existencia de una conexión anterior (del s.XII)²⁴.

La fundación de Tarento en el 706²⁵ se sitúa en un momento en el que se ha producido en Esparta un sinecismo reciente de las 4 *komai* y la integración (de grado o más bien por fuerza) también de Amiclas en la *polis* que probablemente supuso una primera definición y afirmación de la ciudadanía espartana pero al mismo tiempo también de los que quedan fuera de ella, paralela a la expansión y conquista del territorio de Laconia y de Mesenia (la primera guerra mesenia es también del s.VIII y a ella alude precisamente el relato de Lactancio)²⁶.

En este proceso de afirmación de la ciudadanía espartana, asociada al sinecismo y a la delimitación del territorio con la conquista del mismo y el sometimiento de las poblaciones a un estatuto servil, que repercute en la expulsión de parte de la población al mundo colonial (en Tera y en Tarento) se adivina, además, las disensiones en el seno del cuerpo cívico (recortes posteriores a la soberanía del demos en la retra: Plut., *Lyk.* 6.4) y en el de la clase dominante, los aristócratas, de los que se constituye la diarquía (posiblemente ya a principios del s.VIII²⁷) y la Gerúsía. En este desarrollo se dan también tensiones dentro de la clase diri-

19 Hsch., s.v. *encheios*. Pirenne-Delforge, 1994: 361.

20 Para Afrodita en Chipre: Rudhardt, 1975; Pirenne-Delforge, 1994; Pirenne-Delforge/Bonnet, 1999. Karageorghis, 1977.

21 Karageorghis, 1977: 103; Maier, 1979: 232.

22 West, 1997; Byrne, 1991: 105-106; Lipinski, 1995.

23 Cartledge, 1979: 109.

24 Para la existencia de un santuario de Apolo *Amyklaios* cerca de Gortina en Creta, además de un mes y una localidad conocidos con este nombre: M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, IV, Roma, 1950, n° 72, III,8; 172,3; 173,13; 182,23; Perlman, 2000: 68. Relación de Apolo de Amiclas con Resef de Chipre en inscripción bilingüe de Idalion del s.IV a.C. en la que el dios fenicio *Resheph Mikal* se traduce como Apolo *Amyklos*: Masson, 1960: 138; W. Burkert (1975) dice que las estatuas de bronce en contexto griego de la primera edad de hierro de un dios en "smiting gesture" pueden ser identificadas como del Resef, según este autor amalgamado con el dios minoico-micénico "Paiawon" en el s.XII en Chipre y desde allí retorna al Peloponeso vía Creta, asociándose con el dorio Apellon, dios tribal; hipótesis aceptada por S.P. Morris (1992: 113). Dietrich (1978) arguye la presencia de Apolo Amicleo en Chipre ya en la edad de Bronce, desde donde pasaría a Laconia en los contactos de finales de la Edad de Bronce (fines del s.XIII). Sin embargo Petterson (1992: 94) defiende una conexión entre Apolo y Resef en Chipre más tardía (en época clásica); también: E. Lipinski, 1987 (especialmente pp. 98-99). Para la conexión de Apolo de Amiclas y Resef de Chipre también: Byrne, 1991: 164

25 Existe una bibliografía muy abundante sobre la fundación de Tarento: Pembroke, 1970; Pugliese Carratelli, 1990; Cartledge, 1979: 124 ss. Musti, 1988: 151-172. Nafissi, 1991: 36 ss. Malkin, 1987: 47 ss; Malkin, 1994: 115 ss; Borgino, 1994.; Juliis, 2000.

26 Para Esparta en este período: Cartledge, 1979. Para la expansión por Laconia y Mesenia: Catling, 2002. Cartledge, 1992. En relación a Amiclas puede verse también: Cartledge, 1998. Polignac, 1996: 59, 63, 82-85.

27 Cartledge, 1979, 103-104.

gente que se perciben en la salida de población a las colonias. Así, por ejemplo, en la fundación de Tera estuvieron posiblemente implicados algunos miembros de la familia de los *Egeidai* (Hdt., 4.149) que quedan al margen de la diarquía a principios del s.VIII²⁸. En el relato de la colonización de la isla se mezclan, como en el de la fundación de Tarento, el elemento de las mujeres y de la población marginal (los Minios) en un *aition* en el que se halla presente igualmente el travestismo (Hdt., 4.145-147).

Probablemente los *Egeidai* tienen también una presencia y un peso especial en Amiclas, conquistada según algunas fuentes por el *Timomachos*, miembro de esta familia²⁹; la incorporación al estado espartano de esta localidad es más ambigua (y supuso posiblemente una intervención mayor de fuerza) que las de las 4 *komai*; al término de la misma se produce, además, unos años más tarde, la salida de parte de la población de estatuto no muy bien definido, con el episodio de la fundación de Tarento y la expulsión de los Partenias de la ciudad, que en la leyenda habían elegido Amiclas como lugar clave de su insurrección.

Tanto Fortunelli como Faustoferri³⁰ han puesto de manifiesto, por otro lado, la incidencia en los temas representados en el trono de Amiclas de la familia de los *Egeidai*, así como su vínculo con Ares *Theritas* (con un papel destacado en la fundación de Tera)³¹. El trono realizado a mediados del s.VI, momento en el que de nuevo se produce una reestructuración importante de la ciudad³², recoge, entre otras escenas, además, la representación de Afrodita (Paus., 3.19.4) y el juicio de Paris entre Atenea, Hera y Afrodita (Paus., 3.18.12)³³. Afrodita era venerada en la misma Acrópolis espartana junto a Atenea³⁴, con el epíteto de *Areia* representada en armas (Paus., 3.17.5).

En Tarento existía un culto de Afrodita *Basilis* (en Satyrion), del que M. Osanna ha puesto en evidencia la antigüedad y la probabilidad de que allí la diosa fuera armada (como en el santuario de Gravisca), dada la existencia del *xoanon* armado de Afrodita en la acrópolis espartana (como *Areia*) y la existencia de trozos de cerámica con la inscripción “basilid” anteriores al 500, lo que muestra la relación de la diosa también con el poder y la “realeza”³⁵. De este modo el culto de la diosa Afrodita en Tarento no recogería sólo, vinculado a Amiclas, la “contaminación” de rituales iniciáticos (a la guerra y al matrimonio) y del culto de esta localidad (posiblemente una Afrodita armada junto a Apolo) con la situación de exclusión

28 Cartledge, 1979: 103, 108; Malkin, 1994: 89 ss.

29 Pind., *Isthm*, VII, 12-15; *Pyth.*, I.65; XI, 32; *Nem*, XI, 34; Malkin, 1994: 111-112. Breglia Pulci Doria, 1989: 21-23 (fr. 532 Rose). Breglia Pulci Doria, 1997: 206-8.

30 Faustoferri, 1996; Fortunelli, 1999: 402; Musti-Torelli, 1991: 240.

31 Jeanmaire, 1939: 573; para Ares *Theritas* y su relación con *Theras* y los *Egeidai* también: Faustoferri, 1996: 214. Ares *Theritas*: Paus., 3.19.7-8

32 Fortunelli, 1999; Faustoferri, 1996: 292; Fornis, 2003: 72-73.

33 Cuyas primera representación conocida son probablemente un relieve espartano y el vaso Chigi del s.VII: Carr Soles, 1976: 134.

34 Para el culto de Atenea en Esparta: Villing, 1997. Reorganización del culto en el s.VI: Fortunelli, 1999.

35 Woodward, 1928-29: 250; Osanna, 1990; Pirenne Delforgue-Bonnet, 1999: 265-266. Para Afrodita armada en Gravisca: Torelli, 1977.

de parte de la población de la ciudadanía, de la que quedan al margen también las mujeres (constituidas, sin embargo, en la vía de acceso a la misma, paralela a la participación en la guerra), sino que, asimismo, habría “heredado” probablemente el culto de la diosa con el epíteto de “reina”³⁶ asociada en la Acrópolis, como *Areia*, al dios Ares que se hallaba vinculado (como Ares *Theritas*) a ciertas familias o sectores de la familia de los *Egeidai*, desplazados de la *basileia* en el s.VIII e implicados en la colonización de esos momentos (principalmente en Tera³⁷ y tal vez en Tarento).

Afrodita no es el único culto que podría adscribirse a los orígenes de la colonia, donde se encuentra igualmente a Jacinto Amicleo y Apolo³⁸, así como otros dioses en los que se pone de manifiesto el carácter “servil” de los fundadores de la colonia, al frente de los que se halla el mítico Falanto, que encabeza la revuelta y se convierte en el *oikistes* de la misma junto a Taras, ligado (como Falanto) en la leyenda con un delfín e hijo de Poseidón cuyo santuario en el cabo Ténaro al sur del Peloponeso se caracteriza como lugar de asilo de suplicantes y esclavos³⁹. Entre estos cultos cabe destacar el de Deméter *Epilysamene*, el mismo Poseidón y posiblemente también Zeus *Eleutherios*, relacionados con poblaciones dependientes y con la manumisión de esclavos⁴⁰.

Si el culto de Afrodita en Tarento se remonta a los orígenes de la ciudad, como suponen Osanna y Pirenne-Delforge, podría asociarse, como sugiere el texto de Lactancio, no sólo con la diosa de la Acrópolis ligada a Ares, sino también con realidades de culto arcaicas en especial, en este caso, vinculadas con Amiclas, origen de la revuelta de los Partenias y donde se veneraba posteriormente, junto a Apolo armado, a una Afrodita “con lanza”⁴¹, así como posiblemente al mismo

36 Afrodita conocida como “reina” (Wanassa) en su santuario chipriota de Pafos: Rudhardt, 1975, 113. Afrodita *Basileias* en Rodas en fechas posteriores: ASAA, LXIV-LXV, 1986-1987, p. 277, n° 11= SEG, XLI, 1991, n° 654.

37 Existencia de *basileia* hereditaria en Tera en época alto-arcaica: Malkin, 1994: 112-113.

38 Jacinto: Nafissi-Lippolis-Garrafo, 1995: 147. Cartledge, 1979: 124. Giannelli, 1963: 27 ss. De Juliis, 2000.

39 Para las similitudes del gesto de Falanto, el “calvo”, de ponerse sobre la cabeza la *kyne* o el *pilos* con la ceremonia de la manumisión de esclavos “*impositio pilei*” y las connotaciones que ello lleva implícito: Borgino, 1994. Falanto y Taras: Lippolis-Nafissi-Garrafo, 1995: 292 ss; Nafissi, 1997. Relación también de Falanto con los delfines: De Juliis, 2000: 12. Para Poseidón en el cabo Ténaro: Plácido, 1994.

40 *Epilysamene* en Tarento y Siracusa: Sartori, 1992: 274. Hsch., s.v. *epilysamene* : *eleutheria kai mia ton eileithuion kai eponymos Demetros para Tarentinois kai Sirakousiois*. Véase O. Jessen, RE VI 1, 1907, col 159 (*Epilysamene*); RE V 2, 1905, col., 1356 (*Eleutho*). Lippolis-Nafissi-Garrafo, 1995: 179-180. Para la posible relación de la diosa *Eleuthia* micénica (e-re-u-ti-ja) con Dioniso y con el verbo *eleutho* : Puhvel, 1964: 161-170 (p. 165. Santuario de Deméter Eleutho en el Taigeto ligado al de Core en Helos, lugar originario del estatuto hilota en la leyenda, en Laconia: Paus., 3.20.5). Es significativa la falta de relevancia de los cultos de Deméter y Dioniso en Esparta en época clásica que sin duda tuvieron mayor protagonismo en Esparta arcaica (y sobre todo alto arcaica), momento en el que el culto pasó a Tarento, donde Dioniso, como Deméter tiene un protagonismo especial: Lippolis-Nafissi-Garrafo, 1995: 178 (Dioniso), 179 (Deméter). Deméter y Dioniso en Esparta: Parker, 1988: 101 ss ; Graf, 1985: 274-277. Para la posibilidad de un culto de Zeus *Eleutherios* en los orígenes de la colonia: Valdés, 2003.

41 Es posible que en Kition el lugar de culto el dios Mikal (identificado con Resef y Apolo Amicleo) sea el mismo que el templo de Astarté (o al menos se halle asociado con él), como supone Dietrich (1978: 12-13) que resalta igualmente la estrecha relación de Afrodita armada con Apolo de Amiclas

Ares, mencionado por Calímaco en relación con la fundación de Tarento como Ares de los Amicleos⁴².

Podemos concluir que Afrodita armada tiene un gran protagonismo en el alto arcaísmo y una influencia oriental y chipriota notable pero perfectamente integrada en los marcos de la *polis* naciente y adecuada a los desarrollos y necesidades de estos momentos, como la formación del cuerpo de ciudadanos y del ejército hoplítico en relación con la posesión de la tierra. En estas fechas se va perfilando y definiendo la ciudadanía, en un proceso que deja fuera al mismo tiempo a sectores importantes de la población (de Laconia y Mesenia), al igual que quedan también al margen de la misma las mujeres (que se vinculan ideológicamente y en la realidad con los dependientes); las mujeres ocupan, sin embargo, un papel esencial en el acceso a la ciudadanía, por lo que se procura controlar su relación con los varones que se pone de manifiesto en ritos de reversión que reconducen al orden establecido, modelados a partir posiblemente de rituales iniciáticos, en los que se deja sentir igualmente las influencias orientales propias de esos momentos en el culto Afrodita como diosa guerrera del amor; para afirmar con ello el ordenamiento del estado espartano de varones ciudadano-hoplitas poseedores de tierra en el que el matrimonio se supedita a las necesidades reproductoras de la ciudad⁴³.

La presencia de Afrodita armada tanto en la Acrópolis (que se mantiene en época clásica) como posiblemente en Amiclas en esas fechas (s.VIII), donde se acentúa el aspecto guerrero e iniciático, sin excluir la participación de mujeres y de esclavos, en un lugar y celebración (las Jacintias) que se manifiestan posiblemente en estos momentos como “bisagra” de integración-exclusión de la ciudadanía y del territorio (dando lugar a la salida de población y a la fundación de Tarento), indica la complejidad de la diosa. En ella se manifiestan aspectos de poder (y realeza), de matrimonio, de la guerra pero supeditados en estos momentos a la constitución de parámetros fijos y rígidos de la ciudadanía espartana dominada por una clase dirigente en la que se pretende que haya no fisuras; en el contexto social de esta ciudadanía las mujeres, que como Afrodita (*Hoplismene*: Paus., 3.15.10), se presentan “teóricamente” armadas⁴⁴, se encuentran, como la misma diosa, también “atadas” o encadenadas (como Afrodita *Morpho* junto a *Hoplismene*: Paus., 3.15.10-11), y supeditadas rígidamente a la ideología de la *polis* con miras a la reproducción del colectivo de ciudadanos-varones capaces de dirigirla.

en el Peloponeso.

42 Calímaco, fr., 617 Pf., schol. Dionys., Per., 376 ss: “Taras, la que en otro tiempo fundó el fuerte Ares *Amyklaion*, se encuentra junto al mar”; Lippolis-Nafissi-Garrafo, 1995: 267.

43 La procreación se sitúa por encima del vínculo y de la relación matrimonial (Plut., *Lyk.*, 15.4-8), como muestra también el texto de Lactancio mencionado al comienzo del artículo en el que se unen indiscriminadamente hombres y mujeres o en Hermipo: Ateneo: XIII, 555c; Pirenne-Delforge, 1994: 206.

44 Napolitano, 1987. Para la mujer en Esparta: ver nota 2 más arriba.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGINO, L. 1994. "In margine alla versione eforea sulla fondazione di Taranto", *Miscellanea greca e romana*, XVIII, 1-13.
- BREGLIA PULCI DORIA, L. 1989. "Eforo e le tradizioni sugli Egeidi", *Annali (Istituto Universitario Orientale), Sezione di Archeologia e Storia Antica*, XI, 1989, 9-30.
- 1997. "Tradizioni Beotiche in Eforo: Esiodo, Pindaro, gli Egeidi", *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece. Proceedings of the 6th International Boeotian Conference*, J. Bintliff (ed.), BAR International Series 666, Oxford, 201-213.
- BURKERT, W. 1975. "Resep-Figuren, Apollon von Amyklai und die "Erfindung" des Opfers auf Cypern", *Grazer Beiträge*, 4, 51-79.
- 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, London.
- BYRNE, M. 1991. *The Greek Geometric Warrior Figurine. Interpretation and Origin*, Louvain-La-Neuve.
- CALAME, C. 1977. *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol I y II, Rome.
- CALLIGAS, P.G. 1992. «From the Amyklaion», en *Philolakon. Lakonian Studies in honour of H. Catling*, J. Motyka Sanders (ed.), London, 31-48.
- CARR SOLES, M.E. 1976. *Aphrodite at Corinth: A Study of the Sculptural types*, Ann Arbor, Michigan y London (Ph.D. Microfichas).
- CARTLEDGE, P. 1979. *Sparta and Lakonia. A regional history 1300-362*, London.
- 1992. "Early Lakedaimon: the making of a conquest state", en J.M. Sanders, ed., *Philolakon. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, Oxford, 49-55.
- 1998. "City and chora in Sparta: Archaic to Hellenistic", en *Sparta in Laconia*, W.G. Cavanagh y S.E. C. Walker (eds.), London, 39-54.
- CATLING, R.W.V. 2002. ""The survey area from the early iron age to the classical period (c.1050-c.300 BC)", en *The Laconia Survey, vol., I. Methodology and Interpretation*, Annual of the British School at Athens, suppl., Vol. 26. , W. Cavanagh et al., eds., London.
- DIETRICH, B.C. 1978. "Some evidence from Cyprus of Apolline cult in the Bronze Age", *RhM*, 121, 1-18.
- FAUSTOFERRI, A. 1996. *Il trono di Amyklai e Sparta. Batykles al servizio del potere*, Napoli.
- FLEMBERG, J. 1991. *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991
- 1995. "The Transformations of the Armed Aphrodite", en *Greece and Gender*, B. Berggreen y N. Marinatos (eds.), Bergen 1995, 109-122.
- FORNIS, C. 2003. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona.
- FORTUNELLI, S. 1999. "Potere e integrazione nel programma chiloniano: il tempio di Athena Chalkioikos sull'Acropoli di Sparta", *Ostraka*, 8, n.2, 387-405.
- GIANNELLI; G. 1963. *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze.

- GRAF, F. 1984. "Women, War and Warlike Divinities", *ZPE*, 55, 245-254.
- 1985. *Nordionische Kulte*, Roma.
- 2000. "The Locrian Maidens", *Oxford Reading of Greek Religion*, R. Buxton, ed., Oxford, 250-270 (publicado por primera vez en *SSR*, 2.1, 1978, 61-79).
- JEANMAIRE, H. 1939. *Couroi et Courètes*, Lille.
- JULIIS, E.M. de, 2000. *Taranto*, Bari.
- KARAGEORGHIS, J. 1977. *La grande déesse de Chypre et son culte à travers l'iconographie, de l'époque néolithique au VIème s.a.C.*, Lyon.
- LANGDON, S. 1998. «Signifiant Others: the Male-Female Pair in Greek Geometric Art», *AJA*, 102, 251-270.
- LIPINSKI, E. 1987. "Resheph Amyklos", en *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millenium B.C.* Proceedings of the conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985 (*studies phoenicia*, 5), E. Lipinski (ed.), Leuven, 87-99.
- 1995. *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- LIPPOLIS, E. NAFISSI y M. GARRAFFO, S. 1995. *Culti greci in Occidente*, 1. *Taranto*, Taranto, 179-180.
- MAIER, F.G. 1979. «The paphian shrine of Aphrodite and Crete», *The relations between Cyprus and Crete, ca. 2000-500 B.C.* (Acts of the International Archaeological symposium. Nicosia 1978), Nicosia, 228-234.
- MALKIN, I. 1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.
- 1994. *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge.
- MARINATOS, N. 1998. "Goddess and Monster", *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, (marzo 1996), B.G. F. Graf (ed) Teubner, Stuttgart und Leipzig, 114-125
- 2000. *The Goddess and the warrior. The naked goddess and Mistress of Animals in early Greek religion*, London, New York.
- MASSON, O. 1960. "Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre", en *Elements orientaux dans la religion grecque*, Colloque de Strasbourg, 1958, Paris, 129-142.
- MORRIS, S.P. 1992. *Daidalos and the Origin of Greek Art*, Princeton.
- MOSSÉ, C. 1983. *La Femme dans la Grèce antique*, Paris.
- MUSTI, D. 1988. "Sul ruolo storico della servitù ilotica. Servitù e fondazioni coloniali», *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*, Padova, 151-172
- MUSTI, D. y TORELLI, M. 1991. *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma (Fondazione Lorenzo Valla-Arnaldo Mondadori editore).
- NAFISSI, M. 1991. *La Nascita del Kosmos. Studi sulla Storia e la Società di Sparta*, Perugia.
- 1997. "Rapporti fra le poleis e dinamiche interne nelle tradizioni mitico-storiche: Siri-Eraclea e Taranto", en *Mito e Storia in Magna Grecia* (Tai del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 4-7 ottobre, 1996), Tarento, 305-322.

- NAPOLITANO, M.L. 1987. «Le donne spartane e la guerra: problemi di tradizione», *Annali Istituto Universitario Orientale. Sezione di Archeologia e storia antica*, 9, 128-144.
- OSANNA, M. 1990. "Sui culti arcaici de Sparta e Taranto. Afrodite Basilis", *PP*, 45, 81-94.
- PARKER, R. 1988. "Demeter, Dionysos and the Spartan Pantheon", en 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, 99-193.
- PEMBROKE, S. 1970. "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation e deux colonies grecques", *Annales (ESC)*, 25^e année, n° 5, 1240-70.
- PERLMAN, P. 2000. «Gortyn. The First Seven Hundred Years (Part I)», *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to M. H. Hansen on his Sixtieth Birthday, August, 20*, P. Flensted-Jenses, T. H. Nielsen, L. Rubinstein (eds.), 59-89.
- PETTERSSON, M. 1992. *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdiai and the Karneia*, Stockholm.
- PIRENNE-DELFORGE, V. 1994. *L'Aphrodite grecque*, Kernos suppl., 4, Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, V y C. BONNET, 1999. «Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen», en *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen en l'honneur de F. Cumont*, Rome, 25-27 Septembre, 1997, Turnhout, 249-273.
- PLACIDO, D. 1994. «Los lugares sagrados de los hilotas», en J. Annequin y M. Garrido-Hory eds., *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dependence*, Actes du XX^e colloque du GIREA-Besançon, 4-6 novembre 1993, Paris 1994, 127-135.
- POLIGNAC, F. 1996. *La naissance de la cité grecque*, Paris (edición revisada de la editada en 1984).
- PUGLIESE CARRATELLI, G. 1990. "Per la storia dei culti di Taranto", en *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna, 184-185 (publicado por primera vez en Atti XVIII Convegno Magna Grecia (Taranto 1978), Napoli, 1979, 221-229).
- PUHVEL, J. 1964. "Eleuther and Oinoâtis : Dionysiac Data from Mycenaean Greece", en E.L. Bennet, Jr. ed., *Mycenaea Studies*, Proceedings of the Third International Colloquium on Mycenaean Studies, 1962, Madison, 161-170.
- ROUSSEL, D. 1976. *Tribu et Cité*, Paris.
- RUDHARDT, J. 1975. "Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite", en *Chypre des origines au moyen-age, Seminaire interdisciplinaire Semestre d'été 1975, Univ de Genève*, Genève, 109-154.
- SARTORI, F. 1992. „Ancora sulle dediche a Demetra in Eraclea Lucana“, in AA.VV. *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon, vol. VI, 269-277.
- SAVALLI, I. 1983. *La donna nella società della Grecia antica*, Bologna.
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. 1974. «The votum of 477/6 B.C. and the foundation legend of Locri Epizephyrii, CQ, 24, 186-198.

- TORELLI, M. 1977 "Il Santuario greco di Gravisca, *PP*, 32, 398-458.
- 1977b. "I culti di Locri", *XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarento 1976*, Napoli, 147-156.
- VALDÉS, M. 2003. "El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanías", *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité*, 2, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon, 291-323.
- 2005. *EL papel de Afrodita en el alto arcaísmo: política, guerra, matrimonio e iniciación*, Mesina (anejos de Polifemo).
- VIDAL-NAQUET, P. 1981. *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- VILLING, A.C. 1997. «Aspects of Athena in the Greek Polis: Sparta and Corinth», en *What is a God? Studies in the nature of Greek Divinity*, A.B. Lloyd (ed.), London, 81-100.
- WEST, M.L. 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- WOODWARD, A.M. 1928-29. "Sparta. Votive Inscriptions from the Acropolis", *ABSA*, 30, 241-254.

EL FALSO JURAMENTO Y SUS CONSECUENCIAS SOCIORRELIGIOSAS
EN LAS INSCRIPCIONES DE CONFESIÓN LIDIOFRIGIAS

ARMINDA LOZANO

Universidad Complutense

ARYS, 7, 2006-2008, 83-100 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Dentro del contenido de las llamadas inscripciones de confesión y expiación procedentes del ámbito minorasiático lidiofrigio, el estudio propuesto analiza uno de los “pecados” que con mayor frecuencia se repiten: el falso juramento, es decir, la afirmación realizada ante la divinidad a sabiendas de no ser verdad. Las causas que pueden dar origen a ello son de índole variada, analizándose las más frecuentes de cuantas aparecen en estos textos, a través de ejemplos particularmente destacados, que ayudan asimismo a mostrar tanto los procedimientos seguidos por las víctimas de tales perjurios para pedir a la divinidad los correspondientes castigos, como su tipología, personas afectadas, etc. Este análisis resulta iluminador para penetrar en las concepciones religiosas de las zonas rurales de Asia Menor y el papel preponderante que en tales comunidades tienen los dioses, esto es, los templos y sus sacerdocios.

ABSTRACT

The proposed study analyses one of the “sins” that appears more often in the inscriptions related to confessions and expiations of the lidio-phrygich minorasiatic area, which is the false oath, that is, a false affirmation made before a divinity. The reasons for this perjury are varied and this study will analyze those more commonly used in the texts by way of relevant and outstanding examples. This method will also serve to demonstrate the procedures followed by the victims of such perjuries in order to receive the applicable punishments by the divinity, as well as the typology, those people affected by, etc. This analysis will allow gaining insight into the religious perceptions in rural areas of Minor Asia and the prominent role played by the gods, that is, the temples and priesthood in these communities.

Fecha de recepción: 23/03/09

Fecha de aceptación: 26/04/10

Dentro del grupo de las llamadas inscripciones de confesión lidiofrigias y al hilo de la temática general de este encuentro, me voy a centrar en la consideración de uno de los aspectos de la falsedad, inserto en el marco de las relaciones entre dioses y fieles: me refiero al perjurio o falso juramento, uno de los pecados que con mayor frecuencia comparece en este contexto.

Aunque son muchas ciertamente las cuestiones suscitadas por este grupo de epígrafes, imposibles de ser abordadas en esta intervención, haré sólo en principio una consideración general previa sobre su contenido. Desde un punto de vista formal, el esquema de tales textos es similar en todos ellos, aunque la explicación de cada una de las partes-es decir, tipo de falta realizada, circunstancias concurrentes, los implicados en ella, etc.- pueda variar en extensión. En cualquier caso, el motivo que justifica la erección de la estela es casi siempre la comisión de una falta, a cuyo reconocimiento el autor se ve obligado por la intervención punitiva de la divinidad, manifestada en forma de enfermedad o cualquier otro castigo, enviada tanto a él mismo como a cualquier otro miembro de su familia. Al comienzo se suele mencionar la fecha de su realización con la cita del año y mes, seguida del nombre de la divinidad o divinidades invocadas y de la identificación del devoto. Respecto a las divinidades, se trata de deidades locales, cuyos nombres aparecen ya sincretizados con los griegos, pero de origen autóctono como puede reconocerse a través de los epítetos de carácter local de que son portadoras, derivados habitualmente del nombre de las aldeas.

Así pues y en consonancia con la calificación global de estas inscripciones, se recogen en ellas la confesión de delitos o faltas de diferente naturaleza hecha ante la divinidad por los “pecadores” que acuden a ella y que no son normalmente sino miembros de la comunidad aldeana donde está ubicado el templo.

En cuanto al origen y significado de la “declaración de culpabilidad” o “confesión” - acción expresada en los epígrafes mediante el verbo griego *homologeîn* o *exhomologeîn*-y pese a las objeciones que puedan ponerse acerca de la antigüedad en Anatolia de esta práctica¹, resulta difícil a nivel explicativo descartar la actuación en ella de la tradición religiosa propia de dichas regiones, sin la cual las causas de la súbita aparición de la “confesión” no se justifican. Añádase a ello además, que forma parte importante de los usos religiosos propios del Cristianismo, cuyos textos presentan indudables concomitancias con los paganos, al menos en lo relativo a la utilización de un tipo de lenguaje muy similar², sin que ello

1 R. P. Petazzoni, *La confessioni dei peccati*, vols. I-III, Bolonia 1929-1936,

2 Es claro que el lenguaje cristiano se configuró en parte sobre el legado del paganismo, un hecho

implique en absoluto una influencia de éste sobre aquellos³. En conjunto, parece que sería necesario admitir la existencia en Oriente de esta clase de manifestaciones dentro de las prácticas religiosas tradicionales. Otra cuestión es dilucidar dónde estarían los focos de dichos usos culturales, si es que puede hablarse en estos términos, y la dirección de su propagación.

Uno de los rasgos básicos y característicos de estos textos es, como se ha mencionado, la corresponsabilidad de los delitos, de cualquier índole que fueran ellos, hasta el punto de poder afectar sus consecuencias no sólo a su autor sino a cualquier miembro de su entorno familiar. Esta situación representa ciertamente una creencia básica, muy difundida no sólo en el Oriente mediterráneo sino en el mundo griego, cuya plasmación se encuentra tanto en el ámbito de lo religioso, como también a nivel profano, según nos demuestra, por ejemplo, la legislación arcaica griega, conocida especialmente en Atenas, así como determinados aspectos de la ideología religiosa griega⁴. Aludo particularmente con ello al concepto de *miasma* o mancha derivada del olvido o falta de cumplimiento de un deber religioso, considerado frecuentemente como transmisible y de ahí potencialmente colectivo⁵.

Los epígrafes con mención de perjurios son interesantes no sólo por lo que significan en sí mismos, sino porque nos permiten conocer las motivaciones de tales falsos juramentos⁶, las cuales constituyen a su vez una corroboración indirecta de la naturaleza del perjurio como trasgresión también de carácter profano. Es en esta vertiente donde se insertan las apelaciones o peticiones de justicia a la divinidad realizadas por las personas perjudicadas con objeto de perseguir y castigar a los culpables. Entre las motivaciones más frecuentes, habituales para formular tales peticiones, figuran los robos y las deudas: el deudor, en efecto, jura por los dioses citados en cada caso haber devuelto el préstamo mientras el acreedor niega haberlo recibido. Obviamente, cuando se demuestra la falsedad de una u otra declaración, al haber sido hecha mediante un juramento-falso- por los dioses, quien la hace es reo de perjurio. Veremos más abajo alguno de estos textos con detalle.

en el que Asia Menor participaría como zona de contacto entre grupos distintos. G. Petzl, *BIWK* VII, n.2 señala los puntos comunes entre los documentos paganos y cristianos. Asimismo, véase el estudio de S.C. Barton y G. H. R. Horsley, "A Hellenistic Cult Group and N. T. Churches", *JAC* 24, 1981, 7-41.

3 Para este tema, cf. H. J. Klauck, "Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament", en H. Cancik, - H. Lichtenberg - P. Schäfer, *Geschichte, Tradition, Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen 1996, 63-87. Respecto a las comparaciones con el Cristianismo, se trata de un debate surgido inmediatamente tras la publicación de las inscripciones de confesión y expiación lidiofrigias, en el cual los investigadores han adoptado posiciones distintas, favorables unos, en contra otros.

4 R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 198-205; W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996, 108-113

5 Cf. R. Parker, *Miasma*, 218-9

6 Hay algún texto breve donde sólo se explicita la comisión de este pecado y el nombre de su autor. El epígrafe y el soporte en que aparece inscrito constituye el testimonio de ello, pero sin ofrecer ningún otro dato: así *BIWK* 2 (Artemidora); también la n°52, dedicada a Men, recuerda simplemente la liberación del falso juramento.

El acto que motiva estos documentos tal y como podemos reconstruirlo no debió ser, sin embargo, tan sencillo, pues parece evidente que no ha de verse en estas confesiones acciones voluntarias al estilo de lo que estamos acostumbrados en el mundo cristiano, sino forzadas de alguna manera por la propia divinidad. Su intervención se traducían en la persecución del pecador, manifestada de múltiples maneras, como enfermedades, accidentes, muertes, malas cosechas etc., sufrido todo ello tanto por el responsable de la falta como por los miembros de su entorno familiar y que se iban sucediendo hasta aparecer claro al autor del pecado la necesidad de acudir al templo y preguntar al dios la causa de tales desgracias, pedir su ayuda y poder así finalmente alcanzar su neutralización, esto es, el perdón divino. En ese punto, la divinidad interpelada emitía un dictamen, donde daba a conocer al devoto la causa de su enfado y el modo de lograr la expiación de la falta.

Tal clase de comunicación y revelación de los designios divinos se hacía mediante la utilización de distintos sistemas, similares a los conocidos en aquellos cultos, como los de carácter sanador, por ejemplo, donde la intervención del dios era requerida, tales los oráculos, sueños o mensajeros. Tras ello, una vez cumplidas las órdenes divinas, se llegaba al restablecimiento de las normales relaciones entre dios y fiel⁷.

El interés fundamental que para nosotros tiene esta documentación tan especial reside en el hecho de ser un producto de los campesinos del interior minorasiático,

7 La publicación más reciente y completa hasta la fecha es la de G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens (Epigraphica Anatolica 22)* Bonn, 1994 (BIWK): su autor, además de la traducción de cada epigrafe, aporta unos excelentes comentarios. Para la publicación de los textos que siguen apareciendo hay que acudir a las revistas especializadas, especialmente *Epigraphica Anatolica*. De entre los estudios dedicados a este grupo epigráfico citaré únicamente algunos de los que me parecen más notables, como el monográfico de F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Munich 1913, que pese a su antigüedad sigue siendo útil tanto por el material allí recogido como por los comentarios del autor; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vols. I-IV Wiesbaden 1957-63; E. Lane, *Corpus Monumentorum Religiones Dei Menis*, I-III, EPRO 19, Leiden 1976, especialmente los comentarios de vol. III (*Interpretations and Testimonia*), pp. 17 ss.; P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostsydien, Denkschriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 1962; H. W. Pleket, *Religious History as the History of Mentality*, en H. S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious Mentality in the ancient World*, Leiden 1981, pp. 152-192; *Idem*, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", en C. A. Faraone-D. Obbink, *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford 1991, pp. 60-106; St. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor I-II*, Oxford 1993, especialmente cap. II, 11 *Rural Anatolia* pp. 170-198; M. Rick, "The appeal to justice in the Lydian confession-inscriptions", en E. Schwertheim, *Forschungen in Lydien (Asia Minor Studien 17)*, Bonn 1995, pp. 67-76; M^a P. de Hoz, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Asia Minor Studien 36, Bonn 1999; A. Chaniotis, "Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens", en G. Thür and J. Velissaropoulos-Karakostas (eds.), *Symposium 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu 1-5 September 1995)*, Colonia, Weimar 1997, pp. 353-84; R. Gordon, "Social control in the Lydian and Phrygian "confession" Texts", en L. Hernández Guerra-J. Alvar Ezquerro (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid 2002 (2004), pp. 193-203; A. Chaniotis, "Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor", en St. Colvin (ed.), *The Greco-roman East. Politics, Culture, Society*, Yale Classical Studies, Cambridge 2004, pp. 1-43.

habitantes de aldeas situadas en un marco geográfico limitado y homogéneo, gentes, por tanto, sencillas, que transmiten a los dioses sus preocupaciones habituales, reflejo a su vez de sus temores más acuciantes. Por lo demás, y dado que las inscripciones del ámbito rural anatolio son mayoritariamente funerarias o religiosas⁸, constituyen nuestra única fuente de información sobre los distintos aspectos de las comunidades que lo habitaban, proporcionando a los historiadores una de esas raras posibilidades de contemplar el desarrollo de la vida cotidiana de estos grupos ubicados en el citado ámbito rural, por lo demás tan difícil de conocer con detalle. Se desprende de estos textos el puesto preferente, director, que en sus vidas ocupaba el hecho religioso, algo que otorgaba a los dioses un papel fundamental y que explica su constante presencia e invocación por sus devotos.

Conviene, a su vez, realzar que, en ámbito lidiófrigio y habida cuenta del modo en que se producía, no se trataba de una cuestión privada, sino que era realmente un acto público, además de larga duración, al no quedar restringido al momento en que se producía. En efecto, las estelas en que se gravaban tales acciones quedaban expuestas en el recinto sagrado, pudiendo ser vistas y leídas por cuantos devotos visitaran el templo y tuvieran posibilidades de hacerlo⁹, lo que llevaba implícito, por consiguiente, un carácter propagandístico añadido, posiblemente su objetivo fundamental. Estos documentos eran, pues, en sí mismos instrumentos publicitarios que servían a un doble objetivo: la divulgación del culto propiamente dicho, por cuanto se exaltaban en ellos las acciones benéficas realizadas por el dios, y por otro lado, en virtud de su carácter ejemplarizante, servían de advertencia a todos los miembros de la comunidad sobre la necesidad de comportarse rectamente, observando no sólo las normas caracterizadamente religiosas, sino las de cualquier otra índole, es decir, las cívicas, básicas para la convivencia.

Así, en efecto, los delitos o malas acciones confesados pertenecen tanto al ámbito de lo religioso como al profano o civil. Entre los primeros cabe citar sacrilegios, infracciones de prescripciones rituales de obligado cumplimiento dentro de los recintos sacros, ofensas contra los dioses, incluidas aquellas que atentaban contra la propiedad sagrada etc. Carácter profano tienen otras de las faltas mencionadas, de importancia variable, tales como robos, en general pequeños hurtos, deudas, mentiras, calumnias, envenenamientos, magia etc. Que fueran cometidos de forma inconsciente o por ignorancia, no aminoraba la cólera divina, lo que implica que los delitos se valoraban por su propia naturaleza independientemente de la intencionalidad del autor. En todo caso, llama la atención la ausencia de delitos verdaderamente graves, con referencia particular a los de sangre, esto es, asesinatos, o acciones que conllevaran consecuencias similares.

⁸ Señalado por Mitchell, *Anatolia I*, p. 189, quien afirma que el mayor número de inscripciones encontradas en cualquier aldea de Anatolia son lápidas funerarias, estando en segundo término las votivas, mientras que son muy raras las de otro tipo

⁹ La cuestión relativa tanto a la escritura de estas estelas como al grado de comprensión de los textos por los fieles es absolutamente esencial para entender la trascendencia de estos documentos y su significado en el marco del proceso de integración de las comunidades autóctonas anatólicas en el mundo griego, dada la interacción de distintos elementos que en ellas tuvieron lugar.

A la par y puesto que este conjunto de epígrafes son documentos religiosos, no extraña que sean precisamente los falsos juramentos los que con mayor frecuencia aparecen recogidos, teniendo en cuenta, además, que la legislación estatal, tanto griega como romana, no penalizaba el perjurio, por entenderlo como un tipo de delito exclusivamente religioso, aunque de hecho no sea realmente así, pues con él se ofende tanto a los dioses como a los hombres¹⁰. En todo caso, su castigo quedaba reservado expresamente a la competencia divina¹¹.

Uno de los ejemplos más conocidos, siempre citado por considerarse paradigmático del procedimiento seguido en similares ocasiones, es el alusivo a la disputa que enfrentó a Escoló y Apolonio por el impago o falta de devolución de un dinero, 40 denarios, dejado en depósito o prestado al primero de ellos y no devuelto por éste¹². Su contenido es el siguiente: el comienzo sería una invocación a los dioses que ha desaparecido (sus nombres están perdidos por la rotura superior de la estela pero verosímilmente corresponden a la Meter Atimis y a Men Tiamu), tras la que se menciona la motivación citada-la disputa por el dinero:- el deudor, Escoló, se mantuvo firme en su negativa a entregarlo, jurando por los dioses invocados haber devuelto el dinero (¿con los intereses? ¿en el tiempo acordado?); como Escoló no mantuvo el acuerdo, el perjudicado, Apolonio, presentó una demanda a la diosa, la Meter Atimis. Que el juramento era falso, quedó demostrado por la muerte del primero, modo en que la diosa castigó por ello a Escoló (se utiliza el verbo *kolazo*). Tras este suceso, (la hija del difunto) fue perseguida por los dioses. Tatias “disolvió” los juramentos, (obviamente para evitar que los efectos de la cólera divina recayeran en su propia persona), alabando finalmente a las divinidades. Se producía así con este acto la neutralización del pecado, su expiación, y con ello la reconciliación con los dioses.

Como puede observarse, subsisten en los textos determinadas cuestiones oscuras, no todas desde luego de la misma importancia, cuya resolución depende en buena medida del significado atribuido a unos términos concretos, un problema en absoluto menor; habida cuenta que según como se entiendan, cambia la interpretación de todo el documento¹³. Por esa razón, las opiniones están divididas.

Siguiendo el orden del texto, el primer punto se relaciona con la frase de la lin. 8-9, referida a la devolución del dinero, y a la forma en que se hizo, es decir si con los intereses devengados o bien al plazo acordado, algo en realidad poco

10 H. S. Versnel, “Beyond cursing”, p. 75

11 Cf. A. Chaniotis, “Tempeljustiz...” p. 371 y n. 99 donde reproduce el texto del Código de Justiniano (C. Just. 4, 1, 2) con la mención alusiva a las competencias sobre perjurio. G. Petzl, *BIWK*, p. XII s. ofrece una relación de grupos de delitos atestiguados en los epígrafes.

12 *BIWK* 54, del 118-9 d. J.

13 Muy interesante para la comprensión profunda del texto es el análisis de ambos términos (*parachoreo* y *epizeteo*), de utilización muy habitual en los textos de confesión, hecho por Versnel, “Beyond Cursing” p. 78-9. De acuerdo con dicho examen, el significado de *epizeteo*, de fuertes connotaciones jurídicas, - dato éste muy a tener en cuenta para valorar el papel de los sacerdotes en este contexto- “funciona aproximadamente en tres vías diferentes” aunque no excluyentes entre sí, sino más bien complementarias. Respecto a *parachoreo*, señala simplemente alguna de sus acepciones más frecuentes en estos documentos, una de las cuales es la utilizada en el ahora revisado “entregar o ceder un derecho o reclamación legal a otra persona”

significativo en el conjunto del documento¹⁴. Más trascendente y controvertida es la frase en lin. 10-11, relativa a la cesión a la diosa (*parechosēn te theo*), pues el objeto del verbo no se especifica: ¿se refiere a la suma de dinero objeto de controversia? o ¿se trata del traspaso a la divinidad del caso?.

De aceptarse la primera hipótesis, hacia la que se decanta entre otros A. Chaniotis, -basándose en otros casos similares y en la existencia de paralelos en zonas distintas como Sicilia- significaría que la suma disputada pasaba a ser propiedad sagrada de la diosa, una costumbre que, en su opinión- indemostrable por lo demás- constituiría el trasfondo de una serie de inscripciones de confesión, donde se atestigua la entrega a los santuarios de bienes inmuebles y que, por lo abreviado del texto, no se explicita la causa que dio origen a tales donaciones¹⁵. La víctima, por lo tanto, alcanzaba una satisfacción moral y no un resarcimiento material, pero se consideraba en todo caso suficiente, pues la divinidad la había de ser vengado¹⁶.

Contra esta opinión puede citarse la de Versnel¹⁷, partidario de interpretar el término antes mencionado en sentido judicial: el perjudicado en su calidad de demandante traspasaría la totalidad del caso a la diosa para la decisión final. La cesión hecha por Apolonio debe entenderse, pues, en sentido amplio, de manera que, una vez concluido el proceso judicial, su complejión se alcanzaría con el traspaso efectivo del dinero a poder de los dioses¹⁸. Esta última consecuencia es, no obstante, indemostrable.

Por lo demás, siempre puede aducirse otra alternativa: tanto en este caso como en otros paralelos, donde nada se dice de la suerte del objeto o la propiedad que originó el llamamiento a la justicia divina, y aún admitiendo la verificación del “juicio” divino, su resultado no sería sino aclarar la verdad –en el ejemplo comentado, el reconocimiento de la correcta actuación de Apolonio- sin que ello conllevara automáticamente para la propiedad objeto de discusión un cambio de dueño, sino que le sería adjudicada a su auténtico propietario ya con todas las garantías. Sólo en aquellos casos donde se hiciera una renuncia expresa a favor de los dioses se convertiría en propiedad sagrada.

Tampoco está claro cómo se logró la anulación de los juramentos por parte de Tatias, cuestión ésta ligada obviamente a la anterior. Para un restablecimiento de la situación, parece necesario suponer la reparación de la falta cometida por su padre: ella sería la encargada de cumplir con el compromiso paterno, esto es,

14 Cf. A. Chaniotis, “Under the watchfull eyes..” p. 17 y G. Petzl, *BIWK* 54, p. 63 respectivamente

15 Cf. nota anterior. El autor hace todas las precisiones oportunas para fundamentar su postura, analizando especialmente el texto de una inscripción votiva de Kula, donde la cesión de la propiedad disputada a la divinidad, Men Axiotteno se especifica con toda claridad.

16 Cabe señalar que esta satisfacción moral no siempre aparece como lo único importante para la víctima. En algunas inscripciones votivas, los objetos o propiedades disputados no se cedían a los dioses: las personas solicitaban la ayuda de los dioses en asuntos privados, ofreciendo a cambio de ello al dios una determinada ofrenda o voto (*euché*)

17 Cf. nota 12

18 También se muestra partidaria de esta solución M. Riel, “The appel to divine justice...” p. 69, mientras Versnel expresa sus dudas respecto al traspaso efectivo de la propiedad a los dioses.

saldar la deuda, efectuando la devolución del dinero, pero no está claro a quién, si a Apolonio o si en virtud de la cesión hecha por éste, al templo. En caso de haberse producido la apropiación de tal suma por la divinidad, entonces sería la erección de la propia estela el precio del rescate, el *lytron*, tal y como figura en un buen número de estas inscripciones de confesión.

Ciertamente los mecanismos conducentes a la liberación de los falsos juramentos, eran variados. Así, una interesante cuestión conectada al perjurio, aunque no sólo a él, es la posibilidad de su resolución mediante el pago al templo de una cierta cantidad, posiblemente no fija a modo de canon, sino pactada con los devotos interesados¹⁹. Significaría esto que los templos tenían estipulado el cobro de tasas por la prestación de determinados servicios. Una de las inscripciones tomadas en consideración aquí por ilustrar distintos aspectos relacionados con los falsos juramentos menciona, en efecto, una regulación sagrada relativa a las tasas que debían pagarse al templo para la anulación de juramentos e imprecaciones²⁰. El epígrafe consta de dos partes: la primera trata de la gracia concedida por los dioses a Eudoxo, a favor de su mujer Sardion, consistente en la liberación del perjurio cometido por ella mediante el pago de nueve óbolos, una cantidad ciertamente baja que se justificaría por tratarse de una menor de edad; además, se haría cargo de los gastos de la erección de la estela donde confesaba su pecado. La segunda parte (lin.9- 12) trata de la anulación o expiación de los juramentos hechos en nombre de Axiotteno: para ello debía pagar 175 denarios, suma que valía el rescate o liberación del cetro, es decir, la anulación de maldiciones hechas contra delincuentes desconocidos mediante este sistema y del que hablaremos después.

Asimismo de la liberación de falsos juramentos tratan otros epígrafes de los aquí considerados²¹. Nos vamos a detener especialmente en dos de ellos. El primero, datado en el s. III d. J. dice así:

“Hermógenes Valerius, hijo de Apolonio, habiendo tenido que responder ante Caico y Trifón acerca del (cuidado) de las ovejas, tal y

19 Algunos epígrafes permiten, en efecto, tal suposición. Los devotos podían presentar ante los dioses sus dificultades para justificar la imposibilidad de cumplimentar deberes contraídos con los dioses, por ejemplo, votos u actos similares. Por el mismo procedimiento se lograría asimismo una rebaja en las tasas cobradas por los templos. Todo ello significa que los dioses podían considerar estas o otras circunstancias desfavorables para aminorar sus exigencias económicas. Lo mismo parece deducirse de las reclamaciones presentadas en los casos en que las faltas hubieran sido cometidas por desconocimiento. Cf. *BIWK* 61, 95

20 *BIWK* 58, del año 166-7 d. J.

21 Además de *BIWK* 34 y 52, tratados a continuación y donde el perjurio es claro, hay otro caso, el n° 39 del mismo Corpus de Petzl donde quizá pueda interpretarse también la existencia de un falso juramento, aunque dadas las lagunas existentes en el texto, no es seguro. La reconciliación con las divinidades se lograría con el ofrecimiento de la estela donde se plasmaban las manifestaciones de su poder: La inscripción n° 105, un altar con la representación de dos dioses de pie, *Hosios kai Dikaios* es otro ejemplo de perjurio: sus autores Telesforo y Hermógenes hacen la dedicatoria confesando dicha falta y erigieron la estela para dar fe del hecho. Otra mención simple de anulación de perjurio, *BIWK* 102 está recogida en una estela del s. III, conservada sólo fragmentariamente: su autor, Thalamos, la dedica a Zeus Orkamanites para anular el perjurio cometido por su mujer que permitiera su reconciliación con la divinidad.

como fue dictaminado, Hermógenes juró que no descuidó (es decir, no dejó de prestarles los cuidados debidos) el rebaño de Caico. Pues bien, desconociéndolo, juró por la divinidad. Ésta le mostró sus poderes y castigó a Hermógenes y lo hizo enviándole daños, ocasionando la muerte de su buey y su asno. Y como Hermógenes perseverara en su desobediencia, (la divinidad) causó la muerte de su hija. Entonces deshizo el juramento. Nosotros, Afia y sus hijos Alejandro, Átalo, Apolonio y Amión hemos erigido la estela y en ella hemos escrito las manifestaciones del poder del dios y desde ahora lo alabaremos”.

El contenido del epígrafe recoge, por tanto un procedimiento legal, en virtud del cual al citado Hermógenes, responsable del cuidado de los rebaños de Caico y Trifón, se le exigió mediante dictamen judicial que hiciera un juramento ante la divinidad, corroborando que tales cuidados se habían efectuado correctamente, con el objetivo obvio de reforzar la veracidad de lo atestiguado por Hermógenes. Éste lo cumplió “desconociéndolo” (¿el verdadero contenido de dicho juramento?, ¿el objetivo perseguido?). Dado que no era cierto lo afirmado por Hermógenes y había hecho, por tanto, un juramento falso, se manifestó de inmediato la irritación del dios por la ofensa cometida, castigando al responsable en la forma explicitada en el texto ²².

De este texto merece destacarse el término (en lin. 4) *ekrithe* que alude a la emisión de un dictamen de carácter judicial, lo cual plantea una de las cuestiones más interesantes y significativas del conjunto de estos documentos: el templo como lugar donde se impartía justicia. Sin entrar en profundidad en este tema, estudiado recientemente por Chaniotis o Ricl entre otros, parece claro que no puede hablarse con propiedad de juicios, lo que implica que en este ámbito rural, los templos no desplazaban a las autoridades civiles competentes en estos asuntos judiciales. A todo lo más que podemos llegar es a ver en ellos una especie de primera instancia ante la que acudirían los lugareños para resolver sus problemas, por cuanto los templos eran los lugares más inmediatos a que tenían acceso y cuyo ascendiente sobre estas comunidades rurales era inmenso, no sólo en virtud de las dependencias económicas que pudieran tener de ellos, sino por su autoridad moral, todo lo cual los convertía en auténticos referentes para la población, tenidos en cuenta para toda suerte de problemas cotidianos, tal y como nos dan cuenta estas inscripciones²³. A su vez, y para determinados delitos como el perjurio u otros relacionados con cuestiones puramente religiosas no existiría más jurisdicción que la religiosa, de manera que el tratamiento y resolución de estos casos correspondería en exclusiva a los templos.

El otro epígrafe aludido donde es cuestión de la disolución de un falso juramento es un texto breve, datado en el s. II d. J. (en 173-4 o 119-120):

²² *BIWK* 34, s. III d. J. La traducción de *agnoesas* (lin. 6) es dudosa: Petzl considera este participio como referido al desconocimiento por parte del autor del juramento del verdadero contenido del asunto, pero también puede considerarse que se refiera a un juramento falso pero involuntario.

²³ Cf. obras citadas en n. 1 especialmente los estudios de A. Chaniotis, “Tempeljustiz “Under the watchfull eyes” y M. Ricl, “The appel to divine justice; H. S. Versnel, “Beyond Cursing”. Ellos a su vez dan cuenta de los trabajos y puntos de vista anteriores.

“Ante Men *eg Diodotou* Diogas Kondon, hijo de Diógenes, me he liberado de mi perjurio”

La mención escueta de este delito, está expresada mediante el verbo griego *lyo* “disolver, desatar”. La liberación de tal acción fue dedicada a Men por su autor Diogas Kondon, hijo de Diogenes²⁴. Nada se explicita de la causa del juramento, pero podemos suponer que el interesado, además de la erección de la estela, testimonio del hecho, pagó alguna tasa al templo para lograr la anulación del perjurio. Según hipótesis de Chaniotis, las inscripciones lidiofrigias donde se emplea este término u otros emparentados con significado similar aludirían al pago de estas tasas a los templos, a cambio de la realización de determinadas prácticas y servicios: además de la anulación de juramentos, serían requeridas también por otros actos, tales como la deposición en los santuarios de maldiciones o imprecaciones, por certificaciones y depósitos de testamentos contratos y, en general, transacciones de cualquier tipo²⁵.

Asimismo por la representación contenida en este mismo monumento, de factura reseñable tanto por la impecable ejecución de la grabación del texto, como por el relieve, podemos intuir algún dato de este proceso: en él aparece el dios Men, con creciente lunar a su espalda, del que sobresalen hacia arriba sus dos extremos, llevando en la mano derecha un cetro²⁶. Se trata probablemente de una representación estereotipada, un modelo cliché del dios, pero no puede dejarse de lado la simbología atribuida al cetro, protagonista de una determinada clase de procedimientos realizados en los templos, donde el cetro, con toda su carga simbólica, era elemento fundamental.

Las inscripciones anteriormente analizadas nos dan idea de hasta qué punto era habitual el recurso al llamamiento a los dioses por la víctima de cualquier falta, rasgo éste que se encuentra atestiguado no sólo en las zonas de referencia aquí, sino en otros ámbitos del mundo helenístico griego y también en Roma, como ha estudiado Versnel con detalle²⁷. Las quejas por las ofensas cometidas eran presentadas públicamente bien por un particular, lo más frecuente, o por toda una comunidad²⁸, lo cual se traducía en una maldición de la divinidad contra el desconocido autor de tales malas acciones o delitos. Este procedimiento es descrito como “colocar el cetro”, sistema que hacía visible el poder de la divinidad a través de su símbolo: el delito era así transferido a la autoridad judicial de los dioses, para poder identificar y castigar al culpable. Dicha acción tenía lugar en una ceremonia asimismo pública, en la cual la colocación del cetro suponía el acto ritual introductorio a la parte judicial.

24 *BIWK* 52, año 173-4 d. J.

25 Cf. P. Herrmann-E. Varinlioglu, “Theoi Pereudenoí. Eine Gruppe von Weihungen und Sühneinschriften aus der Katakakaumene”, *EA* 3, 1984, p. 5, 7; A. Chaniotis, “Tempeljustiz” p. 375-6 Para otra documentación: *BIWK* 17; 71; *SEG* XXXIV 1211; 1219.

26 Una representación muy similar se encuentra en otro de los epígrafes que nos hablan de perjurio: *BIWK* 58. El cetro en ésta lo sujeta el dios con la mano izquierda.

27 Cf. sus estudios citados en n.1. Las inscripciones de confesión aquí consideradas no son en absoluto los únicos documentos existentes de esta práctica en Asia Menor.

28 Tal, por ejemplo, el caso de la *katoikia* de los Tazenos, cuyos habitantes en conjunto “colocaron el cetro” considerándose víctimas de una acción injusta. Cf. *BIWK* n° 35

La finalidad de todo ello no era otra que dar a conocer a todos que pesaba sobre el delincuente la maldición de los dioses, algo que indudablemente antes o después conducía a descubrir al culpable. Éste interpretaba cualquier posible adversidad o desgracia, tanto personal como acaecida a sus bienes o familiares, como el peso, esto es, las consecuencias de tal maldición, motivando que indefectiblemente antes o después se dirigiera al templo para consultar a los dioses por las causas de dichas desgracias y el modo de efectuar la consiguiente expiación. La investigación del caso efectuada seguidamente por los sacerdotes resolvía por último la cuestión. Que el procediendo tenía éxito, se deduce de los testimonios conservados que nos dan fe de ello. Sólo citaré algún caso sobresaliente.

Así aquel donde se da cuenta del robo de un manto en el baño público, devuelto posteriormente por el procedimiento descrito. Se trata de una estela en la que está representado el dios Men, y a su derecha el manto objeto del robo, cuyo texto dice así:

“Grande es Men (Meis) Axiotteno el cual reina en Tarsi. Puesto que el cetro había sido colocado a causa de que alguien había sustraído algo del baño, castigó el dios al ladrón, aunque sólo había sido robado un manto y motivó que él (el ladrón), transcurrido algún tiempo, llevara el manto al dios e hiciera una confesión (de culpabilidad). El dios ordenó entonces a través de un ángel vender el manto y que se escribiera en una estela la manifestación de su poder”.

Aunque breve, el contenido de este epígrafe transcribe de modo bastante sucinto los elementos sustanciales: tipo de delito, castigo de la divinidad al culpable, confesión de éste a la divinidad, reparación o expiación y las órdenes del dios acerca del modo de ejecutarla²⁹.

Otro caso recuerda el robo de tres cerdos³⁰. La inscripción contiene las siguientes partes: en primer lugar, el encabezamiento, invocación a la Meter Anaitis, señora de Azita, a Men (Meis) Tiamu y a las manifestaciones de ambas (ls. 1-3). Sigue a ello la exposición del caso: Hermógenes y Apolonio, hijos de Apolonio Midas, cuando tres cerdos pertenecientes a Demaineto y Papias, ambos de Azita, se escaparon del corral de Syro, Hermógenes y Apolonio los unieron a su ganado, apacentado por un esclavo de cinco años, tras haberlos conducido lejos, hacia sus propiedades (ls. 4-12). Al recabar información sus dueños legítimos Demaineto y Papias, ellos (Hermógenes y Apolonio), mostrando una cierta antipatía, no admitieron el hecho. Fue entonces cuando fue colocado el cetro de la diosa y del señor de Tiamos y la diosa les mostró sus poderes, puesto que no lo confesaron: Hermógenes encontró la muerte, tras lo cual su mujer, su hijo y Apolonio, el

29 Cf. *BIWK* n° 3

Otro caso, quizá parecido, es el de la inscripción *BIWK* 103, aunque el estado fragmentario del epígrafe tan sólo permite atisbar la realización de un falso juramento relativo asimismo a ganado, anulado mediante la erección de la estela (ς). El contexto se ha perdido, pero en la piedra se conserva un relieve donde puede verse un mulo y sobre él la representación de un dios barbado.

30 *BIWK* 68. Su editor, G. Petzl, ofrece en el comentario las distintas interpretaciones de los términos o frases más reseñables del epígrafe.

hermano de Hermógenes se reconciliaron con los dioses, ofrendando (la estela) como testimonio y alabándolos unto con sus hijos (ls. 13-24)”³¹.

Asimismo la colocación del cetro podía hacerse cuando alguien intentaba demostrar su inocencia ante acusaciones calumniosas. Este es el objeto que aparece narrado en otra conocida inscripción de confesión³², que, a su vez, ilumina alguno de los aspectos mencionados. De acuerdo con el contenido del epígrafe, Tatia era considerada por la gente de su entorno culpable de haber causado la locura a su hijastro Iucundus mediante la ingestión de una poción, dada por ella. Para defenderse de tales imputaciones, Tatia colocó el cetro y depositó imprecaciones en el templo, aún a sabiendas de su culpabilidad. Por esta razón, los dioses le dieron un castigo al que no pudo escapar (la muerte). También su hijo Sócrates sufrió una suerte parecida, pues murió por un accidente fortuito. Fueron los nietos de Tatia los que finalmente anularon el cetro y las maldiciones hechas en el templo, erigiendo la consabida estela, en la cual dejaron constancia explícita de los poderes de los dioses.

En este caso, la colocación del cetro suponía una declaración pública de inocencia que implicaba, de atenernos a los resultados, la comisión de perjurio, por más que tal falta no se explicita con el término habitual, una omisión justificada por la propia situación: en las circunstancias descritas, en efecto, no sería necesario pronunciar juramentos *expressis verbis*, al entenderse que estaban implícitos en una acción donde los dioses eran puestos como testigos. En todo caso, el móvil de la autora para la ejecución de las citadas acciones era la reparación moral, es decir, pretendía recuperar su honor, deteriorado por un acto del que se proclamó públicamente, aunque en vano, inocente.

Una mezcla de faltas de distinta clase aparece en la confesión de un esclavo Nik- (¿Nicéforo?), donde se declara culpable de “haber cometido perjurio a propósito de las palomas, (¿negando su robo?), de una transgresión (consistente) en haber penetrado en el recinto sagrado, y haber robado un animal de los pertenecientes a Demetrio. Podemos preguntarnos si sería admisible suponer, dado el contexto, que a estos delitos se uniera el de sacrilegio por tratarse de acciones (robos) contra propiedades sagradas. Junto a ello se alude a un acto de desobediencia, consistente en que el esclavo desoyó un mandamiento de la divinidad, comunicado directamente a él: ésta le ordenó no dar la libertad a su dueño (es decir, el documento de manumisión), pese a lo cual el esclavo se la dio “habiéndose sentido perseguido por todos lados” por su *kyrios*. El dios le castigó muchas veces por las faltas cometidas. Sigue a esto otra orden divina dada a través de sueños, de difícil interpretación y que de acuerdo con uno de sus comentaristas, Cameron, haría referencia a la violenta abducción de un esclavo, acogido quizá al asilo del templo o refugiado en un lugar adecuado para ello³³. En general, no es fácil

31 Otro caso, quizá parecido, es el de la inscripción *BIWK* 103, aunque el estado fragmentario del epígrafe tan sólo permite atisbar la realización de un falso juramento relativo asimismo a ganado, anulado mediante la erección de la estela (¿). El contexto se ha perdido, pero en la piedra se conserva un relieve donde puede verse un mulo y sobre él la representación de un dios barbado.

32 *BIWK* 69, del año 156-7

33 A. Cameron, *Harv. Theolog. Revue* 32, 1939, pp. 155-178, nr. 4

encontrar explicación satisfactoria para el contenido de esta inscripción donde sólo las faltas cometidas se presentan con cierta claridad.

Aparte de esta clase de delitos que acaban de ser analizados y con los que el perjurio aparece asociado del modo ya visto - robos, calumnias, deudas etc.-, perseguibles por su naturaleza profana por la legislación estatal, en calidad de pecado religioso lo vemos inserto también en contextos que contemplan faltas de esta misma índole. Así en la confesión de culpabilidad realizada por un tal Aurelio Soterco, hijo de Demóstrato, castigado por los dioses, donde avisa a todos que “nadie debe entrar en el recinto sagrado en estado de impureza, ni cometer perjurio ni practicar el acto sexual”, confesando él mismo haber tenido relaciones sexuales con Gaia en el lugar (*chorion*) sagrado³⁴. Como curiosidad, citar la representación en la piedra de un modo bastante esquemático de la parte inferior de dos piernas con los pies hacia la derecha y junto a ellas, los órganos sexuales masculinos, una manera de expresar gráficamente el contenido de las prohibiciones mencionadas. Asimismo, la impureza ritual figura junto al perjurio en otra estela donde hace su confesión Sosandro Hierapolita: siendo culpable de dichas transgresiones fue castigado por la divinidad. Su ejemplo debía servir como advertencia para otros de no despreciar al Laermenio (lógicamente sus mandamientos), siendo la estela el testimonio de ello. La impureza aludida hace referencia lógicamente a la no observación de tales prescripciones para acceder al recinto sagrado (*anagnos iseltha is to synbomon*).

Lo hasta aquí expuesto constituye una ilustrativa ejemplificación del modo en que el perjurio era considerado, cómo se penalizaba y la variedad de contextos donde podía insertarse. Pero, además, en función de los datos obtenidos con este análisis, es posible hacer otras consideraciones sobre las que interesa insistir por su trascendencia.

La primera de ellas es la relativa a publicidad de las confesiones. Como se ha podido comprobar al analizar algunos de los documentos, las expiaciones de los pecados se lograban mediante variados sistemas, como el pago de tasas etc., cuyo único componente fijo era la dedicación de una estela con la relación de delitos cometidos por su autor, especificándose o no, según los casos, las circunstancias en que se habían producido. Su finalidad ejemplarizante o moralizante, tal como se ha comentado anteriormente, es obvia, puesto que los visitantes de estos templos dedicados a las divinidades locales de las aldeas lidiofrigias podrían comprobar a través de ellas la actitud de los dioses y en qué medida era necesario mantener unos comportamientos rectos para evitar la cólera de los dioses y sus nefastas consecuencias sobre los mortales.

Pero, además, estas consideraciones ponen de relieve particularmente lo arraigado de la creencia en la eficacia de la justicia divina: todos los que se atrevían a transgredir las normas establecidas, bien fueran sagradas o profanas, sin hacer caso del poder divino, sabían del castigo que antes o después la divinidad reservaba a los infractores. De ahí la insistencia en la erección de estelas con sus correspondientes textos.

34 *BIWK* n° 110, del s. III

También, como testimonios personales de unos devotos sometidos a la voluntad divina, cuyas decisiones acataban con fe, celebrando su intervención, servían al propio tiempo para el fortalecimiento y la difusión del culto de las divinidades invocadas, pues daban fe, por un lado, de la preocupación de los dioses por los fieles de su comunidad y demostraban a la par su capacidad de intervenir en los aspectos más personales de su vida, dando pruebas, en definitiva, de su poder, algo de lo que había que dejar constancia en las estelas..

Todo ello constituye clara evidencia de la trascendencia social de lo religioso, algo que en estas aldeas minorasiáticas alcanza una fuerza especial y que es observable desde ángulos distintos. Así, alguno de los textos considerados, contiene referencias que nos permiten palpar las repercusiones en la comunidad aldeana de actos individuales, como el caso de Tatia y la supuesta inducción de la locura a su hijastro Iucundo por medio de una poción. Ya al comienzo se menciona “que era comentado por todos” el papel de la madrastra en el suceso, es decir su autoría, razón que se invoca como elemento determinante para la colocación del cetro e iniciar así un proceso jurídico religioso, sometiendo su caso a la suprema autoridad de los dioses Artemis Anaitis y Men Tiamou, con el que ella pretendía demostrar su inocencia, haciendo pública declaración de ella en el transcurso de una ceremonia asimismo pública.

Puede hablarse por tanto que sobre Tatia se ejerció una auténtica presión social, determinante para intentar salvar su honor, y con ello su papel habitual en el seno de la comunidad. El mantenimiento de la buena reputación constituía desde luego un elemento básico, vital, para los miembros de estos grupos campesinos, siendo por ello una de las motivaciones frecuentes para reclamar el concurso de los dioses³⁵ Significa esto que los miembros de la aldea ejercían un evidente control social recíproco, que suponía la marginación para los considerados indignos de formar parte del grupo, en virtud de la comisión de actos contrarios al orden social. Asimismo, y como ya se ha señalado, la presencia de audiencia en esta clase de ceremonias es un elemento importante, al ser espectadores del poder de los dioses. Por lo demás y dada la trascendencia de la parte expiatoria, constitutiva de la última parte de los epígrafes, relativa a la resolución o anulación de los delitos, puede pensarse que tuviera lugar en un acto también de carácter público, aunque no tenemos constancia de ello, pues de hecho significaba la “readmisión” del encausado en la comunidad y el restablecimiento de sus relaciones con la divinidad. No obstante, sus resultados serían de conocimiento general mediante la propia erección de la estela.

Todos estos delitos aquí considerados, junto a otros más o menos parecidos citados en otras inscripciones de confesión, repercutían severamente en el desarrollo de la vida cotidiana de estas aldeas minorasiáticas y no sólo a nivel moral: suponían la quiebra del orden establecido y es por ello por lo que se ponían en manos de la divinidad. Es claro que al obrar de esa manera estaban actuando sobre sus miembros creencias muy arraigadas, unas, características de este ámbito, otras, reconocibles en otras áreas del mundo antiguo, pero ciertamente lo que dejan al

35 Cf. *BIWK*_nº 60

descubierto es el trascendental papel que los dioses tenían para el mantenimiento del tantas veces invocado orden social. No se trata de ideas únicamente, sino de creencias con una evidente proyección práctica. La resolución de conflictos como los analizados significaba devolver a la normalidad las relaciones sociales, eliminando a través de esta justicia divina a los miembros indignos o “sanando” a la comunidad de sus elementos nocivos: se prevenían así y se evitaban disensiones internas de mayor calado que podían traducirse, por ejemplo, en delitos de sangre y en serios enfrentamientos entre grupos familiares, susceptibles de alterar gravemente la vida aldeana.

Un aspecto enormemente curioso en este conjunto epigráfico es la total ausencia de menciones referidas a sacerdotes. La narración, casi siempre en tercera persona, alguna vez en primera, está concebida de acuerdo con un esquema predeterminado, tal y como se dijo al principio, a manera de plasmación resumida de un proceso donde sólo intervenían los devotos y los dioses en una especie de diálogo personal: los sacerdotes no aparecen, pero eso ciertamente no podía corresponder a la realidad, pues cualquier actividad dentro del templo estaba organizada o dirigida por ellos.

Tampoco puede olvidarse en este terreno la presencia de los templos y su importancia no sólo religiosa sino socioeconómica en el interior minorasiático y aunque la región donde se originaron las inscripciones de confesión no sea conocida por conservar los grandes conjuntos templarios propios de otras zonas minorasiáticas como Capadocia, Cilicia, Paflagonia o el Norte de Frigia de que nos habla Estrabón, los santuarios rurales mantendrían sin duda su ascendiente sobre las poblaciones campesinas, como las propias confesiones ayudan a confirmar. Los cambios producidos en época helenística primero y romana después afectaron preferentemente a esos grandes conjuntos, pues el poder de sus sacerdotes, respaldado por su peso económico e influencia social, no podía mantenerse incólume dentro de un sistema de poder absoluto, uno de cuyos primeros objetivos era el control del territorio.

No puedo estar en absoluto de acuerdo con la opinión de Richard Gordon en esta cuestión³⁶: su consideración de este conjunto epigráfico como documentos aldeanos, emanados de las *komai* y no de los templos situados en ellas, no se corresponde con la realidad social e ideológica de la población rural que habitaba las regiones del interior minorasiático. Una ojeada a la larga pervivencia en ellas de estructuras antiguas y sobre todo a la tenaz persistencia de cultos y formas de religiosidad autóctonas permite reflexionar sobre las causas del mantenimiento de las formas tradicionales y del arraigo que tenían en la población. Las confesiones, por tanto, constituyen un valioso testimonio de la autoridad moral conservada por los templos todavía en los siglos segundo y tercero. Es más, no hay ni una sola mención de la presencia de autoridades seculares para dirimir cualquiera de los delitos testimoniados, buena parte de los cuales eran comunes y susceptibles, por

36 R. Gordon, “Social control in the Lydian and Phrygian ‘Confession’ Texts”, en L. Hernández Guerra- J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX Valladolid 7-9 de noviembre 2002, Valladolid 2004, pp. 192-203, p. 201

tanto, de juzgarse por las leyes ordinarias, lo que implica que los sacerdotes eran considerados la autoridad competente. Es necesario reconocer, no obstante, que esto puede deberse a falta de información acerca de en qué medida los individuos acudían a las autoridades judiciales competentes o no; tampoco puede excluirse el hecho de que presentarse ante la justicia divina no implicaba rechazar la secular: ambas podrían concurrir en un mismo caso. Tan sólo nos falta información sobre ello³⁷. Este punto, no obstante, merece un análisis más detallado del que ahora podemos hacer.

La no comparecencia de los sacerdotes en los textos se explica por la propia naturaleza de las confesiones: era la divinidad quien se encolerizaba ante las faltas cometidas por sus devotos, la que los castigaba por ello, para finalmente exigir a través de distintos medios la clase de expiación que se le debía. Es obvio, que la instrumentación y materialización de todo ello estaría en manos de los sacerdotes.

37 A. Chaniotis, "Under the watchfull eyes" p. 40 compara esta situación a la relación existente entre medicina secular y las curaciones efectuadas en los santuarios.

FALSAS CONSIDERACIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE
EL MAL DE OJO EN EL MUNDO CLÁSICO*

ANTÓN ALVAR NUÑO
Universidad Rey Juan Carlos
ARYS, 7, 2006-2008, 101-114 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El propósito de este artículo es el de plantear lo inconsistente que resulta clasificar la creencia en el mal de ojo dentro de dos categorías, la de la magia y la de la superstición, a pesar de que los estudios relacionados con dicha creencia han mantenido la idea de que el mal de ojo pertenece a una u otra categoría. Los estudios realizados en los últimos años sobre los conceptos de magia y superstición obligan a replantear su utilidad como categorías para la creencia del mal de ojo.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to question the classification of the belief in the evil eye as either magic or superstition, even if the modern studies about this belief have traditionally maintained the idea that the evil eye is part of one of these two categories. The works published during the last years concerning the concepts of "magic" and "superstition" make us reconsider their utility as categories for the belief in the evil eye.

Fecha de recepción: 20/06/08

Fecha de aceptación: 18/12/09

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación "Espacios de penumbra. Cartografía de la actividad mágico-religiosa en el Occidente del imperio romano" (FFI 2008-01511/FISO) financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

En los últimos años se está produciendo un renovado interés por el estudio de determinadas prácticas relacionadas con el mundo de lo sobrenatural, cuya ubicación en los principales conceptos que se utilizan en el estudio de la historia de las religiones resulta ambigua y complicada. Entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el análisis de este tipo de prácticas, que se incluían dentro de las categorías de “magia” y “superstición”, tuvo especial éxito entre los miembros de la escuela ritualista de Cambridge¹. Sus representantes abordaban el estudio de ritos apotropaicos, la creencia y comunicación con fantasmas, el mal de ojo o las maldiciones como muestras de un pensamiento primitivo que se podía constatar recurriendo a la antropología comparada. Interesaba más demostrar la universalidad de este tipo de prácticas o creencias que contextualizarlas de acuerdo con la situación histórica de cada momento.

En los últimos años, esa tendencia está cambiando, y se están llevando a cabo numerosos esfuerzos por revisar conceptos como el de “religión”, “magia” y “superstición”, y discernir que tipo de prácticas pertenecen a cada uno de esos conceptos, o si resulta lícito seguir empleándolos o no. La problemática es enorme y no es este el lugar para tratar de dar una solución. Sin embargo, sí que nos interesa prestar atención a la categorización del mal de ojo en el mundo romano puesto que, dadas sus peculiaridades, resulta escurridizo y se está manteniendo estancado dentro de las viejas categorías en las que fue ubicado en lugar de formar parte de los discursos revisionistas que se están llevando a cabo en la actualidad. Para mostrar las dificultades que existen en la categorización del mal de ojo, nos vamos a limitar a su estudio desde Plauto hasta el siglo II d.C. La limitación cronológica del estudio del a ojo supone por sí misma un cambio considerable frente a lo que se ha venido haciendo hasta ahora. Como iremos viendo, se ha tratado el a ojo como una creencia diacrónica que, aparentemente, no sufre modificaciones, pero no hay nada más lejos de la realidad². Debemos suponer que si existe aún en la actualidad es porque se ha ido adaptando a las modificaciones supraestructurales de cada región y cada periodo en los que se constata su creencia³. Por otro lado, resultaría asimismo necesario analizar con detalle su fenomenología durante el periodo de tiempo en el que lo vamos a tra-

1 Sobre este grupo, vid. ACKERMAN (1991) y VERSNEL (1993), pp. 20-32.

2 Existen algunos estudios sincrónicos sobre esta creencia, como DICKIE (1991) y (1993 a y b), pero se centran en aspectos literarios y de transmisión textual más que en aspectos sociales.

3 Cf. NORTH (1976) y LIEBESCHUETZ (1989).

tar, pero eso haría que el presente artículo se alargara enormemente⁴. Tampoco es nuestra intención aquí definir qué es el mal de ojo en el mundo romano, sino que nos vamos a limitar a presentar los ejemplos necesarios para demostrar por qué cuando se estudia el mal de ojo durante este periodo, incluirlo dentro de las categorías de “superstición” o “magia” resulta erróneo.

EL MAL DE OJO COMO SUPERSTICIÓN

El primer estudio que se llevó a cabo con respecto al mal de ojo en el Mundo Antiguo fue realizado por el filólogo alemán Otto Jahn en un artículo publicado en 1885⁵. En las primeras páginas de su trabajo se aprecia el nulo interés que suscita a finales del siglo XIX el estudio de determinadas creencias que Jahn define como supersticiones. Para Jahn, sin embargo, el estudio de estas “supersticiones” –*Ab-erglauben*– es fundamental para el conocimiento de las mentalidades antiguas y propone un método de trabajo basado en la comparación transcultural. Sus ideas son, sin duda, sugerentes, pero comete ciertas incorrecciones en su comprensión de lo que es el mal de ojo típicas no sólo en su época, sino que acabarán siendo lugares comunes en la literatura científica posterior.

Me interesa destacar aquí la que yo considero principal consideración que se debe analizar detenidamente, puesto que es un malentendido que se repite constantemente incluso en la actualidad. Se trata de clasificar de manera acrítica y espontánea la creencia en el mal de ojo como superstición. El lector de estos estudios debe comenzar por llevar a cabo una labor exegética de lo que el investigador considera por superstición. Sólo existen dos opciones; por un lado, que se aplique el significado que tiene el sustantivo en la actualidad, o que se entienda superstición tal y como se entendía en el mundo romano. Ambas opciones dejan serias dudas de comprensión.

El término superstición se emplea en la actualidad con una clara intención peyorativa⁶. Se entiende como supersticioso todo aquel comportamiento extrarreligioso que practican los individuos ignorantes e incultos frente a determinados acontecimientos naturales que no son capaces de explicar racionalmente. El calificativo de supersticioso se vuelve así una herramienta diferenciadora entre la superioridad intelectual del que lo emplea y la inferioridad del supersticioso. Si se pretende estudiar cualquier aspecto de la Historia de las Mentalidades y se tiene la intención de buscar una explicación racional a las motivaciones que inducen a construir cualquier creencia en lo sobrenatural, sea del tipo que sea, se debe evitar recurrir a terminología que señale el objeto de estudio como un

4 Cf. HERZFELD (1981): si en los estudios sincrónicos que se llevan a cabo sobre la creencia en el mal de ojo en el Mediterráneo por parte de los antropólogos se pone en tela de juicio incluso que se pueda utilizar esta expresión como categoría analítica dadas las enormes variantes que se perciben, nada hace pensar que no existieran también notables diferencias no sólo en diferentes periodos del mundo clásico, sino incluso en diferentes áreas en la misma época.

5 JAHN (1885).

6 A este respecto vid. SMITH y KNIGHT (2008). En esta obra, R. Gordon dedica un interesante capítulo a la manera en que se empleaba el término *superstitio* a finales de la República y comienzos del Principado.

ingenio subproducto cultural. Obrar de esta manera sólo hace que el investigador trate el tema de estudio de manera frívola y lo desatienda a favor de otras manifestaciones religiosas que, bien entendidas, no tendrían por qué dejar de ser consideradas también ellas supersticiosas.

Puesto que no suele ser ésta la intención de ningún investigador que se dedique al tema, sólo queda la opción de pensar que está empleando el término superstición con el significado que tenía en la Antigüedad. Si esto es así, hay que tener en cuenta la evolución semántica que tiene *superstitio* a lo largo del tiempo⁷ y ponerla en relación con la propia evolución en la creencia en el mal de ojo para discernir a partir de qué momento, cuando un autor hace referencia a *superstitiones*, está incluyendo entre ellas al mal de ojo. A grandes rasgos, se puede dividir el término *superstitio* en tres fases según su significado: con el sentido de adivinación, en el siglo III a.C.; como desviación de la religión estatal, entre el siglo I a.C. y el II d.C.; y como errónea religión practicada por los otros, entre los siglos II y V de nuestra era.

Para nuestros propósitos, no merece la pena detenerse demasiado en el primer significado con que se emplea *superstitio*; bastará con indicar algunos ejemplos, como Plauto, que emplea la palabra para referirse a un hombre que ha acertado al hacerle un comentario a otro; el aludido, sorprendido, responde: *superstitiosus hic quidem est; uera praedicat*⁸ (“ciertamente éste es un adivino; dice la verdad”); en otra comedia, para calificar a una esclava que trata de adivinar lo que hay en el interior de una caja, lo hace empleando de nuevo el adjetivo *superstitiosus*⁹. En la obra de Enio, el contenido semántico de *superstitio* ya aparece con claras connotaciones negativas, pero sigue asociado a la adivinación¹⁰.

Si se entiende *superstitio* con el sentido que se le da entre los siglos I a.C. y II d.C., podría resultar el más próximo a la concepción actual que se tiene de superstición y en el que mejor se podría incluir la creencia en el mal de ojo; un poco más adelante veremos por qué. Durante esta época, el término se emplea siempre en comparación con *religio*, y se entiende como temor a los dioses. Con este sentido lo emplea Varrón cuando afirma que “el supersticioso dice temer a los dioses, mientras que el religioso los reverencia como a los padres y no los teme como a enemigos”¹¹. Este temor puede llevar a tener creencias inapropiadas, entender la religión de manera irracional e insana¹², o practicar la religión de manera excesiva: “Dista lo mismo una persona atenta de una curiosa que una religiosa de una supersticiosa”¹³. Como malinterpretación de la religión, puesto

7 GRODZYNSKI (1974): 36-60.

8 Plaut. *Cur.* 397.

9 Id. *Rud.* 1139: *quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia, quidquid insit.*

10 Enn. *Trag.* 319 (Vahlen): *superstitiosi uates, inpudentesque harioli aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat, qui sibi semitam non sapiunt alteri monstrant uiam.*

11 Varro (Aug. *Civ. Dei* VI 9): *A superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri.*

12 Sen. *Ep.* XXII 15: *sine cupiditatibus uos genui, sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intrastis exite.*

13 Quint. *Inst.* VIII 3, 55: *Ut a diligenti curiosus et a religione superstitio distat.*

que a la naturaleza divina no es necesario temerla, el supersticioso puede ceder a prácticas y creencias que en realidad son ineficaces e inútiles.

El significado de *superstitio* vuelve a cambiar de manera clara en el siglo II de nuestra era. A partir de ese momento se emplea para designar, denigrar e invalidar a las religiones extranjeras. Antes de esta época también se repudiaban los cultos no sancionados por el Estado romano pero no se referían a ellos como *superstitiones*, sino como *prauae religiones*. Así es como Tito Livio, por ejemplo, define las bacanales¹⁴. El tránsito hacia el nuevo contenido semántico de *superstitio* ya se apunta aquí, puesto que *praua religio* se emplea igualmente en otras ocasiones como sinónimo de *superstitio*, es decir, como empleo incorrecto de la religión lícita¹⁵.

No es hasta Plinio el Joven¹⁶ cuando se comienza a emplear *praua superstitio* o *superstitio* en sustitución de *praua religio* para designar a una religión extraña, siendo esa *superstitio* en este caso el cristianismo. Además de *praua superstitio*, el cristianismo es designado como *exitiabilis superstitio*¹⁷ en Tácito, o como *superstitio noua ac malefica*¹⁸ en Suetonio. No es el cristianismo el único caso de religión no romana calificada por los autores latinos en estos términos; existen otras *externae superstitiones*¹⁹ como los ritos egipcios y judaicos²⁰ o las creencias de galos²¹ y germanos²². Posteriormente, en el proceso de imposición y consolidación del cristianismo como religión oficial del Imperio, serán las religiones no cristianas (tanto el paganismo como el judaísmo²³) las calificadas como *superstitiones*.

Aunque no es la norma para estos siglos II al V, existen autores que emplean la expresión de manera “arcaizante”, cargándola con el contenido semántico típico de finales del periodo republicano y comienzos del principado. De este modo, *superstitio* aparece asociada ocasionalmente a la magia²⁴ o la credulidad

14 Liu. XXXIX 16, 6: ...*nihil enim in speciem fallacius est quam praua religio*.

15 Liu. I 31, 8: ...*sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nec solum nullam ei oblatam caelestium speciem sed ira Iouis sollicitati praua religione fulmine ictum cum domo conflagrasset*.

16 Plin. Ep. X 96, 8: *Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam et immodicam*.

17 Tac. Ann. XV 44, 5: *repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluent celebranturque*.

18 Suet. Nero XVI 2: *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*.

19 Tac. Ann. XI 15, 8: *quod nunc segnius fieri publica circa bonas artes socordia, et quia externae superstitiones ualescant*. (Cf. *Ibid.* XIII 32, 8 en donde se acusa a una mujer, Grecina, de practicar una externa *superstitio* sin identificar).

20 Suet. Tib. XXXVI 1: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere*.

21 Tac. Hist. IV 54: *fatali nunc igne signum caelestis irae datum et possessionem rerum humanarum Transalpinis gentibus portendi superstitione uana Druidae canebant*.

22 *Ibid.* IV 61: *Ea uirgo nationis Bructerae late imperitabat, uetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescere superstitione arbitrantur deas*.

23 Sirvan de ejemplo Tert. Adv. Marc. I 9, 2 para la religión romana como *superstitio* y San Jerónimo, Epist. CXXI 10 para la religión judía designada de la misma manera.

24 Tac. Ann. XII 59 2: *Legatus is Tauri Africam imperio proconsulari regentis, postquam reuenerant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat*. Grodzynski propone traducir *magicas superstitiones* por “prácticas mágicas”. Cf. Suet. Nero 66.

irracional²⁵ que ya Cicerón señalaba. Apuleyo, por su parte, no relaciona magia y superstición en ningún momento de su obra. El significado que para él tiene *superstitio* es el de comportamiento religioso exagerado por temor irracional a los dioses²⁶.

Con este rápido análisis de las maneras con que se emplea *superstitio* se puede constatar claramente que el término sólo se puede relacionar con el mal de ojo en algunos casos y, aún en esas ocasiones, se debe ser precavido. Los únicos periodos en los que merece la pena detenerse es en el cambio de era, entre los siglos I a.C. y II d.C., y en los pocos casos después de esa época en que *superstitio* se emplea con significados arcaizantes. Entre los siglos I a.C. y II d.C., el comportamiento supersticioso se manifiesta mediante más atenciones al mundo de lo sobrenatural de lo que la religión cívica estima necesario. Esta atención excesiva a los dioses se produce a causa de un temor injustificado hacia ellos, lo que lleva a recurrir a prácticas rituales no sancionadas por el Estado. Si se pretende asociar esta concepción de lo supersticioso con la creencia en el mal de ojo, se debe asumir por un lado que este daño sobrenatural es producido a través de una intervención divina y por el otro que la religión cívica no es suficiente para evitarlo.

El mal de ojo tiene ciertas particularidades que impiden que se asuman estos presupuestos de manera automática. En primer lugar, es la única manifestación sobrenatural que se produce sin intervención de los dioses. El mal de ojo es una forma incontrolada de envidia cuyo emisor lanza el daño de manera directa contra el objeto que ha provocado su estado anímico. La etimología de envidia está directamente ligada a la creencia en el mal de ojo: *inuideo* está formado por un preverbo direccional, *in-*, que haría que el verbo se tuviera que traducir literalmente por “mirar contra”. De esta manera lo emplea Accio en la tragedia de *Melanipo*²⁷. Los dioses pueden sentir envidia de los mortales, (de hecho, es un recurso literario común en las estelas funerarias) pero no tienen por qué provocar la muerte del envidiado mediante una mirada fulminante. La envidia no es en todas las ocasiones sinónimo de mal de ojo; no se puede saber a partir de qué momento se comienza a emplear *inuideo* como sentimiento humano disociado de la creencia en el ojo, pero la primera referencia literaria es un pasaje del *Epídico* de Plauto²⁸, por lo tanto, un uso bastante temprano. Cabe añadir que Cicerón²⁹ diferencia entre *inuideo* con acusativo y con dativo, siendo el primero correcto si se pretende emplear para la maldición, y siendo también, por la advertencia que hace, el menos frecuente de los dos.

El mal de ojo es una creencia ambigua que por su carácter no pertenece al mundo de lo tangible, pero tampoco es necesario acudir a los dioses para que se desen-

25 Tac. *Ann.* I 28 hace referencia a la irracionalidad de unos soldados que consideran un mal presagio que la luna quede oculta sin motivo aparente. Para Tácito el comportamiento de los soldados es “supersticioso” puesto que si tuvieran algo de conocimiento científico sabrían que la luna desaparece porque unas nubes la tapan.

26 Apul. *Soc.* III.

27 Cic. *Tusc.* III 9, 20.

28 Plaut. *Epíd.* 107-112.

29 Cic. *Tusc.* III 9, 20.

cadene la maldición. Si los dioses no intervienen, no puede ser catalogado como superstición tal y como se entiende en esta época excepto en lo referente a su profilaxis. Sí que existe una divinidad encargada de la protección contra el mal de ojo, aunque sólo se ha conservado un comentario a ella en toda la literatura latina. Se trata de un pasaje de Plinio el Viejo en el que comenta que el dios Fascino está encargado de proteger tanto a los generales victoriosos como a los niños pequeños de los efectos perniciosos del mal de ojo y que de su culto se encargan las vírgenes Vestales³⁰.

Por lo tanto, sólo se puede asociar el mal de ojo a la *superstitio* cuando un creyente rinde culto a Fascino en más ocasiones de lo que se considera apropiado o cuando recurre a prácticas paralelas a su culto, como emplear la saliva para conjurar el ojo, práctica ésta censurada por Plinio precisamente por considerarla excesiva ya que existe una divinidad encargada de esa tarea.

EL MAL DE OJO COMO MAGIA

Como manifestación sobrenatural y maravillosa, el mal de ojo se podría entender como magia³¹, pero éste no responde a algunas de las características que pueden considerarse típicas de la magia, como por ejemplo, llevar a cabo una actividad ritual del tipo que sea, realizar una invocación a los dioses –sea ésta imprecatoria o no–, acudir a un especialista, o, sobre todo, llevar a cabo el acto de manera voluntaria. A esto se debe añadir el hecho de que el mal de ojo, o al menos su profilaxis, tiene una sanción religiosa establecida, lo que añade el problema de estar situado en la frontera difusa entre religión y magia.

La mayor parte de las ocasiones en las que el mal de ojo aparece entendido como magia son producto de investigadores franceses. Las ocasiones en que otros estudiosos han incluido el mal de ojo dentro de trabajos específicos sobre magia en la Antigüedad, lo han tratado con más rigor y no han caído en los tópicos que ha reproducido y mantenido la escuela francesa. La confusión se debe quizá al primer estudioso que se refirió al mal de ojo como fenómeno mágico, Jules Tuchmann.

El autor francés dedicó los últimos años de su vida a recoger todo lo que encontraba que pudiera estar relacionado con el mal de ojo sin ningún criterio cronológico, ni geográfico, ni cultural. Fue publicando sus resultados de manera periódica en la revista *Mélu sine* entre los años 1887 y 1912. Al morir Tuchmann entre 1911 y 1912, Henri Gaidoz, el editor de la revista, se sintió obligado a publicar las últimas notas que Tuchmann había recogido aunque era de la opinión

30 Plin. *N.H.* XXVIII 39.

31 La discusión sobre el concepto de magia ha sufrido intensos debates en los últimos años; el problema sigue estando abierto. Puesto que esta cuestión ha generado un vigoroso interés por parte de los investigadores y la bibliografía ha aumentado exponencialmente, nos vamos a limitar a citar algunos títulos orientativos. Como introducción adecuada a la problemática del concepto de magia, vid. VERSNEL (1991) y su contestación en GRAF (2002). Son de referencia obligada los estudios de magia en el mundo greco-romano llevados a cabo por GRAF (1994), DICKIE (2001) y, más recientemente, STRATTON (2007). Por otro lado, resulta sumamente útil la recopilación bibliográfica de CALVO MARTÍNEZ (2001).

de que el trabajo de su compañero era de escaso valor científico³². En lo referente a los aojadores, Tuchmann los dividía en dos grupos: aojadores inconscientes y hechiceros. No le dedicó más de un párrafo al primer grupo. Sobre los hechiceros, puesto que era de la opinión de que todos, sin excepción, tenían la habilidad de aotar, comentó desde las características físicas e indicios que permitían reconocerlos hasta los diferentes tipos de ordalías mágicas que existían, o los procedimientos mágicos a los que recurrían. Puede ser que, efectivamente, Tuchmann se encontrara con algunos casos en donde se creyera que magos y brujas tenían la capacidad de aotar, pero no se pueden hacer transposiciones culturales con el único criterio de que porque se esté estudiando una creencia, ésta funciona de la misma manera en todo momento y lugar.

El trabajo de Tuchmann influyó, a pesar de las fuertes críticas que recibió, en una obra de referencia en el estudio de la magia romana: *La magie dans la poésie latine*, de A. M. Tupet. La autora dedica un epígrafe al mal de ojo³³, en donde incluye una serie de comentarios gratuitos con respecto a esta creencia. Afirma del mal de ojo que es una habilidad propia “evidentemente” de los magos, que con el sólo poder de su mirada pueden provocar desgracias, enfermedades e incluso la muerte.

Una obra más reciente, la de Jean-Benoît Clerq³⁴, *Homines Magici*, sostiene las hipótesis de Tupet. Sin embargo, ante la falta de fuentes clásicas con las que demostrar la afirmación categórica de Tupet, recurre al trabajo del antropólogo británico Evans-Pritchard. Aprovecha de él la diferenciación que hace entre brujería y magia maléfica –*witchcraft/sorcery*– mediante la cual puede dar respuesta a determinadas peculiaridades de la magia Azande. Clerq reproduce detalladamente el esquema del antropólogo y lo traslada íntegramente al mundo greco-romano. Por un lado hay una serie de individuos que tienen un poder maléfico interno, los brujos, que no siempre son capaces de controlar. Por otro lado están los magos, que basan su poder no en las capacidades sobrenaturales internas que ellos tienen sino en la actividad ritualística que ponen en marcha y cuyo poder son capaces de manejar a voluntad.

El mal de ojo no es una actividad mágica. En toda la literatura latina sólo aparece relacionado con el mundo de la magia en un par de ocasiones: en un conocido pasaje de los *Amores* de Ovidio en el que se describe a la bruja Dipsade³⁵, y en un pasaje de Plinio el Viejo³⁶. El cuadro que Ovidio hace de la bruja es arquetípico: una vieja que nunca llega sobria al amanecer, capaz de invertir el curso de las aguas, de hacer que gotee sangre de los astros y, claro está, con

32 GAIDOZ (1912).

33 TUPET (1976): 178-181.

34 CLERQ (1995): 88 y ss.

35 *Ov. Am.* I 8, 16. En la literatura griega también es uno sólo el pasaje en que se presenta el mal de ojo como un poder capaz de ser invocado por una bruja; se trata del enfrentamiento entre Medea y el gigante Talos en *A. R. Arg.* IV 1638-88.

36 *Plin. N.H.* VII 15-18: *In eadem Africa familias quasdam effascinantium Isigonus et Nymphodorus, quorum laudatione intereant probata, arescant arbores, emoriantur infantes. esse eiusdem generis in Triballis et Illyris adicit Isigonus,...*

una mirada fulgurante. El retrato ovidiano puede servir para comprender cuál es el modelo literario de una bruja, pero hay que ser precavidos con respecto a la inclusión del mal de ojo entre los poderes de la bruja. Desde mi punto de vista Ovidio no recurre a la capacidad de aojar de la vieja porque sea una habilidad típica de magos y brujas, sino para destacar su desmesura, su incivilización, su incapacidad para controlar sus impulsos más viscerales³⁷. Esta preponderancia de lo instintivo sobre la razón en Dipsade la destaca Ovidio tanto al comienzo de la descripción como al final: es una vieja borracha y no sabe controlar sus sentimientos, de modo que cada vez que siente envidia por algo lanza de manera incontrolada una maldición de ojo.

En cuanto al pasaje pliniano, se alude a una serie de familias del norte de África, Escitia y Tracia que con su mirada agostan las cosechas, matan a los recién nacidos y merman el ganado. Su descripción no tiene por qué ser considerada exactamente como una referencia a la capacidad consciente y deliberada de invocar una maldición de ojo por parte de unas tribus; ni siquiera considera a estas gentes como *magi*. El adjetivo que emplea para estos pueblos es el de *familias effascinantium*, lo cual podría ser tanto “familias de hechiceros” como “familias de gafes”. Además, provocan el daño no mediante *imprecationes* sino mediante *laudationes*. Resulta más atractivo pensar que Plinio no recurre al ojo para describir los poderes de unos magos, sino para poner en evidencia la incivilización, barbarie y el peligro inmanente de estos pueblos extranjeros.

Una de las características principales del ojo es precisamente que se produce de manera involuntaria e inconsciente y que cualquiera lo puede provocar siempre y cuando se encuentre ante una situación que suscite un sentimiento de envidia tan intenso que éste se acabe manifestando en una maldición de ojo. No es necesario ni recurrir a agentes externos para la invocación ni tener un componente espiritual especial como Clerq afirma. El aojador es en la mayor parte de las ocasiones un personaje anónimo. Así aparece desde las primeras referencias literarias al ojo; Melanipo se pregunta quién ha podido envidiar/aojar la flor de sus hijos³⁸; Catulo también se refiere a un personaje anónimo que puede sentir envidia, y como consecuencia, aojar, por el amor que Lesbia y el poeta sienten³⁹; y Virgilio presenta a un Menalcas igual de dudoso que los anteriores con respecto a la autoría de la maldición de ojo que arruina su ganado⁴⁰. En muy pocos casos se pone en relación el mal de ojo con la magia o la brujería en la literatura latina.

La realidad textual provoca confusión en los autores que defienden el ojo como habilidad típica de magos y brujas. A pesar de lo “evidente” que es para Tupet el hecho de que el ojo pertenezca a las herramientas sobrenaturales de los magos, no puede demostrarlo para la Antigüedad. Igualmente inconsistente es la tesis de Clerq, el cual, consciente de las peculiaridades del ojo, de su carácter

37 Sobre las brujas de la poesía latina como antítesis del modelo femenino ideal, vid. GORDON (1999): 194-204 y STRATTON (2007).

38 Cic. *Tusc.* III 20: *Quisnam florem liberum inuidit meum?*

39 Cat. V: ... *aut nequis malus inuidere possit, / cum tantum sciat esse basiorum.*

40 Verg. Buc. III 103: ...*nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.*

involuntario y no ritualístico, recurre a un esquema explicativo que no tiene correlato en el Mundo Antiguo.

Hay otros autores conscientes de estas peculiaridades y, aunque incluyan el fenómeno del mal de ojo en trabajos sobre magia en la Antigüedad, no lo hacen con la intención de añadir un poder más a los especialistas de la magia, sino porque se trata de una manifestación sobrenatural que por su carácter ambiguo no termina de encajar en ningún sitio y su estudio sólo parece aceptable dentro del indefinible mundo de lo mágico. Así, Richard Gordon⁴¹ no tiene necesidad de recurrir a la omnipotencia de los magos para explicar el fenómeno del mal de ojo, sino que recurre a él para explicar cómo existe un esfuerzo de someter los acontecimientos maravillosos a leyes naturales por parte de algunos autores clásicos. Desde Empédocles se va forjando una teoría física basada en efluvios y átomos emitidos por todos cada vez que se mira una imagen y que resultan nocivos si el objeto sobre el que se fija la vista provoca envidia. La teoría de las emanaciones atómicas sirvió a Empédocles para explicar el magnetismo⁴² y Demócrito la aprovechó para racionalizar los poderes dañinos del ojo de manera tan convincente que Plutarco⁴³ y más adelante Heliodoro⁴⁴ la siguieron considerando como válida.

Por su parte, M. Dickie⁴⁵, en su libro *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, hace referencia al mal de ojo no como una de las competencias de la hechicería, sino como una maldición que ocurre sin necesidad de que exista un mago de por medio pero cuya conjura sí que suele ser una de las funciones propias de estos especialistas de lo arcano.

Desde mi punto de vista, si la profilaxis del mal de ojo pertenece plenamente al sistema religioso del mundo romano, en donde hay designada una divinidad con culto propio, el dios Fascino, y no resulta motivo de condena utilizar amuletos con representaciones de esta divinidad⁴⁶; si en el principal discurso sobre la creencia en el mal de ojo, redactado por Plutarco, no se hacen referencias a la magia o a la superstición, sino que se da una explicación física de la creencia⁴⁷; si el mal de ojo tiene una terminología indefinida que lo confunde con la emoción de la envidia; o si los autores clásicos no lo utilizan para las descripciones literarias de magos y brujas (excepto en casos muy particulares que responden a otros motivos), sino que se percibe como algo cotidiano y se integra de manera transversal en todos los niveles de la vida cotidiana romana⁴⁸; entonces, el mal

41 GORDON (1999): 221-223. Cf. DICKIE (1990): 267-296 e *id.* (1991): 17-29.

42 Alex. Aphr. *Quaest.* II 23.

43 Plut. *Quaest. conv.* 680-683. Es en este pasaje donde se explica la teoría de los efluvios y los átomos citando un pasaje perdido de Demócrito.

44 Heliod. *Aet.* III 7-8.

45 DICKIE (2001): 109, 129-30, 247-7, 282-3, 306.

46 Plin. *N.H.* 28, 39; cf. Varr. *L.L.* 7, 107 y 197, y Fest. 276, 7.

47 Plut. *Quaest. conv.* 680-683.

48 Tanto en el individual, cuya manifestación más clara es el uso de amuletos profilácticos –vid. DEL HOYO CALLEJA y VÁZQUEZ HOYS (1996)–; como en el familiar, cuya prueba más evidente es el uso de mosaicos apotropáicos –vid., e.g., ENGEMANN (1975), DUNBABIN (1978), CAMPBELL

de ojo forma parte plena del sistema religioso romano. Es religión romana del mismo modo que no se considera magia una plaga lanzada por Apolo contra una ciudad⁴⁹, o que una de las causas de la muerte de una persona habitual en los epitafios latinos sea el divino⁵⁰, o que la *Mala Fortuna* exista como una realidad permanente en la *religiositas romana*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, R. (1991), *The myth and ritual school: J.G. Frazer and the Cambridge ritualists* (New York: Garland Pub.).
- Calvo Martínez, J. L. (2001), “cien años de investigación sobre la magia antigua”, *MHNH*, 1, 7-60.
- Campbell, S. (1994), “Good luck symbols on Spanish mosaics”, *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo. Palencia-Mérida, octubre 1990* (Palencia: Asociación española del mosaico), 293-300.
- Clerq, J.-B. (1995), *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société impériale* (Bern-Nueva York: P. Lang).
- Dickie, M. W. (1990), “Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius Argonautica 4. 1638-88”, *Papers of the Leeds International Latin Seminar* (VI; Leeds), 267-96.
- (1991), “Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye”, *Classical Philology: a journal devoted to research in classical antiquity*, 86, 17-29.
- (1993a), “Baskania, probaskania and probaskania”, *Glotta*, 71, 174-77.
- (1993b), “Malice, envy and inquisitiveness in Catulus 5 and 7”, *Papers of the Leeds international Latin Seminar* (VII; Leeds), 9-26.
- (2001), *Magic and Magicians in the Greco-roman World* (Londres-Nueva York: Routledge).
- Dunbabin, K. M. D. (1978), “Mosaics and Magic. Apotropaic and Protective Signs on Pavements”, *BullAIEMA*, 7, 258-59.
- Engemann, J. (1975), “Zur Verbreitung magischer Überlabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike”, *JbAC*, 18, 22-48.
- Faraone, C. (1992), *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (Nueva York-Oxford).
- Gaidoz, H. (1912), “Jules Tuchmann”, *Mélusine*, XI, 148-51.
- Gordon, R. L. (1999), “Imagining Greek and Roman Magic”, en B. Ankarloo y S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 159-276.
- (2008) “Superstitio, Supertition and religious repression in the late Roman Republic and Principate (100 B.C.-AD 300)”, en Smith, S. A. y Knight, A., *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*.

(1994)–; como en el estatal, con el caso que hemos comentado del culto a dios Fascino, a cuyo cargo están las vírgenes Vestales.

49 Vid. FARAONE (1992): 61-73.

50 E.g. LATTIMORE (1942): 108 y ss.; RAKOCZY (1996); HERNÁNDEZ PÉREZ (2001).

- Graf, F. (1994), *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (Paris: Les Belles Lettres).
- (2002), "Theories of Magic in Antiquity", en Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden-Boston-Colonia: Brill), 92-104.
- Grodzynski, D. (1974), "Superstitio", *Rev. Et. Anc.*, 76, 36-60.
- Hernández Pérez, R. (2001), *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: Estudio de los tópicos y sus formulaciones* (Valencia: Universidad de Valencia).
- Herzfeld (1981), "Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village", *American Ethnologist*, 8, 560-74.
- Jahn, O. (1885), "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten", *Philos. Hist. Classe (Berichte der Saechs)*, 7, 28-110.
- Lattimore, R. (1942), *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana (Illinois): University of Illinois Press).
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1979), *Continuity and change in Roman religion* (Oxford-Nueva York: Clarendon Press-Oxford University Press).
- North, J. (1976), "Conservatism and Change in Roman Religion", *Papers of the British School at Rome*, 44, 1-12.
- Rakoczy, T. (1996), *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur* (Classica Monacensia, Bd. 13; Tübingen: Narr).
- Smith, S. A. y Knight, A. (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, (Past and Present Series, 3; Oxford: Oxford University Press).
- Stratton, K. B. (2007), *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* (Nueva York: Columbia University Press).
- Tuchmann, J. (1888-1912), "La fascination." *Mélu-sine*, IV-XI.
- Tupet, A.-M. (1976), *La magie dans la poésie latine* (Paris: Les Belles Lettres).
- Versnel, H. S. (1991), "Some reflections on the relationship magic-religion", *Nu-men*, 38, 177-97.

UNA INSCRIPCIÓN DE *ILIUM* DEDICADA A POMPEYO.
UNA NOTA

LUIS AMELA VALVERDE
Universidad de Barcelona

ARYS, 7, 2006-2008, 115-128 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Breve exposición de dos epígrafes dedicados a Cn. Pompeyo Magno, localizados en el territorio de la antigua *Ilium*. En uno de ellos se pone de manifiesto la utilización de la religión en beneficio personal.

ABSTRACT

Short presentation of two epigraphical texts devoted to Gnaeus Pompeius Magnus, located in the territory of the ancient *Ilium*. In one of these it is showed the use of religion for a personal purpose.

Fecha de recepción: 11/04/07

Fecha de aceptación: 15/03/10

1 Dedicado a mi madre Ángela Valverde Valverde, recientemente fallecida.

Las victorias de Cn. Pompeyo Magno (*cos.* I 70 a.C.) en Oriente le proporcionaron, aparte de las estatuas honoríficas usuales², una cosecha espectacular de honores³, como muestran las inscripciones conservadas⁴, concedidos en una medida impropcedente⁵.

No ha de extrañar. Los autores clásicos se vuelcan en elogios de esta naturaleza sobre Pompeyo a causa de sus hechos. Así, por ejemplo, M. Tulio Cicerón (*cos.* 63 a.C.) lo califica de *paene divinus*, «casi divino» (*Cic. Phil.* 2, 15) y lo considera como *de caelo delapsus* (*Cic. De imp. Cn. Pomp.* 41), «caído del cielo»⁶, mientras que Veleyo lo considera *per omnia fortunam hominis egressus*, «superando en todo la fortuna de la condición humana» (*Vell. Pat.* 2, 40).

Los honores divinos a Pompeyo están dentro de la larga tradición de culto a los soberanos helenísticos reconvertidos en la veneración más reciente a los magistrados romanos⁷. Entre los honores culturales otorgados a Pompeyo, se encuentran los siguientes⁸:

- Una asociación de Pompeiastas en Delos (I.Delos 1641 y 1797). Un honor de particular relieve.
- Un mes epónimo en *Mytilene* (IG XII 2, 59, l. 18).
- Honores *isothéoi* («casi divinos») en Side (AE 1966 462 = IK 43 54 = I.Side 101)⁹.
- Sacrificios en una ciudad no identificada, seguramente *Chalium* (IG IX, 1², 3, 719 = SEG XII 270).
- Referencia a los *naoi* («templos») en un epigrama de Adriano, a los que hay que unir un sacrificio ofrecido por este mismo emperador (*Anth. Pal.* 9, 402. Cf. *App. BCiv.* 2, 86; *Dio Cass.* 69, 11, 1).
- Grito ateniense mencionado por Plutarco (*Plut. Pomp.* 27. *Zonaras* 10, 3).

2 Crawford, 1976, 216. La Rocca, 1987-1988, 272.

3 Crawford, 1976, 216.

4 Durbach, 1922, 252 señala que las distintas dedicatorias testimonian la popularidad de la que disfrutaba Pompeyo en Oriente, como las de *Mytilene* (Syll.³ 751-752).

5 Seager, 1979, 55.

6 Cerfaux y Tondriau, 1957, 284-285. La Rocca, 1987-1988, 290 n. 78. Misma imagen para M. Junio Bruto (*pr.* 44 a.C.) (*Cic. Phil.* 11, 10). Fernández, 1984, LXXIV indica que el verbo *delabor* se usaba para referirse al descenso de los dioses a la tierra.

7 Fishwick, 1987, 47. La Rocca, 1987-1988, 272. Nolle, 1993, 334. El estudio más reciente conocido por nosotros sobre este tema es: C. G. Johnson, "OGIS 98 and the Divinization of the Ptolemies", *Historia* 51 (2002), 112-116, con bibliografía anterior sobre el caso ptolemaico.

8 Ferrary, 1997, 217 n° 11. Amela, 2003, 169-170; 2004, 408 para la bibliografía.

9 Sobre este epígrafe, *vid.*: L. Amela Valverde: "Dedicatoria a Pompeyo procedente de Side (AE 1966 462 = IK 43 54 = I.Side 101)". *SEB* 5 (2004), 11-24.

- Consagración en *Philadelphia* (AE 1957 18).
- Otros honores concedidos a Pompeyo fueron:
- Ser honrado como salvador en *Samus* (AE 1912 215 = IGRR IV 1710 = SIG³ 749B), salvador y fundador después de derrotar a los enemigos del mundo por tierra y por mar en *Mytilene* (IG XII, 2, 202 = IGRR IV, 54 = ILS 8776 = Syll.³ 751), salvador y benefactor de toda Asia y guardián de la tierra y el mar en *Miletupolis* (AE 1907 183 = IK 2 24 = ILS 9459), y libertador de los hombres de la guerra contra los bárbaros y de los peligros ocasionados por los piratas en *Ilium* (AE 1990 940 = SEG XLVI 1565).
 - Una de las ciudades que llevaban su nombre, *Pompeiopolis*, en Cilicia, probablemente acuñó moneda con su retrato durante su vida¹⁰. El príncipe Aristarco de Cólquide (instalado en el trono por Pompeyo) batió así mismo moneda con su imagen en el año 52 a.C.
 - La citada población de *Pompeiopolis* instauró también una era en su honor (Syll.³ 752-754 e IG XII 2, 141-150 y 165). No fue la única: otras localidades de Cilicia y Siria (como *Antiochia ad Orontes*) también tuvieron una era pompeyana.

Estos honores son conocidos como la *graeca adulatio* (Tac. *Ann.* 6, 18, 2), nombre absolutamente conciso, fenómeno importante dentro del sistema de relaciones personales entre griegos y romanos. Los honores comúnmente tomaron la forma de alabanzas hacia los beneficios recibidos del personaje en cuestión, fuesen pasados o futuros. Un romano podía ser denominado como benefactor (*evergetes*) de la ciudad, su salvador (*soter*) o, más raramente, su fundador (*ktistes*). Esto puede llegar incluso a que el personaje en cuestión pueda recibir un culto, lo que no era nada nuevo en el mundo helenístico aunque, de hecho, no era más que una forma de honor extravagante superior al de «benefactor» o «salvador», aunque sin implicaciones de divinidad¹¹.

Es muy posible que la conocida *aemulatio Alexandri* de Pompeyo¹² (aunque hay investigadores que han negado su existencia)¹³ juegue un papel clave en este

10 Sobre estas emisiones, *vid*: L. Amela Valverde, "La ceca de Pompeiopolis y Pompeyo Magno", *GN* 164 (2007), 3-18.

11 Raubitschek, 1954, 75. Bowersock, 1966, 12. Fishwick, 1987, 47. Amela, 2004, 408-409

12 *Vid*: P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Roma, 1953. V. Tandoi, "Intorno ad *Anth. Lat.* 437-38 R e il mito di Alessandro fra i Pompeiani", *SFIC* 35 (1963), 9-100. D. R. Cunningham, *The influence of the Alexander on some Roman political figures*, Diss. Washington, 1971 [microfilm]. O. Weippert, *Alexander Imitatio und römische Politik in republikanischer Zeit*, Diss. Würzburg, 1972. J.-C. Richard, "Alexander et Pompée: A propos de Tite-Live IX, 16, 19-19, 7", en *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyance* (Rome, 1974), 653-659. J. Isgier, "Alexander the Great in Roman Literature from Pompey to Vespasian", en *Alexander the Great. Reality and Myth* (Rome, 1993), 76-84. S. Grazzini, "Le sunkrisis fra Pompeo ed Alessandro nel *Somnium Scipionis*: a propósito de Cicerone, *De republica* VI 22", *MH* 57 (2000), 220-236. C. Rubincan, "A tale of two Magni: Justin/Trogus on Alexander and Pompey", *Historia* 54 (2005), 265-274. A. Kühner, *Die imitatio Alexandri in der römischen Politik (1 Jh. v. Chr.-3 Jh. n. Chr.)*, Münster, 2008.- En el campo del arte: D. Michel, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius. Archäologische untersuchungen*, Bruxelles, 1967.

13 D. J. Martin, "Did Pompey engage in *imitatio Alexandri*?", en *Studies in Latin Literature and Roman History, IX* (Bruxelles, 1998), 23-51.

tipo de honores y similares. Pompeyo, al igual que otros grandes *imperatores* del s. I a.C. como L. Licinio Lúculo (*cos.* 74 a.C.), M. Licinio Craso (*cos.* I 70 a.C.), C. Julio César (*cos.* I 59 a.C.) o Marco Antonio (*cos.* I 44 a.C.), pretendía identificarse, ya desde su juventud, como un segundo Alejandro Magno, el conocido monarca macedonio (336-323 a.C.). Su nota más característica y expresiva era el *cognomen Magnus*¹⁴ que en Roma recuerda al famoso conquistador. El excepcional *cursus honorum* de Pompeyo ayudó a esta caracterización¹⁵.

Sin duda, a ello también contribuyó la aparición de una nueva teología de los *imperatores* en el último siglo de la República, que siguió y desarrolló la ideología religiosa de P. Cornelio Escipión Emiliano (*cos.* I 147 a.C.). Pompeyo también estuvo implicado en ella, como agente elegido de los dioses; el discurso de Cicerón a favor de la propuesta de la *lex Manilia* se puede interpretar casi como una teología de la victoria¹⁶.

Por desgracia, poco ha llegado a nuestros días de la política religiosa de Pompeyo, sin duda debido a la labor de César en este campo¹⁷. A cambio, el descubrimiento hace veinte años de una inscripción en *Ilium*, una ciudad a la que Roma considera su antepasada mítica, puede arrojar algo de luz en este aspecto.

En Dümrek, en territorio perteneciente a la ciudad de *Ilium*, se encontró en el año 1987 una interesante inscripción (AE 1990 940 = SEG XLVI 1565 = Schwertheim, 1989, p. 230 = Canali de Rossi, 2001, p. 145 n° 30 = Eilers, 2002, p. 223 n° C66) dedicada a Cn. Pompeyo Magno (*cos.* I 70 a.C.), uno de los cinco epígrafes dedicados a este personaje en el que se le menciona como *πάτρων*¹⁸, *vid infra*.

Se trata de dos fragmentos unidos de mármol¹⁹ pertenecientes a una base de estatua, hoy en día recogida en el Museo de Çanakkale. En la parte superior se encuentran vestigios de agujeros en donde debía haber sido fijada una estatua. Su texto es el siguiente:

vacat ὁ δῆμος κα[ὶ οἱ ν]έοι vacat / [Γναῖον Πο]μπήιον, Γναίου [υ]
 ἰόν, Μάγνον, τὸ τρίτον / [αὐτοκράτ]ορα, τὸν πάτρωνα καὶ εὐεργέτην
 τῆς πρὸς τὴν θεὸν τὴν ὄσαν αὐτῶα / [---]ν²⁰ καὶ εὐνόιας τῆς πρὸς τὸν

14 Levi, 1932, 218 señala que esta palabra se relaciona con el título de Júpiter Capitolino, *Maximus*. Por tanto, al utilizar este *cognomen*, Pompeyo participa de la grandeza de la principal deidad romana.

15 Amela, 2003, 168-169; 2004, 409. Pompeyo, en otras facetas, también intentó imitar a Alejandro. Como el monarca macedonio, Pompeyo también tomó dura venganza por simples palabras, pues el orador Esquines de Mileto fue exiliado de por vida debido a que había hablado de manera franca delante de él (Str. 14, 1, 7). *Vid* L. Amela Valverde, "Mileto, Esquines y Pompeyo Magno", *Helmantica* 181 (2008), 7-14.

16 Amela, 2003, 169.

17 Santangelo, 2007, 233.

18 Eilers, 2002, 223, 235, 236, 261 y 263.

19 El primer fragmento mide 0,35 x 0,40 x 0, 47 m y el segundo 0,65 x 0,70 x 0,77 m. Las letras miden 0,015-0,02 m.

20 Canali de Rossi reconstruye πατρῶα]ν. SEG [εὔνου]ν, [πρόθυμο]ν, [φίλο]ν, aunque Hermann considera que debería ir una palabra de unas ocho letras. Por su parte, Winter, 1996, 177, en comparación con otras inscripciones de *Ilium*, piensa en las siguientes posibilidades: εὔνους (IK 3 32 l. 18, 30 l. 3, 33 l. 60, 56 l. 4, 73, l. 4), πρόθυμος (IK 3 1 l. 28, 32 l. 10, 33 l. 38 y 60) ο φίλος (IK 3 40 l. 3).

δῆμον, ἀπολύσαντα / [μὲν τοὺς²¹ ἀ]νθρώπους ἀπό τε τῶν Βαρβαρικῶν
πολέμων / [καὶ τῶν π]ρατικῶν²² κινδύνων, ἀποκαθεστακότα δὲ / [τὴν
εἰρ]ήνην καὶ τὴν ἀσφάλειαν καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν.

La traducción es la siguiente: «El pueblo y los *néoi* (honran) a Cneo Pompeyo Magno, (hijo) de Cneo, *imperator* por tercera vez, patrón y benefactor de la ciudad, debido a su piedad hacia la diosa, que está aquí ..., y por su benevolencia hacia el pueblo, después de haber liberado a los hombres de las guerras contra los bárbaros y del peligro ocasionado por los piratas, y que ha restablecido la paz y la seguridad tanto por tierra como por mar».

Un texto parecido al anterior, procedente de *Ilium*, es el siguiente (CIG 3622 = IGRR IV 223 = IK 3²³ 75): ἄρχοντ[--- ἀντι?]/ταμίαν, τὸν πάτρωνα τῆς πόλε[ως] / εὐσεβείας ἕνεκα τῆς πρὸς τὴν θε[ὸν] / καὶ εὐεργεσ[ίας] τῆς εἰς ἑαυτούς²⁴. Se ha relacionado esta inscripción con L. Julio César (*cos.* 64 a.C.), cuestor de Asia en el año 77 a.C., a través de otro epígrafe (IGRR IV 197 = IK 3 10 = OGIS 444 = SEG IV 664)²⁵, o quizás se trate de su hijo del mismo nombre²⁶. Otros investigadores prefieren dejarlo como *ignotus*²⁷. En esta misma ciudad están mencionados su padre L. Julio César (*cos.* 90 a.C.), como censor del año 89 a.C. (IGRR IV 194 = IK 3 59 = ILS 8770 = OGIS 440), y su hermana Julia (IGRR IV 195 = IK 3 72). Todos ellos testimonios de la relación de la *gens Iulia* con la patria de sus míticos ancestros.

De vuelta al epígrafe de Pompeyo, unos comentarios. En la primera línea se menciona a los *néoi*, esta organización juvenil no era un club privado sino un grupo urbano de carácter oficial²⁸. En otro epígrafe de *Ilium* (IGRR IV 196 = IK 3 73 = OGIS 443, l. 9), fechado en el año 80 a.C., los νεανῆσκοι, junto a los soldados enviados por el procónsul C. Claudio Nerón (*pr.* 81 a.C.?), protegen a la ciudad de los piratas (a quienes se mencionan en la línea séptima de nuestra inscripción). El problema de la piratería todavía está vigente en tiempos de Tiberio (14-37 d.C.), cuando *Ilium* dedicó un epígrafe a Ti. Valerio Proclo, por destruir a los grupos de piratas que infestaban el Helesponto (IK 3 102 = IGRR IV 219).

Los *néoi* pudieron haber jugado un importante papel militar durante la década de los años ochenta y setenta del s. I a.C. en la lucha contra los piratas y el monarca pónico Mitrídates VI (120-63 a.C.) en la defensa del territorio de la

21 Herrman en SEG.- τοὺς μὲν defendido por Winter, Canali de Rossi y Eilers..

22 Winter, Canali de Rossi y Eilers.- Hermann defiende π[ε]ρατικῶν.

23 También denominada I.v.Ilion.

24 Una inscripción relacionada con este epígrafe procedente del mismo lugar es la siguiente: [--- πάτρωνα τῆς πόλεως] / [--- ἕνεκα καὶ ε[ὐεργεσίας] / [---]τε[---] (IK 3 76).

25 Se menciona a las ciudades que componían la Liga cultural de Atenea Ilias: *Abydus*, *Alexandria Troas*, *Assus*, *Dardanus*, *Ilium*, *Lampsacus* y *Scepsis*. Esta liga emitió una serie de tetradracmas de plata de patrón ático. *Vid.*: L. Amela Valverde, "Acuñadas en Ilium, siglos II al I a.C. Los tetradracmas de Atenea Ilias", *Crónica Numismática* 178 (2006), 40-43.

26 Callataÿ, 1997, 358. Canali de Rossi, 2001, 18 y 63.

27 Eilers, 2002, 224.

28 Winter, 1996, 184.

ciudad²⁹. Incluso es posible que Pompeyo les recompensara con algún beneficio, lo que explicaría su presencia en la inscripción³⁰.

En la línea segunda se menciona el nombre completo de Pompeyo, es decir, *praenomen* (reconstruido), *nomen* y *cognomen*, más la filiación³¹. Si bien *praenomen* y *nomen* (y su filiación) se encuentran en todas las inscripciones griegas dedicadas a Pompeyo, no así ocurre con su *cognomen*. *Μάγνων* se encuentra atestiguado en: *Argos* (AE 1920 81), *Magnesia ad Sipilum* (SEG XVII 525), *Miletupolis* (AE 1907 183 = IK 2 24 = ILS 9459), *Philadelphia* (AE 1957 18) y *Side* (AE 1966 462 = IK 43 54 = I.Side 101). Curiosamente, *Magnus* se translitera generalmente en griego como *Μέγας*³².

En las líneas segunda y tercera se hace mención a la tercera aclamación imperial de Pompeyo. Su mención como *imperator* acontece en todas las inscripciones dedicadas en su honor en Oriente³³, pero la utilización del numeral está más restringido³⁴. Esto proporciona un *terminus postquem* para el año 63 o 62 a.C.³⁵

La tercera línea presenta los títulos *πάτρων*³⁶ *καὶ εὐεργέτης*³⁷, que marca los importantes servicios que Pompeyo rindió a la ciudad, y que posteriormente se explicitan.

En las líneas tercera y cuarta se menciona su piedad hacia la diosa (cf. este tipo de alusión en IK 3 12 l. 19, 15 l. 6, 17 l. 6, 32 l. 37, 42 l. 27, 62 l. 4, 75 l. 3, 86 l. 3)³⁸, motivo por el cual ha sido nombrado patrón y evergetes. Esta deidad ha

29 Hay que tener en cuenta, por ejemplo, el conocido sitio de la vecina ciudad de *Cyzicus* por Mitridates VI durante los años 73-72 a.C. Durante este asedio, las simpatías de los habitantes de *Ilium* estaban con Roma. Existe una noticia en la que la diosa Atenea, desaliñada y agotada, se apareció a los ciudadanos de *Ilium* y les dijo que había vuelto para ayudar a la ciudad sitiada (Plut. *Luc.* 10, 3).

30 Winter, 1996, 185.

31 Aparece en casi todas las inscripciones de Oriente dedicadas a Pompeyo menos, p. ej., en *Magnesia ad Sipilum* (IK 2 24 = SEG XVII 525),

32 Winter, 1996, 176. *Miletus* (*Milet* I, 7, 253), *Mytilene* (AE 1971 453. IG XII 2 141 = IGRR IV 50. IG XII 2 163 = IGRR IV 55. IG XII 2 164 = IGRR IV 79a. IG XII 2 165 = IGRR IV 80. IG XII 2 202 = IGRR IV 54 = ILS 8776 = Syll.³ 751. Syll.³ 693) y *Samus* (AE 1912 215 = IGRR IV 1770 = Syll.³ 749b). Winter incluye asimismo *Delos* (Durbach, 1922, 251, n° 162a = IDélos 1641 = Syll.³ 749a), y *Soli-Pompeiopolis* (AE 1888 106 = IGRR III 869), pero en ambos casos el *cognomen* está reconstruido al ser dos epígrafes fragmentarios..

33 *Argos* (AE 1920 81), *Claros* (AE 2000 1387), *Delos* (Durbach, 1922, 251, n° 162a = IDélos 1641 = Syll.³ 749a), *Demetriae* (IG IX 2 1134), *Ilium* (AE 1990 940 = SEG XLVI 1565. IGRR IV 198 = IK 3 74), *Magnesia ad Sipilum* (IK 2 24 = SEG XVII 525), *Miletupolis* (AE 1907 183 = IK 2 24 = ILS 9459), *Miletus* (*Milet* I, 7, 253), *Mytilene* (AE 1971 453. IG XII 2 141 = IGRR IV 50. IG XII 2 163 = IGRR IV 55. IG XII 2 164 = IGRR IV 79a. IG XII 2 165 = IGRR IV 80. IG XII 2 202 = IGRR IV 54 = ILS 8776 = Syll.³ 751. Syll.³ 693), *Philadelphia* (AE 1957 18), y *Samus* (AE 1912 215 = IGRR IV 1770 = Syll.³ 749b).

34 *Demetriae* (IG IX 2 1134), *Ilium* (AE 1990 940 = SEG XLVI 1565. IGRR IV 198 = IK 3 74), *Miletupolis* (AE 1907 183 = IK 2 24 = ILS 9459), *Miletus* (*Milet* I, 7, 253), *Mytilene* (IG XII 202 = IGRR IV 54 = ILS 8776 = Syll.³ 751) y *Soli-Pompeiopolis* (AE 1888 106 = IGRR III 869).

35 Winter, 1996, 177.

36 Atestiguado en: *Claros* (AE 2000 1387), *Miletus* (*Milet* I, 7, 253), *Side* (AE 1966 462 = IK 43 54 = I.Side 101) y *Soli-Pompeiopolis* (AE 1888 106 = IGRR III 869).

37 Atestiguado en *Argos* (AE 1920 81), *Claros* (AE 2000 1387), *Demetriae* (IG IX 2 1134), *Miletupolis* (AE 1907 183 = IK 2 24 = ILS 9459), *Miletus* (*Milet* I, 7, 253), *Mytilene* (AE 1971 453. IG XII 2 141 = IGRR IV 50. IG XII 2 163 = IGRR IV 55. IG XII 2 164 = IGRR IV 79a. IG XII 2 165 = IGRR IV 80. Syll.³ 693) y *Samus* (AE 1912 215 = IGRR IV 1770 = Syll.³ 749b).

38 Winter, 1996, 177 transcribe las diferentes maneras de formalizar esta expresión.

sido identificada con Atenea Ilias, con un conocido y renombrado santuario en la ciudad, famoso desde la época arcaica³⁹.

Entre otros ilustres personajes, el rey persa Jerjes (486-465 a.C.) en el año 480 a.C. (Herod. 7, 43), el ya mencionado Alejandro Magno en el año 334 a.C. (Plut. *Alex.* 15, 7) y L. Cornelio Escipión Asiático (*cos.* 190 a.C.) en el año 190 a.C. (Liv. 37, 37, 2) realizaron un sacrificio en *Ilium* en honor de esta divinidad⁴⁰. También es posible que durante la visita de César en el año 48 a.C. (Luc. 9, 964)⁴¹, además de confirmar el estatuto de ciudad libre e inmune⁴² y engrandecer el territorio de *Ilium* (Str. 13, 1, 27), hiciera una ofrenda a Atenea Ilias.

Por tanto, este epígrafe parece confirmar que Pompeyo concedió algún tipo de beneficio a *Ilium*⁴³, posiblemente en relación a la reconstrucción del templo de Atenea Ilias: cuando César estuvo en esta población, Lucano señala que la ciudad estaba completamente destruida (Luc. 9, 964-999). Su texto es altamente retórico, aunque en realidad esconde que el templo de Atenea Ilias, incendiado por Fimbria, todavía no se había reconstruido⁴⁴.

La ciudad de *Ilium* había sido saqueada durante la Primera Guerra Mitríadica en el año 85 a.C. por las fuerzas romanas de C. Flavio Fimbria, al adherirse la ciudad a L. Cornelio Sila (*cos.* 88 a.C.), en el marco del enfrentamiento entre populares y optimates (App. *Mithr.* 53. Aug. *Civ.* 3, 7. Aur. *Vict. De vir. illustr.* 70, 3. Dio Cass. 31, frag. 104, 7. Liv. *Per.* 83. Obs. 56b. Oros. 6, 2, 11. Str. 13, 1, 27).

Sila concedió amplios beneficios a *Ilium* (Str. 13, 1, 27), incluido el de la libertad (App. *Mithr.* 61), pero no se libró de la crisis generada por la Primera Guerra Mitríadica y la multa de 20.000 talentos impuesta por el propio Sila a las

39 Lawall, 2003, 102-103 considera que la divinidad que los romanos rendirían culto en *Ilium* sería a Cibeles, aunque nada dice este autor sobre los epígrafes que mencionan "la piedad hacia la diosa". Esta opinión está muy poco fundada. Sin entrar en detalles, ha de recordarse que en el ciclo mitológico troyano de la fundación de Roma el Paladio, situado en el templo de Atenea, fue salvado por Eneas y llevado a Italia, recalando finalmente en el templo de Vesta en Roma. De aquí la relación con Atenea Ilias. Apiano recuerda que tras la destrucción de *Ilium* por Fimbria, algunos autores consideran que en este momento es cuando se encontró la estatua de Atenea llamada el Paladio, que en realidad habrían robado Diomedes y Ulises (App. *Mithr.* 53); sin duda, una referencia a la estatua de Atenea Ilias. Los romanos siempre tuvieron muy presente esta circunstancia: así se ha conservado en *Ilium* una inscripción dedicada a L. Julio César (*cos.* 90 a.C.) por haber restaurado el terreno de Atenea Ilias y haberlo sustraído de los intereses de los publicanos (IGRR IV 194 = IK 3 59 = ILS 8770 = OGIS 440).

40 Elwyn, 1993, 282-283 recuerda las relaciones entre esta pequeña ciudad de la Tróade y Roma con los ejemplos anteriores.

41 Sobre César en *Ilium* según Lucano, *vid.*: P. H. Schrijvers, *Crisis politique et poésie de crise. La réception de Lucain aux XIXe et XXe siècles, suivi d'une interprétation de la scène «César a Troie»* (*La Pharsale*, 9, 950-999), Amsterdam, 1990. D. Gagliardi, "Cesare tra le rovine della Troade (*Lucan.* IX 950-986)", *SIFC* 15 (1997), 91-98.

42 Esto último también en Plinio (Plin. *NH* 5, 124).

43 Palmer, 1990, 6 hablando de los líderes tardorepublicanos y su relación con *Ilium*, señala que Sila y César beneficiaron a esta ciudad, pero no Pompeyo, al desconocer lógicamente la existencia de la inscripción que estamos estudiando.

44 Bellinger, 1961, 11 n. 57.- Santangelo, 2007, 232 n. 20 señala que Pompeyo debió respetar los privilegios del santuario.

comunidades de la provincia de Asia (a la que pertenecía *Ilium*) por la masacre de ciudadanos romanos por parte de Mitrídates VI así como que el coste de la guerra también afectó a *Ilium*⁴⁵, como lo muestra la actuación de los publicanos (IK 3 151). En un epígrafe del año 77 a.C. (IGRR IV 197 = IK 3 10 = OGIS 444 = SEG IV 664) se encontraron ellos mismos incapaces de hacer frente a sus obligaciones financieras frente a Atenea Ilias⁴⁶.

En las líneas quinta a octava se dan todavía más razones del motivo por el cual a Pompeyo se le dedicó este honor. El hecho que hubiera liberado a los hombres quizás no fuese pura retórica, y pudiera tratarse de prisioneros de guerra de la ciudad a los que Pompeyo liberó de manos de los piratas durante su campaña del año 67 a.C. bajo la *lex Gabinia*. Ciertamente, la amenaza de los piratas era igual de peligroso para la supervivencia de las ciudades costeras minorasiáticas que los conflictos que enfrentaban a Roma con Mitrídates VI.

La mención en la línea sexta de las “guerras contra los bárbaros” se refiere a Mitrídates VI, o a Mitrídates VI y su cuñado Tigranes II, rey de Armenia (95-55 a.C.)⁴⁷. Canali de Rossi, por su parte, considera que se trata de una referencia a poblaciones tracias o gálatas⁴⁸; posiblemente esto fuera cierto para un contexto del s. II a.C., pero no tenemos noticia de ningún ataque tracio a la otra orilla del Helesponto para este momento y los Gálatas intentaban conservar su independencia precisamente frente a Mitrídates VI⁴⁹.

Precisamente, la frase Βαρβαρικῶν πολέμων trae al recuerdo el calificativo de Tucídides a las Guerras Médicas (Tuc. 2, 36, 4). De esta forma, se compara la actuación de Pompeyo con una nueva guerra persa (Mitrídates VI decía descender de los fundadores del Imperio Persa, Ciro [559-529 a.C.] y Darío [522-486 a.C.] [Iust. 38, 7, 1]), pues durante su triunfo celebrado en los días 28 y 29 de septiembre del año 61 a.C.⁵⁰, con ocasión de sus victorias sobre los piratas y sobre Mitrídates VI, Pompeyo llevaba una clámide de Alejandro Magno, que había sido arrebatada al monarca pónico (App. *Mithr.* 117), un gran número de objetos preciosos que

45 Bellinger, 1961, 10.

46 Bellinger, 1961, 10. Winter, 1996, 182.

47 Winter, 1996, 177 y 189. Eilers, 2002, 223.

48 Canali de Rossi, 2001, 70.

49 Sobre este pueblo, y sus conflictos en este periodo, *vid:* S. Mitchell, *Anatolia: land, men, and Gods in Asia Minor, 1. The Celts in Anatolia and the impact of roman rule*, Oxford, 1993.

50 Sobre este triunfo, *vid:* E. Deutsch, “Pompey’s three triumphs”, *CPh* 19 (1924), 277-279. H. Bruhl, “Les influences hellénistiques dans le triomphe romain”, *MEFRA* 46 (1929), 77-95. U. Vogel-Weidemann, “The Dedicatory Inscription of Pompeius Magnus in Diodorus 40’4. Some Remarks on an unpublished Manuscript by Hans Schaefer”, *AClass* 28 (1985), 57-75. K. M. Girardet, “Der Triumph des Pompeius im Jahre 61 v. Chr. - *ex Asia?*”, *ZPE* 89 (1991), 201-215. H. Bellen, “Das Weltreich Alexander des Grossen als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus (61 v. Chr.)”, en *Zu Alexander der Grosse. Festschrift G. Wirth zum 60 Geburtstag* (Amsterdam, 1987), 865-878; “Das Weltreich Alexander des Grossen als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus (61 v. Chr.)”, en *Politik-Recht-Gesellschaft. Studien zur Alten Geschichte* (Stuttgart, 1997), 25-34. Th. Kissel, “Rückblicke in die antike Welt: 28./29. September 61 v. Chr. Der Triumph des Gn. Pompeius Magnus über Asien”, *Antike Welt* 5.31 (2000), 526-527. M. Beard, *The Roman Triumph*, Cambridge, 2007, 7-41.

Mitrídates (decía) había heredado del citado Darío (App. *Mithr.* 115), entre ellos su lecho (App. *Mithr.* 116). Esta guerra contra los bárbaros quedaría así mismo ilustrada por denarios emitidos en los años 58 y 55 a.C. en los que se muestra las victorias sobre el rey nabateo Aretas (RRC 422/1) y Judea (RRC 431/1)⁵¹. Pompeyo es el vencedor del nuevo bárbaro del Este (Mitrídates VI), como en otros tiempos los Atenienses habían vencido a los Persas y los monarcas de Pérgamo a los Gálatas⁵².

La octava (y última línea) es el equivalente a la fórmula latina *terra marique*⁵³, que se puede encontrar en otros epígrafes dedicados a Pompeyo: *Claros* (AE 2000 1387)⁵⁴, santuario perteneciente a la ciudad de *Colophon*, dedicatoria efectuada por el *koinón* de los Jonios⁵⁵; *Miletupolis* (AE 1907 183 = ILS 9459), y *Mytilene* (IG XII 2 202. IGRR IV 54. SIG³ 751 = ILS 8776).

Ciertamente, estos epítetos parecen pertenecer a un periodo posterior, el de los *príncipes*, como, p. e., Augusto, como se puede leer en epígrafes procedentes así mismo de *Ilium* (IGRR IV 200 = IK 3 82. IGRR IV 201 = IK 3 81). De hecho, Pompeyo abrió el camino para los honores posteriores dados a César y luego a Augusto⁵⁶.

Canali de Rossi considera este epígrafe anómalo tanto en su extensión así como la descripción de los beneficios que Pompeyo prestó a la ciudad⁵⁷. La postura de este investigador está fundamentada en considerar que, ante todo, el patronazgo de una ciudad se obtenía ante todo en la defensa de los derechos amenazados de una determinada comunidad⁵⁸, especialmente en los tribunales⁵⁹.

Para este investigador no sería otro el origen de la dedicatoria de Pompeyo en *Miletus* (*Milet I*, 7, 253), otorgado por el apoyo prestado a esta ciudad con ocasión de un proceso *de repetundis*, por ejemplo, contra C. Claudio Pulcro (*pr.* 56 a.C.), gobernador de la provincia de Asia de los años 55 a 53 a.C. (*Cic. Fam.* 8, 8, 2). Para el año 51 a.C., Pompeyo escribiría una carta de reproche a los habitantes de *Miletus* (RDGE 25), por el comportamiento de uno de sus conciudadanos, probablemente el rétor Esquines (Cf. *Str.* 14, 1, 7)⁶⁰.

51 Sobre estas acuñaciones y otras de este periodo, *vid:* M. Harlan, *Roman Republican Moneyers and Their Coins 63 BC-49 BC*, London, 1995.

52 Winter, 1996, 189-191.

53 Sobre esta fórmula, *vid:* A. Momigliano, "Terra marique", *JRS* 32 (1942), 53-64. L. Amela Valverde, "Terra marique. Un dato pasado por alto en relación con Pompeyo Magno (Dio Cass. 42, 5, 2)", *Helmantica* 167 (2004), 225-230.

54 Winter, 1996, 178 no cita este epígrafe por no haberse publicado todavía su texto.

55 Sobre este epígrafe, *vid:* L. Amela Valverde, "La «nueva» inscripción de Pompeyo Magno en Claros", en *XII Congressvs Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. Provinciae imperii romani inscriptionibus descriptiae, I* (Barcelona, 2007), 41-48

56 Winter, 1996, 194.

57 Canali de Rossi, 2001, 70.

58 Canali de Rossi, 2001, 33.

59 Numerosos ejemplos en Canali de Rossi, 2001, 41-46.

60 Canali de Rossi, 2000, 171-172.

Pero, en realidad, en la República tardía, el método más eficaz para que un romano se convirtiera en patrón de una ciudad fue evidentemente el de un gobierno provincial⁶¹. Otra forma común era la de obtener mandos extraordinarios, como el propio Pompeyo, quien se convirtió en el patrón de muchas ciudades durante sus mandos contra los piratas y contra Mitrídates VI⁶².

Chiranky señala que la aparición del término «patrón» en diversas áreas del Oriente griego indica que el uso de este término es un reflejo de la realidad política. El reconocimiento público del patronazgo acontece cuando una región en particular entra en una nueva relación política con Roma. Esta relación puede estar caracterizada por la provincialización, el estatuto tributario o simplemente el legado de un gobernante fallecido. El factor común es la continuidad de la nueva relación⁶³. En el presente caso, no es más que el reconocimiento del papel de Pompeyo tanto en la lucha contra los enemigos de Roma en Oriente como de su propia importancia en la *Urbs*, la capital del Mediterráneo.

La presente no es la única inscripción dedicada a Pompeyo procedente de este lugar, lo que indica que aquí se habría levantado un monumento en honor a Pompeyo erigido a la entrada del territorio de la ciudad, visible a la vez desde el Helesponto y de la ruta de *Cyzicus*.

La dedicatoria es la siguiente (CIG 3698 = IGRR IV 198 = IK 3 74): 'Ο δῆμος / Γναίων Πομπήιον Γναίου υἱὸν / τὸ τρίτον αὐτοκράτορα. Se fecha este epígrafe también en el año 63/62 a.C.⁶⁴

Ciertamente, la inscripción localizada en Dümrek muestra la sólida relación entre Pompeyo e *Ilium*, de manera mucho más clara que el segundo epígrafe de la misma ciudad o de otras comunidades del mar Egeo⁶⁵.

La localización de esta segunda inscripción dedicada a Pompeyo en Dümrek (fuera, por tanto, del núcleo urbano de *Ilium*), en el mismo lugar que la que estamos analizando, junto a la frontera con el territorio de la ciudad de *Dardanus*. No se trataría de una mera coincidencia. Fue precisamente en *Dardanus* donde se produjo la paz entre Sila y Mitrídates VI en el año 85 a.C., donde se puso final a la Primera Guerra Mitridática. Situado a 2-3 km del Helesponto, en la ubicación que iba por comunicación por tierra. Podía ser visto el monumento para los viajeros que iban en dirección a *Dardanus*, *Abydus*, *Lampsacus*, *Parion* o *Cyzicus*, así como a los marinos que iban en barco camino del Helesponto⁶⁶.

El conjunto estaría presidido por una estatua de Pompeyo de estatura a tamaño natural, como honor al vencedor que había eliminado a la piratería y había

61 Ferrary, 2000, 189. Eilers, 2002, 29.

62 Eilers, 2002, 29 y 146, quien en n. 27 y 5 respectivamente cita expresamente las inscripciones de *Ilium*, *Claros* (AE 2000 1387), *Miletus* (*Milet I*, 7, 253), *Side* (AE 1966 462 = IK 43 54 = I.Side 101) y *Soli-Pompeiopolis* (AE 1888 106 = IGRR III 869).

63 Chiranky, 1982, 478.

64 Bellinger, 1961, 11. Frisch, 1975, 77.- Cagnat, 1927, 75 la fecha entre los años 66 y 62 a.C.

65 Winter, 1996, 183.

66 Winter, 1996, 192.

devuelto la tranquilidad al comercio⁶⁷. Ambas inscripciones a Pompeyo formarían parte de un monumento ubicado en la entrada a su territorio, visible tanto por tierra como por mar.

Winter señala que Pompeyo no recibe ni el título de σωτήρ o de κτίστης (que uno podría esperar para Sila, pero del que no hay pruebas), sino el de εὐεργέτης y el πύτρων, con lo que la ciudad entraría dentro de la esfera de su rica clientela en Oriente, una forma de integrar *Ilium* (y otras comunidades minorasiáticas) en el Imperio Romano, una política seguida posteriormente por César y Augusto⁶⁸.

Muy posiblemente Pompeyo pudo participar en la financiación de la construcción de estructuras urbanas⁶⁹. Sin duda la deidad mencionada en el primer epígrafe es Atenea Ilias, y su “piedad” posiblemente se refiera a una donación de dinero para la reconstrucción de su famoso templo⁷⁰. Se desconoce que obras efectuarían Sila y Pompeyo, pero las obras en el templo de Atenea no finalizarían hasta tiempos de Augusto, como muestra la inscripción de un arquitrabe en el que el nombre del primer emperador figura en nominativo (IGRR IV 202 = IK 3 84)⁷¹.

Sin duda, la *aemulatio Alexandri* también jugó un importante papel. Recordemos que Alejandro Magno también estuvo en *Ilium*: en su tiempo era una aldea con un pequeño y humilde santuario de Atenea, al cual Alejandro Magno, después de su victoria en la batalla de *Granicus* (334 a.C.), adornó el santuario con ofrendas, dio a la aldea el título de ciudad, ordenó a los encargados que la realzaran con edificios y le otorgó la libertad y exención de impuestos, y más tarde, tras la caída de los persas, envió una carta amistosa prometiendo construir una gran ciudad y un templo famoso, y establecer agones sagrados (Str. 13, 1, 26)⁷².

Pompeyo también debió estar presente personalmente en *Ilium*⁷³, donde es de suponer efectuaría un sacrificio a Atenea Ilias. En el año 62 a.C., después de

67 Winter, 1996, 192-193. Este investigador menciona la existencia en el museo de Estambul de un relieve en el que viene a representarse la victoria de las armas romanas (inv. n° 112), de origen desconocido, podía haber pertenecido a este monumento.

68 Winter, 1996, 186-188.

69 Pompeyo efectuó una donación en Atenas de 50 talentos (Plut. *Pomp.* 42, 11), que parece haber sido utilizado para reparar las infraestructuras portuarias (Cf. IG II², 1035 l. 47). Vid: L. Amela Valverde, “Pompeyo Magno y Atenas”, *Polis* 17 (2005), 7-19.

70 Winter, 1996, 187. Amela, 2001, 90 n. 23. Un claro ejemplo de la política de intervención de los políticos romanos es un epígrafe de *Eleusis* (CIL I² 775 = CIL III 547 = ILLRP 401 = ILS 4041), en el que se manifiesta que Ap. Claudio Pulcro (cos. 54 a.C.) construyó a sus expensas los pequeños propileos del santuario, monumento dedicado a las diosas eleusinas.

71 Winter, 1996, 188.

72 Winter, 1996, 188. Sobre la visita de Alejandro Magno a *Ilium* vid: G. Courtieu, “La visite d’Alexandre le Grand à Ilion/Troie”, *Gaia* 8 (2004), 123-158.

73 Santangelo, 2007, 232 n. 20 sigue la opinión de E. Norden quien en el año 1901 conjeturó que Pompeyo estuvo en *Ilium* a partir de unos versos de Lucano (Luc. 9, 950-979; cf. 3, 211-213). Pero si se lee atentamente este texto no puede concluirse tal apreciación.

visitar *Mytilene*, Pompeyo muy probablemente fue a tierra firme y visitó la ciudad⁷⁴ y desde allí se dirigiría a *Ephesus*, desde donde cruzó el mar Egeo hasta Atenas y desde allí a Italia desembarcando en *Brundisium*⁷⁵.

En cualquier caso, puede constatarse la relación entre religión y política. Pompeyo utiliza su donación al templo de Atenea Ilias para su propaganda, no sólo política, sino también ideológica, como representante de Roma y como un “Nuevo Alejandro” en Oriente.

BIBLIOGRAFÍA

- Amela Valverde, L. (2001): “Inscripciones honoríficas dedicadas a Pompeyo Magno”, *Faventia* 23/1, 87-102.
- Amela Valverde, L. (2003): *Cneo Pompeyo Magno, el defensor de la República romana*, Madrid.
- Amela Valverde, L. (2004): “Pompeyo y los honores culturales. Algunos casos”, en *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX. Historia Antigua. Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo* (Valladolid), 407-415.
- Bellinger, A. (1961): *Troy, the Coins*, Princeton.
- Bowersock, G. W. (1966): *Augustus and the Greek World*, Oxford.
- Cagnat, R. *Inscriptions Graecae ad res Romanas pertinentes, I-IV* [IGRR], Paris, 1901-1927.
- Callataÿ, F. De (1997): *L'histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain-la-Neuve.
- Canali de Rossi, F. (2000): “Tre epistole i magistrati romani a città d'Asia”, *EA* 32, 163-181.
- Canali de Rossi, F. (2001): *Il ruolo dei «patroni» nelle relazioni politiche fra il mondo greco e Roma in età repubblicana ed augustea*, Leipzig.
- Cerfaux, L. y Tondriau, J. (1957): *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Tournai.
- Chiranky, G. (1982): “Rome and Cotys. Two Problems”, *Athenaeum* 60, 461-481.
- Crawford, M. H. (1976): “Hamlet without the Prince”, *JRS* 66, 214-217.
- Dittenberger, W. *Sylloge Inscriptionum Graecorum, I-IV* [SIG], Leipzig, III 1915-1924.
- Durbach, F. (1942): *Choix d'inscriptions de Délos avec traduction et commentaire. Tome Premier. Textes Historiques, Deuxième Fascicule*, Paris.
- Eilers, C. (2002): *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford.
- Elwyn, S. (1993): “Interstate Kinship and Roman Foreign Policy”, *TAPhA* 123, 261-286.

74 Palmer, 1990, 5 señala ciertamente que no existe evidencia que Pompeyo visitara *Ilium*, pero sería extraño que estando tan cerca del lugar no fuera a contemplar la originaria patria mítica de los romanos, con la carga ideológica consiguiente, además de capitalizar personalmente los beneficios otorgados a la ciudad.

75 Winter, 1996, 188.

- Fernández, D. (1984): *Marco Tulio Cicerón. En defensa de la Ley Manilia. Introducción, versión y notas de...*, México.
- Ferrary, J.-L. (1997): "De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain", en *Actes du Xe Congrès International d'épigraphie grecque et latine* (Paris), 199-225.
- Ferrary, J.-L. (2000): "Les gouverneurs des provinces romaines d'Asie Mineure (Asie et Cilicie), depuis l'organisation de la province d'Asie jusqu'à la première guerre de Mithridate (126-88 av. J.-C.)", *Chiron* 30, 161-193.
- Fishwick, D. (1987): *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. I, 1*, Leiden.
- Frisch, P. (1975): *Inchriften Griechischer Städte aus Kleinasien Band 3. Die Inschriften von Ilion*, Bonn.
- La Rocca, E. (1987-1988): "Pompeo Magno Novos Neptunos", *BCAR* 92, 265-292.
- Lawall, M. L. (2003): "The sanctuary of the Samothracian Gods' Archaeology of Cult at Ilion", en *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (London), 79-111.
- Levi, M. A. (1932): "L'apellativo *Imperator*", *RFIC* 60, 207-218.
- Nollé, J. (1993): *Inchriften Griechischer Städte aus Kleinasien Band 43. Side im Altertum. Band I. Geographie – Geschichte – Testimonia. Griechische und lateinische Inschriften*, Bonn.
- Palmer, R. E. A. (1990): "Studies of the northern Campus Martius in ancient Rome", *TAPhS* 80/2, 1-64.
- Raubitschek, A. E. (1954): "Epigraphical Notes on Julius Caesar", *JRS* 44, 65-75.
- Santagelo, F. (2007): "Pompey and religion", *Hermes* 135, 228-233.
- Schwertheim, E. (1989): "Forschungen in der Troas im Jahre 1988", *Ara tirma sonuçlari toplantisi* 7, 229-232.
- Seager, R. (1979): *Pompey: a political biography*, Oxford.
- Winter, E. (1996): "Stadt und Herrschaft in spätrepublikanischer Zeit: eine neue Pompeius-Inschrift aus Ilion", en *Die Troas. Neue Forschungen zu Neandria und Alexandria Troas. II*, Bonn, 175-194.

OPORTUNISTAS, FALSARIOS...REFLEXIONES SOBRE LA ACTITUD
RELIGIOSA DE LA ARISTOCRACIA EN EL S. IV D.C.

BEGOÑA ENJUTO SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

ARYS, 7, 2006-2008, 129-144 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La epístola 79 de Juliano es un buen ejemplo del conflicto ideológico y religioso que la aristocracia estaba viviendo a finales del siglo IV d.C. Centrándonos en las acusaciones realizadas al obispo Pegaso, primero de apostasía más tarde denunciado por "*lapsus*", el análisis de este documento nos muestra el controvertido y complejo proceso de constitución de una aristocracia cristiana, especialmente en la zona oriental del Imperio Romano.

ABSTRACT

Julian's 79th letter is a good example of the ideological and religious conflict which the aristocracy was living in the end of 4th century. Focusing on Pegasus' bishop charges, first by apostate later as "*lapsus*", the analyses of this document shows us the controversial and complex process of the making of a Christian aristocracy, especially in the oriental Roman Empire area.

Fecha de recepción: 14/04/09

Fecha de aceptación: 12/04/10

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM 2006-09503, "Relaciones de poder en el Imperio Romano: resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia (ss. I-VI)".

INTRODUCCIÓN

Oportunistas, falsarios... éstos son los apelativos que podríamos emplear a la hora de calificar a ciertos aristócratas después de haber analizado su *modus operandi* en el ámbito religioso, de acuerdo con las noticias que de ellos nos han llegado, principalmente a través de las fuentes literarias de la segunda mitad del siglo IV. Dentro de este tipo de documentación destaca por la claridad y originalidad de los hechos narrados aquella carta del emperador Juliano en la que se defiende la figura de Pegaso, obispo de la ciudad de Ilión¹. Este individuo, en un primer momento, durante el gobierno del emperador cristiano Constancio II, es calificado de pagano encubierto por sus conciudadanos cristianos. Sin embargo, cuando Juliano se presenta como único augusto, y una vez nombrado sacerdote del culto pagano organizado por el propio emperador, nuevamente es objeto de acusaciones, aunque en este caso de signo contrario: se le atribuyen prácticas cristianas, hecho que pondría de manifiesto el arrepentimiento de Pegaso y su vuelta a las doctrinas de Cristo, variación religiosa que queda expresada con el apelativo "*lapsus*". En una primera aproximación y lectura estas noticias nos llevan a pensar en el obispo de Ilión como un hombre de convicciones religiosas poco firmes o si se prefiere alguien voluble, de gran lasitud de ánimo, a quién poco parece importarle mostrarse contrario a la religiosidad del augusto del momento. Esta interesante situación lleva ineludiblemente a ser visto por paganos y cristianos, como un falsario. Unos y otros cargan, desde sus respectivas posiciones religiosas contra este personaje, aunque, a tenor del documento, parece que es en ese "último giro religioso" cuando se hace necesaria la intervención imperial.

Dejando a un lado la parte anecdótica del caso que evidentemente existe, el testimonio epistolar presenta una interesante evolución del personaje a través del cual podemos discernir o cuanto menos atisbar el debate ideológico y religioso en el que se ve envuelta la sociedad del siglo IV en general y particularmente los grupos aristocráticos. De este modo el documento juliano en primera instancia nos invita a retomar y reflexionar sobre el archiconocido tema del conflicto paganismo *versus* cristianismo planteado por Momigliano en el siglo pasado².

1 Jul., *Ep.* 79. Se ofrece una reproducción no íntegra de la traducción, aunque sí significativa del documento objeto de estudio, realizada por J. García Blanco y P. Jiménez Gazo, *Juliano. Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. BCG, Madrid, 1982, pp. 113-115, en el anexo que se acompaña al final del trabajo.

2 A. Momigliano (ed.), *Conflict between Paganism and Christianity in IVth Century*, Oxford, 1963 (= *El Conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989)

Sin embargo consideramos que subyacen dos importantes cuestiones en la carta objeto de estudio que si bien suelen estudiarse por separado en esta ocasión se interrelacionan: el debate sobre la definición y aplicación de términos como cristianismo, paganismo, helenismo que como sabemos se encuentran muestras del mismo tanto en autores paganos (Juliano, Libanio) como cristianos (Gregorio Nacianceno) y las implicaciones sociales de la conversión cristiana en los grupos aristocráticos.

PEGASO DE ILLIÓN. DE OBISPO A SACERDOTE PAGANO. ¿HISTORIA DE UN FALSARIO, UN OPORTUNISTA...?

Los hechos narrados por el emperador Juliano en una primera parte de la epístola acontecen en el momento en el que Constancio II llama a la corte de Milán a su primo tras la muerte del César Galo en el 354. Sin embargo, hasta años más tarde, junio 362, dichos sucesos no saldrán a la luz. Será entonces cuando sirvan como defensa de Pegaso ante las diversas acusaciones que sobre él se vertían por parte de los propios seguidores de los dioses, como le gustaba calificar al Augusto a quienes no profesaban la fe en Cristo y de un modo despectivo los cristianos califican de paganos.

Pasemos a analizar ciertas cuestiones del texto juliano que nos ayudarán a clarificar ciertos aspectos del *modus operandi* del obispo y su defensor. En primer lugar se nos dice que Juliano decidió visitar la ciudad de Ilión antes de su partida hacia tierras itálicas, con el objetivo de conocer por sí mismo el estado de templos tan significativos como el de Atenea o los monumentos dedicados a Héctor y Aquiles³. Para ello, ineludiblemente contactaría con alguien de la ciudad, quien le dirige a Pegaso, o quizá con el propio obispo. Nos gustaría llamar la atención sobre el conocimiento previo que Juliano poseía sobre dicho individuo. En este sentido, debemos recordar que por aquellas fechas Juliano ya se habría iniciado en una serie de prácticas y cultos no cristianos, entre los que cabe destacar aquellos que conocemos bajo el calificativo de cultos místéricos⁴. Aunque su apostasía aún no se había hecho pública era conocida por sus más íntimos⁵. Quizá fueron éstos últimos quienes pusieron en contacto a Juliano con el obispo ya que conocían la existencia de más seguidores de dichos cultos en otras ciudades, algunos de ellos, incluso, como ocurría en este caso, de alta posición social y, siempre, mantenidos

³ La ciudad debía ser destino turístico ya en aquella época como apunta I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari, 2001, p. 38.

⁴ Sobre la conversión de Juliano a los cultos místéricos y su correspondiente apostasía existe una vasta bibliografía, de la que destacamos algunos de los estudios que podemos denominar ya clásicos sobre el tema: J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1965 (2ª Ed.) p. 86 y ss.; R. Browning, *The Emperor Julian*, Berkeley, 1976, p. 58 y ss.; P. Athanassiadi, *An emperor and Hellenism. Studies in the thought and action of the emperor Julian*, Oxford, 1976 p. 62; C.G. Bowersock, *Julian the Apostate*, Londres, 1978, p. 29 y ss.; J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, París, 1992 (*passim*); M^a J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p. 226 y ss.; R. Smith, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London, 1995 (*passim*).

⁵ Lib., Or. XII,13-14; C.G. Bowersock, *Op. Cit.*, p.30, n.20; M. Dimaio, "The emperor Julian's Edicts of religious toleration", *AncW*, 20, 1989, p. 101.

en la más absoluta clandestinidad. Este hecho pondría de manifiesto la existencia de una interesante red de individuos paganos en el ámbito oriental durante el gobierno del cristianísimo augusto Constancio II⁶.

Sin embargo, Juliano no menciona esta circunstancia, todo lo contrario: Pegaso tenía fama de haber actuado como violento enemigo de los cultos paganos, contribuyendo a la destrucción de alguno de los antiguos templos, hecho que llevó al historiador Bidez en la primera década del siglo XX a calificar al obispo de iconoclasta⁷. En este sentido no podemos olvidar que la destrucción y violencia que aplicaron algunos grupos cristianos en aquel momento pueden ser interpretadas como signos de fanatismo e intolerancia religiosa.

Dicha primera impresión Juliano no pretende que perdure en el lector y para ello presenta su propio testimonio. Durante su visita, el futuro augusto, a través de sus conversaciones así como por el modo de actuación, es fiel testigo del proceder de su "cicerone", *modus operandi* que poco tiene que ver con la acusación de un fanático activista cristiano. De este modo el receptor o lector de la carta se ve obligado a reconsiderar su opinión sobre Pegaso. De la primigenia idea en la que se nos esboza como un combativo obispo pasa a ser descrito como un criptopagano, es decir un seguidor clandestino de los cultos paganos, calificativo que también puede ser aplicado a Juliano por aquellas fechas, como hemos señalado anteriormente⁸. Sin embargo, ante los ojos de la comunidad cristiana a nadie se le escapa que tales actuaciones vendrían a ser catalogadas como propias de falsarios.

Es interesante destacar del relato las observaciones que lleva a cabo Juliano: las estatuas, los altares se encuentran en un perfecto estado de conservación, e incluso, en activo su culto en un momento en el que se encontraban por ley cerrados los templos⁹. Este hecho le lleva a preguntar sobre la continuidad de las prácticas paganas a Pegaso quien, extrañamente ante la delicadeza de la cuestión formulada, responde con un nuevo interrogante al hijo de Julio Constancio:

6 Vid., J.F., Drinkwater, "The "Pagan Undergruound", Constantius II's "Secret Service", and the Survival, and the Usurpation of Julian the Apostate", *Studies in Latin Literature and Roman History*, III, Bruxelles, 1983, pp.348-387.

7 J. Bidez, *Op. Cit.*, p.101: "...Pégase, qu'on lui avait dépeint comme un iconoclaste, auteur de déprédations et de profanations odieuses" .

8 Lib., *Or. XVIII.20*; Jul., *Ep. 26*, Zonar. 13.11.4-6, Amm., XXI.1.1. Aunque el día de la epifanía, como recoge este historiador, el nuevo augusto asistió a misa, (XXI 2.5.) porque "*utque omnes nullo impediende, ad sui favorem illiceret, adhaerere cultui Christiano fingebat, a quo iam pridem occulte desciverat, arcanorum participibus paucis, haruspicinae auguriisque intentus, et ceteris quae deorum semper fecere cultores*". Juliano no se presentará como verdadero pagano hasta el 361 en Naiso, cuando el enfrentamiento con su primo Constancio parecía ya inevitable tras su proclamación como augusto en París, cfr., W. E. Kaegi, "The emperor Julian at Naissus", *AC*, 44, 1975, pp.161-171.

9 Cod. Theod. XVI, 10,3-5. Sobre la puesta en práctica de dicha disposición existe cierto debate quedando en entredicho en zonas como el occidente romano. Sin embargo parece que en aquellos lugares donde existía una élite cristiana, como da testimonio Soz., *HE*, V,4, estos cierres fueron efectivos como sabemos que ocurrió en Constantinopla, Antioquia, Cesarea, Bostra y Gaza. Cfr. R. Sanz, *El paganismo tardío y Juliano El Apóstata*, Madrid, 1991, p. 23.

“¿Y qué tiene de extraño que rindan culto a un hombre bueno, conciudadano suyo, lo mismo que nosotros a los mártires?”.

En nuestra opinión la reproducción de esta conversación no es algo baladí en la epístola. Juliano presenta una doble intencionalidad con la transcripción de las palabras. En primer lugar ambos demuestran perspicacia y desconfianza mutua. El futuro augusto, a través de sus intencionadas preguntas, ponía a prueba a su guía, cerciorándose así de los informes recibidos. Por su parte Pegaso, sabedor de la dignidad de su acompañante e intentando no hacer peligrar su persona, sin embargo, también intentaba dar ciertos indicios de sus propias inclinaciones religiosas. Muy posiblemente a oídos del obispo hubiesen llegado noticias de las inclinaciones filosóficas del joven constantínida, aunque su pertenencia a la primera *domus* imperial cristiana siempre se presentaría como un elemento a tener en cuenta; extremar las precauciones e imponer la prudencia y la discreción parecían ser las medidas más correctas a llevar a cabo. Desde nuestra perspectiva temporal podemos añadir que la respuesta-pregunta del obispo, además de presentarse como ingeniosa, intentando sortear una situación comprometida en la cual debía dejar constancia de su afinidad con su interlocutor, nos descubre cómo se estaban entrelazando elementos cívicos y cristianos gracias a temas como el culto a los héroes y mártires. Este interesante hecho desdibujaba la tenue frontera que existía entre piedad popular pagana y cristiana¹⁰. Por otra parte sabemos de la cercanía de los intelectuales neoplatónicos y cristianos en cuestiones como el monoteísmo¹¹. Todos estos elementos nos anticipan el interesante proceso de transformación y cambios que en la religión cristiana se estaba desarrollando y que abordaremos más adelante¹².

El segundo elemento que aporta Juliano a favor del paganismo profesado por Pegaso se formula a través de la negación de su actuación como cristiano en el santuario de Atenea, recinto del que poseía las llaves y dentro del cual:

“No hizo nada de lo que suelen hacer aquellos impíos, haciendo sobre su frente la señal del impío, ni silbó como ellos entre dientes”.

Como bien ilustra Agustín de Hipona, los dioses greco-romanos pasaron a constituir la categoría de demonios cuya anulación de sus actuaciones se materializaba con la realización de actos como los señalados en el texto¹³. En este caso es la no realización de aquellos signos externos cristianos de protección hacia

10 R. Rothaus, “Cristinization and De-Peganization: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier”, en R.W. Mathisen, H.S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, 1996, pp.299-308

11 M. Frede, “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity” en P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 41-67; M. Edwards, “Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine”, en S. Swain- M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2003, pp. 211-235.

12 M. Marcos, “Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad tardía”, en J. Torres (ed.), *Historica et Philologica. In honorem J. M^a Robles*, Santander, 2002, p. 87; M. R. Salzman, *The Marking of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, London, 2002, pp. 136, 200-219.

13 Agustín de Hipona, *De Civit., Dei*, VIII.263. Atanasio, *V. Ant.* 78.5 (PG, XXVI, 837-976) y Sulpicio Severo *V. Mart.* 22 (CSEL I) confirman que las cruces anulaban los poderes de los demonios.

los démones un argumento que, siendo *ex silentio*, sin embargo, es utilizado por Juliano como confirmación de la falsedad cristiana del obispo.

No es el momento ni el lugar de entrar a debatir el cierre efectivo de los templos paganos, aunque en el caso que nos concierne, las causas de la interrupción del culto podría bien ser consecuencia de la ley recogida en el Cod. Theod. XVI.10.4 del mismo año 354. Dicha ley además de promulgar tal clausura incluye la punición de aquellos que la incumplieran, dejando a los gobernadores provinciales como observadores últimos del cumplimiento del decreto¹⁴. No obstante, llama la atención que en este momento, la Iglesia, en concreto, uno de sus preladados posea las llaves de un recinto que no olvidemos era de titularidad estatal¹⁵. Ésto no debió ser la norma, como bien apunta Fowden¹⁶, quien considera que Pegaso utilizó su autoridad moral para disponer de los recintos paganos considerando que era más adecuada dicha postura que el verse obligado por las autoridades civiles, o por la propia comunidad a tomar medidas destructivas contra aquellos recintos y estatuas, como en otros puntos del imperio oriental se estaban llevando a cabo, actuaciones encabezadas en la mayoría de los casos por los propios obispos¹⁷.

La tercera y última prueba irrefutable del paganismo de Pegaso es la propia existencia del Aquileión, monumento supuestamente demolido por él, donde además Juliano confirma que “con mucha piedad se acercó a ella [a la tumba]”. Se concluye de este modo la presentación de las pruebas por parte de Juliano, quien como si su testimonio fuese relatado ante un juez añade: “Eso lo he visto yo mismo y he oído a quienes ahora son sus enemigos que a escondidas invocaba y adoraba a Helios”¹⁸.

En resumen, la actuación destructiva que al obispo se le imputa resultaba ser una noticia falsa. Dejando a un lado la exégesis que hemos realizado, la narra-

14 J.L. Murga, “El expolio y deterioro de los edificios públicos en la legislación post-constantiniana”, en *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiana*, III, 1979, pp.239-263; G. Bonamente “Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca constantiniana”, en G. Bonamente, F. Fusco (eds.), *Costantino Il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*. Vol.I, Macerata, 1992, pp. 170-201; R. Klein, “Distribuzioni di templi nella Tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale”, en *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiana. Convegno in onore de Arnaldo Biscardi*, X, 1995, pp.127-152; F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano, 1993, p.150; C. Buenacasa Pérez, “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)”, *Pyrenae*, 28, 1997, p. 229-240; *Idem*, “La propiedad eclesiástica según el Codex Theodosianus: Estado preliminar”, *Congreso internacional La Hispania de Teodosio*, Valladolid, 1997, pp. 33.

15 A.H.M. *The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey*, Oxford, 1964, p. 420, quien hace una interesante apreciación: “(las tierras de los templos) had before their confiscation normally been leased by decurions”. B. Enjuto Sánchez, “Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos”, *Gerión*, 18, 2000, pp.407-423.

16 G. Fowden, “Bishops and temples in the eastern roman empire A.D. 320-435”, *Journal of Theological Studies*, XXIX, 1978, pp. 53-78, especialmente p. 60.

17 M. Marcos, *Art. Cit.*, p. 91.

18 Sobre el desarrollo y la forma de los procesos penales romanos, vide B. Santalucia, ““Accusatio” e “inquisitio” nel processo penale romano di età imperiale”, en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, pp. 138-149

ción juliana nos da testimonios sobre un fenómeno particularmente propio de ese momento como son los enfrentamientos violentos entre paganos y cristianos cuya máxima expresión se materializaba en la ocupación y en el peor de los casos la quema y destrucción de templos¹⁹. La ocupación del Serapeión de Alejandría por el obispo Jorge, que finalizó con la muerte del prelado, es un buen ejemplo de la época, aunque no el único²⁰. Modos de actuación similares al de Jorge los encontramos en el proceder de Marcos, obispo de Arethusa, quien destruyó un templo en su ciudad para convertirlo en iglesia²¹, o el de Eleusio, obispo de Cyzico, quien destruyó varias edificaciones del culto greco-romano y convirtió a muchos paganos²². Éstos no debieron ser casos aislados o propios de ese periodo. Años más tarde si prestamos atención al testimonio de Libanio también se habla abiertamente de las destrucciones de recintos religiosos paganos, altercados que son encabezados por los propios dirigentes cristianos²³. De poco o nada había servido las actuaciones legislativas de protección y conservación llevadas a cabo por Constante y Constancio II, de las cuales tenemos noticias a través de una ley promulgada en el 342 y recogida en el Cod. Theod. XVI.10.3²⁴.

Volviendo al texto, la parte más interesante es aquella en la que, aparece la acusación de cristiandad de Pegaso en el 362, siendo ya Juliano agosto, por parte de aquellos que en el 354 lo consideraban criptopagano. Contrariamente, ahora se le imputa falsedad en sus convicciones religiosas paganas y, en conse-

19 G. Fernández, "Destrucciones de templos en la Antigüedad tardía", *Archivo Español de Arqueología*, 54, 1981, pp. 141-156. En relación a la labor de reconstrucción llevada a cabo por Juliano como agosto *vide* J. Arce, "Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-362 d.C.)", *RSA*, V, 1975, pp.201-215; A.N.Oikonomides, "Ancient Inscriptions recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianus (361-362 a.D)", *AncW*, 15, 1987, pp. 87-92; J. Torres, "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Ilu. Revista de Ciencia de las religiones*, 18, 2007, pp. 85-98.

20 Socr., *HE*, III.2; Soz., *HE*, V.7. El caso del obispo Jorge es sumamente delicado puesto que Alejandría no solo tuvo problemas de carácter religioso entre paganos y cristianos sino entre aquellos seguidores del credo niceno y los arrianos, como bien ha apuntado G. Fowden, *Art. Cit.*, p. 58. J.R. Aja, "El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana", en *Antigüedad y Cristianismo*, vol., VIII: *Arte, Sociedad, Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1991, pp. 111-136; Cl. Martínez Maza, "La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana", *Arys*, 4, 2002, pp. 133-152.

21 Lib., *Ep.* 819.6; Greg. Naz., *Or.* IV.88-91; Soz., *HE* V.10.5-14; Theod., *HE*.III.7.10.

22 Soz., *HE*, V.15.4-10.

23 Lib. *Discurso en defensa de los templos*, 8 (389): "Esta tribu de hombres vestidos de negro, que comen más que elefantes, conocidos por la cantidad de bebida que ingieren mientras cantan himnos, que esconden sus excesos bajo una palidez falsa (...) esos son los que atacan los templos con palos y piedras y barras de hierro y, a veces, con las manos y los pies. Luego llega la desolación total: desmontan los tejados, derriban los muros, echan abajo las estatuas y destruyen los altares, y los sacerdotes o se quedan quietos o mueren". Cfr. P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, London, 1990, pp. 33-34; J.R. Aja Sánchez, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s.IV)*, Santander, 1998, *passim*.

24 Cod. Theod. XVI.10.3: *Idem AA. ad Catullinum praefectum urbi. Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistent. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum. Dat. kal. nov. Constantio II et Constante AA. Conss. (346 [342] nov. 1).*

cuencia, nuevamente vuelve a ser tachado de falsario. En otras palabras, y ahora reformulando la historia desde la perspectiva del 362, el obispo de Ilión para la comunidad cristiana, durante los primeros meses del gobierno de Juliano como único augusto, fue un apóstata que había vuelto a las doctrinas de Cristo, es decir, un “*lapsus*”, meses después de la subida al trono imperial de Juliano como único emperador. Puesto que el susodicho formaba parte del nuevo proyecto de “Iglesia pagana” ideado por el augusto, Juliano se vio en la obligación de interceder y acabar con los rumores y las acusaciones de sus correligionarios, trayendo a colación, para ello, el testimonio del 354 en su defensa²⁵.

El caso analizado nos plantea interesantes cuestiones. En primer lugar, ¿qué razones podrían motivar dichos cambios de prácticas rituales o de definición religiosa?, ¿tienen que ver estas conversiones con los cambios políticos e ideológicos promovidos por Juliano?, ¿era una forma de mantener su status social ante el devenir histórico, y en consecuencia deberíamos además calificar a estos falsarios como oportunistas? ¿Tenemos constancia de otros casos similares?

BUSCANDO RAZONES PARA ENTENDER EL MODUS OPERANDI DE PEGASO.

Juliano justifica la actuación de Pegaso en el 354 como un modo, bien de ambicionar poder (y en este caso nos encontraríamos ante un evidente caso de “perfidia religiosa” propiciada por el oportunismo político) bien para evitar la destrucción de los templos con la finalidad de poder llevar a cabo sus prácticas y creencias religiosas hacia los dioses, en la más absoluta clandestinidad, bien para proteger dicho patrimonio cultural con vistas a utilizar los materiales para otras construcciones e inclusive transformar dichos ambitos en lugares de oración para los cristianos²⁶.

A tenor de los hechos que se nos narran, deducimos que en la ciudad se ha llevado a cabo el cierre de los recintos sagrados debido, tanto en cumplimiento de la ley promulgada por Constancio II, como, posiblemente, por el relevante número de cristianos que poseía la ciudad, entre los que destacarían aquellos pertenecientes a las familias curiales.

No vamos a entrar a debatir en este trabajo sobre el complicado proceso de conversión que pudo haber llevado a Pegaso a pasar de uno a otro tipo de creencias puesto que en este cambio intervienen elementos de muy distinta naturaleza

25 El proyecto juliano queda claramente expresado en la epístola 89b dedicada a Teodoro. Cfr. P. Allard, *Julian l'Apostat*, París, 1900, vol. II, p. 196; W. Koch, “Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 7, 1928, pp. 49-82; M. Mazza, *Le maschere del potere. Culture e politica nella tarda antichità*, Napoli, 1986, pp. 95-148; U. Criscuolo, “La religione di Giuliano”, *Mediterraneo Antico*, IV.1, 2001, pp. 365-388.

26 Acerca de la conservación de templos y monumentos y la utilización de sus materiales en otras edificaciones vide H. Saradi-Mendelovichi, “Christian Attitudes towards Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centurias”, *Dumbarton Oak Papers*, 14, 1990, pp. 47-61, D. Kinney, “Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia”, en S.C. Scott (ed.), *The Art of Interpreting*, Papers in Art History from the Pennsylvania State University, vol. IX, 1995, pp. 53-67; Eadem, “*Spolia. Damnatio and Renovatio memoriae*”, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 42, 1997, pp. 117-148.

(teológica, psicológica, social...)²⁷. Sin embargo, debemos prestar atención al papel o las funciones que el obispo tuvo a finales del siglo IV así como el origen social, el grupo que mayoritariamente nutría la jerarquía eclesiástica cristiana, para, de este modo comprender en su justa medida la actuación del episcopado en la sociedad de ese momento, qué significado tuvo la actuación de Pegaso en el 354 y, en última instancia, entender su doble calificación de falsario que anteriormente explicábamos.

La figura episcopal se presenta en el contexto de la ciudad tardorromana como una relevante posición dentro del jerarquizado sistema social. Fue durante el gobierno de Constantino I, como bien apunta Eusebio de Cesarea, cuando el cargo eclesiástico fue reconocido con interesantes ventajas económicas y sociales²⁸. Como líder de los cristianos en cada ciudad, fue poco a poco considerándose el representante de todos sus habitantes, llegando incluso a interceder ante el emperador en cuestiones puntuales que atañían a su ciudad. Entre sus competencias debemos recordar que destacaban la administración de justicia, el cuidado de las finanzas, la supervisión de las construcciones de iglesias. También se ocupaba de la gestión de la caridad, prestando una especial atención a las viudas y vírgenes consagradas de su comunidad²⁹. De esta manera la figura episcopal se muestra como una autoridad cuyos ámbitos de competencia trascienden, cada día más los límites de lo puramente religioso³⁰.

Esta serie de atribuciones convierte a la dignidad episcopal en una importante figura social en el contexto ciudadano a través de la cual se adquieren privilegios, prestigio y poder, en el ámbito provincial. Este hecho evidenciaba el declive de los tradicionales mecanismos de ascensión y consolidación de las oligarquías locales³¹, fenómeno que tuvo en el abandono de las curias su exponente más significativo³².

Una prueba más de que la carrera eclesiástica sirvió a los intereses de las *gentes potentes* lo encontramos en el siguiente hecho: no tenemos constancia de individuos de orígenes humildes que llegasen a desempeñar ese cargo para finales

27 A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1972; J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari, 1983, p. 160 y ss; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400* Yale, 1984, p. 68 y ss; M. Mazza, "La conversione nella Tarda Antichità. Appunti per una fenomenologia", en M^a J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales, Homenaje a Marcelo Vígil Pascual*, Salamanca, 1989, pp. 123-143.

28 Eus. *HE*, 10.7.1-2. Cfr., R. Lizzi Testa, "The Bishop, "Vir Venerabilis": Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity", *SP*, 34, 2001, pp. 76-96.

29 Cl. Rapp, "The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts", en G. Bonamente, R. Lizzi Testa, (eds.), *Le trasformazioni delle élites nell'età tardoantica. Oriente e Occidente tra IV e VI secolo d.C.*, Roma, 2006, pp. 379-399, especialmente p. 382.

30 S. Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente: un análisis a partir de las Actas de los Concilios de Efeso II (449) y Calcedonia", *CCO*, 4, 2007, pp. 23-40.

31 A.H.M., *Op. Cit.*, pp. 923-924; F.Guilliard, "Senatorial Bishops in the Fourth Century", *HThR*, 77/2, 1984, pp. 153-175; Ch. Gabrielli, "Christianesimo e potere nell'Antichità: un esempio dalla Hispania Tarraconensis", *SHHA*, 24, pp. 205-219; Cl. Rapp, *Art. Cit.*, p. 387.

32 J.J.Chao Fernández, "Tres modos para evadir la "curia" combatidos por Juliano (C.Th. XII, 1.50)", *Lucentum*, 1, 1982, pp. 189-202.

del siglo IV ni durante toda la centuria siguiente, como había ocurrido en siglos anteriores. Fue el más dinámico de los estratos sociales del imperio, el *ordo* curial, quien nutrió y, en consecuencia deducimos, pareció ver en esta opción religiosa una forma de desarrollar su status social para continuar manteniéndose entre los individuos que constituían la elite del gobierno local, aunque nunca podemos descartar completamente que en algunos casos existiese una opción vocacional³³. No ocurrió lo mismo con los senadores de finales de ese periodo quienes, a tenor de los últimos estudios, parecen elegir esta opción a la manera de un retiro de la vida pública administrativa³⁴. Este hecho pone de manifiesto cómo la jerarquía eclesiástica ofrecía un mayor número de garantías de influencia y promoción social con la que no podía competir ni el *cursus honorum* tradicional ni el Estado, fenómeno que con la reforma política, administrativa y religiosa juliana se intentó paliar³⁵. Dentro de este marco general debemos contextualizar la figura de Pegaso de quién poseemos únicamente noticias en la epístola juliana, obispo que debió formar parte, muy posiblemente de este grupo de aristócratas locales que veían valores y características propias de su grupo social en las nuevas estructuras eclesiásticas, las cuales terminaron por abrazar, aunque siempre nos quedará la duda de su total convicción religiosa³⁶.

¿Fue el caso de apostasía de Pegaso un hecho aislado? La respuesta evidentemente no es rotundamente positiva como pensaba Fowden³⁷. Los gobiernos de Constante y Constancio II supusieron momentos de gran tensión o represión de la religiosidad calificada como pagana, de acuerdo con las leyes de estos emperadores recogidas en el Código Teodosiano. Por el contrario la ascensión al poder de Juliano y la puesta en marcha de su reforma religiosa si bien en primera instancia propugnaba la libertad de cultos, la revitalización de aquellos greco-romanos³⁸, también llevó consigo una serie de disposiciones contra el cristianismo, entre las que destacaba la ley del 17 de junio de 362 (Cod. Theod. XIII.3.5 y 11) medida que prohibía la actividad docente a los cristianos. El objetivo de tal decreto no era otro que impedir la propaganda de sus doctrinas además de evitarles el amargo trance de enseñar aquello que consideraban falsas enseñanzas o simplemente no tomaban en serio, como era el caso de la filosofía, mitología, etc. Estos periodos significarían los momentos en los que mayor número de casos se pudieron dar de falsas conversiones tanto al cristianismo como posteriormente al paganismo.

33 Los ejemplos de Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa o Gregorio Nacianceno ilustran perfectamente esa conjunción de orígenes curiales e importancia de los obispos no sólo en el ámbito teológico, sino local.

34 Cl. Rapp, *Art. Cit.*, p. 394.

35 G. Bonamente, "Le città nella politica di Giuliano l'Apostata", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata*, XVI, 1983, pp. 35-96, especialmente p. 74 y ss.

36 D. Hunt, "The Church as Public Institution", en A. Cameron - P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History XII: The Late Empire, A.D. 337-425*, 1998, p. 264; R. Teja, "Valores aristocráticos en la configuración de la imagen del obispo tardoantiguo: Basilio de Cesarea y la *oratio* 43 de Gregorio de Nacianzo", *Humana Sapit. Etudes d'Antiquité tardive offerts à L. Cracco Ruggini*, Turnhot, 2002, pp.283-292

37 G. Fowden, *Art. Cit.*, pp. 60-61.

38 Amm., XXII.5.2; Soz., *HE*, V.3.1, V.5.5; Lib., *Or.*, XVIII 126; Greg. Nac., *Or.* IV.86.

En un trabajo ya clásico de Arce, el investigador analizaba los distintos cambios que en las magistraturas a nivel central como provincial se produjeron durante el gobierno de Juliano y la implicación que la profesión de cultos paganos podría tener en la decisión imperial de llevar a cabo tal nombramiento³⁹. Para el autor se podían distinguir claramente en relación a estos ejes vertebradores dos periodos. Mientras que en un primer momento era fundamental eliminar a los seguidores de Constancio II del panorama político, en una segunda fase el factor religioso es cada vez más importante. El caso de Cesario, hermano de Gregorio de Nacienceno, es el ejemplo más llamativo sin lugar a dudas. Médico oficial de Constancio, sirvió a Juliano hasta que se negó a renunciar al cristianismo. Esta tendencia contra los burócratas y el cristianismo llevó a excluir a los cristianos de la administración civil como apuntan los testimonios de Rufino de Aquileia, Sócrates Escolástico, Sozomeno, así como una epístola del propio Juliano⁴⁰.

Dentro del estudio del investigador español se hace mención a una serie de funcionarios que apostataron del cristianismo con la llegada a la púrpura de Juliano. Entre ellos destacan el propio tío materno de Juliano⁴¹ y el sofista Hecebolio quien abandonó las doctrinas de Cristo para mantener su cargo en Constantinopla volviendo a las doctrinas de la Iglesia tras la muerte del Apóstata en el 363⁴². Dentro de este contexto de conversiones debemos interpretar el caso de Pegaso. En época de Constancio II, con el objetivo de conservar e incluso incrementar su posición social podría haber abrazado el cristianismo aunque también mantendría sus antiguos cultos y creencias en la más estricta privacidad. Siguiendo esta propuesta explicativa no parece probable que Pegaso se convirtiera en un “*lapsus*” durante del gobierno de Juliano, puesto que, como en el caso de Hecebolio, parece más lógico pensar que hubiese esperado a la muerte del emperador para volver al cristianismo y salvaguardar su estatus. El retorno al cristianismo protagonizado por Hecebolio no debió ser un caso aislado, pudiendo ser considerado un fenómeno no extraordinario durante el gobierno de los subsiguientes emperadores cristianos, si atendemos a la información suministrada por el obispo Paciano de Barcino. En sus epístolas dirigidas a Simproniano, seguidor de las teorías de Novaciano, uno de los temas a tratar es, precisamente, la postura de este último ante los “*lapsi*”, hecho que confirma la controversia que la incorporación de estos individuos, quizá por lo abultado de su número o simplemente por la extraordinaria situación que planteaban en el seno de la Iglesia tras la muerte de Juliano⁴³.

39 J. Arce, “Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)”, *Hispania Antiqua*, VI, 1976, pp. 207-220. Esta idea es retomada por C. Buenacasa Pérez, “La política religiosa del emperador Juliano y los valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-363”, *Homenaje a Montenegro*, Valladolid, 1999, p. 379.

40 Socr., *HE*, X.33; Soz., *HE*, V.18; Jul., *Ep.* 83: “Digo claramente que es necesario preferir en vez de a los cristianos, a los adoradores de los dioses (i.e. para los cargos oficiales)”.

41 Philostg. *HE*, VII.10.

42 Socr., *HE*, II.1.10; 13.5-6, 23.5; Lib. *Or.* XVIII.12

43 L. Rubio, *San Paciano. Obras*, Barcelona, 1958, 48-174; J. Vilella, “Las iglesias y las cristianidades hispanas: panorama prosopográfico”, en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración*,

El testimonio y defensa del propio augusto analizados en páginas precedentes ratifica nuestra hipótesis y nos presenta a Pegaso como un sacerdote pagano que se ha visto envuelto en un proceso de denuncias y ultrajes que para el emperador son insostenibles y, por tanto, dignas de ser consideradas falsas. Sin embargo la noticia de tales acusaciones deja traslucir el ambiente de tensión y conflictividad que se vivía en la ciudad de Ilión, situación que posiblemente podríamos hacer extensiva a otras parte del imperio.

¿Deberíamos considerar determinante de estas actitudes religiosas falsarias de los aristócratas el mantenimiento de sus prerrogativas? ¿Podríamos calificar en estos casos a sus protagonistas como oportunistas? Probablemente esta idea se presente como una de las motivaciones más importantes, sin embargo, y a modo de conclusión nos gustaría presentar una serie de consideraciones que sobre el denominado “conflicto paganismo-cristianismo” nos ayudarán a comprender la convulsión religiosa y por tanto la confusión que se vivió en determinados momentos y ambientes.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde la obra de Gibbon, donde se concentraba la atención sobre el cristianismo como principal factor de cambio y decadencia del Imperio Romano, la conversión a la nueva doctrina y la consiguiente sustitución de la religión cívica romana por el dogma cristiano ha sido objeto de atención, de forma casi continuada por parte de la historiografía, principalmente en la segunda mitad del siglo XX. En 1959 Mazarino al tratar el tema de la decadencia del Imperio Romano se hacía eco de los aspectos religiosos y apuntaba cómo los esfuerzos llevados a cabo por Constantino I y posteriormente por su sobrino Juliano⁴⁴ por mantener un estado de tolerancia no tuvieron sus frutos, predominando “la disorde armonia delle voci che si muovono tra mondo pagano e rivoluzione cristiana”⁴⁵. De este modo el historiador italiano responsabilizaba de la violencia e intolerancia a un grupo de individuos –posiblemente bastante numeroso –que se situaban a medio camino entre uno y otro sistema de creencias, es decir, una masa de ciudadanos que se debatían entre las dudas, la confusión, la desorientación, la mezcla de ideas de uno y otro signo. Por primera vez la historiografía fijaba su atención en la interconexión entre ambas religiones bajo los parámetros de la ambigüedad y la indecisión.

El triunfo del monoteísmo cristiano sobre el politeísmo pagano fue un fenómeno como apunta M^a J. Hidalgo “progresivo para el pensamiento filosófico y religioso e incluso para el desarrollo social bajoimperial”⁴⁶. Bajo este parámetro la conversión de Juliano hacia las formas greco-romanas, debe ser entendida como un hecho histórico, una conversión de carácter filosófico- religiosa que será practicada por otros muchos ya que se enmarca en un contexto en el que la

economía, sociedad, cristianización, Bari 2002, pp. 117-159, especialmente pp. 131-133.

44 Sobre los edictos de tolerancia julianos remitimos a la obra de M. Dimaio, *Art. Cit.*, pp. 99-109.

45 S. Mazarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1959, p. 121.

46 M^a J. Hidalgo de la Vega, *Op. Cit.*, p. 225

polémica cristianismo-paganismo se presenta como un gran poliedro cambiante que llevara a conversiones de diversos signos e incluso a actitudes ambiguas como la analizada de Pegaso.

Este ambiente variable que percibimos concitador para Bowersock viene provocado por el debate que precisamente se estaba desarrollando durante el gobierno de Constancio II, Juliano y sus sucesores entorno a la significación de los vocablos helenismo, paganismo y su contraposición con el término cristianismo⁴⁷. El helenismo para el investigador se define como un lenguaje, una cultura en la que pueblos de muy diversa índole podían participar, constituyendo un extraordinario y flexible instrumento para expresar una cultura o religión local. Esta riqueza de contenidos que engloba el término helenismo pasó a ser sinónimo de paganismo en el momento en el que el Imperio Romano se cristianizó⁴⁸. De este modo se materializaba a través del lenguaje un interesante proceso de identidad que planteará más problemas que soluciones. En este sentido la primera objeción la encontramos en la tradición que sostienen estas religiones. La cultura, concretamente la educación recibida o *paideia*, eran puntos de encuentro, el “pesebre” del que se alimentan paganos y cristianos, como apuntaba Alvar a la hora de analizar la situación del cristianismo y los cultos místicos en el siglo IV⁴⁹. De hecho el ejemplo más significativo lo protagonizó precisamente el propio emperador Juliano y Gregorio Nacianceno. Exponentes cada uno de ellos de religiones distintas, sin embargo, fueron compañeros de estudios en Atenas⁵⁰. En consecuencia, es imposible concebir el Imperio Romano del siglo IV como una entidad donde convivían dos sociedades distintas constituidas por los seguidores de Cristo y los de Júpiter o Mitra, y mucho menos hablar de dos culturas diferentes⁵¹. Una última prueba que añadir a nuestra disertación es aportada por la arqueología funeraria de la época. En lugares tan emblemáticos para la religiosidad cristiana como las catacumbas de Roma encontramos abundantes elementos decorativos y referencias claras al “mundo pagano” de los dioses grecorromanos⁵².

47 C.G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990, pp. 1-13. El debate planteado por el investigador anglosajón ha sido desarrollado y recogido en diversas publicaciones posteriores entre las que destacan: S. Swain, *Hellenism and Empire*, Oxford, 1995; S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, The Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, 2001; S. Follet (ed.), *L'hellénisme d'époque romaine: nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s.a.C- III^e s.p.C): Actes du Colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris, 2004; M. Narcy- E. Rebillard, *Hellénisme et Christianisme*, Vileneuve d'Ascq, 2004.

48 C.G. Bowersock, *Op. Cit.*, (1990), p. 7 y 9.

49 J. Alvar, *Los misterios. Religiones “orientales” en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, p. 313.

50 Greg. Naz., *Or. V.23*. Cfr. R. Browning, *Op. Cit.*, p. 65

51 M. Sotomayor, “Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira”, *Antigüedad y Critianismo*, VII, 1990, p. 15; A. Cameron, “The last pagans of Rome”, *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity, JRA supplementary*, Porstmouth, Rhode Island, 1999, pp. 109-121.

52 Cfr. J. Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, 1998, pp. 138 y 219; V. Pace, “Da Costantino a Foca: osservazioni marginali su temi centrali dell'arte a Roma fra Tarda antichità e Primo Medioevo”, en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, p. 217.

En resumen y para ir finalizando, consideramos que la epístola juliana objeto de nuestro estudio, es una pequeña muestra del debate que se estaba produciendo por definir qué diferenciaba al cristianismo del helenismo, controversia que tuvo a dos interlocutores-protagonistas destacados: Juliano y Gregorio Nacianceno⁵³. A tenor de estos hechos, no parece aportar mucha luz el interesante proceso de aristocratización de la doctrina cristiana como muy bien ha sabido observar Salzman⁵⁴. La Iglesia necesitaba la incorporación entre sus filas de los elementos más sobresalientes de la sociedad romana, de sus aristocracias, y para ello no dudó en adaptar en la medida de sus posibilidades su mensaje, produciéndose de este modo, irremediamente una helenización del cristianismo. Este hecho se produjo de forma cada vez más continua a partir de la segunda mitad del siglo IV, principalmente durante el papado de Liberio, momento en el que la conversión de los *ordines* fue enormemente incentivada⁵⁵. Con la incorporación de estos *potentes* la comunidad eclesiástica adquiriría una serie de beneficios. La aportación económica que estos grupos realizaron significó la posibilidad de ampliar la actividad caritativa a favor de los pobres y con ello aumentar su autoridad social. Pero la conversión de aquellos individuos promocionó la constitución de nuevos centros de religiosidad, ganando en este sentido representatividad e influencia a los tradicionales cultos. Además se abrían nuevos canales de acercamiento al poder imperial, en calidad de representantes de las comunidades o *poleis*, sin olvidarnos de las importantes aportaciones intelectuales y la profundización teológica que la conversión de estas cultas e instruidas elites aportaban al mensaje de Cristo.

Ante la realidad brevemente esbozada ¿podemos calificar como anecdótica, extraña la actitud analizada de Pegaso? La respuesta es evidentemente negativa. La actuación del obispo no es más que un claro ejemplo del devenir histórico que se estaba produciendo y hemos esbozado a lo largo del trabajo. Podríamos apuntar, para finalizar, que la utilización de calificativos como falsario u oportunista para definir el *modus operandi* de Pegaso u otros personajes que actuaron de forma similar simplemente dependerá de la perspectiva bien ideológica-religiosa, bien social que el lector, el interlocutor o el investigador tome cuando se acerque al estudio de los sucesos.

53 S. Elm, "Ellenismo e Storiografia: Giuliano imperatore e Gregorio Nazianzeno", en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, pp. 58-76.

54 M.R. Salzman, "How the West Was Won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the west in the years after Constantine", *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, 1992, pp.450-479; *Eadem*, "Elite Realities and Mentalités: The Making of Western Christian Aristocracy", *Arethusa*, vol. 33, n.º3, 2000, pp. 347-362, *Eadem*, *Op. Cit.*, pp. 136, 200-219.

55 R. Lizzi Testa, *Senatori, popoli, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari, 2004, p. 120.

ANEXO.

Jul., *Ep.* 79: “A Pegaso nosotros jamás lo hubiéramos aceptado fácilmente si no nos hubiéramos convencido con nitidez de que ya antes, aun con el aire de un obispo de los galileos, sabía venerar y honrar a los dioses; y no te digo yo ésto por rumores de los que suelen decir cosas así según su odio o amistad, ya que también a mí me habían llegado abundantes noticias en el mismo sentido sobre él, y así, por los dioses, creía que debía odiarle como al hombre más perverso [...] Cuando fui llamado a la corte por el bienaventurado Constancio me puse en camino desde Tríade, levantándome de madrugada, y llegué a Ilión a la hora en que se llena el mercado; él me salió al encuentro y, como yo quería visitar la ciudad – ésto era una excusa mía para visitar los templos-, se hizo mi guía y me condujo como a un extranjero por doquier[...]Hay un heroon de Héctor donde se levanta una estatua de bronce en una pequeña capilla [...]Yo, al darme cuenta de que todavía estaban iluminados, casi tendría que decir resplandeciente, los altares y de que la estatua de Héctor frotada con aceite estaba brillante, mirando a Pegaso dije: “¿Qué es ésto, los de Ilión sacrifican?”, intentando suavemente averiguar qué opinión tenía. Y él respondió: “¿Y qué tiene de extraño que rindan culto a un hombre bueno, conciudadano suyo, lo mismo que nosotros a los mártires?”. La comparación, desde luego, no era acertada, pero la intención, examinada en aquellas circunstancias, era amable. ¿Qué ocurrió después? “Vayamos- dije-al santuario de Atenea de Ilión”. Y él con todo su afán me condujo y me abrió el templo y, como tomándome por testigo, me enseñó todas las estatuas cuidadosamente conservadas y no hizo nada de lo que suelen hacer aquellos impíos, haciendo sobre su frente la señal del impío, ni silbó, como ellos, entre dientes [...] Me acompañó también al Aquileion y me enseñó la tumba conservada y con mucha piedad se acercó a ella, aunque me habían convencido de que había sido demolida por él. Éso lo he visto yo mismo y he oído a quienes ahora son sus enemigos que a escondidas invocaba y adoraba a Helios. ¿Acaso no me creerías, aunque fuese un testigo privado? De la disposición de cada uno hacia los dioses, ¿quiénes serían testigos más fidedignos que los propios dioses? ¿Habríamos hecho nosotros sacerdote a Pegaso si hubiéramos conocido alguna impiedad suya hacia los dioses? Y si en aquellos tiempos, sea por ambición de poder, sea, lo que nos ha dicho a menudo, por salvar las sedes de los dioses, se vistió esos andrajos y fingió impiedad sólo de nombre, pues públicamente no ha cometido ninguna iniquidad contra ningún templo, excepto unas pocas piedras de un hostel para poder salvar el resto, ¿le vamos a tener esto en cuenta y no nos avergonzamos de hacer con él lo mismo que hacía Afobio y que todos los galileos desean verle sufrir? Si me haces un poco de caso, honraras no sólo a éste, sino a los demás que se conviertan, para que los unos más fácilmente nos obedezcan cuando sean llamados al bien y los otros se alegre en menos; si rechazamos a los que voluntariamente se nos acercan, nadie responderá fácilmente a nuestras llamadas”.

(Traducción de J. García Blanco – P. Jiménez Gazapo. *Juliano. Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes.* BCG, Madrid, 1982, pp. 113-115)

INFUNDIOS Y VERDADES. EPIFANIO DE SALAMINA
Y EL EVANGELIO DE JUDAS*.

MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS
Universidad de Salamanca

ARYS, 7, 2006-2008, 145-158 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El siglo IV es un período de crecimiento y de influencia política de la Iglesia cristiana. Algunos Padres de la Iglesia se esfuerzan en refutar errores teológicos y dogmáticos y, de este modo, acabar con todo tipo de herejías disolventes. Entre estos heresiólogos se encuentra Epifanio de Salamina, quien en su *Panarion* describe y ataca a un grupo denominado “cainitas”, que sigue una obra llamada el *Evangelio de Judas*. En este trabajo se pretende analizar las certezas y/o falsedades que contiene la obra de Epifanio en relación con dicho evangelio.

PALABRAS CLAVE

Siglo IV, cristianismo, gnosticismo, herejías.

ABSTRACT

The fourth century was a period of growth and political influence of the Christian Church. Some Church Fathers worked to refute theological and dogmatic errors and in this way put an end to all kinds of heresies threatening a break-up. Among these was Epiphanius of Salamis, who in his *Panarion* describes and attacks a group called “Cainites”, who followed a work known as the *Gospel of Judas*. In this study an attempt is made to analyse the truths and falsehoods present in Epiphanius’ work relating to this gospel.

KEY WORDS

4th Century, Christianity, Gnosticism, Heresies.

Fecha de recepción: 28/01/10

Fecha de aceptación: 09/02/10

* Esta investigación ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de la DGICYT HUM2006-09503.

El cristianismo en el siglo IV comienza su expansión como *religio licita* con el llamado, y supuesto, “Edicto de Milán” del 313, y se consolida definitivamente, terminando el siglo, con la imposición de la fe nicena en el 380¹. En medio un crecimiento de fieles y la consolidación de las propuestas teológicas y dogmáticas de la Gran Iglesia frente a todo tipo de herejías². Este trabajo intenta ser una aproximación a aquellos discursos de exclusión que ciertos Padres de la Iglesia, como Epifanio, obispo de Salamina, desarrollaron en torno al siglo IV.

I.- Una obra del obispo Epifanio, el *Panarion*³, escrita hacia el 380, ataca todo tipo de herejías conocidas, entre las que se encuentran la amplia y variada corriente gnóstica cristiana, un cajón de sastre como se ha puesto de manifiesto reiteradamente⁴. En su obra el obispo chipriota describe una extraña herejía gnóstica denominada cainita, recogiendo parte de la información, entre otros

1 Sigue siendo válido como primer acercamiento a la Iglesia y al cristianismo de este período la obra de J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*, Paris, 1958; también Cl. Lepelley, *L'Empire Romain et le christianisme*, Paris, 1969; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris, 1972; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven, London, 1984. Buenas síntesis en castellano R. Teja, “El cristianismo en Roma”, *Cuadernos de Historia*, 16, 151, 1988; más reciente F.J. Lomas, “El Imperio Cristiano” en *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, ed. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Madrid, 2003, pp. 481-530. *Cristianismo y poder en la Antigüedad SH.HA*, 24, 2006. Sobre la política de Teodosio A. Ehrhardt, «The First Two Years of the Emperor Theodosius I», *JHE* 15, 1964, 1-17; G. Barone-Adesi, «Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero», *AARC* 3, 1979, 49-55; R. Lizzi, «La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica», *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei* 9, 7, 1996, 323-361; R. M. Errington, «Church and State in the First Years of Theodosius I», *Chiron* 27, 1997, 21-72; R. Delmaire, «Introduction», en *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, (312-438) I, Code Théodosien Livre XVI*, texte latin, Th. Mommsen ; trad., J. Rougé ; intr. et not., R. Delmaire, Paris 2005, concretamente sobre las leyes de Teodosio 37-52; M^a Victoria Escribano, “Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”, *SHHA*, 24, 2006, pp. 143-159; sobre Teodosio de manera muy general la edición en castellano de H. Leppin, *Teodosio*, Barcelona, 2008, pp. 197-212.

2 M^a Victoria Escribano, “El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes en el siglo IV”, en *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, ed. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Madrid, 2003, pp. 399-480.

3 *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Trad. Frank Williams, Leiden, Nueva York, 2 vols., 1987-1994.

4 Para aclarar el significado y la terminología del gnosticismo se impuso la necesidad de un encuentro entre los especialistas del gnosticismo que dio como resultado un Congreso en Mesina en el año 1966: *Le origine dello Gnosticismo. Testi e discussione*, Colloquio di Messina, 13-18 de abril, 1966, ed. U Bianchi, Leiden, 1967. No parece que se lograra el objetivo ya que algo más de una década después fue necesario otra reunión con los mismos planteamientos de Mesina, *Gnosticismo et monde hellénistique*. Actas del Coloquio de Lovaina, 11-14 de marzo 1980, Lovaina, 1982.

aunque no exclusivamente, de Ireneo de Lyon⁵. Tal grupo al que se le denominó cainita se reconocía a través de una “obrita”⁶, el llamado *Evangelio de Judas*. Todo parece indicar que este evangelio, nombrado por el obispo de Salamina⁷, podría ser similar a la versión copta que aparece en el código Tchacos⁸. A lo largo de la herejía 38 del *Panarion*, verdadero “botiquín médico” para las enfermedades de la Iglesia, que no son otras que las herejías, se describe a la secta denominada cainita, a la que se le atribuye actitudes libertinas y a la que se asocia también con el gnosticismo setiano, del que tenemos referencias evidentes en la biblioteca de Nag Hammadi⁹. La herejía cainita recibía tal nombre por parte de los heresiólogos cristianos porque enaltecía a ciertos personajes “malditos” de la Biblia, como Caín, Esaú, las gentes de Sodoma o el propio Judas; sin embargo no está tan claro que fueran un grupo aparte de los setianos¹⁰, como nos indica Epifanio, sino más bien representarían “una forma temprana de pensamiento sético cristiano”¹¹.

El *Panarion* fue escrito a requerimiento de dos presbíteros sirios, quienes estarían interesados en dar a conocer un elenco completo de desviaciones para conocimiento de ciertos sectores del bajo clero¹². Su probada fama de árbitro de controversias religiosas le hacía merecedor de tal encargo¹³. Epifanio, debió conocer bastante bien a grupos gnósticos e incluso pudo, en su juventud, ser influido o “tentado” por alguno de ellos o por ciertas mujeres, como el mismo afirma¹⁴. Su formación comienza en un entorno de espiritualidad estricta entre

5 Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, I, 31, 1-2; Un siglo después un autor anónimo denominado Pseudo Tertuliano, escribe una obra, *Adversus omnes haereses*, con información recogida de Ireneo y de un tratado perdido (*sintagma*) sobre las herejías, de Hipólito de Roma; y finalmente en torno el 375 la obra del obispo Epifanio de Salamina describe la herejía gnóstica en sus diversas tendencias, con información proveniente en gran medida de Ireneo

6 F. Williams, *The panarion of Epiphanius of Salamis*, Book, 1, Leiden, 1994, pp. 248-255; Una amplia selección en español en F. García Bazán, *El evangelio de Judas*, Madrid, 2006, pp. 27-31.

7 Epifanio era amigo de conocidos hombres de la Iglesia de aquel momento como Basilio de Cesarea, Teofilo de Alejandría, ver J. Williams, *Op. Cit.*, p. XI, ss. así como de los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno, p. XVI ss.. Su influencia era considerable y se dejó sentir al conseguir separarse la Iglesia chipriota de la autoridad de Antioquia, consiguiendo que sus obispos sean consagrados sin el permiso previo de los titulares de Antioquia, ver de G. Fernández, “La autocefalia de la Iglesia chipriota, una consecuencia del cisma del siglo IV en la cristiandad de Antioquia”, *Espacio, Tiempo y Forma. H. Antigua*, 8, 1995, 501-505.

8 G. Wurst, “Ireneo de Lyon y *El evangelio de Judas*” en *El evangelio de Judas*, *Op. Cit.*, pp. 113-125, especialmente 125.

9 Hemos utilizado la traducción española de los textos descubiertos en el enclave egipcio, Piñero, A., Montserrat Torrenes, J. y García Bazán, F (eds), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols, Madrid, 2000-2004. Sobre Epifanio y los grupos gnósticos acusados de libertinos *vid.*, S. Benko, “The libertine gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius, V.Chr., 1967 XXI pp. 103-119.

10 Queda la duda si el nombre fue inventado por Ireneo, B. D. Ehrman, “la cristiandad alerta: La visión alternativa del Evangelio de Judas”, en el *Evangelio de Judas*, *Op. Cit.*, p. 85.

11 M. Meyer, “Judas y la conexión gnóstica”, en el *Evangelio de Judas*, *Op. Cit.*, p. 129.

12 Epifanio, *Panarion*, “carta de Acacio y Pablo”.

13 Jerónimo en *De viris illustribus*, 114, escribe que sus obras eran leídas tanto por la gente culta, por los temas, como por la gente sencilla, por su lenguaje. También Basilio, *Carta*, 258 reconoce su conocimiento heresiológico.

14 Epifanio, *Panarion*, XXVI, 17, herejía que trata de los gnósticos.

el ascetismo espiritual de Egipto y el monaquismo palestino de Hilarión¹⁵. Crece su fama al amparo de la política imperial de Graciano y de Teodosio, que criminalizaban a los grupos heréticos¹⁶, especialmente éste último en su política contra los maniqueos¹⁷; su notable influencia le animó a escribir una carta al mismo emperador para que fueran retiradas las imágenes por considerarlas idólatras. Eminente polemista contra lo que considera todo tipo de desviaciones, le lleva a mantener largas disputas con el origenismo¹⁸, y en su empeño con acabar con los discípulos de Orígenes viajó a Constantinopla y se enfrentó a Juan Crisóstomo lo que le granjeó las simpatías de la emperatriz Eudoxia¹⁹.

En el tratado de Epifanio, y volviendo de nuevo a la herejía cainita, se recogen diversos aspectos de la misma, así como referencias al *Evangelio de Judas*. Sin embargo caben serias dudas de que Epifanio conociera de primera mano dicho opúsculo, parece más probable que, como hemos dicho, recogiera la información de Ireneo, ya que en algunos párrafos referentes tanto al cainismo como al propio evangelio hay palpables coincidencias con lo que expresa el obispo galo²⁰. Con bastantes inexactitudes Epifanio describe la herejía cainita, estableciendo una relación entre la figura de Caín y la de Judas, a quien sus seguidores, los cainitas, lo tienen no sólo como notable, sino que siguen una obra que denominan el *Evangelio de Judas*. A éstos también les atribuye la realización de actos obscenos, ya que según explica el obispo se debe a que tienen como principio honrar el mal y repudiar el bien, fruto de la elección de la potencia más fuerte, Caín, sobre la más débil, Abel²¹. En este contexto se enmarcan las razones, según Epifanio, por las que los cainitas justifican la entrega de Cristo a los judíos: algunos “porque Cristo era un malvado y quería pervertir las disposiciones de la Ley”²²,

15 Según cuenta en su obra *Panarion*, 26,17, en su estancia con los solitarios de Egipto intentaron atraerlo hacia el gnosticismo. Sobre el Egipto monástico D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New Cork, 1993; también J. Chrysavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Bloomington, 2003; D.G.R. Keller, *Oasis of Wisdom. The Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Colledgeville, 2005.

16 *C.Th.* 16,1, 2. año 380.

17 *C.Th.* 16,5, 9 del 382 y especialmente 16,5, 11 del 383, 12, del año 383 y 13 del año 384; M. V. Escribano, “Ley y terror...” *Op. Cit.*, *SHHA*, 24, 2006, pp. 145 señala que fue Teodosio I quien hizo un uso más frecuente de las leyes para amedrentar a los disidentes del nicenismo.

18 *Panarion*, 64., E. Prinzevalli, “The controversy about Origen before Epiphanius” en *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts*, Ed. A. Bienert y U. Kühnewg, Leuven, 1999, pp. 195-213; R. Teja, «¿Tiene Dios figura humana? El enfrentamiento entre antropomorfistas y origenistas en Oriente a finales del siglo IV», en M. Marcos (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, pp. 25-48.

19 Sigue siendo de interés para conocer aspectos biográficos de Epifanio de Salamina W. Cave, *Lives of the most eminent Fathers of the Church*, Oxford, 1840; 3: 205-36. Sobre su vida y obra más reciente, P. Nautin “Épiphane (Saint) de Salamine” in *Dictionnaire D’Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, Paris, 1963, 15: 617-31; M. Young Frances, “Dis Epiphanius know what he meant by heresy?” in *Studia Patristica*, XVII, 1982, pp. 199-205; J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, UMI, 1975; J. M. Schott, “Heresiology as Universal History in Epiphanius’s <<Panarion>>”, *ZACH*, 10, 2006, pp. 546-563.

20 Parafraseado en 1, 2-2, 3 de Ireneo, I,31,1; también Pseudo Tertuliano, 2, 5-6.

21 *Panarion*, 38, 2,6.

22 *Panarion*, 38,3,3.

sin embargo otros afirman que lo traicionó no por su maldad sino porque Judas “a causa del conocimiento celestial” realizó la entrega para que se cumpliera la salvación²³. La descripción que hacía el obispo de Salamina no sólo simplificaba, como veremos, las diferentes propuestas del *Evangelio de Judas* sino que además, en ciertos puntos, falsificaba lo que allí se expresaba.

II.- El *Evangelio de Judas*, en la versión que se conoce, procede de un papiro escrito en dialecto copto sahídico, ha sido datado en torno a finales del s. III o primer cuarto del s. IV, afinando más se cree que pudiera catalogarse entre el 300 y el 320²⁴, con bastante fiabilidad se puede señalar que es una traducción de un texto griego del siglo II²⁵. La obra refleja un universo complejo, a veces oscuro, propio de una religiosidad con un fuerte componente esotérico, lo cual nos permite conocer de primera mano el mundo del gnosticismo judeo-cristiano, que sólo era conocido a través de los escritos heresiológicos de los autores eclesiásticos. El *Evangelio de Judas* no sólo resulta interesante para exégetas o eclesiólogos, sino también para los historiadores en cuanto que el texto y su ámbito contextual nos dan información de una exclusión, aquella que los “ortodoxos” llevaron a cabo con gran parte del movimiento gnóstico. Exclusión conseguida mezclando tanto lo fiable como las falsedades y difamaciones. En definitiva el *Evangelio de Judas* forma parte, pues, de una serie de escritos que durante el siglo II fueron rechazados por la doctrina eclesiástica dominante, que construyó paulatinamente un código canónico y con ello estableció un “corpus” de heréticos²⁶. Dicho evangelio “cainita” debió ser, desde muy pronto, de muy difícil aceptación en amplios ámbitos cristianos, hasta el punto de que es pertinente preguntarse si es una obra realmente cristiana, teniendo en cuenta que Judas ya aparece como el discípulo traidor y en oposición al resto de discípulos desde muy tempranamente en toda la literatura neotestamentaria. Especialmente virulento con la persona de Judas es el *Evangelio de Juan*, quien lo presenta con especial encono²⁷, en las antípodas de la representación que de él se hace en el evangelio gnóstico, el cual presenta a Judas como el discípulo conocedor de la verdad y los secretos de Jesús²⁸.

El *Evangelio de Judas* parece que debió ser redactado originariamente en griego, posiblemente en torno a la primera mitad del siglo II, como prueba el hecho de que Ireneo, al escribir en torno al 180 su *Contra los herejes*, ya lo co-

23 Panarion, 38,3,4.

24 C.A. Evans, “¿Qué debemos pensar del Evangelio de Judas?, *DavarLogos:Revista bíblica teológica*, 5.6, 2006, p. 88.

25 *El evangelio de Judas*, Ed. R. Kasser, M. Mayer, G. Wurst, Barcelona, 2006, p. 15 s. y especialmente en esta misma obra el capítulo de R. Kasser, “La historia del código Tchacos y el evangelio de Judas”, pp. 49-74.

26 Existe una excelente edición crítica y bilingüe de algunos textos y fragmentos de los evangelios apócrifos de A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 1988. El resto de los evangelios, los llamados evangelios gnósticos, fueron en su mayor parte descubiertos en la biblioteca de Nag Hammadi, Alto Egipto, en 1945 formando una colección de una treintena de antiguos códigos descubiertos entre otros, el Evangelio de Felipe, el Evangelio de la Verdad y el Evangelio de Tomás

27 G. Bazan, *Op. Cit.*, “Estudio Preliminar”, p. 16.

28 B. D. Ehrman, *Op. Cit.*, p. 88 ss.

nociera. Al ser su característica principal la alabanza del discípulo traidor, Judas, la obra era de difícil absorción para el cristianismo proto-ortodoxo, y con mayor motivo cuando a lo largo del siglo II, se establece un canon neotestamentario²⁹. Quedaba fuera toda la literatura de raíz gnóstica, entre los que se encontraban todos aquellos textos cuya radicalidad soteriológica era mayor, como son los textos setianos, representados en la biblioteca de Nag-Hammadi y en el Código Tchacos. Dicho grupo setiano, y tal vez el grupúsculo cainita, influido por enseñanzas gnósticas, judías y cristianas compitió con el temprano cristianismo, haciendo suyos elementos de los principios judíos del Segundo Templo³⁰. Se configuró como una forma de especulación judía sobre la figura y la función de Sophia, “as creator, nourisher, and enlightener of the world” y alrededor de la cual se establecen una serie de jerárquicos principios femeninos³¹. La literatura patrística designa a estas gentes con nombre diversos: barbelo-gnósticos, setianos, ofitas, arcónticos... El propio Epifanio, como ya hizo Ireneo, los asocia a Carpócrates, pero también a Valentín³². Ahora bien, Epifanio, al hacerse eco de la herejía cainita, lo hace no tanto en función del potencial peligro que para la Iglesia representa esta secta gnóstica –como si era el caso de la herejía origenista con la que mantenía un duro debate³³- sino de mostrar, de la manera más exhaustiva posible, las herejías que han existido en la historia del cristianismo. Con esta obra se pretendía evitar posibles “recaídas” de los fieles, así como dar a conocer los errores pasados que podían subyacer en las herejías presentes, aunque en realidad se quería construir una especie de historia “antieclesiástica” desde los orígenes hasta el momento de Epifanio, como prueba el hecho de que las veinte primeras “herejías” expuesta son anteriores al propio cristianismo³⁴.

Comenzamos señalando que en el *Evangelio de Judas* poco se puede extraer de la figura de Jesús, ni siquiera permite conocer al enigmático Judas. Sin embargo

29 El canon se formó dejando al margen escritos judeocristianismo, poco representados, y también el gnosticismo; por un proceso de decantación de diversas corrientes se produjo la síntesis que dio lugar al canon, siendo el *Corpus Johanneum* una corriente de esa síntesis, aunque tal vez con mayor preeminencia que otras, dejando al margen otras corrientes que fueron denominadas “heréticas”, *vid.*, G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca, 2002, p. 296 ss; también J.A. Estrada, “Las primeras comunidades cristianas”, en M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña, *Historia del cristianismo*, Madrid, 2003, p. 157 s.

30 L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple period. Belief and practice*, Londres, New York, 2000, especialmente p. 210 ss.

31 J. D. Turner, *Shetian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Quebec, Lovaina, Paris, 2001, p. 57 ss.

32 Epifanio no es capaz o no le interesa distinguir las diferencias entre uno gnósticos y otros, concretamente la distinción entre valentinianos y setianos parece clara, mientras que los primeros mantienen una fidelidad al esquema triádico (Dios supremo, Hijo-Logos y Espíritu Santo-Alma del mundo), sin embargo los setianos no mantienen este sistema recibiendo influencias muy difusas; ver A. Piñero, J. Monserrat Torrens, F. García Bazán, *Op. Cit.*, vol. I, p. 48 ss.

33 La función del *Panarion* era combatir fundamentalmente la herejía origenista, ver S. J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon (georgia), 1988.

34 P. Nautin, “Épiphanes (Saint) de Salamane”, *Dictionnaire D’Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, Paris, 1963, vol. XV, 617-31.

si puede resultar útil para acercarnos a un gnosticismo de raíz judaica, que expresa una visión pesimista tras las desastrosas guerras que mantuvieron con los romanos tanto en el 70 que condujeron a la destrucción del templo y la posterior diáspora, como más tarde, en tiempos de Trajano, en la llamada “rebelión de Kitos”³⁵, llevada a cabo por los judíos exiliados en Mesopotamia. Es pues una visión imaginaria de la figura de Judas, quien se convierte en el protagonista del evangelio, siendo según el título un evangelio sobre Judas, *εὐαγγέλιον ἐν οὐδας*. Ya en el título se descarta el vocablo *κατά*, término que si aparece en los evangelios del Nuevo Testamento y en otros apócrifos, para hacer referencia a quien es el autor del mismo. Estamos ante el *evangelio de Judas* y no evangelio según Judas³⁶. El título plasmó de manera clara cual era el objetivo de la obra: la figura del apóstol “traidor”, cosa que en este caso el *Panarion* de Epifanio recoge dicha singularidad, *ho euaggélion toû kaloûsîn*, como señala García Bazán³⁷.

Se inicia el *Evangelio de Judas* con la conversación secreta de la revelación que Jesús hace a Judas con el fin de darle a conocer la verdad, propuesta que entra de lleno en los planteamientos esotéricos y principios gnósticos del evangelio. A lo largo de la obra se defiende la figura de Judas frente, interesante resaltarlo, al resto de los discípulos, insistiendo el evangelio gnóstico en la oposición entre él, Judas y ellos, los discípulos. Para ser más exacto, habría que señalar que al principio se establece un triángulo, Jesús, Judas, y los discípulos, pero según se acerca el prendimiento y el desenlace la obra se va decantando hacia una dualidad, representada por la complicidad entre Jesús y Judas frente al resto: *Pero tú los superarás a todos ellos porque sacrificaras al hombre que me reviste*³⁸. A través de tres diálogos se muestra a un Jesús que se ríe de los doce y les expone lo erróneo de sus creencias. Existe en el evangelio un progresivo distanciamiento entre Jesús y sus discípulos, agrandándose paulatinamente. Ni siquiera cuando están reunidos en actitud orante Jesús deja de denunciar el error en el que están sumidos, siendo esto explícito desde el primer momento: *“en verdad os digo que nadie de vuestra generación entre los hombres me conocerá”*³⁹. A lo largo del texto se mantiene la idea de que la humanidad de los Apóstoles y del resto de sus seguidores les impide comprender la verdadera esencia de Jesús. La hostilidad de los Apóstoles hacia Judas es expuesta reiteradamente, y de forma explícita a través de una visión que Judas cuenta a Jesús: *yo mismo vi en la visión que los doce discípulos me apedreaban...[enérgicamen]te y asimismo [me] perseguían*⁴⁰, y Jesús, contestándole sobre su destino, le dice: *“Tu serás el “trece” y serás maldito para las otras generaciones y gobernaras sobre ellos. En el último día, maldecirán tu ascenso*⁴¹. Aquí encontramos una imagen de un Judas radicalmente diferente

35 C.E. Evans, *DavarLogos, Op. Ci*, p. 91. quien recoge esta hipótesis de C.B. Smith II, *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins.*, Peabody, Mass., 2004.

36 R. Passer, M. Mayer, G. Wurst, *El Evangelio de Judas, Op. Cit.*, p. 47, n.151.

37 F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 66, n 83.

38 *E.J.*, 56, 17-19.

39 *El Evangelio de Judas*, 34, 15-18. Se utilizará en nota, de manera abreviada, las siglas *E.J.*

40 *E.J.*, 44, 24-26 y 45, 1-2.

41 *EJ*, 46, 20-25.

de la que aparece en los sinópticos⁴², y se nos muestra a un Judas de naturaleza superior a los restantes discípulos⁴³.

III.- Destacamos que entre todos los evangelios la propuesta más virulenta hacia Judas se halla en el Evangelio de Juan: *en verdad os digo que uno de vosotros me entregará* (13,21). Judas aparece como agente de Satanás (13,27), ladrón (13,27), delator y que se ampara en la noche (13,10), aumentando con ello su maldad⁴⁴. Aunque el rechazo a la figura de Judas Iscariote quedó definitivamente establecido en los *Hechos de los apóstoles*, describiendo su “ignominiosa” muerte y como resultado de ello la decisión de que otra persona ocupe su lugar, siendo elegido Matías con el fin de seguir siendo Doce (1, 15-26); por ello él pasará a ser denominado el “decimotercero”, quedando fuera de los doce discípulos⁴⁵.

Las razones de la descalificación de Judas en los escritos de Juan podrían estar en relación tanto con acontecimientos en la propia configuración de la comunidad juánica, que en el debate para diferenciarse de la sinagoga sufrió un cisma⁴⁶, como en el propio proceso de construcción del canon cristiano y del propio cristianismo⁴⁷. Sean cuales fueren las causas, lo cierto es que la imagen de un Judas traidor, asociándolo a la figura del diablo, es bastante similar a la que se quiere transmitir sobre la propia comunidad judaica, que únicamente ve a Abraham como su padre y por ello decide matar a Jesús (8.40). El *Evangelio de Juan*⁴⁸ es el reflejo de una tendencia cristiana que se reafirma frente al propio Judaísmo, ya que Juan hace gala de una oposición manifiesta a esta comunidad: “recorría Jesús Galilea, evitando andar por Judea porque los judíos trataban de matarlo (7,1). El rechazo producido por la expulsión de la comunidad nazarena de la sinagoga debió producir una hostilidad a lo judaico en unas fechas muy cercanas a la redacción del *Evangelio de Juan*, y no está de más recordar que a Judas se le atribuye cierta relación con los grupos más conservadores judaicos, representado por la corriente farisea de Caifás. (4,1; 7,32)⁴⁹. En cualquier caso

42 Mateo: 26,20-25; 27, 3-10; Marcos: 14, 17-21; Lucas: 22, 21-23; Juan, 13, 21-30; y también aparece en los *Hechos*, 1, 15-20. *vid* A. Cane, *The Place of Judas Iscariot in Christology*, Aldershot, 2005, especialmente en el Nuevo Testamento 13 ss.; también 116 ss.

43 “Por mostrar con su identidad pneumática una naturaleza superior” F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 53, n.44.

44 F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 24. Sobre todo ver R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*. Estudio de eclesiología juaniana, Salamanca, 1983, pp. 99 ss.

45 B.D. Ehrman, “La cristiandad alerta: la visión alternativa del Evangelio de Judas”, en *El evangelio de Judas*, Ed. R. Kasser, M. Mayer, G. Wurst, Barcelona, 2006, p. 94.

46 En la primera *carta de Juan* su autor es explícito, señalando que un pequeño grupo se apartó del resto: 2,19.

47 Una excelente aproximación a la configuración del canon neotestamentario es la de A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, pp. 369-405; tanto el *Evangelio de Juan* como los *Hechos de los Apóstoles* debieron redactarse en fechas bastantes cercanas a finales del siglo I y se complementan en la imagen negativa de la persona de Judas.

48 Parece que antes del 150 circulaba en Egipto; el fragmento papiráceo está datado antes de esa fecha, *vid*. J. Montserrat Torrens, *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989, p. 218 ss., n. 5. Más preciso A. Piñero, *Guía*, p. 398 s, quien señala los años finales del siglo I,

49 F. G. Bazan, *Op. Cit.*, p. 17, señala en su estudio preliminar que la *Declaración de José de Arimatea*, aparecida a comienzos de la Edad Media, se remata la línea juaniana contra Judas, al que lo

sabemos que los círculos juánicos, asentados en diversos lugares del tradicional ámbito judío, se desmarcaron de los seguidores de la ley mosaica⁵⁰: *Se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre con espíritu y verdad* (4,23), de igual manera se manifiesta en 1,17. Además en el *Evangelio de Juan*, Judas aparece aliado con los romanos, colaboradores de la muerte de Cristo, ya que éste se presenta al frente de una cohorte romana para prender a Jesús (18,3). La imagen de un Judas “maldito” ya está plenamente consolidada en la Edad Media, como muestra la *Declaración de José de Arimatea*, donde además se establece un vínculo familiar entre Judas y Caifás y al mismo tiempo una connivencia entre Judas y los “malvados” judíos⁵¹.

IV.- Epifanio resalta los aspectos demoníacos de la persona de Judas utilizando aquellos pasajes del evangelio juánico en donde se establece la relación entre el diablo y Judas⁵². Continúa el obispo de Salamina vinculando a Caín con Judas, convirtiendo a éste en hijo moral de aquel, por *imitación del homicida y mentiroso Caín*; dicho planteamiento se repite en diversas ocasiones, argumentando con frases de la primera epístola de Juan (3,12; 3,15; 4,18). Pero por encima de todo está el empeño del obispo chipriota en dismantelar el núcleo del razonamiento del evangelio cainita, el cual se sustenta en la idea de que gracias a Judas, y a su traición, se produjo la Salvación. En la exposición del obispo se muestra a un Judas conocedor del ignominioso acto de traicionar a su Maestro; curiosamente el evangelio gnóstico no duda al afirmar, de igual manera que los evangelios sinópticos, que Judas “*recibió, en cambio, algo de dinero y se lo entregó*”⁵³. Según Epifanio Judas fue incapaz de comprender que la muerte del Señor traería la salvación al mundo⁵⁴ y, tanto los judíos como Judas, no crucificaron al Salvador para hacer cumplir las Sagradas Escrituras, sino que éstas predijeron el acto que Judas y los judíos iban a cometer⁵⁵.

También el obispo chipriota, siguiendo las afirmaciones de Ireneo, acusa a los cainitas, al igual que a otros grupos gnósticos, de ser libertinos y de cometer todo tipo de actos obscenos⁵⁶. Sin embargo, y a diferencia de lo escrito en el *Panarion*, en el *Evangelio de Judas* son los discípulos quienes obran de manera poco recta e incluso cometen actos deshonestos, [*algunos duermen con varo[ne]s; algunos están comprometidos en ase[sinatos]; algunos cometen [muchos pecados e injusticias*]⁵⁷. Epifanio asocia a los Cainitas con los grupos de

hacen sobrino de Caifás, y los judíos aparecen como pueblo responsable de la muerte de Cristo.

50 Montserrat Torrens, *Op. Cit.*, p. 222.

51 P.F. Baum, “Medieval legend of Judas Iscariot”, *Publications of the Modern Language Association*, 31, 1916, pp. 481-632.; J. Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish evil*, New York, Toronto, 1992, sobre el mito del judío malvado p. 112 ss.

52 *Evangelio de Juan*, 6,70; 17, 11-12.

53 *E.J.*, 58, 25-26.

54 *Panarion*, XXXVIII, 6,1.

55 *Panarion*, XXXVIII, 7,1.

56 *Panarion*, XXXVIII, 2,3

57 *E.J.*, 38, 20-23.

Carpócrates, y Valentín⁵⁸, también con los sodomitas⁵⁹, que cometen todo tipo de actos licenciosos y los nicolaítas⁶⁰. Todos ellos son denominados libertinos en una imagen claramente distorsionada de la moral gnóstica en general y del canísimo en particular, al menos tal y como se aprecia en el *Evangelio de Judas*. Aunque se puede pensar, siguiendo a Epifanio, que ciertos grupos gnósticos, los denominados “libertinos” al priorizar el conocimiento y el espíritu por encima de las acciones individuales y del propio cuerpo, podían entregarse a los placeres. Sin embargo estos grupos, si realmente existieron, debían ser muy minoritarios dentro del panorama ascético general de los siglos II y III⁶¹. En definitiva las noticias de Epifanio, al menos en lo que respecta a los cainitas, van encaminadas a establecer una relación entre amoralidad y todos aquellos grupos gnósticos que elogiaban y tomaban el nombre de personajes bíblicos que habían mantenido un enfrentamiento con Yahveh⁶².

V.- Por contra en el *Evangelio de Judas* se defiende una espiritualidad profunda, que desdeña las formas religiosas externas, concretadas en los dos sacramentos originarios del cristianismo: el rito eucarístico y el bautismo. Epifanio no dice nada del rechazo de los cainitas a los sacramentos, si da cuenta de ello Tertuliano, quien atribuía a éstos la decisión de rechazar el bautismo⁶³. En relación con la eucaristía el *Evangelio de Judas* dice “*detened los sacrificios] que realizáis sobre el altar*”⁶⁴ y, a continuación añade, *no puede un panadero alimentar a toda creación*, que según los especialistas podría entenderse como una crítica de la manera de celebrar la eucaristía la primitiva Iglesia paleocristiana⁶⁵. Sobre el rechazo al bautismo existe un párrafo un tanto confuso al perderse palabras del texto, pero que puede interpretarse como contrario a este sacramento, al igual que aparece en otros textos séticos, dice así: “*Judas dijo a Jesús: Mira ¿qué harán los que han sido bautizados en tu nombre? Jesús dijo: En verdad [os] digo: ese bautismo [...]*”⁶⁶. Evidentemente el grupo que hace suyo este evangelio rechaza el ritual del cristianismo sacramental primitivo, opuesto a los ritos tradicionales judaicos. Para un judío debía ser difícil de aceptar, y los cainitas tenían referencias judías, la idea de un banquete simbolizando la muerte de Cristo. Algo similar debía ocurrir con el propio bautismo cristiano, ya que era complicado de entender en su plena dimensión simbólica escatológica⁶⁷ para un gnóstico judío.

58 *Panarion*, XXXVIII, 2,3.

59 *Panarion*, XXXVIII, 1,3.

60 *Panarion*, XXVI, 1-17

61 A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, p. 125 ss. como encratitas, montanistas o casianos.

62 F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 14. Sobre la figura del Demiurgo F. Culdaud, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Madrid, 1996, p. 27 s. El Génesis texto básico de los gnósticos fue interpretado de manera literal en unos casos y en otros de forma alegórica, de ahí que se produjeran lecturas un tanto extrañas del mismo, ver A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, p. 120.

63 Tertuliano, *De baptismo*, 1, 4-7. Ver F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 16, n. 9,

64 *E.J.*, 41,1-4.

65 *E.J.*, 41, 25-26; F. García Bazán, *Op. Cit.*, p. 48, n. 33; También R. Kasser, M. Mayer, G. Wurst, *Op. Cit.*, p. 32, n. 58.

66 Hemos escogido la traducción de R. Kasser, M. Mayer, G. Wurst, *Op. Cit.*, 55,21-25, 56, 1.

67 G. Theissen, *Op. Cit.*, p. 7 ss.

Lo significativo del *Evangelio de Judas* está en que rechazando tanto los sacramentos como a los propios discípulos define una propuesta radicalmente diferenciada de los fundamentos del cristianismo, a pesar de construir su doctrina a través de la preeminencia de un Jesús de naturaleza divina, quien proviene del “*Eón inmortal de Barbeló*”⁶⁸. Pero desde el momento que el evangelio contrapone a Judas, maldito en todos los textos canónicos cristianos, con los discípulos, a quienes acusa de ser incapaces de entender la verdadera dimensión divina de Jesús, quita validez a cualquier tipo de Iglesia que se construya sobre los fundamentos apostólicos. Por otra parte la negación del bautismo, aunque en los setianos sí debió existir alguna forma de bautismo ritual⁶⁹, y el propio repudio al acto eucarístico cristiano, separa al grupo del *Evangelio de Judas* de todos aquellos los cristianos que se reconocían a través de los sacramentos.

VI.- Cuando Epifanio escribe su obra, en plena época postconstantiniana, el gnosticismo y su propuesta elitista se batía en retirada ante una religiosidad cristiana de corte universal⁷⁰ y de características “democratizadoras”; además algunos grupos como los cainitas debían ser testimoniales, incluso en los ambientes espirituales y ascéticos de Egipto, donde se ha encontrado la copia copta del *Evangelio de Judas*. Hay que señalar, aunque sea tangencialmente, que hacia el año 367 se establece en Egipto un canon riguroso de escrituras, con Atanasio de Alejandría⁷¹. El hallazgo de los papiros de Nag Hammadi, con una voluntad clara de esconderlos, y a escasos 5 kilómetros del monasterio de San Pacomio, parece que nos remite a unas fechas cercanas al establecimiento del canon del obispo de Alejandría; cabe pensar que algo similar pudo pasar con *Evangelio de Judas*⁷² y el código Tchacos.

En conclusión, el obispo Epifanio se hace eco de un complejo grupo al que se denominaba cainita, grupo de raíz sético-cristiana, cuya mas que probable marginalidad, no fue óbice para que el obispo le dedicara un apartado⁷³, eso si describiendo dicha herejía con medias verdades y, en algunos casos, evidentes inexactitudes. Por contra se ignora la fuerte impronta espiritual que subyace en el *Evangelio de Judas*, en el cual se persigue alcanzar la divinidad a través del conocimiento interior, abandonando elementos ritualísticos externos como los

68 E.J., 35,18.

69 Especialmente como ritual iniciático J.M. Sevrin, *Le dossier baptismal Setién: Études sur la sacramentaire gnostique*. Bibliothéque copte de Nag Hammadi, Études 2, Sainte Foy, Québec, 1986, p. 164 ss.; J. D. Turner, *Op. Cit.*, p. 238 s.; E. Ferguson, *Baptisme in the Early Church. History. Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, G.R., Michigan, 2008, p. 290.

70 A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, p. 115 señala que en la derrota del gnosticismo no sólo influyó la volunta imperial en pos de una única religión . También tuvo que ver la desconexión de los gnósticos tanto con los círculo cultos, que los veían como simples, como los ambientes populares, para quienes lo gnóstico era demasiado complicado.

71 B. D. Ehrman, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, 2003, p. 92., también 171 ss.

72 R. Kasser, M. Mayer; G. Wurst, *Op. Cit.*, donde M. Mayer, “Judas y la conexión gnóstica”, p. 127 ss. establece una relación con los textos séticos de Nag Hammadi.

73 La elaboración doctrinal y la consolidación institucional cristianas surgieron, en buena medida, para frenar el peligro que representaba el gnosticismo, F. Coudaut, *Op. Cit.*, p. 55.

sacramentos. El *Panarion*, compilación compuesta de verdades, medias verdades, rumores e invectivas⁷⁴, quedó como referencia para el conocimiento de ciertos grupos gnósticos, creando a lo largo de los siglos una *vulgata* heresiológica, y en definitiva historiográfica, de las diversas tendencias y tensiones del primer cristianismo.

74 Y. Kim, *Op. Cit.*, p. 238 ss.

